TANER TİMUR

OSMANLI KİMLİĞİ



hil yayın

hil 31
Araştırma Dizisi : 3

Birinci Bası : hil yayın, Kasım 1986
Dizgi : Civan Matbaa
Baskı : Gümüş Matbaası
Kapak Düzeni : H. Sönmez

TANER TİMUR
OSMANLI KİMLİĞİ

hil yayın

Binbirdirek meydanı 5/3
Cağaloğlu — İstanbul
Tel : 527 79 21

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Geçmişle Uyum Kurmak 9

BÖLÜM 1

Osmanlı Kimliği Üzerine Düşünceler 27
Osmanlılarda Hukuk İlmi,
Egemenlik Anlayışı ve Devlet Felsefesi 53
Osmanlılarda Tarih Anlayışı ve Tarih-Yazımı 73

BÖLÜM 2

Batı İdeolojisi, Irkçılık
ve Ulusal Kimlik Sorunumuz 99

BÖLÜM 3

Batı Düşüncesi, Despotizm
ve Kimlik Sorunumuz 125

BÖLÜM 4

Sonuç: Bir «Tarihi Yanılgı»
Üzerine Gözlemler 159

ÖNSÖZ

Bu çalışmamda üç ayrı incelemeyi bir araya getiriyorum. Bu incelemelerin sunuluş sıraları yazılış sıralarından farklı oldu. 1984 yılında, Batı'da ırkçı ideolojinin nasıl bir kültürel taban üzerinde geliştiğini ve son dönem Osmanlı aydınlarını —doğrudan ya da dolaylı bir biçimde— nasıl etkilediğini araştırmıştım. Bu çalışmayı, Batı'da Aydınlanma çağından itibaren egemen duruma gelen akılcı ve özgürlükçü felsefenin «Doğu»yu ve «Türk»ü nasıl gördüğünü ve bu konularda yarattığı imajın geçerliliğini tartışan araştırmam izledi. Üçüncü olarak da sosyo-ekonomik ve kültürel değişim sürecine henüz girilmediği dönemde, Osmanlı kimliğini oluşturan dünya görüşünü çeşitli boyutları içinde açıklamaya çalıştım. Sanıldığından çok daha yakın zamanlara kadar yaşamış bir zihniyeti temsil eden bir dünya görüşü ile ilgili kısım, bu kitabın temelini teşkil ediyor. Bununla beraber, kitapta yer alan her üç inceleme birbirinden bağımsız değiller ve «kimlik sorunumuz»un çeşitli boyutlarını tartışan bir bütünlük oluşturuyorlar.

Bu kitabımda Osmanlı klasik çağı dünya görüşü konusunda daha çok iletişimcilik yaptım; klasik eserlerden bilgiler aktardım. Dar görüşlü bir «batıcılık» ideolojisinin ya da mekanist bir tarihi maddeci yaklaşımın etkisiyle bu konular bizde hafifsenmişler ve araştırılmaya değer bulunmamışlardır. Ben bu kanıda değilim ve göstermeye çalıştım ki, bu dönemin kültürel mirasının kökeninde, XIX. yüzyılın cılız yazınında olduğundan çok daha derin ve «batılı» bir felsefe yatmaktadır. Bu yüzden bizde dar bir çevrenin dışında bilinmeyen Osmanlı ideolojisi ile ilgili kısımların yararlı olacağı inancındayım. Bununla beraber okuyucularım görecekler ki, bu konularda da mesafeli ve kritik bir yaklaşımla hareket ettim.

XIX. yüzyılla ilgili ve karşılaştırma niteliğindeki gözlem ve değerlendirmelerim, dayanaklarını teşkil eden somut araştırmalardan bağımsız olarak verildikleri için, genel formüller olarak görünebilirler. Bu konudaki monografik çalışmalarımı yeni incelemelerle tamamlayarak yakında bütünleştirmek umudundayım. O zaman burada sunulan bazı genel hükümler somut olarak temellendirilmiş olacaklardır.

Bu çalışmayı değerlendirmek elbette okuyucuya aittir. Fakat umarım ki, geleneksel değerlerin canlılık kazandığı bir ortamda yanlış anlamalara konu olmayacaktır. Bunun dışında, özellikle yazılı biçime dökülmüş her türlü eleştiri, yazarı sadece sevindirecektir.

Nisan 1986, Paris

GİRİŞ

Geçmişle Uyum Kurmak

F. Braudel, Fransız kimlik sorunu ile ilgili bir yazısında bu sorunu «geçmişle bugün arasında bir uyum sağlama»[1] olarak görüyordu. Bu sözler biz Türkleri düşündürmelidir.

Geçmişle günümüz arasında uyum nasıl kurulur? Bunun için herhalde geçmişi iyi bilmek gerekir. Geçmişi iyi bilmek ise, ona karşı günümüzün rasyonel ve evrensel değerleri açısından bakabilmekle mümkündür. Başka bir deyişle, geçmişe karşı bir mesafe alabilmek ve onu objektif ve realist bir gözle değerlendirebilmek lazımdır. Böyle bir yaklaşım, modern tarihçiliğin en verimli yöntem ve kaynaklarına başvurmayı gerektirdiği gibi, psikolojik bir hazırlığı da kaçınılmaz kılar. Çünkü insanlar genellikle çocukluklarından itibaren kendilerine geçmişlerini öven ve yücelten bir ideoloji içinde büyürler. Günümüz dünyasının toplumsal birimlerini teşkil eden Ulus-Devlet'lerin kurumsal yapıları da bu eğilimi besler ve güçlendirir. Böylece insanlar, doğal ve kendiliğinden bir süreç içinde, toplumlarının tarihini kendi hayatlarının bir parçası gibi görmeye alışırlar. Toplumsal yapılar bireylere asgari bir hayat düzeyi ve mutluluk sağladığı sürece böyle bir düşünce yapısı büyük bir sorun yaratmaz. Doğal bir korunma içgüdüsüyle insan nasıl kendiyle hoşnutluk içinde yaşarsa, içinde yaşadığı toplumu da sever ve benimser. Buhran, iktisadi çelişkilerden ve toplumsal sarsıntılardan doğar. Bu gibi durumlarda insanın kendi hemcinsleriyle toplumun da dış dünyayla kurduğu ilişkilerdeki göreli ahenk bozulur. Tarih boyunca buhranlar, toplumsal ilişkilere ve iktisadi altyapılara göre değişik biçimler almışlardır. Fakat birey açısından hepsinin yarattığı duygular aşağı yukarı aynıdır: Korku, kötümserlik ve geleceğe karşı güvensizlik. Bu duygularla yoğrulmuş bir psikolojik ortam insanlarda birbirine ters yönde iki türlü tutum yaratır. Buhran içindeki toplumlarda insanların bir kısmı —somut tarihi gözlemlere göre çoğunluğu— bakışlarını ve özlemlerini geçmişe çevirirler. Kendi toplumlarının tarihinde insanların ahenk ve mutluluk içinde yaşadığı dönemler ararlar ve bulurlar. Ayrıca böyle bir dönemi düş

1) F. Braudel ile mülakat. 24 - 25 1985, Le Monde. (Bu tarihte yapılan «Fransız kimlik sorunu» ile ilgili kollokyumun tebliğ ve tartışmaları için bk. **L'Identité Française**, Paris, Espace, 1985).

alemlerinde büsbütün idealize eder ve kutsallaştırırlar. Artık tüm amaçları sarsılmaz bir inançla ve inatçı bir bağnazlıkla sarıldıkları bu «altın çağ»ı yeniden yaşamaktır. Bu konuda katlanmayacakları fedakârlık, göğüs germeyecekleri tehlike yoktur. Toplumsal buhranın yokettiği mutluluk temelini, şüpheci düşüncenin boğulduğu bir inanç ortamında yeniden yaratmaya çalışırlar. Böyle regressif bir davranış belki bireylerde bir ölçüde psikolojik rahatlık sağlar; fakat toplumun evrimini değiştirmez. Tarihte geçmişe dönük davranışların ve inanç sistemlerinin iktisadi ve toplumsal yapıyı geriye götürmeleri pek görülmemiştir. Toplum yapısının maddi ve kendine özgü değişim mekanizmaları vardır. Buhranlar bu mekanizmaların farklı bir şekilde işlemeye başlamalarından ya da büsbütün işlemez hale gelmelerinden doğarlar. Sözünü ettiğimiz toplumsal korunma içgüdüsü böyle durumlarda egemen olur ve geçmişe dönüş özlemi şeklinde belirse bile ancak mevcut yapıyı destekleyici bir rol oynar.

Toplumları insanlara benzetmek ve onları organik bir yaklaşımla ele almak eski Yunan'dan beri alışagelinmiş bir yöntemdir. Aristo, canlı varlıklar nasıl uzuvlardan oluşuyorsa ve bu uzuvların niteliği ve birleşim şekli nasıl türleri meydana getiriyorsa, insan topluluklarının da aynı şekilde türlere ayrılabileceği kanısındaydı. İslam düşünürü İbn Haldun, daha da ileri giderek, toplumlara üç nesil sürebilecek bir «ömrü tabii»[2] tanımıştı. XIX. yüzyılın pozitivist felsefesi ise, A. Comte'daki «toplumsal dokular» teorisi gibi, insan topluluklarına çoğu kez uzuvcu bir yaklaşımla bakmıştır. Bütün bunlar bireylerdeki kendini koruma içgüdüsünün toplumsal düzeyde de düşünülmesine olanak sağlamaktaydı. Başka bir deyişle, bireylerde kendi varlığını devam ettirme isteği nasıl doğuştan varolan içgüdüyse, aynı özelliğin insan toplumlarında da bulunduğu farzediliyordu. Bu toplumsal korunma içgüdüsüne antropologlar «etnosantrizm» derler.

Ulus - Devlet kollektif birimlerine dayanan çağımız dünyasında, etnosantrizmin egemen tezahür biçimi milliyetçiliktir. Hiç kuşkusuz, gözlerimiz önünde cereyan eden bazı olaylar, çağdaş dünyada dinî renkler altında somutlaşan farklı etnosantrizmler olduğunu bize hatırlatıyor. Fakat hangi biçimde ortaya çıkarsa çıksınlar, toplumsal formasyonlarda genel bir savunma içgüdüsünden sözetmek mümkündür ve bu tutum özellikle buhran durumlarında keskinleşir.

XIX. yüzyılda toplumların, üretim güçleri ile üretim güçlerinin bütünlüğünden oluşan iktisadî altyapılarını inceleyen tarihi maddeci düşünürler, bütüncü bir görünüş taşıyan koruyucu ideolojilerin aslında sayıca azınlıkta bulunan sınıf ve zümrelerin çıkarlarını koruduğunu açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bununla beraber insan toplumlarını, günümüz dün-

2) İbn Haldun; **Al Muquaddima, Discours sur l'histoire Universelle;** çev: V. Monteil, Beyrut, 1967, cilt: I, s. 333.

yasında dahi, rasyonel analizler değil, maddi çelişkiler ve kitle hareketleri yönetiyor. Bu düzeyde doğan ve keskinleşen buhranlar, psikolojik planda endişe ve panik yaratıyor ve kolaylıkla tutucu bir ideoloji görüntüsüne bürünüyor. Toplumsal ilişkilerin objektif bir analizinden doğan değişme ve ilerleme yolları, her değişiklik sanki mutlaka daha da kötü bir duruma yol açacakmış gibi, korkuyla reddediliyor. Freud çağdaş dinleri kollektif bir nevroz gibi ele almıştı.[3] Psikanaliz kurumlarının sembolizmini unutmadan, böyle bir yaklaşımı, pratik bir şekilde 'korunma ideolojileri' olarak adlandırılabilecek bütün dünya görüşlerine teşmil edemez miyiz? Gerçekten nasıl nevrozlu insanlar, psikolojik rahatsızlıklarının bilincinde oldukları, hatta onu rasyonel bir biçimde yorumladıkları zamanlar dahi nevrotik davranışlardan kurtulamıyorlarsa, toplumlar da kriz dönemlerinde duygusal güdülerin büsbütün esiri olmaktadırlar.

Regresyon halleri buhran dönemlerinin insanlara otomatik olarak empoze ettiği yeknasak bir tavır değildir. Azınlıkta da olsa bir grup insan, böyle durumlarda bunun tam tersi bir tutum içine girebilirler. Bunlar geçmişle hal arasındaki uyumun, geçmişi idealleştirerek ve ona sığınarak sağlamanın olanaksızlığını anlamışlardır. Bu yüzden mevcut sıkıntıları geçmişin realist bir değerlendirilmesi içinde açıklamak isterler ve bu bağlamda geçmişe de kritik bir biçimde bakarlar. Güncel buhranı geçmişin analizine oturtan bu davranış gözlerini de geleceğe çevirmiştir. Ufukta bir toplumsal paradigm vardır ve insanlar düşünceleri ve eylemleri ile bunun yollarını açma kavgası içindedirler. Başarılı olmaları için sadece analizlerinin doğru olması yetmez. Bu analizin, toplumsal çelişkiler içinde filizlenen ilerletici güçler tarafından da benimsenmesi ve savunulması gerekir. Bu ise, tüm tarihi deneylerin gözler önüne serdiği gibi, otomatik bir biçimde gerçekleşmez. Aydın sorumluluğu işte bu noktada ortaya çıkar.

«Aydın» kavramını burada kültürlü insan anlamında kullanmıyorum. Bireyin toplumsal analizle toplumsal grup, fikirle eylem arasında bağ kuran organik işlevinden sözediyorum. Hiç kuşkusuz böyle bir aydın tanımı, çeşitli aydın tanımlarından sadece biridir ve bunun mutlak bir geçerliğe sahip olduğunu da iddia etmiyorum. Ayrıca aynı tanıma göre organik aydının tutucu bir rol oynayabileceğini de dışlamamak gerekiyor. Bununla beraber burada bir «değer» olarak ileri sürdüğümüz aydın tipi, toplumsal ilerlemenin temsilcisi ve —kendi olanakları ve yetenekleri çerçevesinde— kavgacısıdır.

***

Bir kriz içinde bulunuyoruz ve bunu bir kültür krizi, bir kimlik sorunu olarak yaşıyoruz. Evrensel tarih içindeki yerimizi ve hangi uygarlığa

3) S. Freud, **L'Avenir d'une Illusion,** Paris, 1980.

mensup olduğumuzu, kendi kendimizi ikna edecek ölçüde ortaya koymuş değiliz. Gözlerimizi geçmişe çeviriyoruz ve tarihimizle hesaplaşmaya çalışıyoruz.

Tarihimizle ilgili ilk gözlemimiz bugünle geçmişimiz arasındaki rahatsız edici kopukluk olmaktadır. Gerçekten kimlik sorunumuzu yaratan husus da bu açıklamasını yapamadığımız kopukluktur.

Denilebilir ki bu gibi kopukluklar her ulusun tarihinde vardır ve bunlar tek başlarına bir kriz unsuru olamazlar. Elbette doğrudur. Fakat öyle sanıyorum ki bizim tarihimizdeki kopukluk farklı niteliktedir. Tarihi dönemlerimizi ve bunların gerek birbirlerine, gerekse dış dünyaya karşı ifade ettikleri anlamı tatminkâr bir şekilde açıklamış ve geçmişle bugün arasında bir uyum sağlamış değiliz.

Bugün tarihimize çağdaş bir zihniyetle bakıyoruz. Günümüz aydını, batılı aydın nasıl düşünüyorsa öyle düşünüyor. Tarihi analizde, mümkün olduğu kadar doğru bilgiler topluyor; varsayımlar geliştiriyor ve yeni bilgiler ve farklı varsayımlarla fikrini olgunlaştırarak veya değiştirerek yorumlar yapıyor. Bütün bu düşünce süreci şüphe ederek başlıyor ve cevaplarla ve ikna olma ile tamamlanıyor. Batılı aydınla farkımız ve kültürel geriliğimiz «düşünce tarzımız»dan doğmuyor. Eğitim kurumlarımızın, kütüphanelerimizin, yayın hayatımızın, araştırma merkezlerimizin; tek kelime ile «kültürel altyapımız»ın yetersizliğinden doğuyor. Bu yetersizlik ileri bir toplumda çok yüzeysel ve ikna edici olmaktan uzak fikir ürünlerini bizde tatminkâr ve inandırıcı kılabiliyor ve kültürel azgelişmişliğimiz kurumsal mekanizmalar yoluyla kendi kendini yeniden üretiyor.

Tarihimize rasyonel düşünce tarzıyla bakıyoruz ve görüyoruz ki aşağı yukarı son dönemine kadar Osmanlı kültüründe egemen düşünce tarzı akılcılık değildir. Modern düşüncenin aksine, Osmanlı düşüncesinin temelinde şüphe değil, inanç yatmaktadır. Bu inanç kutsaldır ve şüphe insanları küçülten, toplumdan uzaklaştıran ve cezalandırılan bir duygudur. Osmanlı toplumunda XIX. yüzyıl sonlarına kadar süren bu düşünce tarzı, aslında Batı geleneğinde skolastik düşünceye verilen isimdir. Batı, kendi tarihinde skolastik zihniyetle kopuşu Rönesansda, daha da belirgin bir şekilde XVII. yüzyılın bilimsel devrimleri sayesinde sağladığı kanısındadır. Bu tarihlerin ve dönemlerin göreli niteliğini unutmayalım. Fakat yine de «zihniyet» açısından bakıldığında, Osmanlı ortaçağının çok yakın tarihlere kadar sürdüğünü kabul etmek zorundayız.

Demek ki düşünce tarzımız itibarıyle geçmişimizle kopuş halindeyiz. Bununla beraber bu kesintinin mutlak olduğunu ve günümüzde geçmişten hiçbir kalıntı bulunmadığını söyleyebilir miyiz? Sanırım bunu hiçkimse savunamaz. Günümüzde geçmişimiz yaşıyor; fakat rasyonel bir şekilde, bilincine varılmış olarak yaşamıyor. Daha ziyade nesilden nesile devredi-

len ve bir çeşit «kollektif bilinçaltı»mızı teşkil eden bir duygu birikimi şeklinde yaşıyor.

Osmanlılar inanç insanlarıydı. Dünya görüşleri Kuran'a, Hadis'lere ve bunları yorumlayan metinlere dayanıyordu. Tarihleri boyunca kendi inançlarını paylaşmayan uluslara Dar-ül Küfr ve Dar-ül Harb gözüyle bakmışlardır. XIX. yüzyılda Batı üstünlüğü çok net olarak ortaya çıktığı dönemde bile, Osmanlılar Batı'ya takdirle ve hatta hayranlıkla bakmışlar; fakat onu sevememişlerdir. Nasıl sevsinler ki? Batı da bu dönemde Osmanlıyı devamlı olarak savaş alanlarında yenmiş; diplomatik masalarda küçültmüş ve onun toprak bütünlüğünü koruduğu dönemlerde bile bunun geçici bir uzlaşma olduğunu daima hatırlatmaktan geri kalmamıştır. Böylece, Osmanlı, adeta farkına varmadığı bir süreç içinde, bir taraftan Batı'ya karşı antipati duymaya devam ederken, öte yandan da batılı gibi davranmaya, batılı gibi düşünmeye çalışmıştır.

Türkiye'de Batı hayranlığı sık sık sözkonusu olur ve eleştirilir. Fakat bu hayranlığın bir sevgiyle birarada bulunmadığının bilincine pek varılmamıştır. Batı'nın «haçlı zihniyeti» yerli yersiz öne sürülür. Fakat bizzat kendi kollektif duygu mirasımızın muhasebesi yapılmamıştır. Oysa yüzyılların şekillendirdiği ulusal belleğimiz, biraz önce sözünü ettiğimiz çağdaş aydının 'rasyonel' tutumunu da saptıracak bir duygu örgüsüyle örülmüştür.

Türkiye'de çeşitli toplumsal sınıf ve kategoriler ve bunlara göre az çok değişen görüş ve davranışlar vardır. Yukarda sözünü ettiğimiz Batı'ya karşı davranış biçimini genelleştirebilir miyiz? Toplumsal tabakalara göre derecelendirmek şartıyla genelleştirebiliriz sanıyorum.

Tutucu çevreler açısından durum oldukça açıktır. Onların en büyük endişeleri «geçmişimizden kopmamak», «benliğimizi kaybetmemek» ve «tarihimizi inkâr etmemek»tir. Ne olduğunu kendileri de pek anlamadan sık sık «değerlerimizi kaybetmeyelim!» diye haykırırlar. Bu yüzden tarihimize kritik bir yaklaşımla eğilen analizleri şüpheyle karşılarlar ve çoğu kez «geçmişimizin kötülenmesi» olarak reddederler. Türk tarihini evrensel tarihten koparıp kendine özgü ve kendi kendine yeten bir bütün olarak ele alırlar. Tarihimizin övülmesi zorunluluğunu, ulusal tarih anlayışının baş ilkesi olarak görürler.

Böyle bir tutum, bilim dışı niteliğinin dışında, kendi içinde de çelişkilerle doludur. Çünkü bilinen tarihimiz herşeyden önce yönetici zümrelerin tarihi olduğu gibi, yönetici zümreler de devamlı olarak kendi içlerinde bölünmüş ve acımasız kavgalar vermişlerdir. Örneğin yakın tarihimize bakalım. Tanzimatçı devlet adamı Alî Paşa'yı mı yüceltip bir değer yapacağız; yoksa onun başlıca hasımlarından şair Namık Kemal'i mi? Bunların her ikisi de koyu birer müslümandı. Osmanlı değerlerine inanıyorlardı ve kendi anlayışlarına göre onu yüceltmeye çalışıyorlardı. Fakat bunların ikisini de övmek bir çelişki olmaz mı? Ayrıca bugün benimsediğimiz de-

ğerler her ikisine de ters düşemez mi? Kendimizi ciddi bir eleştiriden geçmemiş bir tarih söyleminin ikilemleri içine hapsetmek zorunda mıyız?

Yukarda verdiğimiz örnek, laik - liberal ve sosyalist çevrelerin tarihimize yaklaşım konusunda karşılaştıkları güçlükleri ve rahatsızlıkları da sergilemektedir. Bu çevreler Abdülhamid döneminde ve Abdülhamid otoritarizmine karşı filizlenen fikir akımları geleneğinde forme olmuşlardır. Bu fikirler, din ve devlet konularında çeşitlilik arzetmekle beraber, o sıralarda şekillenen Türk milliyetçiliği tabanına oturuyordu. Türk milliyetçiliği ise, Batı'ya karşı Osmanlı duygu mirasına sahip çıkmıştır.

Aslında bu durumun açıklanmasında bir zorluk olabileceğini sanmıyorum. Dünyanın her yerinde milliyetçi akımlar, ülkelerinin dini değerlerinde yatan duygu birikimine mirasçı olmuşlardır. Batılı ülkelerin milliyetçilikleri de, son yüzyıllarda Batı'nın anti - tezi olarak kabul edilmiş Osmanlı Devletine karşı oluşan bütün duygulara sahip çıkmıştır.[4] Türk milliyetçiliği ise tarihi bir olgu olarak bu duruma bir reaksiyon şeklinde ortaya çıkmış ve bu yüzden daima Batı'ya karşı bir şüphe ve antipatiyi sinesinde barındırmıştır. Ancak bu durum, Türkiye için Batı'da sözkonusu olmayan bir güçlük yaratmıştır. Batı uygarlığı ve batılı değerler çağdaş dünyaya egemen oldukları için, batılı ülkelerde geri kalmış ülkelere karşı süregelen küçümseme duyguları pratik bir sorun doğurmamıştır. Bu tavır sadece Batı uygarlığının moral olarak daha iyi değerlendirilmesinde yardımcı bir unsur olabilir. Ne var ki bizim Batı'ya karşı duygusal tavrımız tüm düşünce yapımızı ve uygarlık kavgamızı etkilemektedir. Çünkü batılıların bir «doğululaşma» davaları yoktur; fakat Atatürk'ten beri egemen bir hedef olarak biz Türklerin bir «Batılılaşma» davamız vardır. Oysa Batı'ya karşı İslâm'dan milliyetçiliğe milliyetçilikten de günümüze devredilen duygusal direnmemiz bu sorunun sağlıklı bir biçimde düşünülmesine ve tartışılmasına engel olmaktadır. Hemen herkes rasyonel olarak «çağdaşlaşma» anlamında bir batılılaşmaya taraftar olduğu halde, duygusal olarak buna direnmekte ve tam ters yönde kendini zorlamaktadır. Batı'da Türkiye ile ilgili —aslında çok sınırlı— gözlemler ve eleştiriler, nereden gelirse gelsinler, büyük bir hassasiyetle karşılanmakta ve hiddetle reddedilmektedir. Formasyonlarının önemli bir bölümünü Batılı eğitim kurumlarına ve batılı dillere borçlu olan kimi aydınlarımız, kendi ülkelerinde hiç sözünü edemedikleri bazı olgular herhangi bir Batı ülkesinde çereyan ederse bunları son derece sert bir uslupla eleştirmektedirler. Kısaca aydınları-

4) Batı'daki gelişimi J. B. Duroselle şöyle ifade ediyor: «Hıristiyanlığın gerileyişi Türklerin Avrupa'ya kabulünü sağlayabilirdi. Milliyetçiliğin doğuşu bunu önledi.» **L'Idée d'Europe dans l'Histoire**, Paris, 1965, s. 83.

mız arasında Batı'yı sevmek; hele bunu ifade etmek biraz utanılacak bir şeydir.[5]

Hertürlü anlamıyla «batılılaşma»ya karşı olan ve geleneksel değerlerimizi savunan tutucu aydınlarımız aslında daha tutarlı bir çizgi içinde bulunuyorlar. Fakat tutarlı olmak mutlaka gerçekçi olmayı ve doğruları dile getirmeyi gerektirmediği için, bunlar kaybedilmiş bir davanın peşinde koştuklarının farkında görünmüyorlar. Savundukları idealler Osmanlı devletinde yüzyıllar boyunca iktidarda olduğu halde, bu egemen durumlarını koruyamamış ve yenilmişlerdir. Bundan sonra ancak tam bir umutsuzluk ve karamsarlık ortamında ve bir irtica hareketi olarak geri dönebilirler. Ufukta şimdilik böyle bir olasılığın belirgin olmadığını söylemek herhalde aşırı bir iyimserlik olmayacaktır.

Sözünü ettiğimiz duygusal miras, modernist aydınlarımızda nasıl ortaya çıkıyor ve rasyonel tutumu nasıl etkiliyor? Bunun iki şekilde ortaya çıktığı kanısındayım. Birinci olarak aydınlarımızdaki, tarihimizi devamlı olarak evrensel tarihin genel çizgilerinden ayırma ve onun sui generis özelliklerini ön plana çıkarma eğilimini söyleyebiliriz. Böyle bir tutum farklı uygarlıkların bir arada yaşadığı ve birbirlerini pek etkilemedikleri eski dönemlerde geçerli olabilirdi. Fakat XIX. yüzyılda uluslararası kapitalizm dünyayı birleştirdikten ve sanayileşme sürecine girememiş ulusları çeşitli şekillerde bağımlı hale soktuktan sonra anlamını kaybetmiştir. Bu dönemde sanayileşemeyen dünyanın tarihi de artık kapitalist Batı uygarlığı tarafından yazılmaya başlamıştır.

Tüm sanayileşemeyen ülkeler gibi Osmanlı toplumu da XIX. yüzyılda Batı etkisi altına girmiş; bu etki giderek toplumun bütün alanlarına yayılmış ve Osmanlı Devleti bağımsızlığını kaybetmiştir. Bu süreç tamamen evrensel tarih içinde cereyan eden ve bu düzeyde ele alınması gereken bir olgudur. Osmanlı Devleti sorunu, XIX. yüzyılda, evrensel tarih düzeyinde «Şark Meselesi» olarak ortaya çıkıyordu. «Şark Meselesi» Avrupa sanayileşmesinin uluslararası dengeyi nasıl değiştirdiği; Osmanlı Devleti'ni nasıl çağdışı kıldığı ve çeşitli çelişik ulusal çıkarların tüm XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı sahasında nasıl çatıştıklarının hikâyesidir. En kısa ifadesiyle Osmanlı Devleti'nin kontrol altına alınması ve zamanı gelince paylaşılması sorunudur.

«Şark Meselesi» konusunda yazılmış sayısız kitap ve makale vardır. Ulusal çıkarların ve polemik duyguların en yoğun bir şekilde yeraldığı bu incelemelerin çoğu bir kavganın ürünü olup, objektif olmaktan uzaktırlar. Ancak Osmanlı realitesinin anlaşılması ancak bu çerçevede ele alınmasıy-

5) Batı'da başarı kazanmış ve Batı'da yaşayan sinema yapımcımız Tunç Okan'ın şu sözleri anlamlı görünüyor: «Batı'yı seviyorum ve bunu söylemekten utanmıyorum!» **Yeni Gündem**, 1 Nisan 1985.

la mümkündür. Oysa aynı sorun sui generis gelişme modelimizde «Osmanlı modernleşmesi» veya «Osmanlı batılılaşması» olarak ele alınmaktadır.

XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunun «Şark Meselesi» değil de «modernleşme» olarak ele alınması, günümüz gerçeklerini yakından ilgilendiren son derece önemli sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü bu iki yaklaşım genel ile özel'i birleştiren, tamamlayıcı nitelikte iki yaklaşım değildir. Tam tersine, değerler planında çelişkili ve kültürel planda buhran yaratıcı nitelikte iki yaklaşımdır. Açıklamaya çalışalım.

Osmanlı Devleti'ni «Şark Meselesi» sorunsalı içinde ele alınca, meseleyi kavramak için XIX. yüzyılın temel toplumsal ve siyasal güçlerini analizle işe başlamak gerekir. Sanayi devrimi; modern sınıfların doğuşu; devrim ve karşı-devrim hareketleri; ulusal hareketlerin ortaya çıkışı; Anayasa hareketleri ve demokratik ilkeler için verilen kavga vb. gibi sorunlar, bu bağlamda incelenmesi gereken sorunlardır. Bu konularda tarihi yapan dinamizm 1830, 1848 ve 1870 ihtilallerinde ifadesini bulan düzen değiştirme özlemi ile, Metternich, Guizot, Palmerston ve III. Napolyon gibi isimlerin temsil ettiği tutucu güçler ve özlemler arasındaki kavgaya dayanmaktadır. Bu evrensel kontekst içinde ele alınınca Osmanlı devlet adamları tarihin yapıcıları olarak değil; epeyce mütevazi figüranları olarak görünmektedirler. Çağımızda egemen olan uygarlık bu çelişkili taban üzerinde gelişmiştir ve bugünün batılı insanı değerlerini bu düzeyde ve bu referans çerçevesi içinde oluşturmaktadır. Çağdaş olma iddiasındaki Türk aydını da değer ve ölçütlerini bu düzeyde yaratmalıdır.

Tarihi duygu mirasımızın bugünkü yaklaşımımızı rasyonalizmden saptıran ikinci etkisi «köken arama» sorunu şeklinde ve yukarda değindiğimiz sui generis tarih anlayışına bağlı bir şekilde ortaya çıkıyor. Günümüz aydını bugünkü inançlarına ve değerlerine **köken** arıyor.

Aslında M. Eliade'nin çalışmalarının gösterdiği gibi «köken özlemi», hatta «köken saplantısı»[6] her seviyedeki insan topluluğunun evrensel bir eğilimidir. Bu eğilim ulus-devlet biriminin egemen olduğu çağımızda ulusal tarih yazmak özlemi şeklinde ortaya çıkıyor. Bu haliyle yaşadığımız tarihi dönemde çağdaş bir özlemdir. Ancak bir toplum için değer krizi ve giderek kimlik krizi yaratmaması için ulusal tarih ile evrensel tarih arasında bir çelişki bulunmaması gerektir. Oysa bizim yakın tarihimizin ele alınış biçimi bu alanda tam bir kopuş ve sonuç olarak da kriz yaratıyor. Bu kriz somut olarak şöyle ortaya çıkıyor:

Bugün aydınlarımızın çoğunluğu **özgürlük**, **eşitlik** ve **hoşgörü** gibi çağdaş değerlere sahip çıkıyorlar ve bunların gerçekleşmesine yardım edecek ortamı yaratan bir rejim olan demokrasiyi yerleştirmeye çalışıyorlar.

6) M. Eliade, **La Nostalgie des Origines**; Paris, 1971, s. 91.

Aynı tutumun uzantısı olarak da bu değerlerin köken'i aranıyor ve bu köken III. Selim'le başlayan «batılılaşma» tarihimizde bulunuyor. Oysa bu arayış bize verimsiz bir çaba gibi görünüyor. Ne Tanzimat devlet adamları ne de onların izleyicileri (ve muhalifleri) çağdaş anlamda bir özgürlük fikrine sahiptiler. Victor Hugo gibi özgürlükçü bir şair III. Napolyon diktatörlüğünden kaçarken, Genç Osmanlıların, Fransız elçisinin ve Fransız ajanlarının yardımıyla Fransa'ya «özgürlük» kavgasına gitmeleri bu fikrimizi somut bir şekilde temsil ediyor. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Toplumsal planda köken arayışımız, daha genel düzeyde 'etnik kökenlerimiz' sorunu olarak ortaya çıkıyor ve Türklerin kökenini saptamaya çalışıyoruz. Batılı oryantalistlerin de önemli katkılarıyla etnik kökenimizi Çin kaynaklarındaki Hiong Nou'lara ve Ergenekon destanına kadar götürüyoruz. İlke olarak etnik kökenimizin araştırılması ve bilinmesi elbette eleştirilecek bir husus değildir. Tüm dünya uluslarının tarihleri benzer biçimde incelenmiş ve yazılmıştır. Bu konuda bilgi yetersizlikleri «kurucu efsaneler»le tamamlanmış ve kollektif bir bellek yaratılmasına çalışılmıştır. Ne var ki tarihimize, etnik unsura öncelik vererek eğilen ve tutucu çevrelerde egemen olan yaklaşım yukarda ele aldığımız kimlik buhranımızla yakından ilgili bir sorun yaratıyor. Gerçekten bu yöntem ırkçı önyargıları beslemekte —ya da bizzat doğurmakta— ve tüm tarihimiz etnik sentezlere dayandığı halde, ayrımcı klişeler sosyal ve siyasal hayatımıza egemen olmaktadırlar. Nihayet böyle bir yaklaşım, yakın tarihimizi «batılılaşma» perspektifi içinde görmeye çalışan —ve yukarda eleştirilen— söylemle de çelişmektedir. Böylece kültür hayatımızda bir yandan Asyalı kökenimize, eski tarihimize ve bunun Kanuni dönemine kadar aldığı İslâmî biçime; öte yandan da XIX. yüzyılın «batılılaşma» hareketlerine öncelik veren —ve kanımızca her ikisi de gerçekçi olmayan— iki söylem yan yana yaşamaktadır. Türkiye'de aynı insanların, gerekli gördükleri yerlerde ve durumlarda, her iki söylemi de benimsemeleri ve dile getirmeleri ender görülen bir husus değildir.

***

Çağdaş aydınımızın ilk temsilcileri XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarındaki buhranlı ortamda şekillenmişlerdir. O dönem Türk romanının kahramanları; Felatun efendiler, Efruz beyler ve Ahmet Cemil'ler, özentileriyle, endişeleriyle ve umutlarıyla bu yılların ürünüdürler. Oysa bu nesiller geçmişten bilinçli bir bilançosunu yapamadıkları ve kendilerinin bir çeşit 'kollektif bilinçaltı'nı meydana getiren bir miras devralmışlardır. Kemalist dönem umutsuzluk dalgalarını dağıtmış, yeni bir heyecan ve yeni bir ruh getirmiş; fakat geleneksel değerlerle çağdaş değerleri, düşünce yapımızla duygu yapımızı uyum haline sokan bir kültür devrimine dönüşememiştir. Bugün de buhranın günlük hayatımızın her yönünü kapla-

yan somut belirtileriyle karşı karşıyayız. Bu konuda eleştirdiğimiz görüş ve tutumlardan sonra, savunduğumuz görüşü ortaya koymadan son bir hususa daha değinmek istiyoruz.

Çağdaşlaşma sorunumuz çerçevesinde yakın tarihimizi evrensel tarih içinde ele almamız ve önce «Şark Meselesi» olarak incelememiz gerektiğini söyledik. Böyle bir yaklaşımın aynı dönemi bir modernleşme dönemi olarak ele alan yaklaşımla da çelişki teşkil ettiğini belirttik. Fakat aynı dönemi birçok batılı araştırıcı da bir reform devresi olarak incelememiş midir? Bunlar «Şark Meselesi»ni iyi bilecek bir durumda oldukları halde durumu kavrayamamışlar ve çelişkiye mi düşmüşlerdir? Ya da Batı sömürgeciliğini, Osmanlı reformculuğu şeklinde sunarak ideolojik bir rol mü oynamışlardır? Bu soruya cevap vermek için önce Batı'da XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne karşı ilginin son derece arttığını, sayısız incelemeler yapıldığını ve bu ortamda farklı özlemlere yanıt arayan ikili bir söylem geliştirildiğini belirtelim. Bu söylemlerden birincisi uluslararası ilişkiler çerçevesinde geliştirilmiş ve devlet adamları, diplomatlar, gazeteciler v.b. tarafından ifade edilmiştir. Bunlar Osmanlı devleti hakkında bir sürü bilgiye sahip olmakla beraber, özel olarak Osmanlı uzmanı değillerdi. Bu devleti uluslararası kontekst içinde ele almakta, değişimi Avrupa dengesi açısından değerlendirmekte ve bunu temsil ettikleri görüşler ve çıkarlarla bağdaştığı ölçüde olumlu bir değişiklik olarak sunmaktaydılar. Gerçekten XIX. yüzyılda, azınlıkta da olsalar, bir çeşit Osmanlı rönesansına inanan bazı siyaset adamları ve yazarlar çıkmıştır. Fakat fikirleri dikkatle incelenirse, bunlardan hiçbirinin Osmanlı değişimini gerçek bir reform olarak görmediğini ve ancak Batı dünyasının «uygarlaştırma misyonu» çerçevesinde mütalâa edilebilecek ikinci sınıf bir reform hareketi olarak ele aldıkları kolaylıkla görülür. Bu yüzden Osmanlı dönüşümünü kendi çıkar grupları veya «parti»leriyle birlikte ele almış ve desteklemişlerdir. Çoğu kez bir ülkenin çıkarları açısından «reformcu» olarak görülen bir parti, rakip bir ülkenin çıkarları açısından tutucu ve oportünist ilan edilmiştir.[7]

Aynı dönemde Osmanlı Devleti konusunda ikinci tip söylem oryantalistler, yani Osmanlı uzmanları tarafından geliştirilmiştir. Ancak o dönemin oryantalistlerinin Osmanlı toplumuna bakışları günümüz türkologlarının yaklaşımından farklı idi. XIX. yüzyıl oryantalistleri bu toplumu uluslararası ilişkilerin belirlediği sorunlar ve sarsıntılar içinde değil, incelenmeye değer farklı bir kültür alanı olarak ele almışlardır. Böylece Osmanlı dili ve grameri, İslamî ilimler, Osmanlı tarih anlayışı ve kronikleri, Osmanlı sanatı v.b. konularında klasik eserler yazmışlar ve temel Osmanlı metinlerini de Avrupa dillerine çevirmişlerdir. O dönemin Os-

7) Bu konuda bir örnek olay için şu makalemize bakılabilir. Mustafa Reşid Paşa Nasıl Düşürüldü? **Tarih ve Toplum,** Haziran, 1985.

manlı toplumu ile ilgili çalışmalar yapan oryantalistlerinin çoğu Pera'daki yabancı elçiliklerde uzun süre «dragoman»lık (tercümanlık) yapmış kimseler arasından yetişiyordu. Bunlar elbette yukarda sözünü ettiğim şekilde «Şark Sorunu» konusunda da bilgi ve tecrübeleriyle hükümetlerine yardımcı olmuşlardır. Fakat bu onların adeta gizlice yerine getirilen ikincil görevleriydi. Asıl çalışma alanları klasik anlamıyla «Osmanlı uygarlığı» olmuştur.

Günümüzde oryantalizm tartışma konusudur ve bazı yazarlara göre kriz içinde bulunmaktadır. Bu konuda tartışmayı başlatan Mısırlı sosyolog A. Abdel - Malek 1960'larda yayınlanan bir yazısında[8] krizin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra doğduğunu ileri sürüyor ve esas itibariyle oryantalistlerin yöntemlerini eleştiriyordu. Yazara göre oryantalistler doğulu ülke ve kültürleri bir «nesne» gibi ele almışlar ve **başkalık** (altérité) olarak incelemişlerdir. Yazar bunu batılı uzmanların «essentialiste» olarak (yani sadece öz'le ilgili planda kalarak) nitelediği yaklaşımlarının sonucu olarak görmektedir. A. Abdül - Malek fikirlerini esas olarak oryantalizmin Arap ülkeleri ile ilgili çalışmalarına dayandırmıştır. Bununla beraber diyebiliriz ki ileri sürdüğü eleştiriler, yukarda anlatmaya çalıştığımız şekliyle, Osmanlı Devleti için de geçerli olabilir. Gerçekten oryantalistler Osmanlı toplumunu Batı'dan kopuk, kendi kendine yeten «başka» bir «nesne» olarak ele almışlardır. Aslında bunda bir gerçek payı vardı. Ne var ki aynı dönemde, oryantalistlerin pek iyi bildikleri gibi, uluslararası ilişkiler bu iki dünya arasındaki bağların niteliğini değiştiriyor; geleneksel kültürlerin kurumsal çatılarını kırıyor ve yeni bir bağlantılar demeti geliştiriyordu. Önemli olan bu şekilde ortaya çıkan yeni bağlantıların niteliğini gerçekçi bir biçimde ortaya koymaktı. Batı ideolojisi aslında sömürgecilik çağına ait olan bu ilişkilerin yarattığı kültürel ve kurumsal değişiklikleri çoğu kez övmüştür. Bunlara rağmen oryantalizmin eleştirisinde ölçülü olmak[9], özellikle onun toparlayıcı ve tanıtıcı nitelikteki eserinin kendini kültürel planda yenileyememiş ülkeler açısından ifade ettiği önemi asla küçümsememek gerekir sanıyorum.[10]

Oryantalizm konusuna ilerde tekrar değineceğiz. Bu konuda son bir gözlemle yetinelim.

8) A. Abdel Malek; L'Orientalisme en Crise; **Diogène**, No: 44, 1963. Burada hatırlatalım ki yazar, eleştirilerine karşın, M. Rodinson ve J. Berque gibi «yeni oryantalistler» olarak isimlendirdiği bilim adamlarını övgü ile sunuyor.

9) E. W. Said'in «pamphlet» (tek yönlü ithamname) niteliğindeki eserinde bu ölçüler aşılmışa benziyor. (**L'Orientalisme**, Paris, 1980). Bu biçim eleştiriler Türkiye'de de yaygınlaşacağa benziyorlar. Örnek olarak Jale Parla'nın **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik** (İstanbul, 1985) başlıklı eseri gösterilebilir. Ne var ki yazarın incelediği kişilerden (Byron, Victor Hugo, Lamartine) hiçbirisi «şarkiyatçı» değildir.

10) Okuyucularım, bu çalışmamda oryantalistlerden çok yararlandığımı kolayca farkedeceklerdir.

Osmanlı Devleti çökerken ve özellikle çöktükten sonra oryantalizm Türklerle ilgili alanda «türkoloji»yi yaratmış ve yeni Türk Devleti kendisiyle birlikte doğan yeni disiplinin, Türkoloji'nin konusu olmaya başlamıştır. İşin ilginç tarafı bu dönemde Türkler de «türkolog» gibi davranmaya ve Türkoloji enstitüleri ve kürsüleri kurmaya başlamışlardır. Oysa batılı türkoloji konuya **dışardan** ve mukayeseli bir espriyle baktığı halde Türklerin «türkoloji» sınırlarına kapanmaları daha çok etnosantrizm hüviyetine bürünmüş ve geleneksel tutum ve davranışların yaşamasına yardımcı olmuştur.

Bu genel gözlemlerden sonra kendi kendimize sorabiliriz: O halde şimdi ne yapmalıyız? Geçmişimizle olan düşünce kopukluğunu ve duygu devamlılığını nasıl çözümleyebiliriz? Tarihimizle günümüz ve evrensel tarihle ulusal tarih arasında nasıl uyum sağlayabiliriz? Bu sorulara yanıt aramadan önce şimdiye kadar biraz gelişigüzel bir şekilde kullandığımız «batı» kavramı üzerinde kısaca düşünmemiz ve tartışmamız gerekiyor.

***

«Batı» sözcüğü çeşitli fikir ve inançlara göre çeşitli biçimlerde kullanılıyor. Bu kavramın burada, çok önemli gördüğüm iki kullanılış biçimi üzerinde duracağım. Bunlardan birincisi «Batı» kavramının **tekelci** ve ayrımcı bir biçimde kullanılışıdır. Bu anlamda Batı ileri bir uygarlık topluluğu ve üstün bir değerler sistemidir. Aynı bağlamda, eski Yunanlıların «barbar»lara, Beni İsrail'in «gentil»lere baktığı gibi, Batı da «doğulu»lara küçümseyerek bakmaktadır. Irkçılık da dahil tüm gerici akımlar ve sömürgeciliği meşrulaştıran ideolojiler bu taban üzerinde gelişmişlerdir. Hatta böyle ayrımcı bir davranış, belki de farkına varılmadan, Batı'da hümanist ve ilerici çevrelere bile bir ölçüde nüfuz etmiştir.

Tekelci kullanımıyla «Batı» kavramının coğrafi anlamda bir gerçeğe tekabül etmediğini ve bölücü bir fantazm olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde uluslararası kapitalizm, dünyayı eşitsizlikler içinde birleştirmiş ve coğrafi «Batı»dan farklı bir **çağdaş uygarlık** haritası oluşturmuştur. Buna karşılık Batı kavramının yukardaki biçimde kullanılışı, fiili olarak, daha çok Batılı Devletlerin politikalarının savunulması ve meşrulaştırılması şeklinde somutlaşmaktadır. Oysa bu iktidarların temsil ettiklerini iddia ettikleri değerlere ters düşen ve onları çiğneyen eylemleri çok görülmüştür.

«Batı» kavramının yukardakinden farklı ve bizim de benimsediğimiz bir kullanılış tarzı daha vardır. Onu da şu şekilde açıklayabiliriz:

Yaşadığımız dünyaya bazı değerler damgasını vuruyor. Bunlar akılcı düşünce, özgürlük, hoşgörü, eşitlik, hukuk devleti v.b. gibi gerek bireysel hayatı, gerekse toplumsal düzenleri yakından ilgilendiren değerlerdir. İnsanlık tarihine baktığımız zaman bu değerlerin ilk şekilleriyle eski Yunan Sitelerinde doğduklarını, Orta Çağ'da ortadan kaybolduklarını ve Röne-

sans'tan itibaren Akdeniz kıyılarında yeniden ortaya çıkarak zamanla evrensel ve egemen bir konum kazandıklarını görüyoruz. Böyle bir yaklaşım bu değerlerin herşeyden önce tarihi kategoriler olduğunu ve insanlık tarihinin ancak çok kısa bir bölümünde benimsenmiş bulunduklarını bize hatırlatmaktadır. Bu gelişimin insan iradesinin dışında, tarihi analizimizde ancak maddi unsurlarla ve kısmen de raslantılarla açıklayabileceğimiz bir sürü nedeni vardır. Ancak bu evrimin ürünlerini kısımlara ayırmak ve yukarda vurguladığımız değerleri soyutlayarak «Batı Uygarlığı» şeklinde sunmak son derece yanıltıcıdır. Tarihi bir gerçektir ki, bu değerler Batı'da doğmakla beraber, yine Batı'da yüzyıllar boyunca ezilmişler ve ancak çelişkili bir evrim içinde kendilerini kabul ettirmişlerdir. Günümüz insanı Rönesans'ı ve Aydınlanma Çağını överken bu dönemlerde G. Bruno'nun yakıldığını, Kopernik ve Galile'nin teorilerinin mahkûm edildiğini ve XVIII. yüzyıl düşünürlerinin sürekli baskı altında yaşadıklarını çoğu kez unutur. Bu demektir ki, Batı bu değerleri yaratırken, aynı değerleri ezen mekanizmaları da yüzyıllarca etkili bir biçimde çalıştırmıştır. Bununla beraber belli bir evrim sonucu bu değerler ençok Batı ülkelerinde yaygınlık kazanmış ve kendilerini kabul ettirebilmişlerdir. Gerçekten Ortaçağ kategorilerinin dışında yeni bir aydın tipi de ilk önce Batı'da doğmuş ve giderek evrensel bir değer kazanmıştır. Bunun nedenleri ne olabilir? Hiç kuşkusuz burada ilk önce Batı'da gelişen ve egemen olan kapitalist üretim ilişkilerinin rolü akla geliyor. Fakat kapitalizm, toplumsal formasyonlara egemen kıldığı üretim biçimleri aracılığı ile bilimi ve özgürlüğü değil; kârı, sermayeyi ve bunlara dayanan iktidarları yüceltmiştir. Yani kapitalizmin üstün değerleri burada sözünü ettiğimiz değerler değildir. Hatta belki de özgürlük, eşitlik, demokrasi gibi değerler, paradoksal olarak, kapitalizmin sömürü mekanizmaları ve yarattığı sınıf çelişkileri dolayısıyla daha da hızlı gelişme dürtüsü bulmuşlardır. Bununla beraber kapitalizm, firma düzeyinde kârın azamileştirilmesi aramaları içinde rasyonel davranışı da geliştirmiş ve yaygınlaştırmıştır. Ayrıca, daha sonra da değineceğim gibi, matbaacılığı, kâğıt sanayiini ve yayıncılığı kapitalist biçime sokarak, yani kâr alanı haline getirerek hem kitlelerin eğitim düzeyinin artması yönünde rol oynamış; hem de yeni bir aydın tipinin yaşamasına olanak vermiştir. İşte bizim yakın tarihimizde, Batı'dan farklı olarak, egemen olamayan unsur bu kapitalist üretim tabanı ve bu ortamda doğan «yeni aydın» tipidir.

Günümüz değerlerinin kapitalizmin gelişmesi ile ortaya çıktığını ve evrensel bir değer kazandığını söyledik. Bununla beraber, bu değerleri kapitalizmin yan ürünü olarak görmek ve pazar ekonomisiyle birlikte savunmak zorunda değiliz. Özgürlüğü savunmak amacıyla, bütünüyle kapitalizmi savunmak ve bu davranışı meşru göstermek için de pazar ekonomisini «çoğulcu sistem» olarak sunmak, bizce yanlış bir yönteme dayanıyor. Çoğulcu yapı, bireylerin ve aynı sosyal konumdaki insanların toplu-

luğundan oluşan sınıfların kendi özlemlerini ve kendi çıkarlarını savunmalarından oluşur. Sistemi bir bütün olarak savunmak, bu sisteme egemen olan çıkarları savunmaktan başka bir anlama gelemez. Modern anlamıyla aydın sorumluluğu taşıyan herkesin en büyük özlemi ve en büyük çıkarı özgürlük ve hoşgörüdür. Aydın kendi çıkarını, hatta kendi varlığını savunmak için özgürlüğü savunmak zorundadır. Aksi takdirde son derece bilgili olabilir, fakat «kâtip» ve «kapıkulu» olarak kalmaya mahkûmdur.

Batı tarihi ile kendi tarihimizi karşılaştırırken, bizde çeşitli nedenlerle özgür düşüncenin gelişmediğini ve siyasal otoriteden bağımsız aydın tipinin doğmadığını söyledik. Gerçekten bizde ortaçağ skolastiğinden ve devlet otoritesinden bağımsız aydınların ortaya çıkışı çok yenidir ve ancak İkinci Meşrutiyet ve onu doğuran akımlar içinde mümkün olabilmiştir. Ayrıca özgürlük ortamları devamlı geçici kalmış ve hür düşünce devamlı baskı altında yaşamıştır. Özgürlükle beraber tüm çağdaş değerlerin kitlelere yayılması da son derece yavaş olmuş ve kültürel azgelişmişlik devamlı olarak iktisadi azgelişmişlikle birarada yürümüştür. Bununla beraber Türkiye'nin ulaştığı gelişme seviyesi, kimi aydınlarımızın «biz bir Latin Amerika ülkesi değiliz!»; «biz bir Ortadoğu ülkesi değiliz!» gibi boş ve temelsiz övünmelerini haklı kılmasa bile, çağdaş uygarlıkla aramızdaki çarpıcı «değer sistemi» farkını da gerektirmiyor. Bu fark ancak kısmen iktisadi gerikalmışlıkla izah edilebilir. Daha çok geçmişimize realist bir şekilde bakamamamızdan; Osmanlı ön-yargılarını değişik biçimlerde yaşatmamızdan ve bu yüzden çağdaş değerlerle, geleneksel değerler arasında bir uyum kuramayışımızdan doğuyor. Şimdi «o halde ne yapmalıyız?» diye sorabiliriz.

Herşeyden önce çağdaş değerlerle geçmişimiz ve geleneksel değerlerimiz arasında bir uyum kurmalıyız. Bunun için de önce kendi analizimizi yaparak ve önyargılarımızı yenerek çağdaş değerleri kararlı ve tutarlı bir biçimde benimsemeliyiz. Bu konuda rasyonel planda bir güçlüğün söz konusu olacağını sanmıyorum. Güçlükler daha ziyade, kollektif bilinçaltımızdan geliyor ve bizi «sui generis» analizlere ve «köken» arayışlarına doğru zorluyor. Sözünü ettiğimiz evrensel değerlerin, «başka bir uygarlığın» değil, tüm insanlığın eseri olduğunu ve bir kültürel «No Man's Land» teşkil ettiğini unutuyoruz. Böyle bir davranış ise bizi, özlemimize ters bir biçimde, «Batı»nın dışına itiyor ve «bize göre» bir demokrasi ve özgürlükler istiyoruz. Rasyonel düşünceyi de, kollektif savunma mekanizmalarımızın «tarihimize sahip çıkalım» formülüyle somutlaştırdığı içgüdülerimize bağımlı kılıyoruz. Bize öyle geliyor ki çağımızda önce iyi bir dünya vatandaşı olmadan iyi bir yurttaş olmak da mümkün değildir. Julien Benda, 1920'lerde Batı'da ulusçu akımlar keskinleşirken yazdığı «Aydınların İha-

neti» başlıklı klasik eserinde[11] evrensel değerleri terkeden aydınları suçluyordu. 1930'larda Batı'da ulusçuluğun aldığı şekil, yazarın ne kadar haklı olduğunu göstermiştir. Oysa bizim burada savunduğumuz fikir çok daha sınırlıdır.

Çağdaş değerlerle uyum kurmanın ikinci koşulu ise tarihimizin bu değerlere göre yeniden yazılması olacaktır. Bu ise şimdiye kadar «geleneksel» olarak kabul edilen değerlerimizin bir kısmının reddine, bir kısmının da modernleştirilmesine yol açacaktır. Böyle bir yaklaşım, herşeyden önce «evrensel gerçekler»i aramamıza ve «bizim açımızdan tarihi gerçekler» diye birşey olamayacağını kabul etmemize bağlıdır. Türkiye'de belli bir ulusçuluğun nekadar güçlü olduğu gözönünde bulundurulursa, bu yöndeki çabaların nasıl büyük bir direnişle karşılaşacağını kestirmek zor olmaz. Ancak dünyadaki yerimizi, iktisadi sorunlarımızı ve demokrasimizi sağlıklı bir şekilde düşünmek istiyorsak, bir «kültür devrimi» olarak nitelenebilecek böyle radikal bir değişimden başka bir yol olmadığını kabul etmeliyiz. Bugünkü kollektif bilincimizi ve davranışımızı belirleyen ve kültürel azgelişmişliğimizi yeniden üreten en önemli unsur, Türkiye'de egemen olan, evrensel değerlere ters düşecek biçimde yazılmış tarihimizdir. Bu uyumsuzluğu somut bir örnekle açıklamaya çalışalım.

Demokrasi tarihimizi ve bu alandaki «ulusal köken»lerimizi düşünelim. Bu konuda ilk akla gelen isimlerden biri Birinci Meşrutiyetin kurucusu Midhat Paşa değil midir? Şimdi Midhat Paşa'nın, Prens Bismark'a yolladığı muhtırada, radikallerin ve sosyalistlerin yıkıcı niteliklerini ortaya koyduktan sonra, liberaller için yazdığı şu satırları okuyalım: «Liberaller hükümetlerin temsil ettiği gerçek egemenliği teşkil eden düzen ve kanunlara itaati savunacaklarına; halk egemenliğini ilan ederek, halkların zihniyetini ve kavrayışını bozdular!»[12] Şimdi «halk egemenliği» kavramı konusunda yukardaki satırlara imzasını atan şahsiyeti demokrasi tarihimizin öncüsü olarak görebilir miyiz? Denilebilir ki Midhat Paşa'nın şahsiyetinin bir iki cümle içine sığdırılamayacak yönleri vardır ve Birinci Meşrutiyet hareketi de tarihimizde olumlu bir adımdır. Fakat demokrasi tarihini özlü ve tutarlı bir şekilde kavramak istersek gözlerimizi yine evrensel değerlere ve ölçülere çevirmeliyiz. Böyle bir değerler çerçevesinde Midhat Paşa çağdaş anlamıyla bir demokrat olarak değil, Şark Meselesi çerçevesinde Osmanlı Devletini kurtarmaya çalışan ve bu amaçla Bismark'ın desteğini arayan bir siyaset adamı olarak görünecektir. Aynı bağlamda, ilk Anayasa'mızın neden kolaylıkla rafa konulabildiği de daha çabuk anlaşılacaktır. Fakat onu demokratik değerlerimizin öncüsü yaparsak, bu bizi Midhat Paşa'nın bazı düşünce ve eylemlerini sansür etmeye, ikinci sınıf bir tarih yazmaya

11) J. Benda; **La Trahison des Clercs**; Paris, 1927.
12) Midhat Paşa; **Mémorial Adressé par Midhat Pacha au Prince Bismarck; Hamburg, 1877**

ve geçmişimize karşı dürüst olmamaya sürükleyecektir. Bugünkü durum da kısmen böyledir. Gerçekten bugün Türkiye, Batılı savunma sistemiyle, batılı diplomasiyle ve batılı iktisat siyaseti ile bütünleşmiştir. Fakat batılı değerlerle bütünleşmemiştir.

Oysa tarihe bakarsak, sanıldığının aksine, çağdaş değerler ile bizim değerlerimizin birbirinden kopuşunun son iki yüzyılın ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Yani egemen tarih anlayışımızın «batılılaşma» olarak ele aldığı dönem, aslında tam tersine bizim evrensel değerlerden ve Batı'dan uzaklaştığımız bir dönemdir. XVIII. yüzyıl ortalarına kadar Batı ülkeleri Osmanlı Devleti'ne belki antipati ile, fakat mutlaka saygı ile bakıyorlardı. Osmanlıların temsil ettiği değerler, bizzat Batılıların «mutlakiyetçi rejim» veya daha nötr bir şekilde «eski rejim» olarak niteledikleri geleneksel düzenin değerlerinden çok farklı değildi. Bu dönemde Osmanlıların en çok temasta bulundukları Fransa'da eğitime teoloji egemendi. Kral şikâyet üzerine («lettre de cachet» sistemiyle) istediğini hapse atabiliyor ve onun parmağıyla dokunduğu hastayı iyi edebilecek ilahi bir güce sahip olduğuna inanılıyordu.[13] Aradaki en büyük fark, bu dönemden itibaren, Batı'da, düzeni rasyonalist kriterlerle tahlil eden ve eleştiren düşünürlerin önemli bir güç olmaya başlamalarıdır. «Doğu» ülkelerini «despotik» olarak tanımlayan ve buradan kendi ülkeleri için dersler çıkaran düşünürler de bunlardır. Fakat unutmamak gerekir ki henüz bu döneme egemen olan güçler, Versailles Sarayı ile bu sarayın tüm Avrupa merkezlerindeki kopyeleri ve buralarda oturan kral ve aristokratlardı. Batı'da yükselen güçler, bu siyasal gücü ve değerler sistemini egemen kılmış ve «Doğu» kavramını da küçültücü bir kavram olarak yaratmıştır. Bu suretle ideolojik olarak yaratılan «Doğu» düzenlerinin, aslında kendi dinamiği ile değil; fakat Batı baskısı —ve giderek sömürgecilik— etkisi ile çözülmesini ve göreli değişmesini de «batılılaşma» olarak övmüştür. Bugün bizim tarihimizde «batılılaşma» olarak sunduğumuz değişikliklerin benzerini, hatta bazen daha kapsamlılarını İngiltere ve Fransa sömürgelerinde yapmışlardır. Fakat oralarda sürecin niteliği apaçık ortada olduğu için, hiçbir sömürge aydını bu dönemi «batılılaşma» olarak övmemiştir. Oysa bizde araya Tanzimatçı Devlet adamları girdiği ve dönemin uluslararası ilişkileri girift ve anlaşılması güç bir sistem teşkil ettiği için, Osmanlı değişimini aynı açıklıkla değerlendiremiyoruz. Bu yüzden «Bon pour l'Orient» bir tarih anlayışı bizde en dikkatli çevrelerde bile taraftarlar buluyor.

Atatürk devrimine hedef olarak «çağdaş uygarlık» özlemini seçmişti. Çağdaş uygarlıktan geri kalmış olmak, II. Meşrutiyet aydınlarının ortaklaşa paylaştıkları bir duyguydu. Bununla beraber Osmanlı Devleti, klasik

13) Bu konuda Fransız tarihçisi Marc Bloch'un **Les Rois Thaumaturges** (Paris, 1947) isimli eserinde ilginç bilgiler bulunuyor.

çağını teşkil eden yüzyıllar boyunca çağının içinde bir uygarlık olarak yaşamıştı. Sonunda, tüm imparatorluklar gibi, hayatiyetini kaybetmesi ve çökmesi onun tarihin belli bir devresinde önemli bir uygarlık olarak yaşadığı olgusunu ortadan kaldırmaz. Bugünkü nesiller bu uygarlığı fetihler, askeri zaferler ve yükseliş döneminin büyük sultanları dışında bilmiyorlar. Oysa bu imparatorluk dünya görüşü, hukuku, siyasal yapısı ve sanatı ile çağının önemli uygarlıklarından biriydi. Temel değerlerinin İslami bir renk taşıması ve hemen her alanda daha önceki Arap - İran uygarlıklarına çok şeyler borçlu olması hakettiği ölçüde takdir edilmemesine yol açmıştır. Bu konuda önemli etkenlerden biri de, herhalde Batı egemen sınıflarının yüzyıllarca süren küçümseyici tavırlarıdır. Gerçekten küçük bir şarkiyatçı - tarihçi - edebiyatçı azınlığı dışında Osmanlı uygarlığı ciddi bir uygarlık sayılmamış ve horlanmıştır. II. Meşrutiyet'den itibaren sağlıksız bir şekilde gelişen «batıcı» akım da bu tutumu benimsemiş ve Osmanlıyı, batılıdan da daha fazla küçümsemiştir. Bu ortam içinde Osmanlı'ya ilgi azalmış ve Osmanlı kültürü sevgi konusu olmaktan çıktığı gibi, bilgi konusu olmaktan da çıkmaya başlamıştır. Osmanlı uygarlığı, sadece, yaşadığımız çağın gerçeklerine meydan okuyarak onu yeniden yaşatmak isteyen çağ dışı bir zümrenin düşünde koruduğu ve yeniden canlandırmak istediği bir «Kutsal Nizam» olarak kalmıştır. Eski türkçenin yerini latin alfabesinin alması, Cumhuriyet nesilleri için Osmanlı Devleti'ni tanımayı daha da zor kılmıştır. Oysa, geçmişimizle bugünümüz arasında uyum sağlamak için klasik Osmanlı kültürünü ve düşünce tarzını hiç olmazsa ana hatlarıyla bilmeliyiz. Bu bilgi, bize, Osmanlı uygarlığını çağdaş değerler çerçevesinde nasıl savunabileceğimizi gösterdiği gibi, geçmişimizin bugün de hangi düzeyde ve ne ölçüde yaşadığını da öğretmelidir. Kısaca burada söz konusu olan tarihimize karşı sağlıklı bir tavırdır. Bizzat kendimizin «çağdaş» olup olmadığı da, geniş ölçüde bu tavrın niteliği ile ilgilidir. Şimdi bu tavrı saptamaya yardımcı olabilecek bilgileri derlemeye çalışalım ve «Osmanlı Kimliği» üzerinde tartışalım.

OSMANLI KİMLİĞİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

OSMANLI KİMLİĞİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Tarihte uygarlıklar birbirlerini daha ziyade göçler, fetihler ve ticari ilişkiler yollarıyla etkilemişlerdir. Osmanlı uygarlığı da Türklerin yüzyıllarca süren göçleri ve fetihleri sonunda bir yandan Arap-İran öte yandan da Bizans kültürleriyle temasa gelmeleri ve bunlardan etkilenmeleri sonucunda ortaya çıktı. Uygarlık tarihinde Osmanlı Devleti «İslam uygarlığı» içinde ele alınır ve incelenir. Çok çeşitli unsurlardan oluşan bir uygarlığı sadece dini değerleri gözönünde tutarak isimlendirmek elbette tatmin edici bir yol değildir. Ayrıca kutsal değerler, insanları ve halkları birbirinden en çok ayıran değerler olduğu için böyle bir isimlendirmenin burada benimsediğimiz yaklaşıma ters düşen bir yönü de vardır. Bununla beraber Osmanlı kimliğini ortaya koyabilmek için önce bu uygarlığın İslami rengini kuvvetle vurgulamamız gerekiyor. Çünkü Türkler müslüman olduktan sonra kendilerini ve toplumsal düzenlerini tamamen İslami değerler çerçevesinde tanımlamışlar ve Hıristiyan dünya gözünde de XV. yüzyıldan itibaren İslam'ın en önde gelen temsilcileri olarak görülmüşlerdir.

Osmanlı uygarlığını «İslam uygarlığı»nın bir dönemi olarak ele alırsak önce bu uygarlığın kuruluşu ve klasik çağı hakkında bazı genel nitelikte gözlemlerde bulunmamız gerekiyor.

İslam uygarlığı da fetihlerin ve bu fetihlerin yarattığı sentezlerin ürünü olarak doğdu. Üstyapı kurumları açısından bu sentezde iki temel unsur vardı. Bunlardan birincisi kutsal kitap ve metinler; yani Kuran, Hadisler ve bunlara dayanan tefsirlerdi. İkinci unsuru ise eski Yunan düşüncesi ve bu geleneğin İskenderiye Okulu'nda aldığı neo-platonist sentez biçimi teşkil ediyordu. Bunlara, İslamlaşmış şekilleriyle, Hint-İran etkilerini de katabiliriz.

Araplar eski Yunan düşüncesiyle fetihler sonucu temasa geldiler. VII. yüzyılda Helen uygarlığından geçmiş Mısır ve Suriye'nin fethi bu konuda baş rolü oynamıştı. İslam uleması Kutsal Kitap'ta ifadesini bulan gerçekleri Yunan felsefesinin terimleri ve yöntemiyle düşünmeye ve yorumlamaya başladılar. **İslam Felsefesi** bu sürecin ürünü olarak IX. yüzyılda ortaya çıktı.

«İslam Felsefesi» deyimi aslında kendi içinde çelişkili bir terim gibi görünüyor. Çünkü «felsefe», tanım gereği, aklın ve özgür düşüncenin ürünüdür. Herşeyden şüphe etmeden, tüm bilgileri aklın eleştirici süzgecinden geçirmeden felsefe yapmak söz konusu olamaz. Buna karşılık **din** bir inanç

konusudur. Yaradılış ve varoluş karşısında insan ruhunun derinliklerinden gelen bir korkuya, evrenin gizemi karşısında duyulan bir ürpertiye dayanır. Bununla beraber İslam uygarlığı çerçevesinde IX. yüzyılda bir felsefeden sözetmek mümkündür. Çünkü bu dönemde felsefe - din ilişkilerinde felsefi düşünceyi belirleyen özgür düşünce ön plana çıkmış ve bu olgu çağın en üstün düşünce akımına olanak sağlamıştı. Ne var ki XII. yüzyıldan itibaren felsefe - din ikileminde din ve kutsal inançlar tekrar üstünlük kazanmış ve İslam felsefesi giderek Ortaçağ skolastiğine dönüşmüştür.

Skolastik düşünce donmuş düşüncedir; bazı «gerçek»lerin kalıplar halinde devamlı tekrarlanmasıdır. Batı Ortaçağında da benzer bir skolastik düşünce yüzyıllar boyunca egemen olmuştu. Ancak İslam skolastiğini ve bunun Osmanlı Devletinde aldığı somut biçimi kavramak için bu skolastiğin biraz önce değindiğimiz iki unsuruna yeniden dönelim.

Kutsal Kitap ve Yunan Düşüncesi

Antik uygarlıklarda «kitap» hiçbir zaman tapınma konusu değildi ve «Kutsal Kitap» fikri yoktu. Hatta Yunan düşünürleri fikirlerini sözlü olarak anlatmayı, yazılı olarak anlatmaya tercih ediyorlardı. Magister Dixit (usta dedi ki...) formülü böyle bir eğilimi temsil ediyordu. Kutsal Kitap kavramı tek tanrılı dinlerle birlikte doğdu.

Kuran, Ortadoğu'da ortaya çıkan ve Ruh'ül Kudüs tarafından dikte edildiğine inanılan kutsal kitapların devamı ve son halkasıdır. Allahın **ebedi ve ezeli yaradılmamış** sözüdür. Bununla beraber tarihçiler, Kuran'ın gerçeklerini VII. yüzyıl Arap çöllerinin ve dağınık aşiret yapısının özelliklerinde aradılar ve bu yapıdan, yüz yüzelli yıl içinde koca bir imparatorluğun ve zengin bir uygarlığın nasıl doğduğunun nedenlerini bulmaya çalıştılar.

Uygarlıklar tarihinde sık raslanan bir olgu vardır. Her uygarlık gelişiminin zirvesine ulaştığı bir noktada kendi temellerine eğilir ve bu temelleri azçok kritik bir espriyle inceler. Tarihte bu gibi kritik devreleri, eski dogmaların daha büyük bir inançla benimsendiği dönemlerin izlediği sık görülmüştür. Bu tutucu dönemler genellikle uzun ve zahmetli çöküş devrelerinin başlangıcını teşkil ederler.

İslam uygarlığı zirvesine —ve kendi temelleri üzerinde kritik bir biçimde düşünmeye— IX. yüzyılda başladı. Bunun çeşitli belirtileri vardır. Gerçekten Abbasi halifeleri zamanında ortaya çıkan ve başlangıçta bizzat halifeler tarafından da desteklenen Mutezile mezhebi **akıl**'ın üstünlüğünü vurguluyor ve Kuran'ın **yaradılmış** bir eser olduğu inancını yayıyordu. Böyle bir yaklaşımın özgür düşünceye nekadar geniş ufuklar açabilece-

ğini kestirmek zor değildir. Aynı şekilde yine bu dönemde eski Yunan klasikleri yoğun bir şekilde tercüme edilmeye başlanıyordu.

IX. yüzyılda Mutezile hareketinin iktidarca benimsenmesi çok kısa sürmüş ve bu yüzyılın ortalarından itibaren Halifeler bu kuramın taraftarlarını acımasız bir şekilde cezalandırmaya başlamışlardır. Bununla beraber aynı yüzyıl Al-Kindî ile başlayan, Farabî ve İbn Sina ile devam eden ve İmam Gazali'nin mistik krizine ve İhya'ul-Ulum'una kadar süren canlı bir felsefe geleneği yaratmıştır.

İslam felsefesi IX ve XI. yüzyıllar arasında eski Yunan felsefesinin klasik eserlerinin çevirisi hareketi ile birlikte doğmuştur. Bu çeviriyi daha çok Nesturî ve Yakubi mezhebinden Hıristiyanlar gerçekleştirmişlerdi.[14] Bu çeviriler ve bunlar üzerinde çalışan düşünürler, daha sonra latinceyi de etkileyecek olan bir felsefî terminoloji geliştirdiler. Bu suretle oluşan İslam felsefesi için R. Walzer «Batı uygarlığının tarihinde ihmal edilemeyecek bir dönem»[15] diyor. Tanınmış oryantalistin İslam felsefesini Batı düşünce tarihinin içinde ele alması şaşırtıcı değildir. Mezopotamya, eski Mısır, Çin ve Hint uygarlıklarında insan aklı ilahi kuvvetlerin esiriydi. İnsanlık tarihinde, aklın, özgür ve bağımsız bir şekilde ilk kez ortaya çıkışı eski Yunan uygarlığında gerçekleşti. IX. yüzyıldan itibaren İslam düşünürleri, o dönemde Avrupa'nın unutmaya başladığı Yunan klasiklerini tekrar incelemeye başlıyor ve özgür düşüncenin bayrağını yeniden yükseltiyorlardı.

İslam felsefesi XII. yüzyıla kadar canlılığını korumuş ve Batı'da da XIII. yüzyıldan itibaren önemli bir akımın doğmasına yol açmıştır. İbn Haldun XIV. yüzyılda Mukaddime'yi yazarken bu dönüşüm iyiden iyiye kendisini hissettiriyordu. Arap düşünürü ünlü eserinde «öğrendiğime göre felsefî ilimler frenklerin memleketinin kuzey sahillerinde ve Roma ülkesinde çok rağbette imişler»[16] diye yazar. İslam diyarında ise giderek özgür düşünce yerini skolastiğe; felsefe de «Kelam» ilmine bırakıyordu. Bu demektir ki Osmanlılar XIV. yüzyılda yeni bir devlet kurdukları zaman İslam düşüncesi canlılığını ve yaratıcılığını kaybetmişti. Bununla beraber bu tezi mutlak bir geçerlilik içinde düşünmemek lazımdır. Bizzat İbn Haldun örneğinin gösterdiği gibi, İslamî ortodoksinin sınırlarını zorlamış dev bir düşünürün XIV. yüzyılda yaşamış olması da kanıtlıyor ki tarihi dönemleri belli bir görelilik içinde ele almak zorundayız. Öte yandan felsefe-kelam tartışması Osmanlı Devleti'nde de devam etmiş ve Fahreddin Razi ile Nasreddin Tusi gibi felsefe eğilimli düşünürler Osmanlı devletinde her zaman okunan ve

14) Richard Walzer; **Greek into Arabic**; Oxford, 1962, s. 6.
15) R. Walzer; **L'Eveil de la Philosophie Islamique**: Paris, 1971, s. 9.
16) İbn Haldun: **Al-Muqaddima** (Discours sur l'Histoire Universelle) çev: V. Monteil, Beyrut, 1967, cilt: III. Ayrıca bk. **Histoire Générale des Sciences**; kollektif eser; cilt: I, s. 461, (Paris, 1966).

yorumlanan düşünürler olmuşlardır. Bununla beraber genellikle denilebilir ki Osmanlı uygarlığı felsefi düşünce açısından yaratıcı olamamış ve Osmanlı uleması daima «tefsir»lerle ve tefsirlerin tefsirleriyle düşünmüşlerdir.

Batı'da Osmanlı İmparatorluğu sık sık Roma İmparatorluğu'na benzetilmiştir. K. Marks bu benzetmeyi üretim ilişkileri açısından yapıyor ve Roma'lılarla Türklerin eski üretim biçimlerini tutucu bir biçimde devam ettirdiklerini yazıyordu.[17] Buna karşılık her iki imparatorluğu üst-yapı kurumları açısından karşılaştıran yazarlar ortak özelliği sosyal ve siyasal örgütlenme konusundaki üstün başarıda görmüşlerdir. Gerçekten Roma İmparatorluğu nasıl eski Yunan kültürünü benimsemiş ve geniş bir alana yaymışsa; Osmanlılar da klasik İslam kültürünü benimsemiş ve yaymışlardır. Avrupa'da XIII. yüzyılda başlayan fikri canlılığa, hatta Rönesansa rağmen skolastik düşüncenin daha yüzyıllarca iktidarda kaldığı düşünülürse, XVII. hatta XVIII. yüzyıla kadar Batı sistemi ile Osmanlı düzeni arasında derin bir fark bulunduğu söylenemez. Bu yüzden egemen düşünce formları açısından Osmanlı devleti XVIII. yüzyıla kadar çağının içinde bir uygarlık olma niteliğini korumuştur.

Kuruluşundan, özellikle İstanbul'un fethinden XVIII. yüzyıl sonlarına kadar olan devrede, Osmanlı toplumu, tüm benzer eski tip uygarlıklar gibi, az çok kast karakteri gösteren zümrelerden oluşuyordu. Osmanlı düzenini teşkil eden zümreler hiçkuşkusuz üretim ilişkileri bağlamında farklı yerler işgal ediyorlardı ve bunları, son tahlilde, tüm sınıflı toplumlarda olduğu gibi üretici sınıflarla artı-ürünle yaşayan sınıflar şeklinde ikiye ayırabiliriz. Fakat Osmanlı sınıfları kapitalizmin yarattığı modern sınıflar değildi. Üstelik din temeline dayanan hukuk ve ideoloji bu ilişkilere daha da karmaşık bir görünüm veriyordu.

İnsanlık tarihinin evrensel eğilimlerini üretim biçimlerinin ve üretim ilişkilerinin tayin ettiğine inanıyoruz. Fakat aynı üretim biçimleri, değişik toplumsal formasyonlarda değişik kültürel üstyapı unsurları ile bütünleşirler. Hiçkuşkusuz uluslararası kapitalizm dünyayı eşitsizlikler içinde birleştirerek üstyapı kurumlarında da homojenliği yayma eğilimindedir. Bununla beraber daha önceki yüzyıllarda kültürel plandaki farklılıklar daha belirgin idi. Uygarlıkların yarattığı insan tipi ve **kimlik sorunu**, kültürel bir problem olarak ortaya çıkar ve çoğu kez bağımsız bir şekilde tartışılır. Bunun sağlıklı bir yöntem olduğunu söylemiyorum. Fakat aynı şekilde, sadece üretim biçimlerini inceleyerek toplumları anlamak (ve sınıflamak) da yetersizdir. Bir toplumun krizi üretim yapısındaki çelişkilere dayansa da, psikolojik ve kültürel bir sorun gibi yaşanır. Kültürel üstyapılar da, üretim biçimleri gibi, uzun bir tarihi evrimin eseridirler. Bu bakımdan bu

17) K. Marx; **Contribution à la Critique de l'Economie Politique**; Paris, 1972 (Ed. Sociales); s. 162.

kültürleri yansıtan ve oluşturan eserleri de farklı nitelikte bir üretim aygıtının ürünleri gibi düşünebiliriz. Bu üretim aygıtını incelemek, bir bakıma asıl altyapıyı teşkil eden üretim biçimini incelemekten daha kolaydır. Bu bağlamda en önemli üretim aracı okul, en yaygın ürün de kitaptır. Bunları incelememiz, bir toplumun, hele Osmanlı İmparatorluğu gibi karmaşık bir toplumun üretim güçlerini, üretim tekniklerini, vergi sistemini v.b. öğrenmemizden daha kolaydır.

Bir toplumun kültürünü o toplumun tüm fertleri temsil ederler. Hiçkuşkusuz toplumda işgal ettikleri yere göre dereceli ve farklı bir şekilde temsil ederler. Fakat yine de kişilikleri o toplumun bir ürünü olarak tayin edilmiştir. Ancak her toplumda işlevi bu kültürü yaratmak ve yeniden üretmek olan ayrı bir insan kategorisi vardır ki, bunlara «aydın» diyoruz. Osmanlılarda bu kategoriyi «Ulema» oluşturuyordu.

Osmanlı Devleti'nin tarihi işlevini yitirmesi ve çöküş sürecine girmesi çeşitli nedenlere bağlıdır. Bununla beraber bu kriz en canlı bir şekilde Ulema kategorisinde yaşanmıştır. Osmanlı dünya görüşünün bekçiliğini yapan bir zümre elbette ki savunduğu düzenle birlikte krize girecekti. Bu kriz uzun ve zahmetli olmuştur. Yeni düzeni müjdeleyen aydın tipi de tabii bir doğumla doğmamış ve içinde yaşadığı olguların evrensel boyutlarını kavrayacak bir görüş yüksekliğine kavuşamamıştır.

Osmanlı uleması, farkına varmadığı bir süreç içinde batı düşüncesini kabule ve özümlemeye çalışırken, bunu hep kendi dışında ve kendine yabancı bir unsur olarak görmüştür. Böyle bir yaklaşım hem tutucu duygularını pekiştirmiş, hem de kendisine «batılı» denilen düşüncenin ve değerlerin evrensel niteliğini unutturmuştur. Bu bağlamda Osmanlı uleması Farabi'nin, İbn Sina'nın ya da İbn Haldun'un büyük evrensel düşünürler olduğunu kavrayamamıştır. Batı'yı çağdaş uygarlık haline getiren düşünce akımları, gözlerini önce geçmişe, sonra geçmişten alınan ilhamla geleceğe çevirmişlerdi. Rönesans düşünürlerinin, Tabii hukukçuların ve XVII. yüzyıl İngiliz düşünürlerinin eserlerinin büyük bir kısmını eski Yunan düşünürlerinden aktarmalar teşkil etmektedir. Osmanlı uleması ise XX. yüzyıla girerken, giderek egemen olacak yeni bir gelenek yaratmış ve eskiler nasıl «otorite»leri naklediyorsa, aynı şekilde batılı yazarları nakletmeye başlamıştır. Ancak etkilendiği yazarı bütün boyutları içinde tanıyabilecek bir kültürel konumda olmadığı için, aslında nakilciliği belli bir tutuculuğa çekilen kılıf olmaktan öteye gidememiştir.

Osmanlı uleması ile ilgili yukardaki gözlemlerimizin bugün için bir güncelliği olduğunu söyleyebilir miyiz? Salt entellektüel açıdan böyle bir güncellikten sözetmemiz belki mümkün değildir. Günümüz aydınının çağdaş fikir akımlarının ve düşünce yöntemlerinin etkisinde ve içinde olması elbette eleştirilecek bir olgu değildir. Fakat toplum psikolojimiz ve kimlik sorunumuz açısından tarihimize yeni bir bakışın son derece güncel olduğu

kanısındayım. Bu bakış, bizlere Batı'dan ayrı, Batı'nın dışında bir tarihimiz olmadığını ve tarihi mirasımızın çağdaş ve hatta bazen çağının en ilerisinde devreleri içerdiğini anlatmalıdır. Tarihe bugünün milliyetçi değerleriyle bakarsak, bu devreleri Arap - Müslüman sayıp kendimizden ayırabiliriz. Fakat milliyetçilik fikrinin olmadığı bir dönemi, kendine tamamen yabancı değerlerle değerlendirmek sağlıklı bir yol değildir. Bu yöntem bizi, örneğin Farabi'nin Türk olmasıyla övünmeye; fakat onun tüm eserlerini Arapça yazdığı olgusunu unutmaya götürür. Oysa Farabi'yi övünülecek bir kişilik yapan unsur, onun eserleri ve içinde taşadığı kültür ortamıdır. Nasıl batılı düşünürlerin, eserlerini XVII. yüzyıla kadar İncil'in dili olan latince ile yazmaları bugün Batı uluslarında bir sorun yaratmıyorsa; bizim fikir tarihimize de aynı dönemde Kuran dili olan Arapçanın egemen olmasında yadırganacak bir husus yoktur. Yakın tarihimizle ilgili yanlış bir analizden hareket ederek, İslam kültürünü bir «gericilik» kaynağı olarak görürsek, evrensel tarihin bazı zirve noktalarını anlayamayacağımız gibi, kendi tarihi mirasımızla da kompleks yaratıcı bir kopukluk içine girmiş oluruz. Osmanlı toplumu İslam yüzünden geri kalmamıştır. Osmanlı toplumunu geri bırakan unsurlar, aynı ortam içinde dini de geri bırakmışlardır. Eğer XVI. yüzyıl sonlarında ve XVII. yüzyılda Osmanlı Devletinde Mehmed Birgevi efendinin dar kalıpları, Müslümanlığın güçlü bir akımı haline gelmişse, bunun dinin dışında bir sürü nedeni vardır. Eğer biz sonucu neden olarak görürsek Farabi'leri, İbn Sina'ları, İbn Haldun'ları ve bu güçlü düşünürleri yaratan kültür ortamını hiçbir şekilde açıklayamayız.

Aşağıdaki satırlarda Osmanlı kültür mirasını kendi çağının ölçüleri ile değerlendirmeye çalışacağız. Tarihimizin çağının içinde, hatta bazı açılardan ilerisinde saydığımız dönemlerine karşı övücü bir tutum takınmamız, elbette bu dönemlerin değerlerini ve yöntemlerini bugün için de geçerli saydığımız anlamına gelmemektedir. Sadece belli değerlerin kendi çağlarında, bizim bugün kendi çağımızda olduğumuzdan çok daha çağdaş bulunduğu gerçeğini görmemiz ve kabul etmemiz anlamına geliyor. Bizim bu kültürel mirasa karşı tavrımız, bugünkü çağdaşlığımızı belirleyen unsurlardan biri olacaktır. Böyle bir tutumu geliştirmek için, önce Osmanlı kültürel mirasını da açıklamaya yardımcı olabilecek ölçüde İslam - neoplatonizm sentezini aydınlatmaya çalışalım.

Neoplatonist Sentez

Batı uygarlığı kendisini eski Yunan uygarlığının mirasçısı olarak kabul etmiştir. Yunan uygarlığı, sosyal ve ekonomik düzeniyle, din ve mitolojisiyle, siyasal rejimiyle ve sanat anlayışı ile kuşkusuz zengin bir bütünlük arzediyordu. Fakat eski Yunan uygarlığını daha sonraki uygarlıklara ön-

der yapan en önemli unsur, özgür düşünceye dayanan Yunan felsefesi olmuştur.

Yunan felsefesi denince akla iki büyük isim gelir: Eflatun ve Aristo. Aslında bu iki büyük düşünür birbirinden çok farklı iki dünya görüşü geliştirmişlerdi. Bu yüzden eski Yunan uzmanları arasında bu filozofları «düşman kardeşler» olarak sunmak eğilimi bile vardır. Bununla beraber daha III. yüzyılda «İskenderiye Okulu» düşünürleri —Plotin ve öğrencisi Porphyre— bu filozofları uzlaştırmışlardı. Felsefe tarihinde bu uzlaşma «neoplatonist sentez» olarak isimlendirilmektedir.

Eflatun'un felsefesi bir buhran içinde doğmuş ve bu buhrana cevap aramıştı. Gerçekten Yunan filozofunun ilk kaygısı evrenin gizemini çözmek değil, içinde yaşadığı Site'nin krizine çare bulmaktı. Perikles devrini izleyen savaşlar ve sarsıntılar içinde yaşamış ve Atina Demokrasisi'nin Sokrat'ı ölüme mahkûm edişini çaresizlik içinde izlemişti. Bu yüzden en büyük kaygısı, eski toplumsal ahengi yeniden sağlayacak «iyi vatandaş»ı oluşturan değerleri saptamaktı. İşte Eflatun'un idealizmi bu noktada ortaya çıkıyordu. Eflatun «iyi vatandaş»ı yaratacak ahlaki, estetik ve entellektüel değerleri Yunan Sitesi ile sınırlı olarak düşünmedi. Bunlar evrensel ve aşkın (transcendental) olmalıydılar. Buna karşılık Aristo daha realist bir kuram geliştirdi. Eflatun'un öğrencisi, gözle görülmez elle tutulmaz değerlerle meşgul değildi. Dikkatini yaşadığı dünya ve onun ampirik zenginliği üzerinde toplamıştı. Doğayı ve onun bir parçasını teşkil eden insan topluluklarını bütün yönleri ile inceledi ve sınıflara ayırdı. Aristo'nun «Ansiklopedi»sini teşkil eden ve Ortaçağ'a damgasını vuran çeşitli «bilim»ler böylece ortaya çıktılar. Aristo bununla da yetinmedi. «Organon»da aklın gerçeklere ulaşmak için izlemek zorunda olduğu mantık kurallarını da saptadı.

Eflatun'un aşkın - kozmogonik dünyası Tanrının özelliklerine yönelik teolojik bir boyut içeriyordu. Bu boyut Plotin'de daha belirgin bir hale geldi ve «neoplatonist sentez» Tek'in felsefesi olarak şekillendi. Öğrencisi Porphyre ise Plotin'in eserlerini tanıttığı gibi, meşhur «Isagoge»unda Aristo'nun nasıl okunacağını da anlattı. Özellikle bu son eser, «İzaguci Risalesi» adı altında Osmanlı medreselerinde XIX. yüzyıl sonlarına kadar okutulmuştur.

Araplar, fetihler sonucu VIII. yüzyıldan itibaren neoplatonist sentezle temasa geldiler ve daha önce sözünü ettiğimiz tercümeler bu ortamda yapıldı. IX - XII. yüzyıllar arasındaki döneme damgasını vuran İslam felsefesi de bu koşullarda gelişti.

İzleyen sahifelerde, somut olarak, İslam dünya görüşünün Osmanlı Devletinde aldığı şekli incelemek istiyorum. Bunun için konuyu «felsefe» sözcüğünün teknik anlamının sınırlarından çıkarıp, dünya görüşü ve ansiklopedi boyutları içinde ele almamız gerekiyor. Gerçek anlamıyla Osmanlılarda felsefî düşünce yoktu. Çünkü özgür düşünce yoktu. Felsefenin var-

lık ve bilgi teorileri ile ilgili sorunları, Osmanlı kültüründe ilahiyat bilimleri çerçevesinde yeralıyorlardı. Bunun dışında bugün «doğa bilimleri» olarak isimlendirdiğimiz ilimler, Osmanlı Devletinde, Aristo'dan naklen Ortaçağ Avrupa'sında mevcut oldukları biçimde yaşıyorlardı. Modern anlamıyla bilimler XVII. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamışlar ve Batı'da bu yüzyılda skolastik düşünce ile bilimsel düşünce birbirinden ayrılma yoluna girmişlerdir. Osmanlı Devleti bu ayrımı gerçekleştiremediği ve skolastik zihniyeti devam ettirdiği için Avrupa ile birlikte «Batılılaşamamış» ve yerinde sayarak «Doğululaşmış»tır. XVII. yüzyıla kadar, Rönesans'ın getirdiği taze havaya rağmen, skolastik düşünce bütün dünyaya egemendi. XVII. yüzyıl düşünürleri yeni bir «modernizm» türü yarattılar. Sonuçları daha sonraki yüzyıllarda gözle görülür hale gelse bile, Osmanlı devletini «çağdaş»lıktan uzaklaştıran olgu bu oldu. Osmanlı İmparatorluğu, kendine özgü nitelikleri olan farklı bir uygarlıktı. Fakat bugün kullandığımız anlamda «doğu - batı» ayrımının XVIII. yüzyıla kadar bir değeri yoktu. Osmanlı toplumu «doğulu» bir uygarlık değildi; XVII. yüzyıldan itibaren doğululaştı.

Osmanlı Ansiklopedisi

Osmanlı dünya görüşünü ve «ansiklopedi»sini incelemek içi başvuracağımız iki kıymetli eser bulunuyor. Bunlar XVI. ve XVII. yüzyıllarda iki büyük Osmanlı alimi tarafından yazılmışlardır. Bu eserlerden birincisi bir XVI. yüzyıl alimi olan Ahmed Taşköprüzade tarafından kaleme alınmıştır.

Ahmed Taşköprüzade'nin temel eseri olan Mevzuat-ul Ulum (İlimlerin Konuları) XVI. yüzyıl sonlarında Arapça olarak yazıldı ve daha sonra yazarın oğlu tarafından Osmanlıcaya çevrildi. Taşköprüzade bibliyografik ve ansiklopedik nitelikteki bu eserinde bilimleri sınıflıyor; konularını anlatıyor ve her konuda başvurulacak önemli eserleri sayıyordu. Ayrıca yazar, yaşadığı çağda Osmanlı ilimlerinin genel durumu ile ilgili hükümler vermiş ve eğitim yöntemleri konusunda da düşüncelerini belirtmiştir.

Taşköprüzade, Mevzuat-ul Ulum'u yazarken Osmanlı Devleti azami sınırlarına ulaşmıştı ve büyük bir zenginlik içinde bulunuyordu. Yazar ulemanın da bu zenginliğin etkisiyle gerçek görevinden uzaklaştığını söylüyor ve ilmi, mevki ve zenginlik aracı olarak kullanan ulemadan şikâyet ediyordu.[18]

18) Ahmed Taşköprüzade; **Mevzuat-ul Ulum**. (Eser Arapça yazılmış ve yazarın oğlu Kemaleddin Mehmed Taşköprüzade tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir.). İstanbul, 1303. Eserin giriş bölümü, açıklayıcı bir sunuşla birlikte Almancaya çevrilmiştir: **Tasköprüzade's Miftah es Sade**, Stuttgart, 1934.

Taşköprüzade eserini yazdığı sırada İslami ilimlerde büyük bir materyel birikimi olmuştu. Ancak bu birikimi klasik çağın güçlü eserleri değil, daha ziyade yorumlar ve onların yorumları teşkil ediyordu. Bu fikir gelişimi belli bir tutuculuğu yansıtmaktadır ve bu tutuculuk Taşköprüzade'nin eserinde felsefeye çatma ve Farabî'den İbn Sina'ya kadar uzanan felsefe geleneğini şeriata aykırı bularak kötüleme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Taşköprüzade'nin eserine, bu çalışma çerçevesinde sık sık başvuracağız.

Osmanlı Devleti'nde bibliyografik ve ansiklopedik nitelikte ikinci —ve daha da önemli— eser bir XVII. yüzyıl düşünürü olan Kâtip Çelebi'nin Keşf-ül-Fünun'udur, Taşköprüzade'den de çok yararlanmış olan yazar, bu eserinde ilimleri tasnif etmiş; ilim dalları hakkında girişler yazarak genel görüşler ileri sürmüş ve on beş binden fazla eser zikrederek, bunlardan önemli olanlar hakkında da düşüncelerini belirtmiştir. Bütün bunlar eserin önemini ve nekadar büyük bir düşünce çabasının ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Kâtip Çelebi'nin eseri Arapça yazılmış; XIX. yüzyılda Avrupa'da yedi cilt halinde latinceye, yine aynı yüzyılda elyazması olarak Fransızcaya çevrilmiştir.[19] Eser, klasik Osmanlı kültürünün tanınması için en kapsamlı ve en yararlı fikir ürünüdür. Sadece Osmanlı toplumunun değil, tüm İslam uygarlığı tarihinin abidelerinden biridir.

İslami İlim Sınıflamaları

Kendi çağlarındaki üstün değerlerine rağmen gerek Taşköprüzade'nin gerekse Kâtip Çelebi'nin eserlerini tam bir yenilik olarak telakki edemeyiz. İslam uygarlığının altın çağı olan Abbasî hanedanı devrinde çeşitli düşünürler bilimleri sınıflamak için büyük bir çaba göstermişlerdi. Aynı dönemde bibliyografik ve ansiklopedik nitelikte kitaplar da yazılmaya başlanmıştı. Bağdad'lı İbn-ül Nedim'in X. yüzyılda gerçekleştirdiği meşhur «Fihrist»i genellikle Keşf-ül Fünun'un öncüsü sayılmaktadır. Aynı tarihlerde Al-Harezmi'nin kaleme aldığı «Mefatih-ül Ulum» (İlimlerin Anahtarları) başlıklı eseri ise, ansiklopedik karakteriyle «Mevzuat-ül Ulum»u müjdelemektedir.[20]

Klasik İslam çağında eski Yunan'dan çevirilerle ve bunların dini yorumlarıyla büyük bir bilgi hazinesi ortaya çıkınca, ilimleri sınıflama çabası tüm güçlü düşünürlerin ortak çabası haline gelmişti. Gerçekten yu-

19) Latince Flügel çevirisi; **Lexicon, Bibliographicum et Encyclopaedicum**, Leipzig, 1835-1858, 7. cilt. Fransızca çevirisi: P. de la Croix; Manuscrits Arabes (B. de Slane, Paris, 1893-1895) No: 4462 - 4464.

20) Encyclopédie de l'Islam'ın «Bibliographie» ve «Al-Kharazmi» maddeleri. (Cilt: I, 1960 ve cilt: IV, 1978).

karda zikrettiğimiz öncülerin dışında, Farabi, Gazali, İbn Sina, İbn Haldun gibi tüm büyük düşünürler kendilerine göre bir ilim tasnifi yapmışlardır. Bunlar birbirinden farklılıklar arzetmekle beraber, hepsi de Aristo'nun tasnifinden esinlenen ve özünde birbirlerine benzeyen sınıflamalardı.[21]

Osmanlı yazarlarını en çok İmam Gazali'nin ve İbn Haldun'un sınıflamaları etkilemiştir. Gazali ilimleri Şer'i ilimler ve akli ilimler olmak üzere ikiye ayırıyordu. Bu iki grup da kendi içlerinde birçok dallara ayrılıyorlardı. Şer'i ilimler kelam, Kuran tefsiri, fıkıh v.b. gibi branşlardan; akli ilimler de matematik, mantık, metafizik vb. gibi dallardan oluşuyordu. İbn Haldun ise, ana hatlarıyla Kâtip Çelebi tarafından izlenen tasnifinde, ilimleri nakli ilimler ve felsefi ilimler olmak üzere iki bölümde ele alıyordu. Nakli ilimler onbir daldan ibaret olup, şu başlıklar altında inceleniyorlardı: Kuran tefsiri, Kuran kıraatı, hadis, fıkıh, cedel, hilafiyat, faraiz, kelam, tasavvuf, rüya tefsiri ve fıkıh usulü. Buna karşılık felsefi bilimler, mantık, tabii ilimler, matematik ve dalları, ilahiyat ilimlerinden oluşuyordu.[22]

Osmanlı Devletindeki dünya görüşü ve ilim anlayışını incelemeden önce bu konuda izlememiz gereken yöntemle ilgili birkaç şey söylemek istiyorum. Osmanlılarda «ilim» incelenirken, genel olarak bugünkü ilim anlayışından hareket edilmekte ve Osmanlı Devleti'nde bugünkü ilimlerin öncüsü ve ilkel şekilleri sayılabilecek düşünce ürünleri aranmaktadır. Gerçekten de Osmanlı medreselerinde tıb, matematik, fizik, kimya gibi ilimler okutuluyordu. Ancak bu «akli» ilimler de geniş ölçüde «nakli» idiler. Unutmamak gerekir ki Osmanlı zihniyeti, günümüzdeki anlamıyla ilme yer vermeyen skolastik bir zihniyetti. Osmanlılarda «ilim» ve «alim» kelimeleri dini bir anlam taşıyorlardı. İlmin temeli, «cehalet devri»ne son veren Allah'ın sözü Kuran'dı. Tanrı peygamberi aracılığı ile insanlara gerçekleri yollamış; Dünyayı aydınlığa, nura boğmuştu. Bu gerçeklere çeşitli yollarla varılabilirdi. «Marifa» yoluyla, yani düşünce ve tecrübeyle varılabileceği gibi; tanrıyla ruhi bir birlik kurarak, tasavvuf yoluyla ve şiirle de varılabilirdi.[23] Fakat bu yolların hepsinde ortak olan nokta «Gerçek»in önceden verilmiş olması ve Kuran'da yazılı bulunmasıydı.

Osmanlı skolastiğinden elbette mutlak bir şekilde sözetmiyoruz. Klasik Abbasi çağında olduğu gibi Osmanlılarda da —daha mütevazi ölçülerde olsa bile— skolastik düşüncenin sınırları zorlanmış ve astronomide, matematikte, coğrafyada v.b. modern yöntemleri müjdeleyen çalışmalar

21) Bu konuda en öğretici eser L. Gardet ve M. M. Anawati'nin ortak eserleri «**Introduction à la Théologie Musulmane**» (Paris, 1948) olup, eserde bu gelişimin tarihi ve önerilen sınıflamalar ayrıntılı olarak veriliyor.

22) Aynı eser; s. 123-124.

23) **Encyclopédie de l'Islam**; D. B. Macdonald'ın «İlm» maddesi, (Paris, 1927).

olmuştur.[24] Fakat Osmanlı kültürünü incelerken, egemen ve yaygın düşüncenin skolastik düşünce olduğunu hiçbir zaman unutmamalıyız.

Osmanlılarda dini düşünce egemen olmakla beraber ulema arasında, belli sınırlar içinde birçok yorum farkları mevcuttu. Başka bir deyişle, Osmanlı fikir hayatında kendine özgü bir çoğulculuk daima bir hayat sahası bulmuştur. Hatta XVII. yüzyılın meşhur Kadızadeler - Sufiler tartışmasında olduğu gibi, doktrin tartışmaları bazen siyasal hayatı da derinden etkilemiştir.[25] Bu bakımdan Osmanlı fikir tarihi, biçimsel olarak göreli bir zenginlik gösteriyordu. Ne var ki, bütünü itibariyle giderek çağdışı bir nitelik kazandığı için, bu zenginliğin bugün bir önemi olduğunu söyleyemeyiz. Bu yüzden bu çalışmada, «Osmanlı ilimleri» üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmayacaktır. Gerek Taşköprüzade, gerekse Kâtip Çelebi eserlerinde üç yüzden fazla «ilim» saymışlardır. Bunların çoğunun bugün adı dahi unutulmuştur. Buna karşılık bazı ilim dalları «Osmanlı zihniyeti»ni ve dünya görüşünü oluşturdukları için büyük bir önem taşıyorlardı. Bunlar yarattıkları düşünce alışkanlıkları dolayısıyla daha sonraki nesilleri de etkilemişlerdir. Bunlar hakkında, sonradan geliştirmek üzere, önce şematik bir görüş vermeye çalışalım.

Zihni Efendi Anlatıyor: Nasıl Alim Olunur?

XVIII. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı ulemasından Zihni efendi, medreselerde ilimlerin hangi sıra içinde ve nasıl okutulduğunu ana hatlarıyla açıklayan bir makale yazdı. Bu makaleyi, biraz önce sözünü ettiğimiz şematik açıklama için giriş teşkil edebileceği düşüncesiyle aşağıda özetliyoruz. Böylece Osmanlı medreselerinde «alim»lerin nasıl forme oldukları da biraz anlaşılacaktır.[26]

Osmanlı ilimleri Kuran dili olan Arapçaya dayandığı için, eğitim önce Arap dilinin incelenmesi ile başlıyor ve bu amaçla Arap grameri (sarf) ve sentaksı (nahv) öğretiliyordu. Gramer konusunda yüzlerce, sentaks konusunda da binlerce eser olmakla beraber, bu sahalarda beş altı kitap okunarak yeterli derecede bilgi sahibi olunuyordu. Daha sonra temel İslamî bilim dallarından Kelam'a hazırlık olmak üzere mantık okutuluyordu.

24) Arap bilim adamı Ahmad al - Hasan, İslam düşüncesindeki canlılığı XVI. yüzyıla kadar götürüyor. Bk. L'Islam et la Science; **La Recherche**, Haziran, 1982, No: 134.

25) Bu konuda bir örnek olay için, Tarih ve Toplum'daki (No: 4) **«Müftü Bahai Efendi, Bektaş Ağa ve İngiliz Elçisi»** başlıklı makalemize bakılabilir.

26) Zihni efendinin 1739 tarihli açıklaması M. Galland tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. Biz bu çeviriden yararlandık. Çeviri **«Recueil des Rites et des Cérémonies»** (Paris, 1754) başlıklı eserde bulunuyor.

Osmanlılarda mantık ilmi, tüm ortaçağ dünyasında olduğu gibi, Aristo'ya dayanıyordu. Fakat doğrudan doğruya Aristo'nun eserleri kullanılmıyor; daha ziyade Porphiry'nin Aristo mantığını açıklayan «İsagoge»u okutuluyordu. Bu eser, daha önce de söylediğimiz gibi, XIX. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı medreselerinin temel eserlerinden biri olmuştur.[27] Mantık'tan sonra, genel olarak, «İlm-i Belagat»ın dallarını teşkil eden Mâni, Beyan ve Bedii ilimleri geliyorlardı. Bu konularda da çok sayıda tefsir olmakla beraber yine birkaç eserin tetkiki ile yeterli bilgi sahibi olunuyordu. Daha sonra ise Kelam ilmi geliyordu.

Kelam ilmi İslam düşüncesinde felsefenin aldığı şekildir. Gerçekten bu ilim dalı Kuran'da yazılı bulunan İslamî akidelerin felsefe ve mantık yoluyla kanıtlanması esasına dayanıyordu. Allah'ın özünün ve niteliklerinin saptanması sorunu da aynı disiplin çerçevesinde ve aynı yöntemlerle ele alınıyordu. Konunun önemi ve Osmanlı dünya görüşünü temsil etmesi bakımından Kelam ilmini ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

Kelam'ı Fıkıh, yani Osmanlı pozitif hukuku izliyordu. Fıkıh Kuran'a, Hadislere, İcma-ı Ümmet'e ve Kıyas'a dayanıyordu.[28] Miras ilkelerini saptayan Faraiz ilmi de Fıkıh'la birlikte okutuluyordu. Osmanlı Devletinde yüzyıllar boyunca temel hukuk kitabını teşkil eden Multeka'yı yine özel olarak ele alacağız.

Fıkıh ve Faraiz'den sonra Hikmet ilmi geliyordu. Hikmet ilmi Osmanlı Devletinde «ilm-i felasife» olarak da isimlendiriliyor ve doğa bilimlerinden de esinlenerek evreni tanımayı amaçlıyordu. Zihni efendi Hikmet ilmini, sayesinde ilahiyatı tanıdığımız ve konusu, insanın bilebileceği ölçüde, dış varlıklar ve bunların varoluş biçimleri olan bir bilim dalı olarak tanımlar.

Hikmet ilmini astronomi (İlm-i Heyet) ve geometri (İlm-i Hendese) izlerler. Bu konularda da binlerce kitap olmakla beraber, Zihni efendi'nin deyimiyle, bu bilgi denizinden birkaç damla almak, orta derecede ilim sahipleri için yeterli sayılmaktadır.

Zihni efendi buraya kadar sayılan tüm ilimlerin «Kuran tefsiri» ilmine bir hazırlık teşkil ettiğini belirterek, bu ilmin en güç ilim olduğunu söyler ve bu nedenle «bu ilmi temelli bir şekilde inceleme cesartine sahip çok az alim bulunduğunu»[29] ilave eder. Bu konuda kırk ciltlik eserlerin bile ya-

27) Cevdet Paşa Tezakir'inde hayatını anlatırken, Alî paşa iktidarda olmadığı bir sırada. kendisine özel ders verdiğini ve bu arada «Isaguci» okuttuğunu yazar. (Tezakir, tetimme - 40; Ankara, 1967). Mithat Cemal Kuntay'ın «Üç İstanbul»u kahramanlarından Tevfik Hoca, bir ara «İsaguci ezberlemekle ömrün geçti Tevfik!» diye başını yumruklar. (İstanbul, 1967, s. 47)

28) Henri Laoust, «Les Schismes dans l'Islam» (Paris, 1965) isimli eserinde Mısır'ın Osmanlılar tarafından alınmasından sonra Fıkıh'ın Kelam üzerine hakim olduğunu ve bu olgunun «yaratıcı özgürlüğü azalttığını» yazar. s. 311.

29) M. Galland; a.g.e.; s. 91

zılmış olduğunu da hatırlatır. Kuran ilmini Hadislerin tetkiki, onları da «Adab» ilmi izler.

Adab ilmi tartışma yöntemlerinin öğretimidir. Yazarımız bazı ulemanın bu ilmin hemen Kelam'dan sonra okutulması gerektiğini söylediklerini hatırlatır; fakat, bu fikre katılmaz. Çünkü İlm-i Adab sayesinde Kuran ve Hadislerdeki gerçekler tartışılarak (!) kanıtlanacaklardır. Oysa bunlar incelenmeden, İlm-i Adab'ın okutulması soyut kalacak ve amacına ulaşamayacaktır.

Sufiliğe inandığı anlaşılan Zihni efendi, buraya kadar sayılan nazari ilimlerin amacının «Tasavvuf İlmi» olduğunu söyler ve bu ilmin «İlm-i İlahi», «İlm-i Şühud», «İlm-i İrfan» ve «İlm-i Yakın» gibi isimleri olduğunu da belirtir. Tasavvuf sayesinde birey, dünyadan elini eteğini çekerek bir ruhi coşku içinde tanrıyla buluşur ve kendini tanrıya adar. Yazar yaşadığı dönemde, gerektirdiği fedakârlıklar dolayısıyla gerçek sufilerin çok azaldığını ve ancak «aziz»lerin bu irade gücünü gösterebildiklerini belirtmektedir.

Zihni efendi Şer'i ilimleri böylece tamamladıktan sonra, «yararlı» oldukları için medreselerde okutulan yardımcı ilim dallarını da anlatır. Bunlar tarih, tıb, rüya tefsiri, nücum ilmi, inşa ve aruz ilimleri gibi çeşitli bilgi dallarıdır. Yazar risalesine «açıklanması mümkün olmayan daha birsürü başka ilim daha vardır.»[30] diyerek son verir.

Zihni efendinin eseri XVIII. yüzyıl ortalarında Osmanlı ilim ve öğretim anlayışı hakkında bize genel bir fikir veriyor. Fakat söylediklerine elbette mutlak bir değer atfedemeyiz. Osmanlı uleması arasında, birbirinden az çok farklılıklar gösteren ilim ve öğretim anlayışları vardı. Bununla beraber Zihni efendi'nin ilim tasnifinin Taşköprüzade ve Kâtip Çelebi'nin tasniflerinden fazla farklı olmadıklarını da belirtelim. Osmanlı dünya görüşü ve İlim anlayışı, Şeriat çerçevesi içinde göreli bir özerkliğe sahip medreselerde bazı biçimsel farklılıklar göstermekle beraber, özünde yüzyıllar boyunca değişmemiş, aynı kalmıştır. Şimdi bu dünya görüşü içinde stratejik yerler işgal eden ve daha sonraki gelişmeler için de açıklayıcı nitelikte olan bazı ilim dalları hakkında biraz daha ayrıntılı olarak duralım.

Gazali, Kelam İlmi ve Tasavvuf

İslamiyette Kuran'ın «Allah'ın Kelamı» olarak işgal ettiği yer düşünülürse, İslam düşüncesinin, başlangıcından itibaren Kuran üzerinde düşünce olarak belirdiği söylenebilir. Kelam ilminin bağımsız bir ilim olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmiyor. Bununla beraber, yukarda değindiğimiz

30) Aynı eser; s. 97.

nedenle, İslamiyetin henüz Yunan düşüncesiyle temasa gelmesinden önce de bir «Kelam ilmi»nden sözedilmiştir.[31] Fakat bu düşünce süreci ne ölçüde özgür ve kritik olabilirdi?

İslam düşünce tarihine bakınca, bu konuda birbirinden net bir şekilde ayrılan iki dönem görüyoruz. Bunlardan birincisi Mutezile mezhebi ve filozoflarda ifadesini bulan ve IX. yüzyılın başlarından XII. yüzyıla kadar süren dönemdir. Bu dönemde insan aklına büyük bir güven beslendiğini ve düşüncenin oldukça özgür olduğunu görüyoruz. Bu çağa damgasını vuran Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar hiçkuşkusuz samimi birer Müslümandılar. Fakat bağımsız akıl - dini akideler ilişkisinde, önce akıldan hareket ederek dini dogmaları kanıtlamaya çalışıyorlardı. Bu filozoflara göre «Kuran da gerçekti; felsefe de gerçekti. Fakat gerçek ancak bir tane olabilirdi. Bu yüzden dinle felsefe uzlaşmalıydı. Oysa bütün kalpleriyle inandıkları felsefe Mısır ve Suriye yoluyla eski Yunanlılardan gelmişti. Bu felsefeyi azçok çelişkili bir düşünce kitlesi olarak değil, bir gerçek biçimi halinde kabul ediyorlardı.»[32] Ne var ki felsefeye ağırlık veren bu uzlaşma, birçok Müslümanı tatmin etmedi ve —Abbasi Halifesi Mütevekkil'in Mutezile'leri ezdiği bir sırada— bir inanç bütünlüğü ihtiyacı da kendini hissettirmeye başladı. Bu yönde bir İslami (Sünni) ortodoksinin ilk temsilcisi, kendisi de eski bir Mutezile mezhebi mensubu olan Al - Aşari'dir.

Geleneğin naklettiğine göre Al - Aşari Mutezile mezhebinden, bir Ramazan ayında rüyasına giren Peygamberin çağrısına uyarak vazgeçmişti.[33] Başlangıçda, Hanbeli'ler gibi, dini yorumlarında akli delilleri ve Kelamı tamamen reddetmişti. Fakat daha sonra gördüğü bir rüya sonucu olarak, İslami akidelerle Kelamı bağdaştırma eğilimine girmişti. Böylece İslam'da yeni bir dönem başlatılıyordu. Bu dönemin en önemli temsilcisi İmam Gazali'dir.

Gazali İslam tarihinin en güçlü düşünürlerinden biridir. İbn Haldun'un Mukaddime'sinde belirttiği gibi, İslam düşüncesinde yeni bir çağa damgasını vurmuştur. İslami dogmaların Kelam ilmiyle Aşari'nin sentezinden çok daha temelli ve etkili bir şekilde uzlaştırıldığı bu dönem aynı zamanda felsefe alanında da içtihat kapısının kapandığı bir dönem olmuştur.[34]

İmam Gazali Horasan'lıydı. Gençliğinde Nizam-ül Mülk'ün himayesini kazanmış ve güçlü vezirin Bağdad'da açtığı medreseye hoca olarak gönderilmişti. Ne var ki bu sıralarda derin bir bunalım içine düşmüş ve o ana kadar daha çok hukuki yönleriyle incelediği İslami inançlardan ve giderek

31) L. Gardet, **İlm al - Kalam; Encyclopédie de l'Islam**, Paris, 1968.
32) D. B. Macdonald; **Development of Muslim Theology; Jurisprudence and Constitutional Theory**; Londra, 1903, s. 162.
33) W. M. Watt'ın Encyclopédie de L'Islam'a yazdığı Al - Ashari maddesi. (Paris, 1960)
34) A. J. Wensink: **The Muslim Creed**; Cambridge, 1932, s. 97.

her türlü bilgiden şüphe etmeye başlamıştır. İmam Gazalî bu buhranı esnasında İslam felsefesini derinlemesine tetkik etmiş; fakat sonunda tüm filozofları reddetmiştir.

Gazalî krizini ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı otobiyografik nitelikte bir kitabında anlatmıştır.[35] Bu eserinde yazar, filozofların hatalarını uzun uzun açıklamış ve gerek Eflatun ve Aristo'yu, gerekse onlardan esinlenen Farabî ve İbn Sina'yı inançsızlıkla suçlamıştır.[36] Gazali bu krizinden, gerçeğe ancak «vecd» içinde tanrıyla buluşma sayesinde, yani tasavvuf yoluyla ulaşılabileceğine inanarak kurtulmuştur. Ancak İslam felsefesini çok iyi bilen Gazalî sufiliği benimserken Kelamı da reddetmemiş ve bu ilmi İslamî inancı destekleyeceği ve güçlendireceği ölçüde kabul etmiştir.

Gazali temel eseri olan İhya'ul Ulum ve Din'i mistik krizinden sonra yazmıştır. Bu dev eser İslamî akidelerin, ibadet şekillerinin ve insanları cennete ya da cehenneme götürecek davranışların (muhlikat ve münciyat) tümünü açıklama iddiasındadır. Bu eser hakkında, Kâtip Çelebi'nin Keşf'ül Fünun'da naklettiği şu sözler söylenmiştir: «Eğer bu eser hariç, tüm İslamî eserler tahrib olsaydı, İslamiyet yine de birşey kaybetmezdi.»[37]

Gazali'nin İslam tarihindeki büyük önemi Kelamla (ve felsefeyle) İslamî dogmaları ve bunları da sufilikle bağdaştırmış olmasıdır. Gazalî'de Kelam, özellikle Aristo mantığının, İslamî ilkelerin savunulması amacıyla kullanılması şeklini almıştır. Tasavvuf ise neoplatonist yorumlarda ifadesini bulan ve «Tek»den «ruh»un ve «ruh»tan da «madde»nin tecelli ettiği (emanation) bir kozmogonik görüşe dayanıyordu.[38] Gazalî Batı'da ençok «kalb»e ve «aşk»a dayanan mistik yönüyle sempati toplamış ve daha ziyade Hıristiyanlık etkisiyle yorumlanan bu mistisizm, iki dini yaklaştırıcı bir yön olarak görülmüştür.[39] Fakat bu düşünürün temel kavgasının rasyonalizme karşı olduğu; felsefeye ancak İslamî dogmaları savunmak ama-

35) Gazali'nin «Al - Münkid min al - Dalal» (Hatadan kurtuluş) başlıklı eserinin 1870 - İstanbul baskısı Fransızcaya çevrilmiş ve«Le **Préservatif de l'Erreur**» (Paris, 1877) başlığıyla yayınlanmıştır. Eserin daha ayrıntılı bir kopyesi, 1902'de Londra'da **The Confessions of Al - Ghazali** adı altında yayınlanmıştır.

36) The Confessions, s. 27. Gazali felsefi incelemeleri sırasında iki eser kaleme almıştır. Önce felsefenin amaçlarını oldukça tarafsız bir şekilde anlatmış (**Makasid al Falasifa**); daha sonra da filozofların tutarsızlıklarını ve Şeriata aykırı fikirlerini sergilemiştir. (**Tahayut al - Falasifa**). Yukarda zikrettiğimiz hayat hikâyesinde de Tahayut'da felsefeye karşı geliştirdiği 20 noktayı tekrar ele alıyor.

37) **Kesf-ül Fünun**, Flugel çevirisi, cilt: I.

38) Bk. A. J. Wensinck; **La Penseé de Ghazzali**; Paris, 1940, s. 9

39) Böyle bir yaklaşım en çok Carra de Vaux'nun eserinde göze çarpıyor. (**Gazhali**, Paris, 1902). D. Macdonald'ın eserinde de Gazali için «İslam tarihinin en büyük ve hiç kuşkusuz en sempatik ismi» (s. 215) denilirken, düşünürün mistisizmi övülüyor.

cıyla başvurduğu ve Kelam ilmini dahi kitleler («avam») açısından tehlikeli bulacak derecede obskürantist bir yol izlediği unutulmamalıdır.

Osmanlılar, Kelam ve Tasavvuf

İmam Gazali Osmanlı ulemasının en çok incelediği ve tanıdığı İslam düşünürlerinden biridir. Gerçekten Gazali'nin tüm eserleri klasik çağda defalarca kopye edildiği gibi, matbaanın girmesinden sonra da sık sık basılmışlardır. Günümüzde Gazali, Türkiye'de büyük İslam düşünürlerinden eserleri en çok yayınlananlar arasındadır.[40]

Hiçkuşkusuz Gazali Osmanlıları etkileyen tek düşünür değildi. Belki en çok etkileyen düşünür de değildi. Daha önce de belirttiğim gibi Osmanlı düşüncesinde formel bir plüralizm sayesinde çeşitli İslam alimleri bir arada incelenmişlerdir. Fakat Gazali'nin önemi şuradan ileri geliyor. Osmanlı kültür hayatı Gazali'nin başlattığı Kelam'la Tasavvuf'u uzlaştıran okulun mirasçısı olmuştur. Osmanlılarda sufiliğin meşruluğu, hatta Osmanlı sultanlarının birçoğunun bir tarikat mensubu bulunmaları bu sayede mümkün olmuştur. Hiçkuşkusuz Osmanlılarda da zaman zaman sünni katılığı savunan ulema ile, sufiler arasında tartışmalar, kavgalar çıkmıştır. Fakat Osmanlı dünya görüşünde sufilik hiçbir zaman şi'ilik, rafizi'lik, batini'lik gibi reddedilen bir doktrin sayılmamıştır.

Kelam - Tasavvuf uzlaşması Osmanlı zihniyetini oluşturmuştur. Osmanlı esprisi kritik akla değil, nakilciliğe ve «kalb»e dayanıyordu.[41] Aslında İslam'da felsefe geleneği, Gazali'den sonra hemen son bulmamıştır. İbn Rüşd'ün Gazali'ye karşı yazdığı «rediye» («Tahayut al - Tahayuf») İslam düşüncesinin klasikleri arasındadır. Fatih Sultan Mehmed zamanında bu tartışma yeniden canlanmış ve bizzat sultanın da arzusuyla, felsefe taraftarlarıyla karşıtları fikirlerini tartışmışlardır. XV. yüzyılın en güçlü alimlerinden Hocazade efendi, şiddetle felsefeye karşı tavır almış ve bir «Tahayut» da (bu kez İbn Rüşd'e karşı) kendisi kaleme almıştır. Bundan sonra Osmanlı düşüncesinde felsefe, ancak Fahreddin Razi ve Nasreddin Tusi gibi düşünürlerin eserlerinde nakledildiği ölçüde yaşamıştır.

Osmanlı esprisinin kritik akla fazla yer vermemesi ve sufiliğin kazandığı güç, anlama ve ifade aracı olarak şiirin önemini çok artırmıştır. Gerçekten «şiir» Osmanlı kültüründe bugün ondan anladığımızdan çok farklı ve geniş bir yer işgal ediyordu. Osmanlı ulemasının ve hatta sultanlarının

40) Günümüzde İmam Gazali'nin **«İhya ul - Ulum id - Din»i** (Bedir Yayınları, 1975, İstanbul) ve daha bazı eserleri Türkçe olarak kitapçılarda bulunuyor.

41) Gazali'nin Descartes'inkine benzeyen mistik krizi ve «şüpheciliği» için bk. İbrahim Agâh Çubukçu; **Gazali ve Şüphecilik**, Ankara, 1964, s. 101-104.

büyük bir kısmı aynı zamanda şairdiler. Şiirle ve şiirde ifadesini bulan «aşk»la kendilerini tanrıya adıyorlardı. Şiirde tasavvuf egemenliği okadar mutlakdı ki, aslında tasavvufa içden inanmayan yazar ve şairler bile şiirlerinde sufi aşkı dile getirmişlerdir. Bununla beraber Osmanlı tasavvufu tanrıyla insanın vecd içinde birleşmesine ontolojik değer atfeden «Vahdet-ül Vücud» felsefesini ve «Ana'l Hak» doktrinini kesinlikle reddetmiştir.[42]

Tanınmış oryantalist E. J. W. Gibb, bu yüzyılın başında yayınlanan klasik eserinde, sufiliğin Osmanlı edebiyatında nasıl bir dünya görüşü şeklini aldığını somut olarak anlatır. Konunun temsili niteliğini gözönünde bulundurarak, Gibb'in çizdiği tabloyu nakletmenin yararlı olacağını sanıyorum.[43]

Mistik şairlerin ifade ettiklerine göre, Tanrı yaradılış dolayısıyla kendini göstermeye karar verince önce ışığından «Nur-u Muhammed» aydınlanmıştı. Sonra Tanrı Nur'a bakmış ve içinden cismani dünyayı çıkartmıştı. Daha sonra ilk ruh ve giderek alçalan bir sıralama içinde çeşitli varlıkların ruhları yaratıldılar. Tanrı nihayet bir kürsü ve büyük bir kalem yarattı ve «Ey kalem yaz!» dedi. Ve Kuran'ın ilk, ilahî şekli yazıldı. Bundan sonra sekiz cennet yaratıldı. Tanrı daha sonra kökü «kürsü»nün altında, dalları sekiz cennete uzanan büyük bir Tûba ağacı yarattı. Sekiz cennetten sonra altı deniz, bundan sonra da yedi gök yaratıldılar.

Gibb Osmanlılarda yaygın «Yaradılış» teorisinin şiirdeki ifadesini eserinde daha ayrıntılı olarak veriyor. Ancak yazarın da belirttiği gibi, «yaradılış» teorisinin bu şekli daha çok fazla okumamış kimseler, «avam» arasında yaygındı. Ulema ve mütekallim takımı, özünde pek farklı olmasa bile, daha nüanslı bir görüş getirmişlerdir. Osmanlılarda «Kelam» ve «Tefsir» ilimlerine hasredilen binlerce eserde bu görüşler işlenmişlerdir.

Taşköprüzade Ahmed efendi Mevzuat-ül Ulum'da Kelam ilmini şöyle tanımlıyor: «Bu bir ilimdir kî anınla iktidar olunur akaid-i diniye isbatına... Bunun mevzuu Hakk-ı Teali'nin zat ve sıfatıdır.»[44] Osmanlı alimi Kelam'ın şüpheyi ortadan kaldırmak amacına yöneldiğine dikkati çektikten sonra filozoflara çatar ve ancak inançları sağlam ve türlü şeri ilmi özümlemiş kimselerin «felsefe» ile uğraşabileceklerini ifade eder. Kâtip Çelebi de eserlerinde Osmanlı tarihinin tanınmış kelamcılarını belirtmiştir. Bunların Keşf-ül Fünun'da tam listesini verdiği gibi, Mizan-al Hak'da da en önemlilerini saymıştır. İlmin her dalına hâkim olan bu büyük bilginler İmam

42) L. Massignon: **Ana al-Haqq; Der Islam,** 1912, cilt III, s. 248-257. Bilindiği gibi Vahdet-ül Vücud felsefesine inanan Osmanlı şairi Nesimi, bu inancı yüzünden öldürülmüştür.

43) E. J. W. Gibb; **A History of Ottoman Poetry;** Londra, 1900, cilt: I, s.34-35.

44) Ahmed Taşköprüzade, **Mevzuat ul-Ulum;** İstanbul, 1303 (1895), s. 594.

Gazali, Fahreddin Razi, Kadı Baydavi, Adud al-Din İci, Saadeddin Taftazani, Seyid ve Şerif Cürcani ve Celaleddin Davvani gibi şahsiyetlerdir.[45] Bu alimler kronolojik sıra içinde, XI. yüzyılla XV. yüzyıl arasında yaşamışlar ve daha ziyade birbirlerini tefsir ederek İslam dünya görüşünü akideler halinde özetleyen temel eserler vermişlerdir. XV. yüzyıldan itibaren bayrağı Osmanlı alimleri almış ve XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi'nin Keşf-ül Fünun'da ifadesini bulan bir bilgi birikimi başlamıştır.

Osmanlı düşüncesinin skolastik niteliğini daha önce defalarca belirttim. Bu yüzden yukardaki şahsiyetlerin az çok birbirine benzeyen eserlerini ve bunların tefsirlerini ayrı ayrı ele almakta büyük bir yarar yoktur. Bu eserler XVII. yüzyıldan itibaren çağdışı olmaya başlamışlardır. Bununla beraber Osmanlı fikir hayatında XIX. yüzyıl sonuna kadar bu düşünce tarzı egemen kalmıştır. Bu yüzden düşünce hayatımızdaki kopukluğu sergilemek üzere, bu eserlerin en önemlilerinden birinden (ve de tefsirinden) daha ayrıntılı olarak sözetmek istiyorum.

Necmeddin Nesefî ve Saadeddin Taftazani
— Bir Özet —

XII. ve XV. yüzyıllarda yaşamış bu iki düşünür, Kelam ve Tefsir ilimlerinin en güçlü temsilcilerindendiler. Her ikisi de Osmanlı olmamakla beraber, tüm eserleri Osmanlı uleması arasında tanınıyor ve Osmanlı medreselerinde okutuluyordu. D'Ohsson, XVIII. yüzyılın sonlarında «Osmanlı İmparatorluğu'nun Tablosu» başlıklı klasik eserinin ilk cildinde İslami akideleri anlatırken, tamamen Nesefi'ye dayanmış ve onun «Akaid» başlıklı meşhur eserini özetlemiştir.[46] Kâtip Çelebi'nin «büyük Saadeddin»[47] diye bahsettiği Taftazani ise, Nesefi'nin eseri hakkında en çok beğenilen ve okunan tefsiri yazmıştır. Bu eserler —bunlara benzer birçok eserlerle birlikte— Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar medreselerde okutuldukları gibi, günümüzde de İslam ülkelerinde inceleme konusudurlar.

Taftazani'nin eseri XIX. yüzyılda batı dillerine de çevrilmiş ve İslam dünya görüşünü temsil eden klasiklerden biri olarak sunulmuştur.[48] Eserin

45) Kâtip Çelebi, **Mizan al-Hak**; (İngilizce çeviri: The Balance of Thuth, Londra, 1957, s. 25)

46) M. D'Ohsson: **Tableau Général de l'Empire Ottoman**; Paris, 1788, cilt: I, s. 58.

47) Kâtip Çelebi, **Mizan al-Hak**; s. 24.

48) Taftazani'nin eserleri ve bunların çeşitli baskıları için «Encyclopédie de l'Islam»da (Paris, 1924) C. A. Storey'in yazdığı Taftazani maddesine bakılabilir. Biz açıklamamızda E. E. Elder'in çevirisine dayanıyoruz: **A Commentary on the Creed of Islam; Saad-al Din al-Taftazani, On the Creed of Najm al-Din al-Nasafi**, New-york, 1950. Elder, bu çevirisinde 1329 (1914) Kahire baskısını kullanmış; ayrıca 1310 (1895) İstanbul baskısından da yararlanmıştır. Taftazani'nin fikirlerini özetlerken, her bölüm için ayrıca dipnotu vermeyi pratik bulmuyoruz. Çevirmenin naklettiği Arapça kavramları da aynen vermeyi yararlı bulduk.

ilginç yanı —ve burada ele almamızın nedeni— klasik felsefenin temel sorunlarına dini geleneğe dayanarak ve İslamî akideler halinde cevap vermesidir. Daha açık bi ifadeyle, Saadeddin Taftazanî «varlık nedir?», «bilgi nedir?», «nasıl bilebiliriz?» gibi metafizik sorulara her türlü şüphenin ve tartışmanın dışında, dini dogmalarla yanıt vermektedir. Bu gibi soruların insanı ister istemez özgür düşünceye doğru zorlayacağı ve bizzat dogmaların da tartışma konusu yapılabileceği beklenebilir. Gerçekten böyle bir eğilimin Taftazani'nin eserinde de mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu eğilimin yazarımızda devamlı Mutezile mezhebiyle tartışma şeklinde somutlaştığını görüyoruz. Taftazanî'nin, eserinde kendisinden beşyüz yıl önce yaşamış bir doktrinle devamlı savaşması bizi şaşırtmamalıdır. Aynı savaş Taftazanî'den beşyüz yıl sonra da devam edecektir. Çünkü felsefî sorulara verilen yanıtları birer dinî akide haline getirmek için, önce Kuran'ın «yaratılmış» ve aklın özgür olduğunu savunanları çürütmek gerekmektedir. Bu gereği Taftazanî'nin devamlı olarak hissetmesi, kendisinin de zaman zaman yazdıklarından şüphe ettiğini mi gösteriyor? Bu soruya bir yanıt aramak anlamsızdır. Sadece insan aklının, sonunda şüpheyi toptan rededen dogmatik ürünler verse de, şüphe etmeden düşünemeyeceğini teslim edelim.

Taftazanî, eserinin girişinde, Kelam ilmini «Tanrının birliğinin ve niteliğinin («sıfatının») ilmi»[49] olarak tanımlıyor ve bu ilmin «şüphenin ve evhamın karanlıklarından uzak» olduğunu belirtiyor. Yazara göre «İslamiyetin standart ilkeleri olan en çarpıcı ve en değerli inciler ve cevherler»[50] N. Nesefî'nin Akaid'inde yer almıştır. Taftazanî bu eseri ondokuz bölüm içinde yayımlamaktadır.

Horasanlı alim yorumunda önce Kelam'ın İslamî ilimler içindeki yerini belirtiyor. Buna göre şerî ilimler «fer'î» ilimlerle «aslî» ilimler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Kelam aslî bir ilimdir.

Peygamberi ilk tanıyanlar (al-sahaba) ve onların izleyicileri (al-tabi'in) peygamber çağına çok yakın oldukları ve bu yüzden otoriteye dayanma olanağına sahip bulundukları için şerî ilimleri yazılı olarak kaydetmeye ve sınıflamaya gerek duymamışlardı. Bu durum dini liderler arasında fikir ayrılıkları, yenilik eğilimleri (al-bida) ve kişisel hevesler (al-ahva) çıkana kadar devam etmiştir. Görüş ayrılıkları, ulemanın her durumu ayrı ayrı incelemesine ve önemli konularda örnek olabilecek kazai hükümler (al-fatavi) vermesine yol açtı. Böylece ulema arasında bir yandan doğru hükümlere varmak için temel metinleri inceleme; öte yandan da bu amaçla ilkeler ve yöntemler geliştirme çabası başladı ve biriken malzemenin de tasnifi çabasına girişildi. Gerçeğe ulaşmada kullanılan deliller

49) Aynı eser; s. 3
50) Aynı eser; s. 3

sayesinde varılan hükümler Fıkıh ilmini; kullanılan yöntemler Fıkıh usulünü ve bütün bunlardan çıkan temel gerçekler («akideler») de Kelam ilmini meydana getirmiştir. Bu açıklamadan sonra Taftazani Kelam ilmini temel ilim yapan nedenleri saymakta, bu gelişimde Mutezile doktrininin yerini belirtmekte ve özellikle filozoflarla tartışmaktadır. Yazarımıza göre felsefi eserler Arapçaya çevrildikten sonra Mutezile mensupları onun etkisiyle Kelam ilmine metafizik, fizik, matematik gibi unsurları dahil ettiler ve sonunda onu felsefeden ayırdedilmez hale getirdiler. Bu anlayış Müslümanlar arasında büyük tepkiler yarattı ve Kelam'a hücumlar başladı. Aslında bu hücumlar Kelam'ın kendisine değil, «İslamî akideleri tahrip etmek isteyenlere ve filozof olma iddiasındakilerin çaresiz bir şekilde karanlığa sürüklediği kimselere karşı»[51] idi. Oysa İslami ilimler içinde «en asil ilim» olan Kelam, dini akidelerin bilinmesi ve benimsenmesi için kaçınılmaz bir araçtı.

Kelam ilminin «asli ilimler» içindeki yerini böylece belirttikten sonra, Saadeddin Taftazani varlık ve bilgi kuramlarının açıklanmasına girer. Yazar bu konudaki fikirlerini sofist «(sufasta») olarak nitelediği düşünce şekilleriyle polemik yaparak ortaya koymaktadır. Gerçekten düşünürümüze göre üç türlü sofist kuram (veya «safsata») mevcuttur. Bunlardan birincisi «inatçılar» («al-inadiya») olup, bunlar eşyanın gerçeğini «evham» ve «hayalet» olarak reddedenlerdir. Burada felsefi bir yaklaşım olarak «şüpheciler»in kasdedildiği açıktır. İkinci tip sofistler ise rölativistler («al-indiya») olup, bunlar gerçeğin insanların düşüncelerine ve inançlarına göre değişebileceğini savunmaktadırlar. Başka bir deyişle herkes için aynı, objektif bir gerçek olmadığını; gerçeğin öznel olduğunu ileri sürmektedirler. Nihayet üçüncü bir sofizm şekli vardır ki o da gerçeğin bilinemeyeceğini iddia eden agnostikler («al-la'adriya») tarafından temsil edilmektedir. Taftazani bu üç görüşü de şiddetle reddederek İslami ortodoksinin temel ilkesini hatırlatır: Eşyanın özü gerçekten de mevcuttur ve buna ait bilginin doğruluğu saptanabilir. Yazarın Nesefi'den naklettiği bu temel ilke ne anlama gelmektedir.

Taftazani'ye göre her «şey»in bir gerçek özü («al-hakika») ve bir de gerçek niteliği («al-mahiya») vardır ki, bu «şey» ancak bunlar sayesinde özel bir şey («al-hüviya») haline gelebilir. Örneğin insanı «akıllı hayvan», «gülen hayvan» veya «yazı yazan hayvan» gibi çeşitli şekillerde ifade edebiliriz. Ancak bu niteliklerden sadece bir tanesi (akıllı olmak) hayvanı insan yapan «gerçek öz»dür. Bu «gerçek öz» nasıl bilinebilir? Bu konuda bazen bir şeyi iki taneymiş gibi gördüğümüz düşünülürse, duyularımız bizi yanıltamazlar mı? Veya bize çok açık («al-badihiyat») görünen bazı şeyler, başkalarınca farklı bir şekilde kavranamazlar mı? Nihayet teorik ola-

51) Aynı eser; s. 10

rak ulaşılan gerçekler de («al-nazariyat») çoğu kez hareket noktasını teşkil eden önerilerin sağlıksızlığı yüzünden, yanlış olamazlar mı? Yazarımız «safsata» saydığı bütün bu fikirleri şöyle yanıtlıyor:

1) Duyularımız bizi bazen yanılgıya sevkediyorlarsa bunun özel nedenleri vardır. Bunların olmadığı normal durumlarda gerçek kavranabilir.

2) Gerçekle ilgili fikir ayrılıkları da, kimilerinin bilgi ve tecrübe eksikliği veya incelenen konu hakkında açık bir fikir sahibi olmada karşılaştığı güçlüklerle ilgilidir. Bu da özel bir durumdur.

3) Nazari muhakeme yoluyla varıldığı sanılan gerçekler, eğer yanlış önerilerden hareket edildiği için «gerçek» değillerse; bunu da düzeltmenin yolu gerçek önerileri bulmak ve hakikatı ona dayandırmaktır.

Taftazanî «bilgi teorisi»nin polemik kısmını böylece tamamladıktan sonra, doğru bilgilerin nasıl sağlandığının araştırılmasına geçer ve bunun üç yolu olduğunu ileri sürer. Bunlardan birincisi sağlıklı duyu organları («al-havas al-salima»); ikincisi doğru veriler («al-habar al-sadık») ve üçüncüsü de akıldır. Doğru veriler de iki şekilde elde edilirler. Bunlardan birincisi eski zamanlardanberi nakledilegelmiş («mütevatir») haberler olup, bunca insanın bukadar zamandır yanılmış olabilmesi zor olacağına göre, bu gibi bilgileri doğru kabul etmek lazımdır. Bu bilgiler geçmiş zamanlar, uzak ülkeler ve krallıklar hakkında bizi aydınlatırlar. Burada, çok genel şekliyle, İslam düşüncesinde tarih ilminin «felsefi» temellerini görüyoruz. Bu konuyu biraz ilerde daha ayrıntılı olarak ele alacağız. İkinci tip doğru haberleri de Allah'ın sözcülerinin («al-rasul») bazı mucizelerle kanıtladıkları haberler teşkil ederler. Akıl yoluyla elde edilen bilgilerimiz ise ya (örneğin 'bütün, parçalardan büyüktür' gibi) bir «bedahat» halinde; ya «delil»ler yoluyla sebepten sonuca giderek («al-istidlal»); ya da düşünce ve muhakeme yoluyla kazanılarak («iktisabî») elde edilirler.

Taftazanî, yukarda ana hatlarıyla özetlediğimiz «bilgi kuramı»nı çeşitli konularda yapılan (ve yapılabilecek) itirazlar ve bunların yanıtlarıyla birlikte polemik bir biçimde sunmaktadır. Yazarımız bundan sonra evren («al-alam») ile ilgili görüşlerini sergiliyor.

Taftazani'ye göre evren, Allah'ın dışında var olan herşeyden «al-mavcudat») meydana gelmektedir ve zaman içinde «ihdas» edilmiştir. Evren, özle ilgili («ayan») ve ikincil («araz») olmak üzere iki tip unsurdan meydana gelmektedir. Özle ilgili unsur, kendi kendine yeten bir unsur («kaim bizatihi») olup, bunun dışındaki herşey «araz»dır. Öz'ü teşkil eden unsurlar karmaşık, yani birkaç maddeden meydana gelmiş olabilecekleri gibi, basit ve bölünemez («al-cavhar») de olabilirler. Burada Taftazani, günümüzdeki atom fikrine benzeyen «al-cavhar» kavramını, çıkaracağı teorik zorluklar dolayısıyla yumuşatıyor ve «cevher gibi» ifadesini kullanıyor. Çünkü karmaşık olmayan unsurlar arasında, hammadde («hayuli»), biçim («al-sura») v.b. gibi unsurlar da vardır. Nitekim filozoflar bölünemez

«al-cavhar» kavramını reddetmekte ve her cismin hammadde («hayuli») ve biçimden («al-sura») oluştuğunu ileri sürmektedirler.

Evren'in «arızi» unsurları, kendi kendilerine yeten unsurlar değildir. Bunlar renk, tad, koku ve varoluş biçimleri («akvan») halinde, cisim ve cevherlerde «hüdus» ederler. Yazarımız bunları da, yapılan itirazlarla birlikte, polemik bir biçimde sunuyor.

Evren'le ilgili görüşlerini de tamamladıktan sonra Taftazani, sözü «alem»in yaratıcısı («muhdıs»i) Allah'a getirir ve Allah'ın «sıfat»larını incelemeye başlar. Yazarın naklettiği temel İslami akideye göre Tanrı'da öz ile varlık birleşmişlerdir. Tanrı tektir ve ebedidir. («al-kadim»). Tanrı'nın özünde mevcut ve «ne kendinden olan ne de kendinden başka birşey olan» çeşitli «sıfat»ları (al-ilm, al-kudra, al-hayat, al-sam, al-basar, al-irada, al-fiil, al-tahlik, al-tarzig) vardır. Tanrının sözü («Kelam») da onun «sıfat»larından biri olup, seslerden ve kelimelerden meydana gelmemektedir. Çünkü sesler ve kelimeler «yaradılmış» («halkedilmiş») şeylerdir. Oysa Kuran Allah'ın yaradılmamış sözüdür. Kalbimizde mevcut olan, kitap halinde yazılmış olan, dilimizin söylediği ve kulağımızın işittiği; bize emirler veren, yasaklar koyan ve bilgiler nakleden «Söz», «Allah'ın Sözü»nün bizzat kendisi değildir.

Taftazani Tanrı'nın sıfatlarını ve bunlardan biri olan «Kelam»ı uzun uzun anlattıktan sonra sözü Tanrı ile yaratıkları, özellikle insanlar arasındaki ilişkilere getirir. İslam siyasal felsefesinin ve idare anlayışının temelini teşkil eden bazı ilkeleri burada formüle edilmiş olarak buluyoruz. Bunlara göre Allah, Müslüman olsun olmasın, herkesin her türlü davranışlarının yaratıcısıdır. Mutezile mezhebinden olanlar bu kanıda değillerdi. Onlara göre yaratılanlar, kendi eylemlerinin yaratıcıları sayılıyorlardı. Buyüzden «yaratıcı» («al-halik») sözcüğünden ziyade «mucid» sözcüğünü kullanıyorlardı. Taftazani bu görüşün yanlışlığını Kuran ayetlerine ve ilk Kelam'cılara («al-avvalun») dayanarak uzun uzun anlattıktan sonra, insanların her türlü eyleminin Allah'ın arzu ve iradesine («al-maşi'a v'al irada»), hükmüne («al-hükm»), kararına («al-kaza») ve değerlendirmesine («al-takdir») tabi olduğunu —yine Mutezile mensuplarıyla polemik yaparak— anlatır. Fakat böyle bir görüş koyu bir determinizme ve kaderciliğe götürmez mi? İnsanların bir sürü kötü davranışları olduğuna göre, bunları da Tanrı'nın iradesine bağlamak yanlış olmaz mı? Tam bir mükemmellik demek olan Tanrı kötü birşey isteyebilir mi? Taftazani, Nesefi'nin izinde, bu kısır döngüden insanların «seçim yeteneği»nden («al-ihtiyar») sözederek çıkmaktadır. Gerçekten, yazarımıza göre, insanların tanrının iradesine itaat eden («al-taa») eylemleri olduğu gibi, karşı çıkan («al-isyan») eylemleri de vardır. Bunlardan birinci tip davranışlar mükâfatlandırılırken, ikinci tip davranışlar cezalandırılırlar. Bu düşünce insanın kendi davranışlarından ne ölçüde ve hangi durumlarda sorumlu ola-

cağı sorununu ortaya çıkarıyor. Taftazani'nin naklettiğine göre, insanların sorumlulukları («al-taklif»), ancak eylemlerine yetenekleri («al-istita'a») olduğu durumlarda mevcuttur. Böyle bir yeteneğin bulunmadığı hallerde («al-acz»), insanların yaptıklarından sorumlu olmamaları esastır. Elbette ki bu yetenek de Allah'ın eseridir. Ayrıca insanların sorumlu oldukları eylemlerinin başkalarında yarattığı sonuçlar da Allah'ın eseridir. Örneğin bir insan kendi iradesi ve sorumluluğu ile bir başkasını dövebilir. Fakat dövülenin duyduğu ıstırab Allah'ın eseridir. Aynı şekilde ölüm de Allah'ın eseridir ve bir insan başka biri tarafından öldürülse bile yine Allah'ın iradesi ile ve Allah'ın tayin ettiği anda («acal») ölmüş olacaktır.

Bireylerin eylemleri ve sahip oldukları yetenek ve sorumlulukların tartışmasından sonra Taftazani, sözü insanları öbür dünyada bekleyen akıbete getirir ve eskatoloji ilkelerini, yani fertleri cennete ya da cehenneme götürecek günah ve sevapları anlatır. Daha sonra Hazreti Adem'den Hazreti Muhammed'e kadar peygamberler, kutsal kitaplar ve melekler hakkında bilgi verdikten sonra, yazarımız Peygamberin «miraç»ını, evliyayı ve bunların «keramet»lerini anlatır ve Hilafet ve İmamlık bahsine geçer.

Taftazani'ye göre gerçek Hilafet sadece ilk dört halifenin («al Hülafa ul-Raşidun») zamanında yaşayabilmişti. Otuz yıl süren bu dönemden sonra, İslam toplumlarına saltanat («mülk») veya emirlik («imara») ilkeleri egemen olmuştur. Peygamber de bir Hadis'te «Benden sonra otuz yıl hilafet olacak ve ondan sonra bir zulüm yönetimi gelecektir.» demişti. Dördüncü halife Hazreti Ali'nin,Peygamberin ölümünden otuz yıl sonra şehit edilmesi bu hadisi doğrulamıştı. Bu bakımdan Muaviye ile birlikte Hilafet çağı bitmiş, İmamlık çağı başlamıştır. Bu noktadan itibaren Taftazanî, İslam topluluklarında bir «imam»ın varlığının zorunlu olduğunu belirtir ve imamın niteliklerini belirtmeye başlar: İmam, İslam cemaatini kararlarıyla yöneten, sınırlarını koruyan, ordusunun bakımını sağlayan, zekâtı toplayan, asayişi sağlayan, bayram ve Cuma günleri namazı kıldıran, meşru hakları koruyan ve ganimeti paylaştıran kimsedir. Şii'lerin iddiasının aksine, imam, gizli ve beklenen («muntazar») biri olamaz. Kendisi Kureyş hanedanından olmalıdır; fakat Hazreti Ali'nin nesebinden veya Beni Haşim'den olması şart değildir. İmamın hata yapmayan, kendi halkının en mükemmel insanı olması şart değildir. Ancak tam bir otoriteye sahip olması, adalet dağıtması ve Dar'ül İslam'ın sınırlarını koruması lazımdır. İmam kötülük, hatta zulüm (al-cavr) yapsa bile yerinden azledilemez.

Yukardaki düşünce nasıl savunulabilmiştir? Bu düşünce Batılıların «Doğulu despotizm» dedikleri zulüm idarelerini de meşru kılmıyor mu? Taftazanî, bunu Hilafet devrinden sonraki dönemlerde görülen kötü yönetimleri, halkın bunlara alışkın olduğunu ve isyan etmeyi düşünmediğini hatırlatarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Ayrıca yukarda anlatılan İmamlık teorisine göre, esas olan yönetimin adalete dayanmasıdır. Halkın

isyanı okadar kötü birşeydir ki, İmam'ın zulmü halinde bile bu yola başvurmamak lazımdır. Bu fikir Abu Hanife'den itibaren İslam düşüncesine egemen olmuş ve sadece Al-Şafi ve izleyicileri tarafından reddedilmiştir. Gerçekten Al-Şafi'ye göre, zulüm yaptıkları takdirde bizzat İmam'lar da herhangi bir kadı veya kumandan gibi azledilebilmeliydiler.

Taftazani, Hilafet ve İmamlık teorilerinden sonra, kıyamet günü, müçtehitler v.b. hakkında bazı İslami akideleri naklederek yorumuna son verir.

Saadeddin Taftazani'nin, Nesefi'nin «Akaid»i üzerindeki yorumunu özetlemiş bulunuyorum. Bununla okuyucularıma Osmanlı düşünce tarzı ve Osmanlı dünya görüşü hakkında somut ve en üst düzeyde bir örnek vermek istedim. Hiçkuşkusuz Osmanlı uleması arasında çeşitli konularda Taftazani'den farklı düşünenler vardı. Fakat belli bir dünya görüşü ve skolastik yaklaşım hepsine ortakdı. Ayrıca Osmanlı uleması «yorum»ları tekrar tekrar yorumlayarak düşünceyi daha da basitleştirmiş ve kalıplar haline sokmuştur. Bu konuda bir XVI. yüzyıl «alim»i olmakla beraber, eserleri Osmanlı Devletinin sonuna kadar defalarca yayınlanan ve günümüzde dahi okunan Mehmed Birgevi efendinin eserlerini hatırlatırım.[52]

Kelam ilmi İslam düşüncesinde temel bir ilim olmakla beraber, İslam dünya görüşünü bütün boyutlarıyla kavramak için diğer bazı «ilim»leri de ana hatlarıyla gözden geçirmemiz gerekiyor. Daha önce belirttiğim gibi, Taşköprüzade ve Kâtip Çelebi gibi Osmanlı alimleri ansiklopedik eserlerinde üçyüzden fazla eser saymışlardır. Bunlardan yine Osmanlı ideolojisinin oluşmasında stratejik önem taşıyan bazılarını anlatmak istiyorum.

52) M. Birgevi efendi için K. Küfrevi'nin İslam Ansiklopedisine yazdığı maddeye bakılabilir. Bu alimin İslam akideleri ile ilgili eseri XIX. yüzyılda batı dillerine çevrilmiştir. (Fransızca çeviri: Exposition de la Foi, Paris, 1828.) Birgevi'nin yorumu da Kadızade Ahmed efendi tarafından yapılmıştır. Birgevi günümüzde de İslamcılar tarafından okunan bir yazardır.

OSMANLILARDA HUKUK İLMİ, EGEMENLİK ANLAYIŞI VE DEVLET FELSEFESİ

Siyasal felsefe ve hukuk alanında da Osmanlılar daha önceki İslam uygarlığının mirasçısı idiler. Ancak bu mirası kendi evrimlerinin özgül koşulları ile yoğurdular ve biçimlendirdiler.

Günümüzde Osmanlı hukuk sistemi XVI. ve XVII. yüzyıllardaki klasik şekli içinde bilinir. Osmanlı devletinin «tablo»sunu çizen eserler genellikle bu yüzyılları ele almışlardır. Oysa her alanda olduğu gibi hukuk alanında da Osmanlı Devleti, kuruluş döneminin kurumsal belirsizliğinden daha sonraki yüzyılların özgül yapısına doğru bir evrim geçirmiştir. Çağdaş tarihçilerimiz bu evrimde «örfi» ve «şeri» unsurların birarada bulunduğunu ve klasik Osmanlı hukukunun bu unsurların birleşmesinden oluştuğunu belirtiyorlar. Aslında din, gelenek ve hukuk ilişkilerinde böyle bir birleşim evrensel bir nitelik taşımaktadır ve diğer uygarlıklarda da herzaman mevcut olmuştur. Bu yüzden Osmanlı öncesi İslam toplumlarında ve bizzat Osmanlı uygarlığında dini hukukla, örfi hukukun bir arada bulunmasında **sosyolojik** açıdan yeni bir taraf yoktu. Ancak soruna bir topluma egemen olan dünya görüşü ve bir uygarlığa özgü **zihniyet** açısından bakarsak böyle bir ayrım yapabilir miyiz? Bugün bazı tarihçilerin Osmanlı toplumunda «laik» hukuk alanı olarak gördükleri kanunlar ve kaideler bütünü, acaba çağdaşlarına da **din dışı** bir hukuk alanı olarak görünüyorlar mıydı? Bunları iddia etmenin zor olacağı kanısındayım. Bu konuda sağlıklı bir görüşe varmak için, kendimizi yukardaki ayrımı içeren çağdaş ideolojilerden sıyırmamız ve soruna, başta bizzat sultan olmak üzere Osmanlı yöneticilerinin ve Osmanlı ulemasının gözleriyle bakmaya çalışmamız gerekiyor. Gerçekten Türk tarih-yazımı açısından Osmanlı tarihine bakışta, milliyetçi ideolojinin, yukardaki ayrımın bugün en etkili savunucusu —hatta bir ölçüde yaratıcısı— olduğu kanısındayım.

Yakın tarihimiz «İslam kimliği»nden «Türk kimliği»ne geçiş tarihidir. Bu geçişte Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkması ve egemen ideoloji haline gelmesi doğaldı. Ancak Türk milliyetçiliğinin ilk biçimi olan «Türkçülük» akımı, Türklere karşı önyargılarla dolu bir ortamda geliştiği için daima, kendisini uygarlık tarihinde Türklerin İslamlık dışında da mevcut olduğunu kanıtlamak zorunda hissetmiştir. Böyle bir zorunluluk iki yönde ya-

pılan araştırmalarda ifadesini bulmuştur. Bunlardan birincisi Kemalist dönemin son yıllarında ortaya atılan ve tarihimizi eski uygarlıklara bağlamaya çalışan araştırmalardır. İkincisi ise tarihimizi Orta Asya Türk uygarlıklarına dayandıran tezlerdir. Bu iki görüşten en etkilisi ve en uzun ömürlüsü tarihimizi İslam öncesi Türk devletlerine ve geleneklerine bağlayan milliyetçi tez olmuştur. Bu başarıda söz konusu tezin, milliyetçi akımların doğduğu bir dönemin beklentilerine cevap vermesi dışında, bu tezi geliştiren tarihçilerimizin çeşitli dillerde ilk kaynaklara ulaşma, mümkün olan yerlerde arşivlerden yararlanma ve çağdaş yöntemler kullanma gibi modern tarih - yazımının kriterlerine uygun formasyonları da rol oynamıştır. Cumhuriyet tarih - yazımının en güçlü ve etkili temsilcisi Dr. Fuad Köprülü'yü, tüm çalışmalarında eski Türk uygarlıklarının sürekli etkilerini vurgulayan yaklaşımıyla bu tezin kurucusu olarak görüyoruz. Gerçekten Batı'daki «menfi telakkiler»le devamlı savaş halinde olan F. Köprülü, Göktürklerden ve Oğuzlardan itibaren Türk adet ve geleneklerinin, sonunda «Selçuk müesseseleri dediğimiz complexus'ü meydana getirdiğini» ve Anadolu Selçuklu'larının kurumlarına mirasçı olan Osmanlıların, İlhaniler ve Memlüklerden de etkilenerek «XV. asırda Avrupa'nın ilk **mutlakiyetçi Devlet** (Köprülü altını çiziyor.) tipini teşkil etmiş ve yeni zaman tarihinin siyasî tekâmül farikasını teşkil eden bu rejimin Avrupa'da ilk örneği» olduğunu ileri sürmüştür.[53] Fuad Köprülü bu görüşüyle Türk organizatörlüğünün uygarlık tarihindeki yerini ve üstünlüğünü belirtmek istemiştir. Fakat çağdaş toplumsal bilimlerin kavramlarından hareketle böyle bir görüşü onaylayabilir miyiz? Günümüzde «mutlakiyetçi devlet» kavramı, Batı'da feodalizmin çöküş süreci içinde gerçekleşen, burjuvaziler tarafından desteklenen ve kapitalizmi geliştiren bir devlet tipini ifade etmektedir. Açıktır ki Osmanlı merkeziyetçiliği, bu tür bir örgütlenme biçimi değildi. Osmanlı Devlet yapısı Sasaniler ve Bizans gibi henüz feodalizmin çözülmemiş olduğu bir merkeziyetçiliği temsil ediyordu. Modern anlamıyla «merkeziyetçilik» Osmanlılarda Tanzimat'dan sonra ve o da **bağımlılık** süreci içinde gerçekleşmeye başlamıştır. Kısaca «ilk mutlakiyetçi devleti biz kurduk!» diyen ve günümüzdeki militan şekliyle Ortaçağ Türk devletleriyle övünen görüş bilimsel bir dayanaktan yoksundur. Fakat bizim bu konuda asıl açıklamaya çalıştığımız husus daha geneldir. Bu bakımdan hukuk ve devlet anlayışı açılarından egemen görüşün günümüzde nasıl ifade edildiğini saptamaya çalışalım. Sanırım, girişte de belirttiğimiz gibi, sadece kamu alanını değil tüm hukuk sistemini kapsayan bu tezi şöyle özetleyebiliriz: Osmanlı devleti, hukuku ve sosyo - politik örgütlenmesi itibariyle ikili bir yapıya sahipti. Bir yandan örfî kurum ve kaidelere, öte yandan da şerî kanun ve

53) Fuad Köprülü; **Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri; İslam Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?** 1937. Ankara. (İkinci Türk Tarih Kongresi).

ilkelere dayanıyordu. Fakat XIV. yüzyılla XVII. yüzyıl arasındaki evrim, şeri hukuk ve müesseselerin lehine olmuştur. Prof. Ö. L. Barkan bu evrimi şöyle anlatıyor: «Osmanlı Devletinde örfi hukukun ve laik müesseselerin şerileşmek lüzumunu duymadan hükümran oldukları saha, birçoklarının zannettiklerinin aksine olarak, vaktiyle çok daha geniş iken zamanla şeri hukukun lehine daralmış ve amme hukuku sahasında İslami denen hükümlerin bilhassa şeklen daha büyük bir sarahat ile hakim olmaya başlaması bilhassa XVII. yüzyıldan itibaren vukua gelmiştir.»[54] Hiçkuşkusuz Prof. Barkan dar milliyetçi bir görüşle hareket etmemiş ve «laik hukuk» sahasını sadece eski Türk örf ve adetlerine dayanan kurumlarla sınırlı görmemiştir. «Laik müesseseler»in önemli bir bölümünü teşkil eden «Osmanlı Kanunnameleri»nin tanınmasında büyük bir katkısı olan Prof. Barkan, bunların fethedilen ülkelerden kaynaklanan kökenlerine de dikkati çekmiştir. Bu konuda şunları yazmıştır: «Osmanlı İmparatorluğu'nda her kanun, üzerindeki tarih ne olursa olsun, çok defa diğer daha eski kanunların ve bu arada da fetih ve işgali müteakip mahallinde yapılan tahkikata göre derlenmiş olan en eski nizamın ve ananelerin devamından başka birşey değildir.»[55]

Osmanlı Hukuku'nun ikili bir niteliğe sahip olduğu iddiası bir bakıma yeni birşey değildir. Böyle bir görüş, XIX. yüzyılın başlarında, D'Ohsson'un daha sonra sözkonusu edeceğimiz önemli eserine karşı, Hammer tarafından ileri sürülmüştür. Gerçekten Avusturya'lı tarihçi, Osmanlı kurumları ile ilgili eserinin daha ilk cümlesinde Barkan'a temel teşkil eden ayrımı yapmaktadır. Fakat XIX. yüzyılda oryantalistler daha ziyade böyle bir ayrımı reddeden D'Ohsson'u izlemişlerdir.[56]

Cumhuriyet yıllarında Hammer'in tezinin yeniden canlanması çok farklı nedenlerden doğmuştur. Sanıyorum ki laik Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi yazılırken, biraz da kendiliğinden bir şekilde, bir yandan Osmanlı Devleti ile ideolojik kesintileri yumuşatmak, öte yandan da İslam öncesi Türk devletleri ile bağlantı kurmak gibi amaçlarla hareket ediliyordu. Daha

54) Prof. Ömer Lütfi Barkan; **İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası**; Cilt: XI, sayı: 3-4, s.212

55) Prof. Ömer Lütfi Barkan; XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları; İstanbul, 1943, s. LXVI. Bu ayrımı Halil İnalcık'ın çalışmalarında daha da net bir şekilde görüyoruz. Prof. İnalcık, klasik çağ Osmanlı Devlet yapısını incelerken, İran etkisini vurgulamakla beraber, egemenlik telakkisini tamamen eski Türk geleneği olan «töre»ye bağlamış ve Şerî hukukun yerini çok küçümsemiştir. Hatta «Sultanic Law (Kanun) and Religeous Law (Şeriat)» başlıklı bölümde sadece Kanunnameler anlatılmaktadır. Bk. **The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600**; Londra, 1975, s. 65-75. Yazar bu konuda Köprülü ve Barkan'ı zikretmekte; fakat asıl görüşünü XV. yüzyıl alimlerinden Tursun Bey'in «Tarih-i Abu'l Fath» isimli eserine dayandırmaktadır.

56) Dr. Worms; Recherches sur la Constitution de la Propriéte Territoriale dans les Pays Musulmans; **Journal Asiatique**; cilt: 14, 1842.

genel bir ifade ile, doğuş halindeki Türk milliyetçiliği, Osmanlı kültüründeki Arap - Müslüman etkinin yerini daraltarak kendi özgüllüğünü vurgulamak istiyordu. Fakat böyle bir davranış, çağdaşlaşma gayretlerimiz açısından, ilerde ele alacağımız önemli bir sakınca doğurmuştur. Bu konuya geçmeden, Osmanlı hukuk sistemine atfedilen ikili yapının, aslında İslam uygarlığının doğuş sürecinde mevcut bir olgu olduğunu ve Osmanlı Devleti'nin doğuşunda aynı sürecin özgül bir biçimde yinelendiğini belirtmek gerekir. Daha açık bir ifadeyle denilebilir ki tarihçilerimizin, milliyetçi ideolojinin etkisiyle, kendi tarihimize özgü bir gelişim gibi gösterdikleri Şeriat - Örf ikilemi, aslında çok daha genel ve bizzat «İslam uygarlığı»nın doğuş sürecinde mevcut bir ikilemdir. Şimdi daha önceki tarihi dönemlere eğilerek, bu konuda açıklayıcı olacağını sandığımız bir giriş yapacağız.

İslam Hukuku Nasıl Doğdu?

İslam Hukuku'nun temeli ve ilk kaynağı Kuran'dır. Kuran'da aile, miras ve ceza hukukuyla ilgili birçok hüküm bulunmaktadır. Fakat, genel olarak «Kamu Hukuku» dediğimiz geniş alanı ilgilendiren konularda, birkaç genel formül dışında hiçbir ilke bulunmamaktadır. Kutsal kitapdaki kamu hayatının düzenlenmesi ile ilgili bu boşluk, özellikle Müslümanlığın hızla yayılması, siyasal bir varlık olarak örgütlenmesi ve fetihlerle büyümesi sürecinde kendini göstermişti. Böyle bir toplumsal gelişim, ister istemez kendi ihtiyacına cevap verebilecek nitelikteki «İslam dışı» unsurlara başvuracaktı.

İslamiyetin doğduğu Mekke ve Medine şehirleri, o dönemin koşulları içinde epeyce gelişmiş ticaret merkezleriydi. Ticari ilişkiler kanunsuz ve kaidesiz yürümeyeceği için, bu bölge hukuki sistem açısından da ilkel olmaktan uzaktı. Bu sistem ihtilafların, genellikle aşiret reislerinin «hakem»liği ile çözülmesi sayesinde oluşmuş, geleneksel nitelikte bir hukuk sistemiydi. İslam hukuku bu «laik» ve geleneksel temel üzerinde, «İslam dışı» unsurlarla beslenerek gelişti.[57]

Emeviler devrinde, merkezi örgütlenme çabaları içinde, adalet dağıtma mekanizması da kurumsallaştı ve «kadı»lık işlevi yaratıldı. Başlangıçda her türlü hukuki ihtilafa bakan kadılar zamanla uzmanlaştılar ve Abbasi dö-

57) İslam Hukukunun gelişimi için bk. J. Schacht. Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman; Paris, 1953. Yazar başka bir incelemesinde «İslam dışı» unsurları dört başlık altında (Roma, Sasani, Talmud etkileriyle, Doğu Hıristiyan kiliselerinin «kanon»ları etkisi) toplamış ve Roma hukukunun en etkili olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Bk. Foreign Elements in Ancient Islamic Law; **The Journal of Comparative Legislation and International Law**; 1950, No: 3.

neminde, muhtemelen Sasani'lerden naklen bir de «Baş kadı» görevi yaratıldı. Aynı dönemde, yine İran etkisiyle, kadı kararlarına itirazı inceleyecek üst mahkemeler örgütlendi.[58]

İslam hukukunda sistemleştirme çabaları Hicret'in ikinci yüzyılında başladı ve bu konuda gelenekçi davranış en yaygın yöntem oldu. Başlangıçda bu yaklaşımla İslam hukukuna kuramsal bir temel aranırken, mümkün olduğu kadar gerilere gidilerek bir alimin otoritesine dayanılıyordu. Fakat daha sonra kendini kabul ettiren ve giderek yaygınlaşan bir görüş, peygamber «Sünna»sını geçerli saymaya başladı. Abbasiler devrinde, Emevilerin başlattığı «kadılığın uzmanlaşması» süreci tamamlandı ve bu dönemde kadılar çeşitli dallarda fıkıh bilginleri haline geldiler. Abbasi kadıları, uzmanlık dereceleri dolayısıyla, siyasal iktidardan da göreli bir bağımsızlık kazandılar. Bununla beraber «İslam hukuku» gitgide kompleksleşen bir toplum yapısının tüm ihtiyaçlarına yine de cevap veremiyordu. Boşluklar özellikle devlet yönetimi, mali konular ve toprak rejimi konularında ortaya çıkıyordu. Bunlar ise Halife'nin yetkileri çerçevesinde somutlaşıyorlardı. Hiçkuşkusuz Halife de Şeriat'la bağlıydı. Fakat boşluklar, pratikte Halife'ye Şeriat'ı tamamlayıcı yönde bir tanzim yetkisi sağlıyorlardı. İslam alimleri siyasal otoritelerin iktidarını Şeriat'la bağdaştırmak için çok çaba sarfettiler. Abbasiler döneminde İbn Mukaffa, Halife'lere tam yetki tanınması lehineydi. Böylece Şeriat ile Siyaset arasındaki kopukluk, siyaset lehine çözülmüş olacaktı. Fakat gerçek gelişme böyle olmadı ve temelleri Hicret'in ikinci yüzyılında atılan Hukuk okulları, üçüncü yüzyılın ortalarına doğru klasik şekillerini aldlar. J. Schacht'ın belirttiği gibi «İbn Mukaffa'nın Halife Mansur'a risalesini sunmasından kırk yıl sonra Ebu Yusuf, Halife Harun Reşid için bir kitap yazıyordu ve bu anda artık İslam hukuku özü itibariyle kesin şeklini almış bulunuyordu.»[59] Ebu Hanefi'nin öğrencilerinden ve Hanefi okulunun en önde gelen temsilcilerinden olan Ebu Yusuf, «Kitab el Haraç»da toprak ve vergi sisteminin İslami esaslarını koyuyor ve Şeriat'la Siyaset'i uzlaştırıyordu.[60] Ebu Yusuf'un kamu hukukuyla ilgili olarak geliştirdiği ilkeler IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yayılmaya başladılar ve XI. yüzyılda Maverdi'nin geliştirdiği Hilafet Teorisi ile tamamlandılar. Gerçekten Maverdi, «El Ahkâm es-Sultaniye» isimli eserinde Halife-Sultan'ın iktidarının meşruluğunu sağlayacak ilkeleri saptıyordu.[61]

58) Hukuki örgütlenme süreci için bk. E. Tyan; **Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam**; Paris, 1938.
59) J. Schacht; a.g.e.; s. 50
60) Ebu Yusuf'un Fransızca çevirisi için bk. **Le Livre de l'Impot Foncier (Kitab el-Kharadj)**. Çev: E. Fagnan, Paris, 1921.
61) Maverdi; **El-Ahkam es-Sultaniye**; L. Ostrorog çevirisi; Paris, 1910.

Maverdi'ye göre, «velayet» çerçevesinde[62] peygamberi temsil eden halife - sultan belli niteliklere sahip kimselerden oluşan bir İslam cemaati tarafından seçiliyordu. Bizzat hilafete aday kimsenin de teker teker sayılan yedi niteliğe sahip olması gerekiyordu. Bu nitelikler sağlık, bilgelik ve İslamî ilimlere hakimiyet gibi genel vasıflardı. Bunların dışında, Halife'nin Kureyş hanedanından gelmesi gereği de özel bir şart olarak öngörülmüştür. Nihayet «Halife» Cihad'ı yürüten kumandan olacağına göre, bunun için gerekli cesarete de sahip olmalıydı.

Maverdi'nin hilafet kuramı, İslam hukukunu egemenlik anlayışı açısından tamamlıyor ve —bugünkü dille ifade edilmek istenirse— bu konularda birtakım Anayasa ilkeleri getiriyordu. Böylece «Hukuk Okulları»nın gelişimi de noktalanıyordu.

Hukuk okullarının teşekkülü İslam hukukunu pratik kaygılardan teorik önceliklere doğru yöneltti ve artık hukuk alanında «otorite»ler ve bunların «kitap»ları ile «yorum»ları egemen olmaya başladılar. İslam Hukukunda «İçtihat kapısının kapanması» süreci böyle başladı. Artık ulema fıkıh alanında bağımsız düşünme yeteneğini kaybediyor ve ortodoksiyi izleyen her Müslüman mevcut dört okuldan birine mensup olma durumunda bulunuyordu. Bu dönemde sadece klasik «kitap»lar ve bunları tamamlayan fetva kolleksiyonları vardı ve adalet, bu teorik çerçeve içinde sağlanacaktı.

Osmanlıların İslamiyeti Özümlemesi
— Egemenlik Anlayışı —

Osmanlı Devletinin üst-yapı kurumlarını incelerken, İslam hukuk ve egemenlik anlayışının, yukarda anahatlarıyla vermeye çalıştığımız oluşum sürecini gözden uzak bulundurmamak gerekir.

Osmanlı Devleti XIV. yüzyıl başlarında Bizans sınırlarında küçük bir uç beyliği olarak doğdu ve iki, üç yüzyıl içinde büyük bir imparatorluk halini aldı. Kurucu ve yönetici zümresi Müslüman olan devletin, bu süre içinde yeni bir dünya görüşü ve kültür yaratması söz konusu değildi. Söz konusu olan klasik İslam kültürünün özümlenmesi ve yayılmasıydı. Bu konuda ise Osmanlılar, doğrudan doğruya Abbasi halifelerinin değil, kendilerinden önce Anadolu'da egemen olmuş Selçuklu Devletinin mirasçısı oldular.

Gerçekten Osmanlı fetihleri ve Anadolu'da siyasal birliğin yeniden kurulması, Selçuklu cami, medrese ve vakıflarının yaşatılması ve aktif işbirliği sayesinde mümkün oldu. Selçuklular ise «İran'daki kandaşları gibi,

62) Bu konuda, Ostrorog'un çevirisine koyduğu «giriş» bölümü çok aydınlatıcıdır.

aralarında birçok Horasan'lı sünni - hanefi ulema bulunduruyorlardı.»[63] Moğol istilası da durumu değiştirmedi. Orhan bey zamanında İznik'te ilk Osmanlı medresesi kurulduğu zaman, başına tahsilini Mısır'da yapmış bir alim getirilmişti.[64] Ayrıca Osmanlılar yeni vakıflar kurarken, eskilerini de devam ettirdiler.[65]

Osmanlı tarihinde ilk sultanların yönetimindeki döneme ait somut bilgiler azdır. Bu bakımdan Osmanlıların İslam kültürünü nasıl özümlediklerini pratik olarak betimlemek olanağımız sınırlıdır. Günümüzdeki «örfi hukuk»a ağırlık veren görüşler de bu boşluktan yararlanıyorlar. Bununla beraber ilk Osmanlı sultanlarının Dar-ül Harp sınırlarında «cihad» yapan gaziler oldukları unutulmamalıdır. Gerçekten Osmanlı padişahlarının İslam davasına kendilerini nasıl adadıkları ve İslamla nasıl özdeşleştikleri bugün genellikle kabul edilen bir olgudur. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Egemenlik Anlayışı

Osmanlılar İslam hukukuyla önce egemenlik ve meşruiyet anlayışı ve genel olarak kamu hukuku sorunları düzeyinde karşılaştılar. Bu alanda ilk Osmanlı sultanları zaten «cihad» yoluyla belli bir uygulama içindeydiler. Kendilerinin Kureyş kökenli olmamaları elbette ki Maverdi'nin koyduğu şekliyle, klasik Hilafet teorisini Osmanlılar için kısmen geçersiz kılıyordu. Bununla beraber Hilafet - saltanat uyumu, pratikte Osmanlılardan çok daha önce çözülmüştü. Gerçekten İranlıların ve Türklerin Müslüman olmalarından sonra Orta - Doğu'da yeni birçok İslam devleti kurulmaya başlamış ve Hilafet - Saltanat ilişkileri teorik bir sorun yaratmıştı. Yine aynı dönemde Bağdad'daki halifeler giderek güçlerini kaybetmişler ve özellikle Moğol istilasından sonra, zorla alınan iktidarlara meşruluk kazandıran semboller haline gelmişlerdi. Hilafet'e karşı «Saltanat» ilkesi, bu süreç içinde, X. yüzyılda Buveyhi idaresinden itibaren kendini kabul ettirmişti. Aslında «sultan» ve «saltanat» kelimeleri Abbasi döneminde de kullanılıyordu ve bazı Abbasi halifeleri kendilerini «yeryüzünde Allah'ın sultanı»[66] ilan etmişlerdi. Türk hükümdarları da Selçuklu Devletinden itibaren daha çok bu sıfatı kullanmışlar ve sultanlığın simgesi olan «tuğra»yı yarat-

63) Claude Cahen; **Pre-Ottoman Turkey**; Londra, 1968, s. 249. Anadolu'daki Medreselerin devamlılığı için bk. Aptullah Kuran; Anadolu Medreseleri; Ankara, 1969.

64) Bursalı Mehmet Tahir Efendi; **Osmanlı Müellifleri**; cilt: I, s. 85. Ayrıca Bağdad'dan gelmiş alimler de vardı. Cilt: I, s. 567.

65) İ. H. Uzunçarşılı; **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**; Ankara, 1965, s. 1. Vakıflarla ilgili en eski bilgiler için bk. Irène Beldiceanu - Steinherr; **Recherches sur les Actes des Règnes des Sultans Osman, Orkhan, Murad I.** Monachii, 1967.

66) E. Tyan; **Institutions du Droit Public Musulmau; Sultanat et Califat**; Paris, 1956, s. 13

mışlardı.[67] Görülüyor ki zamanla «Hilafet» ve «Saltanat» kelimeleri uyumlu ve adeta eşanlamlı kelimeler haline gelmişlerdi. «Cihad»ı en etkin bir şekilde uygulayan Osmanlı Sultanlarının ayrıca bir meşruiyet aramalarına gerek yoktu. Bununla beraber tarihi gelişimdeki kesintiyi kuramlaştırmak üzere, bir peygamber hadisine başvuruldu. Bu hadise göre, peygamber, «Hilafet benden sonra otuz sene sürecek; bu süreden sonra, sadece kuvvetle, gaspla ve zulümle kurulmuş iktidarlar olacak»[68] demişti. Bu ilke, daha önce de belirttiğimiz gibi, Nesefi ve yorumcuları kanalıyla Osmanlı düşüncesine de girmişti. Böylece geleneğe göre, ilk dört İslam halifesi gerçek halifeler olarak anılıyorlar ve «Hilafet-i Kâmile»yi temsil ediyorlar; sonradan gelenler ise «Hilafet-i gayri kâmile» sayılıyorlardı. Bu yaklaşım özellikle Abbasi devletinden sonraki istikrarsızlık döneminde çok aydınlatıcı oluyordu.

Osmanlı egemenliğinin meşruiyet ilkesi, İslami meşruiyet idi. Bu konuda eski Türk geleneklerinin yerini ve önemini abartmamak lazımdır. Coğrafi ve iktisadi koşulların sonucu olan Türk savaşçılığı, İslam inancı içinde yeni bir ruh ve yeni bir kimlik kazandı. B. Lewis'in dediği gibi, «Osmanlı Türkleri belki de daha önceki İslam toplumlarının hepsinden de fazla Müslümanlıkla özdeşleşmişlerdi ve kimliklerini İslamla donatmışlardı.»[69] J. Schacht'ın da aynı yöndeki görüşlerini nakledelim: «Osmanlı sultanları, özellikle I. Selim ve Kanuni Süleyman dindar bir hükümdar olma arzularında ilk Abbasi halifelerinden çok daha ciddi idiler ve İslam hukukuna Hanefilik şekli altında, Abbasilerin ilk dönemlerinden itibaren yüksek bir maddi uygarlığa ulaşmış bir toplumda sahip olabileceği en üstün etkinlik derecesini sağladılar.»[70] Osmanlı sultanları «halife» sıfatından çok «sultan» sıfatını kullanıyorlardı. Bunun dışında padişah, şehinşah, han, hakan, hüdavendigâr gibi haşmet ifadesi olan ve çoğu İran etkisiyle benimsenmiş sıfatlar da taşıyorlardı.[71]

Yukardaki açıklamamızla göstermeye çalıştık ki Osmanlı sultanları, kendiliğinden bir süreç içinde «saltanat - hilafet» ikilemini çözmüşlerdi ve Kahire'de yaşayan güçsüz ve itibarsız bir halifeden devralacakları yeni bir meşruiyete ihtiyaçları yoktu. Bununla beraber XVIII. yüzyılın sonlarından

67) Aynı eser; s. 30

68) T. W. Arnold'un da belirttiği gibi, bu konuda Osmanlıları da çok etkileyen eser Necmeddin Nesefi'nin «Akaîd»i oldu. Bk. T. W. Arnold; **the Caliphate**; Londra, 1965, s. 163. D'Ohsson, a.g.e., cilt: I, s. 212.

69) B. Lewis; **The Emergence of Modern Turkey**; Londra, 1961, s. 13.

70) J. Schacht; a.g.e.; s. 79.

71) Osmanlı sultanları, özellikle diplomatik yazışmalarda ve dokümanlarda kendileri hakkında çok zengin bir terminoloji kullanıyorlardı. Arnold'un diplomatik metinlerden verdiği örnekler için bk. a.g.e., s. 164.

itibaren tarih - yazımına egemen olan kaynaklar, Yavuz Sultan Selim'in Kahire'yi fethettikten sonra halife Mütevekkil'den Hilafet'i devraldığını ve o tarihten itibaren Osmanlı sultanlarının «halife - sultan» haline geldiklerini kaydederler. Daha önceki Osmanlı kroniklerinin ve batılı kaynakların sözünü etmediği bu rivayetin anlamı nedir?

Bu rivayetler ilk defa olarak XVIII. yüzyılın sonlarında D'Ohsson'un eserinde ortaya çıkmıştır. Gerçekten bugün tarihi incelemeler ortaya koyuyor ki, Osmanlı sultanları için bu sıfat resmi olarak Küçük Kaynarca antlaşması ve bunu tamamlayan 1779 tarihli konvansiyondan itibaren süreklilik kazanmıştır.[72] Buna neden, Osmanlı iktidarının ilk kez kendi sınırları içinde Müslüman halkın yaşadığı bir eyaleti kaybetmesi olmuştu. Gerçekten Kırım 1774'de bağımsız olduktan sonra, Osmanlı sultanları, politik alanda hiçbir müdahale hakkına sahip olmamakla beraber, Kırım üzerinde dini bir otorite iddiasında bulunmuşlardı. Kırım'ın 1783'de Rusya tarafından ilhakı üzerine bu iddianın hiçbir dayanağı kalmamıştır. Bununla beraber Osmanlı sultanları, kendilerini İslam dünyasının halifesi olarak ilan etmeye devam etmişler; hatta bu sıfat 1876 Kanun-u Esasi'sine de sokulmuştur. Fakat II. Abdülhamid'in hilafetçiliğinin, uluslararası politikanın gereksinmelerinden doğduğu ve klasik çağın İslamcı egemenlik anlayışından farklı birşey olduğu açıktır.

Osmanlı Pozitif Hukuku : Multeka el - Ebhur.

Osmanlı Devletinde İslami ilimler —ve bu arada Fıkıh ilmi— kuruluştan XVII. yüzyıla kadar idari ve askeri örgütlenmeye paralel bir gelişme sü-

72) Bu anlaşmada d'Ohsson'un rol oynaması, eserinde aktardığı rivayeti de açıklıyor. D'Ohsson'un bu iddiası daha sonra bizzat Osmanlı kroniklerinde bir gerçekmiş gibi nakledilmiştir. Hatta Namık Kemal «Evrak-ı Perişan»da bir de Ayasofya Camiinde hilafetin devri merasimi icad etmiştir. Hilafetin devri (?) konusunda Osmanlı, Arap ve Avrupa kaynaklarına dayanan en aydınlatıcı inceleme W. Barthold tarafından yapılmıştır. (**Kalif und Sultan; Mir Islama**, 1912, cilt: I) Biz bu incelemenin C. H. Becker tarafından yapılan çok geniş (yazara göre makalenin 3/4'ü) bir özetini gözden geçirdik. (**Barthold's Studien über Kalif und Sultan; Der Islam**, 1916, cilt: IV) Burada belirtildiğine göre, Yavuz Sultan Selim, Mısırlı halifeyle görüşmekle beraber, asıl Mekke Şerifine önem vermiş ve ondan iki kutsal şehrin hizmetkârı (Hadim-ül Harameyn el - Muhtemereyn) sıfatını almıştır. Mısırlı halife Mütevekkil, (İbn İyas'a göre) kuzenleriyle miras kavgası yapması ve hafif yaşantısı dolayısıyla Y. Sultan Selim'in gözünden düşmüş ve yakınları kaçtığı için kaçmaması için Yedikule'de gözaltına alınmıştır. Daha sonra Mısır'a dönmesine izin verilmiş ve tekrar «halife» olmuştur. 1543'de ölümüyle Mısır'daki «hilafet» sorunu kesin olarak bitmiştir. Barthold, Becker ve Arnold'un belirttikleri gibi, bazı Osmanlı sultanları, Mısır seferinden bağımsız olarak «halife» sıfatını kullanmışlardır.

reci içinde bulunmuştur. Bu süreç, daha önce de vurguladığımız gibi, bir kısım laik nitelikli kanun ve kaidelerin zamanla şerileşmesi veya Müslümanlaşması olarak görülemez. Sadece fıkıh ilminin ve kuramının daha ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde işlenmesi ve Osmanlı fakihlerinin bazı temel kitaplar ve fetva kolleksiyonları çerçevesinde hemen her sorunun cevabını aramış olmaları söz konusudur. Bu klasik kitaplar Kuran-ı Kerim ve peygamber hadisleri çerçevesinde tüm kamu hukukunun ve özel hukukun tüm sorunlarını ele almaya çalışıyorlardı.

Osmanlılar Hanefi mezhebine mensup idiler. Hanefilik de, diğer mezhepler gibi, herşeyden önce Kuran ve Hadis'lere dayanıyordu. Kuran-ı Kerim, her Müslüman öğrencinin daha çocukluğunda ezberlemesi (hıfzetmesi) gereken kutsal kitaptı. Onu peygamberin söz ve fiillerinin nakli olan Hadis (veya Sünnet)ler tamamlıyordu. Hadis kolleksiyonları İslamiyetin ilk devirlerinden itibaren peygamberi ilk tanıyanlar (Sahabe) ve onların öğrencileri (tabiin) tarafından toplanmışlardı. Zamanla bunlara birçok yeni hadisler ilave edilmiş ve böylece dört sınıf hadis ortaya çıkmıştı. Bunlar eskilik ve güvenilirlik sırasına göre Hadis-i Mütevatire, Hadis-i Meşhure, Haber-i Vahid ve Hadis-i Mürsel olarak isimlendiriliyorlardı.[73] Hadisleri toplayan altı ayrı alim tarafından meydana getirilmiş altı önemli kitap (Kütüb-ü Sitte-i Mutebere) mevcuttu. En önemlisi Buhari tarafından hazırlanmış olan bu kitaplar, İslam hukukunun Kuran'ı tamamlayan temelini teşkil ediyorlardı. Buna karşılık Hadisler de Peygamberin yakınlarının ve özellikle ilk dört halifenin çeşitli ilahiyat, ahlak, özel hukuk ve devlet idaresi konularındaki yorumları, hükümleri ve kararlarından oluşan «İcma-ı Ümmet» ile tamamlanıyorlardı. Nihayet bunları da İslam hukukunun dördüncü kaynağını teşkil eden ve İslamiyetin ilk asırlarında dini önderlerin veya «müçtehid»lerin yukarda zikredilen kaynaklardan ilham alarak «kıyas» yoluyla aldıkları kararlar ve verdikleri hükümler tamamlıyordu. Böylece İslam hukuku, Kuran, Hadis, İcma-ı Ümmet ve Kıyas olmak üzere dörtlü bir temele oturuyordu. Bu dört branşın ilk ikisi «Kat'iye», diğerleri ise «içtihadiye» niteliğinde idiler. İşte pozitif Osmanlı hukuku bu temel üzerinde gelişmiş ve daha önce sözünü ettiğimiz klasik eserler bütün bu İslami ilke, hüküm ve içtihatların toplanmasıyla gerçekleştirilmiştir. Bunların ilk önemli örneğini Fatih devrinde görüyoruz. Gerçekten II. Mehmed döneminin güçlü alimlerinden Molla Hüsrev efendi 1470 yılında sayısız İslami kanun ve içtihatları bir araya getirerek «Dürer al-Hükkam» adlı meşhur kitabını yazmıştır. Fakat Osmanlı hukukunda en kapsamlı, en güvenilir ve bu özellikleri dolayısıyla da en çok başvurulan hukuk kitabı XVI. yüzyılda yazılmıştır. Bu kitap Şeyh İbrahim Halebi'nin Kanuni Sultan Süleyman devrinde Arapça olarak kaleme aldığı Multeka el-Ebhur isimli

73) M. D'Ohsson; a.g.e.; cilt: I, s. 6-8

eserdir. Eser daha sonra Mehmed el - Mevkufati tarafından Türkçeye de çevrilmiş ve gerek Arapça aslı gerekse Türkçe çevirisi daha sonraki yüzyıllarda defalarca kopye edilmiş ya da basılmışlardır.

İbrahim Halebi'nin Multeka'sının gerçek öneminin günümüzde layıkıyla bilinmediği kanısındayım. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun felsefi tefekkürden çok, hukuki düzen ve organizasyona önem veren bir devlet olduğunu gözönünde bulundurursak eserin önemi daha iyi ortaya çıkar. Bu eseri uygulamayla ilgili bilgilerle de donatarak Batı'ya tanıtan yazar M. D'Ohsson olmuştur. D'Ohsson'un «Osmanlı İmparatorluğu'nun Genel Tablosu» 1784'de yayınlanmaya başlandığı zaman Batı'da, Osmanlı Devleti'nde toprak mülkiyeti olup olmadığı ve despotizm sorunları tartışılıyordu. Doğu ülkelerini çok yüzeysel bir şekilde tanıyan bazı seyyahlar ve bunlara dayanan bazı düşünürlere karşı, Şarkiyatçılığın kurucularından Anquetil Duperron 1778'de «Legislation Orientale» isimli eserini yazmış ve Osmanlı Devletinde toprak mülkiyetinin varlığını Multeka'ya dayanarak savunmuştu. D'Ohsson'un eseri konuyu çok daha kapsamlı bir şekilde ele almış ve Multeka'yı tercüme ve açıklama suretiyle Batı kültürüne kazandırmıştı. Hammer de Osmanlı Devleti'nin kurumsal yapısıyla ilgili eserinde, «Kanunnameler«in alanı ve anlamı konusunda D'Ohsson'dan ayrılmakla beraber, bu yazarın eserini «mükemmel» olarak nitelemiştir.[74]

Multeka el - Ebhur Osmanlı Devletinin son günlerine kadar klasik hukuk kitabı olarak kalmıştır. XVIII. yüzyıl sonlarında Osmanlı terimleriyle ilgili bir sözlük hazırlayan bir Alman yazarı, Multeka'yı «Corpus Juris Turcicum» olarak niteliyordu.[75] Bu eserin XIX. yüzyıl boyunca pek çok defalar baskıları yapılmıştır. Son dönem Osmanlı tarih - yazımının önde gelen isimlerinden Ahmed Cevdet Paşa, hayat hikâyesinde bu eserden şöyle sözediyor: «Halebî ve Multeka okurken henüz sinn-i büluğa varmamış olduğumdan mesele-i ihtilamı zihnimde tasavvur edemezdim.»[76] Bu sözler, üzerinde durduğumuz eserin, nasıl bir kutsal kitap gibi skolastik yöntemle zihinlere sokulduğunu pek iyi ifade ediyor. Ayrıca Cumhuriyet devrinde bile Multeka'nın defalarca yayınlanmış olduğunu belirtelim.[77]

Osmanlı Devletinde tüm mahkemelerde kadıların elinin altında birer Multeka bulunuyordu. Bununla beraber Osmanlı kadılarının birçoğunun Multeka'ya hakim olacak derecede birer hukuk bilgini olduğunu tasav-

74) J. V. Hammer; **Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung;** cilt: I, s. 2. Yazarın Osmanlılarda toprak mülkiyeti ile ilgili görüşleri için bk. s. 338-342.

75) Johann Trangott Plant; **Turkisches Staats Lexicon;** Hamburg, 1789, s. 135.

76) Cevdet Paşa; **Tezakir,** (40. Tetimme); Ankara, 1967, s. 4.

77) **«Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslami Eserler Bibliyografyası»**na göre, son baskıları 1965, 1968 ve 1973 yıllarında yapılmıştır. (Diyanet İşleri Yayınları, Ankara, 1975) Ayrıca Hanefi Okulunun görüşlerinin ayrıntılı bir takdimi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen; **Hukuku İslamiye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu;** 6 cilt, İstanbul, 1950-1952.

vur etmek zordur. Ayrıca Osmanlı Devletinin karmaşık toplumsal hayatında her an Multeka'nın öngörmediği durumların da ortaya çıktığını unutmamak lazımdır. Bu yüzden Osmanlı kadıları, hem karşılaştıkları sorunları daha kolay çözmek, hem de bilgi yetersizliğinin yarattığı sakıncaları ortadan kaldırmak için «Fetva Kolleksiyonları»na başvuruyorlardı. D'Ohsson «bu fetva kolleksiyonlarının amacı sadece halkı eğitmek ve adalet dağıtımında kadılara yol göstermek olduğu için, İmparatorluğun bütün mahkemelerinde Multeka'nın yanı sıra iki üç fetva kolleksiyonu, özellikle Behçed Abdullah efendinin kolleksiyonu bulunuyordu» demektedir.[78] Aynı yazar XVII. yüzyılın en önemli fetva kolleksiyonları arasında Zekeriya Yahya efendi, Yenişehirli Ali efendi, Ankaravi Mehmed Emin efendi ve Esseyid Feyzullah efendinin —hepsi de Türkçe yazılmış olan— fetva kolleksiyonlarını kaydetmektedir.

Yukardaki satırlarda hukuk ilminin Osmanlı ideolojisindeki yerini ve önemini belirtmeye çalıştım. Osmanlı hukuku, her alanda olduğu gibi, kuruluş döneminin ampirizminden, klasik çağın «otorite»lerine, «temel kitap»larına ve «fetva kolleksiyonları»na giden bir evrim geçirmiştir. Bu evrim milliyetçiliğe geçiş döneminde, yarı laik bir hukuk sisteminden, tamamen şeri bir hukuk sistemine geçiş olarak, sanki gerilemeymiş gibi sunulmuştur. Oysa soruna bir uygarlık ve bu uygarlığın yarattığı bir kimlik sorunu olarak bakarsak, bu evrimin bir gerileme değil, tam tersine sözkonusu uygarlığın kendi mantığı içinde ilerlemesi olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlı uygarlığı Rönesansın ve XVII. yüzyılın bilimsel atılımlarının dışında kaldıysa, bunun Batı'da da egemen olan skolastik zihniyete indirgeyemeyeceğimiz birçok nedeni vardır. Buna karşılık Osmanlı uygarlığını eski tip ve kendine özgü nitelikleri olan bir uygarlık olarak ele alırsak, onun en yüksek değerlerine XVI. ve XVII. yüzyıllarda, Kâtip ve Evliya Çelebi'lerin, Levni'lerin, Itrî'lerin ve Mimar Sinan'ların devrinde ulaştığını unutabilir miyiz? İşte Osmanlı Hukuku da XVI. yüzyılda en üstün şeklini almış ve bu uygarlığın en çarpıcı göstergelerinden biri olmuştur.

Osmanlı Devlet Felsefesi

Egemenlik ve egemenliği meşru kılan ilkeler dışında Osmanlılar hayli işlenmiş bir devlet felsefesine sahiptiler. Bu alanda da mirasçısı oldukları uygarlıkların klasik «kitap»larıyla kendi alimlerinin «tefsir»lerinden oluşan geniş bir referans çerçeveleri vardı. Bu yüzeydeki düşünce birikimini köken itibariyle iki temel grupta toplayabiliriz. Bunları Hint - İran devlet felsefesi ile «neoplatonist sentez» şeklinde Araplara ulaşan eski Yunan fel-

78) D'Ohsson; a.g.e., cilt: I, s. 53.

sefesi teşkil ediyorlar. İslamiyetin yayılmasıyla birlikte, Abbasi Devleti döneminde bu düşünce gelenekleri Kuran ve Hadis ilkeleri çerçevesinde özümlendi, geliştirildi ve kutsallaştırıldı. Osmanlılar, uygarlıklarının diğer alanlarında olduğu gibi Devlet felsefesinde de klasik çağ İslamının mirasçısı oldular. Bu konuda da yaratıcı değil, toparlayıcı ve yayıcı bir işlev yüklendiler.

Taşköprüzade Ahmed efendi, Mevzuat-ı Ulum'da devlet yönetimi ile ilgili ilimleri «İlm-i Siyaset», «İlm-i Adab-ül Mülük», «İlm-i Adab-ül Vezaret» gibi ilimler olarak saymıştır.[79] Ayrıca «İlm-i Ahlak»da sadece bireysel tutumlarla ilgili olarak değil, vatandaşlık görevleriyle ilgili alanda da çeşitli ilkeler içeriyordu. Kâtip Çelebi Keşf-ül Fünun'da bu ilimlerle ilgili çok sayıda kitap ismi vermiştir.

Klasik İslam uygarlığı, başlangıç döneminde, yönetim felsefesi ve örgütlenme ilkeleri itibariyle İran - Sasani devlet sistemine dayanıyordu. Ne var ki Sasani devlet geleneği de eski Hint felsefesinden esinlenmişti. Bu iletişim, muhtemelen üçüncü yüzyılda sanskritçe kaleme alınmış ve hükümdarlara akıl veren bir masal kitabı sayesinde gerçekleşmişti. Kelile ve Dimne başlığını taşıyan bu masallar Beydeba adlı Hintli bir filozofa atfedilmiştir.[80] Eser Farsçaya daha İslamiyet doğmadan çevrilmişti. Bu konuda geleneğin naklettiği bir de ilginç öykü vardır.[81] Buna göre Hint kralı Dabşalim, Beydeba'nın masallarını okadar beğenmişti ki; onları sadece çocukları okusun diye bir kasada sır gibi saklıyordu. Fakat İran kralı Hüsrev Nuşirvan, Hint sarayına hekim görünüşü altında bir casus yollayarak sonunda bu eseri elde etmeyi başarmıştı. Eser IX. yüzyılda İbn Mukaffa tarafından Arapçaya; Arapçadan da önce doğu Türkçesine ve sonra da, Aydınoğlu Umur beyin isteği üzerine, eski Osmanlıcaya çevrilmişti. Bu çeviri I. Murat devrinde manzum şekle sokulmuş ve sultana takdim edilmiştir. Fakat Osmanlılar Kelile ve Dimne'yi asıl XVI. yüzyılda, Kanuni Sultan Süleyman devrinde benimsemişlerdir. Bu dönemde Ali Çelebi adlı bir yazar «Anvar-ı Süheylî» başlıklı Farsça çeviriyi esas alarak, Kelile ve Dimne'yi «Hümayunname» adı altında Osmanlıcaya kazandırmıştır.[82] Eser Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar defalarca basılmış ve okunmuştur.

Kelile ve Dimne'nin içerdiği devlet felsefesi, çeşitli versiyonlar ve «prens-

79) Taşköprüzade; a.g.e., s. 435-438

80) Eser ve çeşitli çevirileri hakkında bk. Encyclopédie de l'Islam; **Kalila va Dimna** maddesi. (C. Brockelmann, Paris, 1978)

81) Bk. Les Contes et Fables Indiennes de **Bidpai et Lokman** (Traduites d'Ali Tchélébi - Ben Salah, Auteur Turc). (Fransızca çeviri: M. Galand.) Paris, 1724. Fransızca çevirmen bu çeviriyi yaptığı tarihte (1724) «Hümayunname»nin İstanbul uleması tarafından çok beğenildiğini de not etmiştir.

82) C. Brockelmann, a.g.m. «**Anvar-ı Süheyli**» başlıklı Farsça çeviri Hüseyin Baykara'nın nazırı Ahmed Süheyli'ye takdim edilmek üzere Hüseyin Kaşifî tarafından yapılmıştır.

lerin aynaları» genel başlığı altında epeyce zengin bir yazına yol açmıştır. Eserde çeşitli ahlaki erdemler ve kusurlar bazı hayvanlarla sembolleştiriliyordu. Fakat Beydeba'nın hikâyelerinin yönetim felsefesi açısından en önemli kısmı, güçlü Çin hükümdarı Hu-Şenk'in Hint kralı Dabşalim'e ondört maddede toplanan vasiyetidir. Antik devlet felsefesini çok iyi temsil eden bu siyasal vasiyetnameyi kısaca özetlemeyi yararlı görüyorum.[83]

Vasiyetnameye göre hükümdar ülkesini kendi seçtiği danışmanlarla birlikte adil bir şekilde yönetecekti. Nazırları ve diğer devlet yöneticileri arasında tam bir uyum sağlayacak ve bunların aleyhindeki sözlere kulak vermeyecekti. Hiçbirzaman etrafında dalkavukların toplanmasına olanak sağlamayacak ve böylelerini çevresinden kovacaktı. Ülkesini ve yaptığı fetihleri korumak için her türlü önlemi alacaktı. Devlet sorunlarını hiç aceleye getirmeden, uzun uzun inceleyerek ve olgunlaştırarak çözecekti. İhtiyatı hiç elden bırakmayacak ve kıskançlıklara karşı dikkatli olacaktı. Buna karşılık hoşgörüden de uzaklaşmayacak ve devamlı affetme eğiliminde bulunacaktı. Kimseye kötülük yapmayacak ve «kötülüğün mükâfatı kötülüktür» atasözünü unutmayacaktı. Yumuşak kalpli olacak, sarayına tehlikeli kimseleri almayacak ve kendini ilgilendirmeyen işlerin içine girmeyecekti. Nihayet talihsiz ve keder verici olaylar Devlet yönetimini etkilemeyecekti.

Görüldüğü gibi doğulu hükümdarın öğütlediği ilkelerin çoğu bugün için de geçerlidir ve bunların «despotizm» fikriyle pek bir ilişkisi yoktur. Biraz da bu nedenledir ki Hint kökenli bu felsefe, İran aracılığı ile Araplara geçmiş ve İslam felsefesinin doğuşu döneminde eski Yunan düşüncesiyle kolayca bütünleşebilmiştir.[84]

Siyasal alanda eski Yunan felsefesi Arap düşüncesine IX. yüzyılda al-Kindî ile girmişti. Eflatun'un ve Aristo'nun eserlerinin Arapça çevirilerinden yararlanan al-Kindî, devlet yönetimi ile ilgili bir düzine «risale» yazmıştı. Bununla beraber İslam uygarlığında siyaset felsefesinin kurucusu olarak Farabî bilinir.

Farabî, devlet felsefesi ile ilgili temel düşüncelerini «Fusul al-Madanî», «Medine-i Fadıla» ve «Kitab es-Siyaset» başlıklı eserlerinde ortaya koymuştur.[85] Bu eserlerinde düşünür, devleti Aristo gibi uzuvcu bir yaklaşımla

83) Les Contes et Fables..., s. 59-71

84) Bk. Gustav Richter; **Studien Zur Geschichte der Alteren Arabischen Fürstenspiegel**; Leipzig; 1932, s. 93-110

85) Farabî'nin «Fusul al-Madani»si, M. Dunlop'un çok çok aydınlatıcı bir girişiyle beraber İngilizceye çevrilmiştir. (**Aphorisms of the Statesman**, Cambridge, 1961). Medine-i Fadıla'da Fransızcaya çevrilmiştir: **Idées des Habitants de la Cité Vertueuse**, Kahire, 1949. Farabî'nin siyasal düşüncesinin, genel felsefesi içindeki yeri için bk. E. I. J. Rosenthal; **The Place of Politics in the Philosophy of Al-Farabi**; Islamic Culture, cilt: XXIX, 1955.

ele almış ve nasıl insan vücudu belli organlardan oluşuyorsa, çeşitli düzeydeki toplumların da belli organlardan oluşan bir yapıya sahip olduklarını ileri sürmüştür. Farabî bu konuda, Eflatun'un «Cumhuriyet»inden esinlendiği anlaşılan, beş tabakalı bir «Medine-i Fadıla» (Erdemli Şehir) tablosu çizmiştir. Bu siyasal birimin başında bir «filozof - hükümdar» bulunacak, eğer böyle biri yoksa devleti ya bir grup, ya da kanun ve gelenekleri iyi bilen biri yönetecektir. Toplumun tabakaları birbirlerine sevgi ile bağlı olacaklar ve toplumun yönetimine «adalet» ilkesi egemen kılınacaktır. Farabî, devlet hayatı ile ilgili ilkeleri sayarken, ilk olarak «adalet»i zikretmekte ve «adalet, toplum mensuplarının paylaştıkları bütün iyi şeylerin başında gelir»[86] demektedir. Burada «Prenslerin aynası» geleneğini oluşturan doğu felsefesi ile eski Yunan siyasal düşüncesini birleştiren temel bir ilke ile karşı karşıyayız.

Farabî'nin düşüncesi, kendisinin ölümünden yüzyıllarca sonra dahi etkisini sürdürmüş, Osmanlı uleması tarafından da okunan ve sık sık zikredilen eserlerden biri olmuştur. Bu etkileme zincirinin en önemli halkalarını, Sasani devlet ilkelerini de Emevi döneminden itibaren özümleyen Arap devletleriyle, Selçuklu Devleti teşkil etmiştir. XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi Keşf-ül - Fünun'u yazarken Osmanlı medreseleri «ilm-i siyaset» alanında kitaplarla doluydu.

Yukardaki satırlarda, Osmanlıların mirasçı oldukları siyaset felsefesine, kökeni bir yandan Hint - İran geleneklerine, öte yandan da neo - platonist senteze giden iki akımın egemen olduğunu söyledim. Bunlar «adalet»e dayanan ve birbiriyle uyum halinde tabakalardan oluşan bir devlet yapısında ifadelerini buluyorlardı. Osmanlı yazarları bu konularda bir yandan klasik eserleri kullanırken, öte yandan da —kendi deneyimlerini de yansıtan— kitaplar yazmışlardır. Bunların çoğundan sözetmek olanağımız olmadığı gibi, böyle bir şeyi, eserlerin çoğu kez birbirlerine tekrarlamaları yüzünden, çok yararlı da görmüyoruz. Aşağıdaki satırlarda önemli bulduğumuz bazı eserleri zikretmekle yetineceğiz.

Osmanlıların devlet yönetimi ve yurttaşlık görevleri ile ilgili konularda değer verdikleri eserlerin bir kısmı XI. ve XII. yüzyıllarda Gazneli Mahmud'un ve Selçuklu hükümdarlarının istekleri üzerine yazılmış «Siyasetname» ve «Nasihatname»lerdir. Bunlardan Keykavus İbn Kabus'un «Kabusname»si II. Murat'ın arzusu üzerine Mercimek Ahmed tarafından Türkçeye çevrilmiş ve sultana takdim edilmiştir.[87] Yine aynı dönemde Melikşah'ın ünlü veziri Nizam-ül-Mülk'ün «Siyâsetname»si de Osmanlı uleması tarafından bilinen ve incelenen bir eserdi. Bunlara Feridun al - Attar'ın XII. yüzyılda

86) Farabî, **Fusül al - Madani**, s. 53-54.

87) Kabusname iki kez (1743 ve 1886'da) Fransızcaya çevrilmiştir. **(Cabousnamé ou Livre de Cabous)**. Bu çevirileri kullandık.

yazdığı «Pendname»yi de ilave edebiliriz. Eser Kanuni Sultan Süleyman zamanında Türkçeye de çevrilmiş ve sadece XIX. yüzyılda sekiz kez basılmıştır.[88] Bu eserlerden Siyasetname daha çok devlet yönetimine ağırlık verirken ve «ikta» gibi yeni ilkeler önerirken, diğerleri ahlaki ilkeleri ön planda inceliyorlar ve bireysel erdemleri sıralıyorlardı. Bu Nasihatnameler özellikle iktisadi felsefeleri itibariyle tutucu bir dünya görüşü içermektedirler. Pendname sadeliği ve fakirliği överken, Kabusname meşru kazanılmış servetleri savunuyor; fakat borcu ve faizi şiddetle eleştirdikten sonra fertlere fazla paralarını gömmelerini öneriyordu. Bu fikirler eserlerin yazıldıkları tarih gözönünde bulundurulursa bir ölçüde normal karşılanabilirler. Fakat bunların Osmanlı uleması tarafından XIX. yüzyılda bile beğenildikleri ve benimsendikleri düşünülürse sözü edilen tutuculuğun anlamı anlaşılır.

Osmanlı Devletinde siyaset felsefesi açısından daha çok eski Yunan düşüncesini nakleden yazarlardan da Nasreddin Tusi ile Celaleddin Davvani özellikle zikredilmeye değerler. Bunlardan Nasreddin Tusi'nin XIII. yüzyılda kaleme aldığı «Ahlak-i Nasıri» isimli eseri[89], Davvani'nin XV. yüzyılda Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a sunduğu «Ahlak-i Celali»sine temel teşkil etmiştir.[90] Her iki yazar da eserlerini üç bölümde geliştiriyorlardı. Önce bireysel planda ahlaki erdemleri ve kusurları inceliyorlar, sonra o dönemin iktisadi görüşlerini temsil eden ilkeleri («tedabir-i menazil») ele alıyorlardı. Asıl siyasal düzenle ilgili ilkeleri ise üçüncü bölümde ortaya koyuyorlardı. Bu bölümde N. Tusi ve onun izinde C. Davvani özellikle Farabi'nin Medine-i Fadıla'sından yararlanmışlardır. «Siyaset» bölümünde yazarlarımız adalete dayanan «erdemli toplum»un özelliklerini saydıktan sonra, bunun karşıtı olan toplum tiplerini («Medine-i Gayri Fadıla») sıralıyorlardı. Bu konuda Aristo'nun sınıflamalarından yararlanan N. Tusi, şiddete ve despotizme dayanan toplumları («Medine-i cabbaran») yeriyor[91] ve «adalet»i savunuyordu. Yazara göre «adalet herkesin toplumdaki yerini korumasını ve onu aşmamasını gerektiriyor»du[92] Görüldüğü gibi, burada da katmanlara ayrılmış, hiyerarşik bir devlet anlayışı ile karşı karşıyayız. Bu konuya Osmanlı yazarlarından sözederken tekrar döneceğiz. Tusi ve Davvani'nin eserleri hakkında son olarak şunu da belirtelim ki, yazarlarımız kitaplarını Eflatun ve Aristo'dan siyasal ilkeler ve öğütler naklederek bitirmektedirler.

88) Pendname'nin İstanbul baskılarından üçünün 1837, 1838 ve 1839 yılları oluşu «Tanzimat» açısından düşündürücüdür. Eserin Fransızca çevirisi: Pend-nameh, ou le Livre des Conseils; Paris, 1819. (Çev: S. de Sacy)

89) Bk. Nasir ad-Din Tusi; **The Nassirean Ethics**, Londra, 1964. (Çev. G. M. Wickens)

90) Celaleddin Davvani; **Ahlak-ı Celali, Practical Philosophy of the Muhammadan People**, Londra; 1839, Çev: W. F. Thompson.

91) N. Tusi; a.g.e.; s. 223

92) Aynı eser; s. 217

Gerek N. Tusi gerekse C. Davvani Osmanlı uleması tarafından çok iyi biliniyorlardı. Fatih devri alimlerinden Tursun bey, sultanla tebaası arasındaki ilişkilerin niteliğini açıklarken özellikle Farabi ve Tusi'den yararlanmıştır.[93] Celaleddin Davvani de Taşköprüzade tarafından Türkçeye çevrilmiş ve İnalcık'ın belirttiğine göre Osmanlı uleması arasında «çok rağbet görmüştü.»[94]

Osmanlı Yazarları

Şimdiye kadar Osmanlı devlet felsefesinin Hint - İran ve eski Yunan kaynaklarına ve bunları yansıtan klasik eserlere değindik. Osmanlılar bu eserleri doğrudan doğruya değil; fakat İslamlaşmış ve Arapça ifade edilen versiyonları içinde benimsemişti. Bunlara İran damgası taşıyan ve Farsça ifade edilmiş olan şiir ve destan geleneğini de katabiliriz. Fakat bu sonuncu unsuru, Osmanlı tarih anlayışı çerçevesinde ele almayı daha uygun görüyoruz. Şimdi tarihi kökenleri hakkında genel bir fikir verdiğimiz Osmanlı kamu felsefesi ile ilgili olarak bizzat Osmanlı ulemasının neler yazmış olduklarını görelim.

Osmanlı yazarları, özellikle XVI. yüzyılda, bir yandan Osmanlı düzenini oluşturan toplum katlarını belirtirken ve Devletin («Mülkün») temelini teşkil eden «adalet» ilkesinin, herkesin toplumdaki yerini korumasıyla gerçekleşeceğini düşünürken; öte yandan da devlet çarkının düzenli bir şekilde işlemesi için gerekli önlemleri anlatmışlardır. Kanuni Sultan Süleyman'ın vezirlerinden Lütfi Paşa'nın Asafname'sinde vezirlerin haslarının kaç akçe olacağından, sağlıklı mali yönetim ilkelerine ve yöneticilerin tebaaya karşı nasıl davranması gerektiğine kadar çeşitli konular işlenmiştir.[95] Fakat Osmanlı düzeninin hiyerarşik yapısını ve dayandığı adalet anlayışını şematik bir şekilde en iyi anlatan ve bu yüzden de en çok başvurulan yazar Kınalızade olmuştur. Kınalızade daha ziyade Tusi ve Davvani'ye dayanarak ve Kâtip Çelebi'ye göre «onları bir yıl içinde güzel ilavelerle tamamlayarak ve mükemmelleştirerek, hiç kuşkusuz bütün diğerlerinden daha iyi bir kitap haline getirmiştir.»[96] Kınalızade'nin eseri, özellikle, Devlet'e egemen «adalet» anlayışını «daire-i adliye» şeklinde şematik açıklama-

93) Prof. Halil İnalcık; Osmanlı Padişahı; Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 1958, cilt: XIII/4 s. 76

94) Aynı makale; s. 77

95) **Das Asafname des Lutfi Pascha.** (R. Tschudi çevirisi. Berlin, 1910).

96) Eser için bk. Ali Amr'allah Kınalızade; Ahlak-ı Alai; Bulak, 1248 (1833). Kâtip Çelebi (Keşf el - Fünun, Flügel çevirisi, cilt: I, No: 280) Eser İtalyancaya ve kısmen Almancaya çevrilmiştir. (R. Peiper; **Stimmen aus dem Morgenlande**, Hirschberg, 1850, s. 403).

sıyla ünlüdür. Buna göre Devlet, Şeriat'a dayanarak reayayı koruyacak; huzur içinde bulunan reaya zenginlikler üretecek; bu zenginliklerden pay alan devlet daha çok asker toplayacak ve koruyucu görevini daha iyi yapacak ve bunun sonucu olarak da reaya daha çok zenginlikler yaratacaktır.[97] Bu şema eski İran klasiklerinden, Kutadgu Bilik'ten itibaren Türklere geçmiş ve daha sonraki dönemlerde yazılan tüm siyasetname ve nasihatnamelerde ifadesini bulmuştur. Aynı konuda eserini Kınalızade'den kısa bir süre sonra, XVI. yüzyılın sonlarında kaleme alan Akhisarî'nin «Uss-ül Hikem»ini de zikredebiliriz. Akhisarî eserinde «Daire-i Adliye»yi Sasanî hükümdarı Ardeşir'e dayandırarak savunmakta ve toplumun dört sınıfına da girmeyen işsiz güçsüzlerin öldürülmelerini önerecek kadar katı bir biçimde sunmaktadır.[98] Burada, XVI. yüzyıl sonlarında «Celalî İsyanları» toplumu sarsarken, Osmanlı Devlet felsefesine giren yeni bir unsurla karşı karşıyayız. Gerçekten Akhisari eserini III. Mehmed'e sunarken, toplumun «karışıklık ve adaletsizlik» içinde olduğunu yazmakta ve bunların nedenlerini eleştirici bir gözle açıklamaktaydı.[99] Buna göre Osmanlı toplumunda adaletsizlik almış yürümüş ve devlet yöneticileri kendini beğenmişlik içinde «meşveret» ilkesini bir kenara bırakmışlardı. Ayrıca orduda disiplin bozulmuş ve komutanlar büyük bir hırsla servet biriktirmeye başlamışlardı. Akhisarî bu toplumsal hastalıkların nasıl giderileceği konusunda da öneriler geliştirmiş ve özellikle «meşveret» (danışma) ilkesi üzerinde uzun uzun durmuştur. Yazara göre üç nedenle Kuran-ı Kerim'in önerdiği «meşveret» ilkesi işlemez hale gelmiştir. Bunlar, çok fazla sayıda danışman kullanılması; bu danışmanların kendi aralarında kıskançlık duygularıyla bölünmüş olmaları ve danışmanların seçiminde son zamanlarda hiç uzmanlığa önem verilmemesi şeklinde özetlenmektedirler.[100]

Osmanlı düzeninin geleneksel kurumları XVI. yüzyılın sonlarından itibaren bozulmaya başlayınca bu konuda eleştirici bir yaklaşım da ulema arasında gitgide yaygın olmaya başlamıştır. Ancak bu tip bir eleştirinin, Batı Rönesans'ından farklı olarak, ilhamını yeni tip bir toplum modelinden, farklı bir «paradigm»den almadığını hemen belirtelim. Osmanlı uleması XVII. yüzyıldan itibaren giderek artan toplumsal düzensizlikler karşısında gözlerini geçmişe çevirmiş ve Fatih Sultan Mehmet'le Kanuni Sultan Süleyman arasındaki dönemi adeta kurumsal yapısıyla dondurmak istemiştir. Böyle bir yaklaşımın en çarpıcı iki örneğini XVII. yüzylda Koçi

97) Kınalızade, a.g.e., ikinci kısım, s. 49.

98) El Akhisari; **Usul Hikem fi Nizam-iil Alem**; Bibliothèque Nationale; Manuscrits Turcs, Sup. No: 891. (Eser Fransızca çevirisiyle birlikte sunulmaktadır.) Ayrıca bk: G. de Tassy çevirisi: **Journal Asiatique**, 1824, No: 4.

99) Yazar bir gece kalbini ve ruhunu tanrıya yükselttiğini ve tanrının da kendisine toplumdaki kötülüklerin nedenlerini açıkladığını belirtiyor. a.g.e., s. 10.

100) Akhisarî, a.g.e.; s. 97.

Bey'in meşhur «Risale»si ile Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın «Kitab-ı Güldeste»sinde görüyoruz.[101] Her iki eserde de timar sisteminin nasıl bozulduğu; zulüm ve rüşvetin nasıl yaygınlaştığı; tüm görevlerin nasıl alınıp satılmaya başladığı v.b. çöküş alametleri uzun uzun anlatılmıştır. Siyasetname, Kabusname gibi klasik eserlerin izinde giden bu kitaplar eleştirilerini geleneksel düzen ideali üzerine oturtmakta ve yeni bir söylem getirmemektedirler.

XVIII. ve —özellikle— XIX. yüzyılda Osmanlı devlet felsefesinde köklü bir değişiklik olmuş mudur? Bu dönemde girişilen «reform»ların, kökeni Aydınlanma çağına giden evrensel bir felsefeden kaynaklandığı söylenebilir mi? Bu önemli sorunun tartışılması, bu çalışmamızın boyutlarını aşıyor. Bununla beraber bu konudaki yaygın görüşlere ters düşen temel inancımı kısaca belirtmek isterim.

XIX. yüzyıl boyunca Osmanlıların kendi toplum düzenlerine inançları sarsılmış; fakat Osmanlı devlet adamları ve uleması, Batı'da olduğu gibi, birey ve toplum üzerinde özgür bir düşünceye dayanan yeni bir çözümleme geliştirememişlerdir. Bu dönemde Osmanlı kültür dünyasının sınırlarını çizen Şeriat tartışma dışı kalmış ve Osmanlı aydınları, en fazla, batılı temsili kurumların Şeriat'a ters düşmediğini ileri sürmüşlerdir. Gülhane Hattı (1839), Islahat Fermanı (1856) ve Kanun-u Esasi (1876) gibi «reform» belgeleri, ciddi bir özgürlükçü ve laik düşüncenin ürünü olmaktan ziyade «Şark Meselesi» adı altında özetlenen diplomatik buhranın sonucu olmuşlardır. Bu yüzden de ne zihniyetlerde ne de sosyo-politik düzeyde köklü bir değişiklik önermemişler ve II. Abdülhamid, Kanun-u Esasi'yi bizzat ihtiva ettiği bazı hükümlere dayanarak yürürlükten kaldırabilmiştir. Diyebiliriz ki XIX. yüzyılın son çeyreğini dahi, 1876 Anayasası'ndan çok Mehmed Said Efendinin «Ahlak-ı Hamid»i temsil etmiştir.

Mehmed Said efendinin 1882'de yayınlanan eseri, bazı klasik «nasihatname»lerden esinlenmiş geleneksel bir ahlak kitabıdır. Yazar özellikle Ahlak-ı Azdiye'nin Taşköprüzade tefsirinden ve İmam Gazali'nin İhya-ul-Ulum'undan yararlanmış ve bunları kendi gözlemleriyle tamamlamıştır.[102] Eserde, bu konudaki klasik «Nasihatname»lerde olduğu gibi, önce bireysel erdemler ve kusurlar sayılıyor; daha sonra aile içi ilişkiler ve sorumluluklar sergileniyor; nihayet Devletin (padişahın) görevleri sözkonusu edi-

101) Koçi Bey risalesinin Z. Danışman tarafından latin harfleriyle yayınlanmıştır. Sarı Mehmed Paşa'nın «Kitab-ı Güldeste»sinin İngilizcesinden yararlandık. Çev. J. W. Wrights, **Ottoman Statecraft**, Princeton, 1971.

102) Eserin Fransızca çevirisiyle birlikte sunulan bir baskısından yararlandık. Bk. Mehmed Said Efendi; **Ahlak-ı Hamide; La Morale Musulmane**, Paris, 1888.

lerek «adalet»in toplumsal katlar arasında ahenk sağlanarak gerçekleştirileceği belirtiliyordu.

XIX. yüzyılı, farklı bir yaklaşımla, başka bir çalışmada ele alacağız. Bu konuya son verirken, bu yüzyılda Osmanlı aydınlarını etkileyen batılı eserlerin başında gelen kitabın da, doğulu nasihatnamelere benzeyen «Telemak» olduğunu hatırlatalım.

XX. yüzyılın başlarında Osmanlı tarihi üzerinde bir eser veren Mehmed Murad efendi «Tarihi Osmani henüz yazılmamıştır» diyor ve o ana kadar yazılmış tarihlerin «vukuat cetvellerinden ibaret»[103] olduğunu ileri sürüyordu. Bizzat Murat efendinin eserinin bu boşluğu ne ölçüde doldurduğu sorununu bir yana bırakarak kendi kendimize sorabiliriz. Bugün tarihimiz gerçekçi bir şekilde yazılmış mıdır?

Osmanlı ideolojisini oluşturan «ilim»lerden hemen hepsi XIX. yüzyılın sonlarından itibaren etkinliklerini kaybettiler ve giderek unutuldular. Buna karşılık «tarih ilmi» cumhuriyet aydınlarının formasyonunda ve çağdaş Türkün kimliğinin oluşmasında ilk planda rol oynamıştır. Gerçekten cumhuriyet nesilleri Nesefi ve Taftazani'nin metafiziğini, Tusi'nin ve Davvani'nin devlet felsefesini, İbn Haldun'un tarih sosyolojisini, Halebi'nin Multeka'sını pek bilmezler. Fakat Osmanlı tarihinin tüm aşamaları ile ilgili bilgileri çok büyük bir kısmı itibariyle Osmanlı vakayinamelerinden kaynaklanmaktadır. Felsefi düşünce geleneğinin olmadığı bir toplumda belli bir tarih anlayışı toplumsal bir harç rolü oynamış ve Türk milliyetçiliğinin de temelini oluşturmuştur.

Osmanlı tarih anlayışını biçim, içerik ve yöntem olmak üzere çeşitli açılardan inceleyebiliriz. Hiç kuşkusuz Osmanlılar böyle ayrımlar yapmıyorlardı ve hatta «ilm-i tarih»i aslî ilimlerden bile saymıyorlardı. Bu konuda Arap-İran geleneği aracılığı ile Aristo'nun bilim tasnifinin mirasçısı sayılabilirler. Gerçekten nasıl Aristo'da tarih özgülü vurgulayan niteliği dolayısıyla **ilim** sayılmıyor ve daha genel planda **şiir**'in içinde düşünülüyorsa,[104] Osmanlılarda da ilk tarih eserleri «destan» karakteri taşıyorlardı.

103) Mehmed Murat (Mizancı); **Tarihi Osmaniye**, 1325 (1909), s. 5

104) Aristo; **Poétique**, Paris, 1975. Arfisto: «Şiir tarihe nisbetle daha felsefi ve daha yüksek düzeydedir; çünkü şiir daha çok geneli, tarihse özeli anlatıyor.» s. 42. F. Rosenthal, İslam ilim sınıflamalarının da helenist tasnifler gibi «tarih»e ilmi bir statü tanımadıklarını; ancak Farabî'nin tasnifinin bir istisna olduğunu belirtiyor. Ancak Farabî de tarihin «zevk ve hoşvakit geçirme için» efsaneler ve masallar şeklinde sunulduğunu belirtiyor. Bk. **A History of Muslim Historiography**, Leiden, 1968, s. 31-32. İslam ilim anlayışının evriminde «tarih» X. yüzyıldan itibaren bağımsız bir disiplin olmaya başlayacak, Fahreddin Razi'nin ansiklopedisine girecek ve İbn Haldun'dan sonra, XIV. ve XV. yüzyıllarda tarihçilik bir ayrı meslek olarak ortaya çıkacaktır. Al-Makrizi bunun en iyi temsilcisi olmuştur. s. 33-41.

Bu konuda izlenen model, İranlı yazar Firdevsî'nin başyapıtı «Şahname» olmuştur.[105]

İlk Osmanlı tarih eserleri XIV. yüzyılın sonlarında ortaya çıktılar ve XV. yüzyılın sonlarına kadar efsanelerle gerçeklerin karıştığı epeyce geri bir düzeyde kaldılar. Bu eserlerin ilk iki örneği Yahşi Fakih'in aslı bulunamayan, fakat daha sonraki yazarların kopyeleri sayesinde tanınan «Menakıb-ı Alî Osman»ı ile Ahmedî'nin «İskendernamesi» olup, bunlar Osmanlı tarih yazımının iki düzeyini çok iyi temsil etmektedirler. Gerçekten Yahşi Fakih'in eseri daha sonraki Osmanlı vakayinamelerine temel teşkil ederken; «İskendername», «evrensel tarih»in bir bölümünü oluşturuyordu.[106] Aslında, günümüzde üstünde pek durulmamasına rağmen, Osmanlı tarih felsefesini «evrensel» nitelikli tarihler çok daha iyi temsil ediyorlardı.

İskendername'nin yazarı tarihin sınırlarını aşmış ve tüm ilimleri kapsayan «bir çeşit ansiklopedi» ortaya koymuştu.[107] Fakat bizi asıl ilgilendiren tarihi kısmında, Ahmedî, İskender'in hayatını ana hatlarıyla Firdevsî'nin Şahname'de anlattığı biçimde sunmaktadır. Bu tarih anlayışı giderek daha da genişleyecek, X. yüzyılın Tabarî ve Mesudî gibi büyük Arap tarihçilerinin «evrensel tarih»leri izinde kutsallaşacak ve İbn Haldun'un tarih sosyolojisini özümlemeye çalışacaktır. Bu konuya tekrar döneceğiz. Yahşi Fakih'in «Menakıb»ına gelince, biraz önce belirttiğimiz gibi, bu eser de Aşıkpaşazade'den Hoca Saadeddin'e giden zincir içinde kopye edilerek klasikleşecek ve Osmanlı kuruluş dönemine efsanelerle dolu bilgilerle ışık tutacaktır. Bu gelişim Hoca Saadeddin'in «Tac-üt-Tevarih»i ile taçlanmış ve halktan tamamen kopuk, Türkçeden çok Arapçaya benzeyen süslü bir uslûpda Osmanlı kuruluş dönemi şiirsel ifadesini bulmuştur.

Kuruluş çağında Osmanlı tarih yazıcılığı resmi bir kurum değildi. Vakanüvislik Kanuni Sultan Süleyman zamanında kurumsallaştırıldı ve her dönemin tarihi «şahnameci» adı verilen belli bir kişi tarafından yazılmaya başlandı.[108] Bunlar, isimlerinin de çağrıştırdığı gibi, Firdevsî'nin klasik eserinin izinde, azçok şiirli bir dille vekayinamelerini yazıyorlardı. Os-

105) Şahname, bir dünya imparatorluğu şeklinde, aslında Sasanî tarihini anlatıyor ve Büyük İskender'i de İranlılaştırarak bu tarihin içinde ele alıyordu. Eser tarihi gerçeklerin bir ifadesi olmaktan ziyade, eski İran dini geleneklerini ve Hürmüz'le Ehriman'ın kavgasını içeren bir felsefe içinde sunulmuştur ve daha çok «prenslerin aynaları» esprisi içinde yazılmıştır.

106) Osmanlı tarihyazımı konusunda temel kaynak olarak, Babinger'in «Die Geschichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke» (Leipzig, 1927) başlıklı eserini öneririz.

107) E. J. W. Gibb; **A History of Ottoman Poetry**, Londra, 1900. cilt: I, s. 266.

108) Aynı eser; cilt: III, s. 3-4. Ahmet Cevdet Paşa, Tarihi Cevdet'de şu bilgiyi veriyor: «1000 tarihlerine kadar şahnameci ve bade (sonra) vakanüvis ünvanıyla her asırda eshabı maariften biri zabtı vekaiye memur buyurulageldiği olmasiyle...» İstanbul, 1309, cilt: I, s. 4.

manlı siyasal sistemi başından itibaren iktidarın açıkça eleştirisine olanak verecek nitelikte değildi. Bu yüzden «Şahnamecilik» görevinin resmileştirilmesinin fiili durumu çok değiştirdiğini düşünmek zordur.

XVII. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlıların yararlandıkları ve bizzat yazdıkları tarihi eserlerin listesini Keşf-ül Fünun'da buluyoruz. Gerçekten Kâtip Çelebi, klasik eserinde 300 kadar tarihi yapıt sayarak Osmanlıların bu alanda zengin bir referans çerçevesine sahip olduklarını ortaya koymuştur.[109] Taşköprüzade de, Mevzuat-ül Ulum'da tarih ilmini; milletlerin durumlarını, adetlerini, sanayi ve mali sistemlerini ve çeşitli alanlardaki önemli kişilerinin hayatlarını anlatan bir ilim olarak tanımlıyordu[110] Pragmatik amaçlar güden bu tanım Kâtip Çelebi tarafından da benimsenmiş; hatta XIX. yüzyılda bile pek bir değişikliğe uğramamıştır.

Osmanlı yazarları, daha önce de belirttiğimiz gibi, tarih kitaplarını içerik ve biçim itibariyle sınıflara ayırmıyorlardı. Bununla beraber «Selimname», «Süleymanname» gibi isimlerle belli bir dönemin destanını yazan eserlerin yanı sıra, «Yaradılış» teorisiyle ve evrensel tarihle başlayan ve yazarın çağının kroniğini ayrıntılı bir şekilde yapan eserler de mevcuttu. Bir savaşı veya savaş sahnesini, ya da başka özel nitelikteki olayları anlatan eserler ise daha çok «ahbar» (haberler) başlığını taşıyordu. Bunun dışında Osmanlı müverrihleri, Osmanlı alimlerinin, şairlerinin, molla ve kadılarınınv.b. çeşitli «tabaka»larını anlatan bir sürü eser («tabakat») yazmışlardır.

Osmanlı Tarih Sorunsalı.

Çağdaş tarih-yazımı açısından Osmanlı devleti ile ilgili araştırmaların üç problematik etrafında çevrelendiğini söyleyebiliriz. Bunlar 1) Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve büyümesi; 2) Klasik çağda üretim biçimi ve kurumsal yapısı; 3) Dönemleri (periodisation) ve özellikle XIX. yüzyılda uğradığı dönüşümün niteliği olarak sıralanabilirler. Böyle bir yaklaşımın temelinde iki varsayımın bulunduğunu yadsıyamayız. Bunlardan birincisi tarihin bir anlamı olduğu ve birbiriyle ilişkisiz, tesadüfî bir olaylar yığınından oluşmadığıdır. İkincisi ise tarihin belli bir özgürlüğe ve sorumluluğa sahip insanlar (ve insan kitleleri) tarafından yapıldığıdır. Hemen belirtelim ki bu iki varsayım da Osmanlı tarih konsepsiyonuna yabancıydı.

Osmanlılarda tarih ilmi, toplumsal konuları ilgilendiren tüm disiplin-

109) Kâtip Çelebi, **Keşf-el Fünun**; Flügel çevirisi, cilt: II, 2065 ile 2357 numaralar arasındaki eserler. Kâtip Çelebi, tarih ilminin tanımında Taşköprüzade'ye dayanmıştır. Kâtip Çelebi hakkında ayrıntılı bilgi için Orhan Şaik Gökyay'ın «**Kâtip Çelebi**» (Ankara, 1982) başlıklı eserine başvurulabilir.

110) Ahmed Taşköprüzade; **Mevzuat-ul Ulum**; s. 281-282.

lerde olduğu gibi, «kutsal» nitelikteydi ve **kutsal tarih**'i anlatıyordu. Bu demektir ki tarih, insan tarafından değil, Allah tarafından yapılıyordu ve fertler bunun sonucuna «kader» şeklinde katlanıyorlardı. İnsanlar özgür ve sorumlu bir şekilde tarihin yapılmasına katılmıyorlardı. Bu yüzden tarihi gelişimi de doğrudan doğruya ve rasyonel bir şekilde anlayamıyorlardı. Bununla beraber fertler tarihin anlamını ve hatta gelecek olayları dolaylı bir şekilde bilebilirlerdi ve bunların oluşumuna bir ölçüde katılabilirlerdi. Bunun için Osmanlılar, kökeni eski Yunan'a kadar giden iki «ilim» dalına sahiptiler. Bunlardan birincisi rüyaların tefsirine; ikincisi ise yıldızların hareketlerinin yorumuna dayanıyor ve sırasıyla «ilm-i tabir-ül rüya» ve «ilm-i ahkâm ül-nücum»[111] olarak isimlendiriliyorlardı. Gerçekten rüyaların ve gök cisimlerinin hareketinin tefsiri ile Tanrı'nın niyetlerini anlamak mümkündü. Örneğin çağdaş tarih-yazımının Osmanlı tarihi ile ilgili temel sorunlarından birini, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sorununu ele alalım. Bizzat Osmanlılar için böyle bir sorun yoktu. Tanrı böyle istemişti ve Tanrı'nın bu iradesi daha Osman Gazi zamanında onun bir rüyasını yorumlayan Şeyh Edebali tarafından anlaşılmıştı. Geleneğin naklettiği bu rivayet, daha sonra birbirini kopye eden ve devam ettiren Osmanlı vakanüvisleri tarafından kaydedilmiştir.[112] Rüya tefsirinin bir araç olarak tarih-yazımında kullanılışı elbette Osmanlılara, hatta İslam uygarlığına özgü birşey değildi. Gerek eski uygarlıklarda, gerekse Ortaçağ Avrupa'sında da rüyaların ve yıldızların tefsiri, tarihi gelişmeleri öngörmek için kullanılıyordu.[113] Osmanlılarda rüya tabiri ve müneccimlik XIX. yüzyılda bile rağbet görmüştür. Küçük Kaynarca anlaşmasına giden acı yenilgiler sırasında tahtta bulunan ve Osmanlı tarihinde «Şark Meselesi» adı altında çöküş dönemini başlatan III. Mustafa'nın «İlm-i Nücum»a özel bir düşkünlüğü olduğu tarihçilerin kaydettiği bir olgudur.[114]

Osmanlılarda nasıl tarihi anlamak Allah'ın arzu ve iradesini keşfetmek şeklinde gerçekleşiyorsa; olayları etkilemek ve tarihe katılmak da Allah'ın sevgisini ve yardımını kazanmakla mümkün oluyordu. Bunun ise başlıca yolu bol bol Tanrıya yalvarmak ve dua etmekti. Gerçekten Osmanlılar, özellikle savaş yıllarında askeri ve idari hazırlıklar kadar duaya da önem

111) Aynı eser; s. 360, 363.

112) Hammer bu efsaneleri eserinde Osmanlı kroniklerine dayanarak anlatıyor. **L'Histoire de l'Empire Ottoman,** cilt: I, s. 65-68.

113) Bilindiği gibi rüyaların tefsiri günümüzde psikanalizin temel araçlarından biridir ve bireylerin bilinçaltını açıklamada kullanılır. Yani bireysel geçmişe dönüktür. Oysa eski uygarlıklarda, tam tersine geleceği görmek için kullanılıyordu. Bu konuda ilginç bir inceleme: G. Steiner; **Les Rêves Participent - Ils de l'Histoire? Le Débat,** Mayıs, 1983, No: 25.

114) III. Mustafa, **Encyclopédie de l'Islam,** (Paris, 1928). Madde J. H. Kramers tarafından yazılmıştır.

vermişlerdir. Osmanlı vakayinamelerinde bu konuda yer yer çok ilginç bilgiler vardır. Örneğin Karaçelebizade'nin Girit savaşıyla ilgili eserinde, hiçbir savaşta o andaki kadar dua edilmediği; aylarca camilerde yer bulunmadığı ve zafer için dua etmek isteyenlerin gece yarıları gelerek yer kaptıkları yazılmıştır.[115] Hatta Osmanlı Devletinde bazen cephelere, duaları kabul edildiği inancı ile ihtiyarlamış ve emekli olmuş müftüler bile yeniden çağrılmışlardır.[116] Kısaca her konuda, özellikle savaşlarda Allah'ın inayetini kazanmak için yoğun bir biçimde dua etmek ve Allah'a yalvarmak şarttır. Bununla beraber, Osmanlı vakanüislerinin rüya, gök cisimleri ve gaipten haberler gibi irrasyonel unsurlara eserlerinde bol bol yer vermelerine rağmen, olayların izahında neden - sonuç bağlantılarını ortaya koyan akılcı bir yöntemi de ihmal etmediklerini ve devlet yönetimindeki başarılar ya da hataları Allah'ın iradesinin dışında, beşeri nedenlerle de izah ettiklerini unutmayalım. Zaten başka türlüsünü düşünmek güçtür ve belli bir uygarlık düzeyine ulaşmış bir toplumda insan aklının tamamen âtıl kalması mümkün değildir. Bu yüzdendir ki Osmanlı vakayinameleri, verdikleri bilgilerin kısmî ve tarafgir olmasına rağmen, Osmanlı tarihinin başlıca kaynaklarından biri olmuşlardır. Bununla beraber modern bir değişim teorisinden yoksun oldukları için, son derece önemli iki sorun karşısında tamamen kısır kalmışlardır. Bu sorunlar Osmanlı Devleti'nin Ortaçağ yapısından çağdaş bir devlet yapısına geçme sancılarıyla birlikte ortaya çıkmışlar ve modern Türk aydınının kimlik sorunu ile ilgili güçlükler yaratmışlardır. Bu yüzden bu iki problematiği ayrı ayrı ele almakta yarar görüyoruz.

Osmanlılarda Köken ve Kimlik Sorunu : Yafes'in Torunları

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Mehmed Tevfik Paşa, ders kitabı niteliğinde bir tarih yazdı. «Telhisî Tarihi Osmanî» başlığını taşıyan bu eser büyük bir başarı kazandı ve kısa zamanda ikinci ve üçüncü baskılarını yaptı.[117] Mehmed Tevfik Paşa, geleneksel Osmanlı konsepsiyonuna uygun bir şekilde tarihî gelişimi evrensel tarih ve özel tarih olmak üzere iki aşa-

115) Karaçelebizade; B. N. Fonds Turcs, Supp: 868, s. 71.

116) B. N. Fonds Turcs; Supp: 928, **Relation de la Prise de Bagdad par le Sultan Murad en 1047.** (Çev: F. Fornetti) s. 3.

117) Mehmed Tevfik Paşa; **Telhis-i Tarih-i Osmanî**; İstanbul, 1302 (1884) ve 1305 (1887) (iki kez.) Yazar önsözünde, eserinin öğrenciler dışında halka da yönelik olduğunu belirtiyor.

mada inceliyordu.[118] Önce ana hatlarıyla «Yaradılış»dan itibaren kutsal tarihi anlatıyor ve sonra Osmanlı tarihini de bu kutsal tarihin içine yerleştiriyordu.

Tevfik Paşa'ya göre Allah, güneşi, yıldızları ve dünyayı yarattıktan sonra çeşitli mahlûkları ve nihayet Adem ile Havva'yı yaratmıştı. İnsanlar Adem ile Havva'dan türeyip kısa zamanda çoğalmışlardı. Allah insanlara zaman zaman, kendine karşı dini görevlerini hatırlatmak ve medeni ihtiyaçları «telkin ve talim» etmek için peygamberler gönderiyordu. Bu peygamberlerden Nuh'un zamanında büyük bir tufan meydana geldi ve bütün yeryüzünü sular kapladı. Hazreti Nuh ve ona inananlar bir gemiye binerek tufandan kurtuldular ve Fırat ile Dicle arasındaki «El Cezire»de Ararat dağına çıktılar. Diğer insanlar ise yokoldular. Nuh'un Ham, Sam ve Yafes adlarında üç oğlu oldu. Bunların çocukları çoğalarak ve dünyanın her tarafına yayılarak milletleri meydana getirdiler. Bu milletlerin en meşhurları «Çinliler, Moğollar (Türk ve Tatar nesli), Hintliler, Acemler, Araplar, İbraniler (Yahudi), Asur ve Babilliler, Fenike ve Kartacalılar, Mısırlılar, Yunanlılar, Romalılar ve Avrupai Garbî akvamı (Cermen, Frank, Got v.s. gibi) idi.»[119] Bu milletlere Allah peygamberler göndermeye devam etti ve böylece Musevilik ve Hıristiyanlık dinleri doğdu. Nihayet Allah peygamberlerin «cümlesinin efzali ve ikmali olan» Hazreti Muhammed'i yolladı ve «Kaffeyi edyanı mütekaddimenin ahkamını ibtal ile» sonuncu ve gerçek dini yarattı.

Tevfik Paşa böylece kutsal tarihi Müslümanlığa bağladıktan sonra, Arap ve İranlı yazarların izinde İslam hanedanlarını anlatır ve sözü Osmanlı tarihine getirir. Bu konuda kökeni Yahşi Fakih'e kadar giden bilgileri ve efsaneleri nakleden yazarımız, Moğolların «istilayı dehşetengizi saikiyle Türkistan-ı Kebir şimalinden Asyayı Vusta ve Garbi'ye doğru bazı kabaili etrakın (Türk kabilelerinin) muhaceratı» sonucunda «namını kemali şeref ve iftiharla taşımakta olduğumuz Devleti Osmaniye Anadolu'da zuhura gelmiştir.» diye ilave eder.[120]

Okuyucularım, bugün ismini herkesin unutmuş olduğu Tevfik Paşa'nın eserine gereğinden fazla önem verdiğimi düşünebilirler. Aslında ders kitabı olarak kullanılan bu eseri, o tarihlerde hâlâ egemen olan tezleri nakletmesi dışında, başka bir nedenle daha ele aldım. Gerçekten Tevfik Paşa'nın eseri, Osmanlı tarihinde bir geçiş döneminin ve bir kimlik buhranının çelişkilerini çok iyi yansıtıyor. Osmanlı insanının kimliği yüzyıllar

118) Lütfi Paşa, aynı dönemde, tarihi «seyri enbiya ve menakıbı evliya»dan bahseden «kutsal tarih» ile «Ahval-ı Müluk ve düvel»den bahseden tarih olmak üzere ikiye ayırıyordu. Bk. **Tarih-i Lütfi**; İstanbul, 1291 (1875), cilt: I, s. 3.

119) M. Tevfik Paşa; a.g.e., s. 11

120) Aynı eser: s. 14.

boyunca «İslam kimliği» olarak yaşanmış ve uzun süre Batı'da doğan milliyetçi akımlardan etkilenmemişti. Bu akımların ilk etkilerini Müslüman olmayan ve bu yüzden yönetici zümrenin dünya görüşü ile özdeşleşmeyen Osmanlı ulusları arasında göstemesi son derece doğaldır Bununla beraber Osmanlılar için de böyle bir akımın etkisi dışında kalmak söz konusu olamazdı. XIX. yüzyılın ulusal akımları «ırk» ve «etni» kavramları çerçevesinde geniş bir araştırma başlatmışlardı. Bu araştırmalar, sinoloji ve Türkoloji çalışmaları çerçevesinde XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılara da ulaşmıştı. Bununla beraber Osmanlıların İslamcı kimlikten ulusal kimliğe geçişleri, imparatorluğun özel koşullarından doğan güçlüklerle doluydu. Aslında, paradoksal olarak, kutsal tarih ve dini kimlik Osmanlıları Batı'ya; ırksal ve etnik kimlik ise Doğu'ya doğru yaklaştırıyordu. İşte Mehmed Tevfik Paşa'nın kitabında bu iki eğilim çelişkili bir şekilde bir arada bulunuyorlar. Gerçekten Telhis'te Osmanlılar bir yandan Batı'yı yaratan Musevi - Hıristiyan Kutsal tarihi oluşturan efsanelerle Yafes'e ve Hazreti Nuh'a bağlanırken; öte yandan da Moğollara ve Doğu'lu ırklara bağlanmaktadırlar. Bu konuyu biraz açmakta yarar görüyoruz.

Daha önceki bölümlerde göstermeye çalıştığımız gibi, İslam uygarlığı, felsefi konsepsiyonu itibariyle geniş ölçüde eski Yunan'dan kaynaklanıyordu. Hatta IX. ve X. yüzyıllarda eski Yunan felsefesini canlandırarak «Batı»nın da en ileri kolu haline gelmişti. Elbette ozamanlar, bugünkü şekliyle bir «Batı - Doğu» ayrımı yoktu. Veya olsa bile, bu kavramlar bugünkünün tersi bir «değer»le yüklüydüler ve daha ziyade Batı, Doğu'ya hayranlıkla bakıyordu. Ancak bugün egemen olan değerler çerçevesinde uygarlık tarihine eğilirsek sembolik olarak Rönesans ve Reform'a; fakat fiilen Aydınlanma çağına kadar bu iki tarihi aynı uygarlığın bölümleri olarak görebiliriz. Bunun nedeni, felsefi köken ortaklığı dışında, tarihi köken birliği ile de açıklanabilir. Müslümanlık dini Musevilik ve Hıristiyanlık dinlerinin devamı olan son ve gerçek din; Hazreti Muhammed de son ve gerçek peygamber olarak ortaya çıktılar. Böyle bir anlayış, kolaylıkla İslam yükseliş çağında, Musevi - Hıristiyan kutsal tarihle kaynaşmayı sağladı. X. yüzyılın büyük Arap tarihçisi Mesudi'de bu sentezi bütün unsurlarıyla birlikte görüyoruz. Daha sonra Osmanlı uleması tarafından da dikkatle incelenecek olan bu yazara göre Türkler, kutsal tarih içinde Yafes'e bağlanan şecere içinde yer alıyorlardı.[121] Hazreti Nuh ve Yafes'le başlayan silsile, aşağı yukarı bütün Osmanlı vakayinamelerine evrensel bir giriş olarak ilave edilmişlerdir. Klasik çağda Tac-üt - Tevarih'de zirvesine ulaşan Osmanlı tarih-yazımının, XIX. yüzyılın sonlarına kadar aynı efsaneleri nak-

121) Al - Maçoudî (Mesudî), **Les Prairies d'Or**. (Müruc al - Zahab ve Ma'adin al Cavahir) Paris. 1861 - 1877, cilt: III, s. 66.

letmiş olması ilginçtir.[122] Ancak yine aynı dönemde, Batı uygarlığının sardığı ve etkilediği Osmanlı toplumunda «kimlik sorunu» yeni bir boyut kazanıyor ve etnik bir problem olarak ortaya çıkıyordu. Bu yeni yaklaşım bir yandan geleneksel Osmanlı kaynaklarının farklı bir şekilde değerlendirilmesini gerektirirken, öte yandan da daha çok Batı'da üretilen yeni bilgi ve bulgulardan yararlanmaya yol açıyordu.

Geleneksel Osmanlı kaynaklarında Türkler iki şekilde ele alınmışlardır. Bunlardan birincisi «Kutsal Tarih»i teşkil eden «silsilename»nin bir halkası oluşlarıdır. Bu anlamda İslam uygarlığı tarihinde onurlu bir yer işgal etmişler ve İslamın kılıcı olarak daima övgü konusu olmuşlardır. Osmanlılar da bu bağlamda Türk kökenli olduklarını hiçbir zaman unutmamışlardır. Bununla beraber Osmanlı toplumu klasik çağın kurumsal istikrarına kavuşurken, Türklük sorunu ikinci bir şekilde daha ortaya çıkmıştır. O da yerleşik bir uygarlığın geri kalmış, göçebelik halini korumuş unsurları oluşlarıyla ilgilidir. Burada sözkonusu olan elbette ki Türklerin bir kısmıdır; Türkmen ve Yörük aşiretleridir. Fakat yönetici zümre hem çeşitli karışımlarla etnik saflığını kaybettiği; hem de —daha önemlisi— kendini dini terimlerle tanımladığı için Osmanlılarda «Türk» terimi giderek küçültücü bir anlam kazanmaya başlamıştır. Gerçekten XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı vakayinameleri Türkleri aşağılayıcı sıfatlarla doludur. «Kaba Türk», «cahil Türk», «idraksiz Türk» v.b. nitelemeler Osmanlı kronikleri̇nde bol bol raslanan ifadelerdir. Ancak tekrarlayalım ki bu sıfatlar göçebe ve yarı göçebe hayat tarzından yerleşik uygarlıklara geçiş sürecinde ortaya çıkmış ve geçise uyum sağlayamamış unsurlar için kullanılmışlardır. Uygarlık gelişiminin ortaya çıkardığı bu horlayıcı davranış daha önceki devletlerde de kendini hissettirmişlerdi. Örneğin Mevlana Celaleddin Rumi ve Nizami'nin eserlerinde görüldüğü gibi[123], Selçuklu uygarlığında da Türkler köylü ve cahil olarak horlanmaktadırlar. Ancak böyle bir yaklaşım sadece Türklere karşı değildi. Aşiret bağlarını koparamamış ve yerleşik düzene geçememiş tüm halklar böyle bir küçümsemenin konusudurlar. Bu yüzden Osmanlı devleti gibi bir İslam uygarlığında «bedevi» Araplarla Arnavut ve Kürt aşiretlerinin de aynı tip küçümsemelere hedef olmaları sık sık görülmüştür.[124]

122) Bk. Hoca Sadeddin: **Tacü't Tevarih**; Ankara, 1979, cilt: I, s. 27. (Yayına hazırlayan: İ. Parmaksızoğlu).

123) Celaleddin Rumî; **Mesnevî**, İstanbul, 1966. Cilt: V, s. 241-242; cilt: VI, s. 134-138. (Çev: V. İzbudak). Nizamî, **Le Roman de Chosroès et Chirin** (Hüsrev ile Şirin) Paris, 1970, s. 184. (Çev: H. Massé).

124) Sözünü ettiğimiz ayrım başka bir incelemenin konusu olmalıdır. Bu ayrımcı yaklaşımın, daha genel planda, yönetici zümre ile halkı ayıran elitist bir yaklaşım olarak da kullanıldığı yer yer göze çarpıyor. rneğin A. Taşköprüzade'nin şu cümlesini ak-

Osmanlı toplumunda kimlik sorununun, tüm ortaçağ uygarlıklarında olduğu gibi, dini bir renk kazanması ve etnik boyutunun ancak küçültücü bir şekilde varlığını sürdürmesi XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir.[125] Böylece Osmanlılar «milli» akımlarla «Türk» sözcüğünün pejoratif bir anlam kazandığı bir ortamda karşılaşmışlardır. XIX. yüzyılda dini duyguların tüm uluslarda zayıflamakta olduğu ve Osmanlıların ırk bakımından son derece karışmış bir topluluk teşkil ettikleri gözönünde bulundurulursa, ulusal hareketin Osmanlılarda ırk ve etni temellerinden başka bir dayanak araması gerekirdi diye düşünülebilir. Bununla beraber, çöken İslam uygarlığının sarsıntıları içinde yeni «kimlik» arayışları, Osmanlı Devletinde tamamen etnik temellere dayanmış ve «Türkçülük» şeklinde, tarihteki saf Türk uygarlıklarının keşfedilmesine çalışılmıştır. Hiç kuşkusuz bu akım kökenini Batı'dan almıştır. Fakat batılı uluslar, bu yaklaşımı belli bir gelişme evrimi içinde aşarak kendilerini uygarlık, kültür ve özgürlük kavramları ile tanımlarken, Osmanlılar etnik bir kimliğin boyutlarını aşamamışlardır. Böylece koskoca Osmanlı uygarlığı «İslam» damgası taşıdığı için küçümsenmiş —veya sadece askeri zaferler açısından övülmüş— ve bakışlar İslam öncesi Türk topluluklarına ya da hiç olmazsa Osmanlı devletinde yaşamakta olan İslam öncesi, Türk unsurlara çevrilmiştir. «Kutsal Tarih»de bu süreç içinde, Batı'da olduğu gibi, laik bir evrensel uygarlık tarihine dönüşmemiş ve hatta bazı tezlere göre evrensel tarih, Türk tarihinin uzantısı ve çeşitlenmesi olarak sunulmuştur. Oysa Osmanlı tarihyazımında, sadece tarih konsepsiyonunu değil, tüm dünya görüşünü ve bilim anlayışını değiştirecek ve modernleştirecek başka bir temel daha vardı. Yalnız İslam aleminin değil, çağının bütün fikir ürünlerinin en ileri abidesini teşkil eden bu düşünce kaynağını İbn Haldun'un eserleri, özellikle «Mukaddima» teşkil ediyordu. Osmanlılar Mukaddima üzerinde düşüne-

---

taralım: «Agbiya-ı Türk (Türk kafasızları) ve eclaf-ı Arab (Arap rezilleri), muktezayı cebelet ve tabiatları üzere (doğaları gereği) içlerinden meşayih ve kibare (ileri gelenlere) ziyade tevkin ederler. (Çok iyi davranırlar.) Zira kesreti tecrübe (tecrübe bolluğu) sebebiyle onlarda nevi ulum (çeşitli ilimler) hasıl olup, akranlarından teveffuka (üstünlüğe) vasıl olmuşlardır.» **Mevzuat-ı Ulum**; s. 36. Burada görüldüğü gibi, Taşköprüzade, Türk ve Arap halkları için, bir yandan çok küçültücü sıfatlar kullanıyor; öte yandan da bunlar yönetici zümreye itaatde kusur etmediği için diğer halklardan üstün tutuluyorlar.

125) D'Ohsson XVIII. yüzyıl sonlarında yayınlanan eserinde şunları yazar: «Osmanlılar Türk terimini kaba ve cahil bir insan için kullanırlar. Onlara göre Türk kelimesi, sadece Türkistan halkına ve Horasan çöllerinde durgun bir hayat yaşayan başı boş sürülere yöneliktir. İmparatorluğun bütün halkı 'Osmanlı' ismiyle çağrılır ve bunlar Avrupalıların kendilerine neden Türk dediğini bir türlü anlamazlar. Bu kelimeyi en ağır bir hakaret saydıkları için, imparatorluktaki yabancılar kimseye Türk diye hitap etmez.» **Tableau Général...**, cilt: IV, s. 373.

rek ve tartışarak Batı'da değişmeye başlayan zihniyetle verimli bir diyalog kurabilirler ve Rönesans'a etkin bir şekilde katılabilirlerdi. Fakat gerçek gelişme farklı oldu.

Osmanlılar ve İbn Haldun'un Tarih Sosyolojisi

Zeki Velidi Togan tarihçilikte yöntem sorununu inceleyen eserinde «Tarihte usul bizde Tanzimat'dan önce İbn Haldun'vari düşüncelerden ibaretti»[126] der ve bilimsel yöntemin daha sonraları Yusuf Akçura ve Fuat Köprülü'nün eserleriyle girdiğini ilave eder. Böyle bir ifade biçimi İbn Haldun'u küçümsüyor ve ilmin karşısına koyuyor gibi görünüyorsa da bizzat Togan'ın bu düşünür hakkındaki övgüleri durumun aslında daha farklı olduğunu bize gösteriyor. Gerçekte İbn Haldun Osmanlılarda, yazarın söylediğinden de öte, Tanzimat'a kadar değil, imparatorluğun sonuna kadar etkili olmuş ve örnek bir tarihçi olarak gösterilmiştir. Osmanlı Devleti'nin son vakanüisi Abdurrahman Şeref efendi, «İbn Haldun'un bu fende açtığı çığır elyevm Avrupalılar nezdinde gayetle mergup ve 'mekteb tarihi' ismiyle maruftur.»[127] demektedir. Aynı yazara göre böyle bir tarih anlayışı sadece olayları «nakil ve hikâye» ile yetinmeyip, bunların «esbab ve netayicini» (sebep ve sonuçlarını) da inceliyordu.

İbn Haldun, Endülüs kökenli bir aileden gelmekle beraber Tunus'ta doğmuş ve temel eserini orada yazmıştı. Düşünür, Mukaddima'yı XIV. yüzyılın sonlarına doğru, Osmanlı Devleti bir beylikten İmparatorluğa doğru gelişirken kaleme almıştır. Osmanlılar bu süreç içinde, klasik İslam uygarlığının tüm düşünce ve değerleri konusunda olduğu gibi, Mukaddima'yı da tanıdı ve benimsedi. Hatta İbn Haldun, Osmanlıların devir aldıkları kültür mirası içinde en çok etkili olan birkaç düşünürden biri haline geldi. André Miquel'in belirttiği gibi, «Önce Türkiye, daha sonra da Avrupa sayesinde İbn Haldun tanındı ve kendisini doğuran uygarlığa iade edildi.»[128]

Gerçekten Osmanlıların uygarlıktaki toparlayıcı ve koruyucu işlevleri İbn Haldun örneğinde çok iyi ortaya çıkıyor. Bu bakımdan, sadece tarih gibi bir disiplini değil, bütün ilim dallarını temsil edici niteliği bakımından bu konuda biraz durmak istiyoruz.

Osmanlı alimlerinin İbn Haldun'u nezamandan itibaren tanıdıklarını sarih olarak bilmiyoruz. Bununla birlikte, bizzat meşhur düşünürün elyaz-

126) A. Zeki Velidi Togan; **Tarihte Usul**; İstanbul, 1950, s. 11.
127) Abdurrahman Şeref; **Tarih-i Devlet-i Osmaniye**; İstanbul, 1315, Giriş kısmı.
128) André Miquel; **L'Islam et sa Civilisation**; Paris, 1968, s. 303.

maları Türkiye'de bulunduğuna göre[129], bu tanışmanın epeyce eskilere uzandığını tahmin edebiliriz. Osmanlı klasik çağından itibaren İbn Haldun tüm ulemanın en çok beğendiği ve zikrettiği eserlerden biri olmuştur. Gerçekten Taşköprüzade'den Kâtip Çelebi ve Naima'ya; onlardan da Namık Kemal ve Abdurrahman Şeref'e kadar birçok ileri gelen Osmanlı düşünürü İbn Haldun'u övgüyle anmış ve örnek tarihçi olarak sunmuştur.[130]

Osmanlı uleması İbn Haldun'u Arapça aslından okuyordu. Bununla beraber Mukaddima'nın ilk kez tercüme edildiği dil de Türkçe olmuştur. Bu çeviri iki aşamada tamamlanmıştı. Eserin ilk kısmını 1730'da Pirizade Türkçeye kazandırdıktan sonra uzun süre tamamlayıcı bir girişim yapılmamış ve ancak XIX. yüzyılda tarihçi Cevdet Paşa eserin ikinci kısmını da çevirmişti.[131]

İbn Haldun Batı dünyasında da büyük bir ilgi görmüş ve çeşitli şekillerde yorumlanmıştı. Irkçılık kokan akımlar içinde İbn Haldun'u da kullanmak isteyen bazı şanssız girişimler[132] dışında yazarımız esas itibariyle düşüncesindeki dini ve rasyonel unsurların ikiliği açısından tartışma konusu olmuştur. Daha açık bir ifade ile İbn Haldun'un dogmatik bir ilahiyatçı mı, yoksa dini maske olarak kullanan rasyonalist bir düşünür mü olduğu sorusuna yanıt aranmıştır.

Hiçkuşkusuz İbn Haldun çağının İslami dogmalarına inançla bağlıydı ve dini ortodoksi içindeydi. Büyük düşünürü tamamen laik ve rasyonel bir görünüm içinde sunan yazarlara, Gibb, bu noktayı ikna edici bir biçimde hatırlatmıştır.[133] Ne var ki burada yine klasik «teokrasi - laiklik» tartışmasına dönüyoruz. Nekadar kapsamlı olursa olsunlar, kutsal kitapların ve bunların yorumlarının toplum hayatını her yönüyle açıklaması ve «aydınlatması» pratik olarak olanaksızdır. Bu yüzden skolastik düşüncenin en yaygın olduğu çağlarda bile, rasyonel analizler tamamiyle ortadan kalkma-

129) F. Rosenthal; Mukaddima'yı tanıtırken, İbn Haldun'un en eski dört elyazmasının Türkiye'de bulunduğu gibi, daha birçok elyazmasının da bulunduğuna dikkati çekerek, bunların «Türkiye'de Mukaddima'ya verilen büyük önemi yansıttığını» belirtiyor. (**The Muqaddimah**, New - York, 1953, cilt: I, S. LXXXVIII, XC)

130) Naima, Tarih'inin girişinde İbn Haldun'u kendine göre özetlediği gibi, Kınalızade'nin «Daire-i adliye»sinin kökeninin de İbn Haldun'da olduğunu belirtir. (İstanbul, 1967, cilt: I, s. 32-33) Namık Kemal de «**Osmanlı Tarihi**»nde İbn Haldun'u «Tarih ilminin bir nevi kurucusu» sayıyor. (İstanbul, 1971, s. 17). Fuat Köprülü de «Sosyolojinin ilk büyük kurucularından» saydığı İbn Haldun hakkındaki övgülere katılıyor. (Bk. W. Barthold; **İslam Medeniyeti Tarihi**; Ankara, 1963, s. 169).

131) Hammer, 1822'de yazdığı bir makalede Pirizade'nin çevirisi için «mükemmel» dediği gibi, eserin kendisi için de «Doğu'da İbn Haldun'un eseri gibi tamamiyle çevrilmeye layık az eser vardır» diyordu. **Journal Asiatique**, 1822, s. 267-278.

132) Örneğin E. F. Gautier; **Le Passé de l'Afrique du Nord**, Paris, 1952.

133) H. A. R. Gibb; **The Islamic Backround of Ibn Khaldoun's Political Theory**; Bulletin of the School of Oriental Studies, Vol: VII., 1933-35, s. 23-31.

mışlar; sadece egemen dogmalarla açıkça çelişkiye düşmemek koşuluyla kullanılmışlardır. İbn Haldun bu rasyonalizm marjını, adeta skolastik düşüncenin sınırlarını zorlayacak derecede başarıyla kullanmıştır. Bu yüzdendir ki bazı yazarlar tarafından, aslında tam bir rasyonalist olduğu halde, İslami dogmaları ihtiyatlı bir biçimde, fakat inanmadan yineleyen bir yazar olarak sunulmuştur. İnsanların gerçek inançları üzerinde spekülasyona dayanan böyle iddiaların pozitif tarih açısından bir değeri olmadığını biliyoruz. Bu bakımdan A. Toynbee'nin «insan aklının bütün çağlarda ve bütün ülkelerde yarattığı bu tip eserlerin en büyüğü»[134] diyebildiği Mukaddima'da temel İslami dogmaların da ifade edilmiş olması, eserin değerini azaltmamaktadır.

İbn Haldun çeşitli tarihlerde ve çeşitli yazarlar tarafından modern tarihçiliğin, siyasal bilimlerin veya sosyolojinin kurucusu olarak görülmüştür. Daha yakın bir geçmişte ise, bir Fransız bilim adamı tarafından «azgelişmişlik» olgusunun tarihi nedenlerini ilk olarak objektif bir şekilde açıklayan düşünür olarak selamlanmıştır.[135] Bu yazara göre İbn Haldun, Marks'ın «Asya tipi üretim biçimi»ni haber veren bir şekilde sorunu ele almış ve «şehirlilerin iktisadi ve siyasal planda zaaf ve yeteneksizliklerini vurgulayarak»[136] çağdaş gerikalmışlığın tarihi kökenine inmiştir. Bu sorunun tartışılması konumuz dışında kalıyor. Bununla beraber, Yves Lacoste ile birlikte tekrarlayalım ki «İbn Haldun örneği rasyonalizmin (İslam dünyasında) XIV. yüzyılda dahi henüz boğulmadığını gösteriyor.» Ve İbn Haldun'u incelemek «çağımıza sırt çevirmek değil, günümüzün büyük sorunlarının en ciddisinin derin nedenleriyle ilgili analizi ilerletmektir.»[137] Burada sözü Osmanlıların —ne yazık ki kullanamadıkları— tarihi şanslarına getiriyoruz. Önce düşünürün bazı temel fikirlerini anımsayalım.

İbn Haldun aşiret hayatından yerleşik düzene geçişi, başka bir deyişle hanedan devletlerinin kuruluş sürecini anlatıyordu. Yazar «davla» sözcüğünü hem «hanedan», hem de «devlet» anlamında kullanmaktadır. İbn Haldun bu evrim sürecini ilerici bir felsefeye oturtuyor ve uygarlığın («ümran») gelişimi olarak görüyordu. Bu gelişimde «dayanışma ruhu» olarak çevirebileceğimiz «asabiye» kavramına özel bir önem veriyor ve başlangıçda kan birliğine dayandırdığı «asabiya»nın gelişimini açıklıyordu. Yazara göre «asabiya» dışardan katılmalarla (izleyiciler - istina; köleler - ibidda;

134) Arnold J. Toynbee; **A Study of History**, Londra, 1934, cilt: III, s. 322.
135) Yves Lacoste; Ibn Khaldoun, **Naissance de l'Histoire Passé du Tiers-Monde**, Paris, 1966. Türkçe yazında Ümit Hassan'ın «İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi» (Ankara, 1982) başlıklı çalışması hatırlatılır.
136) Y. Lacoste; a.g.e.; s. 263.
137) Aynı eser; s. 8.

yabancılar - mavali) değişik şekiller alabiliyordu.[138] Hatta yazarımız «büyük hanedanlar din kökenlidir»[139] diyerek «asabiya»nın İslam devletlerinde aldığı şekle de ışık tutmuştur.

İbn Haldun, aydınlatmaya çalıştığı evrensel gelişimin ne gibi «siyasa»lara dayanacağını da tartışmıştır. «Siyasetsiz uygarlık olmaz»[140] diyen yazarımız iki tip «siyasa» saptamıştır. Bunlardan birincisi Eflatun'un Cumhuriyet'inde ifadesini bulan «medenî siyasa»; ikincisi ise realist bir yaklaşımın ürünü olan «aklî siyasa» idiler. Yazar «aklî siyasa»yı da İslam öncesi İran biçimi ve İslamî dogmalarla birlikte uygulanan biçimi olmak üzere iki şekilde ele alıyordu.[141]

İbn Haldun, eski Yunan düşüncesi ve «prenslerin aynaları» geleneği izinde, siyasetin temelinin «adalet» olması gerektiğini vurgulamış ve Osmanlı siyaset felsefesini özetleyen «daire-i adliye»yi dile getirmiştir.[142] Bu düşünce tarzında bir devlet düzenini en fazla tehdit eden şey «zulüm»dür. Bu ise «Mülk»ün (yani devletin) çeşitli haksızlıklar, dayanılmaz vergiler, angaryalar ve müsaderelerle yozlaştırılmasına yol açmaktadır. Burada yazarımızın modernizme açık ve aydınlanma geleneği yönündeki düşünceleriyle karşılaşıyoruz. Gerçekten İbn Haldun «zulüm» yönetimini kınarken özel mülkiyeti, ticareti ve sermayedarları («mutamavvil») hararetle savunmuş[143], müsadereleri de eleştirmiştir. Batıda feodalizmin çözülmeye başladığı ve kapitalist ilişkilerin uçverdiği yüzyıllarda bu fikirler Osmanlılar için ilham verici olmalıydı. Bununla beraber, Osmanlı uleması İbn Haldunu daha çok tutucu bir biçimde yorumlamıştır.

İbn Haldun'un yukarda hatırlattığımız bazı temel fikirleri bize Osmanlılar tarafından neden ilgiyle karşılandığını da açıklıyor. Mukaddime yazarı Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun ve büyümesinin çağdaşı olmuş ve onu adeta bir fotoğraf somutluğu içinde sergilemiştir. Bu yüzden, toplumların hayatlarını insan hayatı gibi üç dönemde ele alan yazar, Osmanlılara gençlik ve olgunluk çağlarını anlatan bir yazar gibi görünmüştür. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren evrimle ilgili tezleri güncelliğini kaybediyor ve özel mülkiyet ve varlıklı sınıflarla fikirleri ön plana çıkıyordu. Osmanlılar açısından anakronizm XVII. ve XVIII. yüzyıllarda başgöstermiştir. Bu dönemde, özellikle Naima örneğinin gösterdiği gibi, Osmanlı uleması İbn Haldun'u tutucu bir biçimde kullanmış ve ön yargıları yererek tenkitçi dü-

138) İbn Haldun, **Al-Muqaddimah** (çev: V. Monteil), Beyrut, 1967, cilt: I, s. 268. İbn Haldun «Güçlü bir hanedan kan bağlarından vazgeçebilir» diyor. Cilt: I, s. 304.
139) Aynı eser; cilt: I, s. 310.
140) Aynı eser; cilt: II, s. 614
141) Aynı eser; cilt: II, s. 614-615.
142) Aynı eser; cilt: I, s. 79
143) Aynı eser; cilt: II, s. 759

şünceyi öven[144] büyük düşünürün gerisinde kalmıştır. Osmanlı fetihlerinin bitmesi; fakat savaşların devam etmesi devlet harcamalarını artırmıştı. Bu yüzden XVII. ve özellikle XVIII. yüzyılda müsadereler artmış ve özel hukukun koruduğu mülkiyet düzeni siyasal saldırıların konusu olmaya başlamıştı. Osmanlı tarihçileri XIX. yüzyılda dahi İbn Haldun'u övmeye ve onun bazı fikirlerini aktarmaya devam etmişler; fakat onu çağdaş bir şekilde yorumlayarak geliştirememişlerdir. Bu konuda Batı'daki gelişme ile yapılacak bir karşılaştırma, bize Giambattista Vico'yu hatırlatıyor. Gerçekten XVIII. yüzyılda yaşayan İtalyan düşünürü kapsamlı bir tarih felsefesi geliştiriyor ve toplumların tarihini, bireylerinki gibi üç çağa ayırıyordu. İbn Haldun, tarih anlayışını nasıl, son tahlilde, dini dogmalara dayandırıyor ve ilahi irade ile açıklıyorsa, G. Vico da tarih felsefesinde Hıristiyan bir konsepsiyondan kurtulamıyordu. Ancak Batılılar G. Vico'yu, Osmanlıların İbn Haldun'u değerlendirmelerinden çok farklı bir şekilde ele almış ve modernleştirmişlerdir. Gerçekten XIX. yüzyılda Fransız tarihçisi Michelet, Vico'yu dinci terminolojisinden soyutluyor, rasyonel ve çağdaş bir tarih anlatımına temel yapıyordu.[145] Böyle bir gelişim neden Osmanlı toplumunda da gerçekleşmemiştir? Böyle bir soruya cevap verebilmek için önce sorunun kapsamını genişleterek, onu, insan düşüncesinin bütün dallarını içerecek şekilde ifade etmek gerekiyor sanıyoruz. Böylece soru, «Osmanlılarda dünya görüşü neden skolastik biçiminden kurtularak laik ve rasyonel bir biçim almadı?» şekline dönüşecektir. Uygarlık tarihimiz ve kimlik sorunumuzla ilgili bu temel soruya bugün de yanıt verilmediği kanısındayım. Bununla beraber, hiçolmazsa bu yanıtın bazı unsurlarını su yüzüne çıkarma umuduyla, Osmanlı toplumunda din ve ilim ilişkilerinin bazı özelliklerini, Batı'yla mukayeseli bir şekilde göstermeye çalışacağım.

Toplum, Ekonomi ve Kültür: Batı'da ve Osmanlıda «Aydın» Üretimi

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı gerikalmışlığını açıklamak için, iki yöntem bazen çelişik bazen de tamamlayıcı bir biçimde kullanılıyor. Bunları çok genel bir şekilde alt-yapı ve üst-yapı yaklaşımları olarak niteleyebiliriz. Bu yaklaşımlardan birincisine göre Osmanlı gerikalmışlığı, kapitalizm öncesi üretim ilişkilerinin dar ve donmuş kalıpları kırılamadığı ve bir sanayi devrimi yaratılamadığı için doğmuştur. «Sivil Toplum»un ve «Ulusal burjuvazi»nin gelişmemiş bulunmaları, bu görüşün başlıca dayanaklarını teşkil ediyor. Üstyapı yaklaşımı ise Osmanlı çöküşünü bir kültür

144) Aynı eser; cilt: I, s. 69
145) J. Michelet; **Oeuvres Complètes**, Paris, 1971, cilt: I, s. 286-298.

ve zihniyet sorunu olarak ele almakta ve Batı'da Rönesans'tan itibaren gerçekleşen kültür devriminin Osmanlı Devletinde karşılığının bulunmadığını vurgulamaktadır.

Bu iki bakış açısının somut planda kesişme noktaları yok mudur? Maddi üretim eksikliği, hangi durumda aynı zamanda kendini manevi üretim eksikliği olarak da hissettirebilir? Sanıyorum ki bu sorulara yanıt aramak, Osmanlı gerikalmışlığının şimdiye kadar pek incelenmemiş boyutlarını görmeye ve açıklamaya yol açacaktır.

Rönesanstan itibaren Batı gelişmesi ile Osmanlı gelişmesini karşılaştırmalı bir şekilde ele alırsak, arada birçok formel benzerliklere rağmen, Osmanlı toplumunda Avrupa'da ortaya çıkan ve giderek Batı düzenine damgasını vuran bir unsurun bulunmadığını görürüz. Bu unsur «bağımsız aydın» kategorisidir. Bu kavramla, siyasal iktidardan bağımsız, kritik espri sahibi ve özgür düşünceli bireyleri kastediyoruz.

Uygarlık tarihi, şimdiye kadar daha ziyade siyasal olgular ve manevi değerler tarihi olarak incelenmiştir. Bu bağlamda her uygarlık belli bir aydın kategorisi ile temsil edilmiş ve kendi ideolojisini yapan bir «aydın» tipini üretmiştir. Burada kullandığımız «aydın» kelimesinin belirsizliğini hemen söyleyelim. Gerçekten çeşitli uygarlıklarda ve bizzat bu uygarlıkların belli gelişim aşamalarında bugün «aydın» dediğimiz kategori değişik şekilde isimlendirilmiştir. Geleneksel Osmanlı kültüründe bugünkü «aydın» yerine «alim» ve «ulema» sözcükleri kullanılıyordu. XIX. yüzyıl sonlarında Batı etkisiyle, Aydınlanma geleneğinden esinlenilerek «münevver» kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Öyle görünüyor ki günümüzdeki «aydın» sözcüğü «münevver» kelimesinin Türkçeleştirilmesinden başka bir şey değildir.

Modern çağlara kadar «aydın»ların başta gelen işlevi, içinde yaşadıkları toplum düzeninin meşruluğunu ve işlerliğini sağlayacak dünya görüşü genellikle dini bir karakter taşıdığı için okullar da daha çok ibadet yerleriyle bir arada bulunuyordu. Sümer'de tarihin kaydettiği ilk okullar bu amaçla ve mabedlerin içinde kurulmuştu. Antik uygarlıklarda, Çinli mandarinlerin durumunda görüldüğü gibi, bu gibi kâtib - ideologlara zabıta görevleri bile veriliyordu.[146] Eski Yunan'da da milattan beşyüz yıl önce ortaya çıkan «sofist»ler, iktisadi bir girişim niteliği taşıyan okullarında yöneticilerin ve zenginlerin çocuklarına herşeyden önce nasıl iyi bir vatandaş olunabileceğini öğretiyorlardı. Ortaçağ'da ise okullar feodal düzenin içinde «korporasyon»lar halinde örgütleniyorlar ve skolastik bir felsefeyle bu feo-

146) «Aydın» kelimesinin tarihçesi ve içerdiği çeşitli işlevler (yazıcı - uzman - sanatçı vb.) ve bunların evrimi konularında özlü bir açıklama için bk. L. Bodin, **Les Intellectuels**, Paris, 1964. Régis Debray bu konudaki eserinde (**Le Scribe**, Paris, 1980) Aydınların özellikle «iletişim» işlevini vurguluyor.

dal yapıyı hem temsil etmeye hem de yeniden üretmeye katkıda bulunuyorlardı.

Osmanlı devlet ve eğitim düzenini, biraz sonra anlatacağımız gibi, çok uzun sürmüş bir Ortaçağ şeklinde düşünebiliriz. Bu bakımdan Batı'da Ortaçağ kurumları yıkılıp, kapitalist düzen kurulduğu ve bu düzenle birlikte yeni bir «aydın» tipi ortaya çıktığı dönemde bile Osmanlı toplumu geleneksel «alim»lerini üretmeye devam etmiştir. İki uygarlık arasındaki bu kesinti, bir yönüyle kapitalizmin temel bir özelliği ile açıklanabilir. Bu özelliği kapitalizme damgasını vuran «mal bolluğu» simgeliyor. Konumuz açısından bu «mal bolluğu», «kitap bolluğu» şeklinde ortaya çıkıyor. Gerçekten kitap üretimi ve onunla ilgili olarak basın ve yayın faaliyetleri kapitalist işletme şeklini alınca, kültür de kitle boyutları kazanmış ve «aydın» için yeni olanaklar, yeni işlevler doğmuştur. Batı'da Aydınlanma çağını yaratan yeni «aydın» tipi bu ortamda ve bu evrim içinde ortaya çıkmıştır. Gerçekten ideolojilerin üretilmesinde ve «aydın»ların formasyonunda başlıca araçlardan biri kitap olduğuna göre, kitapçılığın kârlı bir üretim dalı halini alması ve kitle boyutları kazanması, Ortaçağ korporatif sisteminin dışında hayat hakkı kazanmış yeni bir aydın tipinin ortaya çıkmasına olanak vermiştir. Osmanlı devletinde kapitalizmin gelişmemesiyle birlikte, kültürel geriliğin de devamı ve ortaçağ skolastiğinin egemenliğini koruması aslında aynı sürecin iki değişik görünümüdür. Bu konuyu daha iyi açıklayabilmek amacıyla, önce geleneksel aydın ve eğitim sorunlarını Osmanlı ve Batı toplumlarındaki konumlarıyla ve karşılaştırmalı olarak ele alalım.

Batı Ortaçağı, Osmanlı Ortaçağı ve Okul

Batı'da da Osmanlı Devletinde de Ortaçağ boyunca okul ve eğitim dini sistemin bir parçasıydı. Avrupa'daki Kilise - Okul ikilisine Osmanlıların Cami - Medrese ikilisi tekabül ediyordu. Batı'da Germen fetihleri, Roma İmparatorluğunu yıktıktan sonra ortaya çıkan anarşik yapıda Kilise, Roma kültürünün taşıyıcısı olmuş ve moral bir bütünlük sağlamıştı. Karolenj hanedanı zamanında, imparator Charlemagne, eğitimde devrim yaparak bir «Saray Okulu» kurmuş ve öğretime hiyerarşik bir yapı vermişti. Bu okulda, tipik örneğini İsidore de Seville'in eserinde bulan ve Saint - Augustin'den itibaren neoplatonist sentez esprisi içinde verilen ansiklopedik bilgiler aktarılıyordu.[147] Bu bağlamda, Aristo'nun tasnifinden yararlanılarak ilimler yedi branşa («Septem Artes Liberales») ayrılıyor ve dini dogmalar-

147) Batı eğitim tarihi ile ilgili açıklamalarımda özellikle şu eserden yararlandım: E. Durkheim; **L'Evolution Pédagogique en France**; Paris, 1938. (Ayrıca bk. **Histoire Mondiale de l'Education.** Kollektif eser; 4 cilt. P.U.F. Paris, 1981.)

la uyum halinde sunuluyorlardı. Kilise okullarına «Scolae» denildiği için, böyle dinî bir eğitim yöntemine de «skolastik» adı verilmiştir. Haçlı seferlerinin yarattığı sosyal ve ekonomik canlılık kültür hayatında da kendini göstermiş ve Paris Notre-Dame Kilisesi XII. yüzyılda Avrupa'nın kültür merkezi haline gelmişti. Bu dönemde Paris, çeşitli ülkelerden akın eden binlerce öğrenciyi barındırmıştır.

Ortaçağda Avrupa'da okullar Kilise bünyesinde ve korporatif esaslara göre örgütleniyorlardı. Bazı öğretmenlere özel okul kurma yetkisi verilebiliyor; fakat bunlar da Kilise civarında kurularak, onun kontrolü altında bulunuyorlardı. Öğrenciler, öğretmenlerle usta-çırak ilişkisi içinde yaşıyorlar ve beş ila yedi senelik bir eğitimden sonra bir ustalık belgesi alıyorlardı. Usta, eski çırağının ilk dersinde bulunuyor ve dersten sonra onu kucaklayarak takdis ediyordu. Bu merasim daha sonraları «deneme dersi» (inceptio) şeklini almıştır.

Batı'da fikir ve eğitim özgürlüğü bir yönüyle yüzyıllarca süren Kilise-Okul» çatışması içinde gelişmiştir. Üniversiteler, beynelmilel nitelikleri ile Ortaçağın en çok feodal karakter taşıyan kurumları idiler. Bu yüzden Kilise ile kavgalarında bulundukları ülkelerin krallarından çok, Papalık makamına dayanmışlardır. Papa'lar da uluslarüstü güçlerini kabul ettirmek için bu kavgayı desteklemiştir.

Batı ortaçağ üniversitelerinde eğitim, Hıristiyan dogmalarla neoplatonist yöntem ve görüşlerin birlikte yer aldıkları bir içeriğe sahipti. Yöntemle ilgili temel eserleri Aristo'nun Organon'u ve onun kategorilerini açıklayan, Porphyres'in Isagoge'u (Osmanlıların «izaguci»si) teşkil ediyorlardı. Her konudaki temel kitaplar ya «expositio» edilerek ya da diyalektik yöntemle ve «münazara» yoluyla öğretiliyorlardı. Özellikle Ortaçağın «münazara»ları (Osmanlıların «ilm-i cedel»i) çok ünlüydü. Öğretmenler bir öneriyi kanıtlamak için önce kendi kendileriyle «münazara» yapıyorlar; sonra haftada bir gün de başka öğretmenlerle tartışıyorlardı. Bunun dışında öğrencilere de ekipler halinde «münazara» hakkı tanınmıştı. Ne var ki öğrenci münazaraları çok hararetli geçiyor ve yaralananlar, hatta bazen ölenler oluyordu.[148] Bu yüzden Rönesans düşünürleri Ortaçağ üniversitelerini eleştirirken en çok bu münazaralar üzerinde durmuşlardır.

Ortaçağ skolastiği Rönesanstan itibaren sarsılmaya başlamakla beraber, kurumsal yapısını daha uzun süre devam ettirdi. Rönesansın doğuşu ve eğitim açısından önemine değinmeden önce, Osmanlı skolastiğini de kurumsal çerçeve içinde özetlemeye çalışalım.

148) E. Durkheim; a.g.e., s. 181-182

Osmanlı Devleti fetihler yoluyla kurulmuştur. Bu fetihler Osmanlı gazilerine kısmen kendi aralarında paylaşılan kısmen de kamu fonu teşkil eden topraklar ve ganimetler sağlıyordu. Bu ganimetler sadece altın, gümüş paralardan, kıymetli eşyalardan ve esirlerden oluşmuyordu. Osmanlı fetihçileri, özellikle İslam kültür merkezlerini ele geçirdikleri zaman, buralardaki alim ve sanatkârları da ganimet olarak almışlar ve ülkeye getirmişlerdir. Bunun dışında Osmanlı Devletinin hızla büyümesi ve bu bağlamda alim ve sanatkârlara sağladığı güvenlik ve refah da Osmanlı merkezlerini Arap, İranlı ulemaya çok cazip kılıyor ve kendiliğinden göçlere yol açıyordu. Böylece nasıl Roma uygarlığı, Yunan düşünür ve sanatkârlarından ve Fransa, İtalya seferleri sayesinde İtalyan Rönesansından yararlandıysa; Osmanlılar da klasik çağlarının oluşmasında dış katkılardan bol miktarda faydalandılar. Bu olgu Osmanlı kurumları ile klasik İslam kurumları arasında belli bir devamlılık sağladı.

Osmanlı düzenini sınırlarda daha çok kılıç temsil ederken, merkezde ve şehirlerde cami - medrese ikilisi simgeliyordu. Özellikle İstanbul'un fethi ile Kanuni yönetimi arasındaki dönemde Osmanlı kurumları klasik biçimlerini aldılar. Fatih Sultan Mehmed'in kendi adına yaptırdığı cami, her cephesinde yer alan dörder medrese ile «Sahn-ı Semaniye»yi oluşturuyor ve Osmanlı eğitiminin en mükemmel örneğini veriyordu. Daha sonra II. Bayazıt ve Kanuni Sultan Süleyman'ın yaptırdığı ünlü camiler de, medreseler ve 600 - 700 öğrencinin hergün yemek yediği imaretler ihtiva ediyorlardı.[149]

Osmanlılarda «ulema» çeşitli işlevleriyle, ortaçağ anlamında bir «zümre» teşkil ediyordu. Bu durum daha önceki İslam uygarlıklarının yeni bir konumda tekrarlanmasından başka birşey değildir. Bununla beraber Osmanlı Medreseleri statülerini ve derecelerini ayrıntılı bir şekilde düzenleyen «nizamat»a ancak Kanuni zamanında kavuştular.

Osmanlı uleması, daha önceki İslam uygarlıklarında görüldüğü gibi, El - Akhisari'nin naklettiği bir hadise göre «peygamberin mirasçıları»[150] sayılıyorlardı. Tanınmış Osmanlı alimlerinden Ayn Alî, XVII. yüzyıl başlarında Sultan Ahmed I'e sunduğu eserde ulemanın toplumdaki yerini şöyle belirtiyordu: «Osmanlı Devletinde bilgileriyle tanınmış ulemadan daha saygın, daha dürüst ve daha çok beğenilen insanlar, önceki İslam devletlerin-

149) Klasik dönem Osmanlı cami ve medreseleri için Sultan I. Ahmed zamanında yazılmış anonim bir elyazmasında epeyce bilgi verilmektedir. Eser (Fransızca çevirisiyle beraber) için bk. B. N. Fonds Turc; Supp. No: 881.

150) El Akhisari; **Usul Hikem fi Nizam-ül Alem**; B. N. Fonds Turc, Supp. No: 891. s. 58 (Eser Fransızca çevirisiyle sunuluyor).

de bile yoktu»[151] Bu bakımdan Osmanlı uleması toplumun en ayrıcalıklı zümresini oluşturmuş; XVII. ve XVIII. yüzyılların müsadere salgınından en az zarar görmüş ve bu haliyle Batı'daki «aristokrasi»ye benzetilen sosyal kategoriyi teşkil etmiştir.[152]

Osmanlı «ilim»ini çeşitli yönleriyle daha önce anlatmış bulunuyoruz. İslamî akidelerle neoplatonist yöntem ve önerileri birleştiren Osmanlı skolastiği, formel olarak Avrupa skolastiğine benziyordu. Şimdi Osmanlı eğitimine egemen yöntemle ilgili bazı verileri aktaralım.

Osmanlı medreselerine sadece «ulema» kategorisine girmeye aday olan öğrenciler devam ediyordu.[153] Bu öğrencilere «suhte»nin bozulmuş şekli olan «softa» ya da «mürid», «muid», «talib» gibi adlar veriliyordu. Bunlar camilerde sayıları 12 ile 30 arasında değişen «hücre»lerde eğitim görüyorlardı. Medreselerde eğitimin gerçek sorumluları müderrisler olmakla beraber, asıl dersi yardımcı «hoca»lar yapıyor ve —özellikle bozulma döneminde— müderrisler ayda ancak birkaç kez medreseye uğruyorlardı. Softalar bazı medreselerde dersleri ortak olarak, bazılarında ise özel olarak izliyorlardı. Ulemanın üst kademeleri zamanla güçlü kadı ve müderris ailelerinin çocuklarının tekeline girmişti. Evlerinde, özel hocaların nezaretinde özel bir eğitim alan bu çocuklar, üstün bir yetenekten yoksun olsalar da yüksek mevkileri dolduruyorlardı.

Osmanlı medreselerinde hoca ile öğrenci ilişkileri baba-oğul ilişkileri modeli üzerine oturtulmuştur. Ahmed Taşköprüzade efendi, ünlü eserinde medrese eğitimine egemen olması gereken ilkeleri belirtmiş ve müderrisliğin deontolojisini yapmıştır. Yazara göre öğretmen «her bir fünundan haberdar olmalı» ve «akranı ile müzakere ve mübahese ve münazara»[154] eylemeliydi. Aynı şekilde «üstad şakirdini evlad mesabesinde itibar eylemeli» ve «rıfk (yumuşaklık) ve tevazu ve muhabbet ile talim-i fazlı kemal eylemeli»[155] idi. «Muallim küçükleri tahsili ilme tahriz etmeli (kışkırtmalı)» ve «tilmize emir ettiği ef'al ile evvela kendisi amil olmalı(ydı)»[156] Osmanlı klasik çağında ünlü müderrislerden birçoğu bu ilkelere uymuşlardır. Fatih devrinin en ileri gelen alimlerinden Molla Hüsrev, Ayasofya camiinde mü-

151) Ayn Ali; **Risale-i Kavanin-i Ali Osman;** B. N. Fonds Turcs, Supp. No: 865. İfadenin Osmanlıcası şöyledir: «Hakikaten Devlet-i Aliyeyi Osmaniyenin ulemayı azam ve fazılayı kirama olan izazü ikram ve... ihtiramı düvali selefinden vaki olmuş değildir.» s. 25

152) D'Ohsson; a.g.e., cilt: II. s. 464-487, Hammer; l'Histoire..., cilt: III, s. 320 ve devamı. (Gibb ve Bowen'de de aynı görüşü buluyoruz.)

153) Buna karşılık «mektep»lere —okuma yazma öğrenmek ve genel bilgiler için— herkes giriyordu.

154) A. Taşköprüzade; **Mevzuat-ı Ulum,** s. 55, 63.

156) Aynı eser; s. 76-83.

derris iken öğrencilerini evinde kabul ediyor; öğle yemeğini onlarla paylaşıyor ve daha sonra yine onların refakatinde Cami'ye gidiyordu.[157]

Osmanlı eğitim sistemi «üstad - şakird» ilişkileri çerçevesinde «icazet» sistemine dayanıyordu. Öğrenciler üstadlarının kurlarına yeterli derecede devam edip, onun güvenini kazandıkları zaman bugünkü «diploma» yerini tutan ve «icazetname» denilen bir belge alıyorlardı.

Bir «icazetname» üç bölümden oluşuyordu.[158] Birinci bölümde öğrenci tanıtılıyor ve erdemleri anlatılarak övülüyordu. İkinci bölümde müderrisin hocaları belirtiliyor, hangi alimlerden icazet aldığı sıralanıyordu. Ancak hocaların hocaları ve onların da hocaları sayılarak bir aristokratik ulema zinciri oluşturuluyordu.[159] Böylece icazet alan öğrenci de bu «ilim» aristokrasisine katılmış oluyordu. Ünlü alim Taşköprüzade de Şakayik'de hayat hikâyesini anlatırken, hangi müderrislerden «mecaz» olduğunu belirtmiş ve alimlik seceresini açıklamıştır. İlk önce babasından icazet alan yazar, ilmî seceresini beş altı nesil gerilere kadar götürüyordu.[160]

İcazetnamenin üçüncü bölümünde ise öğrenciye nasihat ediliyor; Tanrının yüceliği ve mükemmelliği karşısında insanların hiçliği anlatılıyor ve tüm ilimlerin amacının insanları Tanrının hizmetine hazırlamak olduğu hatırlatılıyordu. Bireyci felsefenin toptan inkârına dayanan bu eğitim sistemi, laik eğitim yönünde atılan bazı adımlara rağmen, XIX. yüzyıl sonlarına kadar egemen pozisyonunu korumuştur.[161] XIX. yüzyılda, bugünkü sistemleştirme çabalarının sunduğu tablonun aksine, batılı anlamda bir fikir uyanışı olmadığı gibi, büyük İslam kaynaklarından da gitgide uzaklaşılmıştır. Bu konuya tekrar dönmek üzere, şimdi Batı'daki gelişmeye ve bu gelişmenin bazı özelliklerine dikkati çekelim.

Batı: Rönesans'tan Aydınlanma'ya...

Batı'da Rönesans'tan itibaren özgür ve kritik düşüncenin gelişimi ve Aydınlanma çağında egemen hale gelişi çok incelenmiş bir konudur. Fakat

157) F. Babinger; **Mehmed II, Le Conqnérant;** s. 584.

158) Örnek olarak M. Belin'in yayınladığı, XVIII. yüzyılın sonlarında verilmiş bir «icazetname»yi inceliyoruz. Bk. **Idjaze; Journal Asiatique;** 1855, No: 0.

159) Örneğin yukarda sözü edilen ve XVIII. yüzyılda verilmiş icazetnamede müderrisin kendi hocaları IX. yüzyıl alimi ünlü Buhari'ye kadar uzanıyordu. Müderris Gazali, Kazvinî, Cürcanî ve Davvanî gibi ünlü alimleri de icazet silsilesi içinde sayıyordu. (a.g.m., s. 16).

160) Ahmed Taşköprüzade şunları yazmıştır. «... müellifi Şakayık (yani yazarın kendisi) pederinden mecazdır ve dahi mevlana seydi Mahmud'dan onlar dahi Fenarî Hasan Çelebi'den, onlar dahi Talamizi İbn Hacir'den. Müellifi Şakayik bu silsile ile dahi mecazdır ve bilcümle müellifi Şakayık beş altı silsile ile mecazdır.» **Şakayık-ı Numaniye Tercümesi,** İstanbul, 1269 (1852), s. 525.

161) Hammer, XIX. yüzyılın ortalarına doğru eserini yazarken İstanbul'da 275 medrese bulunduğunu kaydediyordu. Cilt: XVIII., s. 110.

bu evrimi, Osmanlı durgunluğu açısından değerlendirmek istersek, Batı gelişiminde Osmanlılarda benzeri bulunmayan bazı unsurlara dikkati çekmemiz gerekecektir. Şunu kastediyoruz: Batı Rönesans'ını, ortaçağda kültür tekelini elinde bulunduran Kilise - Okul aygıtının dışında yer alan yeni unsurlar sağlamışlardır. Bu unsurlar ise, kapitalizmin gelişmesi, matbaanın icadı ve basın - yayın faaliyetlerinin önce manifaktür, daha sonra da kapitalist işletme biçiminde örgütlenmeleri ile ortaya çıkabilmişlerdir. Fransız tarihçisi R. Mandrou'nun belirttiği gibi «Matbaacılığın hızla teknik ilerlemeler sağlaması yeni tip aydınlar ortaya çıkardı.»[162] Genel olarak «hümanist»ler denilen bu aydınlar, basın - yayın müteşebbislerinin himayesinde ve bir ölçüde de hizmetinde yaşıyorlardı. Bunlardan Erasme ve Budé gibi en ünlüleri, belli bir süre matbaalarda tashihçi olarak çalışmayı küçültücü bulmamışlardır.[163] Bu hümanistler, Ortaçağın korporatist yapısı dışında yeni dayanışma mekanizmaları geliştirmişler ve Avrupa çapında bir «mektuplaşma» ağı kurarak ve birbirlerine ziyaretler yaparak bunu pekiştirmişlerdir. Bu durum kendileri için de göreli bir güvence yaratmış ve Kilise ya da öğrencilere muhtaç olmadan yaşayabilir hale gelmişlerdir. Yine R. Mandrou belirtiyor: «XVI. yüzyılın sonlarında Erasme dünyada yayınlarıyla hayatını kazanmayı başaran ilk aydın olmuştur.»[164] Bu nokta bize son derece önemli görünüyor. Osmanlı toplumunda bu ortamı yaratabilecek bir sosyo - ekonomik evrime tanık olamadığımız için bu gibi «yeni aydın»lara rastlayamıyoruz. Oysa iktisadi refahın ve bağımsızlığın düşünce özgürlüğü açısından önemini bazı İslam düşünürleri de biliyorlardı. İbn Haldun şunları yazmıştır: «Bilimler yerleşik hayatın ve uygarlığın geliştiği yerlerde yükselir. Cemiyet haline gelmiş insanlar, emekleriyle yaşamaya gerekli olandan fazlasını üretmeye başlayınca gözlerini daha uzak amaçlara yöneltirler ve bilim ve sanat gibi insan doğasına daha yakından bağlı konularla uğraşmaya başlarlar.»[165] Büyük düşünürün daha XIV. yüzyılda bilimle artı - ürün arasında ilişki kurması gerçekten şaşırtıcıdır.

Ortaçağ okullarının lonca biçiminde örgütlenmesi onları çalışma koşulları ve eğitim kalitesi açısından iktidarın kontrolüne bağlıyordu. Ayrıca öğrencilerden alınan para yetmediği için, okullar şehir idarelerine ve kralla da başvuruyorlardı. Bu ise kendilerini daha da güçsüz kılıyordu. Büyük merkezlerde biriken öğrenci kalabalıkları, bu şehirlerde beslenme sorununu daima canlı tutmuştur. Bu bakımdan Ortaçağ üniversitelerinde «adil fiyat» etrafında cereyan eden hararetli tartışmaların bu öğrenci yı-

162) Robert Mandrou; **Des Humanistes aux Hommes de Sciences;** Paris, 1973, s. 22
163) Aynı eser; s. 23
164) Aynı eser; s. 50
165) L. Buret naklediyor. Bk. **Un Pédagogue Arabe du XIV. Siècle; İbn Khaldoun,** Revue Tunisienne, cilt: LV, 1934, s. 25

ğınlarının çıkarlarına hizmet ettiği de iddia edilmiştir.[166] Gerçekten Ortaçağın feodal yapısıyla, eğitim şekli ve iktisadi düşüncesi uyumlu bir bütün teşkil ediyorlardı. Kapitalizmin gelişmesi feodal düzenle birlikte eğitim yapısını da sarsmış ve Rönesans aydınlarını yaratmıştır.

Rönesanstan itibaren artan refaha paralel olarak, Batılı merkezlerde zihniyetler ve adetler değişmeye ve zevkler incelmeye başlamıştır. Bu dönemde halka ve çocuklara uygarca davranışları öğretmek amacıyla birçok «adabı muaşeret» kitapları yazılmıştır. Lüks ihtiyaçların arttığı ve sanatı zenginleştirdiği bir ortamda Rönesans aydınları «insanı, süslenmesi gereken bir sanat eseri»[167] gibi ele almaya başlamışlardır. Böylece kapitalizm kültür ve sanatı, bunlar da kapitalizmi destekleyen araçlar olmuşlardır. Bu sürecin aynı zamanda yeni toplumsal sömürü mekanizmalarının ve modern sınıfların doğmasına yol açması, evrimin ilerici yönünün gözden kaçmasına neden olmamalıdır.

Batı'da Rönesansla başlayan süreç XVII. yüzyılda bilimin dinden bağımsızlaşmasını sağlayan büyük bir devrime yol açmış ve Aydınlanma çağından itibaren topluma egemen olmuştur. Gerçekten XVII. yüzyılda Kepler'in, Galile'nin, Newton'un bulguları modern bilimin temellerini atarken, Descartes da matematik bir şekilde kavradığı fizik dünyasıyla modern rasyonalizmi kuruyordu.

Batı'da bilimi teolojik kabuğundan ayıran ve bağımsızlaştıran süreç çeşitli şekillerde açıklanmıştır.[168] Bu konuda çoğulcu bir yaklaşım gerektiğini kabul etmekle beraber, sosyo-ekonomik evrime ağırlık verme eğiliminde olduğumuzu saklamayalım. Bu eğilim, daha önce de belirttiğimiz gibi, ortaçağın feodal - korporatif yapısını kırmış ve yeni bir aydın tipi yaratmıştır. Osmanlı devletinde kapitalizmin gelişememesi ise ortaçağ yapılarının sürüp gitmesinde başlıca neden olmuştur. Bununla beraber, kapitalizmin basın, yayın ve kâğıt sanayii branşlarıyla gerçekleşen bu sürecin pek uzun sürdüğü ve ancak XIX. yüzyılın sanayi devrimi ile günümüzdeki görünümünü aldığı unutulmamalıdır.

166) Jacques le Goff; Les Universités et les Pouvoirs Publics au Moyen Age et á la Renaissance. (**Pour un autre Moyen Age**; Paris, 1977, s. 207).

167) E. Durkheim; a.g.e., cilt: II, s. 58. Batı toplumlarında örf ve adetlerin gelişimini psikanaliz yaklaşımıyla inceleyen ilginç bir çalışma için bk. Norbert Elias; **La Civilisation des Moeurs**; Paris, 1973.

168) Fransız tarihçisi P. Chaunu bu konuda, paradoksal olarak, Hıristiyan imana öncelik veriyor ve Ortaçağ skolastiğinin tüm sorumluluğunu Aristo'ya yüklüyor. (Bk. Aux Origines de l'Esprit Scientifique, Paris, 1970) Oysa, bize göre, tam tersine Eflatun ve Aristo'yu «skolastik»leştiren, Hıristiyan bağnazlık olmuştur. Eski Yunan düşüncesine dönüş ile başlayan Rönesans, bu bağnazlığın zayıflaması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu konuda M. de Certeau'nun psikanalitik yaklaşımı için bk. **L'Opération Historique**, kollektif eser, Paris, 1974, cilt: I.)

Osmanlı Devletinin gerikalış nedenleri arasında matbaanın kabulündeki gecikme sık sık ileri sürülür. Bu gecikme ise genellikle İslamî bağnazlıkla açıklanmak istenir. Bu ikinci önerinin kabulü için Osmanlı yönetici zümresinin XVI. ve XVII. yüzyıllarda, XVIII. yüzyılda olduğundan daha bağnaz olduğunun kanıtlanması gerekmektedir. Bunun yapıldığını (ve yapılabileceğini) sanmıyorum. Buna karşılık Osmanlılarda matbaacılığın gecikmesinde iktisadi etkenlerin rolünü belirtmek nisbeten daha kolaydır ve bu yönde dikkate değer açıklamalar yapılmıştır. Sorunun bu yönüne geçmeden Batı'da «kitap» üretiminin kapitalist çerçeve içinde gelişiminin bazı özelliklerine dikkati çekmek istiyorum.

Batıda matbaa daha XV. yüzyılda icad edilmekle beraber, yayıncılıkta kitle üretimine geçilmesi çok daha sonradır. XV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar bir kitabın tirajı bini (başlangıçta yüz, ikiyüzü) pek geçmiyor, ancak en büyük yayıncılar binbeşyüzlük tirajlara ulaşıyorlardı.[169] XVII. yüzyılda Paris gibi bir kültür merkezinde dörtten fazla pres kullanan ve on kişiden daha çok işçi çalıştıran matbaacılar parmakla gösterilecek kadar azdı.[170] XVIII. yüzyılda bile basılan kitapların çoğunun tirajı 2000'in altında idi. Bununla beraber Aydınlanma yüzyılında, bu alanda fikir hareketlerine paralel bir kıpırdanma olduğu gözden kaçmamaktadır. Bunu dönemin Voltaire, Diderot gibi popüler aydınlarının yayınlarından izleyebiliriz. Gerçekten dönemin ünlü Ansiklopedi'si ilk baskısında 4250'lik bir tiraja ulaşırken, Voltaire'in «Örf ve Adetler Üzerine Deneme»si 7000 basarak bir rekor kırıyordu.[171]

Rönesans aydınlarına nasıl daha ziyade «hümanist»ler deniliyorsa, Aydınlanma dönemi aydınlarına da «filozof»lar denilmiştir. Burada «filozof» sözcüğü, bilgi ve varlık sorunlarıyla ilgili özgül düşünceleri olan uzmanlara verilen bir isim değildi. Her türlü önemli sorunu özgür bir şekilde tartışan kimselere «filozof» deniliyordu.[172] Özgür düşünce, mutlakiyetçi rejimde, hoşgörüyle karşılanan bir düşünce tarzı olmadığı için filozoflar yıkıcı sayılmışlar, takibata uğramışlar, hatta bazen —Diderot'nun durumunda olduğu gibi— hapse atılmışlardır. Bununla beraber Aydınlanma Çağı'nın düşünürleri güçlenen burjuvazinin en iyi temsilcileri olmuşlar ve bazen —Voltaire'in durumunda olduğu gibi— kendileri de tam bir kapitalist

169) Lucien Febvre, Henri - Jean Martin; **L'Apparition du Livre**; Paris, 1971, s. 312.
170) Aynı eser; s. 188.
171) Aynı eser; s. 312-313.
172) Fransız filozofu M. Serres bu konuda şunları yazıyor: «XVIII. yüzyılda felsefe kelimesi, genellikle üniversite dışında belli bir yerde, mekanikçi d'Alembert'in, romancı Diderot'nun, hukukçu Linguet'nin, doktor Bordeau'nun bir araya gelmesi ve büyük sorunlardan sözetmeleriydi. Bu çok yönlü konuşmalar felsefe adını alıyordu.» (Bir mülakatdan; *Le* Monde, 27 Eylül, 1984)

gibi davranmışlardır.[173] Aydınlanma çağının bu en popüler ve en güçlü düşünürünün aynı zamanda bir saat ve mücevher ihracatçısı ve fonlarını en rasyonel bir biçimde kullanan bir sermayedar olduğunu unutabilir miyiz? Bu durum elbette ki kendilerine belli bir güvence sağlamış ve toplumdaki etkilerini giderek artırmıştır.

XVIII. yüzyılın düşünce ve sanattaki atılımının kapitalist gelişmeye paralel olduğunu belirtmiştik. Bu gelişim, aynı yüzyıl sonlarında, kâğıt sanayiindeki devrimle de desteklenmiş ve XIX. yüzyılın sanayi devrimi ile kitlelere malolmuştur. Osmanlı devletinin Batı'dan radikal bir şekilde uzaklaşması da bu yüzyılda gerçekleşmiştir.

Osmanlı düzeninde ulema korporatif örgütlenme içinde, mustanzih (kopist), mücellit, müzehhip vb. zanaatkârlarla yan yana ve dayanışma içinde yaşıyorlardı. Matbaacılık yeni tip bir örgütlenmeyi gerektirdiği için bu kategorilerin, özellikle elyazmalarını kopye eden esnafın durumunu tehdit ediyordu. Bu yüzden matbaa büyük bir dirençle karşılanmış ve hatta, bazı iddialara göre, ayaklanmalar olmuştur.[174] Oysa matbaa sayesinde maliyet fiyatlarını düşüren Batılılar, Osmanlı Devleti'ne bu alandan da nüfuz etmeye çalışıyorlardı.[175] Bu bakımdan bağnazlığın mı matbaayı önlediği, yoksa çıkar gruplarının mı bağnazlığı körüklediği ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Ayrıca Batılılar daha XVII. yüzyıldan itibaren koruyucu yöntemlerle kâğıt sanayiini desteklediklerı halde[176] Osmanlı devletinde bu alanda da yüzyıllar boyunca bir durgunluk hakim olmuştur.[177] Kısaca Osmanlılarda iktisadi gerikalışla, kültürel gerikalış aynı toplumsal evrimin iki ayrı görünüşüdür. Hiç kuşkusuz Batı'da da «kitap üretimi»ni kitle üretimi haline getirecek olan kapitalist yöntemlere, feodal kurumlar

173) Daniel Roche, Ansiklopedi üyelerinin çoğunun «burjuva» olduklarını ortaya koyuyor. Bk. Encyclopédistes et Academiciens (in **«Livre et Société dans la France du XVIII. Siècle,** Paris, 1970)

174) Bu konuda en doyurucu araştırmayı F. Babinger'e borçluyuz: **Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert;** Leipzig, 1919. Yazar bu konuda Osmanlı vakayinamelerinin suskunluğuna işaret ettikten sonra, batılı bazı kaynakları —ihtiyatla— naklediyor. Bu arada matbaa yüzünden durumları sarsılan 6000 kopistin ayaklanmasından sözediyor. s. 19. (Osmanlıların «müstanzih»ler dediği kopistler loncalar halinde örgütlenmişlerdi.)

175) Örneğin, Babinger'in yazdığına göre, bir İngiliz İstanbul'da Kuran'ın çok pahalı olduğunu görerek İngiltere'de bastırıyor ve İstanbul'a yolluyor. Fakat Sultan bunları denize attırıyor. s. 8.

176) René Bouvier; **Le Voyage du Papier autour du Monde,** Paris, 1931.

177) F. Babinger; **Papierhandel und Papierbereitung in der Levante** (in «Wochenblatt für Papierfabrikation, 1931, No: 52). Prof. M. Ali Kâğıtçı da, batılı seyahatnameleri zikrederek, İstanbul'un alındığı sırada «kâğıthane»nin çalıştığını; fakat sonradan XVIII. yüzyıla kadar kapandığını belirtiyor. Bk. **Historique de l'Industrie Papetière en Turquie,** Paris, 1976.

çerçevesinde örgütlenen üreticiler şiddetle direnmişlerdir. Fakat neden onların direnci, Osmanlılarda olduğundan çok daha önce kırılabilmiştir? Burada sorunu çok daha genel bir problematik içine, Batı'da kapitalizmin doğuşu problematiği içine oturtuyoruz. Bu konuyu, Osmanlı devletiyle ilgili olarak, ayrı bir çalışmada ele almayı düşünüyoruz.

BATI İDEOLOJİSİ, IRKÇILIK ve ULUSAL KİMLİK SORUNUMUZ

BATI İDEOLOJİSİ, IRKÇILIK VE ULUSAL KİMLİK SORUNUMUZ*

SUNUŞ

Çağımız toplumu bugün hâlâ XIX. yüzyıldaki büyük değişmelerin yarattığı sorunlara cevap arıyor. Bu sorunlar elbette çok yönlüdür. Ne var ki, bunların hepsinin de Batı'da gerçekleşen Sanayi Devriminin yarattığı toplumsal çalkantılardan kaynaklandığını ileri sürmek yanlış olmaz. Batı ülkeleri Sanayi Devrimini, uluslaşma, özgürleşme ve sınıf kavgalarını yumuşatıcı toplumsal önlemler arama süreciyle birlikte yaşadılar. Ancak bu arayışlar, iktisadi sistemlerinin mantıki sonucu olan büyük sömürge imparatorluklarının kurulmasını önleyemedi. XX. yüzyılda ise, iki büyük dünya savaşından sonra, sömürge imparatorlukları tasfiye oldu ve insanlığın, iktisadi azgelişmişliği yenememiş büyük bir kısmı, yepyeni koşullar içinde kendi kimlikleri üzerinde düşünmeye başladılar.

Türkiye bu açıdan Batı dünyasından da, eski sömürgeler topluluğundan da farklı bir deneyim yaşadı. XX. yüzyıl başlarına kadar bir «imparatorluk» kadrosu içinde yaşaması, onu Batı sistemine yaklaştırıyordu. Oysa Osmanlı İmparatorluğu, eski tip bir imparatorluktu. Kapitalizmin ürünü olan ve bir «metropol» ile «periferi»den oluşan modern imparatorluklara benzemiyordu. Öte yandan Osmanlı devletinin, giderek iktisadî ve siyasî bağımsızlığını kaybetmesi, onu sömürge ülkelere yaklaştırıyordu. Türklerin uluslaşma sorunu, objektif koşulların yarattığı bu çelişkili durum içinde gelişti. Bugün «kimlik sorunumuz» ve dünyadaki yerimizle ilgili değerlerimiz, hâlâ çıkış noktasındaki bu çelişkiden doğan sorunları yenmiş değildir.

Osmanlı devleti iktisadi ve siyasi bağımsızlıkla beraber, kültürel bağımsızlığını da kaybetti. Bu yüzden, kendi kimliğimizle ilgili düşünce ve duygularımız, Batı kültürünün yarattığı disiplinler ve ideolojiler ortamında şekillendi.

Bugün aydınlarımız arasında uluslaşma sürecimizin açıklanması ile ilgili çalışmalara sık sık rastlıyoruz. Ancak bu çalışmalar daha çok kendi

*) Bu yazı Yapıt dergisinin 1984 Haziran sayısında yayınlanmıştır.

kaynaklarımızın incelenmesine ve değerlendirilmesine dayanıyor. Ben, bu makale çerçevesinde, önce Batının son yüzyıllarda ırk ve ulus konularında neler düşündüğünü; bu düşüncelerin yeni kurulan disiplinlerle ne gibi ilişkiler içinde olduğunu ve özellikle Türklerin Batı yazınında nasıl ele alındığını özetlemek istiyorum. Bu düşünceler, Batıdaki ırkçılığın da temellerini teşkil ettiği için bir çeşit ırkçılığın bilânçosu biçiminde sunulacaktır. Daha sonra ise, «Türklüğün doğuşu»nun, pek iyi bilmediğimiz bu ortam içinde ne biçimde gerçekleştiği sorunu üzerinde düşünceler ileri süreceğim.

Bu yazım bir tarih araştırması değildir. Sadece, bu konularda düşünürken, tarihî referans çerçevemizin tesbiti çabasıdır. Kimlik sorunumuza yaklaşırken, metodolojik olarak hangi «discours»lar düzeylerinde düşünmemiz gerektiği konularında sorulan sorulardır. Aydınlarımızı, ulusal sandığımız biçok düşünce ve duygularımızın yabancı kökenleri konusunda düşünmeye davettir.

Irkçılığın ikili kökeni: Brakisefaller...

Bugün ırkçı olarak nitelenebilecek düşünce ve yargıların kökeni çok eskilere gider.[1] Ancak gerçek anlamıyla ırkçı düşünce yapısının doğuşu, paradoksal olarak, Aydınlık çağının eseridir. Gerçekten XVII. yüzyıl Avrupası, bazı özellikleri itibariyle ırkçılığın gelişmesi açısından çok elverişli bir ortam teşkil ediyordu. Bunları iki ana grupta toplayabiliriz. Birincisi, doğa bilimlerinde XVII. yüzyılda gerçekleşen devrimin, XVIII. yüzyılda kendini kabul ettirmesi ve giderek toplumsal bilimleri de etkilemeye başlamış olmasıdır. Bu etkileyiş, «natüralizm» aracılığı ile oldu. Gerçekten, seyahatlerle bütün kıtaların ve çeşitli kültürlerin tanınmaya başlandığı bir dönemde, hayvanlar ve bitkiler ile ilgili sınıflamalar, giderek insanlara da uygulanmaya başlanmıştır. Bu konuda öncü bilginin, İsveçli natüralist Linne olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten Linne, ilk defa 1735'te yayınlanan **Doğa Sistemi** adlı meşhur kitabında, canlı âlemi sınıflara böldükten sonra, insanları da fiziki ve moral özelliklerine göre türlere ayırıyordu. Yazarın Avrupalı, Amerikalı, Asyalı ve Afrikalı insan olarak nitelediği bu türler, farklı coğrafi ortamların ve kültürlerin ürünü biçiminde sunuluyordu. Linne'ye göre sarı saçlı, mavi gözlü, yaratıcı ve becerikli bir tip olan Avrupalı insan, âdeta XIX. yüzyıl tartışmalarına damgasını vuracak olan «aryan» tipini müjdeliyordu.[2] Buna karşılık Asyalı insan («asiaticus»), sarı derili, melankolik, acımasız ve cimriydi. Ayrıca, «kanun»la idare edilen Avrupalının aksine, Asyalı sadece «gelenek»le yönetiliyordu. Dikkat edilirse bu

1) Bkz. L. Poliakov, Ch. Delacampagne, P. Gérard, **Le Racisme** (Paris, 1976).
2) Charles de Linné, **Systéme de la Nature** (Bruxelle, 1973), s. 33.

fikirlerde, Montesquieu'nün kısa bir süre sonra meşhur kılacağı başka bir fikrin, «doğulu despotizm»in temellerini görüyoruz. Ne var ki, ırk olarak, Osmanlılar bu sırada daha çok Avrupalıya yakın kabul edilmektedirler.

Linne'nin «tür»leri, Buffon'dan itibaren ırk diye isimlendirildiler. Buffon, çeşitli kıtalarda yaşayan insanların pek iyi tanınmadığı bir dönemde, seyahatnamelere dayanarak, ırklarla ilgili gözlemler yaptı. Thévenot ve Pierre Belon gibi Osmanlı devletini gezmiş Fransızların gözlemlerinden yararlanarak, Türklerin, beyaz, iyi yapılı ve güzel bir ırk olduğunu ileri sürdü.[3]

Linne ve Buffon'la başlayan ırklarla ilgili gözlemler, kısa bir süre sonra, bilim çevrelerinde, insanla ilgili daha sağlam fizikî kriterlerin aranmasına yol açtı. Bu yolda dikkatler çok geçmeden insanın yüzü ve kafa yapısı üzerinde toplandı ve iki yeni disiplin ortaya çıktı. Bunlardan birincisi, İsviçreli doktor J. C. Lavater'in 1775'te yayınlanan eserinde ifadesini bulan «fizyonomi» ilmi idi. Buna göre insan karakterini yüz hatlarına göre anlamak mümkündü ve ırklarla fizyonomiler arasında yakın bir ilişki vardı. Lavater, Buffon'un fikirlerine katılarak Türkleri övüyor, fakat onları «en asil Küçük Asya kanı ile, Tatar ırkının maddî ve kaba unsurları karışımı»[4] olarak görüyordu. Daha sonra, başka bilginleri aktararak, fizikî betimlemeler ve fizyonomi analizleri yapıyordu.[5] İkinci disiplin, aşağı yukarı aynı tarihlerde Pierre Camper'in geliştirdiği, «kafatası bilimi» (craniologie) idi. Camper, diğer fizik özellikleri de gözönünde bulundurmakla beraber, ırk tayininde asıl önemi kafatası yapısına veriyor ve bu konuda ölçüler saptıyordu. Türklerle ilgili olarak da, Buffon'un fikirlerine katılıyor ve bunları tekrarlıyordu.[6] XVIII. yüzyıl sonunda ise Blumenbach, kafatası özellikleri hakkında yeni tezler ileri sürüyor, kafatasını tiplere ayırıyor ve insanlığı da beş ırk halinde ele alıyordu. Blumenbach'in XIX. yüzyıl antropolojisini çok meşgul eden sınıflamasına göre, insan ırkları şunlardı: Kafkas ırkı; Moğollar; Habeşler; Amerikalılar; Malaylar.[7] Bu tasnifte Türkler, çok olumlu olarak görülen —ve Batılı etniği oluşturan— Kafkaslar içinde yer alıyorlardı.

XIX. yüzyıl başlarından itibaren, Batılı antropoloji, örgütlenme çabalarına girişti. Fakat yüzyılın ilk çeyreği savaş yıllarıydı ve antropologlar insanın fizik özellikleriyle ilgili bilgileri zenginleştirecek seyahatlerden ve

3) Buffon, **Variétés dans l'Espèce Humaine** (Paris, 1811), s. 134-135.
4) J. C. Lavater, **La Physiognomonie** (Paris, 1854), s. 164.
5) Lavater, fizyonomi açısından Türkler hakkında olumlu, Tatarlar hakkında çok sert şeyler söylemiştir. Yazara göre Tatar fizyonomisi, «hiçlik» ve «her türlü metafizik düşünceden yoksunluk» ifade ediyordu. Burada «ilim»le beraber, ırkçılığın başladığını görüyoruz. Bk. A. Ysabean, **Physiognomonie et Phrénologie** (Paris, 1909), s. 262.
6) Pierre Camper, **Dissertation sur les Variétés Naturelles qui Caractérisent la Physionomie des Hommes des Divers Climats et des Différents Ages** (Paris, 1791).
7) J. F. Blumenbach, **The Anthropological Treatises** (Londra, 1865), s. 300-304.

verilerden bir süre yoksun kaldılar. Aslında 1800'de doktor ve bilim adamlarının kurduğu «İnsan Gözlemcileri Derneği» antropolojiye bir disiplin getirme amacını taşıyordu. Ne var ki, somut bilgilerde ciddi bir artışın olmayışı, derneği dönemin politik kavgaları içine itti. Yunan ihtilâli yıllarında, dernek Yunan taraftarlarıyla doldu.[8]

Yunan buhranının bitişi ve Avrupa'da bir barış döneminin kurulması, bilimsel seyahatlere yeni bir hız verdi. Yeni dernekler kurulmaya başlandı ve dünyanın dört bir yanından kafatasları toplanarak, «müze»ler kuruldu. Artık «kafatası» dönemine girilmişti ve «Ethnica Crania» incelemeleri, antropoloji çalışmalarına egemen oldu. Bu çalışmaların en ilginçlerinden biri, Amerikalı antropolog S. G. Morton'un, 1839'da yayımlanan **Crania Americana**'sıdır. Morton, insanları, Blumenbach gibi beş ırka ayırıyor ve her ırkı da alt bölümler şeklinde inceliyordu. Ancak, Blumenbach'dan farklı olarak, Türkleri Moğol ırkının bir dalı olarak kabul ediyordu. Bununla beraber Morton, Türklerin epeyce eski tarihlerde «Çerkez, Gürcü, Rum ve Araplarla karışarak fiziki özelliklerini değiştirdiklerini ve güzel bir halk olduklarını»[9] yazıyordu. **Crania Americana**'yı çeşitli **Crania**'lar izlediler. Bunlardan, iki İngiliz antropologunun 1865'te yayınladıkları **Crania Britannica**'da, Britanya adalarının en eski halkları keşfedilmeye çalışılıyordu. Yazar, brakisefal kafalı olduğuna inandığı bu halkın, İskandinav etnologlarına göre «Turan» kökenli olduğunu söylüyor ve Kayser'in bu konuda kesin bir kanıya sahip olduğunu ilave ediyordu.[10] Kendisi ise, ayrı bir «tōton» kökeni teorisi geliştiriyordu.

1859'da Paris Antropoloji Derneği'nin kurulması ve bunu çok geçmeden diğer ülkelerdeki Dernek'lerin izlemesi, antropoloji çalışmalarına yeni bir hız kazandırdı. 1870'lerde eser veren bir bilim adamı, gerek antropoloji ve ırkçılık tarihi bakımından, gerekse yakın tarihimizde tartışılan bazı tezler bakımından son derece önemlidir. Bu bilim adamı, Fransız antropologu G. de Mortillet'dir. Mortillet, kafatası tipleri açısından uygarlık tarihine eğiliyor ve bu açıdan ilişki saptamaya çalışıyordu. Bu yazara göre, insanlık tarihinde ilk büyük devrim olarak kabul edilebilecek neolitik devrim, brakisefal kafalı insanların eseriydi. Mortillet'yi işgal eden büyük sorun, insanların tarıma geçtiği, hayvanları ehlileştirdiği, çömlekçiliği

8) Paul Broca, **Histoire des Progrès des Etudes Anthropologiques** (Paris, 1870). Ayrıca, P. Topinard. **Historique de l'Anthropologie** (Paris, 1877).

9) S. G. Morton, **Crania Americana** (Philadelphia, 1839), 5-6. Yazar Türkleri şöyle anlatıyor: «Orta boy ve atletik yapı, ölçülü dudaklar, yuvarlak kafa, koyu ve canlı gözler, zekî ve anlamlı bir yüz. Son derece kibar, fakat aynı zamanda sert, zâlim ve intikamcı bir karaktere sahipler. Zekî ve her türlü bilgiyi kolaylıkla elde etmeye hazırlar. Bağnazlığa düşmedikleri zaman, yüksek bir edebî seviyeye hemen yükseliyorlar.» (s. 43).

10) J. Barnard David, J. Thurnam, **Crania Britannica** (Londra, 1865), s. 55. Keyser'in eserini bulup inceleyemedik.

başlattığı bu büyük atılımı gerçekleştiren brakisefallerin kimler olduğu ve nereden geldikleriydi. Yazar, ehlileştirilmiş hayvanların mukayeseli tarihini inceleyerek, bunların Kafkasya'dan, Kuzey Batı İran'dan ve Hazar kıyılarından geldiği sonucuna vardı.[11]

Mortillet çalışmalarını yaptığı yıllarda, Macar asıllı başka bir âlim de ilk göçler ve ilk uygarlıklar üzerinde dikkatini toplamıştı. Gerçekten Ujfalvy, asıl önceliği kafatası özelliklerine vermekle beraber, karşılaştırmalı dil çalışmalarından da esinlenerek yeni bir görüş ortaya atmıştı. Orta Asya seyahatlarıyla toplanan kafatasları üzerindeki incelemelerinin sonucu olarak, Ujfalvy şunları söylüyordu, Dünyada ilk göçler, Orta Asyalı ırklar ve «özellikle onların Moğol ve Turan kolları tarafından başlatıldı»[12] Bunlar Germen, hatta Keltlerden önce Avrupa'ya yerleşerek Avrupa'nın ilk halkını oluşturdular. Çağdaş filologlara dayanarak eski Mezopotamya dilleri ile Turan dilleri arasındaki benzerliklere dikkati çeken Ujfalvy, Vambéry'nin bulgularını da değerlendirerek, «aryan»ların beşiğini bulmaya çalıştı.[13] Hiç kuşkusuz, bu fikirler daha çok varsayımlar halindeydi ve tüm antropologların onayını sağlamıyordu. Bununla beraber bu dönem antropolojisine «kafatası bilimi» egemendi ve bu tezler hararetle tartışılıyordu. Bu tartışma içinde, İsviçreli antropolog Eugène Pittard'ın fikirleri, Türkler için özel bir önem taşıyordu.

Mortillet ve Ujfalvy gibi, Pittard da brakisefallere büyük bir önem veriyor ve neolitik devrimin brakisefallerin eseri olduğuna inanıyordu. E. Pittard, Balkanlar'da ve Anadolu'da yapılan kazılarda elde edilen kafatasları ile ilgili bulguları, Asya'daki bulgularla karşılaştırıyordu. 1911'de Balkan Türklerini inceleyen Pittard, onların brakisefalle dolikosefal arası bir kafatası biçimi olan mezatisefal oldukları sonucuna vardı.[14] Oysa Asya Türkleri ile ilgili incelemeler, onların brakisefal olduklarını ortaya koyuyordu. Bunun dışında, Pittard, en eski zamanlarda «Ön Asya'da bir yerde»[15] yaşamış olan, açık tenli, mavi gözlü bir halkın varlığını ileri sürerek, bunların kim olduğunu soruyordu.

E. Pittard, dikkatli ve titiz bir araştırıcıydı. Devamlı ihtiyatlı ifadeler kullandı ve kesin hükümlerden kaçındı. Kafatası çalışmaları, onda Türklere karşı büyük bir ilgi uyandırmıştı. Bu ilgiye yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti'ni de ortak etmek istedi. Gerçekten 1924 tarihini taşıyan eserinde şu satırları okuyoruz: «Kurulmakta olan Yeni Türkiye'nin, etnik unsurları-

11) G. de Mortillet, **Sur l'Origine des Animaux domestiques** (Paris, 1879), s. 15.
12) Charles - Eugène de Ujfalvy, **Aperçu Général sur les Migrations des Peuples et Influence Capitale Exercée sur ces Migrations par la Race de la Haute Asie** (Paris, 1874), s.7.
13) Ch - E. de Ujfalvy, **Les Aryens au Nord et au Sud de l'Hindou - Kouch** (Paris, 1896).
14) E. Pittard, **Les Races et l'Histoire** (Paris, 1953; ilk baskı 1924), s. 392.
15) Aynı eser, s. 397.

nın böyle bir analizine ilgi duyacağı ümit edilir.»[16] Biliniyor ki, yeni Türkiye 1930'larda bu yönde bir ilgi duydu. Hem de kuvvetle duydu. Fakat şimdilik bu ilginin biçimini ve tartışmasını ileriye bırakarak, Batı'da ırkçılığın ikinci gelişme çizgisine eğilelim.

...Ve Aryanlar

Doğa bilimlerine paralel olarak gelişen ırkçı yaklaşımın dışında, XVIII. yüzyıl Avrupasını daha da önemli başka bir sorun işgal ediyordu. Bu da oluşmakta olan ulusların «kimlik» sorunu ve daha genel planda da Batı'nın «uygarlık» sorunu idi. Gerçekten XVIII. yüzyılda, bir yandan gelişen kapitalizm ve ulusal akımlar Avrupa'da halkların kökeni ile ilgili tartışmalara yol açıyor; öte yandan da «Batı» kavramı üstün bir değer kazanarak, uygarlık sorununa karşılaştırmalı bir biçimde yaklaşılıyordu.

Aydınlık çağı, üstünlüğünü açıkça ortaya koyan «Batı uygarlığı»nı Greko-Romen uygarlığa bağlıyordu. Fakat kültürel planda bir sorun yaratmayan bu bağlantı, sosyal ve etnik planda nasıl gerçekleşmişti? Bu konuda Batılı düşünürler «barbar fetihleri» üzerinde düşünmeye başladılar. Gerçekten, IV, ve V. yüzyıllarda kuzey ormanlarından inen Germen kavimleri, Roma İmparatorluğunu yıkmış ve Avrupa'ya egemen olmuştu. Ne var ki, Germenler Hıristiyan olduktan sonra, eski ve yeni halklar arasında bir düşmanlık kalmamış ve Kilise kanalı ile Roma kültürü yeniden egemen olmaya başlamıştı. Ancak, XVIII. yüzyılın sosyolojik gelişme düzeyi ve fikrî arayışları ortamında, sorunu tekrar ele alan düşünürler, yeni bir durumla karşı karşıya olduklarını hemen farkettiler. XVIII. yüzyıl, en klasik biçimini Fransa'da bulduğu gibi, toplumun tüm katmanlarının aristokratik ayrıcalıklara karşı birleştiği bir dönemdi. Oysa Avrupa tarihini etnik açıdan ele alan yazarlar, Aristokrasi - **Tiers Etat** kavgasının aslında fetihçi kavimlerle (Germenler) eski halklar (Gallo - Romenler, Keltler, vs.) arasındaki bir kavga olduğu kanısına vardılar. Böylece Ortaçağda unutulduğu sanılan bir kavga, yepyeni kavramlarla ve yepyeni boyutlar içinde tartışılmaya başlandı. XVIII. yüzyılda Frank kökenli aristokrasiye büyük bir sempati duyan Boulainvilliers'nin başlattığı bu tartışma, asıl teorisyenlerini XIX. yüzyılda F. Guizot ve A. Thierry gibi tarihçilerde bul'du. Tarih araştırmalarına büyük bir hız kazandıran bu tarihçiler, Fransa ihtilâlinde ortaya çıkan büyük kapışmayı, aslında fetihler sırasındaki kapışmanın tekrarı olarak görüyorlardı. Bunlara göre Fransa ihtilâli, eski halkların, yani Gallo - Romenlerin, fetihçi aristokrasi Franklara karşı bir intikamıydı. Ancak yeni girilen ulusal dönemde, bu çelişki nasıl çözülecekti ve nasıl bir senteze varılacaktı? Bu yönde iki gelişme oldu. Birinci görüş,

16) Aynı eser, s. 399.

Fransız tarihçilerinin çağdaşları olan Marx ve Engels tarafından geliştirildi. Tarihi maddeciliğin kurucuları, Fransız yazarların etnik yönünü vurguladıkları kavganın sınıfsal yönüne ağırlık verdiler. Buna göre, son derece şematik bir şekilde, Franklar aristokrasiyi, eski halklar ise burjuvaziyi ve onun müttefiki olan diğer sınıfları teşkil ediyorlardı. Sorunun bu biçimde sunulması, ırk ve etni kaygılarını ikinci plana itiyor ve analiz yöntemini tamamen değiştiriyordu. Bu analiz çerçevesinde, «üretim ilişkileri» ve «üretim güçleri» gibi yeni kavramlar geliştirilerek, iktisadi alt-yapıya öncelik verildi. İkinci gelişme çizgisi, sentezi yeni bir sosyal düzende değil, fetihçi kavimlerle eski hakların ortak ataları olan çok eski bir etnik grupta arıyordu. Bu arayış, başka bir yönden de üstün Batı uygarlığına saf bir etnik temel bulma çabasıydı.Ne var ki, Avrupa'daki etnik karışım gözönünde bulundurulursa, böyle bir yaklaşımın pratik güçlükleri ortadaydı. Bununla beraber, bu güçlükler, bu konudaki gelişimleri engelleyemedi.

Batı'nın etnik temelini teşkil eden «saf bir ırk» teorisi en çok Almanya'da kabul buldu. Bunun, Almanya'nın o zamanki sosyopolitik açıdan özel koşullarıyla ilgisi olsa gerektir. Daha XIX. yüzyılın başlarında, J. G. Fichte, «Alman Ulusuna Söylev»inde, Almanların «ırk saflığını» en çok korumuş ulus olduğunu ileri sürüyor ve Alman karakterinin erdemlerini sayıyordu.[17] Bu düşünce XIX. yüzyıl ortalarında büyük mesafeler kazandı: Germen aşiret şefleri ilâhlaştırıldı; Arminius'ün anısına abideler dikildi, Siegfried'in Niebelungen'e zaferi üzerine şarkılar, operalar bestelendi. Aynı tarihlerde bir Fransız diplomat ve edebiyatçısı «Irkların Eşitsizliği Üzerine Deneme»sinde, beyaz ırkın en asil kolu olan Aryanları övüyor ve bunların kökenini arıyordu.[18] Gobineau, eserlerinin edebi niteliği dolayısıyla çok yaygın bir kitleye ulaşmış ve «ırkçılığın babası» sayılmıştır. Oysa aslında ırkçılık bilim adamları tarafından geliştiriliyordu. Gobineau gibi yazarlar, bu gibi fikirlerin yayılmasına hizmet etmişlerdi. Ayrıca belirtelim ki, Gobineau kendine özgü ve üstün ırkın geleceği açısından kötümser yorumlar getirmiştir. Bununla beraber, çok popüler olmuş ve Fransız olmasına rağmen, eserleri en çok Almanya'da okunmuştur.

Gobineau'un «aryan» teorisinin XIX. yüzyıl sonlarında «pangermen» doktrini adı altında nasıl yaygınlaştığını[19] ve bu teorinin desteğiyle, junkerlerin ve bankerlerin nasıl dünyayı paylaşmaya kalktıklarını anlatmak, konumuz içinde bulunmuyor. Ne var ki, Birinci Dünya Savaşı'nda bu fikirler yenilmekle beraber, çok geçmeden Nazi doktrini olarak çok daha kaba bir biçimde yeniden iktidara gelmişlerdir. Nazizm konusuna ilerde tekrar

17) J. G. Fichte, **Discours á la Nation Allemande** (Paris, 1895; ilk baskı 1807), s. 86, 111.
18) A. de Gobineau, **Essai sur l'Inegalité des Races Humaines** (Paris, 1853 - 1855.)
19) Bu konuda bk: Charles Andler, **Les Origines du Pangermanisme: 1800-1888** (Paris, 1915).

döneceğim. Şimdi aryan ırkçılığının «bilimsel» temelleri üzerinde bazı bilgiler vermek istiyorum.

İnsanların fizikî özelliklerinden (kafatası, renk, vs.) hareket eden ırkçılık, nasıl bilime dayanma iddiasında idiyse, Batı halklarının kökenini arayan ırkçılık da bilimsel bir taban aramıştır. Tarih araştırmalarının böyle bir öncü ırkı ortaya koyamaması, ilgi sahasını dilbilim çalışmalarına yöneltmiştir. Daha XVIII. yüzyılın sonlarında, İngiliz filologu W. Jones, Batı dillerini yapısal olarak karşılaştırıyor ve bunların kökenini en eski Hint dili olan Sanskritçe'de buluyordu.[20] Daha sonra Alman filologu F. Bopp ve başka birçok dilbilgini bu çalışmaları geliştirmiş ve mukayeseli dil çalışmaları, «dil grupları»nın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunlardan Batı uluslarının dilleri «Hint-Avrupa» dilleri olarak tanımlanmış ve bu sıfat, bazı alt-gruplarla birlikte, Batı uygarlığının kültürel temeli olarak kabul edilmiştir. Bu grubun dışında Ural-Altay, semitik vb. başka dil grupları da saptanmış ve bu konularda son derece zengin bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Ancak bu çalışmalar, doğrudan doğruya «üstün bir ırk»ı ortaya koymuyor; sadece bu yönde spekülasyonlara ortam hazırlıyordu. Irkçı gözlemler, bilimsel verilerin yokluğunda, efsaneler ve destanlarla beslenmiş ve «aryan fantazmı» böylece ortaya çıkmıştır.[21]

Şimdi bu yarı-bilimsel, fakat daha çok ideolojik gelişmenin, Türkleri nasıl gördüğünü saptamaya çalışalım. Üstün ırk sayılan «aryan»larla ilgili çalışmalar iki noktada toplanıyordu. Bu «ırk»ın ilk yurdu neresiydi? Ve karşılaştırmalı dilbiliminin verilerine göre nasıl gelişmiş ve kollara ayrılmıştı? Gobineau, aryanların ilk beşiği olarak Orta Asya'yı, Hazar Denizi ile Altay dağları arasındaki bölgeyi ve «Turan»ı işaret ediyordu. Ancak şunu da hatırlatıyordu: «Turan denilen ülkede, en eski çağlarda, sanılanın aksine sadece sarı ırktan değil, aryan halklar da oturuyordu.»[22] Kısaca Gobineau Türkleri sarı ırktan sayıyor ve onlarla ilgili farklı düzeyde fikirler geliştiriyordu. Gobineau'ya göre, dört yüzyıl içinde Osmanlı Türkleri, devşirme usulü ve köle ticareti yoluyla son derece karışmış ve beyaz ırka özgü bir görünüm kazanmıştı.[23]

Tanınmış İngiliz dilbilimcisi A. H. Sayce, bu konuda değişik fikirler ileri sürdü. Mezopotamya uygarlıkları uzmanı olan bu yazar, 1874'te ya-

20) W. Jones bu fikri ilk kez 1789'da, Royal Asiatic Society'de verdiği bir konferansta savunuyordu.

21) Léon Poliakov, **Le Mythe Aryen** (Paris, 1971). J. P. Demonlé, «Les Indo-Européens ont-il Existé?», **L'Histoire**, Novembre, 1890 (No: 28).

22) Gobineau, a.g.e., cilt: II, s. 107.

23) Gobineau, bu konuda rakamlara dayanan varsayımlar da yapıyor. Ona göre dört yüzyıl içinde Osmanlı nüfusu içinde Türklerin sayısı 12 milyonu geçmedi. Buna karşılık 500,000 kadar Hıristiyan aile şefi, Müslümanlığa geçti. Bu rakamlar karışımın yoğunluğunu anlatıyor. A.g.e., s. 221 (cilt: II).

yımlanan eserinde, dil yapılarından hareketle Fırat ile Dicle arasında kurulan en eski uygarlığın «Turan» ırkının eseri olduğunu ileri sürüyor, Sümerce ile bu diller arasında benzerlikler buluyor ve giderek Avrupa'da en eski halkın Turan'lar olabileceği tezini ortaya atıyordu.[24] Başka birçok filolog tarafından da paylaşılan Sayce'ın bu tezi, karşılaştırmalı dilbilim çalışmalarının ırkçılık açısından çıkmazını gözler önüne sermektedir. Çünkü dil araştırmaları, uygarlık tarihine, uygarlık tarihi ise Sümerlere götürüyordu. Oysa Sümer dili Hint - Avrupa dil grubundan değildi ve sonuç olarak Sümerlerin de aryan olmaları söz konusu olamazdı.[25] Bu durum ırkçı ideolojinin gelişimini önlemedi. Sadece onu ciddî araştırmalardan daha da uzaklaştırdı. Almanya'da Nazi doktrini halinde ortaya çıktığı zaman, tam bir hezeyan halini almıştı.

Bu makale çerçevesinde Nazi ideolojisini bütün yönleriyle anlatmak elbette söz konusu değildir. Fakat onun, Türkleri yakından ilgilendiren iki özelliğine dikkati çekeceğim. Bunlardan birincisi, Nazizmin sadece Almanya adına geliştirilmiş bir doktrin olmayıp, tüm Batı adına geliştirilmiş bir ideoloji olmasıdır. Gerçekten Nazizme göre, Batı uygarlığı ırk temeline dayanılarak yüceltiliyor ve Almanlar da bu ırkın en saf kolunu teşkil ediyordu. Diğer Batılı uluslar, aryan ırkının karışmış ve bozulmuş dalları idiler. Daha önce de belirttiğim gibi, aryan teorisinin gelişmesinde Almanlar kadar Alman olmayan yazarlar da rol oynamış; hattâ İngiliz asıllı H. S. Chamberlain gibi, ırkçı fikirleri yüzünden Almanlığı seçen yazarlar da çıkmıştır.[26] Fransa'da da ırkçılığın kurucusu G. Vacher de Lapouge, «aryan» ırkını övmüştür.[27] Kısacası Nazi rejimine temel teşkil eden fikirler Avrupa'da doğmuş, Avrupa'da yayılmış ve ancak birtakım özgül nedenlerle Almanya'da iktidara gelmiştir.

Nazizmin ikinci özelliği, bu söylediklerimizin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır ve şöyle özetlenebilir: Irk temeline dayanan Batı uygarlığı bir yandan Yahudilerin, öte yandan da Bolşevizmin tehdidi altındadır ve bu tehlikelerin bertaraf edilmeleri gerekir. Nazizmin Yahudilere karşı tutumu ve bunun trajik sonuçları herkes tarafından biliniyor. Bu konuda bizim söyleyebileceğimiz yeni birşey yoktur. Buna karşılık Nazilerin, Bolşevik düşmanlığını ırkçı temellere dayandırması ve meşrulaştırması, üzerinde

24) A. H. Sayce, **Principes de Philologie Comparée** (Paris, 1884; ilk baskı 1874).

25) Günümüzün en önemli Sümeroloji uzmanlarından Samuel Noah Kramer, şunları yazıyor: «Sümerce, bazı yapı ve gramer özellikleri bakımından Türkçe ve Macarcaya benzemektedir» (**Encyclopedia Americana**). Kramer bu konudaki bulgunun kökenini Jules Oppert'in 1860'lardaki çalışmalarına bağlıyor. Bu sonucu için bk: S. Oppert, **Etudes Sumeriennes** (Paris, 1876).

26) H. S. Chamberlain bir İngiliz amiralinin oğluydu. Gobineau'nun etkisi ile ırkçı olmuş ve Alman vatandaşlığına geçmiştir. Sömürgeciliği ırk açısından savunmuştur. Temel eseri: **Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts** (1899).

27) G. Vacher de Lapouge, **L'Aryen. Son Rôle Social** (Paris, 1899).

fazla durulmamış bir konudur. Aslında Sovyetler Birliği gerek enternasyonalist felsefesi, gerek sosyal sistemi itibariyle, Nazilerin dünya egemenliği özlemine büyük bir engel teşkil ediyordu. Fakat Naziler Rus halkını, komünist olmaktan önce, karışmış ve melezleşmiş bir ırk olmakla; daha açık bir ifadeyle Moğor, Tatar ve Türk kanı taşımakla suçlamışlardır. Öyle görünüyor ki, onlar için böyle bir mantık sistemi daha tutarlı ve daha ikna edici idi. Nazizmin bir numaralı teorisyeni A. Rosenberg, 1930'da yayımlanan temel eserinde, Bolşevizmi «Moğolların Kuzey kültürüne isyanı ve step özlemi» olarak tanımlıyor ve Lenin'i bir komünist lider olmaktan önce, bir «Tatar - Kalmuk» bozuntusu olmakla küçültüyordu.[28] Aynı fikirler, daha açık bir biçimde, Nazizmin başka önde gelen bir teorisyeni ve Hitler'in tarım bakanı R. Walter Darré tarafından işlendi. Walter Darré'ye göre, «Bolşevizm, doktrininin temeli itibariyle, Marksizmin Tatar fikirlerine uygulanması, başka bir deyişle göçebeliğin modern bir biçimidir. Amacına varmak için farklı araçlar kullanmakla beraber, Hunların, Macarların, Tatarların, Türklerin Germen Avrupasına ebedî hücumlarından hiçbir şekilde farklı değildir.»[29] Görüldüğü gibi, Nazi teorisyenleri, Sovyet Rusya'ya ikinci bir «Şark Meselesi» gibi yaklaşmışlar ve «ırk karışımı» kanalıyla da bunu birinci «Şark Meselesi»ne bağlamışlardır. Bununla beraber, Türkiye, yaklaşan savaş açısından sahip olduğu büyük stratejik önem dolayısıyla, sistematik bir kampanya konusu olmamış, hattâ bazı Alman türkologlar Turancılığı övmüş ve Türkiye'de işbirlikçi çevreler yaratmaya çalışmışlardır.[30]

Irkçılığın Nazi doktrini biçiminde Almanya'da iktidara gelmesi, dünyayı savaşa sürüklemesi ve işlediği cürümler, ırkçılık tarihinde yeni bir dönemin açılmasına yol açmıştır. O zamana kadar kendisine az çok «bilimsel» bir görüntü vermeye çalışan ırkçılık, bütün iğrençliği ile ortaya çıkmış ve tüm itibarını kaybetmiştir.[31]

28) A. Rosenberg, **Der Mythus des 20. Jahrhunderts** (Munich, 1932; ilk baskı 1930), s. 128 ve 630.

29) R. Walter Darré, **La Race, Nouvelle Noblesse du Sang et du Sol** (Paris, 1939; ilk baskı 1930), s. 70.

30) Bu konuda bk: Johannes Glasneck ve Inge Kircheisen, **Türker und Afghanistan - Brennpunkte der Orientpolitik im Zweiten Weltkrieg** (Berlin, 1968). Alman Türkologu olarak özellikle G. Jaeschke suçlanmaktadır: s. 102. Bu kitabın Türkiye'yle ilgili bölümü dilimize çevrilerek **Türkiye'de Faşist Alman Propagandası**'na eklenmiştir (Ankara; Onur Yay., t.y.). Jaeschke hakkında bkz: s. 198.

31) Günümüzde sanayileşmiş ülkelere çalışmaya giden yabancı işçilerin yeni bir ırkçılık türüne hedef oldukları, Türkiye'de çok iyi bilinen bir gerçektir. Bunun dışında, teorik planda, Yeni Sağ'ın tezleri ve biyo-sosyoloji (!) taraftarlarının görüşleri de burada hatırlatılır.

Daha önceki sayfalarda anlattıklarımın ortaya koyduğu gibi, ırk konusundaki araştırmalarda daima iki türlü kaygı bir arada bulunmuştur: Bilimsel kaygı ve ideolojik kaygı. Bilim adamları, doğa kanunlarını izleyerek, şu soruları sormuşlardır: İnsanlar biyolojik özelliklerine dayanılarak ırklara ayrılabilirler mi? Eğer ayrılabilirlerse hangi ırklar vardır? Irklar eşit midirler? Tarihte uygarlıklarla ırklar arasında bir ilişki kurulabilir mi? Bu sorulara araştırıcılar hiçbir zaman kesin cevap verememişler, daha ziyade varsayım niteliği taşıyan tezler geliştirmişlerdir. Buna karşılık, ideologlar, belli bir inancı, bilimsel bir kisve altında kabul ettirmeye ve yaymaya çalışmışlardır. Bu inanç şudur: Batı uygarlığının üstünlüğü, birtakım coğrafî koşulların ve tarihî rastlantıların sonucu değil, fakat tayin edici biyolojik özelliklerin sonucudur. Yani Batılılar ırk itibariyle üstün oldukları için, uygarlıkta da üstün olmuşlardır. Bu tez, edebiyat, şiir ve müzikle karışık bir halde geniş bir yayılma alanı bulmuş ve giderek Batılı olmayan insanların da —farkına varmadan— kafalarına yerleşmiştir.

Okuyucularım farketmişlerdir ki, bu yazı çerçevesinde, bizde pek bilinmeyen birçok yazar ve eser ismi zikretmiş bulunuyorum. Aslında bu konulardaki literatür, elbette burada aktardıklarımızdan kıyaslanamayacak kadar fazladır. Sadece en önemlilerini aktarmakla yetindim. Zamanlarında çok önemli isimler olan bu yazarların çoğu, bugün Avrupa'da bile tamamen unutulmuşlardır. Ne var ki, yazarların ve eserlerin unutulmasına rağmen, ırkçı önyargılar hâlâ yaşamasaydı ve bir çeşit kollektif bilinçaltı meydana getirmeseydi, birtakım kitapların kütüphane raflarından çıkarılması zahmete değmezdi. Oysa ırkla ilgili tartışmalar ve ırkçı tezler, XIX. yüzyıl düşüncesini ve ulusal hareketlerini derinden etkilemişler ve acı faşizm deneyine rağmen, bu etkiler günümüze kadar gelmiştir. Gerçekten, XIX. yüzyıl sonlarında ırklar ve uluslarla ilgili tartışmaların, antropoloji ve filoloji kanalıyla çok geniş bir alanı etkilediğini görüyoruz. Bu dönemde, örneğin H. Spencer'in ırkçı - evrimci felsefesi, Fransa'da H. Taine'in kişiliğinde tarih analizlerine temel teşkil ediyor; Gustave Le Bon'un sosyal - psikoloji analizleri tüm dillere çevriliyordu. Bu fikir ortamı Osmanlı devletini ve Türkleri «şarkiyatçılık» ve özellikle «Türkoloji» kanalıyla etkilemiştir.

Osmanlı devletinin son döneminde ulusal bilincin gelişmesi, başlangıçtan itibaren şarkiyatçılığın bir dalı olarak gelişen «Türkoloji»nin etkisi altında kalmıştır. Türkoloji ise, XVII. yüzyılda Cizvit papazlarının başlattığı Sinoloji (Çin araştırmaları) disiplinine bağımlı olarak gelişmiştir. Gerçekten Çin uygarlığı ile ilgili bilgilerin artışı ve Çin kaynaklarının tanınması, Orta Asya Türkleri ve bunların tarihi ile ilgili birçok bilginin ortaya çıkmasına yol açmıştı. İşte,kendisi de sinolog olan ve bu konudaki bilgileri de-

gerlendiren Deguignes, XVIII. yüzyıl ortalarında eski Türklerle ilgili ilk eseri yazmıştır.

Deguignes eserinde Hiong-nou'lardan başlayarak, daha sonra birçok eserde —yer yer düzeltilerek— tekrarlanan bilgileri vermiştir. Deguignes, «zalim ve acımasız»[32] olarak nitelediği Türklerin, hangi isimler altında anıldıklarını ve gelişmelerini anlatmış ve Ergenekon destanının Çin kaynaklarına dayanan ilk versiyonunu vermiştir.[33] Deguignes'in eseri, Osmanlıların dikkatini yüz yıldan fazla bir süre sonra çekecektir.

1822'de «Asya Derneği»ni (Société Asiatique) kuran ve 1828'de Journal Asiatique'i çıkararak şarkiyatçı çalışmalara hız kazandıran iki âlim, J. Klaproth ve R. Rémusat, Türkoloji bakımından ayrı bir önem taşıyorlardı. Bu yazarlar, çağdaş antropologların Türkleri Kafkas ırkından sayan tasniflerini kabul etmemekle beraber, onları Moğollardan ve Tatarlardan da ayırıyorlardı. Klaproth bu açıdan Ebülgazi Bahadır Han'ın «Şecere-i Türk»ünde dahi, Türklerin «beyaz tatarlar» adı altında ayrı ele alındığına dikkati çekmiştir.[34] A. Rémusat da Rus yazarların Türkleri yanlış olarak Tatar saydığını ileri sürmüş ve fizyolojik kriterlerle tamamlanması gereken dil tasnifleri ileri sürmüştür.[35] Türklerin kökeni ve Moğol - Tatar kavimleriyle ilişkileri, Osmanlı İmparatorluğunda da ilgi yaratan birtakım başka eserlerde tekrar ele alınmıştır.[36] Fakat bu konuda en popüler olan ve Osmanlı devletinde Türkçülüğün doğuşunu en çok etkileyen eser, Leon Cahun'un 1896'da yayınlanan eseri olmuştur.

Leon Cahun gerçek anlamıyla bir Türkolog değildi. Fransız kaynakları da kendisini «edebiyatçı» olarak tanımlamaktadır.[37] Eserinin etkisinin büyüklüğünde, herhalde orijinalliğinden çok, üslûbu ve yayınlanma zamanı rol oynamıştır. Gerçekten XIX. yüzyıl sonlarında Türkçülüğün, kültürel plandan politik bir hareket haline dönüşmesi için ortamın hazır olduğu görülüyor. Ziya Gökalp Türkçülüğün Esasları'nda Türkçülük tarihini anlatırken, Leon Cahun'ün eseri hakkında şunları yazmaktadır: «1898'da İstanbul'a geldiğim zaman, ilk aldığım kitap, Leon Cahun'ün tarihi olmuştu. Bu kitap adeta pan-türkizm mefkûresini teşvik etmek üzere yazılmış gibidir.»[38] Avrupa'daki Osmanlı muhalefeti ile uzun temasları olan ve

32) Deguignes, **Mémoire Historique sur l'Origine des Huns et des Turks** (Paris, tarihsiz), s. 4

33) Deguignes, **Histoire Générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des Autres Tartares Occidentaux** (Paris), Cilt: I. s. 371 - 732.

34) J. Klaproth, **Mémoirs Relatifs à l'Asie**, Paris, 1826-1828, cilt: I, s. 475.

35) A. Rémusat, **Recherche sur les langues Tartares** (Paris, 1820), s. XXXVI.

36) A. Lumley Davids, **Grammaire Turke** (Paris, 1836). Stanislas Julien, «Les Tou-Kioue (Turcs)», **Journal Asiatique**, (1864) No: 4.

37) Bkz: **Dictionnaire de Biographie Fraıçaise** (Paris, 1956), cilt: 7. Buna karşılık L. Cahun, **The Jewish Encyclopedia'da** «Fransız şarkiyatçısı» diye tanıtılıyor.

38) Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları** (Ankara, 1339), s. 12.

onları etkilemeye çalışan L. Cahun'ün siyasal bir misyonu var mıydı? Bu ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Elimizde bu konuyla ilgili somut bilgiler bulunmuyor. Fakat sadece eserinin incelenmesi ve Türkçülüğün doğuşundaki etkisinin ortaya konulması dahi, herhalde bir miktar düşündürücü ve aydınlatıcı olacaktır.

Leon Cahun'ün eseri sadece eski Türkler hakkında bilgi veren bir eser değildir. Yazar, aynı zamanda değerlendirmeler yapmakta, hükümler vermekte ve adeta yön göstermektedir. Cahun, Türkleri İslam öncesi ve İslam sonrası olmak üzere iki dönemde incelemekte ve Türklerle ilgili olarak pek de olumlu şeyler düşünmemektedir. Yazara göre Türkler ve Moğollar, bir uygarlık yaratmaktan ziyade, Çin ve İran uygarlıkları arasında aracılık yapmışlar ve amaçları bunlardan hemen yararlanmak olduğu için, bu uygarlıkları bile tam olarak benimseyememişlerdir.[39]. Biyolojik anlamda ırkçılığın saçmalığına değinen yazar, yine de yer yer bir «Türk karakteri» çizmekten kendini alamamıştır. Buna göre Türkler, kafa değil gönül insanlarıdır. «Türkler, anlayış bakımından, insanlar içinde sonuncudur... İnanmaktan daha fazlasını istemezler ve anlamaya hiç çalışmazlar.»[40] Yazar Türklerin bu manevi özellikleri dışında, fizik özellikleri ile ilgili olarak da bazı olumsuz bilgiler verdikten sonra, şunları yazmaktadır: «Hunlar, Türkler, Moğollar, ince ve uzun Avrupalılara korkunç ve şekilsiz cüceler gibi görünüyorlardı.»[41] Bu satırların yazarının, Türkçülüğün kuruluşunda ilk planda adı geçen bir şahsiyet oluşu bugün şaşırtıcı görülebilir. Fakat unutmayalım ki, ulusçuluğun yeni doğduğu bir dönemde, bu gibi âdeta kendine karşı ırkçı fikirler Osmanlılar arasında bile yaygındı. Ziya Gökalp, «Türklüğün Başına Gelenler»i anlatırken, bu konuda çeşitli örnekler verir.[42] Bu yüzden İstanbul'lu Türkçüler, Cahun'un eserinin daha çok «olumlu» yönleri üzerinde durmuşlardır. Bu «olumlu» yönler nelerdir?

L. Cahun, anlama kapasitesi ve uygarlık yeteneği bakımından Türkleri küçük görmekle beraber, onların «savaşçı ruhlarını», «cesaret, itaat, doğruluk, aklıselim» gibi erdemlerini övmüş ve «dürüst idareciler, kararlı yöneticiler oldular»[43] diye ilave etmiştir. Yazara göre, «... Ordu, gerçek Türk için, şahıs haline gelmiş ulustur.»[44] Ancak Türklerin İslamın etkisi altına girmesi, yazara göre, ulusal dehaları açısından olumlu sonuçlar vermemiştir. Müslümanlıkla beraber «Türk, farkına bile varmadan, Müslümanlaşmış Asya'nın, Hıristiyan Avrupa'ya karşı temsilcisi oldu. Herkesten yürekli, her-

39) L. Cahun, **Introduction à l'Histoire de l'Asie, Turcs et Mongols, des Origines à 1405** (Paris, 1896), s. VII.
40) Aynı eser, s. 72.
41) Aynı eser, s. 38.
42) Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak** (İstanbul, 1976), s. 46.
43) L. Cahun, a.g.e., Giriş Bölümü, s. IX.
44) Aynı eser, s. 181.

kesten inatçı, ırklarından gurur duyan bu insanlar, arzu ve enerjilerini, yabancıların hizmetinde, tesadüflere ve maceralara bağlı bir şekilde harcadılar.»[45] L. Cahun, şu önemli gözlemi de ilave ediyor: «Araplar silahla Türklerin hakkından gelemediler. Çok iyi bildikleri bir yönteme, iftiraya başvurdular.»[46] L. Cahun'un fikirlerinin önemi ve Türkçülere mesajı burada yatmaktadır. Yazara göre, Müslümanlık gerçek Türk dehasına ters düşmüştü. Selçuklulardan itibaren Türkler bozulmaya başlamıştır. Türkler, özellikle İran devlet gelenekleri etkisine kapılmış ve «İslam bu yarı - Çinlilerden (Türkler kastediliyor - T. T.) çok katı İranlılar oluşturmuştur.»[47] Yazar, Nizamülmülk'ün **Siyasetname**'sinde ifadesini bulan bozuluş sürecini, iki önemli madde halinde, açıklamaktadır: Dinin (hayatta) çok yer kaplaması ve kadınların, eski Türklerde olan yüce yerini kaybetmesi.[48] Bu konuda **Siyasetname**'nin karşıtı olarak **Kutadgu Bilig**'i ele almakta ve gerçek Türk ruhunun örneklerini oradan vermektedir.

L. Cahun bu fikri çok sistemli bir biçimde geliştirmemiştir. Ancak mesajı son derece açıktır ve Türkçülere «gerçek Türk ruhu»nun İslam'ın dışında, Orta Asya'da olduğunu söylemektedir.

Osmanlı devletinin son döneminde, Türkçüleri etkileyen başka bir şarkiyatçı da, Yahudi asıllı bir Macar olan ve Osmanlı devletinde uzun yıllar geçiren A. Vambéry'dir. Vambéry de, L. Cahun gibi, Orta Asya Türklerine büyük bir ilgi duymuş, Ruslara karşı İngiliz çıkarlarını savunmuş ve bu amaçla, sahte bir derviş kıyafetiyle Orta Asya'ya seyahatler yapmış ve Türklerle ilgili bir sürü bilgi toplamıştır[49]. Türkçe ile Macarcanın ilişkisine ilk defa dikkati çeken bu yazar, Yahudi davasını da desteklemiş ve Siyonizmin kurucusu Theodor Herzl'i 1901'de Abdülhamid'le görüştürmüştür.[50] Bu karmaşık şahsiyetin Osmanlı devletindeki rolünü ortaya koyacak bir monografi de, yakın tarihimiz için çok aydınlatıcı olmalıdır.

Türkologların Türkleri nasıl inceledikleri, ne gibi sorular sordukları veya değerlendirmeler yaptıkları konusundaki bu özeti, son bir noktayı belirterek tamamlamak istiyorum.

XIX. yüzyılda, Türklerin Çin kaynaklarından çıkarılan kökenleriyle ilgili bilgiler egemen görüş haline gelene kadar, Osmanlı tarihini yazan şarkiyatçılar, daha ziyade Osmanlı, İran, Arap ve Grek kaynaklarına eğiliyorlardı. XVIII. yüzyılda, Batı'da çok ilgi uyandıran Dimitri Kantemir'in ese-

45) Aynı eser, s. 120.
46) Aynı eser, s. 137.
47) Aynı eser, s. 179.
48) Aynı eser, s. 182.
49) A. Vambéry, kendi hayatını **A. Vambéry, his Life and Adventures** (Londra, 1884)'da anlatmıştır. Orta Asya Türkleri ve Osmanlı devleti ile ilgili birçok kitabı vardır.
50) Bkz: **Encyclopedia Judaica, Vambéry maddesi** (Jerusalem, 1971).

rinde de bunu görüyoruz.[51] Kantemir'in eserini beğenmeyen Hammer de, meşhur eserinde aynı yolu izlemiştir. Buna karşılık, Hammer'den sonra Osmanlı tarihini yazan W. Zinkeisen'in bu konularda Çin kaynaklarını aktaran Türkologlara dayandığını görüyoruz: Klaproth, Rémusat ve Deguignes gibi...[52] Bu yaklaşım, giderek Türk tarihçilerinin de benimsediği egemen görüş haline gelmiştir.

Osmanlı, Türk ve Türkçü

Osmanlı dünya görüşünde «ırk» ve «ulus» kavramları yoktu. Emeviler devrinde Araplarda olduğu gibi, Arap kökenli olmayan Müslümanları «Mevali» sıfatı ile küçülten bir ayrım, Osmanlılara yabancı idi.[53] Şer'i ilimlerden ve yardımcı disiplinlerden oluşan kapalı bir manevi dünya, Osmanlı düzeninde XIX. yüzyıl ikinci yarısına kadar egemen olmuştur. Osmanlılarda tarih anlayışı, silsilenameler şeklinde hikâye edilen kutsal bir tarihti. Bu anlayış içinde şecerelerini Hazreti Nuh'un oğlu Yasef'e kadar götürüyorlardı[54] Modern çağların ırk ve ulus tartışmaları içinde Hazreti Nuh'un üç oğlu, ayrı üç ırkın ataları haline geldiler. Ham (ve hamiler) siyahları; Sam (ve samiler) semitleri; Yasef ise beyazları temsil eder oldular. Böylece Osmanlılar, âdeta farkına varmadan, kendilerini Batılılarla birleştirmişlerdir. Osmanlılarda Kutsal Tarihi, vakanüvisler, çağlarının somut kronikleri ile devam ettiriyorlardı. Bu anlatım içinde «Türk» sıfatı, daha çok köylüler ve Türkmen aşiretleri için kullanılan ve çoğu kez yanına «kaba», «cahil» gibi küçültücü sözcükler ilave edilen bir sıfattı. Hıristiyan ve Yahudi toplulukları için kullanılan «millet» kelimesi ise, modern ulus anlamına değil, dini cemaat anlamına geliyordu.

Osmanlılarda «kimlik sorunu»nun ortaya çıkışı, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı düzeninin varlığını devam ettirebilmekte karşılaştığı ciddi sorunlarla ilgilidir. Osmanlıların savaşlarda yenilmeye ve bağımsızlıktı'daki ulusal hareketlerin etkisiyle kıpırdamaya başlamışlardı. Osmanlı bütünlüğü açısından tehlikeli olan bu hareketleri, Osmanlılar kısmen baskı ile, kısmen de bazı «reform»larla önlemeye çalışmışlardır. Bununla beraber, aynı zamanda, Osmanlıların etnik kökeni ile ilgili bir düşünce sü-

51) Demetrius Cantemir, **Histoire de l'Empire Ottoman** (Paris, 1743).
52) J. W. Zinkeisen, **Geshichte des Osmanischen Reiches in Europa** (Hamburg, 1840), cilt: I, s. 17.
53) Bernard Lewis, **The Arabs in History** (Londra, 1950), s. 71.
54) Hayrullah Efendi, **Tarih-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye**'sinin girişinde, Osmanlı tarihlerini bu açıdan incelemekte, çeşitli görüşleri ortaya koymaktadır. Bkz: Cilt: I (İstanbul, 1217 = 1854).

reci de başlamıştır. Biraz önce değindiğim bölücü niteliği dolayısıyla, uzun süre siyasal akım haline gelemeyen bu eğilim, «Türklerin aslı», «Türklerin tarihi», «Türklerin dili» gibi sorunlar etrafında yoğunlaşmıştır. Gerçekten yüzyıllık bir süreden beri «Türklerin tarihi»ni yazmaya çalışıyoruz ve «Türklerin aslı»nı araştırıyoruz. Aslında sorunun bu biçimde konulmuş olması, kendi irademiz ve seçeneklerimiz dışında belli cevapları da beraberinde getirmiştir. Çünkü bu yaklaşım biçimi, daha önce sorulması gereken temel bir soruyu hasıraltı etmiştir. O da XIX. yüzyılda kendini «Osmanlı» ve «Müslüman» olarak tanımlayan bir topluluğun, ne gibi somut koşullarda ve ideolojik ortamda Türk olmayı seçtiği ve Türkleşmeyi benimsediğidir. Eğer felsefi bir terim kullanmak gerekirse, Türklüğün fenomenolojisidir: Türklüğe temel teşkil eden somut toplum tabanıyla, Türk olma bilinci arasındaki ilişkinin, özgül koşulların da değerlendirilmesi yapılarak, ortaya konulmasıdır. Bu yapılmadığı sürece, «Türklerin tarihi» sadece etnik açıdan yazılmaya mahkûmdur ve bu tarihe verilecek «değerler» de yarattığımız değerler değil, Batı ideolojisinin ona atfettiği değerler olacaktır.

Osmanlılar, «kimlik sorunu» üzerinde düşünmeye başladıkları zaman, kültürlerinde bu konuda kendilerine yardımcı olabilecek düşünce araçları yoktu. Oysa Batı, kütüphane ve kataloglarıyla, bilimsel dernek ve kurumlarıyla, uzmanlaşmış yayınlarıyla bütün dünyaya egemen olacak bir düşünce arsenali yaratmıştı. Sosyo-ekonomik azgelişmişlikle birarada giden kültürel bir azgelişmişlik içinde bulunan Osmanlı aydınları, bu kültür kıtasında düşünmeye başladılar. Eğer sabırlı bir çalışma ile Batı kültürünü özümleyebilseler ve buna kritik bir biçimde bakabilselerdi, sorun çok daha ileri bir çözüme kavuşabilirdi. Oysa, bunun önkoşulları yoktu. Osmanlı aydınları devletten bağımsız değildiler ve hepsinin de ortak amacı «devleti kurtarmak» idi. Bu yüzden Batı düşüncesine selektif bir biçimde ve savunma içgüdüsüyle baktılar.

Osmanlı devletinde Türkçü hareketi başlatanlar kısmen Batı'daki antropoloji ve filoloji çalışmalarından yararlandılar; fakat daha ziyade Türkoloji araştırmalarına dayandılar. Daha 1869'da, Mustafa Celâleddin Paşa, **Eski ve Yeni Türkler** başlıklı eserinde, filolojik verilere dayanarak, Türklerin Turo - Aryan» (!) bir ırk olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu.[55] M. Celâleddin Paşa'nın bu konularda sağlam bir formasyonu yoktu ve tezi ikna edici değildi. Yusuf Akçura, eserin, «şöyle böyle Avrupa metotları kullanılarak... Avrupa kaynaklarından alınıp...»[56] yazılmasını, yine de övgüye değer bulmuştur.

Celâleddin Paşa'nın yaklaşımı, Türk aydınları arasında fazla taraftar bulmadı. Son dönem Osmanlı tarihçilerinde aryan - turan sentezi konusun-

55) M. Djelaleddin, **Les Turcs: Anciens et Modernes** (İstanbul, 1869).
56) Yusuf Akçura, **Türkçülüğün Tarihi Gelişimi** (İstanbul 1978; ilk baskı 1928), s. 53.

da bir çaba göremiyoruz. Mizancı Murat efendi dahi, eserinde «Türk cinsi, Hint - Avrupa eczasından biridir»[57] diye yazdığı halde, Türkleri Moğollarla birlikte ele alıyordu. Gerçekten Türkçülüğün doğuşuna daha ziyade Türkologlar egemen oldular.

Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**'nda, Türkçülüğün ilk döneminde Deguignes'in önemini belirtir ve bu akımın kurucularından Süleyman Paşa için şunları yazar: «... Memleketimizde ilk defa olarak Çin menbalarına istinaden Türk tarihi yazan Süleyman Paşa, bu eserde bilhassa Deguignes'i mehaz eylemiştir.»[58] Ancak Türkçülüğü asıl etkileyen eser, yüzyılın sonuna doğru yayınlanan L. Cahun'un eseridir. Eser hemen Necib Asım tarafından Türkçeye çevrilmiş ve hakkında Osmanlı basınında övgüler çıkmaya başlamıştır. Cahun'un eseri hakkında daha önce bilgi verdim. Türkler hakkında epeyce ağır yargılar veren[59] ve ciddî bir Türkolog tarafından «roman gibi»[60] diye nitelenen bu eserin başarı sırrı neredediır? Buna cevabı, Türkçü hareketin tümüyle değerlendirilmesi içinde arayalım.

Osmanlı son döneminde, ulusal bir bilinç yaratma konusundaki fikir çabalarına bakarsak, bunların Batı'da aynı konulardaki kültürel ürünlere göre hazin bir fakirlik içinde olduklarını görürüz. Osmanlı aydınları bu dönemde Batı kültürünün üstünlüğünü kabul etmelerine ve Batı dillerini bilmelerine rağmen, bu kültüre üniversalist bir biçimde yaklaşamamışlar, savunma kompleksi ile hareket etmişler ve farkına varmadan Batının en kötü ideolojisinin etki alanına düşmüşlerdir. Cahun'da temel ilkeleri bulunan bu Türkçülük, siyasal program halini alarak Alman pan-germen hareketinin bir aracı olmuş; Parvus gibi Alman militarizminin ajanları Türkçülere yol göstermişler,[61] Osmanlı ordusu Alman komutanlara teslim edilmiştir. Bunun dışında, Osmanlı son döneminde aldığı biçimiyle Türkçülük, Türk tarihine de yanlış bir yaklaşım getirmiştir. Türklerin tarihte ulaştıkları en uygar seviye, beğenelim veya beğenmeyelim, XV. - XVIII. yüzyılları arası Osmanlı devleti olduğu halde, gözler eski Türk tarihine çevrilmiş ve saf bir Türk uygarlığı aranmaya başlanmıştır. Bir kısım Batı ideologlarının cevabı bile gerektiremeyecek ırkçı yargıları ciddiye alınmış ve bunların çürütülmesi için kalemler seferber olmuştur. Osmanlı yıkılış döneminin yarattığı siyasal sorunlar içinde, aynı yaklaşım, İslama ve Araba karşı kuşku, güvensizlik ve hatta düşmanlık yaratmış ve böylece hem kendi tarihi-

57) Mehmet Murad Efendi, **Tarihi Osmani** (İstanbul, 1325), s. 7.

58) Ziya Gökalp, a.g.e., s. 7.

59) Türkiye'de milliyetçiliğin doğuşu konusunda ciddî bir eser veren David Kushner, Cahun'un eseri Türkler için «yeni ve olumlu ışık getirdi» diyor. Takdiri okuyucuya bırakıyoruz. **The Rise of Turkish Nationalism** (Londra, 1977), s. 30.

60) Jean Deny, «Ziya Gökalp», **Revue du Monde Musulman**; Cilt: 61, (1925).

61) Paul Dumont, «Un Economiste Social - Démocrate au Service de la Jeune - Turquie», **Mémorial Ömer Lütfi Barkan**, (Paris, 1980), s. 75-86.

mizle hem de yaşadığımız bölgeyle bağlantıyı koparan bir süreç başlamıştır.

Burada şu soru sorulabilir: Her ülkede böyle «romantik» bir dönem olmamış mıdır? Bu yaklaşım tarihi evrimin zorunlu bir aşaması değil midir? Ayrıca tarihî kökenlerimizle ilgili bilgilerimizi artırarak yararlı olmamış mıdır?

Cevaplara sonuncu sorudan başlayalım. Türkçü hareket, eski Türklerle ilgili bilgileri Çin kaynakları ile takviye etmişse de, o döneme çok büyük bir ışık tutmamıştır. Bu husus eski Türk toplumlarının niteliklerinden doğan bir güçlükten kaynaklanıyor. Kendi tarihlerini yazmayan, uygarlıklarının bol miktarda nesnel ürünlerini geriye bırakmayan ulusların tarihini, başka ulusların tarihine dayanarak yazmak güçtür. Bu yüzden Orta Asya tarihimiz, efsaneler ve destanlarla karışık bir biçimde bilinmeye devam etmiştir. Ziya Gökalp, meşhur Turan şiirinde, «İlim için müphem kalan Oğuz Hanı, kalbim tanır tamamiyle»[62] diyordu. Oysa birçok tarihçi, efsaneleri bilimsel gerçeklermiş gibi aktarmışlardır.

Romantizmin zorunlu bir dönem olduğuna gelince, burada şu gerçeği gözden uzak tutmamak gerekir: Batı romantizminin aksine, Türk ulusçuluğunun romantik safhası, yerli bir kültür ürünü olmamıştır. Batının, uluslararası buhran koşullarında, politik amaçlarla Osmanlı aydınlarına şırınga ettiği bir programdır. Bu politik programı ve bunun iletiliş mekanizmasını, bugün bile bütün yönleriyle ortaya çıkarmış değiliz. Fakat biliyoruz ki, «yönetici ulús», «asker ulus» diye Türkleri övenler (!) ve onlara Orta Asya'yı gösterenler, aynı zamanda Türkleri «anlayışı kıt», «uygarlığa yeteneksiz» olarak görüyorlardı. Bizim romantiklerimiz, bunların fikirlerini —ve tabii sansür ederek— almışlar ve «asker ulus»la övünmüşlerdir.[63]

Bu konuda, tarihî fırsatı kaçırılmış olan, fakat yine de güncelliğini koruyan doğru yaklaşımı saptamak için, Batıya bakmak gerekir.

Modern ırkçılığı yaratan Avrupa, antropoloji, filoloji, arkeoloji gibi yine kendi kültür ürünü olan disiplinlerle kendi tarihini incelemiştir. Irkla ilgili araştırmalar, Avrupa uygarlığına bir ırk temeli sağlayamamış, Batılı ulusların son derece karışmış bir etnik tabana sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Irkçılık herşeye rağmen devam etmişse de, egemen görüş olamamış ve

62) Ziya Gökalp, **Kızıl Elma** (Ankara, 1976), s. 5.

63) Dünya kamuoyunda «asker ulus» diye bilinen başka bir ulus, hep örnek almaya çalıştığımız Japonlardır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Japonlar, ulusal kimlikleri ile ilgili 577 eser yazmışlardır. Bunları inceleyen bir Fransız yazarı, hepsinde şu ortak noktayı bulmuştur: Yazarların hepsi, Japonların, yumuşak, barışçı, anti-militarist bir ulus olduğu tezinde birleşmektedirler. Bkz: J. Pigeot, «L'Identité Japonaise», **Le Débat** (Ocak, 1983), No: 23.

ciddi bir şekilde eleştirilmemiştir.[64] Bunun istisnasını teşkil eden Nazi Almanya'sında, ırkçı fikirler, manevi güçlerinden değil, özgül siyasal ve ekonomik koşullardan kaynaklanan bir zafer kazanmışlardır. Irkla ilgili çalışmalar yapan birçok antropolog ve filozof, Avrupa uluslarını nasıl bir etnik sentez ürünü olarak görüyorsa, Türkleri de öyle görmüşlerdir. Irk temeli bulamayan Batı, kendi uygarlığını «kültür» temelinde savunmaya başlamış ve diğer uygarlıklarla farkını orada görmüştür. Gerçekten XVIII. yüzyılda, bir yandan ırkçılık icad edilirken, öte yandan da «halk egemenliği», «kuvvetler ayrımı» ve «fikir özgürlüğü» gibi ilkeler geliştiriliyordu. Batı, egemen düşünce olarak Doğu'yu, düşük bir ırka mensup olduğu için değil, halk egemenliğine dayanmadığı, özgür olmadığı, kısaca «despotik» olduğu için eleştirmiştir. Elbette bu düşünce her zaman objektif ve dürüst bir şekilde ifade edilmemiştir. Fakat, Batı'nın resmî felsefesi bu olmuştur. İşte Osmanlı aydınları, kendilerine bu felsefeyi muhatap alarak, Osmanlı toplumunu **demokrasi** ve **özgürlük** açısından eleştireceklerine, ırkçıları muhatap almışlar ve tarihte Türklerin, her türlü etkinin dışında, birçok uygarlıklar kurduklarını kanıtlamaya çalışmışlardır. Bunun çeşitli nedenleri vardır ve bu makalenin konusuna girmeyen birtakım sosyo-ekonomik etkenlerle, Osmanlı aydını devletten bağımsız hareket edememiş, Kapı - Kulu olmuş ve muhalefeti de hemen daima yönetici zümre içinde «hizip muhalefeti» olmuştur.

Kemalizm ve Yeni Arayışlar

Osmanlı devletinin çöküşü ve Türk ulusunun bağımsızlık kavgasına girişi, ulusal bilinç ve kimlik sorunu konusunda yepyeni koşullar yarattı. Yeni imparatorluk hayalleri ile birlikte, «yönetici ulus» saplantıları da savrulup gitmiş ve onların yerini «mazlum ulus» bilinci almıştı. Gerçekten Millî Kurtuluş Savaşı önderinin, Türk ulusunu dünya kamuoyuna «mazlum ulus» olarak takdimi ve bu sıfatla haklarının savunulacağının ilanı, gerçek bir zihniyet değişikliğine yol açacak bir kültür devrimi yaratabilirdi. Bunun için de, bu fikrin tutarlı bir tarihî ve toplumsal analiz içine oturtulması ve savunulması gerekti. Nitekim Ulusal Kurtuluş Savaşı yıllarında Atatürk bu analizin temellerini geliştiriyordu.

Türk ulusunu «mazlum ulus» olarak ortaya koyunca, ona zulmedenleri de ortaya çıkarmak gerekti. Atatürk bunları, birbiriyle ittifak halinde iç ve dış güçler olmak üzere iki başlık altında görüyordu. Dış güçler, ulusal ba-

64) Bu yüzyılın başlarında, Fransız yazarı Jean Finot, çağdaş Fransızın, «ilk akla gelenler» diye saydığı 50'den fazla etnik unsurdan oluştuğunu yazıyordu. Bkz: **Le Préjugé des Races** (Paris, 1905). Ayrıca bkz: A. Firmin, **De l'Egalité des Races** (Paris, 1885).

ğımsızlık savaşını boğmak ve Türkiye'yi yoketmek isteyen emperyalizmdi. Bu konu son derece açıktı ve herkesin gözlerinin önünde serili olan bir durumun ifadesiydi. Buna karşılık iç güçler hangileriydi? Atatürk bu konudaki görüşlerini, Türk tarih anlayışında bir devrim ifade edecek biçimde, İzmir İktisat Kongresini açık konuşmasında dile getirdi. Bu konuşmasında Atatürk, Osmanlı devletinin çöküş nedenlerini açıkladıktan sonra şunları söylüyordu: «Milletin düçar olduğu bu hazin hal ve sefaletin esbabını arayacak olursak doğrudan doğruya Devlet mefhumunda buluruz.»[65] Demek ki, iç zulmedici kuvvet de bizzat Osmanlı devleti idi. Atatürk aynı konuşmada, Osmanlı devletinin bağımsızlık sürecini nasıl kaybettiğini anlatmıştır: «Tanzimat devrinden sonra ecnebi sermayesi müstesna bir mevkie malikti. Devlet ve hükümet ecnebi sermayesinin jandarmalığından başka birşey yapmamıştır.»[66] Bunun sonucu olarak da bağımsızlığını kaybetmiştir. «Bir Devlet ki, kendi tebasına koyduğu vergiyi ecnebilere koyamaz; bir Devlet ki, gümrükleri için rüsum muamelesi vesaire hakkından menedilir; bir Devlet ki, ecnebiler üzerinde kaza hakkını tatbikten mahrumdur. O Devlet'e müstakil denemez.»[67] Bu fikirler, kurulmakta olan yeni devletin ancak «tam istiklâl» ilkesine dayanacağını ifade etmektedir.

Atatürk'ün Osmanlı devletine yönelttiği eleştiriler Tanzimat dönemiyle sınırlı kalmamıştır. Osmanlı devletinin zulmedici niteliği, «haşmet» devri için de geçerlidir. Başka bir konuşmasında Atatürk, sultanların, ihtirasları uğruna halkı nasıl peşlerinden diyar diyar sürüklediklerini anlatarak şunları söyler: «Osmanlı tarihinde bütün gayretler, bütün mesâi, milletin arzusu, emelleri ve hakiki ihtiyaçları noktai nazarından değil, belki şunun bunun hususi emellerini, ihtiraslarını tatmin noktai nazarından vukubulmuştur.»[68] Osmanlı tarihi ise, halk açısından, gerçekçi bir biçimde yazılacağına, sultanlar ve yönetici zümreler açısından yazılmıştır: «Osmanlı tarihi, baştan nihayetine kadar hakanların, şahısların, en nihayet zümrelerin hal ve hareketini kaydeden bir destandan başka birşey değildir.»[69] Günümüzde Osmanlı tarihçiliğinin, hâlâ büyük ölçüde Osmanlı kaynaklarını deşifre etmek ve aktarmak olduğu düşünülürse, bu görüşlerin çağının ne kadar ilerisinde bulunduğu inkâr edilebilir mi?

Bu görüşleri bugün Kemalizmin ifadesi olarak ifade edebilir miyiz? Bunu iddia etmek zordur. Bu görüşler Kemalizmin ilk aşamasının, Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın felsefesidir. Ulusun bir yandan emperyalizmle, öte yandan da onun yerli ortaklarıyla, yani Osmanlı devletiyle hayat kavgası verdiği bir sırada, başka türlü bir lisan zaten kullanılamazdı. Ne var ki,

65) Derleyen: A. Gündüz Ökçün. **Türkiye İktisat Kongresi 1923 - İzmir** (Ankara, 1968), s. 247
66) Aynı eser, s. 253.
67) Aynı eser, s. 248.
68) **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, cilt: II (Ankara, 1954), s. 100.
69) Aynı eser, s. 104.

Cumhuriyetin ilânından sonra bu görüşler giderek unutulmuş ve artık ne emperyalizmden, ne «mazlum ulus»tan, ne de devlet aygıtının toplumsal içeriğinden ve işlevinden söz edilir olmuştur. Kemalizmin radikalizme giden «içtihat kapısı» kapanmıştır. 1930'larda **Kadro**'cular, 1960'larda **Yön**'cüler, bu kapıyı —boşuna— zorlayacaklardır.

Cumhuriyet dönemine geçilirken Atatürk, «Yeni Türkiye'nin eski Türkiye ile hiçbir alâkası yoktur. Osmanlı Hükümeti tarihe geçmiştir. Şimdi yeni bir Türkiye doğmuştur»[70] diyordu. Bununla beraber, yeni yönetici kadrolar, ulusçuluk konusunda geniş ölçüde savaş öncesi yıllarının etkisi altındaydılar. Bu dönem fikir hayatına damgasını vuran Ziya Gökalp, Cumhuriyetle birlikte —büyük bir uyum kabiliyeti göstererek— Turancı hayallerini terketmiş ve «(Türkçülük fikrine) resmiyet veren ve onu fiilen tatbik eden ancak Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleridir»[71] diyerek Türkçülüğün programını yazmaya başlamıştır. Türkçülüğün tarihçisi Fuad Köprülü ise, Batılı şarkiyatçıları imrendirecek formasyonunu polemik bir biçimde kullanıyor ve Ortaçağ uygarlığına özbeöz Türk katkılarını saptamaya çalışıyordu. Kısacası Cumhuriyetin ilk yıllarında, İttihatçı Türkçülüğü hâlâ etkindi. Ergenekon destanları söyleniyor; bozkurt resmi taşıyan pullar, banknotlar basılıyordu. 1930'da 257 şubesi olan Türk Ocakları ise, savaş öncesi ideoloji ile savaş sonrası ideoloji arasında bir halka teşkil ediyordu. Bununla beraber 1920'lerin sonunda, tarihî kökenimiz ve ulusal kimliğimiz konusunda yeni bir görüşün ilk ifadelerine rastlıyoruz. Gerçekten 1929'da Budapeşte'de bir konferans veren Reşid Safvet (Atabinen) Bey, Atatürk'le Türkçülüğün «tam bilinç aşamasına» ulaştığını ve Anadolu Türkleri için somut bir program halini aldığını söylüyordu. Konferansçı, «artık bilimin kabul ettiği gibi» Çin'de, Mısır'da, Mezopotamya'da vb. kurulan en eski uygarlıkların temellerini Türklerin attığını ileri sürüyor ve bu ulusun «bazı dejenere hanedanların» mirasına layık olmadığını ilave ediyordu.[72]

Gerçekten bu fikirlerde, tarihteki yerimiz ve ulusal kimliğimiz ile ilgili yeni bir görüşün ifadesini buluyoruz. Bu görüş, Türk Ocaklarından, Türk Tarih Kurumuna geçiş şeklinde örgütleniyor[73] ve 1937'de toplanan İkinci Türk Tarih Kongresinde bütün açıklığı ile ifade ediliyordu. Prof. Âfet İnan, en özlü bir biçimde, bu tezi şöyle ifade etmiştir: «Dünyadaki yüksek kültürün ilk beşiği Orta Asya'daki Türk ana yurtları ve o kültürü kuranlar ve

70) Aynı eser, Cilt: III, s. 50.

71) Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları** (1955 baskısı) s. 59.

72) Konferans Fransızca yayınlanmıştır. Bkz: Reşid Savfet, **Les Turks Odjaghis** (Ankara, 1930).

73) Bu örgütlenişin anlatımı için bkz: **İkinci Türk Tarih Kongresi. İstanbul 20 - 25 Eylül 1937** (İstanbul, 1943), Giriş bölümü. Türk Ocakları hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz: François Georgeon, **«Les Foyers Turcs à l'Epoque Kémaliste (1923 - 1931)»**, **Turcica**, cilt: XIV, 1982.

bütün dünyaya yayanlar da Türklerdir.»[74] Dilde de «Güneş - Dil Teorisi» ile tamamlanan bu görüş ne gibi delillere dayanıyordu?

Türk Tarih Tezi'ne yol açan varsayımlar, daha önce özetlemiş olduğum, ırk ve dille ilgili Batılı çalışmaların ürünü olarak ileri sürüldü. Fakat bu çalışmalardan özellikle Eugène Pittard'ınki en etkili oldu.[75] 1924'te yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetine Türklerin etnik kökenleriyle uğraşmalarını öneren İsviçreli antropolog, 1931'de, Türk Tarih Kurumu'nun «Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti» adıyla kurulduğu yılda, «Türkiye'nin Yeni Görünümü» isimli yeni bir kitap yayınlıyordu. 1937'de toplanan İkinci Türk Tarih Kongresine ise fahri başkan olarak katılıyordu.

E. Pittard, bu Kongreye sunduğu raporda, eski bir tezi canlandırarak, neolitik devrimi yapan en eski bir ırkla Anadolu halkı arasında bir ilişki kuruyor ve Anadolu'yu tüm uygarlıkların kökeni olan «kutsal bir toprak»[76] ilân ediyordu. Ancak, Pittard'ın tüm çalışmaları değerlendirilirse, aslında Türk Tarih Tezi'nden farklı bir şey söylediği görülür. İsviçreli antropolog, varsayım olarak, Küçük Asya'da en eski bir uygarlığı yaratan bir ırkın mevcudiyetine dikkati çekiyor ve bölge halkı için bir sentez ve devamlılıktan söz ediyorrdu. Yani Pittard Sümerlerin ve Hititlerin Türk olduklarından ziyade, bugün Anadolu'da yaşayan Türklerin, kökeni Sümerlere ve Hititlere kadar giden bir sentezin ürünü olduğunu söylüyordu. Bölgede brakisefal kafa biçiminin ağır basması, eski ve yeni halklar arasında ırk farkı olmadığını ortaya koyuyordu. Pittard'ın kafatası çalışmaları, bu tezi ikna edici bir biçimde kanıtlayacak verilere ulaşamadı. Ancak Pittard'da varsayım niteliğini aşmayan görüşler, Türk Tarih Tezinde mutlak gerçek statüsüne kavuşturuldu. Prof. A. İnan, Pittard'ın tezini, şu şekilde Türk tarihine uyguluyordu: «Anadolu birçoklarının zannettiği gibi XI. asırdan itibaren Türkleşmeye başlamış değildir. Anadolu aynı etnik mevcudiyetine yeni elemanlarını, aynı kökten kopan dalgalarla XI. asırda tazelemiştir. 1071 tarihi İslam olan Türklerin Anadolu kardeşlerine kavuşmalarını gösterir.»[77] Bu haliyle, Türk Tarih Tezi, birtakım ciddî antropologların desteğini kaza-

74) Prof. İnan, bu görüşü 1935'te Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesinin açılış dersinde ifade etmiştir. Aynı eser, s. 85.

75) Aslında Türk Tarih Tezine götüren fikirlerin, yakın tarihimiz fikir gelişimi açısından incelenmesi ilginç olmalıdır. Mete Tunçay, bu konuda, Millî Kurtuluş Savaşı'nın son yılında Matbuat Umum Müdürlüğü'nün yayınladığı **Pontus Meselesi** adlı kitabı örnek veriyor. Bkz: **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek - Parti Yönetiminin Kurulması 1923 - 1931** (Ankara, 1981), s. 300. Meşrutiyet aydınlarını etkileyen ve bazı eserleri A. Cevdet ve F. Köprülü tarafından Türkçeye çevrilen G. Le Bon da, Sümer'lerin Turan kökenli olduğuna inanma eğiliminde idi. Bkz: **Les Premières Civilisations** (Paris, 1889), s. 470.

76) E. Pittard, «Neolitik Devirde Küçük Asya ve Avrupa Arasında Antropolojik Münasebetler»; **İkinci Türk Tarih Kongresi**, s. 80.

77) Afet İnan, «**Osmanlı Tarihine Umumi Bir Bakış ve Türk İnkilâbı**», **Ülkü**, Sayı: 55, (1937)

nan[78] ve Anadolu halkının etnik devamlılığını ve sentezini savunan ilginç bir görüşe, İttihatçı Türkçülüğü kılıfı giydirmiş ve tüm evrensel uygarlığın başlangıçta Türkler tarafından kurulduğunu iddia etmiştir. Ne Batı ve ne de —bir heyecan dalgasından sonra— Türkiye'de fazla benimsenmeyen ve kısa bir süre sonra zaten unutulan Tarih Tezini ve Güneş - Dil teorisini ayrıntılı bir şekilde anlatmayacağım. Fakat 1930'larda yönetici kadroları bu gibi arayışlara sürükleyen etkenler hakkında biraz düşünmemiz gerekmez mi?

R. Eşref Ünaydın, Dil ve Tarih Kurumları ile ilgili anılarında, geçmişimizde üç tarih nazariyesi olduğunu söylüyor ve bunları şöyle anlatıyordu: Önce, İmparatorluk devrinde, Oğuz Han nesline dayanan ve Namık Kemal'in «cihangirane bir Devlet çıkardık bir aşiretten» diye övdüğü bir anlayış vardı.[79] Ziya Gökalp, pergeli biraz daha açarak, «daireyi Turan düşleri ile Börteçene, Alagonya efsanelerine değdirecek kadar genişletici bir Türkçülük nazariyesi»[80] geliştirdi. Üçüncü ve son aşamada ise, Atatürk pergeli sona kadar açarak, Türklerin Avrupa'da bir sığıntı değil, en eski uygarlıkları yaratan kavim olduğunu, «en yeni ve ilmi Batı araştırmalarına, Batı bulgularına ve kazılara dayanan modern kavramlarla»[81] göstermek istedi.

Kanımca R. E. Ünaydın, tarihi anlayışımızdaki gelişimi doğru koymamıştır. Osmanlı'da tarih anlayışı, Osmanlı İmparatorluğunu aşan bir evrensel ve kutsal tarih anlayışı idi. Bu görüş Musevi - Hıristiyan kutsal tarih anlayışına bağlanıyor ve onu ileriye doğru devam ettiriyordu. Osmanlı devleti «Cihan Devleti», Osmanlı sultanı «padişah-ı âlem» idi. XIX. yüzyılda, geri kalma ve yenilgilerle beraber, bu tarih anlayışının yerini, Osmanlı - İslam tarih anlayışı aldı. Kutsal tarih giderek anlamını büyük ölçüde kaybetti ve Osmanlı sultanı da «İslam halifesi» haline geldi. XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında ise, Hilâfet tarihinin yerini Türk tarihi aldı ve gözler Orta Asya'ya çevrildi. Yani R. E. Ünaydın'ın iddiasının aksine, 1930'lara kadar pergel devamlı olarak küçüldü. Oysa, Türk Tarih Tezi ile, pergel yeniden sonuna kadar açılıyor, tüm evrensel uygarlık Türklerin eseri olarak görülüyordu. Bu radikal değişimi nasıl açıklayabiliriz?

Öyle sanıyorum ki, 1930'larda yeni tarih arayışlarını hazırlayan psikolojik ortam, Atatürk ve yakın çevresinin uygarlık anlayışından kaynaklanıyordu. Ziya Gökalp'in aksine, Atatürk «hars» ve «medeniyet» ayrımı yap-

78) Türk Tarih Tezi şarkiyatçılar arasında çok soğuk karşılanmıştır. Batı'nın önemli şarkiyatçı dergilerinde bu konuda hiçbir yorum yapılmamıştır. Buna karşılık Antropoloji çevrelerinde, Kongre «önemli bir başarı» diye övülmüştür. Bkz: H. V. Vallais, «Le Deuxième Congrès de la Société Turque d'Histoire», **L'Anthropologie**, cilt: 48, (1938).

79) R. E. Ünaydın, **Atatürk, Tarih ve Dil Kurumları, Hatıralar** (Ankara, 1954).

80) Aynı eser, s. 56.

81) Aynı eser, s. 56.

mıyor, Batı uygarlığı iyi ve kötü taraflarıyla bir bütün olarak görüyordu. Osmanlı Devletinden tamamen ayrı temellere dayanması istenen Yeni Türkiye, tüm Batılı kurumları benimseyecekti. Gerçekten 1930'lara gelene kadar gerçekleştirilen reformlarla, devlet aygıtı Batılı bir görünüm kazanmıştı. Ancak bu yeni durum, tutarlı bir tarih anlayışından yoksundu. Tam aksine, meşrutiyetçi Türkçülük, Batı modelini benimseyen Yeni Türkiye'ye uymuyordu. Orta Asya efsaneleri ile Moğollarla ve Tatarlarla ırk bağları kurarak Avrupa'ya yaklaşamazdık. Oysa Batı antropolojisinde ve filolojisinde, Türkleri evrensel uygarlığa sokacak bazı tezler vardı. Zaten Avrupa'nın ürünü olan bu tezleri benimsemek ve bütün dünyaya ilân etmek yeterdi. Oysa, yapılan şey bunları çok aştı. Tüm ırk ve ulusların kökenini Türk sayan yeni yaklaşım, yeni Cumhuriyeti yakın tarihinden de koparıyor ve Osmanlı devletine realist bir yöntemle eğilmeye olanak vermiyordu. Atatürk'ün desteklediği, fakat imzalamadığı bu görüş, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra terkedildi.

1946'da çok partili hayata geçiş ve Batı'ya dönük reformların son halkasının tamamlanmasıyla yeni bir dönem açılıyor ve ulusal kimlik sorununa yeni bir çözüm olanağı beliriyordu. Artık Türk insanı Batılı kurumlarda kimliğini bulmuştu. Avrupa da Türkiye'yi kendi örgütlerine kabul etmiş, kendi arasına almıştı. Bu dönüşüm, tarihi bir sürecin, «Batılılaşma» sürecinin sonucuydu. Şarkiyatçıların da büyük katkısıyla, Kemalizmi ve demokrasiyi hazırlayan «Batılılaşma hareketleri»ne öncelik ve ağırlık veren yeni bir tarih yazıldı. Öte yandan meşrutiyet Türkçülüğünün ürünü olan «yönetici ulus», «asker ulus» iddiası da, «Batılı ulus» savıyla birarada yaşamaya devam etti.

Yeni dönem ve yeni tez, kimlik sorunumuzu çözdü mü? Bunu herhalde kimse iddia edemez. Fakat bu başka bir konudur ve ayrı bir incelemede ele alınmalıdır. Diyelim ki, Türk insanı tarihteki yerini, herhalde kendi tarihini realist ve tutarlı bir biçimde değerlendirerek alacaktır.

BATI DÜŞÜNCESİ
DESPOTİZM
ve
KİMLİK SORUNUMUZ

BATI DÜŞÜNCESİ, DESPOTİZM VE KİMLİK SORUNUMUZ

Batılı uluslar topluluğunda «kimlik sorunu» son yüzyıllarda iki düzeyde ortaya çıktı ve tartışıldı. Uluslararası düzeyde, bir uygarlık sorunu olarak düşünüldü ve tüm Avrupa uluslarını birleştiren «Batı Uygarlığı» kavramı olumlu bir değer yargısı halinde benimsenmeye başlandı. Öte yandan aynı sorun, Batı uygarlığını meydana getiren devletlerin tek tek «ulusal kimlikleri» sorunu şeklinde somutlaştı ve ulusal akımların doğmasına ve gelişmesine yol açtı. Aslında bu iki süreç birbirinden bağımsız ve birbirini izleyen iki ayrı gelişim değildi. Aynı zamanda cereyan ettiler ve birbirlerini etkilediler. Batı uygarlığını oluşturan değerler ve bu genel çerçeve içinde «ulusal kimlik»ler, o zamana kadar Batı'ya ortak bir manevi temel teşkil eden Hıristiyan dünyagörüşü üzerine kuruldular. XVII. yüzyılda bilimi Hıristiyan teolojiden ayıran devrimci gelişim Aydınlanma çağında egemen çizgi haline gelince, Batı dünyası diğer ülkeleri farklı bir şekilde değerlendirmeye başladı. Gerçekten XVII. yüzyılın son çeyreği ile XVIII. yüzyıl bugün bütün dünya tarafından paylaşılmasa bile, bütün dünyaya egemen olan değerlerin yaratıldığı dönem oldu. Hiç kuşkusuz bu değerlerin yaratılmaları ile iktidarlar tarafından benimsenmeleri eşzamanlı olmadı. Batılı değerlerin zaferi büyük kavgalar ve hatta bazen iç savaşlarla birlikte gerçekleşti ve bu süreç sonunda Batı, artık kendini «Kutsal Devlet - Kutsal düzen» olarak değil, «özgür ve akılcı» bir düzen olarak görmeye başladı.

Batı kendi uygarlığına evrensel bir nitelik veren değerleri yaratırken «Doğu»yu da yarattı. Başka bir deyişle kendisini, antinomik bir şekilde «Doğu»ya göre tanımladı. Bu şekilde «Batı» üstün bir değer olurken, «Doğu»da giderek küçültücü ve horlayıcı bir sıfat haline gelmeye başladı. Oysa Haçlı seferlerinden XVII. yüzyıla kadar giden bir dönem içinde Batı, başka bir dünya olarak gördüğü «Doğu» tarafından etkilenmiş ve hatta biraz da büyülenmişti.[1] Bu dönemin büyük bir kısmında, Batı, İslamın başlıca temsilcisi olarak Türk'ü gördü. Türk'ün, Batı gözünde İslamın da giderek Doğu'nun temsilcisi oluşu esas itibariyle Osmanlı devrinde ve İstanbul'un fethin-

1) Bak. Maxime Rodinson; La Fascination de l'Islam, Paris, 1988.

den sonra gerçekleşti. Bu şekilde Türk, yüzyıllar boyunca Batılı saraylara korku ve endişe salan bir güç oldu. Fakat Batı duyarlılığının bu olumsuz yönü, Türk'e karşı bir saygı, hatta bazen pek de gizlenemeyen bir hayranlık duygusundan bağımsız değildi.[2] Batı Türk'ü bu gelişim süreci içinde incelenmeye ve tanınmaya değer bir düşman olarak gördü. Osmanlı, Batı'yı yüzyıllar boyunca küçümserken ve onun ne dilini, ne örf ve adetlerini ve ne de siyasal sistemini incelemeye gerek duymazken, Batı Türk'ü her yönüyle inceledi ve bir «Türk imajı» yarattı. Hiç kuşkusuz bu imaj, katı ve kesin değildi. Doğu - Batı ilişkilerinin seyrine ve bu iki dünyanın niteliksel değişmelerine paralel olarak o da değişti. Osmanlıların XIX. yüzyılda geleneksel kültürlerinin artık pratik sorunları çözemez hale geldiğini iyice anlamaya başladıkları bir sırada, Batı'da da «Türk imajı» uygarlığa ve özgürlüğe ters düşen, olumsuz bir içerik kazanmaya başlamıştı. Paradoksal olarak Türkler, Batı'nın üstünlüğünü kabullendikleri bu son dönemde kendi kimlikleri üzerinde yeniden düşünmeye başladılar. Bir ölçüde kendilerine karşı yaratılmış düşünceler ve değerler ortamında «Medeniyet» yollarını bulmaya çalıştılar. Böyle bir çabanın yaratacağı güçlükler ve doğuracağı çelişkiler ortadaydı.

Batı'da Tanrının iradesine dayanan kutsal tarih anlayışının yerini, tarih felsefesine dayanan bir yaklaşım aldıktan sonra, Avrupa mutlak bir değer olarak ortaya koyduğu uygarlığının tayin edici dönemlerini saptamaya çalıştı. Bu konuda, bugün üzerinde az çok uzlaşma olduğunu söyleyebileceğimiz görüşe göre, Batı çağdaş uygarlığa Haçlı Seferleri, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerini aşarak girdi. Gerçekten XVIII. yüzyılda dini bağnazlık belli ölçüde yenildikten sonra, Haçlı seferleri daha realist bir şekilde yorumlandılar ve insan muhayyilesinin ve azminin zaferi olarak görüldüler.[3] XIX. yüzyılda Haçlı seferleri konusunda Batı'da yazılan eserler, Haçlı ordularının yağmalarını, zulümlerini ve kırımlarını da sergilemekten kaçınmadılar.[4] Böylece sorunu, uygarlıklar arası etkileşim mekanizmalarını ortaya koyucu bir şekilde ele almak mümkün oldu. Kökeni XVII. yüzyıla giden bu yaklaşım, esas itibariyle Batı uygarlığını tanımlamaya çalışıyor-

2) Daha ilk Haçlı seferlerinden itibaren Batı Türk'ü tanıdı ve bütün düşmanlığına rağmen, zaman zaman onun için övücü bir dil de kullandı. Birinci Haçlı seferini anlatan anonim bir eserden, Fransız tarihçisi R. Pernoud, şu satırları naklediyor: «Türklerin yiğitliklerini, savaşçı yeteneklerini ve nüfuz edici esprilerini anlatmaya cesaret edebilecek kadar bilgin ve akıllı biri var mı? «Les Hommes de la Croisade; Paris,1977, s. 223.

3) Fransız tarihçisi Robert Delort şunları yazıyor: «Kollektif belleğimizde Haçlı seferleri, evrensel tarihin, sinema ve edebiyatla beslenen çok yönlü büyük destanlarından biri olarak kalıyor.» **L'Histoire**, 1982, No: 47 (Haçlı Seferleri özel sayısı).

4) Bu konuda XIX. yüzyılda defalarca yayınlanan ve Fransız Akademisi tarafından ödüllendirilen «**L'Histoire des Croisades**»ı örnek gösterebiliriz. (M. Michaux).

du. Bu tanımlama çabasında temel kriteri siyasal rejimler ve özgürlükler teşkil ettiler. Ne var ki bu yöndeki çabalar mutlak monarşilerin çeşitli sınırlamaları ve kovuşturmalarına hedef oluyorlardı. Gerçekten XVII. ve XVIII. yüzyılın güçlü düşünürleri, çoğu kez siyasal iktidarlarla uzlaşma zorunda kalmışlar, ya da eserlerini imzasız olarak ve bazen başka ülkelerde yayınlamaya mecbur olmuşlardır. Aydınlanma çağında özgür düşüncenin ve hoşgörünün sembolü haline gelen Voltaire bile «Devlet benim!» diyen XIV. Louis'yi övücü bir tarih yazmıştır. Bu güvensizlik ortamı Aydınlanma yüzyılında mutlak monarşilerin eleştirisinin de dolaylı bir biçimde yapılmasına yol açmıştır. XVIII. yüzyılda düşünürler kendi ülkelerindeki mutlakiyetçi rejimleri, Doğu'da ideal tipini buldukları «despotizm» tehlikesine göre değerlendirmişlerdir. Bu «despotizm»in en çarpıcı örneklerini ise Osmanlı Devleti, İran ve Hindistan'da görmüşlerdir. Osmanlıların Batı'ya en yakın ve Batı tarafından en çok bilinen ülke oluşu, onun üzerinde özellikle durulmasına yol açmıştır. Bu suretle XVIII. yüzyıl, Batı'daki Türk imajı açısından da bir dönüm noktası olmuştur.

XVIII. yüzyılın aynı zamanda ırkçılığın da doğduğu bir dönem oluşu, hiç kuşkusuz Batı'daki siyasal rejim ve özgürlük analizlerini de etkilemiştir. Böylece çoğu kez, «despotik rejimler» ırkçı ard fikirlerle ve «Doğulu karakter»in bir parçası olarak görülmüş ve incelenmiştir. Bununla beraber, karşılıklı etkileşim mekanizmalarına rağmen, ırkçı teorilerle siyasal teoriler ayrı yollar izlemişler ve bu sonuncular Fransa devriminden sonra egemen düşünce haline gelmişlerdir.

Batı siyasal özgürlüğe ve demokrasiye yönelen evriminde, yakın zamanlara kadar kendi rejimini doğulu halklar için uygun görmemiş ve bunu bir «model» olarak ihraç etmeye çalışmamıştır. Tam tersine, bu ülkelerin kendi kendilerini yönetmekten aciz olduklarını düşünerek, bunları işgal etmeyi ve bizzat yönetmeyi bir «uygarlaştırma misyonu»nun gereği olarak görmüştür. Bunun aslında kapitalizmin ve onun ürünü olan sömürgeciliğin bir gereksinmesi olduğunu ilaveye herhalde lüzum yoktur. Gerçekten Batı ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve sömürgeciliğin tasfiyesi süreci içinde azgelişmiş dünyaya da «demokratik» rejimlerin uygulanması çabasına girmiştir. Bu dönüşümün büyük ölçüde Batı ve Sovyet sistemlerinin ideolojik kavgasından kaynaklandığı ve pek de samimi olmadığı söylenebilir. Gerçekten bu dönemde batılı sosyal bilimciler, Batılı demokrasinin azgelişmiş ülkelere uyum derecesini uzun uzun tartışmışlar ve «vesayet altında demokrasi»[5] gibi kavramlar geliştirmişlerdir. Batılı devlet aygıtlarının ve onlara bağlı gizli örgütlerin ise, Üçüncü Dünya'daki «örtülü operasyon»ları bugün herkesin bildiği bir husustur.

5) Terim tanınmış Amerikan sosyologu E. Shills'e aittir. **Political Development in the New States**, Gravenhage, 1962, s. 61.

Türkiye çok partili rejime İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra girdi. Siyasal rejim açısından gerçekleştirilen bu önemli değişiklik, Batı savunma sistemiyle bütünleşmemizle beraber, Dünyadaki yerimizi ve kimliğimizi de derinden ilgilendiren sonuçlar doğurdu. Hiç olmazsa yirmi, yirmi beş yıllık bir zaman diliminde Türk aydını teorik olarak çözemediği kimlik sorunumuzu uluslararası gelişmenin çözdüğünü ve artık bizzat Batı'nın da kabul ettiği gibi, Türkiye'nin Batı uygarlığının bir parçası olduğunu düşünmeye başladı. Bugün aynı duyguların ve aynı kanının büyük bir çoğunluk tarafından paylaşıldığını söyleyebilir miyiz? Sanmıyoruz. Türkiye'nin sınırlarını aşan; fakat bize etkilerini Türkiye'nin özgül koşulları içinde hissettiren bir buhran rejimimizi sarsıyor ve bizi siyasal felsefemizin temelleri üzerine eğilmeye sevkediyor. Daha önceki kısımlarda siyasal düşüncemizin İslami kaynakları üzerinde bilgi vermiştik. Şimdi de Osmanlı devletinin son döneminde belli bir ölçüde belirleyici olduğunu sandığımız dış kaynaklar ve bunların kökenleri üzerinde duracağız. Belirtelim ki, ırkçılıkla ilgili kısım gibi, bu inceleme de dar anlamıyla bir tarih araştırması değildir. Sadece ulusal kişiliğimizin aydınlanması çabasında, önemli bir boyutla ilgili bir referans çerçevesinin çizilmesi çabasıdır. Bu alanda da, yine ırkçılık konusunda olduğu gibi, günümüz dünyasına egemen değerlerin yaratıcısı olan Aydınlanma dönemine ağırlık vermem, herhalde okuyucularımı şaşırtmayacaktır.

Rönesans, Seyyahlar ve Doğu

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa'da diğer kıtalara ve halklara karşı duyulan büyük ilgiye cevap vermeye çalışan bir sürü seyahatname yayınlanıyordu. Öte yandan «filozof»lar, bu seyahatnamelerin dar ve özgül kalıplarını aşarak, çeşitli uygarlıkların dayandıkları evrensel ilkeleri saptamaya çalışıyorlardı. Bu dönemde Jean Jacques Rousseau, kendi çağdaşları olan Montesquieu, Diderot ve Condillac gibi düşünürleri gözönünde bulundurarak şu satırları yazdı: «Derim ki böyle gözlemciler, bir canlının insan bir başkasının da hayvan olduğunu ileri sürerlerse onlara inanmak gerekir. Fakat bu konularda kaba seyyahların yazdıklarına dayanmak büyük bir basitlik olur.»[6] Bilemeyiz Cenevre'li filozof daha sonra bu satırları yazdığına pişman olmuş mudur? Fakat herhalde iki açıdan ağır bir şekilde yanılıyordu. Birincisi Rousseau'nun övdüğü filozoflar Avrupa dışındaki halkların ne dillerini, ne düşüncelerini ne de örf ve adetlerini bildikleri için bu konularda ister istemez «kaba seyyah»lara dayanıyorlardı.

6) J. J. Rousseau; **Discours sur l'Inégalité parmi les Hommes**; Paris, 1973, (Contrat Social ile birlikte) s. 419.

Hiçkuşkusuz onların yazdıklarını karşılaştırıyorlar, belli bir kritik süzgecinden geçiriyorlar ve böylece bir senteze ulaşmaya çalışıyorlardı. Fakat yine de, bizzat eserlerinde de belirttikleri gibi, bu gibi seyahatnamelerden çok yararlanıyorlardı. İkincisi, filozoflar, dış âlemle yorumlarında aynı görüşlere sahip değildiler. Hatta Montesquieu ile Voltaire'in daha sonra özetleyeceğimiz tartışmasında olduğu gibi, bazen birbirine çok ters fikirler de ileri sürüyorlardı. Kısaca, Rousseau'nun terimleriyle, birinin «insan» dediğine, öbürü «hayvan» diyebiliyordu. Bu bakımdan, ilke olarak «filozof»ların yazdıklarına inanmanın pratikte büyük bir öğretici yönü yoktur. Bununla beraber daha sonraki gelişmeler, önemli bir noktada Rousseau'yu haklı çıkardı: Avrupa'da Doğu ve Türk imajlarını seyyahlar değil, filozoflar yarattılar. Daha doğrusu bunların, egemen zümrelerin özlemlerine en çok hitap eden fikirleri oluşturdu.

Batı'da «Doğu» ve «Türk» imajları üç ayrı düzeyde, üç ayrı söylemde gelişti. Bunları, sırayla ele almak üzere, seyyahların, filozofların ve şarkiyatçıların söylemleri olarak isimlendirebiliriz. Batılılar daha Selçuklular devrinde, Anadolu'da Haçlı orduları halinde Türklerle karşılaştıkları andan itibaren onlarla ilgilenmeye ve onlar hakkındaki izlenimlerini yazmaya başladılar.[7] Fakat özel amaçlı gezilerin ürünü olan ve yerinde gözlemlere dayanan seyahatnameler Rönesansla birlikte ortaya çıktılar.

Batı, barbar fetihlerinin istikrara kavuşmasından Rönesans'a, hatta —çözülme halinde— daha sonraki yüzyıllara kadar feodal çağını yaşadı. Bu dönemde skolastik düşünce, kapalı ve kendi kendine yeten bir dünya teşkil ediyor, cismani hayata ise askeri değerler egemen bulunuyordu. Aslında «Rönesans» kelimesi XIV. ve XV. yüzyıl Avrupa'sıyla ilgili olarak çok daha sonra kullanılmaya başlandı. Gerçi daha XIV. yüzyılda Petrark, Ortaçağı «karanlık çağ» olarak isimlendirmişti; fakat, Rönesans'ı yeni bir tarihi dönem olarak ilk kez XIX. yüzyılda Fransız tarihçisi J. Michelet ele aldı.[8] Bu demektir ki, Rönesansla ortaya çıkan ve uzun bir süreç içinde Batı'ya egemen olan yeni yöntem ve değerler, bizzat o dönemde henüz yaygın ve belirgin değillerdi: Toplumun egemen değerlerini, feodal aristokrasinin askeri değerleri ve dağınık iktidar yapısını aynı değerler çerçevesinde mutlakiyetçi bir yapıya kavuşturmaya çalışan monarşik değerler teşkil ediyordu. Kralın bizzat kendisi de en büyük feodal senyör olarak askeri-aristokratik değerlere bağlıydı. Bu bakımdan Rönesans Avrupa'sı Türklere, esas itibariyle, egemen değerleri olan askeri değerler açısından bakıyordu. Oysa böyle bir bakış açısı Türkler için epeyce avantajlı bir durum yarattı-

7) Örneğin Guillaume de Tyr; **Histoire Générale des Croisades**, Paris, 1879, cilt: I.

8) Bu fikri ilk kez J. Michelet 1855'de yayınlanan **Histoire de France** isimli eserinde ortaya koydu. (J. Burckhardt'ın Rönesansla ilgili klasik eseri bundan beş yıl sonra yayınlandı).

yordu. Çünkü Avrupa'daki ülkelerin aksine, bu sırada Osmanlı Devleti son derece disiplinli ve güçlü bir merkezî orduya sahipti. Bu ordu zaferden zafere koşuyor ve devamlı olarak Avrupa'nın içlerine doğru nüfuz ediyordu. Osmanlı Devleti, gücünün zirvesine ulaştığı Kanuni Sultan Süleyman devrinde, Batı'da da en saygın bir imaja sahip oldu. Bu dönemde yazılan seyahatnamelerde gerek Osmanlı sultanları gerekse yeniçeriler ve sipahiler hakkında övücü gözlemler yapılmıştır.

Kanuni zamanında Osmanlı Devletini gezen Baron de Busbecq, gerek sultanın gerekse yeniçerilerin belli bir sadelikle birarada giden ihtişamını ve manevi erdemlerini övüyordu. Busbecq, yeniçerileri sık sık kazan kaldıran bir zulüm yuvası olarak değil, güçsüzleri koruyan bir adalet ordusu olarak görüyordu. Seyahatnamesinde şunları yazmıştır: «İmparatorluğun belli bir nüfusa sahip her idarî biriminde Hıristiyanları, Yahudileri ve diğer himayesiz halkı, kötülüklerden ve hakaretlerden koruyan bir yeniçeri birliği vardır.»[9] Benzer gözlemlere, XVI. yüzyılın başka seyahatnamelerinde de rastlıyoruz.[10] Bu seyahatnameleri inceleyerek Rönesans'taki Türk imajını saptamaya çalışan batılı bir yazarın belirttiği gibi, Rönesans, tamamen objektif olmamakla beraber, eskisine nisbetle çok daha realist bir yaklaşım getirmiştir.[11] Gerçekten Türk fetihlerinin Viyana kapılarına kadar uzandığı bir sırada, Osmanlı İmparatorluğunu Roma İmparatorluğu ile karşılaştırma, Batı'da sık raslanan bir yaklaşımdı. İngiliz filozofu F. Bacon, Romalıları ve Osmanlıları askerliğe önem veren iki ulus olarak övüyor ve Osman Gazi'yi Romülüs, Sezar ve Cyrus gibi büyük devlet kurucuları arasında zikrediyordu.[12] Aslında böyle bir benzetme Osmanlı yöneticileri açısından da geçerliydi. XVI. yüzyıl seyyahlarından B. Georgevic, Kanuni'nin «Büyük Konstantin'in şehirlerini, merkezini ve asasını elinde bulundurduğu için, Roma İmparatorluğunun kendisine ait olduğunu» kabul ettiğini ve bu konuda en iddialı Avrupa kralı Charles V.'i «Kayzer» olarak değil, sadece «İspanya kralı» olarak isimlendirdiğini belirtmektedir.[13] Gerçekten Osmanlılarla Romalılar arasındaki bu benzetme XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Fakat şunu da ilave etmek gerekir ki, daha XVI. yüzyıldan itibaren Batılı yazarlar yer yer Osmanlı İmparatorluğundaki çöküntü eği-

9) Baron de Busbecq; **The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq;** Londra, 1881, cilt :I, s. 86.

10) Örneğin XVI. yüzyılda İstanbul'u ziyaret eden Du Fresce - Canaye'nin Osmanlı askeri sistemini öven sözleri için bk. **Le Voyage du Levant;** Paris, 1898, s. 63 - 64. T. Spandugino ise eserinde, Osmanlı sultanının devamlı ücretli bir ordu bulundurmasını batılı ülkelere örnek gösteriyordu. **(La Généologie du Grand Turc;** Lyon, 1570, s. 60).

11) Robert Schwoebel; **The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk;** Niewkoop, 1967. (Sonuç bölümü)

12) Francis Bacon; **Oeuvres Philosophiques;** Paris, 1836, s. 529.

13) B. Georgevic; **Disours Parénétique sur les Choses Turques;** Lyon, 1606, s. 176.

limlerini vurgulamaktan da geri kalmamışlardır.[14] Bununla beraber, XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar Batı'daki Türk imajı sevimli değilse bile, saygın olmuş ve Osmanlı Devleti, «yüksek derecede örgütlenmiş ve iyi idare edilen bir devlet»[15] olarak görülmüştür.

Okuyucularımız yukarıda sözünü ettiğimiz «Türk imajı»nın Batı'da çok dar bir yönetici zümreyi ilgilendirdiğini ve tam bir karanlık içinde bulunan geniş halk kitlelerine ulaşmadığını herhalde hissetmişlerdir. Gerçekten matbaanın icadından sonra Batı'da yayınlanan kitapların tiraji uzun zaman çok düşük olmuş; Aydınlanma çağında bile 2000'i aşan tirajlar istisna teşkil etmişlerdir.[16] Böylece Türklerle ilgili bilgiler ve gözlemler Batı'da kitap sanayiinin çok yavaş; fakat sürekli gelişme sürecine paralel bir yol izlmiştir. XVI. yüzyılın son yıllarında Batı'da ençok basılan iki kitaptan biri Villamont'un Türkiye seyahatnamesidir. Türklerle ilgili birçok olumlu gözlemlerle dolu olan bu eser, XVII. yüzyıl boyunca yirmiden fazla baskı yapmıştır.[17] Aynı dönemde halk kitlelerinde Türk imajının ne olduğunu ise saptamak kolay değildir. Hiçkuşkusuz Hıristiyanları «Türklere karşı dua»ya[18] çağıran M. Luther ve diğer Protestan liderler halk kitlelerini de etkilemişlerdi. Bununla beraber Batı'da feodalizmin çözüldüğü ve kapitalist sömürünün ilkel, fakat en yoğun biçimlerinin filizlendiği bir dönemde, yoksul halk kitleleri, en büyük düşman olarak belki de kendi yönetici zümrelerini görüyorlardı. Bu konuda bir Fransız tarihçisinin aktardığı anonim bir eserde; iki Venedik'li balıkçı aralarında konuşmakta ve Türklerden kurtarıcı olarak sözetmektedirler.[19] Bu yoksul Venediklilerin söylediklerinin genel kanıyı temsil ettiği belki de söylenemez. Fakat hiç olmazsa, XV. ve XVI. yüzyıllada Batı'da yaygın bir Türk düşmanlığı olduğunu söylemenin de zor olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyan alemini bölen din ve hanedan kavgalarında, askeri gücü temsil eden Türkler, çoğu kez kimi yönetici zümrelere potansiyel bir müttefik olarak görünmüş; yerel aristokrasinin ezdiği fakir köylü kitleleri de yer yer onlara kurtarıcı olarak bakmıştır.

Batı'da Türklerle ilgili imajın değişmesi, gerek Osmanlı Devleti'nde gerekse Avrupa'daki temelli değişikliklerle ilgilidir. Bu iki dünyanın ilişkilerindeki değişikliği, 1683 İkinci Viyana kuşatması çok iyi temsil ediyor. Ger-

14) Örneğin Bacon, Osmanlı Devletinin İnebahtı mağlubiyetinden sonra çözülme sürecine girdiğini yazmıştır. a.g.e., s. 529.
15) R. Schwoebel; a.g.e., s. 211.
16) Lucien - Febvre ve Henri - Jean Martin; **L'Apparition du Livre**; Paris, 1958, s. 312.
17) J. Villamont; **Les Voyages du Seigneur du Villamont**; Paris, 1595.
18) M. Luther; **L'Exhortation à la Prière Contre le Turc**; Oeuvres, cilt: 7, Genève, 1962.
19) Jean Delumeau; **La Civilisation de la Renaissance**; Paris, 1967, s. 340. Balıkçı Martino şunları söylüyor: «Tanrı yeryüzünde tiranın fazla ağır basmasını istemediği için, adaleti sağlaması için Türk'ü ve Büyük Sultanı hazırladı.» (Anonim eser, XVI. yüzyıl sonlarına aittir.)

çekten Osmanlı orduları Viyana'da bozguna uğradıktan sonra Türkler artık Batı için bir tehlike olmaktan çıkıyorlardı. Daha da önemlisi, Rönesansın ve XVII. yüzyıldaki bilimsel devrimin sonucu olarak Batı'da bir zihniyet değişikliği başlamış ve XVII. yüzyılın sonlarında bir «bilinç buhranı» doğmuştur. Aydınlanma dönemine girişi ifade eden bu buhranı bir Fransız yazarı 1680 - 1715 yılları arasında görüyor ve dönüşümü şöyle tanımlıyordu: «Fransızların çoğunluğu Bossuet gibi düşünüyorlardı; birdenbire Voltaire gibi düşünmeye başladılar. Bu bir devrimdi»[20] Gerçek gelişme herhalde P. Hazard'ın iddia ettiği kadar ani olmamıştır. Fakat XVIII. yüzyıl boyunca radikal bir dönüşüm, bütün belirtileriyle ortadadır. Artık Bossuet'nin temsil ettiği kutsal düzen ve bunu yüceltmeye yönelik askeri espri[21] giderek yerini aydınlık rasyonalizmine ve hoşgörüye bırakmaktadır. Böyle bir zihniyet değişikliği, Batı'nın diğer kıta ve halklara da bakışını elbette etkileyecektir. Nitekim bu dönemde Batı, diğer kültürlere daha ciddi bir şekilde eğilmiş; doğu dillerini ve edebiyatını incelemeye başlamıştır.

XVII. yüzyılın sonlarında başlayan Batı buhranı, Türklere karşı tutumu da etkilemiştir. Batı artık Osmanlı Devletine güçlü bir askeri devlet olmaktan ziyade; farklı bir uygarlık, farklı bir kültür olarak bakmaya başlamıştır. Yeni dönemde Batılı prensler, Osmanlı Sarayı'nı, Makyavel'in önerdiği gibi taklit edilmesi gereken büyük bir askeri kuvvet olarak görmemektedirler.[22] Fransız tarihçisi Philippe Aries bu konuda şunları yazıyor: «XVII. yüzyılın ilk yarısında egemen olan tarih görüşünde Türkler ve Akdeniz Müslümanlığı ayrı ve imtiyazlı bir yer işgal ediyordu.»[23] Yüzyılın sonlarında bu ilgi nitelik değiştirmeye başlamıştır. Aynı yazar bu dönüşümü, Rönesansın yarattığı bir hareket olan sanat eserleri kolleksiyonculuğu tarihinden verdiği bir örnekle şöyle açıklıyor: XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar, Mediciler ya da IV. Henri gibi çağına damgasını vurmuş yöneticilerin kolleksiyonlarında tüm Osmanlı sultanlarının portreleri bulunurken, daha sonraları bunlar kalkmıştır.[24] Artık Batı «Büyük Senyör»e ve Osmanlı ordusuna değil, «doğu» siyasal sistemine ve doğu uygarlığına ilgi göstermektedir.

Batı'nın diğer ülkelere bakışında askeri değerlerden, kültürel değerlere geçiş iki ayrı söylem çerçevesinde gelişmiştir. Bunlardan birincisi XVII. yüzyıl sonlarında başlayan ve bilimsel bir disiplin özelliği taşıyan «Şarki-

20) Paul Hazard; **La Crise de la Conscience Européenne: 1680 - 1715**; Paris, 1935, s. V.

21) Hıristiyan alemdeki «kutsal savaş fikri, İslam dünyasının «Cihad»ının karşılığı sayılabilir. Fransız tarihçisi P. Rousset şunları yazıyor: «Cihad ile (Hıristiyan) kutsal savaşın, mukaddes olanla olmayanı ayırmayı reddeden aynı bir zihniyetin ve duyarlılığın iki ifadesi olması muhtemeldir.» **Histoire des Crolsades**; Paris, 1957, s. 28.

22) Bk. T. Timur; **Osmanlı Toplumsal Düzeni**; Ankara, 1979, s. 252 - 260.

23) Philippe Ariès; **Le Temps de l'Histolre**; Monaco, 1954, s. 246.

24) Aynı eser; s. 196, 203, 210.

yatçılık» akımıdır. İkincisi ise, XVIII. yüzyıla damgasını vuran «filozof»ların geliştirdiği yaklaşımdır. Bu iki söylem, bazen birbiriyle çelişerek bazen de birbirlerini tamamlayarak, seyyahlarınkinden farklı bir Türk imajı geliştirmişlerdir. Fakat bunlardan daha etkili olan ve yakın çağa damgasını vuran, hiçkuşkusuz filozofların söylemi olmuştur.

Doğu, Monarşi ve Despotizm

Aydınlanma çağında «filozof» sözcüğü, çeşitli disiplinlerde skolastiğin dar çerçevesini aşan özgür düşünceli yazarlar için kullanılıyordu. Bu özellikleriyle filozoflar mutlak monarkların ve kiliselerin baş hedefi olmuşlar ve bizzat «filozof» sözcüğü de yönetici çevrelerde düzeni yıkmaya çalışan tehlikeli bir insan anlamına gelmeye başlamıştır. Özgür düşünceli insanların baskı altında yaşadığı bir düzende özgürlük ve siyasal rejim konuları da başlıca tartışma konusu haline gelecektir. Ancak bu alanda Batılı düşünürler çoğu kez dolaylı yollar benimsemişler ve özgür bir rejimi, özgür olmayan «despotik» rejimler aracılığıyla tanımlamak zorunda kalmışlardır. Böylece «filozof»lar biraz da yapay ve zorlama bir biçimde «Doğulu rejimler»i incelemeye yönelmişlerdir. Özgürlük, halk egemenliği, toplumsal mukavele, despotizm gibi kavramlar esas itibariyle Aydınlık Fransa'sı kanalıyla dünyaya yayılmıştır. Bununla beraber bu ilkeler, evrimini barışçı yollarla gerçekleştiren İngiltere'de Fransa'dan epeyce önce gündeme gelmişti. Aynı şekilde mutlak monarşinin en kapsamlı teorisi de XVII. yüzyılda İngiltere'de geliştirilmiştir. Burjuva düzenini en erken ve en uzlaşmacı bir biçimde gerçekleştiren İngiltere'nin, fikir gelişiminde de öncülük etmesi ve İngiliz rejiminin XVIII. yüzyıl Fransız düşünürlerine örnek olarak görünmesi çoğu kez unutulmaktadır. Oysa bu olgunun konumuz açısından önemi şuradadır: XVIII. yüzyılda doğu ülkelerine yakıştırılan «despotik» rejimlerin, batıda daha önce teorisi yapılan «mutlak monarşiler»den ne ölçüde farklı olduğunu kavramak için, önce XVII. yüzyıl düşünürlerini incelemek gerekir. Özellikle Thomas Hobbes'un «Leviathan»ını okumadan, «doğulu despotizm»in realist bir değerlendirmesini yapmak da bize zor görünüyor. Öte yandan İngiltere'de kapitalizmin erken gelişimi, bu ülkeye iktisadi düşüncenin gelişmesi açısından da bir öncelik kazandırmıştır. Oysa klasik iktisatın kurucuları, siyasal rejimleri mülkiyet düzeni açısından değerlendirmişler ve onlar da «doğulu despotizm» kavramının yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Şimdi bu fikirlerin kökeni ve gelişimi ile ilgili bir panorama çizmeye çalışalım.

Bodin ve Senyörlük Monarşisi

Mutlak monarşi teorisinin kökeni genellikle bir XVI. yüzyıl düşünürü olan Jean Bodin'de bulunur. Gerçekten Fransız siyaset kuramcısı, 1576'da yayınlanan eserinde, ilk defa olarak bir «egemenlik» teorisi geliştiriyor ve Devlet'in egemenliğinin hiçbir sınır tanımayacağını ileri sürüyordu.[25] Bodin siyasal iktidarı, «her devletin kökeni ve gerçek kaynağı»[26] olarak kabul ettiği «aile»ye dayandırıyor ve bir monarkın da devleti, bir aile reisinin aileyi yönettiği gibi yönetmesi gerekeceğini ileri sürüyordu. J. Bodin, açıkça tercihini belirttiği monarşik rejimlerin iki şekilde ortaya çıkabileceği kanısındaydı. Bunlar tarihi sırasına göre, senyörlük monarşileri ile özel mülkiyete dayanan krallık monarşileri idiler. Yazar Osmanlı rejimini, monarşinin ilk aşaması olan senyörlük rejimleri arasında saymıştır. Bu rejimlerde Büyük Senyör, «silah ve savaş hakkı»[27]na dayanarak meşruluk kazanıyor ve tebaasının malına da canına da hükmediyordu. Görüldüğü gibi bu fikir daha sonra açıklık kazanacak olan «despotizm» fikrine hazırlık gibi anlaşılabilir. Bununla beraber Bodin, senyörlük monarşisini meşru ve saygın bir rejim olarak ele alıyor ve Osmanlı rejimini övüyordu.[28] Bodin'de günümüzdeki anlamıyla «despotik rejim»lere daha çok benzeyen fikir, monarşilerin bozulmasıyla ortaya çıkan «Zulüm monarşileri» (monarchie tyrannique) idiler. Bodin bu rejimleri şöyle tanımlamıştır: «Zulüm monarşisi, monarkın, doğa kanunlarını hiçe sayarak, özgür insanları köle gibi kullandığı ve bireylerin mülkiyetini de kendi mülkiyeti saydığı rejimlerdir.»[29] Bu tanımda, farklı bir isim altında XVIII. yüzyılda yaygınlaşacak bir fikri buluyoruz.

Thomas Hobbes ve Leviathan

J. Bodin'in «zulüm monarşi»sinden, Montesquien'deki «doğulu despotizm» kavramına geçerken, arada önemli bir gelişim olduğunu ve bu gelişimi, esas itibariyle, İngiliz düşünürü Hobbes'a borçlu olduğumuzu daha önce belirtmiştim. İngiliz iç savaşları, Kromvel'in zaferi ve Stuart hanedanını temsil eden kral Charles I.'in idamı gibi önemli olaylar, Hobbes'un gözlemlerinin ve fikirlerinin ilham kaynağını teşkil etmiştir. Gerçekten Hob-

25) Jean Bodin; **Les Six Livres de la République**; Genève, 1629, cilt: I, s. 122.
26) Aynı eser; cilt: II, s. 273.
27) Aynı eser; cilt: II, s. 273.
28) J. Bodin, Osmanlı sultanının mutlak yetkilerine rağmen, Senato görevi gören bir divanın, sultanın yokluğunda temel kararları aldığını belirtiyor (a.g.e., s. 349) ve Sultan Süleyman ile Charles V'in çağlarının «en büyük iki prensi» olduğunu söylüyor. s. 558
29) Aynı eser, s. 273.

bes'un fikirleri, o sırada tüm Avrupa'daki gelişmelere öncülük eden İngiliz toplumundaki iki temel özleme yanıt arıyordu. Bunlardan birincisi ulusal birliği pekiştirecek olan ve bunun siyasal aracını teşkil eden merkeziyetçi bir devlet aygıtı ile ilgiliydi. İkincisi ise, siyasal ktidara Kilise üzerinde de egemenlik tanıyarak, zamanına göre daha «laik» ve burjuva düzenine daha uygun bir dünya görüşü getiriyordu.

Hobbes fikirlerini, «doğa halinde» yaşarken devamlı birbiriyle savaş içinde bulunan egoist bir insan teşhisine dayandırmıştır. İnsanlar, son tahlilde herkesin zarar gördüğü bu «homo homini lupus» halinden ancak bir siyasal otorite oluşturarak ve tüm yetkileri ona vererek kurtulabiliyorlardı. Yazarımıza göre bu iktidarın kuruluşu iki biçimde olmuştu. Bunlardan birincisi zora, şiddete dayanarak kurulan iktidarlardı. Bu konuda Hobbes da Bodin gibi, aile içindeki iktidarın teşekkülünden hareketle, ailenin büyüyerek bir siyasal birim haline dönüşmesi ya da bir topluluğun savaş yoluyla başkalarını itaat altına alması örneklerini vermektedir. Bu suretle «paternel ve despotik»[30] iktidarlar kurulmaktadır. Hobbes'un teorik katkısını teşkil eden ikinci siyasal örgütlenme biçimi ise «kurumsal iktidar» diye nitelediği kuruluşlardır. Burada bireylerin barışı ve refahı sağlamak için aralarında anlaşarak bir «toplumsal mukavele» yoluyla iktidar kurdukları anlatılmaktadır. Birinci yola insanlar, bir güçlü insandan korktukları için başvuruyorlar. İkinci yola ise, böyle bir ürkütücü zorba yüzünden değil; fakat bizzat birbirlerinden korktukları için yönelmişlerdir.

Bu suretle kurulan siyasal iktidarlar, egemenliğin verildiği merciin niteliği bakımından da ayrı şekillerde somutlaşmaktadırlar. Bu alanda da demokratik, aristokratik ve monarşik iktidarları görüyoruz. Eğer egemenlik tek bir kişiye verilmişse monarşik; asillere verilmişse aristokratik; burjuvalara verilmişse demokratik bir rejim var demektir. Fakat her rejimin özelliği egemenliğin sınırsız ve bölünmez nitelikte oluşudur. Yani iktidar, tevdi edildiği birey veya topluluk tarafından mutlak olarak uygulanacaktır.

Hobbes da, Bodin gibi, kisisel tercihini monarşik rejimler lehine yapmış ve iktidarın genel kuruluş biçimlerine uygun olarak monarşileri de ikiye ayırmıştır. İktidarın zorla alındığı monarşik rejimleri «patrimonyal krallıklar» teşkil etmektedir. Buna karşılık iktidarın karşılıklı anlaşma ile kurulduğu monarşiler, «kurumsal monarşiler«dir. Ancak kuruluşları farklı olmakla birlikte, bu iki rejimde iktidarlar aynı yetkilere ve otoriteye sahiptir ve yazar her ikisindeki ortak özellikleri anlatmaktadır.[31] Görüldüğü gibi Hobbes, meşruluk bakımından iki tip monarşiyi farklı olarak ele almamakta, sadece patrimonyal monarşi ile kurumsal monarşiyi bir evrimin iki aşaması olarak görmektedir. Patrimonyal rejimler M. Weber tarafın-

30) Thomas Hobbes; **Leviathan**; Paris, 1971, s. 207 ve devamı.
31) Thomas Hobbes; **De Cive ou les Fondements de la Politique**; Paris, 1981, s. 193.

dan bu yüzyılın başlarında tekrar itibara kavuşturulana kadar unutulacaklar ve bunun yerini «doğulu despotizm» denilen rejimler dolduracaktır. Kurumsal monarşiler ise, aşağıda kısaca değineceğim paradoksal bir gelişme göstereceklerdir.

Hobbes, monarşik rejimin iki şeklini ortaya koyarken, asıl batı için gündemde olanın sivil topluma ve toplumsal mukaveleye dayanan kurumsal monarşi olduğunu vurguluyordu. Özel mülkiyetin gelişmesine ve burjuva devrimine paralel olan bu fikir Kilise ve aristokrasi tarafından çok hücuma uğramıştır. Fakat konumuz açısından önemi, Hobbes'da «Doğulu despotizm» kavramının olmayışı ve genel olarak da «despotizm»in küçültücü bir sıfat şeklinde ileri sürülmeyişidir. Hobbes, eserlerinde çeşitli ülkelerden somut örnekler vermemiş, Osmanlı Devleti'nden de sözetmemiştr. Bununla beraber, Bodin'in «senyörlük monarşisi» kavramında olduğu gibi, Hobbes'un «patrimonyal monarşi» kavramında da Osmanlı devletinin ima edilen toplumlar arasında bulunduğunu yadsımak güçtür. Ancak Hobbes'da da asıl küçültücü kavram, monarşilerin bozulmasıyla ortaya çıkan «zulüm monarşileri»dir. Bu konuda da Bodin'in düşünceleriyle bir paralellik gözden kaçmamaktadır.

Hobbes, monarşik rejimleri, Tevrat'dan aldığı ve bir deniz canavarını temsil eden «Leviathan» sözcüğü ile isimlendiriyordu. Bu mutlak monarşilerde bireylerin hiçbir hakkı ve hukuku yoktur. Herşey monarkın elindedir ve fertlere sadece itaat görevi düşmektedir. Aslında monark «doğa kanunu» ve bunun «Kutsal Kitap'ta yazılı ifadesiyle bağlıdır. Fakat bunları da yorumlamak onun hakkıdır. Hobbes, kurumsal monarşilerde hükümdarların yetkilerini on iki madde halinde sıralamıştır. Bunların içinde mülkiyet hakkının tanzimi yetkisi de mevcuttur. Bu konuda Hobbes şunları yazıyor: «Egemenliğe, herkesin hangi mallardan yararlanabileceği ve başkaları tarafından rahatsız edilmeden bu konuda ne gibi işlemlerde bulunabileceğini tayin eden kaideleri koymak hakkı da eklenmiştir.»[32] Demek ki mutlak monarşide krallar, mülkiyet düzenini oluşturan temel kuralları da istedikleri gibi koymak yetkisine sahiptirler. Bu durumda Hobbes'un Leviathan'ı, daha sonra savunulan ve örnekleri hep «Doğu»dan verilen «despotik» rejimlerin teorik çerçevesi gibi kabul edilebilir. Bununla beraber, Hobbes'un fikirleri, Batı rejimlerinin evrimi içinde bir aşama teşkil etmiş ve tam bir diktatörlüğü savunan tercihi sevimli bulunmasa bile, «despotizm» gibi aşağılayıcı bir anlam da kazanmamıştır.

Hobbes'un teorisi Batı'da iki türrlü değelendirilmiştir. Bir taraftan «toplumsal mukavele» fikriyle Locke'a ve giderek Aydınlanma düşüncesine bağlanmıştır. Fakat unutmamak gerekir ki, Hobbes'un «toplumsal mu-

32) T. Hobbes; Leviathan, s. 185.

kavelesi, G. Burdeau'nun belirttiği gibi, sadece bir «kölelik mukavelesi»dir.[33] Bu yüzden Hobbes, Batı'da totaliter geleneğin ve totaliter rejimlerin kurucusu olarak da şöhret yapmıştır. Nitekim Almanya'da Hitler iktidara geldiği zaman bu rejimin teorik temellerini, Batı geleneği içinde, Hobbes'a dayandıran eserler yazılmıştır.[34] Bizzat Nazi Almanyasında da Hobbes'u övücü kitaplar yayınlanmıştır.[35] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise, Hobbes bir kez daha değerlendirilmiş ve yeniden itibar kazanmıştır. Bu dönemde Batı siyasal geleneğine yeniden olumlu bir biçimde bağlanmış ve hatta, bazı yazarlara göre, «Modern Devlet'in kuruluşunda ve Batı felsefesinin oluşmasında temel kaynaklardan biri»[36] sayılmıştır. Aynı şekilde Hobbes, Nazi Almanyasında nasıl övüldüyse, Federal Almanya'da da övülmüş ve bu kez de liberalizmin (!) kurucuları arasında kabul edilmiştir.[37]

Amacımız Hobbes'un fikirlerini özetlemek değildi. Bu konuda sözü uzattıysak, bunun nedeni Doğu - Batı ayrımının ortaya çıkışının ideolojik niteliğini sergilemek için İngiliz filozofunun çok iyi bir vesile teşkil etmesiydi. Batı egemen düşüncesi; insan haklarını, özgürlüğü ve demokrasiyi «Batı»nın yarattığını gururla ileri sürerken ırkçılığın ve en mükemmel despotizm teorisinin de Batı'nın ürünü olduğunu vurgulamaktan kaçınmıştır. Hiç kuşkusuz otoriter rejimler Doğu'da da yüzyıllar boyunca mevcut ve meşru olmuştur. Fakat bu rejimler meşruluklarını tanrı iradesinden, dinden ve düzenin kutsallığından alan teokrasilerdi. Oysa Hobbes, modern çağlarda, fiilen iktidarı ele geçirerek egemenliğini kuran her zorbayı meşru kabul eden ve ona itaati öneren bir teori geliştirmiş[38] ve bu düşünce Batı siyasal felsefesinin bir halkasını teşkil etmiştir. Batı'da yarattığı rahatsızlık da buradan ileri gelmektedir.

33) G. Burdeau; **Traité de Science Politique**, Paris, 1980, cilt: II, s. 59.
34) Örneğin bk. J. Vialatoux, La Cité de Hobbes: Théorie de l'Etat Totalitaire; Paris, 1935, s. 204.
35) Örneğin Berlin üniversitesinde 1933 - 45 yılları arasında Kamu hukuku profesörlüğü yapan Carl Schmitt'in şu eseri: «**Der Levlathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes**», Hambourg, 1938.
36) Fransız profesörü Raymond Polin'in, Hobbes'un De Cive tercümesine yazdığı girişte ileri sürdüğü fikirler. (Paris, 1981, s. 27).
37) Bk. K. M. Kodalle; **Thomas Hobbes, Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens**, Münih, 1972. (G. Burdeau bu eğilimi, yazarların önemli eserleri yorumlarken, daima orijinal olma eğilimine kapılmaları ile açıklıyor ve eleştiriyor.)
38) Bu açıdan Hobbes modern polis devletinin de kurucusu sayılabilir. **De Cive**'de casusluğun övgüsü şöyle yapılıyor: «Halkın kurtuluşu için casuslar zorunludur.» (1649 baskısı, s. 201).

Hobbes eserini 1651 tarihinde yazmıştı. Leviathan'ın yayınlanmasını izleyen yıllarda, Batı'da Osmanlı imajı ile ilgili önemli bir değişikliğin başladığına tanık oluyoruz. Bu dönüşümün ilk belirtileri Chardin, Tavernier ve Dr. Bernier gibi gezginlerin seyahatnamelerinde yer almaktadır.

Chevalier Chardin, Osmanlı Devletine 1665 - 1666 yıllarında yaptığı gezinin izlenimlerini yansıtan eserinde Türk politikasını beğeniyor ve Avrupa'nınkinden üstün buluyordu. Yazar bu politikayı «kural ve kaideler içine hapsedilmediği ve tamamen aklıselime dayandığı»[39] için övüyordu. Hiçkuşkusuz Köprülüler devrinin yarattığı barış ve disiplin dönemi Chardin'in görüşlerini etkilemiştir. Fakat hemen aynı yıllarda Türkiye'den geçen başka bir seyyah, J. B. Tavernier «katıksız bir despotizm» olduğunu ileri sürdüğü İran'da «Türkiye'dekinden daha ince bir espri ve daha çok yumuşaklık»[40] olduğunu ileri sürüyordu. Bununla beraber J. B. Tavernier Osmanlı Sarayı'nı anlattığı ikinci bir eserinde ülkenin yönetiminden ve adaletin gerçekleşme biçiminden daha olumlu bir biçimde sözetmiştir.[41] Dr. F. Bernier'nin Hindistan tecrübesini yansıtan ve aynı yüzyılın sonlarında yayınlanan eseri ise, «doğulu despotizm» fikrine en çok katkıda bulunan eser olmuştur. Gerçekten nasıl Chardin, daha çok incelediği İran sistemi ile ilgili fikirlerini Osmanlılara uyguluyorsa, Dr. F. Bernier de Hindistan'da bulduğu düzeni aynen İran ve Türkiye'de de varsayıyordu. Bernier, «Dünya'da iyi ve güzel ne varsa hepsinin temeli olan özel mülkiyetin...»[42] bulunmadığı bu ülkelerde bir zulüm rejiminin (tyrannie) hüküm sürdüğünü söylüyor ve bu yüzden de tarımlarının çöküntü içinde olduğunu ilave ediyordu.

Hiçkuşkusuz bu dönemde Doğu ülkeleri ile ilgili seyahatnameler bundan ibaret değildi. Bu dönemi inceleyen bir yazar, 1660'lar civarında «seyahatnamelerin sayılarının birdenbire iki misli arttığını»[43] belirtiyor. Bu ilgi artışı, bir perspektif değişikliği ile aşağı yukarı aynı zamanda cereyan ediyordu. Bu dönem, Osmanlı Devleti açısından, Köprülüler döneminden Viyana yenilgisine geçiş devridir. 1683 bozgunundan sonra Osmanlı Devleti'

39) **Journal du Voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes Orientales**; Lyon, 1687, cilt: I, s. 121.

40) J. B. Tavernier; **Les Six Voyages de J. B. Tavernier**; Paris, 1677, s. 579, 582.

41) J. B. Tavernier; **Nouvelle Relation de l'Intérieur du Serrail du Grand Seigneur**; Paris, 1680, s. 100.

42) François Bernier; **Voyages de F. Bernier**; Paris, 1699, cilt: I, s. 320.

43) P. Martino; **L'Orient dans la La Littérature Française au XVII. et XVIII. Siècle**; Paris, 1906, s. 53. Aynı tarihler Doğu ticaret kumpanyalarının kurulduğu yıllardı. Fransa'da doğu kumpanyası 1670'de kuruldu. (Ayrıca bk. M. L. Dufrenoy; **L'Orient Romanesque en France, 1704 - 1799.** Montreal, 1946, cilt: I, s. 18.

nin artık Batı için bir tehdit olmaktan çıkışı, Batı'nın Türkiye'ye bakışını da etkilemeye başlamıştır. Gerçekten yüzyılın sonlarından itibaren, Batı Osmanlılara artık askeri değerler açısından değil; fakat farklı bir toplum düzeni ve farklı bir uygarlık olarak bakmaya başladı.

Yukardaki satırlarda Batı'da Osmanlılarla ilgili imaj değişikliğine bazı seyahatnameler ve özellikle Dr. Bernier'nin Doğu izlenimlerini anlatan eseri açısından değindik. Aynı gelişimin, Batı düşüncesinin temel eğilimini temsil eden klasik eserlerdeki ifadesi ne olmuştur? Bu konuda önce kısaca Batı'da «tabii hukuk» doktrini olarak isimlendirilen ve modern devletler hukukunun temeli sayılan görüşlerden sözetmek istiyoruz.

H. Grotius ve Tabii Hukuk

Çağdaş uluslararası hukukun kurucusu olarak Hugo Grotius'un adı ileri sürülür. Gerçekten Hollandalı düşünür 1625 yılında yayınlanan Barış ve Savaş Hukuku (De Jure Belli ac Pacis) isimli eserinde Roma hukuku ilkelerine dayanan özel hukukla ülkelerin kendilerine özgü kamu hukuku dışında bir de Devlet'lerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen hukuk olduğunu ileri sürüyordu.[44] Ne var ki Grotius bu hukuku tamamen Hıristiyanlık dünyasına hasrediyor; Haçlı seferleri söylemi içinde konuşuyor ve tüm Hıristiyanları Türklere karşı birleşmeye davet ediyordu.[45] Aslında evrensellik iddiası taşıyan Batı düşüncesinde, Uluslararası hukuk fikrinin Haçlı seferleri özlemi ile çakışması ilginçtir; fakat bu konuda asıl gelişme, temel eserini Grotius'dan yaklaşık elli yıl sonra veren Pufendorf'da gerçekleşmiştir.

Baron de Pufendorf'un «İnsan ve Doğa Hukuku» başlıklı temel eseri 1672'de yayınlanmıştır. Bu tarih Batı'da, biraz önce sözünü ettiğimiz perspektif değişikliği ile çakışıyor. Gerçekten özellikle Bernier'nin görüşlerinden çok yararlanan Pufendorf, Batı - Doğu ayrımında bazı temel fikirler ileri sürüyordu. Bunları kısaca tartışalım.

Pufendorf da Hobbes gibi, temel fikirlerini insan doğası hakkında bazı gözlemlere dayandırıyordu. Fakat İngiliz düşünürünün «Homo homini lupus» teorisini şiddetle eleştiriyor ve insanlar arasındaki normal ilişkilerin savaşa değil, barışa dayandığını ileri sürüyordu.[46] Pufendorf, Hobbes'un mülkiyet düzenini bile kontrol altında tutan mutlak monarşi fikrini reddetmiştir. Alman düşünürü fertlerin, Hobbes'un iddiasının aksine, «hükûm-

44) H. Grotius; **Le Droit de la Guerre et de la Paix**; Paris, 1746, cilt: I, s. 1.
45) Aynı eser; cilt: II, s. 486.
46) Baron de Pufendorf; **Le Droit de la Nature et des Geus**; Amsterdam, 1706, cilt: I, s.151.

darın cömertliğinden kaynaklanmayan»[47] mülkiyet biçimlerine de sahip olduğunu ileri sürmüştür. Gerçekten yazar özel mülkiyet ve sivil toplum üzerinde uzun uzun durmuş ve rejimleri de bu açıdan ele almıştır. Pufendorf doğulu rejimleri «mutlak monarşiler» olarak isimlendirmekle beraber, bundan hemen aynı tarihlerde kendini kabul ettirmeye başlayan «despotizm» kavramından anlaşılan şeyi anlamaktadır. Bu konuda yazdıkları şunlardır: «Doğası icabı mutlak ve monarşik hükümet isteyen halklar vardır... Herzaman olduğu gibi bugün de Doğu halkları monarşik hükümetlere okadar alışmışlardır ki başka türlüsüne tahammül edemezler.»[48] Pufendorf, bu fikirlerinde tamamen Dr. Bernier'nin fikirlerine dayanmakta ve Doğu ülkelerinde özel mülkiyet bulunmadığı için tarımın çöktüğünü ve hertarafın çöle dönüştüğünü anlatmaktadır. Böylece özel mülkiyet, sivil toplum ve toplumsal mukavele gibi ilkeler ilk defa önemli bir düşünürün eserinde Doğu halklarına karşı Batı düzeninin temel ilkeleri olarak sunulmaktadır.

Pufendorf, eserinde kendisini özel mülkiyeti övmeye sevkeden bütün nedenleri saydıktan sonra şunları yazmıştır: «Bütün bu nedenler Thomas More ve Campanella gibi düşünürlerin kollektif mülkiyeti savunmalarını önleyememiştir.»[49] Ne var ki bu düşünürler daha önceki bir çağın insanlarıydı. Thomas More'un «Ütopya»sı 1516'da Campanella'nın «Güneş Ülkesi» ise 1602'de yayınlanmıştır. Oysa Pufendorf'un eseri Batı'da özel mülkiyetin ve burjuva düzeninin zaferini simgeliyordu. Bu ilkeler Aydınlanma düşünürleri tarafından daha ayrıntılı bir biçimde ele alınmış ve daha ciddi bir şekilde tartışılmışlardır.

Aydınlanma Çağı : Montesquieu ve Voltaire

Aydınlanma çağında «doğulu despotizm» fikrini en etraflı bir şekilde ele alan düşünür Montesquieu'dür. Montesquieu «Kanunların Ruhu»nda «doğulu despotizm» olarak isimlendirdiği rejimleri uzun uzun betimlemiştir. Ne var ki bizzat Montesquieu'nün içinde yaşadığı rejim de bireylerin özgürlüğüne dayanan bir sistem olmaktan uzaktı. Tam aksine, Fransız mutlak monarşisi, Aydınlanma düşünürlerinin «despotizm» olarak nitelediklerı rejimlerle benzerlikler gösteriyordu. Bu yüzden bu düşünürler doğulu rejimleri eleştirirken, aslında çoğu kez kendi rejimlerini gözönünde bulunduruyorlardı. İngiliz filozofu David Hume «Her türlü gelişimine karşı devamlı olarak dikkatli davranmazsak, despotik iktidarın farkına varmadan bizim

47) Aynı eser; cilt: II, s. 409.
48) Aynı eser; cilt: II, s. 266.
49) Aynı eser; cilt: I, s. 453.

içimize de sızacağından hiçkimsenin kuşkusu yoktur»[50] diyordu. Bu kaygı eserlerinin bir kısmını anonim olarak yayınlamak zorunda kalan Fransız düşünürlerinde de yaygındır. Bunların başında, «despotizm» konusundaki düşünceleriyle çağını çok etkileyen Montesquieu gelir.

Montesquieu üç türlü hükümet biçimi olduğu inancındaydı.[51] Bunlar sırasıyla cumhuriyetçi hükümet, monarşik hükümet ve despotik hükümet idiler. Kendisini en çok ilgilendiren ve o dönem için güncel bir değeri olan hükümetler monarşik ve despotik hükümetlerdi. Bütün açıklamalarını daha çok bunlar üzerinde toplamıştır.

Montesquieu tüm doğulu devletleri despotik devletlerin örnekleri olarak görüyordu. Bununla beraber somut örneklerini, hemen herzaman, en iyi bildiğini sandığı Osmanlı Devleti ile ilgili olarak vermiştir. Bu yüzden «Kanunların Ruhu»nda Osmanlı Devleti despotik devletin prototipi olarak ortaya çıkmaktadır.

Montesquieu despotik devleti nasıl tanımlamıştır? Fransız düşünürünün tarifini diğer hükümet şekillerini de kapsayan bir bütünlük içinde verelim. Montesquieu'ye göre «Cumhuriyetçi hükümet bütün olarak halkın veya onun sadece bir kısmının egemen güce sahip olduğu; monarşik hükümet yalnız bir kişinin, ancak yerleşik ve sabit kanunlarla idare ettiği; despotik hükümet ise yine bir kişinin; fakat kanunsuz, kaidesiz ve sadece iradesi ve kaprisine tabi olarak yönettiği bir hükümet şeklidir.»[52] Her hükümet şeklinin temel kanunları vardır. Despotik devletle ilgili olarak Montesquieu'nün ileri sürdüğü tek temel kanun bu gibi devletlerde iktidarın bir vezire devredilmesidir. «Bu devletlerde bir vezirliğin teşekkülü temel bir kanundur.»[53] Montesquieu'ye göre Cumhuriyetler «erdem» ilkesine, monarşiler «şeref» ilkesine, despotik devletler ise sadece korkuya dayanırlar. Despotun keyfini frenleyebilecek tek olgu dindir. Fakat bu hükümetlerde bizzat din de «korkuya ilave edilmiş bir korkudur.»[54] Montesquieu iktidarı devralan vezirin despot haline geldiğini, buna karşılık onun da iktidarı kısmen devrettiği her ikincil yöneticinin «vizir» olduğunu yazar. Ancak bütün bunlar büyük despotun keyfine tabidirler. «Halk kanunlara göre yargılanır; büyükler ise sultanın keyfine göre. En basit vatandaşın başının emniyette olması, buna karşılık paşaların başının daima tehlikede olması ge-

50) David Hume; **Pensées Philosophiques**; Paris, 1767; s. 269-270. (Montesquieu de **Acem Mektupları**'nda esas itibariyle kendi ülkesinin rejimini eleştiriyordu. İlk baskısı: 1721).
51) Bu konuda daha önceki bir kitabımızdaki özeti aktarıyoruz. Bk. **Osmanlı Toplum Düzeni**; Ankara, 1979, s. 261-268.
52) Montesquieu; **De l'Esprit des Lois**; Paris, 1973, cilt: I, s. 14.
53) Aynı eser, s. 239.
54) Aynı eser, s. 68.

rekir. Bu canavar hükümetlerden titremeden sözetmek imkânsızdır.»[55] Cumhuriyette olduğu gibi, despotik devlette de herkes eşittir. Ne var ki cumhuriyette insanlar herşey oldukları için eşittirler; despotik hükümette ise hiçbirşey olmadıkları için eşittirler.

Görüldüğü gibi Montesquieu despotik hükümetler için son derece olumsuz düşüncelere sahiptir. Bu düşünceler maddi gerçeklerden tamamen bağımsız, soyut varsayımlardan mı ibarettir? Bu bağlamda Montesquieu'nün temel fikrinin Osmanlı Devleti'nde mülkiyetin statüsünden kaynaklandığı görülüyor. Despotik devletlerde sultan «kendini bütün toprakların sahibi ve bütün tebaasının mirasçısı ilan eder. Bu durum daima tarımın terkedilmesine yol açar. Ayrıca sultan ticaretle uğraşıyorsa, her türlü sanayi de harap olur.»[56] Bu temel fikirden hareketle Montesquieu, örneklerini yine hep Osmanlı devletinden vererek, despotik devletin ekonomik konulara hiç önem vermediğini belirtir. Özellikle vergi, ödünç verme, gümrükler gibi konularda büyük ayrılıklar vardır. Despotik devlet para ekonomisine değil, ayni ekonomiye dayandığı için vergiyi de çok az alır. «Hükümet nekadar ılımlıysa, özgürlük nekadar büyükse ve servetler ne derece güvence altında ise tüccarın da devlete ödünç vermesi o kadar kolaydır... Türkiye gibi yönetilen bir ülkede böyle bir şeyi yapmaya hangi tüccar cesaret edebilir?»[57] İktisat ve refaha önem vermedikleri için bu gibi hükümetler eyaletleri diğerlerinden iyice ayırarak yönetirler. «Cumhuriyetler güvenliklerine birleşerek; despotik hükümetler de ayrılarak, adeta yalnız kalarak kavuşurlar. Memleketin bir kısmını feda ederler; sınırları tahrip edip, çöl haline getirirler. Düşman kuvvetleri giremez.»[58] Ayrıca düşmanla aralarına yabancıları yerleştirirler. «Türkler düşmanla kendi aralarına Tatarları, Eflak ve Buğdanlıları ve —daha eskiden de— Erdelîlileri yerleştirdiler.»[59]

Montesquieu'nün despotizmle ilgili görüşleri günümüzde de egemen bir teze, mutlak monarşilerle, despotik rejimler arasındaki ayrıma dayanmaktadır.[60] Bununla beraber Montesquieu'nün içinde yaşadığı monarşik re-

55) Aynı eser, s. 33.
56) Aynı eser, s. 69.
57) Aynı eser; s. 239. Vergi konusunda da Montesquie şu ilkeyi koyuyor: Vergiler vatandaşların özgürlüğüne oranla toplanır. «Tebaa ne kadar özgürse, o kadar çok vergi alınır. Kölelik arttıkça vergiyi de azaltmak zorunda kalınır.» Montesquieu özgürlüğün en az olduğu ülke olarak Türkiye'yi göstermektedir. s. 237.
58) Aynı eser; s. 144. (Bu fikir Sezar'ın Germenler için ileri sürdüğü fikrin aynıdır. Bk. La Guerre des Gaulle, 1976 baskısı, s. 133).
59) Aynı eser; s. 145.
60) Günümüzde batılı taribçiler. «doğulu despotizm»i, Avrupa'da egemen olan klasik mutlakiyetçi rejimlerden ayırıyorlar. Bu konuda R. Mousnier'nin (kendisi doğulu rejimleri pek bilmediği halde) görüşleri pek etkili olmuştur. Bk. **Quelques Problèmes Concernant la Monarchie Absolue** (in Congrès International des Etudes Historiques; Roma, 1955, cilt: 4). Bu konuda ilgi çekici başka bir yaklaşım psikanalizlerden geliyor. Örneğin

jim, Hobbes'un kuramsallaştırdığı mutlak monarşi değildi. Bu aradaki dönemde, Batı'da devlet aygıtı niteliksel bir değişim geçiriyor ve merkezileşmiş bir feodal devlet yerini kapitalist devlete terkediyordu. Montesquieu'nün özel mülkiyet üzerinde uzun uzun duruşu bundandır. Fransız düşünürü sermayenin güvencesi açısından her iki rejimin farkını şöyle ortaya koyuyor: «Monarşilerde kazanılanın güvence altında olduğuna inanıldığından, daha fazla kazanmak için herşey ortaya sürülebilir; kazanç araçlarını tehlikeye atmak sözkonusu değildir... Despotik devlete gelince onun üzerinde durmak gereksizdir. Genel kaide: esarete dayanan bir ulusta yeni şeyler elde etmekten çok mevcut korunmaya çalışılır. Özgür bir ulusta mevcudu korumaktan çok, yeni şeyler elde edilmeye çalışılır.»[61] Görüldüğü gibi bu satırlarda Montesquieu, Osmanlı toplumunda ilkel birikimin güçlüklerini dile getirmektedir. Bunun dışında yazar, Osmanlı Devlet sisteminin toplumsal temelleri ile ilgili bazı unsurları da isabetle teşhis etmiştir. Montesquieu'ye göre «despotik devletlerde her ev ayrı bir imparatorluktur.»[62] Üretim biçimleri kavramının bulunmadığı bir çağda, Montesquieu'nün Doğu toplumlarındaki patriyarkal ilişkilere eğilmesi, sanırım ki derin ve çağının ilerisinde bir görüştür. Bununla beraber Montesquieu'nün analizlerinin iki zayıf noktası olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, Montesquieu'nün toplumsal mukayeselerini tarihi bir evrime dayandırmayıp Doğu - Batı ayrımı gibi metafizik bir tabana oturtmasıdır. Bu yüzden, yazar, sosyal gelişmede evrensel eğilimler ve dönemler yerine, bölgesel ve yerel kanunlar saptamıştır. Hiçkuşkusuz Montesquieu, coğrafi özellikler ve iklim gibi maddi ve evrensel unsurların da tayin edici rollerini belirtmiştir. Fakat yine de «despotik rejim» diye ortaya koyduğu rejimlerin, Batılı gelişmenin de bir aşaması olduğunu görmemiş, veya içinde bulunduğu koşullar yüzünden görmek istememiştir. Düşünürün doğulu rejimlerle ilgili gözlemlerinin ikinci zaafı da buradan kaynaklanıyor. Montesquieu «doğulu despotizm» fikrini adeta sosyal bilimlerle alay eden bir katılık içinde vermiştir. Yazara göre doğulu ülkeler, bir hükümdarın hiçbir kanun tanımadan, sadece teröre ve sindirmeye dayanarak, keyfine göre idare ettiği rejimlerdir. «Kanunların Ruhu» yazarının düşüncesinin en zayıf ve en çok eleştirilmiş yönü budur. Bu fikirler hem «şarkiyatçılık»ın öncüleri ve kurucuları tarafından, hem de Voltaire gibi önemli Aydınlanma düşünürleri tarafın-

---

Alain Grosrichard, «doğulu despotizm»i, Batı'da egemen olan ve kendi özgül gerçeğine sahip bulunan bir «fantazm» olarak inceliyor. Yazar, Lacan'ın Marx'ın «artı - değer» kavramına paralel olarak geliştirdiği ve Saray ile haremde simgelenen «artı - zevk» kavramından yararlanıyor. Bk. **Structure du Sérail**, Paris, 1979.

61) Montesquieu; a.g.e., cilt: II, s. 11.

62) Aynı eser; cilt: I, s. 40.

dan reddedilmiştir. Önce Montesquieu'nün baş hasmı olan Voltaire'i ele alalım.

Montesquieu ile Voltaire herşeyden önce Fransız toplumunda işgal ettikleri toplumsal yer açısından ayrılıyorlardı. Montesquieu bir barondu. Yaşantısı da çağının bir aristokratına uygun bir biçimde olmuştur. Temel tercihlerini geniş ölçüde sınıfsal kökeni ve yaşantısı belirlemiştir. Montesquieu liberal bir monarşi yanlısıydı. Eserinde cumhuriyetleri övmekle beraber, ancak küçük devletler için geçerli gördüğü bu rejimin çağının geçmiş olduğu kanısındaydı. Voltaire ise bir burjuva idi. Yabancı ülkelere mücevher, saat vb. mallar ihraç ediyor; para spekülasyonu yapıyor ve sermayesini tam bir kapitalist gibi yönetiyordu.[63] Fikirlerinin yumuşaklığında ve Doğu'ya karşı önerdiği hoşgörüde bunun da rol oynadığını düşünebiliriz.

Voltaire, Aydınlanma çağında kritik düşüncenin ve hoşgörünün sembolü olmuştur. Aslında «Muhammed» isimli eserinin ortaya koyduğu gibi, Fransız düşünürü herzaman bu ilkelere dürüst bir şekilde sadık kalmamıştır.[64] Fakat en ünlü eserlerinde Montesquieu'den çok farklı bir yol izlemiş ve bu düşünürün temel fikirlerini eleştirmiştir.

Voltaire, Montesquieu'nün «Kanunların Ruhu» isimli eserini özel bir incelemede tartışmıştır.[65] Bu incelemesinde Voltaire, Montesquieu'yü cahil seyyahların etkisi altında kalarak gerçeklerden uzaklaşmakla suçluyordu. Öte yandan Voltaire, Montesquieu'de pejoratif bir anlam kazanan «despot» sözcüğünün etimolojisini yapıyor ve bu sözcüğün eski Yunan'da ve Romalılarda «aile babası» anlamına geldiğini hatırlatıyordu. Oysa, aynı kavram XVIII. yüzyılda «kaprisinden başka hiçbirşey dinlemeyen vahşi bir deli»[66] anlamına gelmeye başlamıştı. Voltaire, doğulu ülkeler hakkında güvenilir bilgilerin çok yetersiz olduğunu ileri sürerek bu katı tutumla alay etmiştir.

Voltaire konumuzla ilgili temel fikirlerini «Ulusların Zihniyeti ve Örf ve Adetleri Üzerine Deneme» başlıklı klasik eserinde geliştirmiştir. Bu eserinde Fransız filozofu Türkler hakkında, Montesquieu'nünkü ile çelişen ılımlı bir dil kullanıyor ve haklarındaki «zalimlik» iddialarını yadsıyordu. Yazar Osmanlı tarihiyle ilgili olarak, Türk fetihlerine kadar uzanan bir dönemi kapsayan gözlemlerde bulunmuştur. Gerçekten Voltaire, temel eserinde, Türk fetihleriyle Batı Roma'yı yıkan Germen fetihleri arasında pa-

63) Bk. J. Jacques Donvez; **De Quoi Vivait Voltaire?**, Paris, 1949.

64) Hatta tüccar Voltaire, büyük çıkarları olan Rusya, Türkiye ile savaş halinde iken II. Katerina'ya şunları yazacak kadar alçalmıştır: «Hiç olmazsa birkaç Türk öldürerek size yardımcı olmak isterdim... Bu benim ilkelerime uygun değil; fakat insanlar çelişkilerle dolular.» (11 Ağustos 1770 tarihli mektuptan) **Oeuvres Complétes**; Paris, 1878; cilt: 74, s. 49.

65) Voltaire; aynı eser; cilt: 30, s. 405-464.

66) Aynı eser; s. 409.

ralellik kurmaktadır. Bu konuda şunları yazmıştır: «Hatırlamak gerekir ki Türkler; Frankları, Normanları ve Gotları hem ilerlemelerinde hem de yenilenlerin dinini, âdetlerini ve kanunlarını benimsemekte taklit ediyorlardı.»[67] Aslında Voltaire bu eserinde de Müslümanlıktan küçümseyici bir biçimde sözetmektedir. Fakat Türklerden önyargısız bir şekilde bahsediyor ve Cengiz Han'ın «Kurultay»ı ile ilk Fransız krallarının saraylarının, ortak karar mekanizmaları bakımından benzerliğine dikkati çekerek, belki de ortak bir kökenden gelindiğini ileri sürüyordu.[68] Batı'da ırkçılığın uç verdiği ve bunun Türkleri başhedefleri arasına aldığı bir dönemde, bu yaklaşımın orijinalliği kabul edilmelidir. Bununla beraber Voltaire'in asıl ilginç görüşleri «despotizm» konusunda yaptığı polemikte ortaya çıkmaktadır. Bu konuda Aydınlanma düşünürü şunları yazıyor: «Sanırım ki burada bir önyargıyla savaşmak zorundayım. O da şudur: Türk hükümeti **despotik** (Voltaire altını çiziyor) denen saçma bir hükümettir; tüm halk sultanın kölesidir; bunlar hiçbirşeye malik değillerdir; hayatları ve malları efendilerine aittir.»[69] Böyle bir yönetimin toplumsal bir gerçek olamayacağını, sadece bir hayal ürünü olduğunu, Voltaire, hemen ilave ettiği şu cümlede ifade ediyor: «Böyle bir idare kendi kendine çöker.» Aslında böyle bir hayali tasarıyı bazı seyyahların hatalı gözlemlerine bağlamaktadır.[70] Sözü yine Voltaire'e bırakalım: «Bazı seyyahlar bütün toprakların sultana ait olduğunu sandılar. Çünkü eski Frank kralları nasıl askeri 'beneficium'lar veriyorduysa, sultanlar da hayat boyu geçerli timarlar ve zeametler veriyorlardı. Bu seyyahlar Türkiye'de de, başka heryerde olduğu gibi, veraseti düzenleyen kanunlar olduğunu dikkate almalıydılar.»[71] Voltaire'e göre elbette Osmanlı devleti, kendisini Batılı devletlerden farklı kılan bazı özelliklere sahiptir. «Fakat bunu; herşeyde keyfi, kanunun bir kişiye, kaprisine göre bir sürü insanı öldürme yetkisi verdiği bir devlet olarak düşünmemek lazımdır.»[72] Daha sonra Voltaire Osmanlı Devleti'ni Roma İmparatorluğu ile karşılaştırıyor ve bu iki fetihçi devletin temel ayrılığını, Romalıların birleştirici rolüne karşın, Türklerin egemenlikleri altına aldığı halklardan daima ayrı kalmalarında görüyordu.

Voltaire Osmanlı Devleti'yle ilgili gözlemlerinde ençok Luigi Marrsigli'nin meşhu «Osmanlı İmparatorluğu'nun Askeri Durumu» başlıklı eserine dayanıyordu.[73] Yazara göre Osmanlı tarihinde I. Ahmed'in ölümünden

67) Voltaire; **Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations**; Paris, 1963, cilt: I, s. 553.
68) Aynı eser; cilt: I, s. 606.
69) Aynı eser; cilt: I, s. 832.
70) Voltaire burada hangi seyyahları kastettiğini söylemiyor. Fakat eserinde sık sık adı geçen Dr. Bernier'nin ima edildiği açıktır.
71) Voltaire; Essai..., s. 832.
72) Aynı eser; s. 833.
73) L. F. Marsigli; **L'Etat Militaire de l'Empire Ottoman**; Paris, 1732.

sonra askerler iktidara tamamen sahip olmuşlar ve bir çeşit «askeri demokrasi» kurmuşlardır. Gerek kendi çağındaki gerekse bugünkü egemen tarih görüşlerinden çok farklı olan bu görüşle, Voltaire, aslında olumsuz bir biçimde anarşik bir iktidar yapısını kasdediyordu.[74] Bununla beraber, demokrasinin Batı'da dahi kurumsallaşmadığı bir dönemde, Voltaire'in görüşleri tahrik edici niteliktedir.

Voltaire'le ilgili özetimizi, filozofun şu temel gözlemlerini tekrarlayarak bitirelim: XVIII. yüzyıldan itibaren, Montesquieu'nün moda ettiği biçimde, tek bir kişinin keyfine dayanan despotik reimler sosyal bir realite olarak olanaksızdır ve ileri sürüldüğünün aksine, Türkiye'de de özel mülkiyeti tanıyan ve koruyan kanunlar vardır. Ne yazık ki bu görüşler —O sıralarda ilk meyvelerini vermeye başlayan şarkiyatçılık tarafından da doğrulandığı halde— egemen olamamışlar ve ideolojik nitelikte, ırkçılığa bulaşmış bir «doğulu despotizm» kavramı gitgide daha çok kabul görmüştür

Despotizm ve İktisat Kuramı

«Despotizm» kuramının, fiziyokratlardan başlayarak klasik iktisatın kurucularına kadar uzanan düşünce akımında da belirgin olduğunu görüyoruz. Bununla beraber fiziyokratlar soruna, bugün de güncelliğini koruyan bir nüans getirmişlerdir. Gerçekten o dönemde, daha da önce işaret ettiğim gibi, mutlakiyetçi rejimlerle «despotik» rejimler arasındaki fark fazla belirgin değildi. Öte yandan doğulu ulusları eskisinden çok daha iyi tanımaya yardım edecek bilgiler birikiyordu. Bunlar, bu ülkelerde de, iddiaların aksine yaygın bir mülkiyet sisteminin varlığını gösteriyordu. İşte bu yeni bilgileri Çin açısından değerlendiren F. Quesnay «meşru despotizm» ve «keyfi despotizm» gibi şaşırtıcı bir ayrım getirmiştir. Fiziyokrat okulun kurucusuna göre, eğer bir ülkede «hükümdar, tek başına, bütün üstün otoriteyi elinde tutarsa»[75] o ülkede despotizm var demekti. Çin'de de durum buydu. Ancak despotizm mutlaka keyfi ve kanunsuz bir rejim demek değildi. Bazen, Çin'de olduğu gibi, bilgelik dolu ve ılımlı kanunlara da dayanabilirdi. Bu durumdaki rejimlerin Batı'daki «mutlak monarşi»lerden bir farkı yoktu ve bunlara «meşru despotizm» adı verilebilirdi. Buna karşılık bu gibi kanunlardan yoksun olan ve tamamen keyfi bir şekilde yönetilen «despotizm»ler vardı ki bunlara da «meşru olmayan despotizm» veya «key-

74) Voltaire bu konuda şunları yazıyor: «İmparatorluk, Kont Marsigli'nin dediği gibi, keyfi bir iktidardan da kötü bir askeri demokrasi idi.» Cilt: II, s. 753 - 756.

75) Bk. Ephéménides du Citoyen; 1767, No: 3-6. (F. Quesnay «Despotisme de la Chine» başlıklı makalelerini M. A. şeklinde imzalamıştır.

fî despotizm» demek gerekirdi.[76] «Meşru despotizm»lerde, Çin örneğinin gösterdiği gibi, özel mülkiyet ve veraset hakkı kanunların garantisi altındaydı. Bu yüzden F. Quesnay Çin örneğinden büyük bir övgü ile sözetmektedir.

Quesnay'i izleyen diğer fizyokratlar da, Fransız iktisatçısının ayrımını benimsemişlerdir.[77] Bununla beraber bu yazarlarda Osmanlı Devleti, Çin'in aksine, mülkiyet hakkını reddeden «keyfi despotizm»e örnek olarak düşünülmektedir. Bu görüş özellikle Turgot'da belirgindir. Fransız siyaset adamı ve iktisatçısı Osmanlı Devletini, Montesquieu'yü hatırlatan terimlerle tasvir etmiş ve despotizmi «korku» tabanına oturtmuştur. Turgot'ya göre «despotik devletlerde eğitim tamamen cesareti kırmak amacına yöneliktir. Korku ve saygı duyguları muhayyileye egemen olur.»[78] Osmanlı Devletini Roma İmparatorluğu ile karşılaştıran Turgot, bu sonuncunun eyaletlerde beledî idareler sayesinde göreli bir özgürlük sağladığını; buna karşılık Osmanlı Devletinde her eyalette paşaların bir despot olduğunu ve kanunsuz vergilerle halkı soyduğunu yazmaktadır.[79] Kısaca Osmanlı Devleti kanunsuzluğun ve keyfiliğin timsali bir «despotik devlet»dir.

Fiziyokratların bu görüşü, klasik iktisadın kurucusu A. Smith'de biraz farklı bir biçimde tekrar karşımıza çıkmaktadır. İngiliz iktisatçısı, mülkiyetten ziyade «sermaye»nin statüsüne dikkati çekmekte ve Türkiye, Hindistan ve «hiçkuşkusuz diğer Asya hükümetlerinin çoğunluğunda»[80] «sermaye»nin güvenlik altında bulunmayışını eleştirmektedir. Aynı yüzyılın sonlarında Malthus de Osmanlı Devleti'nde iktisadi çöküntünün ve nüfus azlığının nedenlerini iktidar yapısında ve mülkiyet statüsünde arayacaktır. İngiliz nüfus kuramcısı şunları yazmıştır: «Türkiye'de nüfusun yüzölçüme oranla azlığının temel nedeni hiçkuşkusuz hükümetin niteliğidir. Zulüm, güçsüzlük, kötü kanunlar, daha da kötü bir idare ve bunun sonucu olarak özel mülkiyetin belirsizliği, tarımsal üretimin ve giderek nüfusun yıldan yıla azalmasına neden olan engelleri teşkil etmektedir.»[81]

XVIII. yüzyıla damgasını vuran düşünürlerin doğulu rejimlerle ilgili görüşlerini ana hatlarıyla vermiş bulunuyorum. Bu özetimin ortaya koyduğu gibi, Voltaire'in dışında aydınlanma düşünürleri doğulu ülkelerde özel mülkiyetin güvensizliği, hatta yokluğu ve hükümetlerin despotizmi üze-

76) Aynı eser, cilt: III, s. 8
77) Bk. Physiocrates; Paris, 1846, s. 431 ve 747.
78) Turgot; Oeuvres de Turgot; Paris, 1844, cilt: II, s. 639.
79) Aynı eser; s. 638.
80) A. Smith; Recherches sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations; Paris, 1843, cilt I, s. 344.
81) Malthus; Essai sur le Principe de la Population; Paris, 1845, s. 109.

rinde birleşmişlerdir.[82] Bize öyle geliyor ki bu konuda en etkili düşünür, «Kanunların Ruhu» yazarı Montesquieu olmuştur. «Doğulu despotizm» fikri XIX. yüzyıl boyunca da varlığını sürdürecek, hatta bir düşünce kalıbı olarak hakimiyetini artıracaktır.

Şarkiyatçılığın Doğuşu

Bu yüzyılın başlarında, bir Fransız yazarı (XVII. ve XVIII. yüzyıllarda) «Fransız Edebiyatında Doğu» konusunda bir eser yazdı.[83] Araştırıcı XVII. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu'ya ve Osmanlı Devleti'ne artan ilgiyi ve bir çeşit «Doğu zevki»nin ortaya çıkışını, daha çok doğunun değişik niteliği ve «ekzotizm»i ile açıklıyordu. Bu fikir zamanın itibarlı bir dergisinin sütunlarında sert bir şekilde eleştirildi. Racine'in 1672'de yazdığı «Beyazıt» isimli eser, yazarların fikir ayrılıklarını sergilemelerine vesile teşkil ediyordu. P. Martino, Racine'in bu eserinde bir «Türk konusu» işlediğini ileri sürmüştü. Oysa eleştirmeni bu fikri yadsıyor ve bu eserin «konusu Türkiye'de geçen ve ihtirası işleyen bir dram»[84] olduğunu yazıyordu. Daha sonra ilave ettiği şu satırlar konumuz açısından son derece ilginçtir: «Unutmamak gerekir ki Racine 1672'de Beyazıt'ı yazdığı zaman, yüzelli yılı aşan bir zamandanberi Avrupa siyasetine dahil olan Türkiye ne artık (eski) Türkiye ve ne de özellikle «Doğu» ve ekzotizm demekti. Polonya nasıl Polonya ise, Türkiye de öyle Türkiye idi: Batı sisteminin bir parçası veya diplomatik satrancın bir piyonu. Ya da Cyrus zamanının İran'ı gibiydi: Antikitenin bir parçası olan ve ismi muhayyilelerde Roma ve eski Yunan'dan çok farklı birşey yaratmayan klasik İran gibi...»[85] Kısaca yazar XVI. yüzyıldan itibaren Doğu - Batı ayrımının, hiç olmazsa Türkler açısından büyük bir anlam taşımadığını ifade ediyordu. 1520 - 1660 yılları arası Fransız yazınındaki Türk imajını inceleyen başka bir yazar ise aynı tartışmaya katılarak ortalama bir yol bulmaya çalıştı. Gerçekten C. D. Rouillard'ın eserinde[86] bu dönemde Osmanlı Devleti batı sisteminin bir parçası olarak kabul edilmekle beraber, yine de kendine özgü bir karaktere sahip olduğu ve «ekzotik» sayılabileceği ileri sürülüyordu. Rouillard, Racine'in Beyazıt örneğine karşılık

82) J. J. Rousseau ve Diderot gibi önemli düşünürler de, Montesquieu kadar üstünde durmamakla beraber, Osmanlı devletinin «despotik» bir rejim olduğu kanısındadırlar. Bk. Diderot; **Oeuvres Complètes**; Paris, 1875, cilt: IV, s. 79. Rousseau için bk. **Oeuvres Complètes**, Paris, 1852, cilt: 2, s. 520. (Emile'den).

83) P. Martino; **L'Orient dans la Littérature Fraugaise**, Paris, 1906.

84) F. Brunetière; **L'Orient dans la Littérature Fraugaise**; Revue des Deux Mondes; 1906, No: 5.

85) Aynı eser; s. 695.

86) C. D. Rouillard; **The Turk in Freuch History, Thought and Litterature** (1520 - 1660), Paris, 1938, s. 644.

Tristan l'Hermite'in «Osman» isimli eserini örnek olarak gösteriyordu. Öyle görünüyor ki bu sonuncu görüş XVIII. yüzyıl sonlarında ilk ürünlerini vermeye başlayan Şarkiyatçılığın da hareket noktasını teşkil etti.

Şarkiyatçılar doğulu ülkelerin uygarlıklarını, kültürlerini ve bu kültürleri oluşturan bütün unsurları konu edindiler. Daha önceki dönemin seyyahlarına nisbetle çok daha ciddi yöntemlerle bu ülkelerin dillerini, dünya görüşlerini, dinlerini ve kanunlarını incelediler. Ayrıca bu kültürlere temel teşkil eden klasik eserleri de dillerine çevirdiler ve yorumladılar. Bu konularda orijinal elyazmaları kolleksiyonları yaparak, kataloglar düzenleyerek, araştırma dernekleri kurarak ve nihayet uzmanlaşmış yayın organları çıkararak Doğulu ülkeler konusunda en güvenilir bilgi merkezleri haline geldiler.

Şarkiyatçılık Türkleri ve Osmanlı devletini çok aşan bir ilgi sahası üzerine kuruldu. Özellikle XVIII. yüzyılın son çeyreğinde Hint ve Çin uygarlıkları ile ilgili bulgular ve sanskritçenin okunabilmesi, kuruluş halindeki disipline büyük bir canlılık getirdi. A. du Perron'un Fransızcaya çevirdiği eski İran'ın kutsal kitabı Zend Avesta ile Savary'nin yeniden ve çok daha büyük bir dikkatle çevirdiği Kur'an tercümesi şarkiyatçılığın ilk önemli ürünleri oldular. Anquetil du Perron, 1778'de yayınlanan «Législation Orientale»ında, doğu toplumlarında özel mülkiyeti yok sayıcı «despotizm» fikriyle alay ediyordu.[87]

Şarkiyatçılık, ilgi sahasını teşkil eden ülkeler ve kültürler hakkında yeni bir söylem geliştirdi. Bu söylem temel ve orijinal kaynakların incelenmesine dayanıyor ve değişik kültürlere az çok sempatiyle yaklaşıyordu. Günümüzde şarkiyatçı disiplin yeniden bir değerlendirme ve tartışma konusudur. Bu tartışmada oryantalizme yapılan en büyük itiraz, bu disiplinin sömürgecilik ve emperyalizmle eşzamanlı olması ve bunları meşrulaştırıcı bir işlev yüklenmesi olarak ileri sürülmektedir. Hiçkuşkusuz batılı birçok şarkiyatçı, ülkelerinin sömürgeci ve emperyalist politikalarının hazırlanmasına katkıda bulunmuşlardır. XIX. yüzyılın birçok Osmanlı uzmanı oryantalisti Pera'daki batılı elçiliklerin «dragoman»lığından yetişmişlerdi. Elbette ki bu şahsiyetler, tercüman bazen de diplomat olarak ülkelerinin müdaheleci politikalarını desteklemişlerdir.[88] Osmanlı devletinin çöküşü sırasında, başkalarına sömürgecilik dersi veren şarkiyatçılar da görülmüştür. Bununla beraber dar ve gerçek anlamıyla şarkiyatçılığın sömürgecilik ve emperyalizmle zorunlu bir bağlantısı olmasa gerektir. Şarkiyatçılık, mutlaka belli bir analiz yöntemine ya da bir tarih felsefesine bağlı değildir.

87) Anquetil du Perron; **Législation Orientale**; Paris, 1778, s. 45.

88) Batılı ülkelerin diplomatik arşivlerinde bu konuda çok bilgiler bulunabilir. Ünlü oryantalist Charles Schefer'in diplomatik rolü için (bir örnek olarak) şu makalemize bakılabilir. **Mustafa Reşid Paşa Nasıl Düşürüldü?** Tarih ve Toplum; Haziran, 1985.

Şarkiyatçılığı tayin eden unsur, genel olarak, belli ülkeler ve kültürler hakkında **sağlıklı bilgiler** toplayacak araçları özümlemek; bu bilgilere dayanarak analizler yapmak; temel kaynakları çevirmek, değerlendirmek ve yaymaktır.[89] Bu nedenle pek de ikna edici olmayan önerilerle şarkiyatçılığın eleştirisini yapmak bize yetersiz görünüyor.[90] Buna karşılık, Osmanlı Devleti sahasındaki oryantalizmin tarihi açıdan yeniden bir değerlendirmesini yapmak bizim için kaçınılmaz olsa gerektir.

Gerçekten Şarkiyatçı yazının bizzat Osmanlılar açısından anlamı ne olmuştur? Soruna bu açıdan bakarsak paradoksal bir durumla karşılaşıyoruz. Batı ülkeleri şarkiyatçı disiplin sayesinde Osmanlı kültürünü çok daha iyi bir şekilde tanımaya başladıkları sırada, bu kültür artık Osmanlıların güncel ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmişti. Artık bu dönemde, Osmanlı kültürünün temel değerlerini, şarkiyatçılığın yaptığı gibi anlamak ve yorumlamak değil, radikal bir şekilde eleştirmek ve aşmak gerekiyordu. Bir çeşit «Osmanlı rönesansı», ancak bu şekilde bir «kültür devrimi»nin ürünü olabilirdi. Bu açıdan bakılırsa, oryantalizmin katkısında böyle tahrik edici ve yenileyici bir tarafın bulunmadığı söylenebilir. Ne var ki, tarihi olarak ortaya çıkış koşulları içinde, oryantalistlerin misyonu, farklı kültürleri eleştirmek ve onların «batılılaşma»sına çalışmak değildi. Tam tersine, batılı kültürün özgül ve üstün karakterini ortaya koymak amacıyla, değişik kültürleri de tanımak ve tanıtmaktı. Ancak, XIX. yüzyılın hareketli uluslararası ilişkiler ortamında, bu disiplin Batı'nın sosyo-ekonomik gelişmesi açısından da anakronik bir yön taşıyordu. Çünkü kapitalizm gitgide uluslararası bir nitelik kazandıkça, bir «dünya pazarı» kurulması yönünden baskı yapıyor ve bu bağlamda farklı üst-yapı kurumlarıyla çatışıyordu. Bu gelişimin gerektirdiği diplomasi, Batılı ülkeler tarafından Osmanlılara bir «reform programı» biçiminde sunulmuştur. Bir sürü uluslararası çelişkiler örgüsünden oluşan bu «reform programı» sadece Batı hukukunun giderek Türkiye'ye benimsetilmesi konusunda tutarlılık göstermiştir. Şarkiyatçılar «Şark Meselesi» adı altında beliren uluslararası krize doğrudan doğruya katkıda bulunacak bir formasyona sahip değillerdi. «Şark Meselesi», küçük bir «publiciste» ordusundan oluşan kendi «uzman»larını yaratmıştır. Şarkiyatçılar da, hiçkuşkusuz dilini ve geleneksel kültürünü çok iyi bildikleri Osmanlı Devleti ile ilgili sorunlarda devlet adamlarına bilgiler vermişler; tavsiyelerde bulunmuşlardır. Fakat bu onların aslî görevleri değildi. Başka bir deyişle şarkiyatçılar ikili bir söylem kullanmışlar; uz-

89) Bu konuda bk. Anauar Abdel - Malek; **L'Orientalisme en Crise, Diogène**, 1963, No: 44.

90) Oryantalizmle ilgili tartışmayı A. Abdel - Malek'in yukarda zikrettiğimiz yazısı başlattı. Edward Said'in bir «pamphlet» niteliği taşıyan eseri, yakınlarda bu tartışmayı canlandırdı. (**Orientalism**, 1978). Jale Parla'nın «**Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**» (İstanbul, 1985) başlıklı eseri, bu tartışmanın Türkiye'deki yankısı sayılabilir. Ne var ki bu eserde tartışılan yazarların (Byron, Hugo, Lamartine) hiçbirisi «şarkiyatçı» değildir.

manlık dallarının dışında diplomatik danışman olarak da rol oynamışlar ve kendi ülkelerinin çıkarlarını korumuşlardır. Ancak daha ziyade bir yurtdaş sıfatıyla gerçekleştirdikleri bu ikincil rolleri az çok ihtiyatlı bir gizlilik içinde cereyan etmiş ve kişisel saygınlıklarını şarkiyatçı uzmanlıkları sağlamıştır.

XIX. yüzyılda Osmanlı yönetici zümresi ve uleması oryantalistlerin kültürel üretiminden epeyce göreli bir biçimde yararlandılar. Kendilerinin temel kaygısı Müslümanlığın, Osmanlıcanın, İslamî ilimlerin ve Osmanlı sanatlarının mukayeseli uygarlık tarihi içindeki yerini saptamak değildi. Daya ziyade çöküş halindeki devletin varlığını koruyabilmesine yardımcı olabilecek yolları aramaktı. Böyle bir yaklaşım Osmanlı yönetici zümresinde bir reaksiyon davranışını egemen kılmıştır. Bu davranış gerek diplomatik gerekse kültürel planda girişimi güçlü batılı devletlere bırakan bir pasif savunma psikozuna dayanıyordu. Tanzimatçı devlet adamlarının hemen hepsi geleneksel İslamî formasyona sahiptiler. Fakat kendilerini ön plana çıkaran husus, daha çok batı dillerini bilmeleri ve bir ölçüde Batı'da olup bitenlerden haberdar olmalarıydı. Egemen tarih anlayışının Yeni Osmanlılarla başlattığı «muhalefet» hareketi de devamlı İslam sorunsalının çerçevesi içinde kalmıştır. Dikkate değer ki Osmanlı uleması tüm XIX. yüzyıl boyunca Batı sistemi ve Batı kültürü ile ilgili hiçbir ciddi eser verememiştir. Bu açıdan sergiledikleri kültürel fakirlik, elbette ki kişisel yeteneksizliklerinden ileri gelmiyordu. Bu verimsizlik toplumsal ilişkiler ağında işgal ettikleri mevkiden kaynaklanıyordu. Gülhane Hattı Hümayunu'ndan, Meşrutiyet anayasasına kadar tüm «ıslahat» belgeleri, geleneksel Osmanlı kurumlarının övgüsüyle başlamış ve Osmanlı çöküşünü bu kurumların bozulmasıyla açıklamıştır. Bu demektir ki XIX. yüzyılın sonlarına kadar, Osmanlı aydını Rönesans ve Aydınlanma dönemi aydınları gibi özgür ve devletten bağımsız olamamış ve gitgide tortulaşmakta olan İslamî kalıpları, el yordamıyla yeni koşullara uydurmaya çalışmıştır. Bu noktanın tesbiti, Batı'daki siyasal gelişmeyle, Osmanlı devletindeki «ıslahat hareketleri» arasındaki nitelik farkını kavramak bakımından zorunludur. Batı'da, tüm XIX. yüzyıl boyunca devrimci ve karşıdevrimci atılımlar arasında kendini kabul ettiren bir gelişim, «birey» etrafında çerçevelenen bir siyasal felsefenin oluşumuna ve «kamu gücü»ne karşı bireylerin haklarını ve özgürlüklerini savunan bir «aydın» tipinin istisna olmaktan çıkarak, kaide haline gelmesine yol açmıştı. Oysa Osmanlı devletinde buna benzer bir gelişmeye raslayamıyoruz.

Osmanlı tarihi içinde XIX. yüzyıl, Türk ve yabancı uzmanlar tarafından en çok incelenmiş «en uzun yüzyıl»[91]dır. Osmanlı değişimini ciddiye

91) Formül İlber Ortaylı'nındır. «İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı» İstanbul, 1983.

alan ve bunu ayrıntılı bir şekilde inceleyen araştırıcılarımız ve onların düşüncelerini paylaşan okurlarım yukardaki gözlemlerimi ağır ve haksız bulabilirler. Bu bakımdan, analizime temel teşkil eden bazı kanaatlerimi biraz daha açmak zorunluluğunu duyuyorum. Evrensel tarihin en çarpıcı kanunlarından biri, herhalde insan toplumlarının eşitsiz gelişmeleri olmuştur. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti, artık kendinin de kabul ettiği gibi, bu «eşitsiz gelişme»nin şanssız birimleri arasında bulunuyordu. Öte yandan yine XIX. yüzyılda kapitalizmin dünyayı birleştirici eylemi, sanayileşmiş uluslarla gerikalmış toplumları diyalektik bir bütünlük içine sokmuştu. Bu yüzden, tarihi evrime bütüncü bir şekilde yaklaşmadan, ülkelerin gerikalmışlığında «içsel» ya da «dışsal» faktörlerin belirleyicilik derecesini arayan bir yöntem, araştırmada verimli olmaktan çıkıyordu. Daha açık bir ifade ile, XIX. yüzyılda Batı'daki iktisadi ve sosyal gelişme ile Osmanlı devletinin gerikalmışlığı aynı bütünün iki parçasını oluşturuyorlardı. Bu bakımdan Avrupa'daki gelişmeyi Osmanlı Devleti ile bir bütünlük içinde incelemeden, Osmanlı gerikalmışlığını anlamaya da olanak yoktu. Bu süreçte, Batı'da kapitalizmin ve pazar ekonomisinin gelişimi hiçkuşkusuz ilk planda bir rol oynamıştır. Buna karşılık incelememizin konusunu teşkil eden kültürel gelişim açısından da durumu şöyle açıklayabiliriz: XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Batı'nın üstünlüğünün kesinleşmesi, fikir hayatında insan aklının her türlü dogma ve önyargıdan arınmış olarak kendini kabul ettirmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti ise İslam skolastiğinin zincirlerini kıramamış ve rasyonel düşünceyi egemen kılamamıştır. Osmanlı aydınları değişik planlarda rasyonel yöntemler kullanmış olsalar bile, Devlet ve Toplum konularında ilahî düzen'i temel kabul eden bir dünya görüşünü aşamamışlardır. Rasyonalizmleri, teokratik toplumu, analizini yapamadıkları birtakım güçlerin zorladığı çağdaş eğilimlere uydurmak amacına yönelik marjinal bir rasyonalizmden ibaret kalmıştır. Bu bakımdan XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunu anlamak için, yöntemimizi, düşüncelerimizi ve değerlerimizi Osmanlı-dışı bir tabanda aramalıyız. Böyle bir yaklaşım ulusal bir tarih yazma çabasında olanlara sakıncalı görünebilir. Fakat ulusal bir tarih yazımıyla doğru bir tarih yazımı çelişkili olamayacağına göre, başvurabileceğimiz başka bir yol ve yöntem de olamaz. XIX. yüzyılda Osmanlı gerikalmışlığının kültürel ifadesi, bizzat Osmanlı ulemasının gerikalmışlığından başka bir şey değildir. Bu ise kendilerinin içinde bulundukları koşulları anlayamamaları şeklinde tezahür etmiştir. Hiçkuşkusuz yaşadıkları dönemle ilgili olarak bugün de yararla okunacak bir sürü bilgi vermişlerdir. Fakat geçmişimizi anlamakta yardımcı olabilecek ve bizi çağdaş değerlere ulaştırabilecek bir yöntem ve analiz getirmemişlerdir. Bu yüzden, sadece bunlara dayanılarak yazılacak bir tarih, Osmanlı ulemasının gerikalmışlığını, günümüz koşulları içinde tekrar üretmekten ve «ikinci sınıf» bir tarih olmaktan öteye gidemez. Osmanlı ulemasının tarihi hatası, klasik Os-

manlı kültürünü, bu kültürün artık arkaik olduğu bir dönemde hâlâ ciddiye alması ve bundan devrimci bir şekilde kopabilecek cesareti ve kapasiteyi gösterememesidir. Bugünkü Türk aydını ise, aynı hatayı yineleyerek, Tanzimatçı tarih anlayışından kopmayı, bir kültür devrimine dönüştüremezse tarihi yanılgısı ve sorumluluğu daha da ağır olacaktır.

SONUÇ
BİR "TARİHİ YANILGI" ÜZERİNE GÖZLEMLER

BİR «TARİHİ YANILGI» ÜZERİNE GÖZLEMLER

Önce bir hikâye anlatalım:

Olay 1915 yılının ilk aylarında geçiyordu. Osmanlı sarayında bir «Huzur dersi» yapılıyordu.[1] Derste başta bizzat sultan Reşat olmak üzere, Talat Paşa, Enver Paşa ve Şeyhülislam Musa Kâzım efendi gibi dönemin en güçlü kişileri hazır bulunuyorlardı. Dersi yapan alim Gürcü Abdüllatif efendi konu olarak Kuran'ın Yusuf suresinin 80. Ayetini seçmişti. Bu Ayet'de «Allah'ın hükmü zahir oluncaya kadar Mısır diyarından ayrılmayacağız» deniliyordu.[2] Bu tarihte böyle bir Ayet'in seçimi anlamsız bir raslantı değildi.

Osmanlı Devleti Birinci Dünya Savaşı'na girdikten sonra İngiltere, İstanbul'da bulunan Hidiv Abbas Hilmi Paşa'yı görevinden uzaklaştırmış ve Prens Hüseyin Kâmil'i «Mısır Sultanı» ilan etmişti. Böylece ülke doğrudan İngiliz himayesine alınıyor ve Osmanlı Devleti ile ilişkisi tamamen kesiliyordu. Osmanlılar bu durumu kabul etmediler. Osmanlı sultanı, kısa bir süre sonra bir fermanla prens Hüseyin Kâmil'i «hain» ilan ediyor ve şeyhülislam «katlinin vacip olduğuna» fetva veriyordu. Cemal Paşanın komutasındaki kuvvetler de Mısır'ı geri almak üzere Süveyş Kanalı'na hücuma geçmişlardi.

Huzur dersi yapılırken Osmanlı ordusunun Tih çölünü geçtiği ve Kanal'a ulaştığı söyleniyordu. Ve Gürcü Abdüllatif efendi heyecanla konuşuyordu: «Şevketpenah! Beni İsraili kırk sene delalete uğratan bu Tih sahrasını geçiş Orduyu Hümayun'umuzun çok güç, fakat en şanlı zaferidir ve bu tarihi zafer, kati ve nihai zaferin mübeşşiridir. (müjdecisidir).»[3] Daha sonra Osmanlı alimi sözü edilen çölü Cengiz'lerin ve İskender'lerin bile geçemediklerini hatırlatmaktan kendini alamıyordu. Herkes son derece heyecanlanmıştı. Sultan Reşat'ın, Talat ve Enver paşaların ve Musa Kâzım

1) «Huzur dersleri» Sultan III. Mustafa'nın 1758 yılında başlattığı, Padişahın huzurunda yapılan ve güncel sorunların Ayet'ler ve Hadis'ler çerçevesinde yorumlandığı dersleri di. Burada anlattığımız «huzur dersi» için bk. Ord. Prof. Ebul'üla Mardin, **Huzur Dersleri**; cilt:II - III; (Yayına hazırlayan: Dr. İsmet Sungurbey, İstanbul, 1966, s. 765-767).

2) Aynı eser; s. 765 - 767.

3) Aynı eser; s. 767.

efendinin gözleri dolmuştu.[4] Huzur dersi gönüllere huzur verici bir biçimde sona erdi.

Tam bu sıralarda Avrupalı diplomatlar, Anadolu'nun ve Boğazların paylaşılmasını amaçlayan gizli anlaşmaları hazırlamak için görüşmelere başlamışlardı. Bu anlaşmalar savaş bitmeden imzalandılar ve Mondros silah bırakışması, paylaşımı yürürlüğe sokacak hükümlerle doldurulduu. Mısır'a gelince, sözünü ettiğimiz bu son Osmanlı «cihad»ı kısa zamanda püskürtüldü ve Türk orduları, Balkanların ve Ortadoğunun her karışında olduğu gibi, Mısır'da da sayısız halk çocuğunu terkederek çekildiler.

Yukarda anlattığımız ibret verici hikâye, tarihin önemli uygarlıklarından birinin nekadar yüzkızartıcı koşullar içinde son bulduğunu gösteriyor. Bu «son»un tarihimizde gerçek bir kopuş teşkil edip etmediği hâlâ tartışma konusudur.

***

Tarihimizi «Saltanat» ve «Cumhuriyet» dönemlerine; saltanat dönemini de «klasik çağ» ve «çöküş» safhalarına ayırabiliriz. Cumhuriyet aydınlarının kültür ve kimlik sorunları; «değerlerimiz»in neler olacağı ve bu farklı dönemlerle nasıl bir uyum sağlayabileceği konusunda ortaya çıkıyor. Tarihi gelişimin pratikte bu soruna şöyle bir çözüm sunduğunu söyleyebiliriz: Çağdaş değerlerimiz «batılılaşma» olarak kabul edilen son döneme dayandırılıyor. Bugünkü toplum düzenimiz ve siyasal rejimimiz Tanzimat'la başlayan «modernleşme» hareketlerinin son halkası olarak görülüyor. Ne var ki Osmanlı devletinin son dönemini daha çok bir «çöküş devri» olarak ortaya koyan göstergeler okadar çoktur ki, «batılılaşma» tezi yeteri derecede inandırıcı olamıyor. Bunu sağlamak için, bu tezin savunucuları klasik çağ Osmanlı uygarlığını küçümsüyor ve bağnazlığın, çağdışı zihniyetin sembolü olarak görüyorlar. Bu incelememde bu tezin yetersizliğini ortaya koymaya çalıştım. Klasik çağ Osmanlı uygarlığı elbette dinci ve skolastik bir dünya görüşüne dayanıyordu. Fakat bu dünya görüşü o zaman evrensel bir nitelik taşıyordu ve bu yüzden Osmanlı devleti çağıyla birlikte yaşayan bir uygarlıktı. Sanıldığının aksine Osmanlı devleti giderek daha liberal ve daha laik bir devlet haline gelmemiştir. Tam tersine zamanla dini kurumların daha da yozlaştıklarını görüyoruz. Tanzimat'dan itibaren bir ölçüde kabul edilen «batılı kurumlar» ise, gerçek bir kültürel uyanışın ve bir Aydınlanmanın ürünü değillerdi. Bunlar «Şark Meselesi» diplomasisinin sınırları içinde Osmanlı devlet adamlarının, çoğu kez inanmadan vermek zorunda kaldıkları ödünlerdi. Tüm XIX. yüzyıl boyunca hiçbir Osmanlı aydını, o dönemde Batı'ya egemen olan fikir akımları içinde yer alabilecek bir eser vermemiştir. Osmanlılar XX. yüzyıla kadar şeriat sınırlarının dışında kalan,

4) Aynı eser; s. 767.

laik ve özgür bir düşünce geleneği yaratamamışlardır. Bu açıdan Ali ve Fuat paşalarla Yeni Osmanlılar'ın ve Abdülhamit'le Jön - Türklerin benzerlikleri, farklarından daha büyüktür. Bu yüzdendir ki siyasal kavgaları daima ılımlı olmuş ve aralarındaki çatışmaları, çoğu kez işbirliği dönemleri izlemiştir.

Bu açıklamalarımızla ne demek istiyoruz? Değerlerimizi yakın tarihimize değil de, klasik çağın İslami kurumlarına mı dayandırmalıyız? Elbette ki hayır. Bu dönemin düşünce ve değerleri ve bunları da belirleyen alt-yapı kurumları kendilerini yenileyememişler ve tarihe mal olmuşlardır. Egemen konumda iken bile durumlarını koruyamayan ve çözülen bu yapıyı bugün yeniden canlandırmaya çalışmak tarihle ve ilerleme ile alay eden gerici bir tutum olur. Toplumsal kriz ve umutsuzluk durumlarında, kollektif regresyon durumlarının egemen olabileceğini, ne yazık ki çevremizdeki bazı örnekler gösteriyor. Ortaçağ kalıntılarını temizlemek yerine, pekiştiren bu gözükara atılımların eninde sonunda düşkırıklığına uğramayacağını kim söyleyebilir? Yineleyelim: Değerlerimizi klasik çağ dönemine de dayandıramayız. Tarihimizde ulaştığımız yüksek bir uygarlık düzeyi olan bu dönemi iyi tanımalı ve sevmeliyiz. Fakat yaşadığımız, yaşamak zorunda olduğumuz çağ ile bu dönem arasında radikal bir kopuş olduğunu unutmamalıyız.

O halde? O halde değerlerimizi mutlaka Türk ya da Osmanlı kökeni aramadan ve «ilim Çin'de de olsa gider öğrenirim» esprisi içinde, çağdaş ve özgür düşünceye dayandırmalıyız ve tarihimize de ancak bu tabanda oluşturduğumuz değerlerle bakmasını bilmeliyiz. Burada somut olarak evren ve insanın anlamı, adil ve özgür bir toplum düzeni ve bireyin sorumlulukları çerçevesindeki düşünce ve değerleri kastediyorum. Ancak denilebilir ki çağdaş Türk aydınının yaptığı da zaten budur. Günümüzde egemen olan düşünce akımları ve değerler, modern düşünce ve değerlerdir. Günümüz aydınları, M. Jourdain'in bilmeden nesir yazması gibi değil; fakat gayet bilinçli olarak çoğulcu düzeni ve bu kontekst içinde geliştirdikleri düşünce ve değerleri savunmaktadırlar. Bunları yadsımıyorum. Fakat yakın tarihimizde bu eğilimi güçleştiren ve hatta çoğu kez saptıran bir çelişkinin bugün bile etkilerini hissettirdiğini düşünüyorum. Kabaca «tarihi yanılgı» denilebilecek bu çelişkinin, imparatorluğun son döneminde fikir hayatımıza damgasını vuran iki akım arasında —Batıcılıkla milliyetçilik arasında— oluştuğu kanısındayım.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren dini inanç temeline dayanan Osmanlı kurumları giderek işlevlerini ve saygınlıklarını kaybettiler. Askeri yenilgiler, iktisadi ve mali çöküntüler ve iç huzursuzluklar bu gelişimde başlıca oynadı. Gerçekten geçen yüzyılın ortalarına doğru, en bağnaz devlet adamları ve ulema çevrelerinde dahi bir değişme zorunluluğu kendisini hissettirmeye başlamıştı. Bununla beraber evrensel tarihte, köklü toplumsal dö-

nüşümler ve uygarlık değişimleri daima yönetici zümrelerin değişmesi ile birlikte gerçekleşmiştir. Batı'da geleneksel düzenden, modern toplumlara geçiş; evrim ya da devrim yoluyla burjuva sınıflarının aristokrasiyi tasfiyesi sayesinde mumkün olmuştur. Soylu sınıftan yeni iktidar yapısıyla uzlaşanlar, ancak eski ayrıcalıklarını kaybederek ve en iyi durumda «burjuvalaşarak» bunu sağlayabilmişlerdir. İşte Osmanlı İmparatorluğunda «modernleşme» denilen değişikliklerin farklı niteliği burada kendisini gösteriyor. Osmanlı düzenini başta sultan ve sadrazam olmak üzere, geleneksel yönetici zümre «değiştirmek» istemiştir. Geleneksel kurum ve aygıtların ürünü olan bu zümrenin kendisi nerede ve nasıl değişmiştir de, sonradan düzen değiştirmek kararını alabilmiştir? Bu soru pek sorulmamaktadır. Oysa, altını çizerek belirtelim ki, Osmanlı yönetici zümresi, tarihi akış içinde kesintisiz bir şekilde düzenle tam bir çıkar birliği içinde bütünleşmişti. XIX. yüzyılda, Devletin fakirleşmesine rağmen, Osmanlı yöneticilerinin Batı'da bile benzeri sık görülmeyen bir lüks ve refah içinde yüzdüklerini unutmayalım. Saraylarda ve konaklarda yaşayan ve sanayi devrimiyle çeşitlenen Batı üretiminden en üst düzeyde yararlanan bu yönetici zümre «düzen değişikliği»nden yana olamazdı ve kendi çıkarlarına en uygun düşen kurumsal yapıyı kendi elleriyle yıkamazdı. Denilebilir ki bu zümre reformlara imparatorluğun, dolayısıyla kendi çıkar düzeninin çöküşünü önlemek için sürüklenmiştir. Böyle bir öneri sadece «reform» adı altındaki girişimlerin yetersizliğini ve yapaylığını açıklar. Çünkü gerçek reformlar, yönetici zümrenin çıkarlarına, imparatorluğun çöküşünden çok daha önce son vermeliydiler. Bu yüzden imparatorluk bünyesinden çağdaş bir devlet çıkaracak reformlar yerine, yönetici zümre palyatif önlemlerle yetinmiştir. Sözünü ettiğimiz «gerçek reformlar»dan ne anlıyoruz? Bunu ortaya koymak için, önce günümüzde çok yaygın olan bir açıklamanın eleştirisini yapmamız gerekiyor. Osmanlı devletinde XIX. yüzyılın «modernleşme» hareketleri konusunda en sık karşılaşılan açıklama şöyle özetlenebilir: Osmanlı toplamında, Batı ülkelerinde olduğu gibi bir «sivil toplum» ve bir «ulusal burjuvazi» ortaya çıkmadığı için onun işlev ve görevini Devlet ve bürokrasi yüklenmiş ve modernleşme operasyonuna girmiştir. Böyle bir açıklama iki temel eleştiriyi davet ediyor. Önce belirtelim ki burjuvazi ile bürokrasi, özlemleri, dürtüleri ve çıkarları çok farklı olan iki ayrı sosyal kategoridir. Batı'da, tarihi gelişim içinde, burjuvazi iktisadi gücü dolayısıyla siyasal iktidarı da ele geçirmiş ve devlet aygıtına damgasını vurabilmiştir. Fakat bu sürecin tersine tanık olunmamıştır. Özellikle geleneksel Osmanlı devleti gibi bir iktidar yapısından, Batı'daki sanayi devrimine Marx'ın deyimiyle «iktisadi ajan» olarak katkıda bulunmuş bir devlet tipinin işlevi beklenemezdi. Nitekim Osmanlı «reform»ları böyle bir beklentinin gerçekçilikten uzaklığını açıkça ortaya koyuyorlar. İkinci yanılgı şuradadır. «Ulusal»lık kavramı XIX. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı yönetici zümresine yabancıydı. Osmanlı dü-

zeni Şeriat'a dayanıyor ve idareci sınıf kendisini dini terimlerle tanımlıyordu. Osmanlılarda olmayan «ulusal burjuvazi» değil, «Müslüman burjuvazi» idi. Buna karşılık kapitalizmin ilk koşullarından biri olan parasal sermaye sahibi Hıristiyan ve Yahudi burjuvazi mevcuttu. Yüzyıllardır Osmanlı devletinde yaşayan ve çoğu kez Türkçeyi ana dili olarak konuşan bu insanlar, yönetici zümre nekadar Türkse, o kadar Türktü. Cemaatçilikten ulusçuluğa geçildiği ve modern ulusların kurulduğu bir dönemde reformcu kadrolar, Müslüman yönetici zümre ile Hıristiyan - Yahudi burjuvazinin sentezinden oluşmalıydı. Böyle bir sentez ise ister istemez Osmanlı kast ayrıcalıklarını ortadan kaldıran ve kanun karşısında eşit bir «vatandaş» statüsü yaratan laik bir hukuk düzeni gerektiriyordu. Ne var ki Şeriat düzeni Osmanlı devletinin sonuna kadar ciddi bir tehditle karşılaşmamış ve varlığını korumuştur. Oysa XIX. yüzyılda dini inançların eski katılığını kaybetmesi böyle bir değişimi kolaylaştırıyordu. Öte yandan sözünü ettiğimiz sentezin ürünü olan yönetici zümre köklü reformlar için gerekli motivasyona sahip olabilecekti. Oysa bu gelişim yönünde bazı adımlar atılmışsa da, bu sentez gerçekleştirilememiştir. Neden? Burada tarihi sorumluluk derecelerini sıralamanın fazla bir anlamı olduğunu sanmıyoruz. Bununla beraber, kaçırılan tarihi fırsatın baş sorumlusunun da bizzat Osmanlı yönetici zümresi olduğunu düşünmekten kendimizi alamıyoruz. Elbette Batılı devletler de, Osmanlı devletindeki «millet sistemi»ni kendi çıkarları açısından körüklemiş ve bölücü eğilimleri desteklemiştir. Bununla beraber «Şark Meselesi» çerçevesinde çatışan çıkarlar, Osmanlı devlet adamlarına yine de belli bir özgürlük marjı bırakıyordu. Bu hareket sahasını Osmanlı yöneticileri kullanmamışlar ve yerli burjuvaziyi güçlendireceklerine, çoğu kez yabancı elçiliklere dayanmayı yeğlemişlerdir. Osmanlı devlet adamları tüm iktisadi ve mali sıkıntıların nedenini 1860'lardan itibaren kapitülasyonlarda görmüşler ve Batılı ülkelerden yakınmışlardır. Oysa modern ve laik bir hukuk sisteminin kabulü, kapitülasyonların yarattığı sakıncaların çoğunu ortadan kaldıracaktı. Böyle bir girişimi Batılılar önlemek şöyle dursun, tam tersine kuvvetle önermişlerdir. Oysa bu değişime yönetici zümre ne fikren hazırdı; ne de «Şeriat düzeni» ile bütünleşmiş çıkar sistemleri bu radikalizme olanak verebilirdi. Hiçkuşkusuz kapitülasyonlar Batılı tüccarlara çok özgür bir biçimde ticaret olanakları sağlıyordu. Ancak aynı kapitülasyonlar, Osmanlı yöneticilerinin, bu ayrıcalıkların daha da fazlasını yerli tüccarlara sağlamasını önlemiyordu. Bazı batılı yazarlar, kapitülasyonlardan şikâyet eden Osmanlı devlet adamlarına bu noktayı hatırlatmışlardır.[5] Bununla beraber, Osmanlılar, devletin genel çıkarları yönünde bu gibi koruyucu önlemler almayı hiç düşünmemişlerdir. Neden? Çünkü Osmanlı yöneticilerinde «iktisadî politika» değil, «malî politika» fikri

5) Benoit Brunswick; **Réformes et Capitulations**, Paris, 1869.

egemendi. Başka bir deyişle, ticaret ve sanayiyi desteklemek; genel bütçeyi bu yolla arttırmak ve gelirleri zorunlu harcamalarla yatırımlar arasında taksim etmek fikri Osmanlılara yabancıydı. Sadece artan harcamalar karşısında yeni vergiler koymayı ya da vergileri artırmayı düşünüyorlardı. Vergicilikte kullanılan ilkel «havale» sistemi, imparatorluğun sonuna kadar yürürlükte kalmıştır.[6] Toplanan gelirler ise, çok büyük bir kısmı itibariyle üst yönetici zümrenin tüketim harcamalarına gitmekte, çoğu kez küçük memurların maaşları bile ödenememektedir.[7] Abdülaziz zamanında mücevher ve saray inşaatı için milyonlar harcanmış; Abdülhamit ise bendelerini ve «hafiye ordusu»nu beslemek ve muhaliflerini, yabancı gazeteci ya da politikacıları satın almak için çok büyük paralar harcamıştır. Kısaca Osmanlı yönetici zümresi; palyatif bazı önlemler dışında, çıkarlarıyla bütünleşmiş şeriat düzenini sonuna kadar korumuştur. Bunu herşeyden önce bir çıkar sorunu olarak görüyoruz ve çoğu kez yapıldığı gibi dini bağnazlıkla açıklamıyoruz. Çünkü **Devlet çıkarları** için ticaret burjuvazisini koruyarak güçlendirmeyen ve sanayiye yöneltmek için önlemler almayan Osmanlı yöneticileri, **özel çıkarları** için banker ve sarraflarla tam bir uyum içinde yaşamışlardır. Biliyoruz ki başta bizzat sultan ve sadrazam olmak üzere her Osmanlı devlet adamının bir Ermeni, bir Rum ya da bir Yahudi bankeri vardı. Kişisel çıkarlar açısından çok verimli olan bu ilişkiler, hiçbir bağnazlık konusu olmamışlardır. Çünkü her Osmanlı paşası tayinler, iltizam ve havale beratlarının satın alınması, konak ve yalı inşaatları gibi konularda bankerlerin kredilerine muhtaçtı. Bu durum yerel (fakat Müslüman olmayan) burjuvazide de kötü alışkanlıklar yaratmıştır. Müslüman olmadıkları halde, Şeriatın egemen olduğu bir düzende yaşayan ve buyüzden bütün zenginliklerine rağmen kendilerini tüm haklara sahip bir vatandaş hissedemeyen bu gruplar da kısa vadeli spekülatif kârlar peşinde koşmuşlar ve sermayelerini de en küçük tehlike karşısında Avrupa'ya aktarmışlardır. Gerçekten Batı'da sanayi devrimi gerçekleşirken, Osmanlı halklarının sırtından kazanılan paraların ne ölçüde Avrupa'ya aktığının hesabı yapılmamıştır.

Osmanlı yönetimi XIX. yüzyılın ortalarından itibaren bir «Han-ı Yağma» halini aldığı dönemde, dinci dünya görüşü de zayıflıyor ve yerini farklı nitelikte iki ayrı ideolojiye, «milliyetçilik»le «batıcılık»a bırakıyordu. Düzen değişikliği yönünde bir özlem de bu sıralarda kendini hissettirmiş ve

6) Bk. T. Timur, **XIX. Yüzyıl Osmanlı Maliyesi ve Yönetici Oligarşi Üzerine Notlar;** Mülkiyeliler Birliği Dergisi, Ekim, 1984.

7) Memurlar buyüzden okadar zor durumlarda kalıyorlardı ki, Devletin resmi bir temsilcisi (Nice ve Toulon konsolosu) Türkiye'yi ziyaret eden Alman İmparatoru II. Guillaume'a telgraf çekerek «son derece sefalet içinde bulunan» Osmanlı memurlarının maaşlarının ödenmesi için yardım istemişti. Konsolos Ali Şefik'in elyazması Fransız Bibliothèque Nationale'inde bulunuyor: **İmparatorun Yadigârı; 1314 (1898).**

yeni ideolojiler yayılma sahalarını, çürümüş rejimin yüksek katlarında değil; orta sınıflarda, küçük memur ve subay kitlelerinde ve giderek çıkarları Saray ve Babıali'nin bitip tükenmeyen istemleriyle çatışan halk tabanında buluyorlardı. Bu iki ideoloji belirlediğimiz zümrelerde çoğu kez yan yana, hatta Ziya Gökalp'ın meşhur formülünün ifade ettiği gibi ılımlı bir İslamcılıkla da[8] bütünleşerek yaşıyorlardı. Bununla beraber bu üç ideolojiden giderek güçlenen ve etkileri itibariyle XX. yüzyıldaki gelişmelere damgasını vuran hiçkuşkusuz milliyetçilik olmuştur.

Aslında «batıcılık» adı altında, Batı'da bir ideoloji yoktur. Çoğulcu batılı yapıyı homojen bir blok gibi sunan böyle bir yaklaşım ancak batılı olmayan ülkelere özgüdür. Osmanlıların bundan anladıkları, daha ziyade Batı'nın bilim ve teknikteki zaferleri ve sanayideki atılımlarıydı. Ancak bunların benimsenmesi, belli bir sosyo-ekonomik gelişme derecesine ek olarak, Aydınlanma çağına damgasını vuran bilimsel ve felsefi sorunların tartışılmasını, özümlenmesini ve gitgide büyüyen bir seçkinler zümresi arasında yayılmasını gerektiriyordu. İyi niyetliler «Yeni Osmanlılar» ve «Jön Türkler» adı altında bu seçkinleri çok aramışlardır. Ne yazık ki gerçek bir kültür devrimini başlatabilecek böyle bir öncü grup Türkiye'de yetişmemiştir.

Günümüzde XIX. yüzyılın «muhalefet» akımları, ciddi bir düşünce akımı olarak ele alınıyor ve inceleniyorlar. Fakat bunları kendi çağlarının bugün de canlılığını koruyan köklü fikir akımları bağlamında değerlendirirsek, ortada sistemleştirilmeye değer bir düşünce akımının pek bulunmadığını teslim etmek zorunda kalırız. Elbette bu dönem Osmanlı aydınlarının kendilerinin de geri bir kültür ortamında ve engeller içinde yetiştiklerini unutmuyoruz. Fakat, determinist bir biçimde geriliği, gerilik ile açıklarsak içinden çıkamayacağımız bir kısır döngüye girmiş ve bu geriliği meşrulaştırmış oluruz. Kaldı ki XIX. yüzyılda Batıyla yakınlığımız ve yoğunlaşan temaslarımız çok daha ileri bir fikir sıçramasına olanak vermeliydi.

Daha çok bir durgunluğa benzeyen Osmanlı gelişiminin niteliksel yapısını somut incelemelerde tartışmaya devam edeceğimi umuyorum. Fakat bu çalışmama, şimdiye kadar pek söylenmediğini sandığım ve bence çok önemli olan bir unsuru vurgulamakla son vereceğim. Burada sözü, daha evvel değindiğim «tarihi yanılgı» konusuna getiriyorum.

Osmanlı İmparatorluğunda XIX. yüzyılda varlığını kabul ettiren «değişme» sorunu, tüm değerleri itibariyle Müslüman bir kültür tabanı üzerinde ortaya çıktı. Bir uygarlık değişimi biçimini alan bu çaba, çağın zorunlu kıldığı fikir çerçevesi içinde, iki yönlü bir «kimlik sorunu» halini aldı. Yeni düzenin insanı «modern» olacaktı. Ve «Türk» olacaktı. Çağın

8) Z. Gökalp'ın **«Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak»** başlıklı incelemesini anımsıyoruz. (Ankara, 1976).

sosyo-ekonomik gereksinmeleri batılı modernizmi, ulusal sorunun gelişimi de Türklüğü gündeme getirmişti. Bu arada çok köklü geleneklere dayanan İslami değerler de terkedilmeyeceklerdi. Böylece ortaya çıkan üç seçenekli gelişimde tayin edici unsur hiçkuşkusuz batılı reformculuk yoluyla çağdaş bir düzen kurmak olarak beliriyordu. Çünkü, bu yapılmazsa, Osmanlılar için Müslüman ve Türk olarak varlığını sürdürmek de olanaksız hale geliyordu. Buyüzden İslamcı ve Türkçü değerleri de köklü reformlara yol açacak modernist bir görüşle uyum haline sokmak gerekiyordu. Oysa gelişme öyle olmadı. Batıcı akım giderek artan bir şekilde İslamı küçümsedi ve onu bir «yobazlık» ve uygarlığa engel olarak görmeye başladı. Böyle yaparken İslam uygarlığını bir tarihi dönem olarak değerlendirmediğinin ve İslamın son dönemdeki yozlaşmış biçimine baktığının farkında değildi. Asıl bağnazlığa, tarihiyle ilgili koyu bir bilgisizlik içinde, kendisinin sürüklendiğini bilmiyordu. Bu durum yeni doğan ulusçuluğun da gelişme biçimini tayin etti. Bir kısım batılı yazarların da çeşitli nedenlere dayanan katkılarıyla, Türkçülük İslam dışı bir devinim kazandı. Türk tarihyazımına damgasını vuran meşrutiyet tarihçiliği İslam dışı Türk tarihi araştırmalarını ön plana getirdi. Böyle bir yaklaşım verimli olamazdı ve olamadı. Semerkant'dan Endülüs'e kadar eserleri hâlâ ayakta duran bir uygarlığın, Farabi'den İbn Haldun'a uzanan «batılı» bir felsefenin de temsilcisi olduğu dikkate alınmadı. Osmanlıların da bu uygarlığın sahibi ve koruyucusu olduğu unutuldu. Aynı uygarlığın kendini Batı kutsal tarihiyle özdeşleştirdiği ve Osmanlıların Yasef'in torunları saydığı da gözlerden kaçtı. Oysa yapılacak şey, Avrupa'nın Ortaçağ'dan çıkarken[9] yaptığı şeyin aynıydı. Nasıl Batı skolastik düşüncenin kabuğunu kırarak, kökeni eski Yunan felsefesine giden sorunları güncelleştirdi ve derinleştirdiyse, Osmanlı aydını da eski Yunan kökenli İslam düşüncesi aracılığı ile evrensel sorunlara ulaşabilirdi. Üstelik XIX. yüzyıl Avrupa'sının muazzam bilgi birikimi, Osmanlıları Batı'nın geçirdiği uzun ve zahmetli arayışlardan muaf kılabilirdi. Aslında Osmanlı aydınının yapması gereken şeyi, geniş ölçüde, XIX. yüzyıldan itibaren batılı oryantalistler yaptılar. İslam uygarlığının klasik eserlerini çeşitli dillere çevirdiler ve açıklamalarla yayınladılar. O kadar ki artık Osmanlılar bile bir ölçüde kendi tarihlerini bunlardan öğreniyorlardı.[10] Bu bilginlerin sömürgeciliğe ve emperyalizme katkılarını tartışmadan önce, bu toparlayıcı ürünlerini içtenlikle selamlamamız gerekiyor. Çünkü bu yol, dinde reform sayesinde, manevi değerlerle modernizm arasında uyuşma sağlayacak, dini

9) Osmanlı değişimini «Ortaçağdan çıkış» süreci olarak gören tek düşünürümüz, gördüğümüz kadarıyla **Çetin Altan**'dır. Aynı yazarın «Bizde tarih kültürü bir psikiyatri olayıdır» (Güneş, Ocak 1984), fikrini de okuyucularımın dikkatine sunarım.

10) Oryantalizmin bizzat Batı'da da büyük etkileri olmuştur. R. Schwab bunu ikinci bir Rönesans olarak sunmuştur. Bk. **La Renaissance Orientale**, Paris, 1952.

özel bir inanç haline getirecek ve Osmanlı aydınını evrensel değerlerle özdeşleştirecekti. Ulusal değerler ve çağdaş Türk de bu kültürel devrim temeli üzerinde yaratılacaktı. Kısaca Osmanlı, Türk haline gelirken, kendini, Aydınlanma çağından itibaren Batı'da olduğu gibi kültürel değerlerle tanımlayacak ve yaratacaktı. Oysa gelişim farklı oldu. İslamcılıktan ulusçuluğa geçerken Türk, kendini etnik terimlerle tanımladı ve Yafes efsanesi yerini Ergenekon efsanesine bıraktı.[11] Böyle bir yaklaşım, giderek Osmanlı yönetici zümresini bile «devşirme»likle, Türk olmamakla suçlayan hüzün verici biçimler aldı. Batı, ırkçı arayışlardan sonra kendini kültürel terimlerle tanımlarken ve Aydınlanma çağının akılcı ve özgürlükçü değerleriyle özdeşleşirken, Türkçülük özellikle tarihimizi Batı'dan ayıran yönleri vurgulamak yolunu tuttu. Ve farkına varmadan, aslında çağdışı olmuş dinci bir ideolojinin Batı düşmanı duygu fonuna sahip çıktı. Kısaca, çağdaş ve zorunlu bir aşama olan ulusçu akım, XX. yüzyılın başlarındaki ortaya çıkış biçimiyle, Türkiye'de gerçek bir batılılaşmaya ters düştü. Bu olguyu yakın geçmişimizdeki «Tarihi yanılgı» olarak isimlendiriyoruz.

Kemalist reformlar çağdaş ve laik bir hukuk yapısı kurarak dini de özgürleştirdi ve kutsal inançların saygın bir statüye kavuşmalarının temelini hazırladı. Ne var ki bu reformlar derin ve çok yönlü bir kültürel mayalanma içinde olgunlaştırılmadılar. XIX. yüzyılın tarihinden çıkarılan zorunlu bir ders olarak yukardan aşağı uygulandılar. Atatürk'ün derin bir sezgi ile, çağdaş Türk'ü uygarlık terimleri ile tanımlama ve yaratma eğilimi de kısa zamanda Türkçü boyutlar kazandı ve en eski uygarlıkları Türklere maleden tezler ortaya atıldı. Aradaki boşluk ise, tarihimiz Batıyla ilişkileri içinde ve kritik bir şekilde incelenmediği için, giderek vakanüvis tarihçiliği ile dolduruldu. Eski Türk uygarlıkları, Osmanlı fetihçiliği, Tanzimatçı ve Meşrutiyetçi batıcılık ve etnik dayanaklı bir ulusçuluk, eklektik bir biçimde kollektif belleğimizi oluşturdular. Günümüz aydını da bu tutarsız karışımın sınırlarını aşmış değildir.

Bu çalışmayı saptadığım bir tutarsızlığı, bir «Tarihi yanılgı»yı belirtmekle bitiriyorum. Katı bir tarihi determinizme inananlar bu ifadeyi, içerdiği özgürlük ve sorumluluk payı dolayısıyla yadsıyabilirler. Olabilir. Belki de dedelerimiz yaptıklarından daha iyisini yapamayacak derecede kötü koşullar içinde bulunuyorlardı. Fakat bugün yakın tarihimize bakarken sadece «açıklamak» değil, aynı zamanda «değerlendirmek» durumundayız. Ve az çok hesaplaşma niteliğindeki bu değerlendirmemiz, bizi bugün çağdaş ya da çağdışı kılacak unsurlardan biri olacaktır. Bilimsel analizlerle önceki nesillerin çaresizliklerini çözümlememiz, hiçbir şekilde bizleri verdikleri eserleri beğenmeye ve övmeye zorlayamaz. Böyle bir durumda, Türkiye'yi

11) Burada eleştirilen şey elbette İslam öncesi Türk tarihinin incelenmesi değildir. Sadece çağdaş kimliğimizi bu dönemlerle özleştirme çabalarıdır.

ancak bugünkü geri düzeye getirebilmiş bir kültürel mirası meşru kılmış ve yeniden üretmiş oluruz. Biz gelişimimizin bu düzeyinde, çok yönlü belirtilerine tanık olduğumuz bir kültür devrimine inanıyoruz ve evrensel değerleri temel alan bir köklü değişimden yanayız. Bunun bir boyutu da geçmişimizin yeni bir şekilde kavranmasına ve onun çeşitli dönemleriyle yeni bir biçimde uyum kurulmasına bağlıdır.

OSMANLI KİMLİĞİ

Bir kriz içinde bulunuyoruz ve bunu bir kültür krizi, bir kimlik sorunu olarak yaşıyoruz. Evrensel tarih içindeki yerimizi ve hangi uygarlığa mensup olduğumuzu, kendi kendimizi ikna edecek ölçüde ortaya koymuş değiliz. Gözlerimizi geçmişe çeviriyoruz ve tarihimizle hesaplaşmaya çalışıyoruz. Tarihimizle ilgili ilk gözlemimiz bugünle geçmişimiz arasındaki rahatsız edici kopukluk olmaktadır. Denilebilir ki bu gibi kopukluklar her ulusun tarihinde vardır ve bunlar tek başlarına bir kriz unsuru olamazlar. Fakat bizim tarihimizdeki kopukluk farklı niteliktedir. Bu sorunlardan hareket eden Taner Timur; Batı'da ırkçı ideolojinin nasıl bir kültürel taban üzerinde geliştiğini ve son dönem Osmanlı aydınlarını -doğrudan ya da dolaylı bir biçimde- nasıl etkilediğini, Batı'da Aydınlanma çağından itibaren egemen duruma gelen akılcı ve özgürlükçü felsefenin Doğuyu ve Türk'ü nasıl gördüğünü, ayrıca sosyo-ekonomik ve kültürel değişim sürecine henüz girilmediği dönemdeki Osmanlı kimliğini oluşturan dünya görüşünü inceliyor.

ARAŞTIRMA DİZİSİ 3

hil 31

hil yayın
kdv içinde
1470 T.L