Atatürk ve Demokratik Türkiye

Halil İnalcık

5.Baskı



kırmızı

PROF. HALİL İNALCIK'IN (1916-2016) AKADEMİK BİYOGRAFİSİ[1*]

Doç. Dr. Selim Aslantaş[2]**

20. yüzyıl sona ererken *Cambridge Uluslararası Biyografi Merkezi* (*Cambridge International Biographical Center*) Halil İnalcık'ı, dünyada sosyal bilimler alanında sayılı 2000 bilim adamı arasında göstermiştir. İnalcık; Türk, Amerikan, İngiliz, Sırp ve Arnavutluk akademilerine üye seçilmiştir.

Tanınmış Amerikalı sosyal bilimci Immanuel Wallerstein, İnalcık hakkında şu satırları yazmıştır (Arka Kapak Yazısı, *Makaleler*, Ankara: Doğu-Batı, 2005): "Bugün dünya üniversitelerinde Halil İnalcık okunuyor ve okutuluyor. Onu dar anlamda bir "tarihçi" olarak düşünmek elbette yetersiz kalır. Bizzat tarih disiplinine şekil vermiş, kendi metodolojisini ve bilgi birikimini tarihçilik mesleğine kazandırmış bir kişi olarak İnalcık, bilim çevrelerinin üzerinde uzlaştığı seçkin bir isimdir. İnalcık ekolüne mensup yüzlerce öğrenci, sadece birincil kaynakları kullanma, belge ve arşivleri inceleme yönünden değil modern anlamda tarihe sosyo-ekonomik ve kültürel birçok cepheden bakabilme becerisini ondan öğrenmiştir. Yeni kuşak tarihçiler Akdeniz, Osmanlı ve Balkan tarihi üzerindeki birçok yanlışın tashih edilmesini ona borçludur. Kitapları, sayısız makale ve ansiklopedi maddeleri, sosyal bilimciler için göz kamaştırıcı bir hazine mahiyetindedir. Halil İnalcık, bu sahanın en seçkin uygulayıcılarından biri. Dünya bilimine katkıları su götürmez. Çabalarının hedefi haline gelmiş konu üzerinde bize sadece tefekkür etmek düşer."

I) HALİL İNALCIK'IN AKADEMİK KARİYERİNİN KİLOMETRE TAŞLARI *DTCF YILLARI (1940-1972)*

Prof. Halil İnalcık, 7 Eylül 1916'da İstanbul'da doğdu. Babası Kırım göçmenlerinden Seyit Osman Nuri Bey, annesi Ayşe Bahriye Hanım'dır. İlk tahsilini 1923-1930 arasında Ankara Gazi Mektebinde yapan İnalcık, orta öğretimine bir yıl Sivas Muallim Mektebinde devam etti. Orta tahsilini 1931'de Ankara'da Gazi Muallim Mektebinde tamamladı. Lise eğitimini o dönemin en iyi okullarından biri olan Balıkesir Necati Bey Muallim Mektebinde 15 Eylül 1935'te tamamladı. Yüksek tahsiline 1935'te Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde (AÜDTCF) başladı. Yeni Çağ Tarihi Kürsüsünde M. Göker, B. S. Baykal ve F. Köprülü'nün derslerini takip etti. 1940'ta mezun olan İnalcık, Timur üzerinde hazırladığı bir seminerle Fuad Köprülü'nün dikkatini çekti, onun takdir ve tavsiyesiyle 30 Nisan 1940'ta AÜDTCF Yeni Çağ Kürsüsüne ilmî yardımcı tayin edildi. 1942'de Türkiye'de sosyo-ekonomik tarih yazıcılığının ilk örneklerinden biri olan *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* adlı teziyle doktor oldu. (Ankara: TTK, 1943) 28 Nisan 1942'de AÜDTCF Yeni Çağ Kürsüsüne asistan olarak atanan İnalcık, 15 Aralık 1943'te *Viyana'dan 'Büyük Rıcat'e Osmanlı İmparatorluğu ve Kırım Hanlığı* unvanlı teziyle doçentliğe atandı. 1945'te AÜDTCF Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünden Şevkiye Işıl Hanım'la evlendi. Araştırma sahasını doktora tezinden itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal ve ekonomik meselelerine yoğunlaştıran İnalcık, İstanbul'da Osmanlı arşivlerinde

---

[1*] Bu makale ilk kez şurada yayınlanmıştır: *Halil İnalcık Armağanı I*, (Haz.: T. Takış-S. Aksoy), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2009, s. 11-39

[2**] Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü

ve Bursa şer'iyye sicilleri üzerinde araştırmalar yaptı. 1947'de Türk Tarih Kurumu (TTK) üyeliğine seçildi.

AÜDTCF tarafından bilgi, görgü ve çalışma alanındaki ihtisasını artırmak üzere 1949'da gönderildiği İngiltere, British Museum'da Türkçe yazmalar üzerinde çalıştı ve *Calendar of State Papers* serisinde Osmanlı tarihine ait kayıtları topladı. Londra Üniversitesi, *School of Oriental and African Studies*'de (*SOAS*) Prof. Paul Wittek'in seminerlerine katıldı. Bu seminerlere katılan B. Lewis, V. Ménage, V. Parry, E. Zachariadou gibi tarihçilerle tanıştı. Dünyanın en önemli arşivlerinden İngiltere, *Public Record Office*'te Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili kaynak taraması yaptı. 1950'de Paris'te toplanan *Milletlerarası Tarihî İlimler Kongresi*'ne katıldı. *Annales* okulunun (*École des Annales*) kurucularından Fernand Braudel ile tanıştı. Onun 1949'da yayınlanan *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (*II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası)* adlı çığır açan eseri İnalcık üzerinde derin etki yaptı ve Türkiye'de bu eseri tanıtan bir yazı yazdı. (1950) İngiltere'den 1 Şubat 1951'de Türkiye'ye döndü. 1951'in yaz aylarında *Bursa Şer'iyye Sicilleri* üzerinde çalışmaya başlayarak bu sicillerin önemini belirten bir makale yazdı. ("15. Asır Türkiye İktisadî ve İçtimaî Tarihi Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15 (1953-54), 51-67) Osmanlı hukuku ve sosyal hayatı açısından son derece kıymetli bilgiler içeren 280 defterlik bu koleksiyonunun tasnif edilip ciltlenmesi için girişimde bulundu. Bu girişim neticesinde Topkapı Sarayı'ndaki atölyede ciltlenip temizlenerek tekrar Bursa'ya gönderilen siciller bugün Bursa Arkeoloji Müzesi'nde araştırıcıların istifadesine açılmıştır.

İnalcık, 2 Haziran 1952'de *Viyana Bozgun Yıllarında Osmanlı-Kırım Hanlığı İşbirliği* teziyle profesörlük pâyesi aldı. 1953–54 ders yılında Columbia Üniversitesi *School of International Affairs*'a ziyaretçi profesör olarak davet edildi. Kendisi Prof. Tibor Halasi-Kun ile birlikte Amerika'da Osmanlı-Türk araştırmalarının gelişmesinde rol oynamış bulunuyor. 1956-57'de *Rockefeller Vakfı*'nın bursuyla Harvard Üniversitesinde "research fellow" olarak bulundu. Amerikan tarihi derslerini izledi. Harvard Üniversitesinde ayrıca Prof. H. A. R. Gibb'in İslam tarihi derslerini izledi. Harvard profesörlerinden W. Langer'in teklifi üzerine *An Encyclopaedia of World History*'nin Osmanlı kısmını gözden geçirmeyi üstendi. (bkz. eserin 4. baskısı) 1957'de Türkiye'ye döndü. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde (AÜSBF) Osmanlı, Avrupa ve Amerika tarihi okuttuğu gibi "İdari Teşkilât Tarihi" ve "Devrim Tarihi" derslerini de üstlendi.

Bu yıllarda İnalcık, yurt içinde ve Batı memleketlerinde birçok kongreye bildiri vererek katıldı. 1958'de Münih'te düzenlenen *XI. Uluslararası Bizantinistler Kongresi*'nde "The Problem of the Relationship between Byzantine and Ottoman Taxation" başlıklı bildirisini okudu. 1960'ta ders vermek üzere İsrail İbranî Üniversitesine davet edildi. Yaz aylarında Millî Birlik Komitesi'nin isteği üzerine Güneydoğu Anadolu bölgesine üniversiteden bir heyetle inceleme gezisi düzenledi. Toprak meseleleri hakkındaki araştırmaları dolayısıyla çağrıldığı toplantıda bölgenin meselelerinin tespiti için bir *Güneydoğu Enstitüsü* kurulmasını teklif etti. *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*nün (*TKAE*) kuruluş döneminde faaliyetlerde bulundu.

Nisan 1961'de bir heyetle Kıbrıs tarihi hakkında araştırma yapmak maksadıyla Kıbrıs'a giden İnalcık, Kıbrıs Vakıflar İdaresinde Kıbrıs kadılıklarına ait 56 sicil defterini tespit etti ve bunlar üzerinde çalıştı. 1961-1962'de yedi ay kadar Beyrut'ta bulundu, Arapçasını ilerletti. Yurda döndüğünde Hollanda'ya davet edildi, Amsterdam Üniversitesi *Doğu Tetkikleri Enstitüsü*nde "Turkey and Europe" başlıklı bir konferans

verdi. 1962 sonbaharında New York'ta *The Social Science Research Council*'in düzenlediği *Conference on the Political Modernization of Japan and Turkey*'de bir bildiri sundu.

1966'da *Uluslararası Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Kurumu*na (*Association Internationale des Etudes du Sud-Est Européen-AIESEE*) üye seçildi. İnalcık, burada Türk tarih ve kültürünün tanıtılması yolunda büyük gayret sarf etti. 1971-74 yılları arasında bu kurumun başkanlığını yaptı. 1967'de Münih'te *Uluslararası Müsteşrikler Kongresi*'ne iştirak etti. Aynı yıl Princeton ve Pennsylvania üniversitelerinde misafir profesör olarak dersler verdi. 1968'de Londra ve Paris'te üç ay *Bibliothèque Nationale* ve arşivlerde araştırmalar yaptı. G. Veinstein ve M. Berendi ile birlikte II. Bayezid devrine ait bir *Mukataa Defteri* üzerinde çalışmalar yaptı. 1969'da *AIESEE*'nin Sofya toplantısında kendisinden istenen *Osmanlı Devrinde Balkanlar* raporunu takdim etti. Yine 1969'da Türkolog Tibor Halasi-Kun ile birlikte Osmanlı araştırmaları için büyük önem taşıyan *Archivum Ottomanicum* dergisini çıkarmaya başladı. 1971'de İngiltere *Royal Historical Society* tarafından "corresponding member" seçildi. Aynı yıl Harvard Üniversitesi *Ortadoğu Araştırmaları Merkezi*nin (*Center for Middle Eastern Studies*) davetlisi olarak iki konferans verdi. 1972'de otuz yıl çalıştığı AÜDTCF'den emekli oldu.

AMERİKA (1972-1992)

1950'lerden beri yayınları ve öğretim faaliyetleriyle adı dünya tarih çevreleri tarafından yakından izlenen İnalcık, 1972'de Chicago Üniversitesi tarafından imtiyazlı profesör önerisiyle bir davet aldı. Daveti kabul eden İnalcık, Tarih Bölümünde profesör olarak çalışmaya başladı. 1973'te İngiltere'de *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600* (London: Weidenfeld and Nicolson) adlı eserini yayınladı. Bu sentez eseri, yedi Balkan diline ve Arapçaya tercüme edilmiştir. Bugün seçkin dünya üniversitelerinde okutulan temel eserler arasındadır. Aynı yıl Cumhuriyet'in kuruluşunun 50. yıldönümü münasebetiyle Chicago Üniversitesinde Prof. Fahir İz ile birlikte *Continuity and Change in Turkish Society and History* ve *AIESEE*'nin desteği ile İstanbul'da, *İstanbul: Crossroads of Civilisations and Cultures* konferanslarını düzenledi.

1974'te *AIESEE*'nin Macaristan'da tertip edilen üçüncü kongresinde "The Mediterranean and the Balkans" başlıklı bildirisini okudu. *Amerikan Tarih Derneği*nin (*American Historical Association*) yıllık toplantısında "Braudel's Thesis, Turkish Perpective" başlıklı bildirisini sundu. 1974'te *The Royal Historical Society*'ye muhabir üye seçildi. 1976'da *Dumbarton Oaks*'ta (Washington) düzenlenen *Urban Societies in the Mediterranean World* sempozyumuna "Galata (Pera) after 1453" başlıklı bildiri ile katıldı. Türkiye ile bağını hiçbir zaman koparmayan İnalcık, 1977'de *International Association for Social and Economic History of Turkey*'i kurdu. Bu uluslararası ilim cemiyeti ilk kongresini 11–13 Temmuz 1977'de Hacettepe Üniversitesinde toplamıştır. Bu cemiyet sonuncusu 2005'te Venedik'te olmak üzere Avrupa'nın muhtelif şehirlerinde on uluslararası kongre düzenlemiştir.

İnalcık, 1978'de *Royal Asiatic Society* tarafından şeref üyesi seçildi. Aynı yıl Prof. G. Veinstein'ın daveti üzerine Paris'e giderek F. Braudel için tesis edilen *Maison de L'Homme*'da Osmanlı toprak meseleleri üzerine iki konferans verdi. 12–14 Haziran 1978'de Princeton Üniversitesinde düzenlenen *Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi* üzerindeki kongrede "Ottoman Archival Materials on the Millets" bildirisini sundu. 17–21 Haziran tarihleri arasında Babolasar'da (İran) katıldığı *19. Yüzyılda*

İran ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplum ve Ekonomi konferansında "Aga and Reaya in the Social and Political Transformation of the Ottoman Empire" başlıklı konuşmayı yaptı. 1980'de New York'ta *Amerikan Tarih Derneği*nin yıllık toplantısında "The Emergence of Large Farms" üzerine bir konferans verdi. Salt Lake City Üniversitesine (Utah) bir konferans vermek üzere davet edildi. Aynı yıl Nejat Göyünç ve Heath Lowry ile birlikte *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*ni (*Journal of Ottoman Studies*) çıkarmaya başladı.

1983 Haziran'ında Paris'te *L'école des hautes études en sciences sociales*'da "Geleneksel Tarım ve Timar Sistemi" üzerine bir konuşma yaptı. Aynı yıl Cambridge Üniversitesi profesörlerinden Peter Burke ile beraber *UNESCO*'nun *The History of Scientific and Cultural Development of Mankind* serisinin 5. cildinin (*History of Humanity-Scientific and Cultural Development: From the Sixteenth to the Eighteenth Century*, London: Kegal Paul) editörlüğünü üstlendi. *Amerikan Bilim ve Sanat Akademisi* (*American Academy of Arts and Sciences*) üyeliğine ve *Türk Araştırmaları Enstitüsü*nün (*Institute of Turkish Studies*-Washington) yönetim kurulu üyeliğine seçildi. Mayıs 1985'te *Türk-Arap İlişkileri Vakfı*nın desteğiyle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde düzenlenen *Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları* sempozyumunda "Osmanlı Arşivlerinin Türk ve Dünya Tarihi Bakımından Önemi"ni içeren açılış konuşmasını yaptı.

Halil İnalcık 1986'da yaklaşık 15 yıldan beri çalışmakta olduğu Chicago Üniversitesinden emekli oldu. Aynı yıl Boğaziçi Üniversitesi Prof. İnalcık'a fahri doktora verdi (İnalcık'ın çeşitli üniversitelerden aldığı *doctor honoris causa* unvanı ve ödüller için aşağıdaki listeye bakınız). 1989'da eşi Şevkiye Hanım'ı kaybetti. 1990–92 arasında Harvard ve Princeton üniversitelerinde misafir profesör olarak dersler veren İnalcık, 1991'de Türk tarih ve kültürüne yaptığı katkılardan dolayı Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı tarafından Yüksek Hizmet Madalya ve Diploması'na layık görüldü.

YENİDEN TÜRKİYE (1992-2016)

Halil İnalcık, 1992'de Bilkent Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı ve Rektör Prof. Ali Doğramacı tarafından lisansüstü tarih okutacak Tarih Bölümünü kurmak üzere davet edildi. Aynı yıl *Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu*na üye, *Türkiye Bilimler Akademisi*ne (*TÜBA*) şeref üyesi seçildi. Harvard Üniversitesinde bir sömestir ziyaretçi profesör olarak Osmanlı tarihi dersleri verdi.

1994'te *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*'i yayınlandı. 1996'da iki cilt halinde basılan eserin ilk cildi (1300–1600) Prof. İnalcık tarafından yazılmıştır (1600-1900 dönemi ve para tarihi için S. Faroqhi, B. McGowan, D. Quataert ve Ş. Pamuk işbirliği). Türkçeye çevrilen bu eser (*Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300–1600*, çev. H. Berktay, Cilt:1, İstanbul: Eren, 2001), Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihinin temel referans kitabı olarak dünya üniversitelerinde okutulmaktadır. Yunanca ve Arapçaya tercüme edilmiştir.

Uluslararası bir şöhret yapan İnalcık'ın biyografisi *Encyclopaedia of Historians and Historical Writing*'de ve Thomas Naff'ın çıkardığı *Paths to the Middle East* (Albany: State University of New York, 1993) adlı eserlerde yer aldı.

İnalcık, 1998'de 9. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in elinden *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Ödülü*'nü aldı. Kültür Bakanlığının Osmanlı uygarlığı üzerinde bir eser hazırlamak üzere tertip ettiği komisyonun (*Kültür Bakanlığı 700. Yıldönümü Yayın Komisyonu)* başına getirildi. İnalcık'ın editörlüğünü yaptığı

eser (Türkçe ve İngilizce ikişer cilt şeklinde hazırlanan-bakınız aşağıda kitap listesi), Dünya Kitap Fuarı'nda birincilik ödülü almıştır. *Vakıflar Genel Müdürlüğü Araştırma Kurulu ve Kültür Bakanlığı Osmanlı Bilim ve Kültür Mirasının 700. Yılı Anma Komitesi* üyeliklerine seçildi. Prof. S. Faroqhi ile birlikte E. J. Brill'in (Leiden) *The Ottoman Empire and Its Heritage* serisinin editörlüğünü üstlendi. 2005 yılına kadar bu seriden yayınlanan 38 cilt, Osmanlı tarihini Batı dünyasına tanıtan belli başlı eserler arasında yer almıştır.

İnalcık, 1999'da *Balıkesir Üniversitesi*nden, *Türk Kültürüne Hizmet Vakfı*ndan şükran plaketleri aldı. Aynı üniversitede bir "Halil İnalcık Salonu" açıldı. 2000'de İstanbul'un sosyal ve ekonomik tarihi için büyük önemi haiz *Halil İnalcık Araştırma Projesi*'ni hayata geçirdi. Sabancı Üniversitesi ve Packard Humanities Institute (PHI) desteği ile sürdürülen bu projenin "Şer'iyye Sicilleri'ne Göre İstanbul Tarihi" kapsamında ilk kitabı (*İstanbul Mahkemesi 121 Numaralı Şer'iyye Sicili*) 2006'da yayınlandı.

2001'de Sofya Üniversitesi Prof. İnalcık'a fahri doktora verdi. 2002'de *İslam Konferansı Teşkilatı* tarafından kendisine Teşekkür Plaketi verildi. Kültür Bakanlığı 2002 Kültür ve Sanat Büyük Ödülü'nü kazandı. Macaristan Cumhurbaşkanı Ferenc Madl'ın elinden Macaristan Liyakat Nişanı'nı aldı. 2003'te Türkiye Yazarlar Birliği ve Ankara Üniversitesi Prof. İnalcık'a şükran plaketleri verdiler. Öte taraftan 2003'te Milli Savunma Bakanlığı Ödülü'nü, 2004'te de Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür Sanat ve Turizm Vakfı tarafından Bursa Ulusal Kültür Yaşamına Katkı Ödülü'nü aldı.

Prof. Halil İnalcık, 1992'de Türkiye'ye döndükten sonra aralıksız bir şekilde bir yandan ilmî eserler vermeye, bir yandan da öğrenciler yetiştirmeye devam etti. İleri yaşına rağmen özellikle 2000'li yıllarda *Has-Bağçede 'Ayş u Tarab - Nedimler Şairler Mutribler*, *The Survey of Istanbul 1455*, *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar ve Atatürk ve Demokratik Türkiye* gibi eserlerle Osmanlı ve modern Türkiye tarihine yeni katkılar sundu. Bunun yanında bu dönemde muazzam birikimine dayalı olarak sentez eserler de vücuda getirdi. Bilhassa *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar* serisi ile *Osmanlılar, Fütühat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler; Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* ve *Kuruluş Sürecinde Osmanlı Devlet Kanun Diplomasi* eserleri bu cümleden olarak zikredilmelidir.

Osmanlı tarihçiliğinin dünyadaki en büyük ismi olan Prof. Halil İnalcık 25 Temmuz 2016'da Ankara'da vefat etti. Bakanlar Kurulu kararıyla 28 Temmuz 2016'da İstanbul Fatih Camii haziresine defnedildi.[3]

II) ESERLERİ HAKKINDA

METODOLOJİSİ

Hiç şüphesiz bu kısa yazıda, 25'ten fazla kitabın ve 300'ü aşkın makalenin müellifi olan Halil İnalcık'ın tarih metodolojisini bütün yönleriyle değerlendirme imkânı yoktur. Burada sadece onun tarih metodolojisi hakkında genel bir çerçeve sunulmaya çalışılacaktır. İnalcık'ın eserlerine bakıldığında onun Osmanlı siyasî tarihine ilişkin çok kapsamlı araştırmalar yapmış olsa da esas ilgisini sosyal ve ekonomik

[3] Talebesi olma bahtiyarlığına eriştiğim muhterem Halil İnalcık Hocamıza Allah'tan rahmet dilerim. Ruhu şad, mekanı cennet olsun. (S.A.)

problematikler üzerinde yoğunlaştırdığı görülür. İnalcık'ın Osmanlı tarihinin sosyal ve ekonomik problematiklerini çözmeyi esas alan tarih metodolojisi üzerinde Fuad Köprülü ve Ömer Lütfi Barkan gibi bazı önemli Türk tarihçiler ile 1950'lerde tanıştığı F. Braudel ve *Annales* okulunun önemli etkisi söz konusudur. İnalcık, Fuad Köprülü ve Barkan'ın kendi üzerindeki etkilerini şu sözlerle ifade eder: "Köprülü ve Barkan yazıları bize ilham kaynağı olmakta idi. Tarihçi şahsiyetim üzerinde, hiç şüphesiz bu iki yazarın belirgin bir etkisi vardır."

Her şeyden önce bütün araştırmalarında arşiv materyaline ve belgelere dayanan İnalcık'ta teori, yaklaşım ve analiz bakımından F. Braudel ve *Annales* okulunun etkisi, 1950'lerde Paris'te başladı. İnalcık'a göre Braudel, "Doğu Akdeniz'e hâkim olan Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal, ekonomik ve demografik niteliklerinin Batı'dakilerle paralellik arz ettiğini, bu iki dünyanın karşılıklı yakın temas ve etkileşim içinde bulunduğunu ve birbirinden ayrı incelenemeyeceğini göstermiş, Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa dışında ve Avrupa'ya düşman âdeta anormal bir gelişim gibi tasvir edilmesi geleneğini bırakarak, gerçek bir tarihçi görüşü ile iki ayrı kültüre bağlı bu iki dünyanın gerçekte birbirini tamamladığını ortaya koymuştur. Bütüncül tarihi (*total history*) Akdeniz toplumlarına ve bu arada Osmanlı toplumuna uygulamaya çalışan fakat Osmanlı İmparatorluğu'nu "aşılması zor belirsizliklerle dolu bir alan" (a zone of formidable uncertainty) olarak değerlendiren Braudel, sorduğu sorulara cevap veren pek az araştırma bulabilmiş, yazılanlar da onu çoğu kez yanlış hükümlere götürmüştür. Bununla beraber bu büyük tarihçi, parlak üslubu ile Osmanlı tarihinin temel meseleleri üzerinde açık ve anlamlı sorular sormuş bu soruların her biri Osmanlı tarihçileri için bir araştırma yolu açmıştır."

İnalcık, metodolojik açıdan *Annales* okulunun "bütüncül tarih" ve "uzun dönem" (longue durée) kavramlarını benimsemesine rağmen bunların Osmanlı tarihine sağlıklı bir şekilde uygulanmasının ancak ampirik verilere dayalı açıklamalarla gerçekleşebileceğini savundu. Bu bağlamda çeşitli açıklama modelleri temelinde yapılan genellemelerden kaçındı ve genel nitelikteki açıklamalar karşısında da temkinli bir tutum izledi. İnalcık, genellemelerin Osmanlı tarihi araştırmaları açısından doğurduğu sakıncaları şu sözlerle ifade eder: "Marksist veya Weberian sosyolojilerin formüle ettikleri modelleri Osmanlı tarihine tatbik etme çabaları, bu tarih araştırmalarına muhakkak ki yeni ilginç istikametler ve konular getirmiştir. Fakat öbür taraftan yapılan genellemeler bizi yanlış istikametlere de götürmektedir. Osmanlı tarihine ait sosyal ve ekonomik konular üzerinde şimdiye kadar esaslı araştırma yapılmadığı için bu genellemelerin çoğu, tarihî temelden yoksun hayalî teoriler olarak kalmaktadır. Öbür taraftan sosyolojik kavramlar ve genellemeler bize tarihî problemleri belli formüllerle çözdüğümüz hissini vermektedir... Orijinal kaynakları incelemek için gerekli vasıta ve bilgilere hakkı ile sahip olmadan, Osmanlı tarihinin büyük problemlerini bir takım sosyolojik genellemelerle halledilmiş saymak, son dönemde bir moda haline gelmiştir. Bizim disiplinimiz, zamansız ve mekânsız genellemeler yapmak değil, zaman ve mekân içinde olayları incelemektir."

İnalcık, tarih metodolojisi, tarih yazıcılığı, kaynakları değerlendirme yöntemleri, *Annales* okulu, bu okulun Osmanlı tarih araştırmalarına yaptığı etki ve katkıları şu yazılarında ele aldı: "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, ed. P. Holt-B. Lewis, London, 1962, s. 152-167[4]; "Impact of the Anna-

[4] "Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu", (çev. F. Unan), *Söğüt'ten İstanbul'a*, ed. O. Özel-M. Öz, s. 93-117, Ankara: İmge Kitapevi, 2000

les School on Ottoman Studies and New Findings", *Review, Journal of the Fernand Braudel Center*, I (1978), s. 69-96; "On the Social Structure of Ottoman Empire: Paradigms and Research", *From Empire to Republic*, İstanbul: Isis Press, 1995, s. 17-60; "Türkiye'de Modern Tarihçiliğin Kurucuları", *XIII. Türk Tarih Kongresi, 4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler*, I, s. 85-166; "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", *Doğu Batı*, 20 (2002), s. 13-39.

ESERLERİ

Halil İnalcık'ın eserlerine bir bütün olarak bakıldığında onun Osmanlı tarihinin hemen hemen bütün dönemleri üzerine araştırmalar yaptığı ve bu araştırmalarında muazzam bir konu çeşitliliği olduğu görülür. İnalcık'ın eserleri temelde I) Siyasî Tarih II) Sosyal ve Ekonomik Tarih (kurumlar tarihi, devlet yapısı ve felsefesi, hukuk, ticaret, toplumsal tabakalar, üretim, vergi, bürokrasi, demografik yapı, şehir tarihi v.b.) ve III) Sentez Eserleri (ki bu son grup da esas itibariyle Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihini aydınlatmaya dönük çalışmaları kapsar) şeklinde gruplandırılabilir.

Siyasî Tarih ile İlgili Eserleri

İnalcık'ın Osmanlı siyasî tarihi ile ilgili araştırmalarının önemli bir bölümü kuruluş devri ve 15. yüzyılın temel problemleri hakkında olmakla birlikte kendisinin Kırım tarihi ve Osmanlı-Avrupa ilişkileri üzerine de önemli araştırmalar yaptığı görülür. İnalcık bu araştırmalarıyla, söz konusu dönemlerin siyasî tarihine hem kronoloji ve mekân tespiti hem de hadiselerin altında yatan dinamiklerin anlaşılması bakımından önemli açılımlar getirdi.

İnalcık, kuruluş devri araştırmalarında Osmanlı Devleti'nin kökenine dair iki temel yaklaşımın (rivâyetlerin hiç bir tarihî esası olmayan masallardan ibaret olduğu ve onları bir tarafa bırakmak gerektiği- *black hole*cular-, ikincisi bu rivâyetleri gerçek tarihî kaynaklar gibi tenkitsiz tekrarlayan görüş-İsmail Hakkı Uzunçarşılı-) dışında farklı bir yol izledi. O, kuruluş devrine ve özellikle Osman Gazi'ye ait rivayetlerin 14. yüzyıl Osmanlı epik tarihçiliğinin aktardığı gerçek *kronik* malzeme ile Osmanlı tarihinin sonraki devirlerinde yazan tarihçilerce hanedanın meşrûiyeti ve idealleştirilmesi gayesiyle yapılan ilâveler olmak üzere iki unsurdan meydana geldiğini gösterdi. Beylik devrinin epik tarihçiliğinin verdiği malzemeyi, arşiv vesikalarında ortaya çıkan (özellikle Osman dönemine kadar giden vakfiyeler) kayıtların ışığı altında tenkid edip değerlendirdi, bununla da yetinmeyerek bu malzemenin doğruluğunu ya da yanlışlığını topografik araştırmalarla kontrol etti. İnalcık'ın bu istikamette yaptığı yerel seyahat ve araştırmalar, eski Osmanlı rivayetlerini "masaldır" diye bir çırpıda bir tarafa atmak yerine dikkatli bir tenkid altında incelenmesi durumunda çok önemli tarihî gerçeklere ulaşılabileceğini gösterdi. (bkz: *TDV İA*'ne yazdığı "Osman", "Orhan" ve "I Murad" maddeleri)

Bunun yanında 15. yüzyıl sonlarında yapılmış olan kompilasyonlarda (*Aşık Paşazade*, *Neşrî* ve *İdris-i Bitlisî* tarihlerinde) görülen meşrûiyet amacı ile yapılmış bir takım ideolojik ilavelerin de tarihî anlamlarının olduğunu, bu eklemelerin Osmanlı tarihinin çeşitli dönemlerinde karşılaşılan tehditlere karşı reaksiyonları ve Osmanlı siyasi iddialarını ifade etiğini gösterdi (Mesela Osman'ı Oğuz Han, Kayı'ya bağlama iddiası, sikke ve hutbe sahibi olduğu vb). Öte taraftan II. Murad ve Fatih devirlerinin siyasi gelişmelerini, iç siyasi krizlerini, bu krizlerin Osmanlı dış siyasetini nasıl etkilediğini derinliğine inceledi. Bu konular hakkında yazılan eserleri kaynaklar

eşliğinde tenkid süzgecinden geçirmek suretiyle ve Batı'daki incelemeleri izleyerek, bilinmeyen birçok siyasi meseleyi aydınlattı ve yanlış bilgileri tashih etti.

İnalcık kuruluş devri ve 15. yüzyıla dair görüş ve tespitlerini; *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara: TTK, 1954; "Mehmed the Conqueror and His Time", *Speculum*, XXXV (1960), s. 408-427; "The Emergence of the Ottomans", *The Cambridge History of Islam*, 1, ed. P. M. Holt-Ann K. S. Lambton-B. Lewis, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 263-291; "The Rise of the Ottoman Empire", *ibid.*, s. 293-323; "The Conquest of Edirne (1361)", *Archivum Ottomanicum*, 3 (1971), s. 185-210; "Tursun Beg, Historian of Mehmed the Conqueror's Time", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 69 (1977), s. 55-71; "Osman Gazi's Siege of Nicea and the Battle of Bapheus", *The Ottoman Empire* (1300-1389), ed. E. Zachariadou, Rethymnon: Crete University Press, 1993, s. 77-98[5]; "Periods in Ottoman History", *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren, 1998, s. 15-28 gibi eserleri ve *İslam Ansiklopedisi* (*İA*) ile *Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci baskısına (*EI*²) yazdığı "Bayezid", "Murad II", "Mehmed II", "Djem" gibi ansiklopedi maddelerinde ortaya koydu. Ayrıca II. Murad devrine ait Varna Haçlı Seferi üzerine yazılmış, Osmanlı menakıbnâmelerinin eski bir örneği olan ve John Hunyadi'nin Osmanlılara karşı seferleri hakkında mufassal ve otantik bilgiler veren, bir yazmayı öğrencisi Mevlûd Oğuz'la birlikte bilim dünyasına tanıttı ve daha sonra da yayınladı: *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme*, Ankara: TTK, 1978.

Babası Seyit Osman Nuri Bey'in Kırım'dan Türkiye'ye göçmüş bir Kırım Türkü olması dolayısıyla, Kırım tarihine akademik kariyerinin ilk dönemlerinden itibaren tabii bir ilgisi bulunan İnalcık, bu alandaki ilk araştırmasını 1944'de Kırım Hanlığı'nın Osmanlı tâbiliğine girmesi üzerinde yaptı: "Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığı'nın Osmanlı Tâbiliğine Girmesi ve Ahidnâme Meselesi" *Belleten*, 30 (1944), s. 185-229. Daha sonraki dönemlerde de Kırım tarihi üzerine araştırmalarını sürdürdü. *İslam Ansiklopedisi*, *Encyclopaedia of Islam* (ikinci baskı) ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ne (*TDV İA*) Kırım hanlarının biyografilerini, kullandıkları unvanları ve Kırım Hanlığı'nın tarihini yazdı. Kırım'ın Osmanlı İmparatorluğu içindeki durumu, Rus Çarlığı ile ilişkileri gibi konuları kapsayan önemli çalışmalar yayınladı. Ansiklopedilere yazdığı maddeler dışında[6] şu eserleri zikredilebilir: "The Khan and the Tribal Aristocracy: the Crimean Khanate under Sahib Giray I (1532-1551)", *Harvard Ukrainian Studies*, X (1981), s. 445-456 [7]; "Power Relationship Between Russia, Ottoman Empire and Crimean Khanate as Reflected in Titulature", *Passé Turco-Tatar, Présent Sovietique, Études offertes à Alexandre Bennigsen*, ed. Ch. Lemercier-Quelquejay-G. Veinstein-S. E. Wimbush, Paris-Leuven: Peeters, 1986, s. 175-211; "Struggle for East European Empire, 1400-1700: The Crimean Khanate, Ottomans and Rise the Russian Empire", *Turkish Yearbook of International Relations*, XXI (1995), s. 1-16; "Kırım Kadı Sicilleri Bulundu", *Belleten*, LX/227 (1996), s. 165-190.

---

[5] "Osman Gazi'nin İznik (Nicea) Kuşatması ve Bafeus Savaşı", (çev. S. Aydın), *Söğüt'ten İstanbul'a*, s. 301-334.

[6] Ansiklopedi maddelerinin künyeleri için bakınız: Mahmut Şakiroğlu, "Halil İnalcık Bibliyografyası", *Tarihçilerin Kutbu* içinde, s. 523-560.

[7] "Han ve Kabile Aristokrasisi: I. Sahib Giray Döneminde Kırım Hanlığı", (çev. ?), *Emel*, 135 (1983), s. 51-73.

Osmanlı-Avrupa ilişkilerini konu alan siyasi tarih araştırmalarında ise bütüncül bir bakışla (Batılı tarihçilerin neredeyse görmezden geldikleri) modern Avrupa'nın şekillenmesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun kritik rolünü ortaya koyan ve bu iki dünyanın birbiri ile tarih boyunca hem kültürel hem de politik bakımdan etkileşim içinde bulunduklarını gösteren eserler verdi: "The Turkish Impact on the Development of Modern Europe", *The Ottoman State and its Place in World History*, ed. K. Karpat, Leiden: E. J. Brill, 1974, s. 51-58; "Turkey and Europe: A Historical Perspective", *Perceptions, Journal of International Affairs*, II/1 (1997), s. 76-92; "Mutual Political and Cultural Influences Between Europe and the Ottomans", *Ottoman Civilization*, ed. H. İnalcık-G. Renda, İstanbul: Ministry of Culture and Tourism, 2002, s. 1049-1089; *Turkey and Europe in History*, İstanbul: Eren, 2006.

Sosyal ve Ekonomik Tarih ile İlgili Eserleri

Yukarıda da belirtildiği üzere Halil İnalcık'ın ilgilendiği esas alan Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal ve ekonomik tarihidir. Bu bağlamda özellikle toprak meselesi, hukuk, şehir hayatı, ticaret, kurumlar tarihi, bürokrasi, devlet yapısı ve felsefesi, Osmanlı toplumunda alt tabakaların durumu, tabakalar arasındaki sosyo-ekonomik gerilim ve çatışmaların kökenleri, demografik yapı, toplumsal değişim ve dönüşümler vb. konuları kaynakların eşliğinde derinliğine araştırdı ve bu alanların her birinde Osmanlı tarihçiliği açısından devrim sayılabilecek neticeler ortaya koydu. İnalcık'ın sosyal ve ekonomik tarih ile ilgili çalışmaları a) Osmanlı Toprak Rejimi ve Timar Sistemi b) Osmanlı Hukuku c) Osmanlı Şehir Tarihi d) Osmanlı Ticaret Tarihi e) Çözülme ve Reform Dönemlerinde Sosyal ve Ekonomik Değişim ve Dönüşümler alt başlıkları altında toplanabilir.

a) Osmanlı Toprak Rejimi ve Timar Sistemi

1942'de savunduğu *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* başlıklı doktora tezinde Dolmabahçe Sarayı arşivinde II. Abdulhamid'in Bulgar meselesi hakkında toplattığı vesika külliyatını (1840–41 Vidin isyanı ile ilgili belgeler) bulan İnalcık, Vidin valisinin ve müfettişlerinin gönderdiği raporlardan isyanın sebeplerinin altında, ağalarla Bulgar köylüsü arasındaki toprak meselelerinin yattığını tespit etti ve incelediği dönemde diğer bölgelerdeki huzursuzluk ve karışıklıkların da yine toprak meselelerinden kaynaklandığı gerçeğinden hareketle Osmanlı tarihinin temel probleminin toprak meselesi ve buna bağlı sorunlar olduğunu ortaya koydu.

Akademik hayatının ilk dönemlerinde Osmanlı toprak rejimi ve timar sisteminin çözülüşünün doğurduğu sorunlarla ilgilenen İnalcık daha sonraları bu çözülüşü anlamak için, bu rejimin nasıl kurulduğunu, hangi geleneklerden etkilendiğini, ne türden özgün nitelikleri ihtiva ettiğini derinliğine araştırmaya başladı. Bu bağlamda çalışmalarını özellikle tahrir defterleri ve kanunnameler üzerinde yoğunlaştırdı. Başbakanlık arşivinde Fatih devri tahrir defterleri üzerindeki incelemeleri sırasında, II. Murad devrine ait 1432 tarihli Arnavutluk (*Arvanid*) sancağının timar defterini bulan İnalcık, hem Arnavutluk hem Osmanlı hem de Balkan tarihi için büyük ehemmiyeti haiz (Osmanlı arşivlerinde bulunan en eski tahrir icmâl defteri) bu defteri, dil, kaligrafi, terim, adlar ve kavramlar açısından ciddi zorluklar taşımasına rağmen geniş bir giriş yazısıyla birlikte bilimsel standartlarda yayınladı: *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid*, Ankara: TTK, 1954. L. Fekete'nin neşriyatından (Segedin'e ait defter) sonra bu alandaki ilk çalışma olması bakımından da önemli olan Arvanid defterinin neşriyle, Osmanlı toprak rejimi ve timar sistemi,

Balkanlar'da Osmanlı yerleşmesinin niteliği ve Osmanlı timar-erleri durumuna gelmiş olan yerli Hristiyan feodal aileler gibi konularda önemli bir araştırma zemini doğdu ve bu konularda bir takım yeni araştırma ve yayınlar yapıldı.

İnalcık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmperatorluğu'na: XV. Asırda Rumeli'de Hristiyan Sipahiler ve Menşeleri" (*60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s. 207-248) ve "Ottoman Methods of Conquest" (*Studia Islamica*, II (1954), s. 104-129)[8] gibi araştırmalarıyla Osmanlıların Balkanlar'a yerleşim sürecinde toprak rejimi ve timar sisteminin niteliğini belirledi ve Osmanlı öncesi feodal-askerî zümrenin Osmanlı timar sınıfı içinde devam ettiğini ortaya koydu. Osmanlıların Balkanlar'a yerleşmesi hakkındaki eski görüşleri temelinden değiştiren bu bulgular Balkan tarihçilerinin dikkatini çekmekte gecikmedi, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmperatorluğu'na..." makalesi N. Filipović tarafından Sırpçaya tercüme edildi.[9] Öte taraftan A. Vakalopoulos, yazdığı Yunan tarihinde İnalcık'ın bu yeni buluşlarına yer verdi. Bugün artık İnalcık'ın çalışmaları sayesinde Osmanlıların Balkanlar'da kurdukları rejimin ve bu coğrafyaya yerleşme süreçlerinin temel nitelikleri açık bir şekilde bilinmektedir.

İnalcık, hem 15. yüzyıl tahrir defterleri hem de Osmanlı hukukunun farklı kaynakları üzerine yaptığı araştırmalarla daha doktora tezi bağlamında tespit ettiği toprak meselelerinin ve buna bağlı vergi sisteminin kökenlerine indi. Böylece Osmanlı zirai rejimi açısından çok önemli bir husus olan ***raiyyet rüsûmu***nun menşei ve mahiyeti hakkında çok yeni fikirler ortaya attı. *Çift resmi* ve başka ilgili vergilerin köylü sınıfının statüsünü belirleyen bir sistem olduğunu ortaya çıkaran İnalcık, bu mesele hakkındaki görüşlerini "Osmanlılarda Raiyyet Rüsumu" (*Belleten*, 23 (1959), s. 575-610) makalesinde etraflıca izah etti: Elinde ailesini geçindirebilecek bir çift toprağın (50-150 dönüm) sahibi bir köylünün, tam çift resmine tâbi olduğunu, onun yarısı kadar toprağa sahip olanların ikinci sınıfı teşkil ettiğini, toprağı yarım çiftlikten az ailelerin ve hiç toprağı olmayan bekâr köylülerin ise bu sistemde köylü sınıfının aşağı kademelerini teşkil ettiğini, köylü sınıfının bu esasa göre gruplara ayrıldığını ve vergilerin buna göre tayin edildiğini, toprak ile beraber ailenin bu sistemde kombine bir üretim ünitesi olduğunu (*çift-hane*) gösterdi.

Sonraki araştırmalarında *çift-hane* sisteminin sadece Osmanlı toprak rejiminin değil Osmanlılardan önce kuru tarıma bağlı tarım ekonomisinin ve köylü sosyetesinin de temel müessesesi olduğunu ve imparatorluk idarelerinin gelir kaynaklarını kontrol altına almak için Roma İmparatorluğu'ndan beri bütün Akdeniz bölgesinde böyle bir rejimin uygulandığını, Osmanlıların da pek az değişiklikle bu rejimi Balkanlar'da ve Anadolu'da devam ettirdiklerini tespit etti. Bu tespitler sadece Osmanlı döneminin değil, kaynakların yetersiz olduğu Osmanlı öncesi (Roma, Bizans ve Selçuklu) dönemin sosyal ve ekonomik yapısının gün ışığına çıkarılması bakımından büyük önemi haizdir. 1990'da "Köy Köylü ve İmparatorluk" (*V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Ankara: TTK, s. 1-11) makalesinde konuya daha geniş açıdan bakıp, düzenin tarihsel derinliğine ve bölgede Osmanlı'da da görülen üretim tarzının niteliğine berraklık getirerek Osmanlı'da mîrî toprak rejimi ile ilgili bazı kilit kavramların anlaşılmasına ve yanlış yorumların düzeltilmesine imkân sağladı.

---

[8] "Osmanlı Fetih Yöntemleri", (çev. O. Özel), *Söğüt'ten İstanbul'a*, s. 443-472

[9] "od Stefan Dušana do osmanskog Carstva", *Prilozi za Orijentalnu filologiju i istorija jugoslovenskih Naroda pod turskom Vladavinom*, 3-4 (1953), s. 23-54

İnalcık'ın Osmanlı toprak düzeni ve timar sistemi üzerine yukarıda zikredilenlerin ve ansiklopedilere yazdığı "Bennâk", "Çift-Resmi", "Çiftlik", "Timar" gibi maddelerin dışında başlıca araştırmaları şunlardır: "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişâfı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerine Bir Tetkik Münasebetiyle", *Belleten*, XV (1951) s. 629-690; "Timariotes Chrétiens en Albanie au XVesiècle d'après un registre de Timar Ottoman", *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, IV (1952), s. 118-138; "Land Problems in Turkish History", *The Muslim World*, 45 (1955), s. 221-228; "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devirlerindeki Şekiller ile Mukayesesi", *İslamî İlimler Dergisi*, I/1 (1959), s. 29-56; "Osmanlı Timar Rejimi ve Sipahi Ordusu", *Türk Kültürü*, III/34 (1965), s. 758-765; "Rice Cultivation and Çeltükci reâyâ System in the Ottoman Empire", *Turcica*, XIV (1982), s. 69-141; "Islamization of Ottoman Laws on Land and Land Taxation", *Festgabe an Joef Matuz: Osmanistik- Tukologie-Diplomatie*, ed. C. Fragner-K. Schwarz, Berlin: K. Schwarz Verlag, 1992, s. 100-116; "The Çift-Hane System and Peasant Taxation", *From Empire to Republic*, İstanbul: Isis Press, 1995, s. 61-72.

b) Osmanlı Hukuku

Halil İnalcık, Osmanlı sosyal ve ekonomik meselelerinin hiçbirinin dayandığı hukuki temellerinden soyutlanarak incelenemeyeceğinden hareketle, akademik hayatının daha ilk dönemlerinden itibaren Osmanlı hukuku üzerinde araştırmalar yaptı. Şüphesiz onun bu sahaya yönelmesinde hukuk tarihçisi Prof. Sadri Maksudi Arsal'ın da etkisini kaydetmek gerekir (Lise yıllarında Prof. Arsal'ın Türk Hukuk Tarihi üzerine yazdığı eserlerin eski harfle yazılmış müsveddelerini temize çeken İnalcık, bu vesile ile hukuk meseleleriyle erken dönemlerden itibaren ilgilendi). Onun hukuk alanındaki ilk büyük çalışması Dr. Robert Anhegger ile birlikte yayınladığı *Kanûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmanî: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasakname ve Kanunnameler*'dir. (Ankara: TTK, 1956) Fatih ve II. Bayezid dönemlerine ait ferman şeklinde kanunları (gümrük, vergi tahsili, yasaknameler gibi örfi, yani şeriat dışında kalan meselelerde Sultan'a mahsus hususlara ait kanunları) ihtiva eden bu yayın, özellikle klasik dönem Osmanlı hukuk sistemini araştıranlar için vazgeçilmez bir kaynaktır.

1960'lara doğru Osmanlı hukuku üzerindeki araştırmalarına devam eden İnalcık, 1958'de "Osmanlı Hukukuna Giriş, Örfi- Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları"nı (*Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 13 (1958), s. 102-126), 1965'te de "Adaletnameler" (*Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 11 (1965), s. 49-145) isimli hacimli makalesini yayınladı. "Osmanlı Hukukuna Giriş"te Türklerde kanun koyma geleneğini, Osmanlı Devleti'nde hukuki yapının temel dinamiklerini, devletin neşvünema bulduğu şartları ve dayandığı geleneği ele alıp, Osmanlı Devleti'ni bir imparatorluğa dönüştüren Fatih'in, bu geleneğe dayanarak koyduğu kanunları titiz bir şekilde inceledi ve Osmanlı hukukunun özgün niteliğini sarahatle tarif ve tespit etti. "Adaletnameler"de ise Mezopotamya ve İran devlet geleneğinde adaletin ne denli önemli bir mefhum olduğunu ve bu mefhum temelinde formüle edilen "adalet dairesi"nin Ortadoğu devlet felsefesinde ve Osmanlı hukuk sistemindeki yerini gösterdi. Kanûnnâme-i Osmânî'nin menşei ve klasik dönemde uygulanışından sonra, çeşitli bidatlerin ortaya çıkarak sistemde yol açtığı dejenerasyonu, şikayet konularını (bunların çoğu, gittikçe etkisini artıran merkezî idarenin taşra temsilcilerinin suiistimalleri hakkındadır) ve devletin bunlara karşı aldığı tedbirleri inceledi.

Osmanlı hukuku ile ilgili bir diğer önemli çalışması "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law" (*Archivum Ottomanicum*, I (1969), s. 105-138) başlıklı makalesidir. Burada öncelikle kanun fikri ve Türk devlet geleneğinde bunun yansımaları üzerinde duran İnalcık, devamla Sultan Süleyman'ın koyduğu kanunları üç kategoride (her bir sancak için çıkarılan kanunnameler, spesifik konuları ihtiva eden hükümler ve genel nitelikteki kanunnameler) analiz etti. Süleyman'ın kanunnameleri ile Fatih'in kanunnamelerini mukayese edip aralarındaki benzerlik ve farklıları gösterdi. Ayrıca 16. yüzyılda Osmanlı hukuk sistemindeki evrimin genel bir çerçevesini çıkardı.

Yine Osmanlı hukuku ile ilgili olarak "The Rûznamče Registers of the Kadıasker of Rumeli as Preserved in the Istanbul Müftülük Archives" (*Turcica*, XX (1988), s. 252-275)[10] makalesinde ilmiyye sınıfını, kadıların eğitim ve görev almalarına ilişkin temel prensipleri, zaman içinde ortaya çıkan problemleri, ilmiyye sınıfının üst ve alt tabakaları arasında meydana gelen çatışmaları etraflıca inceledi. Bu yayınların dışında özellikle Osmanlı hukukunun temel yapısı ve kavramlarını tanımladığı ansiklopedi maddeleri zikredilmelidir: "Djizya", *EI²*, II (1963), s. 563-566; "Örf", *İA*, IX (1964), s. 671-683; "Kanun", *EI²*, IV (1975), s. 556-562; "Kanunname", *EI²*, IV (1975), s. 562-566; "Mahkama", *EI²*, VI (1986), s. 3-5; "Adaletname", *TDV İA*, I (1988), s. 346-347.

c) Osmanlı Şehir Tarihi

Halil İnalcık'ın, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal ve ekonomik tarihi bağlamında araştırmalar yaptığı bir diğer alan Osmanlı şehir tarihidir. Özellikle 1950'lerde Bursa kadı sicilleri üzerinde yaptığı araştırmalar (Bursa kadı sicillerine ait 300'den fazla belgeyi neşretmiştir) İnalcık'ı Osmanlı ticaret ve sanayii ile kadıların durumu gibi konuların yanında Osmanlı şehri üzerinde araştırmalara sevk etti. Yaptığı araştırmalarla, şehirlerin gelişimi, kurumları, fiziki yapılarının egemen öğeleri, şehirlilerin yaşayış biçimleri, imar faaliyetleri, vakıflar, mülk sahipleri, nüfus yapısı, şehir toplumunun kültürü gibi çok boyutlu konulara ışık tuttu ve ayrıca Osmanlı şehir tarihi araştırmalarının yaygınlık kazanması için kendi araştırmaları yanında, bu konudaki çalışmaları teşvik edip doktora tezleri yönetti.

İnalcık'ın Osmanlı şehir tarihi ile ilgili başlıca araştırmaları şunlardır: "Bursa and the Commerce of Levant", *Journal of Economic History of Orient*, 3 (1960), s. 131-147; "The Re-building of Istanbul by Sultan Mehmed the Conqueror", *Cultura Turcica* IV, (1967)[11]; "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers*, 23-25 (1970), s. 231-249; "The Foundations of the Ottoman Economic-Social System in Cities", *La Ville Balkanique*, Sofia, 1970, s. 17-24; "Ottoman Galata 1453-1553", *Premiere Rencontre Internationale sur l'empire Ottoman et la Turquie Moderne*, ed. E. Eldem, İstanbul: l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes, 1991, s. 17-105, "Istanbul: An Islamic City", *Journal of Islamic Studies*, I (1990), s. 1-23[12]; "Erzurum", *İA*, IV (1948), s. 345-357; "Bursa", *EI²*, I (1960), s. 1333-1336; "İstanbul", *EI²*, IV (1973), s. 224-248; *The Survey of Istanbul 1455*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2012).

---

[10] "Kazasker Ruznamçe Defterine Göre Kadılık", (çev. B. Arı), *Adalet Kitabı*, ed. B. Arı-S. Aslantaş, s. 11-137, Ankara: Adalet Bakanlığı, 2007

[11] "Fatih Sultan Mehmed Tarafından İstanbul'un Yeniden İnşası", (çev. F. Unan), *Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3 (1988), s. 215-225

[12] "İstanbul: Bir İslam Şehri", (çev. İ. Kalın), *Dergâh*, 24 (1992), s. 14-15; 25 (1992), s. 15-17

d) Osmanlı Ticaret Tarihi

Prof. İnalcık'ın sosyal ve ekonomik tarih çerçevesinde derin araştırmalar yaptığı bir başka alan Osmanlı ticaret tarihidir. "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy" (*Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M. A. Cook, London, 1970, s. 207-218) ve "Capital Formation in the Ottoman Empire" (*Journal of Economic History*, XXIX/1 (1969), s. 97-100) gibi çalışmalarında Osmanlı toplumunda ticaret kavramı ve ticari düşünce üzerinde durdu. Osmanlı ticaretinin boyutlarını, büyük tüccar diye nitelenebilecek tacir gruplarının hukuki statülerini, ticari sermayenin yapısını inceledi ve bu gelişmelerin dünya ticaret tarihi açısından, Batı toplumlarındaki gelişmelerle mukayesesini yaptı.

Yine "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü" (*ODTÜ Gelişme Dergisi*, Özel Sayı II (1979-1980), s. 1-65) adlı kapsamlı makalesi ile Osmanlı ekonomisinin hububattan sonraki en önemli üretim sektörü olan pamuk sanayii, üretim ve ticaretindeki gelişmelerin niteliğini ve 17. yüzyıldan itibaren Hindistan'dan, 19. yüzyılda da İngiltere'den yapılan pamuklu ithalatının Osmanlı ekonomisini nasıl etkilediğini gösterdi. Karadeniz ticareti üzerinde ise Kefe Gümrük Defteri'ni yayınladı: *The History of the Black Sea Trade: The Register of Customs of Caffa*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Ayrıca, "İmtiyazat" (*EI²*, III (1971), s. 1179-1189) maddesinde ticaret faaliyetlerinin uluslararası hukuki niteliğini ortaya koydu. Osmanlılarda daha sonra kapitülasyonlar diye anılacak ayrıcalıkların, hukuki menşelerini açıklığa kavuşturdu. Bunun yanında, "Harir" (*EI²*, III (1969), s. 211-218) maddesinde, Osmanlı ticaret tarihinde önemli yer tutan ipek sanayii ve ticaretine ilişkin çok değerli bilgiler sundu. Bu alandaki çalışmalarına 2000'li yıllarda da devam eden İnalcık, 2008'de Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar, (İstanbul: İş Bankası Yayınları) adlı kitabı yayınladı.

e) Çözülme ve Reform Dönemlerinde Sosyo-ekonomik Değişim ve Dönüşümler

Halil İnalcık'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş ve klasik dönemleri yanında çözülme ve reform dönemlerinin sosyal ve ekonomik tarihine dair önemli araştırmaları söz konusudur. "The Ottoman Decline and Its Effects upon the Reaya" (*Aspects of the Balkans, Continuity and Change*, ed. H. Birnbaum ve S. Vryonis Jr., The Hauge, 1972, s. 338-354) makalesinde klasik Osmanlı rejiminin hangi faktörlerin etkisi altında çözülmeye yüz tuttuğunu, Osmanlı yönetici sınıfı ile reaya arasındaki ilişkiyi teorik düzeyde belirleyen kanunların nasıl ve hangi yollarla aşıldığını, vergi toplama sırasında reayanın ne surette istismar edildiğini, merkezî yönetimin bu gelişmeleri bertaraf etmek için ne tür tedbirler aldığını daha önceki araştırmalarından elde ettiği bulgular çerçevesinde analiz etti.

"Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700" (*Archivum Ottomanicum*, VI (1980), s. 283-337) başlıklı çalışmasında 16. yüzyılın sonları ve 17-18. yüzyıllarda Osmanlı sosyo-ekonomik ve siyasi yapısını derinden etkileyen değişimler üzerinde durup, bu değişimlerin sebepleri hakkında hem çağdaş Osmanlı bürokratlarının teşhislerini hem de konu ile ilgilenen tarihçilerin değerlendirmelerini inceledi. Bu makalede, Orta Avrupa'nın savaş meydanlarına gönderilmek üzere ateşli silahlarla donatılmış asker ihtiyacının ve toprağı işleyen köylülerin asker yazılmak için topraklarını terk etmeleriyle ortaya çıkan üretim düşüşü ve

sosyal düzensizliklerin Osmanlı İmparatorluğu'nu yeni bir döneme götüren faktörler olduğunu gösterdi. Hemen ardından Batı'dan gelen ucuz gümüşün Osmanlı para sistemini nasıl etkilediğini ve bütün bunların Osmanlı İmparatorluğu'nun mali ve askerî sistemlerinde ne tür değişikliklere yol açtığını gösterdi.

"The Emergence of Big Farms, Çiftliks: State, Landlords and Tenants", (*Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottaman, Collection Turciça*, III, Leuven: Peeters, 1984, s. 105-126) başlıklı araştırmasında Osmanlı toprak rejiminde meydana gelen değişimi, büyük çiftliklerin ortaya çıkış sürecini ve bu süreçte rol oynayan faktörleri inceledi. "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri" (*Belleten*, XXVII (1964), s. 624-690) makalesinde 1839'da ilan edilen Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu'nun Osmanlı İmparatorluğu'nda yol açtığı geniş çaplı hareketler, imparatorluğun sosyal yapısında meydana getirdiği derin sarsıntılar üzerinde durdu.

İnalcık sosyal ve ekonomik tarih içinde değerlendirilebilecek, fakat Osmanlı diplomatiğini, Osmanlı terim ve deyimlerini de ilgilendiren ve bu yönüyle Osmanlı tarihçilerine özgü teknik bilgiler olarak da kabul edilebilecek konular hakkında araştırmalar da yaptı. Bunların başında "Introduction to Ottoman Metrology" (*Turcica*, XV (1983), s. 311-334)[13] gelmektedir. Osmanlı ekonomisi ve ticareti üzerine yapılacak araştırmalar için vazgeçilmez bir kılavuz olan bu makalede, Osmanlı döneminde ekonomik ve ticari münasebetlerde kullanılan ağırlık, uzunluk ve hacim ölçülerinin belli başlı birimlerinin bugünkü sistemlere mütekabiliyetini ve farklı mekan ve zamanlarda kullanılan birimlerin birbirlerine karşı durumlarını tespit etti. "Yük (Himl) in Ottoman Silk Trade, Mining and Agriculture" (*Turcica*, XVI (1984), 131-156)[14] yazısı da bu meyanda zikredilmelidir.

Sentez Eserleri

Halil İnalcık, yukarıda yeri geldikçe temas edilen "uzun dönem" (longue durée) perspektifinden hadiseleri ve olguları inceleyen makalelerinin dışında, Osmanlı tarihinin siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve askerî alanlarını bir bütün olarak ele aldığı eserler verdi. Bunlardan ilki bugün artık dünya üniversitelerinde temel bir referans kitabı olarak kabul edilen *The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973)[15] adlı kitabıdır. İnalcık, bu eserinde geniş bir perspektiften klasik dönem olarak adlandırdığı 1300-1600 yıllarının siyasi tarihini verdikten sonra Osmanlı'da devlet kavramını, saray teşkilatını, hukuk yapısını, merkez ve taşra yönetiminin niteliğini, ekonomik ve toplumsal yaşam ile din ve kültürün dayandığı temelleri berrak bir şekilde açıkladı. Hem bu niteliği hem de kitabın sonundaki ekler (Osmanlı Hanedanı Soyağacı, Osmanlı Tarihi Kronolojisi (1261-1924), Sözlük ve Osmanlı'da kullanılan Ağırlık ve Ölçüler) bu eseri yalnızca Osmanlı tarihine ilgi duyanlar için değil profesyonel tarihçiler için de vazgeçilmez kılmıştır. Bu genel sentez eseri İngilizcede dört kez basılmış, altı Balkan diline ve Arapçaya çevrilmiştir. Bu eser sayesinde bu bölgeler Osmanlı dönemi tarihlerini yeni baştan gözden geçirme imkanı bulmuşlardır.

---

[13] "Osmanlı Metrolojisine Giriş", (çev. E. B. Özbilgen), *Türk Dünyası Araştırmaları*, 73 (1991), s. 21-51

[14] "Osmanlı İpek Ticareti, Madencilik ve Ziraatinde Yük (Himl)", (çev. E. B. Özbilen), *Türk Dünyası Araştırmaları*, 75 (1991), s. 9-29

[15] *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ, 1300-1600*, (çev. R. Sezer), İstanbul: YKY, 2003

İnalcık'ın bu bağlamda bir diğer eseri uzun yıllara dayanan bilimsel bir projesinin meyvesi olan *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* (Cambridge University Press: 1994) isimli çalışmasıdır. İnalcık, özellikle Barkan'ın açtığı yoldan ilerleyen tarihçilerin arşivleri kullanmak suretiyle Osmanlı tarihinin sosyal, ekonomik, demografik yapısına, toplum hayatına dair vücuda getirdikleri muazzam araştırma ve kaynak neşri külliyatının Osmanlı araştırmalarını hangi noktaya eriştirdiğini, bu külliyatla nelerin bilindiğini ve hangi alanların boşlukta kaldığını tespit amacıyla bir sentez eserin yazılması projesini geliştirdi. 1980'lerde başlayan bu projede 1300-1600 yıllarının yazımını İnalcık, sonraki dönemleri ise S. Faroqhi, B. McGowan, D. Quataert ve Ş.Pamuk üstlendi. Bu projenin bir neticesi olarak 1994'te yayınlanan *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*'da[16] İnalcık, klasik dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal dinamiklerini bir bütünlük içinde ele alarak nüfus hareketleri ve imparatorluğa etkileri, klasik dönem Osmanlı ekonomik zihniyeti, devlet gelirleri ve harcamaları, toprak rejimi, köylünün durumu, çift-hane sistemi, yerleşimler ve ticaret (İstanbul'un iaşesi, uluslararası ticaret, kapitülasyonlar, gümrük rejimleri, Bursa ve ipek ticareti ve imparatorluğun muhtelif coğrafyalarındaki ticari faaliyetler, Osmanlı-Portekiz mücadelesi, Osmanlı-İngiliz ve Osmanlı-Hollanda ticari ilişkileri) gibi konuları inceledi. Eser büyük ilgi görmüş, iki yıl sonra iki cilt halinde yeniden basılmıştır. Arapça ve Yunancaya tercüme edilmiştir.

Başlıca Kitapları

- *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Ankara: TTK, 1943
- *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid*, Ankara: TTK, 1954
- *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara: TTK, 1954
- *Kanûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmanî: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kanûnnâmeler*, Ankara: TTK, 1956 (R. Anhegger ile birlikte)
- *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1973
- *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme*, Ankara: TTK, 1978 (M. Oğuz ile birlikte)
- *Tursun Beg, The History of Mehmed the Conqueror*, Chicago-Minnesota: American Research Institute, 1978 (R. Murphey ile birlikte)
- *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*, London: Variorum Reprints, 1978
- *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi / Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, Ankara: Meteksan, 1980 (Editör O. Okyar ile birlikte)

---

[16] Eser ilkin (1994) tek cilt, 1997'de ise iki cilt olarak basılmıştır. Türkçeye iki cilt halinde çevrilmiştir: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt: I, (çev. H. Berktay), İstanbul: Eren, 2000

- *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London: Variorum Reprints, 1985
- *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, İstanbul: Eren, 1993
- *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series Volume 9, 1993
- *The History of the Black Sea Trade: The Register of Customs of Caffa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993
- *Süleyman the Second and his Time*, İstanbul: Isis Press, 1994 (Editör C. Kafadar ile birlikte)
- *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1300-1600 arasını Halil İnalcık yazdı, editör D. Quataert ile birlikte)
- *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*, İstanbul: Eren, 1995
- *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren, 1998
- *Osmanlı*, 12 Cilt, İstanbul: Yeni Türkiye Yayınları, 1999 (editör, N. Göyünç, E. İhsanoğlu, Y. Halaçoğlu ile birlikte)
- *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren, 2000
- *Şâir ve Patron, Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003
- *Osmanlı Uygarlığı*, 2 Cilt, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2004 (editör, Günsel Renda ile birlikte; İngilizcesi, *Ottoman Civilization*)
- *Doğu Batı Makaleler I*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005
- *Tanzimat / Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: Phoenix Yayınları, 2006 (editör, M. Seyitdanlıoğlu ile birlikte)
- *Turkey and Europe in History*, İstanbul: Eren, 2006
- *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007
- *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008
- *Devlet-i 'Aliyye : Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010
- *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları, 1302-1481*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010
- *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süresi*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011
- *Osmanlı İdare ve Ekonomi Tarihi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011

- *Has-Bağçede 'Ayş u Tarab - Nedimler Şairler Mutribler*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011
- *Devlet-i 'Aliyye : Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar II* İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010
- *Osmanlılar, Fütühat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010
- *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013
- *Osmanlı ve Modern Türkiye*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013
- *The Survey of Istanbul 1455*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2012
- *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014
- *Adalet Kitabı*, İstanbul Yeditepe Yayınları (editör, Bülent Arı ve Selim Aslantaş ile birlikte)
- *Devlet-i 'Aliyye : Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar III*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015
- *Tarihe Düşülen Notlar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015
- *Akademik Ders Notları - Timur, İnkılap Tarihi, Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016

III) İNALCIK'IN PROJELERİ ve KURDUĞU BİLİM KURUMLARI

1) Kadı Sicilleri: Halil İnalcık, 1950'lerde Bursa kadı sicilleri üzerinde çalışmaya başladığı zaman, Sultan I. Mehmed'in (1413-1421) Yeşil Medresesi'nde bir hücrede yere atılmış, toz toprak içinde bir yığın halinde bulduğu sicillerin düzene konulması için Ankara'da Müzeler Genel Müdürlüğüne başvurmuş, Fatih devrine kadar çıkan ve en eski Osmanlı arşivi olarak eşsiz bir değer taşıyan bu sicillerin düzenli bir arşiv haline getirilmesi konusunda İnalcık'ın teklifine genel müdürün ilgi göstermesiyle siciller İstanbul'a gönderilmiş, ciltlenen ve tertip edilen siciller Bursa Arkeoloji Müzesi'nde özel arşive düzenli bir biçimde yerleştirilmiş ve araştırmacıların hizmetine açılmıştır.

2) International Association for Social and Economic History of Turkey: II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada sosyal ve ekonomik tarih araştırmalarının gelişmesine paralel olarak İnalcık, Osmanlı tarihinin bu dinamikler temelinde araştırılması, sonuçlarının bilim dünyasına sunulması ve konu ile ilgilenen tarihçilerin belli aralıklarla bir araya gelmesi için bilimsel bir platform olarak düşündüğü **International Association for Social and Economic History of Turkey**'i kurmuş ve bu birliğin başkanı olarak *International Congress on the Social and Economic History of Turkey* adıyla 10 uluslararası kongrenin toplanmasına öncülük etmiştir. Bu kongrelerin toplantı yerleri ve yılları şöyledir:

- Hacettepe Üniversitesi, Ankara (1977)
- Strasbourg Üniversitesi, Strasbourg (1980)
- Princeton Üniversitesi, Princeton (1983)

- Münih (1986)
- İstanbul (1989)
- Aix-en-Provence (1992)
- Heidelberg (1995)
- Bursa (1998)
- Dubrovnik (2001)
- Venedik (2005)

3) The History of the Scientific and Cultural Development of Mankind: İnalcık'ın üstlendiği bir diğer proje UNESCO'nun yazdırmakta olduğu **The History of the Scientific and Cultural Development of Mankind'**dır. Yedi cilt planlanan bu eserin 1500-1800 tarihlerini kapsayan V. cildi için Cambridge Üniversitesinden Prof. Peter Burke ile birlikte baş editör tayin edilmiştir. Kitap 1999 yılında yayınlanmıştır. (*History of Humanity-Scientific and Cultural Development: From the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Londra: Routledge)

4) Halil İnalcık Araştırma Projesi / Şer'iyye Sicilleri'ne Göre İstanbul Tarihi: 1980'lerde İstanbul tarihi için İstanbul şer'î mahkeme sicilleri koleksiyonundan on bine yakın defteri ihtiva eden şehir arşivinin değerlendirilmesi (İstanbul müftülüğünde özel bir binada yerleştirilmiş olan bu arşiv II. Abdülhamid (1876-1905) döneminde İslami ilimlere ve İslam hukukuna ilginin artması üzerine şeyhülislamlığa bağlı olarak düzenlenmiştir. Bu arşiv yalnız İstanbul tarihi için değil, genel olarak Osmanlı şehir, esnaf ticaret ve hukuk tarihi için birinci derecede önemlidir) konusunda yeni bir projeyi başlatmıştır. Prof. İnalcık bu amaçla Prof. A. Kuran, Prof. Z. Toprak ile bir araya gelmiş, enstitü veya vakıf kurmanın yollarını aramış, sonradan Prof. N. Atasoy'un komiteye katılması ile komite genişlemiştir. Bir vakıf ya da enstitü kurulması planlanmış ancak mali kaynakların sağlanmasında ortaya çıkan güçlükler nedeniyle projenin gerçekleşmesi bir müddet gecikmiştir. Sonunda Prof. Atasoy'un girişimi ile projenin İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi merkezine bağlı bir proje biçiminde başlatılması kararı alınmıştır. Proje, 1999 yılından bu yana Sabancı Üniversitesi - Packard Humanities Institute (PHI) işbirliğiyle sürdürülmüştür. Projenin ilk kitabı *İstanbul Mahkemesi 121 Numaralı Şer'iyye Sicili* (haz. Ş. N. Aykut, İstanbul, 2006) başlığıyla çıkmıştır.

5) Ottoman Empire and Its Heritage: Halil İnalcık'ın editörlüğünü S. Faroqhi ile beraber yaptığı Leiden'de E. J. Brill tarafından çıkarılan **Ottoman Empire and Its Heritage** serisinden şimdiye kadar 38 cilt yayın yapılmıştır. Bu seri özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'da bilimsel çerçevede tanınması ve anlaşılması bakımından önemlidir.

6) Halil İnalcık Center for Ottoman Studies: 2003 yılında Bilkent Üniversitesinde **Halil İnalcık Center for Ottoman Studies**'i kurmuştur. Halil İnalcık, yıllardan beri çeşitli arşivlerden topladığı belge ve defterlerin kopyalarını, yarım kalmış araştırma metinlerini, 1000'den fazla ayrıbasımı ve diğer materyalleri bu merkeze bağışlamıştır. Hâlâ tasnif işlerinin yürütüldüğü merkez yakın zamanda araştırmacıların hizmetine girecektir.

EDİTÖRLÜĞÜNÜ YAPTIĞI YAYINLAR

- *Archivum Ottomanicum* (The Hague, 1969, T. Halasi-Kun ile birlikte)
- *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* (İstanbul, 1980, H. Lowry ve N. Göyünç ile birlikte)
- *History of Scientific and Cultural Development of Mankind*, Cilt: V (*History of Humanity-Scientific and Cultural Development: From the Sixteenth to the Eighteenth Century*, P. Burke ile birlikte)
- *Tarih Tezleri Serisi* (İstanbul, Eren Yayınları,1988'den itibaren)
- *Ottoman Empire and Its Heritage* (Leiden, Brill, 1998'den itibaren bu seriden şu ana kadar 38 cilt basılmıştır)

YAYIN KURULUNDA OLDUĞU BAŞLICA BİLİMSEL DERGİLER

- *Turcica* (Paris)
- *Harvard Ukrainian Studies* (Cambridge)
- *International Journal of Turkish Studies* (Madison, Wisconsin)
- *East European Quarterly* (Boulder, Colorado)
- *Türk Tarih Kurumu Belgeler Dergisi* (Ankara)
- *Studia Islamica* (Paris)
- *Islamic Studies* (Islamabad)
- *Doğu Batı* (Ankara)

ÜYESİ OLDUĞU BAŞLICA BİLİM KURUMLARI

- Türk Tarih Kurumu, Asli Üye (1947–1980)
- Association Internationale des Etudes du Sud-Est Européen, Üye (1964–1974), Başkan (1971–74)
- Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Üye (1960)
- The Royal Historical Society, Londra, Muhabir Üye (1974)
- The Royal Asiatic Society, Londra, Şeref Üyesi (1978)
- L'école des hautes études en sciences sociales, Paris, Ziyaretçi Direktör (1979)
- American Academy of Arts and Sciences, Fellow (1983)
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Üye (1993)
- Srpska Akademija Nauka i Umetnost (Sırbistan Bilim ve Sanat Akademisi), Belgrad, Üye (1991)
- Türkiye Bilimler Akademisi, Şeref Üyesi (1993)

- Middle East Studies Association, Şeref Üyesi (1994)
- American Historical Association, Şeref Üyesi (1995)
- Institutul de Istorie Nicolae Iorga (Nicolae Iorga Tarih Enstitüsü), Bükreş, Şeref Üyesi (1995)
- The British Academy, Muhabir Üye (1995)
- Kültür Bakanlığı Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunun 700. Yıl Dönümü Yayın Komisyonu, Üye (1998)
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Araştırma Kurulu, Üye (1998)
- Near East Studies Danışma Kurulu, Princeton Üniversitesi, Üye (yeniden seçildi, 1998)
- Institute of Turkish Studies, Washington, Üye (Yönetim Kurulu, 1998)
- Kültür Bakanlığı Osmanlı Bilim ve Kültür Mirasının 700. Yılı Anma Programı Komitesi, Üye (1998)
- Halil İnalcık Araştırma Projesi, Sabancı Üniversitesi-Packard Humanities Institute İşbirliği ile "Şer'iyye Sicillerine Göre İstanbul Tarihi", Onursal Başkan (1999)
- Vehbi Koç Ödülleri Seçici Kurulu, Üye (2002)

TEVCİH EDİLEN FAHRİ DOKTORALAR

- Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye (1986)
- Atina Üniversitesi, Yunanistan (1987)
- Selçuk Üniversitesi, Türkiye (1992)
- Kudüs İbranî Üniversitesi, İsrail (1993)
- Bükreş Üniversitesi, Romanya (1993)
- Uludağ Üniversitesi, Türkiye (1995)
- Balıkesir Üniversitesi (1999)
- Sofya Üniversitesi, Bulgaristan (2001)
- Manas Üniversitesi, Kırgızistan (2004)
- Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye (2005)
- Koç Üniversitesi, Türkiye (2006)
- Trakya Üniversitesi, Türkiye (2007)
- Azerbaycan Milli İlimler Akademisi (2012)

BURSLAR, ÖDÜLLER, MADALYA VE NİŞANLAR

- Rockefeller Vakfı Araştırma Bursu, Harvard Üniversitesi (1956)
- İslam Tarihi Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Ödülü, İslam Konferansı Örgütü (1986)
- T. C. Dışişleri Bakanlığı Yüksek Hizmet Madalyası ve Diploması (1991)
- Prof. Dr. Mustafa Parlar Eğitim ve Araştırma Vakfı Ödülü, ODTÜ (1992)
- *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi* (İstanbul: Eren, 1993) eseriyle Sedat Simavi Vakfı Sosyal Bilimlerde En İyi Çalışma Ödülü, İstanbul (1993)
- Titulesco Yüksek Hizmet Madalyası, Romanya Büyükelçiliği, Ankara (1995)
- İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Ödülü (1998)
- Balıkesir Üniversitesi Şükran Plaketi (1999)
- Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Şükran Ödülü (2000)
- Macaristan Cumhurbaşkanlığı Liyakat Nişanı (2002)
- T. C. Kültür Bakanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülü (2002)
- Türkiye Yazarlar Birliği, Şükran Beratı (2003)
- Milli Savunma Bakanlığı Plaketi (2003)
- Üsküdar Belediyesi Plaketi (2003)
- Ankara Üniversitesi Şükran Plaketi (2003)
- Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, Bursa Ulusal Kültür Yaşamına Katkı Ödülü (2004)
- T. C. Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülü (2004)
- Türk İdareciler Derneği (2008)

KAYNAKLAR

Arı, Bülent, "Halil İnalcık'ın Keşifleri ve İki Örnek: Bafeus/Koyunhisar ve Pelekanon Muharebeleri", *Tarihte 4 Sima, Halil İnalcık, İlber Ortaylı, Halil Sahillioğlu, Mehmet Genç*, 27-28 Mayıs 2005, İstanbul, Kültür AŞ, 2006

Arı, Bülent, "Halil İnalcık ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5 (2005), s. 791-803

Arı, Bülent, "Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalcık'ın Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6 (2005), 27-56

Arı, Bülent-Selim Aslantaş, "Tarih Öğretiminde Tek Kişilik Akademi: Halil İnalcık", *Türk Yurdu*, 175 (2002), s. 56–60

Boyd, K (ed), *Encyclopaedia of Historians and Historical Writing*, 2 vols. London: Fitzroy, 1999

Çaykara, Emine, *Tarihçilerin Kutbu "Halil İnalcık Kitabı"*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2005

Ergenç, Özer, "Halil İnalcık Neden 'Büyük'", *Doğu Batı*, 12 (2000), s. 121-141

İnalcık, Halil, "The Shaykh's Story Told By Himself", *Paths to the Middle East*, ed. Thomas Naff, Albany: State University of New York, 1993

Şakiroğlu, Mahmut, "Halil İnalcık Bibliyografyası", *Tarihçilerin Kutbu* içinde, s. 523-560

ATATÜRK
ve
DEMOKRATİK TÜRKİYE

HALİL İNALCIK

ATATÜRK
VE
DEMOKRATİK TÜRKİYE

Karton Kapak ISBN: 978-605-5411-25-1
Sert Kapak ISBN: 978-605-9245-08-1

ATATÜRK VE DEMOKRATİK TÜRKİYE / Halil İnalcık

5. Baskı: Ağustos 2016, Kırmızı Yayınları, İstanbul

Genel Yayın Yönetmeni
Oktay ÖZDEMİR

Kitap Editörü
Senem TÜFEKÇİOĞLU

Kapak Tasarımı
Serap AKÇURA

Telif Hakları Danışmanı
Hatice GÖK

Sayfa Tasarımı
Elif BOLAT

Baskı ve Cilt
Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.
Beysan San. Sitesi, Birlik Cad. No: 26, Acar Binası
Haramidere/Beylikdüzü-İSTANBUL
Tel: 0 (212) 422 18 34 Faks: 0 (212) 422 18 04
Sertifika No: 11957

© Kırmızı Yayınları, 2016, İstanbul
Bütün hakları saklıdır.

Kırmızı Yayınları
Şirinevler Mahellesi Evren Sokak No: 4/7 Dükkan 4/E
Bahçelievler - İSTANBUL
Tel: 0 (212) 253 53 25

www.kirmiziyayinlari.com

Sipariş: satis@kirmiziyayinlari.com

Kırmızı Yayınları bir OPUS KÜLTÜR SANAT LTD. ŞTİ. kuruluşudur.

HALİL İNALCIK

ATATÜRK
VE
DEMOKRATİK TÜRKİYE

Hocamızın Ardından...

Profesör Bernard Lewis "Köprülü ve Barkan zamanın büyük âlimiydiler, Halil İnalcık tüm zamanların büyük âlimi..." demiştir.

Son olarak Bilkent'te bulunan konutunda bizleri kabul eden tüm zamanların büyük âlimi İnalcık Hocamın, gülen yüzünü ve sıcaklığını buruk bir sevinçle anımsıyorum. 100 yaşını devirmeye birkaç ayı kalmış Büyük Hoca'nın çalışma odası beraber ziyaret ettiğimiz yayınevi yöneticilerimizden Senem Hanım'la beni büyük şaşkınlığa uğrattı. İnalcık Hoca, yeni akademik kariyere başlamış bir öğretim elemanı telaşıyla çalışmalarına devam ediyordu; her yerde açık kitaplar, tutulmuş çeşitli notlar... "Kusura bakmayın Oktay Bey, her yer dağınık, İş Bankası Yayınlarına söz verdim, Devlet-i Aliyye – Osmanlı'nın son cildini yetiştirmeye çalışıyorum" demişti. Sohbet sırasında özgeçmişinden bahsetmeye başladık, anılar peş peşe geldi. Bir ara cahillik edip "Hocam siz Tatarsınız değil mi? diye soru sorma gafletinde bulundum. Kaşlar çatıldı, "Yanlış biliyorsunuz, bizler Kıpçak Türkleriyiz, bizlere Tatar denmesi Sovyetler'in asimilasyon politikasının sonucudur" dedi.

Konu kitaplara geldi, "Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası" isimli kitabının baskısını çok beğendiğini söyledi ve "Atatürk ve Demokratik Türkiye" isimli kitabının aynı kalitede basılmasını rica etti. Ayrıca "Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi" çevirmenlerini değiştirmeden

yayınlamamızı ve bu nedenle yurt dışı yayın haklarını bir an önce almamızı önerdi. Kendisi de bizzat Cambridge Üniversitesi Yayınlarına mail atarak bizlere yardımcı oldu. Ne yazık sağlığında isteklerini yerine getirememenin derin üzüntüsü içindeyiz. Ölümü Hocamıza hiç yakıştıramadık. Kırmızı Yayınları ailesi olarak ricalarını emir kabul edip, yerine getirmeye çalışacağız. Yayınevi olarak Hocamızın sağlığında kendisinden izin aldığımız, her yıl adına yapılacak olan "Halil İnalcık Tarih Araştırma Yarışması"nı organize etmeyi düşünüyoruz. Bu kitabın yeni baskısında Hocamızın akademik biyografisini hazırlayan ve yayınlamamıza izin veren Sayın Doç.Dr.Selim Aslantaş'a ve yayına hazırlanmasında titizlikle çalışan Sayın Senem Tüfekçioğlu'na teşekkürlerimizi bir borç biliriz.

Kırmızı Yayınları ailesi olarak, dünyanın en büyük tarihçilerinin arasında en üst sırada yer alan Hocamızın eserlerini yayınlamaktan büyük onur duyuyoruz. Ulu Önder Mustafa Kemal Atatürk'ün gösterdiği bilimin ışığında yürüyen büyük Hocamızın önünde saygıyla eğiliyoruz.

Oktay Özdemir
Ağustos, 2016

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 35

ATATÜRK VE ATATÜRKÇÜLÜK 37

BÜYÜK DEVRİM: HİLAFETİN KALDIRILMASI VE LAİKLEŞME 85

ATATÜRK VE TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞME PROBLEMİ 93

TÜRKİYE CUMHURİYETİ VE OSMANLI 103

ATATÜRK VE ATATÜRK DEVRİMİ ÜZERİNDE YABANCI TARİHÇİLER 119

"TÜRKİYE VE JAPONYA'NIN SİYASİ MODERNLEŞMESİ" ÜZERİNE BİR KONFERANS 141

TÜRK TARİHİ VE ATATÜRK'TE TARİH ŞUURU 147

ZİYA GÖKALP: YÜZYILA DAMGASINI VURAN DÜŞÜNÜR 157

İKİNCİ BİN'DE TÜRKLER 191

HELENİZM, MEGALİ İDEA VE TÜRKİYE 245

DİZİN 269

Önsöz

Atatürkçülüğü yorumlarken, günlük siyasi ve sosyal akımların etkisiyle onaylama veya bağnaz tepkilerle karşılaşmak olanaklıdır.

Toplumumuzu, uzlaşmaz iki kitle halinde karşı karşıya getiren derin anlaşmazlığın, felaketli sonuçlar getirebileceğini daima hatırda tutarak karşıtlığı çözmek, uzlaşma yollarını bulmak zorundayız. Yurdun geleceği için iki taraf da bağnaz uzlaşmaz tavrından kurtulmak zorundadır. Demokrasi özgürlüğü, yok etmek özgürlüğü değildir. Demokrasi, toplumda barışı güvence altına almak için uzlaşma ve denge zeminidir.

Bir toplum tarihçisi olarak yıllardır bu amaçla yazdığım yazıları bir araya getirip yayınlamanın, bir anlaşma zemini oluşturmaya yararı olacağını düşündüm.

Devrimlerin kaynağı ve Batı dünyasında yankılarını konu alan yazılarımı buna ekledim. 1919'dan bugüne kadar Batı'nın daima Türkiye'ye karşı desteklediği Yunanistan, sorunlarımızın başlıca kaynağıdır; Yunan düşünce ve siyasetine dair "Helenizm" makalesini de ihmal edemezdim.

Düşüncelerimi Türk kamuoyuna derli toplu bir eserde toplayıp yayınlama imkânı verdiği için Kırmızı Yayınlarına müteşekkirim.

Prof. Dr. Halil İNALCIK
Haziran, 2007

ATATÜRK VE ATATÜRKÇÜLÜK[1]

30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla herkes, hiç olmazsa Türk millî varlığının korunması ümidine bel bağlamıştı. Mütareke, bu amaca ulaşmak ve adil bir barış elde etmek umuduyla imzalanmıştı. Bu arada Anadolu'nun çeşitli bahanelerle İtilaf Devletleri tarafından paylaşılıp bölge bölge işgal edilmesi ve nihayet Yunanlıların İtilaf Devletlerinin yardımıyla İzmir'e çıkması (15 Mayıs 1919) bütün yurtta bir galeyanın başlangıcı oldu.

Durum, 24 Nisan 1920 tarihinde Mustafa Kemal Paşa'nın TBMM kürsüsünden verdiği söylevde şöyle anlatılmıştır: Mustafa Kemal, Amerika Cumhurbaşkanı Wilson'un beyannamesinde vaat edilen "Milliyetler esasına müstenid adilane bir sulha nail olmak" ümidiyle mütarekenin kabul edildiğini söylemiş ve kendisinin "Millî vicdanın yüksek iradesine uyarak milleti, müstakil vatanı güvenlikte görünceye kadar çalışmak ödeviyle İstanbul'dan ayrıldığını" vurgulamıştır. İtilaf Devletlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamak niyetleri, şimdi tamamen açığa çıkıyordu. Lloyd George, Türkleri savaştan başka bir şey bilmeyen Amerikan yerlilerine benzetiyor, onların Anadolu'yu tamamen boşaltmaları gerektiğini ilan ediyordu. Avrupa'da Haçlı zihniyetinin bir ifadesi olarak bütün yazılarda yer alan bu Türk imajı, sonradan Mustafa

[1] Atatürk ve Atatürkçülük, *Makaleler*, Doğu Batı, 1 Eylül 2002, s. 346-387.

Kemal'in Türk tarihine verdiği önemin ne kadar yerinde olduğunu kanıtlamaktadır. İşgallere karşı bütün yurtta, batıda Yunanlılara, güneyde Fransızlara, doğuda Ermenilere karşı kendiliğinden başlayan direniş hareketi, Türk tarihinde yeni bir dönemin başlangıcını göstermekteydi. 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkar çıkmaz Mustafa Kemal'in gönderdiği beyannamede, milletin kendi iradesiyle kurtulacağı konusu üzerinde durması bu açıdan anlamlıdır. Millî ayaklanmayı örgütlemek için "müdâfa'a ve muhafaza-i hukuki millet ve memleket" adı altında örgütlenmeler başlamıştı. Mustafa Kemal, 24 Nisan 1920 nutkunda durumu yorumlayarak, o zaman millî ayaklanmanın tam anlamıyla gündeme geldiğini, bu hareketin "millî vicdanın azim ve iradesinden doğmuş" olduğunu vurgulamıştır. Bu örgütlerden Mustafa Kemal'e gelen telgraflarda kendisi, millet ve vatan hizmetine çağrılıyordu. "İşte!" diyordu Mustafa Kemal, "Ben milletimizin bu haklı talebi üzerine Amasya Tamimi ile bu millî çağrıya yanıt verdim... Ve dedim ki, istiklâl-i millîmiz uğrunda bütün mevcudiyetimle çalışacağımı temin ederim. Bu kutsal emel uğrunda milletle beraber nihayete kadar çalışacağıma mukaddesatım namına söz veririm." İşte böylece, Çanakkale kahramanı Mustafa Kemal'in kişiliğinde, Anadolu halkı bağımsızlık savaşının önderini bulmuş oluyordu. Anadolu'da başlayan bu hareketlenme karşısında İstanbul'da saray, başka bir planın peşindeydi. İngilizler, kendi vesayetlerini kabul eden Halife-Sultan'ın kişiliğinde Anadolu ile beraber Mekke-Medine ve Arabistan'ı içeren Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtarılabileceği ümidini veriyor ve sultanla beraber Damat Ferit Paşa Hükümeti böyle bir planı benimsiyorlardı. Böylece, Anadolu'da beliren ve tam bağımsızlığı amaç edinen millî kalkınma karşısında, Osmanlı Hanedanı kendi varlığını İngiliz himayesinde sürdürebileceğini umuyordu. Bundan sonraki olaylar, Anadolu ile İstanbul arasında bu iki siyasetin çarpışması niteliğinde olacaktır.

O zaman İngiliz Hükümeti, Hint Müslümanlarının protestoları karşısında, geçici de olsa, böyle bir siyasi taktik kullanmayı zorunlu görmekteydi. Mondros Mütarekesi'nden hemen sonra Müslümanlar, Hindistan'da The *Muslim League* adı altında bir örgüt kurmuştu. Bu örgüt gelecek barış antlaşmasında, Arabistan'ın, Mekke ve Medine'nin Osmanlı Halifesi idaresinde bağımsız kalmasını isteyen bir karar almıştı. Kararda, Halife'nin bağımsızlığı Müslümanlar için dinî bir zaruret-tir, deniyordu. O zaman Hindistan'da 'Hilafet Hareketi' denen bu girişim, İngiliz Hükümeti'ni hayli kaygılandırmaktaydı. Halife'yi himaye altına almak suretiyle İngiliz Hükümeti, bu girişimleri kendi kontrolü altına almak amacını gütmekteydi. Hilafet Hareketi'ni, Ghandi de destekliyor ve "İngiliz Başbakanı Müslüman isteklerinin haklı olduğunu kabul etmiştir," diyordu. Aynı zamanda, İngiliz Hükümeti, Halife'nin İngiliz himayesini aradığı söylentilerini Anadolu'da yaymaktaydı.

Damat Ferit Hükümeti'nin hilafeti, dolayısıyla Arabistan dâhil İmparatorluğu kurtarmak hayali, İngiliz Hükümeti'nin bu siyasetinden kaynaklanmaktaydı; buna karşı Mustafa Kemal, Anadolu'da milletin "Muhâfaza-i İstiklâliyet-i Milliye" için harekete geçtiğini, İngiliz himaye söylentilerinin asılsız olduğunu anlatmaya çalışıyordu. Kayda değer ki, sadrazama gönderdiği telgrafta Mustafa Kemal, imzasını "Üçüncü Ordu Müfettişi ve Fahrî Yâver-i Hazret-i Şehriyârî M. Kemal" şeklinde atmaktaydı. Başka deyimle o, bu zamanda sadrazam karşısında, kendisinin de padişaha yakınlığını ve rütbesini vurgulamaktaydı. Bu karşı siyasetler daha başlangıçta, Halife-Sultan ile Anadolu'da millî ayaklanmayı temsil görevini üzerine alan ve ilk TBMM'de kendisine "Millî Kahraman" unvanı verilen Mustafa Kemal arasında uzlaşmaz siyasi ayrılığı ortaya koymaktadır. Türk milletini derinden sarsan olay, İzmir'e Yunan çıkartması olmuştur ve Mustafa Kemal bütün gücünü, bu saldırının ardında memlekette uyanan millî ayaklanmaya borçludur. İngiliz baskısıyla Mustafa Kemal'i İstanbul'a getirip

millî ayaklanmayı bastırma girişimi üzerine, Millî Önder doğrudan doğruya Sultan'a başvurdu. "Yâver-i Hazret-i Şehriyârî" unvanıyla gönderdiği telgrafta, ancak Padişah başta olarak Anadolu'da millî ayaklanma, "vatanı ve istiklâl-i devlet ve milleti ve hânedân-ı celilü'ş-şânınızın altı buçuk asırlık mübeccel târihini kurtarabilir" diyor, sarayı son ziyaretinde İzmir olayının Padişah'ı ne kadar mahzun ettiğini ve kurtuluş üzerinde "ilhâmâtını" unutmadığını kendisine hatırlatıyordu.

15 Mayıs'ta Padişah dâhil, bütün Türkleri heyecanlandıran olay, Yunanlıların İzmir'e çıkıp Anadolu'yu istilaya başlamalarıdır. Bu olay, Sultan'ı birtakım vaatlerle oyalayan İngiliz politikasının ikiyüzlülüğünü ortaya koyuyor ve Anadolu'da önüne geçilemez millî ayaklanmanın önemini gündeme getiriyordu. Mustafa Kemal, 1920'de milletvekilleri önündeki nutkunda -kayda değer ki henüz Sakarya Zaferi kazanılmamıştır- milletin geleceğine yine milletin hâkim olma azmini özellikle belirtmekteydi. Bu görüş, 1919'da Amasya Tamîmi'nde de vurgulanmıştır. Mustafa Kemal, Sultan'ın "ilhâmâtını" bu nutkunda şöyle açıklamaktadır: Padişah, Mustafa Kemal'i İstanbul'dan ayrılmadan önce saraya çağırmış ve Boğaziçi'nde bulunan İngiliz zırhlılarının saraya müteveccih olan toplarını göstererek, "Görüyorsun" demiş, "Ben artık memleket ve milleti nasıl kurtarmak lazım geleceğini tasavvurda tereddüde düçâr oluyorum". Ve ellerini kaldırarak, "İnşâllah millet mütenebbih ve mutayyakkız olur, bu vaziyet-i elîmeden gerek beni ve gerekse kendisini tahlîs eder" diye ilave etmiş. Padişah'a telgrafında Mustafa Kemal, kendisine tevdî edilen vazifelerin yerine getirilmesine (vezâif-i mevdû'anın ifâsı) karşı Padişah'tan, İstanbul'daki hükümet adamlarının iftiralarına kulak vermemesini rica ediyordu. Belli bir tarihe kadar Mustafa Kemal, Anadolu'daki harekâtın daima "Mesned-i Hilafeti" ve milleti kurtarma ödevine yönelik olduğunu vurgulayacaktır. Burada, belli bir tarihteki koşullara göre, Mustafa Kemal'in nasıl bir siyasi ustalıkla durumu idare ettiğini, 1920

Nisan'ında meşru hükümeti Ankara'da kendi kontrolü altına alıncaya kadar, Sultan'ı nasıl kullandığını tespit etmek tarihçi için ilgiçtir.

Atatürk, millî direnişi bütün yurt kapsamında birleştirme çabasıyla Müdafaa-i Hukuk örgütlerinin yayılmasına hız veriyor; güneyde, doğuda ve batıda yerel silahlı çatışmaları bir yönetim altında toplayarak düzenli bir millî mücadele cephesi kurmaya çalışıyordu (Ankara'da XX.Kolordu Ali Fuad Cebesoy, doğuda XV.Kolordu Kâzım Karabekir kumandasında, itilaf devletleri kontrolü dışında kalmış ordu birlikleriydi). İstanbul'da toplanması öngörülen Meclis-i Mebusân seçimlerini Müdafaa-i Hukuk kazandı. Bu, Mustafa Kemal için İstanbul Hükümeti'ne karşı kazanılmış bir zafer anlamına geliyordu. Başka deyişle, millet Anadolu'da millî direniş hareketini bütünüyle desteklemekteydi. Mustafa Kemal, meclisin İstanbul'da toplanmasına karşıydı. Muhalifleri ise, orada serbest hareket edebilecekleri ümidiyle Kemal'in bu isteğini önlediler. Meclis-i Mebusân 12 Ocak 1920'de İstanbul'da toplandı. Kemal'e bağlı genç mebuslar grubu, Sivas Kongresi'nde alınan kararları onaylattılar ve meclis Türk vatanının sınırlarını ve bağımsızlığını tespit eden Misâk-ı Millî'ye and içti. Meclisin bu tutumu, açıkça İtilaf Devletlerine karşı bir meydan okuma anlamına geliyordu. İşte bunun üzerine bazı mebuslar tutuklandı ve 16 Mart 1920'de İstanbul'un işgaline resmiyet verildi.

16 Mart 1920'de İstanbul'un resmen işgali, bir yıl önce 1919'da Yunanlıların İzmir'e çıkması üzerine kendini gösteren millî ayaklanma gibi bütün yurtta derin yankılar uyandırdı. Ve Anadolu'da Mustafa Kemal önderliğinde başlayan millî bağımsızlık hareketini güçlendirdi. İstanbul'da Meclis-i Mebusân ve Sultan Hükümeti işgal güçlerinin kontrolü altındaydı. Kaçabilen milletvekilleri Ankara'ya sığındılar. Bundan sonra, seçilen yeni milletvekilleri İstanbul'dan gelenlerle beraber Ankara'da TBMM'ye vücut verdiler. (23 Nisan 1920) Bundan sonra devletin yeni merkezi Ankara'ydı.

Mustafa Kemal, bu meclis tarafından başkanlığa ve hükümetin başına getirildi. Kayda değer ki, yeni meclis, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) adını aldı. Böylece, fiilen millî iradeye dayanan yeni millî devlet doğmuş oluyordu. TBMM üstünde başka bir güç olmadığı vurgulanarak bu gerçek belirtiliyordu. "Sultan-Halife baskıdan kurtulduğu zaman Meclis'in düzenleyeceği esaslar içinde durumunu alır" ifadesiyle, fiilen millî egemenlik esası da ilan ediliyordu. Bundan sonra meclisin ve hükümetin meşru başkanı Mustafa Kemal, fiilen bir devlet başkanı olarak göreve başlamış bulunuyor, gelen elçiler kendisine bir devlet başkanı gibi muamele ediyorlardı. TBMM'yi oluşturan 390 üyeden 233'ü asker ve memur; 47'si din adamı; kalanlar çiftçi, tüccar ve aşiret reisiydi. Mustafa Kemal'i destekleyen çoğunluk, aydınlardan oluşmaktaydı. Bunların 54'ü de askerî bürokratlardandı.

Bu meclisin önemli işleri arasında, anayasanın tadil edilerek 20 Ocak 1921 Anayasası'nın yayımlanması olmuştur. Anayasanın ilk tasarısını, 13 Ağustos 1920'de Mustafa Kemal hazırlayıp meclise sunmuştu. "Egemenlik Kayıtsız Şartsız Milletindir" maddesi en başa temel prensip olarak konuyor, kurtuluş mücadelesini sağlıklı bir şekilde yürütmek üzere yasama ve yürütme güçleri meclisin kendisinde toplanıyor, milletvekillerini meclis seçiyordu. Yedinci maddede, "Ahkâm-ı Şer'iyyenin tenfîzi" meclise ait bir prensip olarak tespit edilmişti. Bu maddeyle, bir anlamda hilafet yetkileri meclise aktarılmış sayılabilir. Bununla beraber Meclis, "hilafet ve vatan ve milletin istihlâsı ve istiklâlinden ibaret olan gâyesinin husûlüne kadar... in'ikâd eder" denmekteydi. Mustafa Kemal'in yeni mecliste, hâlâ makam-ı hilafeti kurtarma politikasını sürdürmesi, Anadolu halkını ve Hindistan'da Müslüman hilafet liderlerini yanında tutmak için zorunlu gördüğü bir taktikten ibaretti. Bununla beraber, şimdi Damad Ferid'e karşı meşru gücünü TBMM'ye dayandıran Mustafa Kemal, sert önlemler almaya başladı. Evvela, Şeyhülislâm Dürrîzâde'nin millî

hareketi Halife'ye karşı isyan olarak niteleyen fetvasına (11 Nisan 1920) karşı 5 Mayıs'ta Ankara Müftüsü Rıfat, bir fetva çıkararak Anadolu Millî Hareketi'ni İslam adına onayladı. Bu gelişmeler karşısında Damat Ferid Hükümeti, gerçek gücünü kaybediyordu. Ankara Hükümeti'ni açıkça bir isyan biçiminde yorumlayarak, Dürrîzâde'nin fetvasına göre "hainlerin devlete karşı ayaklandığı ve katledilmelerinin meşru olduğu" ilan ediliyor ve bu fetva, İngiliz-Yunan uçakları tarafından Anadolu'da halkın üzerine atılıyor, TBMM Hükümeti'ne karşı halk açıkça isyana kışkırtılıyordu.

Gelişmeleri dikkatle izleyen itilaf devletleri, 24 Nisan 1920'de San Remo'da barış taslağını hazırlayarak bir an önce İstanbul Hükümeti ile işi bitirmeye çalışıyordu. Bu taslağı, Tevfik Paşa reddetmiş, fakat öteki hükümet üyeleri onaylamışlardır. Buna göre 10 Ağustos 1920'de Sevres Antlaşması resmen imzalanmıştır. İngiliz desteği ile saray ve hükümeti, bu antlaşmayı Türk milletine kabul ettirmek için hainçe bir kampanya açmaktan çekinmemiştir. Mustafa Kemal idama mahkûm edildiği gibi, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde Hilafet Orduları harekete geçmiştir. On yıldır cepheden cepheye koşarak kanını dökmüş Türk halkı tabiî sulh arzusundadır. İstanbul'a göre, Ankara Hükümeti onları yeniden sonu belirsiz yeni bir savaşa götürmektedir. Memlekette ikilik, hilafet ve millî hükümet yanlıları arasında ayrılık vardır. Birçok yerde, askerden kaçanlar olmuştur. Meclis ve hükümet başkanı Mustafa Kemal, bu güç koşullar altında duruma hâkim olmak için insanüstü bir gayret göstermektedir. İşgal altında olmayan yerlerde ordudan terhis kaldırılmıştır. Memleketin çeşitli bölgelerinde kendiliğinden ortaya çıkan yerel güçleri, Kuvây-i Milliye'yi, TBMM'ye bağlamak üzere Mustafa Kemal buralara komutanlar göndermiş ve millî bir ordu kurmaya başlamıştır.

Sevres Antlaşması'nı uygulamaya koymak ve buna engel olan Anadolu millî hareketini bertaraf etmek üzere İtilaf Devletleri, haziran ayında Yunanlıları geniş ölçüde yeni bir saldırı

hareketine teşvik etmişlerdir. Bursa dâhil, birçok önemli merkez düşman eline düşmüştür. Düşman, Ankara üzerine yürüyüp ve Sakarya Irmağı'na kadar ulaşmıştır. Mustafa Kemal çok güç bir durumdadır. Mecliste, kendisine karşı suçlamalar ve saldırılar yapılmaktadır. Nihayet Millî Önder, meclise millî bir ordu düzenlenmesi gereğini kabul ettirir. Millî hareket karşıtı güçleri bastırmak için İstiklâl Mahkemeleri adı altında olağanüstü yetkilerle ihtilal mahkemeleri kanunu çıkarılır. Halktan para ve eşya toplamak üzere yeni olağanüstü kanunlar meclisten geçirilir. Ve dünyaya karşı 8 Eylül 1920'de bir beyanname çıkarılarak "Türkiye halkı emperyalizmin egemenliği ve zulmü altındadır" sözleriyle, yapılan mücadelenin dünyadaki bütün esir milletler adına yapıldığı ilan edilir. Bu beyanname, özellikle Hindistan'da Müslümanlar ve Hindular arasında, İngiliz Hükümeti'ni telaşlandıran mukavemet hareketlerini teşvik etmiştir.

Cumhuriyet'in Evreleri

Burada, Mustafa Kemal önderliğinde bağımsızlık savaşının tüm aşamalarını gözden geçirmek olanaksızdır. Bağımsızlık Savaşı, Atatürk ve Cumhuriyet Türkiyesi, ancak Osmanlı'nın son iki yüzyıllık tarihî gelişimi, başka bir deyişle "uzun süreç" kapsamında açıklanabilir. Osmanlı Devleti'nin son iki yüzyıllık değişim ve dönüşümü, 1923'te Cumhuriyet'in ilanı ile noktalanmıştır. 1700-1923 dönemi, bu radikal devrimle son bulur ve Türk tarihi yeni bir oluşum içine girer. Bugün Türkiye, bu yeni dönemin "uzun süreci" içindedir. Atatürk devrimi ve tek partili dönem (1919-1946), Demokrat Parti önderliğinde liberal tepki ile belirlenen çok partili dönem ve darbeler (Demokrat Parti ve onu devam ettiren partiler, 1960, 1972, 1980 askerî darbeleri), gelenekçi-İslamcı tepkinin güçlendiği dönem (Refah Partisi, 1996-1997) ve içinde bulunduğumuz dönem bu sürecin başlıca dönüm noktalarıdır. Bu yeni sürecin, ne zaman

köklü bir dönüşümle noktalanacağını kestirmek güçtür. Kesin olan şey, içinde bulunduğumuz sürecin dinamizmini, Atatürk devriminin belirlediğidir. Türk tarihinin bu yeni dönemine dinamizmini veren büyük liderin kişiliği, Atatürk devriminin felsefesi ve getirdiği dönüşümün gerçek tarihî karakteri, bu yazının konusu olacaktır. Toplumumuzda Atatürk devrimi ile ona karşı ortaya çıkan tepkinin dramatik bir boyuta eriştiği bugün, iki tarafın görüşlerini karşılaştırmak da tarihçi için bir sorumluluktur.

Bu sürecin incelenmesinde, tarih metodolojisi izlenmelidir. Başka bir deyişle, her olay ve gelişim kendi tarihî koşulları içinde değerlendirilmelidir. Atatürk'ün kişiliğinin, sözlerinin, kararlarının, devrimlerinin, yeni kurum ve kuralların belli bir zamanda belli koşulların etkisi altında nasıl ortaya çıktığının ve nasıl belli bir biçim ve yön aldığının, objektif bir şekilde açıklanmasına çalışılmalıdır. Tarihî süreci ve koşulları göz ardı eden kimi yazarlar için 1919'da Erzurum Kongresi'ndeki Mustafa Kemal, 1923'te Cumhuriyet'i ilan eden Gazi, daha sonra devrimleri gerçekleştiren CHP başkanı aynı adam değildir. Bu yüzden de sözde tarihçiler yazılarında çelişkilere düşmüş ve anlaşılır, mantıklı bir anlatım getirememişlerdir. Atatürk ve Atatürk devriminin tarihini yazmada, şu aşamaların ayrı ayrı belirlenmesi gereklidir.

Birinci aşama, kuşkusuz, Mustafa Kemal'in millî direnci örgütleme, TBMM'yi açma ve Sakarya Zaferi'yle sonuçlanan aşamadır. Tarihte unvanlar, kişilerin ve devletlerin kendileri hakkında semiyotik algılamalarını en anlamlı biçimde yansıtan belgelerdir. Mustafa Kemal, 19 Mayıs 1919'da Padişah'ın ve Hükümet'in onayıyla Samsun'a çıktığı zaman sadece Osmanlı Devleti'nin bir paşasıdır. İstanbul'daki Halife-Sultan'ı, milleti ve yurdu yabancı istilasından kurtarmak için başlayan hareketin örgütleyicisi olarak kabul edilir. Sonra, İngiltere'ye baş eğen İstanbul Hükümeti, onu ihtilalci girişimleri dolayısıyla bütün resmî görevlerinden azleder. Fakat o yine, Anadolu' da

daima Mustafa Kemal Paşa olarak saygı görür. Ve şimdi onun unvanı, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nin Heyet-i Temsiliyesi Reisi'dir. 23 Nisan 1920'de TBMM'de kendisine, o zamana kadarki etkinlikleri dolayısıyla teşekkür için verilen takrirde "Harb-i Umûmî'de gösterdiği cesaret-i askeriyye ve medeniyye, bilhassa mütarekeyi müteakip vatan ve milletimiz demir çember içerisine alındığı bir sırada istihkâr-i hayat ederek en evvel meydan-i mücâhedeye atılan ve şu sûretle bugünkü millî varlığımızın husûlüne sebep olarak bihakkin milletimizin minnettarlığını celb eyleyen *millî kahramanımız* Mustafa Kemal Paşa hazretleri" diye anılmıştır. Mustafa Kemal'in Ankara'da TBMM'yi toplaması üzerine o, bu meclisin başkanı ve onun hükümet başkanı olur. Hâkimiyet-i Milliye prensibi ile meşruluğunu ilan eden ilk meclisin yapısı, gerçekten demokratik niteliktedir. Bu mecliste farklı görüşlere sahip gruplar oluşmuştur.

İttihatçılar, Mustafa Kemal'in ezeli rakibi Enver Paşa'yı çağırıp başa geçirmek düşüncesindedirler. Meclis başkanlığı seçiminde Mustafa Kemal'in 110 oy almasına karşı, Celâleddin Arif Bey 109 oy almıştır. Mustafa Kemal'in etrafındaki grup, Müdâfaa-i Hukuk mensupları olup ileride Halk Fırkası'nı oluşturacaktır. Vatanın kurtuluşu ortak kaygı olduğundan, bütün bu gruplar, zaman zaman sert bir muhalefet göstermelerine rağmen, sonunda birleşip Mustafa Kemal'e güven gösteriyor ve istediği yetkileri veriyordu. Mustafa Kemal bağımsızlık savaşının en bunalımlı günlerinde, düşmanı Sakarya üzerinde durdurup geri attığı zaman (23 Ağustos-3 Eylül 1921) TBMM ona, *Gazi* unvanı ile *Müşirlik* (mareşallik) rütbesi tevcih eder. Kendisine bundan sonra, ölümüne kadar *Gazi Paşa* diye hitap edilir. *Gazilik*, XI. yüzyıldan beri Türkler için en kutlu unvandır. Anadolu'yu Bizans' tan alıp yurt yapan, orada Batı'nın Haçlı ordularına karşı yüzyıllarca savaşan ve sonunda Yunanlıları öne sürerek Anadolu'yu paylaşmaya kalkışan Avrupa emperyalist kuvvetlerini Sakarya'da durdurup geriye atan,

hep o gazi Türklerdir. Sakarya, gerçekten Mustafa Kemal'in ve yeni Türk devletinin tarihinde kesin bir dönüm noktasıdır. Bu tarihten sonra Mustafa Kemal'in vatan kurtarıcı önderliğine kimse karşı gelememiştir. O zaman Kafkas sınırında bekleyen Enver Paşa bu zafer üzerine bırakıp gitmiştir. Sakarya'dan sonra bütün dünya, Anadolu'da yeni bir Türk devletinin yükseldiğini kabul etmeye başlamıştır. Bu tarihten az sonra Sovyet Hükümeti, Kars'ta yeni devletle bir antlaşma yapmıştır. (13 Ekim 1921) İngiltere ile Yakındoğu'nun paylaşılmasında anlaşmazlığa düşen Fransa, şimdi Ankara Hükümeti'ni tanıyarak, Ankara İtilafnâmesi'ni imzalamıştır. (20 Ekim 1921)

İkinci aşama, Sakarya'dan Lozan Antlaşması'nın imzalanmasına kadar süren aşamadır. Bu dönem, Mustafa Kemal idaresinde Yunan ordusuna karşı saldırı hazırlıklarının yapıldığı (4 Şubat - 6 Ağustos 1922), Büyük Taarruz ve Başkumandanlık Meydan Muharebesi'nin kazanıldığı (26-30 Ağustos), İzmir'in Yunan işgalinden kurtarıldığı ve düşmanın denize döküldüğü (9 Eylül) dönemdir. Bu dönemde Mustafa Kemal Paşa, *Halâskâr Gazi*, Vatan Kurtarıcısı Gazi unvanıyla nüfuz ve gücünün doruk noktasına ulaşır. Bu büyük zaferler, düşmanla uzlaşan sarayı hain durumuna düşürür ve millî hareketin haklılığını ortaya çıkarmış olur. Mustafa Kemal idaresindeki TBMM, 1 Kasım 1922 toplantısında saltanatın hilafetten ayrılması ve kaldırılmasını kabul eder. Böylece 600 yıllık Osmanlı hanedanı tarihe karışmıştır. Bunun ardından hanedandan Abdülmecîd, TBMM tarafından halife seçilir (bu olay hakkında aşağıda ayrıca bilgi verilecektir). Aynı dönemde İsmet Paşa başkanlığında bir heyet, Lozan'a hareket ederek İtilaf Devletleriyle barış görüşmelerine başlar. (22 Kasım 1922)

Üçüncü aşama, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından (24 Temmuz 1923), Cumhuriyet'in ilanı (29 Ekim 1923) ve Hilafet'in kaldırılmasına (3 Mart 1924) kadar geçen aşamadır. Bu aşamada yeni Türk devleti, tüm dünyaca resmen kesin olarak tanınmıştır. Yeni devletin, millet egemenliğine dayanan

Türkiye Cumhuriyeti biçiminde kurulması, Mustafa Kemal'in 1919'dan beri düşlediği bir amaçtı. Anadolu'da millî bir Türk devleti kurma tasarısının böylece tam olarak gerçekleşmesi, kuşkusuz Türk tarihinde büyük bir devrimi ifade eder. *Halâskâr Gazi*, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk *Reîs-i Cumhuru* (Cumhurbaşkanı) olarak siyasi gücünün doruğuna ulaşmıştı. Onun için şimdi, yeni devleti Batılı devletler modeline göre kurmak, Türkiye halkını çağdaş bir toplum haline getirmek için karizmatik kişiliğini kullanarak bir dizi *inkılabı* gündeme getirme zamanı gelmiştir. Başka bir deyişle, büyük asker şimdi, bir devlet kurucusu işlevini üstlenecektir. O, inkılapların planlamasını, daha 1922 Aralık ayında Halk Fırkası'nı kurmayı kararlaştırdığı zaman tespit etmişti.

Hilafetin Kaldırılması: Büyük Devrim

Bu aşamada, devrimlerin başlangıcı olarak büyük önemi olan olay, hilafetin kaldırılmasıdır. Bağımsızlık Savaşı'nda kendisiyle beraber olan eski silah arkadaşları, Rauf, Re'fet ve Kâzım Karabekir, hilafetin kaldırılmasına karşı cephe almışlar, gerçekte onun bütün devlet iktidarını kendi tekeline almasına karşı çıkmışlardır. O zamana kadar, Mustafa Kemal başta olmak üzere bu paşalar, *kolektif* bir liderlikle bağımsızlık savaşını yürütmüşlerdi. Mustafa Kemal ise, Kurtuluş Savaşı'ndaki olağanüstü başarısından sonra, çağdaş Türkiye'yi yaratmak için saltanat ve hilafetten sonra meclisteki bu muhalefetin de bertaraf edilmesi gerektiğini hissediyordu. Başka bir ifadeyle, O, radikal devrimlerini uygulamak için devletin başına geçmeli, tam ve mutlak bir iktidara sahip olmalıydı. Bunun için, başlangıçtan beri en çok güvendiği yakın arkadaşları İsmet, Fevzi ve Kâzım (Özalp) Paşalarla birlikte bir devrim kadrosu oluşturdu. Onlarla ve mecliste kendisine bağlı Müdâfaa-i Hukuk grubu ile beraber, Cumhuriyet'in ilanı, hilafetin kaldırılması gibi devrim kanunlarını bir bir meclisten geçirmeyi

başardı. Bütün bu devrimlerin meşru ve kalıcı niteliği, ancak kayıtsız şartsız egemen TBMM'nin kararlarıyla güvence altına alınabilirdi. Bu devrim stratejisi, ancak onun gibi karizmatik bir kişilik kazanmış, aynı zamanda hitabeti ve ikna gücü kuvvetli bir lider tarafından gerçekleştirilebilirdi. Mustafa Kemal, daha 1923 yılı başlarında tasarladığı radikal devrimleri meclisten geçirmek için müdâfaa-i hukukçuları siyasi bir parti, Halk Partisi olarak örgütleme gereğini duydu ve gelecek seçimlerde TBMM'de çoğunluğu kazanmak için yurtiçinde bir propaganda gezisine çıktı. Belli başlı Anadolu şehirlerinde yaptığı konuşmalar, onun çağdaş Türk devletini ve toplumunu yaratma konusundaki düşüncelerini çok güzel açıklamaktadır.

Hilafet, Hindistan ve Türkiye

Türk devriminin en derin etki yaptığı ülke, Hindistan'dır. Bu büyük ülkede gerek Müslümanlar, gerek Hindular, İngiliz koloni idaresine karşı özerklik ve bağımsızlık hareketlerinde, Türkiye'de gelişen olaylardan ilham almışlar ve Türkiye ile dayanışma halinde bulunmuşlardır. I. Dünya Savaşı'nda İngiltere Hükümeti'nin savaş sonunda özerklik verme vaadi üzerine onlar, İngiltere'yle işbirliği yoluna gitmişler, fakat Hükümet sözünü tutmayınca, Türkiye'de emperyalizme karşı yapılan mücadeleye destek vermişlerdir. 1920 yazında Yunanlıların Ankara'yı almak ve millî hükümeti ortadan kaldırmak için giriştikleri genel saldırı karşısında Mustafa Kemal, Asya memleketlerini emperyalizme karşı ortak mücadeleye çağırmıştı. (8 Eylül Beyannâmesi) Hindistan-Türkiye ilişkilerini bu dönemde ayrıntılarıyla araştıran Hintli Müslüman tarihçi M. Sâdık'a göre,[2] "Türk devrim hareketi, Hindistan'da millî bilinçlenmenin başlangıcını gösterir". Sâdık, İngiltere'ye karşı Türk ve

[2] Muhammed Sâdık, *The Turkish Revolution and the indian Liberation Movement*, New Delhi, 1983.

Hint bağımsızlık mücadelesinin sıkı ilişkisini belirterek der ki: "Türk bağımsızlık hareketine Hintliler o kadar tabii ve içten bir ilgi gösterdiler ve bu ilgi Hindistan'da gerek aydınlar gerek halk arasında o kadar açık ve güçlü bir şekilde ifadesini buldu ki, bu iki hareket bir kader birliği gibi birbirine bağlantılı görülüyordu." Öte yandan Hindistan, geleneklerle o kadar yüklü bulunuyordu ki, Hint toplumunun değişiminde de, Atatürk devrimleri örnek alındı. Türk devrimleri, Hindistan'da her kesime; aydınlara, tutucu İslamcılara, reformcu devrimcilere ve seküler devlet isteyen inkılapçılara örnek olacak biçimde her çeşit öğeyi içeriyordu. Hindistan'daki özel koşullar dolayısıyla, Hint Müslümanları arasında İslamiyet, millî kimlik ve millî uyanış için en önemli kaynak olmuştur. Bu sebeple, siyasi-millî hareket, Osmanlı hilafetine bağlı olarak bir Hilafet Hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Öte yandan Mustafa Kemal devrimi, yalnız Müslümanlar için değil, Hindu aydınları için de bir ilham kaynağı olmuştur. Sâdık'a göre, "Türk devriminin kolonyalizm karşıtı hareketi kadar, dinî taassuba karşı tutumu da Hint özgürlük hareketine, özellikle Hint aydınlarının millî, seküler ve ilerici fikirlerine ilham kaynağı olmuştur."

Türkiye ve Hindistan'daki mücadeleler, birbiriyle aynı doğrultuda gelişerek başlıca üç aşamada incelenebilir. İlkin, II. Abdülhamid'in Pan-İslam ideolojisi etkisi altında Hindistan'da Hilafet Hareketi başlamış, İkinci Meşrutiyet döneminde bu ilgi devam etmiş ve nihayet Mustafa Kemal'in millî bağımsızlık savaşı etkisi altında niteliğini değiştirerek doruk noktasına ulaşmıştır. Pan-İslam hareketi, İngiliz Hükümeti'nin Osmanlı Halifesi'ni, Müslüman tebaası üzerinde kullanma girişimi biçiminde ortaya çıkmış; sonraları Abdülhamid'in İttihad-i İslam fikrini İngiltere kolonilerinde bu hükümete karşı geniş bir propaganda aracı olarak kullanması şeklini almış; Afrika'da, Hollanda Endonezyası'nda ve özellikle Hindistan'da bağımsızlık hareketlerine öncülük etmiştir. Hint Müslümanları, İngiltere'ye karşı siyasi mücadelelerinde Halife'yi kendilerinin

gerçek dinî ve siyasi önderi olarak tanımışlar, böylece Hilafet Hareketi özerklik ve millî kimlik için bir ideoloji, bir Amerikalı tarihçinin deyimiyle bir *proto- nasyonalizm* hareketi haline gelmiştir.

I. Dünya Savaşı'nda İngiltere Hükümeti, savaş sonunda özerklik vermek vaadiyle, Müslüman ve Hindu askerleri Irak cephesinde Türklere karşı kullanmıştır. Fakat savaştan sonra bu vaat yerine getirilmeyince, Müslümanlar İngiltere'ye karşı Osmanlı Halifesi'ni ve Türkiye'yi destekleme politikasına dönmüşlerdir. O tarihte Hint Müslümanları, gelecek barış antlaşmasında Osmanlı Halifesi'nin bağımsızlığı, Arabistan, Mekke ve Medine'nin bağımsız Osmanlı İdaresi altında kalması isteğiyle eylemlere kalkışmışlardır. Hindistan'da Hilafet Hareketi denilen bu dinî - siyasi girişim, ilkin İslami ideolojiyi esas almakla beraber zamanla siyasi, millî bir hareket halinde gelişmiştir. Böylece, *The Muslim League, Câmi'atü'l-Ulemâ, The All îndia Khilafat Conference* gibi örgütlenmeler ortaya çıkmıştır. O zaman Hindistan'da yetmiş milyon kadar Müslüman vardı. Bu halk için, Halife'ye bağlılık, bir din-kültür kimliği ifade ediyor ve siyasi-millî bilinci güçlendiriyordu. (Sâdık, s. 52) Böylece onlar, Türkiye ve Halife'nin kaderiyle ilgili sorunlarla yakından ilgilenmeye başladılar. Kongreler toplayarak, koloni hükümetine karşı beyannameler yayınlayarak, yapılacak barış antlaşmasında Osmanlı Devleti lehine kararlar alınmasını isteyerek, Türkiye'nin kaderiyle yakından ilgilendiler. Özetle, Hilafet Hareketi, tüm Hindistan'da kurtuluş hareketlerinin başlangıcı olmuştur. Özerklik için çalışan başlıca İslami örgüt, *The Muslim League*, Ghandi'nin liderliğinde aynı amaçla harekete geçen Hindularla işbirliğine gitti ve Hindistan'da özerklik için ortak bir mücadele yürütüldü. 1919 Aralık ayında Amritsar'da Hindu ve Müslümanların yaptıkları toplantıda Ghandi, Müslümanların davalarını desteklediğini ilan etti; Hilafet Kongresi toplantısında, barış koşulları Türkler aleyhinde olursa, Britanya Hükümeti ile her türlü işbirliğini durdura-

caklarını söyledi. (Sâdık, s. 58) Hilafet Hareketi, zamanla halk kitlelerine mal olarak siyasi-millî bir ayaklanmaya dönüştü ve İngiltere'yi ciddi şekilde kaygılandıran bir boyuta ulaştı. Oysa İngiltere Hükümeti, Anadolu'da başlayan millî hareketi bastırmak için gerekirse Hindulardan ve Müslümanlardan asker toplamayı düşünüyordu. İngiliz halkı ve koloniler, yeni bir savaşa karşıydılar. İşte bu koşullar altında, Hindistan'daki Müslüman ve Hindular, İngiltere ile işbirliği yapmama, *non-cooperation* kararı almış, dolayısıyla Anadolu'daki millî hareketi desteklemişlerdir.

15 Mayıs 1920'de İngiltere Hükümeti, Osmanlı Devleti ile antlaşma için ağır barış koşullarını ilan edince, Hint Müslümanları ve Hindular protesto hareketlerine giriştiler. Bu barış koşulları değiştirilmezse, İngiltere Hükümeti'yle her türlü işbirliğine son vereceklerini ilan ettiler. *Câmi'atü'l-Ulemâ* örgütü fetva yayınlayarak, orduda ve polis kuvvetlerinde Müslümanların hizmet etmesini haram ilan etti. Öteki İslam örgütleri, *The India National Congress* ve *The Muslim League* bu kararı onayladılar. (Eylül 1920) Bu tarihte Müslümanlar, Halife ile beraber açıkça Mustafa Kemal'i desteklemeye başladılar; ümitlerinin Ankara'da olduğunu gördüler. (Sâdık, s. 64-65) Halife-Sultan'ın Sevres Barışı'nı imzalaması üzerine (10 Ağustos 1920) Hint Müslümanları gözlerini tamamen Ankara'ya çevirdiler. Hilafet Hareketi lideri Muhammed Ali, Roma'ya gitti ve İtalyan dışişleri aracılığıyla Ankara ile temasa geçti. Hindistan'da protesto hareketleri, halk kitle hareketleri haline dönüştü. Şimdi Mustafa Kemal, emperyalizme karşı mücadelenin kahramanı olarak görülüyordu. (Sâdık, s. 108) 1921 yazında Yunan ordusunun Anadolu içlerine doğru ilerlemesi Ankara Hükümeti'ni bunalıma sürüklemişti. Hindistan'da bu durum heyecan yarattı. Şayet İngiltere, Türk-Yunan savaşında tarafsız kalmazsa, İslam'a karşı savaş durumuna gelir, deniyordu. İngiltere mallarına karşı boykot başladı. Müslümanlar kendi aralarında *The Angora Fund'ı* kurarak para toplamaya

giriştiler; öbür yandan, Mustafa Kemal'e katılmak için gönüllülerin toplanmasına karar verildi; Dacca'da küçük bir grup, askerî talimlere başladı.

Hilafetin kaldırılmasına kadar (3 Mart 1924) Türk- Hint ilişkileri Halife'nin bağımsızlığını destekleme konusu üzerindeydi. Saltanatın kaldırılmasından sonra Hint Müslümanları, Abdülmecid'in meclis tarafından halife seçilmesini İslam geleneğine uygun bulmuşlardır. O zaman Mustafa Kemal'e *Seyfü'l-İslam, Mücâkid-i Hilafet* gibi unvanlar verildi, fakat Cumhuriyet'in ilanı ve reisicumhur unvanıyla bir devlet reisinin seçilmesi üzerine, Halife'nin durumu Hint Müslümanları için bir sorun olarak ortaya çıktı. Hint Müslümanları için hilafet, İslam'ın siyasi bağımsızlığı ve de gücünün simgesi sayılıyordu. Hindistan'da İngiltere Hükümeti'nin bir yanlısı olarak tanınan Ağa Han'ın, Halife'nin siyasi durumunun korunması iddiasıyla yazdığı mektup, Ankara Hükümeti'ne erişmeden bazı İstanbul gazetelerinde yayımlandı. Bu olay, Ankara Hükümeti'ni hilafete son verme kararına götürmüştür. (3 Mart 1924) *All India Khilafat Conference*'de, Ankara'nın İslam çıkarlarını bıraktığı tenkit edildi, fakat Ankara'yla mesafe açılmadı. Lucknow Toplantısı'nda (Şubat 1921) Mustafa Kemal'i destekleme kararı alındı.

Mustafa Kemal'in Yunan ordularına karşı zaferi üzerine 1922'de Hindistan'da Hilafet Hareketi tavsamış ve İngiliz koloni hükümeti ile işbirliğini terk etme kararından vazgeçilmişti. Aynı zamanda, Müslüman-Hindu işbirliği de kaybolmaya yüz tutmuştu. Bununla beraber, Hint Müslümanları Türkiye davasına her zamanki gibi, yakın bir ilgi duymaktaydılar. Fakat şimdi dava, onlar için hilafetten çok, emperyalizme karşı mücadele biçiminde algılanıyordu. Hatta, İslamcı *Câmi'atü'l-Ulemâ* örgütü, hilafetin Osmanlı Hanedanı'nın tekelinde olmadığını, İslam dünyasının yeni bir halife seçmesi gerektiğini ileri sürdü. Şimdi Hint Müslümanları, ortak düşman İngiltere'ye karşı Mustafa Kemal'in zaferini İslam'ın bir zaferi gibi yorumluyor,

bütün İslam dünyasının ona şükran borcu olduğunu ifade ediyorlardı. (Sâdık, s. 113) Ankara'nın, İslam'da reform için bütün İslam dünyasını bir toplantıya çağıracağı ümit ediliyor; Mustafa Kemal Asya'da özgürlük hareketinin lideri olarak selamlanıyordu. Fakat Hint Müslümanları yeni Türkiye'nin gerçek niteliğini yakından bilmiyorlardı.

Hilafetin kaldırılmasından iki yıl önce, 14 Kasım 1922'de Lozan Konferansı'na giderken İsmet Paşa, Hint Müslümanlarının temsilcilerine şu beyanatta bulunmuştu: "Hintlilerin istediği gibi, Halife'nin İslam'ın mukaddes makamları Mekke ve Medine üzerinde egemenlik iddiası, Türkiye'nin Arabistan'da egemenliğini devam ettirmesi şeklinde yorumlanacaktır; bunu da, ne Araplar ne de dünya kabul edecektir; kaldı ki, Türkiye millî devletinin böyle emperyalist bir iddiada bulunması söz konusu olamaz; biz öbür Müslüman milletlerin de özgürlüğünü candan isteriz. Aynı zamanda dinî bakımdan hilafete bağlıyız ama hilafeti bir siyasi araç olarak kullanmayız." İsmet Paşa, öte yandan, Lozan görüşmelerinde Hintlilerin desteğini yararlı gördüğü için şunu da ilave etti: "Biz hilafetin koruyucusuyuz (Hatırlanmalı ki, o zaman Abdülmecid İstanbul'da halife bulunuyordu). Gerekirse, hilafetin hukukunu korumak için savaşmaya dahi hazırız." Aynı zamanda İsmet Paşa, Hindistan Merkez Hilafet Komitesi'nin desteğine teşekkür etmiştir. Sonunda, Hint Komitesi bütün İslam dünyasının şimdi gözlerini Türkiye'deki yeni kuvvete çevirdiğini ifade etmiş, Türkiye devletinin hilafet makamını müdafaa edeceğini memnuniyetle müşahede ettiğini bildirmiştir. Aynı tarihlerde İstanbul'da Halife Abdülmecid, *Tanin* gazetesine verdiği beyanatta; "İrade-i milliye ile bugün işgal ettiğim bu makamda... dinin şerefini milletinin şevketinde bulan her vatandaş gibi, ben de hayatımın olanca zevk ve mefharetini bu şeref ve şevketin ittihadında arayacağım" diyordu. Meclis'e gönderdiği telgrafta kullandığı unvan şudur: "Halîfe-i Müslimîn Hâdimü'l-Haremyni'ş-Şerîfeyn Abdülmecid bin Abdülaziz."

Çanakkale ve Sakarya zaferleri, yalnız Türkiye ve Yakındoğu tarihinde değil, dünya tarihinde derin yankıları olan büyük olaylardır. Ve bu zaferlerin kahraman siması Mustafa Kemal Atatürk'tür. 1881'de Selanik'te dünyaya gelen Makedonyalı çocuğun, kısa hayatında bir büyük askerî deha, emperyalist dünyaya meydan okuyan milliyetçi bir lider, 600 yıllık bir saltanatı tarihe gömen bir ihtilalci ve yeni bir devletin kurucusu olacağını o zaman kimse kestiremezdi. Sakarya ve Lozan, Asya'da Batı emperyalizmine karşı uyanış ve mücadelenin hareket noktasıdır. Mustafa Kemal'in önderliği altında Anadolu'da millî ve seküler bir cumhuriyetin ortaya çıkması, bütün İslam dünyasını temellerinden sarsan gelişmelerin başlangıcıdır. İtilaf Devletlerine yenik düşen milletler arasında, galiplerin dikte ettiği ağır barış koşullarını reddeden ve eşit koşullarla onları yeni bir barış imzalamaya zorlayan ilk millet Türklerdir. Bu başarı, Almanya'da derin yankı uyandırmış ve kuşkusuz II. Dünya Savaşı'na götüren yeni gelişmelere yol açmıştır.

İslam devletleri arasında Mustafa Kemal'in emperyalizme karşı mücadelesini heyecanla izleyen ilk Müslüman devleti Afganistan'dır. Afganistan, Anadolu'da millî Türk devletini erkenden tanıdı ve bir dostluk anlaşması imzaladı. (1 Mart 1921) Afgan Kralı Amanullah Han, Türkiye'deki gelişmeleri hayranlıkla izleyerek, milletini çağdaş bir toplum yapmak için Atatürk'ü örnek aldı ve 20 Mayıs 1928'de Ankara'ya geldi. Dönüşünde, birçok Türk aydınını ve uzmanını memleketine çağırdı. Fakat İran'da olduğu gibi Afganistan'da da, Atatürk çizgisinde modern bir devlet yaratma girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu dönemde bu ülkelerin başarısızlığı, çağdaşlaşma doğrultusunda Osmanlı Türkiyesi gibi uzun bir geçmişi ve deneyiminin olmaması, fikrî bir aydınlanma süreci geçirmemesi ve toplumda kabile geleneğinin güçlü olmasından ileri gelmiş olmalıdır.

Amanullah Han gibi İran'da Rıza Şah Pehlevî de Atatürk'ü örnek alarak çağdaş bir devlet yapısı meydana getirme girişiminde bulunmuş, fakat oğlu zamanında batılılaşma, mollaların tepkisine yenik düşmüştür. Mustafa Kemal, Rıza Şâh'ın Ankara ziyaretine (16 Haziran 1934) özel bir önem vermişti. Rıza Şâh'ın oğlu döneminde, 1962 Ekim'inde, Şah Hükümeti kadınlara oy hakkı tanıyan yerel meclisler kurmaya çalıştığı zaman, camilerde ve medreselerde protestolarla karşılaşmış ve bu girişim durdurulmuştur. O zaman Humeyni, bu konunun kadınların iffetiyle uzlaşmaz olduğunu, gayrimüslimlere tanınan eşitlik hakkının, memleket ekonomisini emperyalistlerin kontrolü altına vermek anlamına geldiğini iddia ediyordu. Şâh, ertesi yıl toprak reformunu ilan edince, Humeyni aynı suçlamaları tekrarlayarak hücuma geçti. Humeyni'yi *Bâzârî* denilen esnaf, geleneklere bağlı halk kitleleri desteklemekteydi. Onlar, endüstrileşme ve kapitalist ekonominin gelişimi ile beraber saray yandaşlarının bu alanları tekelleri altına alması karşısında, kendilerini dışlanmış hissediyorlar ve bu çeşit bir çağdaşlaşmaya karşı çıkıyorlardı. Bernard Lewis'e göre[3], İran'da İslami hareket; ideolojik hazırlanma, dikkatli bir planlama ve geniş halk kitlelerinin desteğiyle sonunda başarılı bir karşı-devrim gerçekleştirebilmiştir. Bu memleketteki gelişmelere karşın Atatürk, çağdaş Türk toplumu tasarısını seküler bir eğitim sistemi ile genç kuşaklara mal etmesini bilmiş, devrimlere yasal ve kurumsal bir çerçeve kazandırmış ve bunları merkeziyetçi aydın bir bürokrasinin eline vermiştir. Başka deyişle Atatürk, devrimlerini sistemli bir şekilde halk egemenliğine dayanarak, halk için gerçekleştirdiği imajını verdiği halde, Afganistan ve İran'da reform, kişisel patrimonyal bir egemenliğin eseri olarak gündeme gelmiştir. Bu iki memlekette, halk kitlelerinin beklentilerini, devrimci-gelenekçi İslami kurumlar üstlenmiştir. İran'daki gelişmeler, bugün Tür-

[3] *Islam in History*, Chicago, 1993, s. 396.

kiye'deki gelişmeler bakımından dikkatle incelenmeye değer. Biz, 1979 yılında Şâh'ın düşmesinden altı ay önce İran'daydık. Tebriz'de Kapalıçarşı'yı gezerken çarşıya bitişik bir medreseye uğradık. Orada sarıklı ulema ile konuştuk. Bu din adamları, Şâh rejimine şiddetle karşı gelmekteydiler. Kendilerine nereden maaş aldıklarını sordum. "Biz" dediler, "Şâh'tan bir tek kuruş almayız. Geçimimizi vakıflarla idare ederiz, ona hiçbir şey borçlu değiliz."

Arap ülkelerinde, Mısır, Irak ve Suriye'de darbe hareketleriyle iş başına gelen askerî bürokrasiler, genellikle Atatürk örneğini benimsemekle beraber, devrimi halk egemenliği çerçevesinde, demokratik kurumlar temeline oturtamamışlardır. Türkiye'nin başarısı buradadır, serbest seçimler bunu kanıtlamaktadır.

Atatürkçü Düşüncenin Kaynağı Olarak 1890-1914 Türk Aydınlanma Çağı

Son araştırmalar ortaya koymuştur ki, II. Abdülhamid dönemi, siyasette Batı fikirlerine karşı olmakla beraber, kültür ve eğitim alanında büyük atılımların gerçekleştiği bir dönemdir. Sivil Batıcı eğitimin yaygınlaşması, okulun, kitabın ve gazetenin etkisi altında aynı ilkeleri paylaşan bir kamuoyunun ortaya çıkması, Batılı zihniyette bir elitin oluşması, Mustafa Kemal kuşağını ve onun düşüncelerini anlamak bakımından birinci derecede önemlidir. Eğitimde ve dünya görüşünde pozitif ilmi egemen kılmak, devleti halk egemenliği temeline oturtmak, toplumu sınıf kavgasından azade bir halk ve bütün insanları eşit görmekten ibaret Atatürkçülüğün temel ilkeleri, onun gençliğinde aydınlar arasında yaygın fikirlerdi. Özetle, Türk tarihinin Batı'ya, yeni bir hayat görüşüne yöneldiği son yüzyıllık gelişme, başka bir deyimle *Türk Aydınlanma Çağı*, Atatürkçülüğü açıklamak bakımından önemlidir. Böylece Atatürkçülük, Türk tarihinin doğal gelişiminin kesin, lojik,

vazgeçilmez bir sonucu olarak görünmektedir. Bugün Türkiye demokrasisinde bu tarihî süreci geriye çevirme çabası, tarihin akışına ters düşer. Türk halkı, serbest seçimlerde bunu ispatlamıştır.

Tanzimat Dönemi'nin Batıcı, sivil eğitim projesi (Saffet Paşa'nın 1869 tarihli *Nizamnâme-i Ma'arif-i Umûmîye* tüzüğü) II. Abdülhamid döneminde 1880'li yıllarda uygulanmaya konmuş; 1908 yılına kadar Hicaz dışında bütün vilayet ve önemli sancak merkezlerinde lise düzeyinde *idadi*ler açılmıştır. Rüşdiye ve idadi mekteplerinde pozitif ilimlere öncelik veren "nizamcı maddi terakkiyatçı, padişah ve milletine sadık" insanlar yetiştirme ilkesi (bkz. A. Somel) benimsenmiştir. Bu eğilimden beklenen amaç, böyle bir laik eğitimle devletin müslim ve gayrimüslim tebaasını Osmanlılık ideolojisi çerçevesinde birleştirmekti. Abdülhamid rejiminden kaçarak Avrupa ve Mısır'da faaliyette bulunan hürriyetçiler, İkinci Meşrutiyet'in ilanı (1908) üzerine dönerek memleketin yeni arayışlarında, serbest basında pan-İslamdan milliyetçilik ve sosyalizme kadar her türlü fikir ve teoriyi serbestçe tartışmaya başladılar. Bu dönemde, Cumhuriyet devri ideolojisini hazırlayan gerçek bir Türk aydınlanma çağından, bir kültür rönesansından, bir devrim intelligentsiasından söz edilebilir. Şu açık bir gerçektir ki, Batıcı laik okullarda yetişen Mustafa Kemal ve onunla beraber yürüyen aydın subaylar, bu dönemde tartışılan fikirleri hayata geçirmek için, ihtilalin ön safında yer almışlardır. Bu dönemde, Batı'nın pozitif ilimleriyle ve pozitivizmle tanışan tıbbiyeli bir aydınlar grubu, aşırı bir Batılılaşma akımını bir fikir hareketi olarak gündeme getirmişlerdir. Tıbbiye gibi öteki laik ve Batıcı birer irfan merkezi olan askerî okullar, değişim, ihtilal isteyen yeni bir kuşak yetiştirmiştir. Bu kuşağın bir temsilcisi olan Atatürk, birçok fikrini bu kaynaktan almış ve onları uygulama alanına koymaya çalışmıştır. Bu aydınlanma çağının önde gelen ismi Dr. Abdullah Cevdet'ti. Garpçılar adını alan grupta, Kılıçzâde Hakkı gibi ileri gidenler ve Celâl Nûri gibi

daha ziyade Avrupa emperyalizmini hedef alan ılımlı bir grup ortaya çıktı. Kuşkusuz, Garpçılık hareketi, Atatürkçülük ve bugünkü gelişmeleri anlamak bakımından son derece önemlidir.

Garpçılar'ın temel düşünceleri şöyle özetlenebilir:[4] Din, halkın anladığı biçimde alındığı takdirde, birtakım hurafelere, İsrâîliyyât denilen hikâyelere körü körüne inanmak ister. Garpçılara göre, bu şekilde yorumlanan bir İslamiyet, çağdaş medeniyeti benimsemeye engeldir. Onlara göre, seçkinlerin dini ahlaktır, namaz ve niyazla Müslüman olunmaz. Onlar, hurafelerden arınmış "ilmî bir İslamiyet" önerisinde bulunurlar. Modern ilme inanan Müslüman, bilgisiz bir Müslüman'dan yüz kere daha Müslüman'dır. Garpçılar'ın, öteki görüşlerinden biri de şudur: İslam dini, VII. yüzyılda her şeyden önce Arabistan'da Arap toplumu için kurallar getirmiş olsa da XX. yüzyılda bunlar ileri bir toplum ve yaşam tarzı için yeterli değildir. Selametin yolu güçlü olmak, zengin olmak, ilim ve kültür sahibi olmakla mümkündür. Ekonomik refahı sağlayamayan bir toplum için günümüzde hayat hakkı yoktur. Garpçılara göre, bize kadar gelen İslamiyet, modern uygarlığa ayak uyduramaz. Yeni bir ahlak, geleneksel İslamiyet'in yerini alacaktır. Başka deyişle, Batı'daki Protestanlık gibi İslamiyet'te de köklü bir reform gerekmektedir. Garpçılara göre, bu dünya öteki dünyadan daha önemlidir. Bu dünya, öteki dünyaya hazırlık için bir geçit değildir. 1908'den önce Abdülhamîd döneminde, II. Meşrutiyet (1908) ve Balkan Savaşı'ndan (1912) sonra ve nihayet 1923'te Cumhuriyet'in ilanını izleyen dönemde, İslam ve çağdaşlaşma hakkında gittikçe daha aşırı fikir akımları ve ayrılıklar ortaya çıkmıştır. İttihad ve Terakki Hükümeti, dine karşı aşırı görüşleri dolayısıyla I. Dünya Savaşı sırasında Garpçılar'ın yayın organı olan Içtihâd'ı kapattı. 1918-1922 arasında Garpçılar'ın etkisi çok sınırlı kaldı. Ulema, Garpçılar'ın

[4] Ş. Hanioğlu, "Garpçılar", *Studia Islamica*, 86 (1997)s.133-158

Hz. Peygamber'i ve İslamiyet'i hedef alan düşüncelerine karşı şiddetli bir tepki göstermekteydi. Öyle ki, Mekke Şerîfi Hüseyin, isyan hareketini haklı göstermek için Içtihâd dergisinin İslam'a karşı tutumunu ileri sürecektir. Onlara göre din, bireyin bir vicdan işidir. Ş. Hanioğlu'na göre, Garpçılar'ın fikir ve tasarıları, Atatürk'ün din ve toplum üzerindeki Cumhuriyet dönemi siyasetine yön vermiştir. Garpçılar'ın aşırı kanadında bulunan Kılıçzâde Hakkı'nın "Garplılaşma Planı", Atatürk tarafından TBMM'den geçirilen kanunlarla Cumhuriyet'e mal edilmiştir (Kılıçzâde'nin kendisi TBMM'nin bir üyesiydi). Kılıçzâde, Atatürk'ten önce Latin alfabesinin alınmasını, kılık-kıyafette Batılı insan gibi giyinilmesini, fes yerine şapkanın kabulünü, tesettürün bırakılmasını, medreselerin kaldırılmasını önermiştir. Aşırı Garpçı fikirlerin organı olan Içtihâd dergisi, 1932'de Hüseyin Cahid'in ölümü ile kesin olarak kapanmıştır. Içtihâd, aydınlarca aranan ve okunan bir dergiydi. Hanioğlu'na göre Garpçılar düşüncelerini siyasi bir ideoloji haline getirememişlerdir. Ancak Atatürk döneminde, bu fikirlerden birçoğu, milliyetçilikle bağdaştırılarak bir ideoloji konusu olmuş; serbest düşünce, ilim bu ideolojide merkezî bir yer kazanmıştır.

Atatürk üzerine şimdiye kadar yazılan eserlerin en çok eleştiriye açık tarafı, tarihî koşulların ve aşamaların göz önünde tutulmamasıdır. 1920'de TBMM'de Fahrî Yâver-i Pâdişâhî unvanıyla söylediği sözlerle, 1924'te hilafetin kaldırılması dolayısıyla söyledikleri arasında, tabii çelişkiler bulunacaktır. Bundan başka, Mustafa Kemal'in belli bir tarihte, belli bir amaçla uyguladığı siyasi strateji göz önüne alınmaksızın o dönem anlaşılamaz. Atatürk, yalnız büyük bir askerî stratejist değil, aynı zamanda usta bir siyaset stratejistidir. "Vatanı kurtarma", "milletin bağımsızlığını sağlama", "milletin kayıtsız şartsız egemenliğini sağlama", "Türk milletini çağdaş medeniyet düzeyine ulaştırma" uğrunda yaptığı siyasi mücadeleler, aynı zamanda bir iktidar mücadelesi niteliğindedir. Onun,

tam iktidarı elinde tutmak, bu iktidara meşruluk kazandırmak için en uygun söylemleri seçen, siyasi manevralar yapan usta bir siyasetçi olduğunu unutmamak gerekir. Mustafa Kemal, son kertede, gayelerine ulaşmak için tehdide başvurmaktan da çekinmezdi.

Atatürk, gerçekçi bir siyaset ve devlet adamı karakteri yanında başarılı bir diplomattı. Dış güçlerle, büyük devletlerle ilişkilerinde çok başarılı bir diplomasi yürüttüğüne Ankara'da hizmet eden birçok büyükelçi tanık olmuştur. 1919'da Mütareke sonunda İtalya, Fransa ve İngiltere arasında İmparatorluk topraklarını paylaşmada ortaya çıkan rekabeti, Rusya'da Bolşevik İhtilali yöneticileri ile Batı devletleri arasındaki uzlaşmaz düşmanlığı, Mustafa Kemal usta bir diplomasi ile değerlendirmiştir; onun bu dehası, bağımsızlık savaşını başarıya götüren en önemli faktörlerden biridir.

Atatürk, 1789 Büyük Fransız İhtilali'ni yapanların anladığı biçimde, Aydınlanma Çağı'nın pozitivist felsefesine bağlıdır. O, pozitif bilim düşüncesinin, Türk insanının sosyal ilişkilerinde, toplum ve kâinat anlayışında kılavuz olmasını, gelenek yerini aklın almasını özlüyordu. Bu, Türk insanının zihninde halife-sultan egemenliği yerine; millet egemenliğini yerleştirmek ne kadar güç ise, o kadar güç; belki ondan da güç bir sorundu. Çünkü İslam dini, sosyal ilişkiler ve yaşam tarzı söz konusu olduğunda öbür dinlerden, özellikle Hristiyanlıktan çok farklıdır.

Atatürk'te Modernite ve Modernleşme

Modernleşmede Atatürk inkılabı, topyekûn bir ihtilaldir. O, Batı'yı hayat felsefesi ile ve onun bütün sembolleri ve değerhükümleriyle benimsiyordu. 1925'te şöyle diyordu: "Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı, zihniyetiyle medeni olduğunu ispat ve izhâr etmek mecburiyetindedir... Aile hayatıyla, yaşayış tarzıyla medeni olduğunu göstermek mecbu-

riyetindedir." 1927'de de, "Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılapların gayesi Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asri ve bütün mana ve eşkaliyle medeni bir heyet-i içtimâiye haline îsâl etmektir. İnkılâbımızın umde-i asliyesi budur. Beş altı sene içinde kendimizi kurtarmışsak bu, zihniyetimizdeki tebeddüldendir. Artık duramayız. Behemehal ileri gideceğiz" demiştir.

Dünya görüşünde değişiklik, topyekûn değişme; işte bu kelimelerde Atatürk'ün radikal devrimci modernleşme fikri ifadesini bulmaktadır. Amaç; Türk toplum düzenini, sosyal ilişkileri, maddi ve manevi medeniyeti Batı medeniyeti tipine çevirmek, radikal bir sosyal değişimi, inkılabı gerçekleştirmektir. Modernleşme, Atatürk tarafından asrileşme, muasır medeniyet seviyesine erişme veya garplılaşma terimleriyle ifade edilmiştir.

1923 Şubat'ında der ki: "Medeniyete girmeyi arzu edip de Garb'a teveccüh etmemiş devlet hangisidir?" Birilerine göre modernleşme, mutlaka Batılılaşma değildir. Bu fikirde olanlar Batı kültürünün mayasında tarihî Hristiyan kültürünü bulurlar ve ondan evrensel ve akli olan ilmi ve teknolojiyi ayırt etmek isterler. Ziya Paşa, daha 1869'da, "Avrupalı'ya taklid ile ileri gitmek dâiyesinde bulunduğumuz halde Avrupa'da câri olan riâyet-i kanun ve icrây-ı ahkâm-ı mükâfat ve mücâzât ve terakki-i sanayi ve tevsî-i ticâret ve temîn-i hukuk ve usûl-i meşveret-i milliye gibi esbâb-ı terakkiden hiçbirini taklid etmeyip, fakat tiyatro yapmak, baloya gitmek, zevcesini kıskanmamak, tahâretsiz gezmek mîsillû şeylerde tatbîk-i harekete çalıştığımızı" ve ahlak-i milliyeyi bozduğumuzu" yazıyordu.

Atatürk'te Modernleşme Yöntemi: Yukarıdan Süratli Değişim, "İnkılap"

TBMM kararıyla saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1921) ve Cumhuriyet'in ilanından (29 Ekim 1923) sonra Hilafetin

kaldırılması (3 Mart 1924) yeni Türk devleti tarihinde en önemli dönüm noktasını oluşturur. (Bkz. ileride Hilafetin Kaldırılması, s. 67)

Mustafa Kemal'e göre İslam dini, her şeyden önce akla, mantığa dayanan tabii bir dindir. Onun içindir ki, insanlık için son din olmuştur (1922 ve 1923'teki beyanları). Ona göre gerçek İslamiyet, dine sonradan bulaşmış batıl inançlardan, hurafelerden arınmalıdır (1923 Martındaki beyanı). Hükümdarlar "akvamın cehlinden ve taassubundan istifade ederek, bin bir siyasi ve şahsi maksad ve menfaat temini için dini alet ve vâsıta olarak kullanmak teşebbüsünde" bulunmuşlardır. İslamiyet'te, mümin ile Tanrı arasında aracı bir ruhban sınıfı yoktur. Din ve ibadet kişinin bir vicdan işidir.

"Gerçi bir heyet-i içtimaiyyenin zamanla kökleşmiş örf ve âdet, hissiyat (duygu) ve telakkiyâtı (anlayışları) mühimdir. Ahvâl-i dâhiliyemizi islâh ile milleti mutemeddine meyânında faal bir uzuv olmak için siyasi mesâiden ziyade içtimaî mesâiye ihtiyaç vardır. Hiçbir delîl-i mantıkîye istinâd etmeyen birtakım anlamların, akidelerin muhafazasında ısrar eden milletlerin terakkisi çok güç olur, belki de hiç olmaz. Hayat felsefesi vâsi gören milletlerin taht-i hâkimiyet ve esaretine girmeye mahkûmdur." "Biz daha çok hatveler atmak mecburiyetindeyiz. Bu hatveler hem çok seri hem de çok uzun olmalıdır." "Avrupa ile Türkiye yekdiğerine karşı bir vaziyettedir. Bizi madûn (aşağı) olmağa mahkûm bir kavim olarak tanımakla iktifa etmemiş olan Garp, harabîmizi tâcil için ne yapmak lazımsa yapmıştır."[5] Sosyal Darvinizm teorisi, Mustafa Kemal'de güçlü bir mümessilini bulmuştur: Hayatta kalmak, var olmak yalnız ve yalnız güçlü olmaya bağlıdır. Bu hedef, her şeyi haklı ve meşru kılar.

[5] E. Z. Karal, *Atatürk'ten düşünceler*, 3. Baskı, 1969, s.65-75.

Atatürk'ten Sonra Atatürkçülük

27 Mayıs 1960 askerî darbesi ve 1961 Anayasası'ndan sonra Atatürkçülük ve Türkiye'nin sorunları bir kere daha düşünülmeye başlanmış, özellikle CHP'ye yakın bazı aydınlar, Atatürkçülüğün temel ilkelerini ve özünü tanımlamaya, ona yeni bir ruh ve atılım kazandırmaya, Atatürkçülüğün, taassupla bağlamları dogmatik bir sistem olmadığını anlatmaya çalışmışlardır.[6]

Atatürk'ün yakınlarından Fâlih Rıfkı Atay, Atatürkçülüğü en başta millî egemenlik, anti-emperyalizm, Türkçülük ve laiklik (sekülarizm) olarak tanımlar. Fâlih Rıfkı'ya göre Atatürk, her şeyden önce öğretim birliği ve seferberliği sayesinde kafanın, zihniyetin değişmesini amaçlıyordu. Mesele "bütün halk çocuklarının müspet bilgiye dayanan ilkokul terbiyesinden geçerek bir gün gene irticânın tahrikleriyle kaynaşmasının önüne geçebilmek" meselesiydi. Böylece, "Türkiye'de yeni ve uzun bir mücadele devri açılıyordu," diyor Fâlih Rıfkı.

Fâlih Rıfkı, Atatürk'ün yukarıdan hızlı değişim, inkılâb metodunu şu misalle açıklamaktadır: Mustafa Kemal'e, Harf İnkılabı için beş-on yıl bir hazırlık dönemi gerektiği söylenmiş; Atatürk, "Hayır! Bu iş üç ayda olur, yahut hiç olmaz. Bir kriz çıkar, bizim teşebbüs de Enver'inkine döner" demiştir. "Atatürk, bütün inkılaplarını, savaş meydanındaki bir kurmay gibi hızla getirmiş ve uygulamıştır. Gerçekten Atatürk, inkılaplarını bir kurmay subayının yaklaşımıyla planlar: Hedefi ve hedefe ulaştıran koşulları açıkça maddeleştirir, sonra harekete geçer, planı süratle uygulamaya koyar."

Fâlih Rıfkı, onun inkılabı meşrulaştırma metodunu da iyi belirtmektedir: "Halkı övmek, yapacaklarını ona mal etmek ve bir halk emaneti yerine getiriyor gibi görünmek Atatürk'ün metoduydu." Mustafa Kemal, kendisi bunu şöyle ifade etmek-

[6] Yaşar Nabi, *Atatürkçülük Nedir?* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1963)

tedir: "Biz, umûmî işlerimizde halkın temayüllerini dikkate almak zorundayız. Fakat prensipler bahis konusu olduğu zaman tek başımıza da kalsak onlardan hiçbirini feda edemeyiz." Mustafa Kemal, hareketlerine meşruluk kazandıran temel prensip olarak, daima millî egemenlik prensibini öne sürmüştür. Bu prensiplerin başında çağdaşlaşma geliyordu: "Geriliklerimize mukaddes gelenekler gibi yapışarak kör bir savaş veriyorduk. İlk yapacağımız şey çağımızda olmaktı. Batı toplulukları içine katılmaktı." Kemalizm, Asya'da geri kalmış milletler için, bir ihtilal planı, bir örnek oluşturmaktaydı. Çin, kapitülasyonlardan ancak Türkiye örneğinden sonra silkelenebilmiştir. "Müslüman topluluklar içinde hürriyetlerine ve haklarına kavuşan ilk kadın Türk kadınıdır", diyor Fâlih Rıfkı.

Atatürk'ün yakınlarından biri olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Fâlih Rıfkı gibi, Mustafa Kemal'i her şeyden önce bir vatan kurtarıcısı ve modern Türk devletinin kurucusu olarak gösterir ve onu zulüm altındaki bütün milletlere "kurtuluş yolunu gösteren bir hürriyet ve istiklâl örneği" olarak selamlar. Kurtuluş Savaşı'nın, "her milletin kendi mukadderatına kendisinin sahip çıkması" prensibiyle işe başladığını belirtir. Karaosmanoğlu'na göre Mustafa Kemal bir dünya lideridir. Mustafa Kemal için, "günümüzün dünyasını biçimleyen bir lider" diyor Karaosmanoğlu. Emperyalistlere karşı direncin simgesi olan Kemal adı, Hint'te, Çin'de ve Asya'nın bütün sömürgelerinde "bir buçuk milyar insanın ağzında" kurtuluş parolası olmuştur. Karaosmanoğlu, Atatürk'ün ölümünde, Güney Vietnam'ın merkezi Saygon'da kalabalık halk kitlelerinin tapınaklarda toplanarak matem tuttuklarına bizzat tanık olmuş.

Atatürk'ün son sekiz-dokuz yıllık yaşamında, yanından ayırmadığı yakını Afet İnan'ın hatıraları, Atatürk'ün düşüncelerine inebilmek için son derece önemli ipuçları vermektedir. Afet İnan diyor ki: "1929 dünya ekonomi bunalımı Cumhuriyet Türkiyesi'ni de kötü vurmuştur. Halk kitleleri darlık ve sefalet içindedir. İsmet Paşa'nın kalkınma önlemleri, özellikle

pahalı demiryolu siyaseti ciddi eleştirilere hedef oluyor. Halk arasında sızlanmalar artmıştır. Atatürk yeni çıkış yolları aramak için rejimde değişiklik yapmak, Batı parlamentoları gibi çok partili bir rejime geçmek gereğini anlamıştır." Bu arada, sosyal sorunları ortaya çıkarmak üzere kadro hareketi denen sosyalist düşünceyi teşvik etmektedir. İşte bu koşullar içinde, 1930 yazında Yalova'da Fethi Okyar'ı çağırmıştır. Afet İnan, orada yapılan görüşmeleri şöyle anlatmaktadır: "Fethi Okyar kendisine İngiltere ve Fransa'da hükümeti denetleyen çok partili gerçek demokrasilerden söz ediyor ve İsmet Paşa'nın hükümetini tenkit ediyor (unutmayalım ki Fethi Okyar, Atatürk'ün güvendiği en yakın arkadaşlarından biridir). O zaman Atatürk "Fethi Bey, bu dediklerinizi yapabilmek için bir siyasi parti kurunuz; ben size bu işte müzâhir (yardımcı) olacağım," der. Böylece, 1930 yazında Serbest Cumhuriyet Fırkası, Cumhuriyet Halk Fırkası karşısında karşıt bir parti olarak siyaset sahasına çıkar.

Oy serbestliği yoluyla bağnaz, tutucu bir partinin iktidara gelmesi, bir kelime ile Atatürkçülüğün tehlikeye düşmesi kendini gösterince, Atatürk o zaman tekrar tek parti rejimine dönmek gerektiğine inanmıştır.

Sonuçta, Cumhuriyet Halk Partisi ülkede tek parti olarak kaldı. Milletvekilleri bu partinin üyelerinden Atatürk'ün onayıyla seçilirdi. Reisicumhur ve hükümet, bu fırkanın ileri gelenlerinden olurdu. Atatürk'ün bu rejimi haklı göstermek için Afet İnan'ın eklediği şu düşünceler ilginçtir: "Bizde Gazi zamanında böyle bir ihtimal (yani diktatörlük) asla hatıra gelmez. Gazi'den sonra onun yerine gelecek herhangi bir devlet reisi aynı tarzı takibe devam edebilir... Zamanla bu vaziyetin nasıl şekil alacağını kestirmek güçtür." Atatürk, kendisinden sonra aynı yetkilere sahip bir devlet reisinin gelmemesini kesin olarak amaçlıyordu. Kendisi, bu açıdan, Roma'da cumhuriyetten dikta rejimine nasıl geçildiğini bizzat anlatmıştır. (Cumhuriyet gazetesi, 10 Kasım 1961)

Atatürkçülüğün dokunulmaz bir dogmatik sistem, bir taassup konusu olmadığını, özellikle düşünce alanında Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, siyasette Bülent Ecevit, göstermeye çalışmışlardır. 1960'larda CHP'li tanınmış hukukçumuz Velidedeoğlu'nun Atatürkçülüğü nasıl anladığı, bu bağlamda ilginçtir. Velidedeoğlu Atatürkçülüğü, onun ilkelerini, donmuş kalıplar olmaktan kurtarmak gerektiğini vurgular. Onun deyimiyle, sahte, çıkarcı Atatürkçülere karşı, Bülent Ecevit gibi o da, devrimcilik ilkesini öne alır. Devrimciliği, toplumu ileriye götüren dinamik bir prensip kabul eder ve Atatürk'ün ölümünden çeyrek yüzyıl sonra meydana çıkan yeni koşullar karşısında devrimcilik, "Toplumsal sorunları ele almalıdır" der. Velidedeoğlu'na göre, "İleriye, daima ileriye, aydınlığa ve refaha doğru götürmek Atatürkçülüğün özüdür". Ona göre, toplumda fakirliği giderecek önlemler almak, "zayıfı kuvvetliye ezdirmemek", devrimciliğin amacıdır. "Aşırı ve geniş fakirlik yanında sayılı zümrelerin aşırı lüksü ve serveti", sonunda toplumda çatışmalar doğurur. 1963'e doğru Velidedeoğlu "Çıkarcılar ve sömürücüler daima üst plandadır" tanımını yapıyor ve "Bununla mücadele etmek gerekir" diyor. Velidedeoğlu, dinci ve solcu hareketlerin birbiri karşısında mücadele ettiği o yıllarda Atatürkçü ilkeler bakımından karamsardır: "Büyük tehlikelerle karşı karşıya bulunuyoruz... Zıtlaşmalar, ikilik... Türk halkı... yarım yüzyıldan beri bir türlü okutamadığımız Türk halkı, dinî taassubu ile uyutulup maddi ve manevi çıkarlara alet olarak kullanılıyor", gözlemini yapmaktadır. Atatürk, fikir köleliğine karşıydı. Türk kadınını köle gibi kullanmaya, ağaya ve şeyhe taparcasına bağlılığa karşıydı. "Şimdi", diyor Velidedeoğlu, "Toplumumuzda çıkarcı Atatürkçüler onun için heykeller dikmek, bayramlar ve matem günleri düzenlemekle, Atatürk'ü 'putlaştırmakla' meşguldürler. Atatürk'ün ölümünden beri inkılap prensiplerinin özü unutulmuş, yüzüstü bırakılmış, çiğnenmiştir," ve şunu ilave ediyor: "Cahil halk doğal olarak tutucudur, onu eğitmek gerekir." Eğitimin,

Atatürkçülük için hayati önemini kabul etmemeye imkân yoktur. CHP'nin 1950'den beri süren siyasi başarısızlıklarının, tam da bu zihniyetten, yani halkı eğiterek belli bir amaca götürmek çabalarından ileri geldiğinden Velidedeoğlu habersiz görünmektedir. Amerikan devriminin ilk kuruluş yıllarında, "Halk cahildir, oy verme hakkını aydınlara ve varlık sahiplerine verelim" teorisine gerçek demokrat Thomas Jefferson karşı çıkmış, "Halkın çıkarını en iyi yine halk kendisi bilir" prensibiyle genel oy hakkını kabul ettirmiştir. Türkiye'de son yıllarda siyaset mücadelesinin neden eğitim konusu üzerine odaklandığını iyi anlamaktayız.

Velidedeoğlu'na göre, Atatürkçü olmak dindar olmaya engel değildir. "Atatürk dini kaldırdı" propagandası bir siyaset aracı gibi kullanılmıştır. Vicdan özgürlüğüne saygı gösteren kimse, Velidedeoğlu'nun deyişiyle, "camiye gitmeyene kâfir, zındık, komünist demez; camiye devam edene de yobaz diye hakarete yeltenmez".

Öbür yandan Velidedeoğlu, Atatürk'ü putlaştıran zihniyete karşı çıkmakta, "Bazı davranışlar Atatürk'ü putlaştırma iddialarına hak verdirecek şekilde sürüp gitmektedir" demektedir. Atatürk, kendisinin ve fikirlerinin öylesine putlaştırılmasına göz yummazdı. Atatürk, kendisi hakkında diyor ki: "Benim şahsen kuvvet ve kudretim, halkın bana gösterdiği emniyet ve itimattan ibarettir." (Mart 1923)

1960'tan sonra Türkiye'nin girdiği yeni koşullar karşısında, özellikle genişleyen bir işçi sınıfının ortaya çıkması üzerine, halkçılık ve devrimcilik ilkesi yeniden yorumlanıyor; sosyal adalet üzerinde Bülent Ecevit, Velidedeoğlu gibi ısrarla duruyordu. Sosyalist düşünce, Atatürk devriminin başlangıcından, 1919'dan beri aktif bir siyasi düşünce olarak gündemdeydi. 1930'larda dünya ekonomik bunalımı sırasında Kadro dergisi etrafında toplanan sosyalist yazarlar, özellikle açıkça Marksist teoriyi benimseyen İsmail Hüsrev, Dün ve Yarın yayın serisi, Zekeriya Sertel'in çıkardığı Tan gazetesi bu akımı işlemişler-

dir. Hareket, daha çok 1929 dünya iktisadi bunalımının vurduğu köylü kitlesini, topraksızları ele almaktaydı. Özellikle, Doğu Anadolu'yu göz önünde tutan toprak reformu tasarıları, Atatürk'ün son yıllarında gündeme gelmiş çok önemli bir siyasi sorun halindeydi. Köylü ve tarımsal ekonomide gelişim konusunu liberal bir zihniyetle ele alan Demokrat Parti'nin ortaya çıkması, doğrudan doğruya bu toprak reformu tartışmalarıyla ilgilidir. Demokrat Parti iktidarında toprak reformu tasarısı rafa kaldırılmış, fakat CHP bürokratlarının sıkı para rejimi yerine köylüye elverişli koşullarla bol kredi sağlayan enflasyonist bir para rejimine geçilmiş, Türkiye'de traktör sayısı 1939'da 3.200 iken, 1959'da 42.000'e yükselmiş, Türkiye'nin bozkırları yeşermiş, refah artmış; böylece Atatürk'ün partisi CHP karşısında Demokrat Parti geleneği siyaset alanında ön plana geçmiştir. CHP'de "şahinlerin" gündeme getirdikleri siyasi akım, Demokrat Parti'nin liberal felsefesine karşı sosyalist reform akımını temsil etmektedir. 1960'larda CHP çevresinde devrimcilik, ilkin Atatürk ilkelerinin korunmasıyla beraber, bundan öte, yeni atılımlarla aydın ve ileri gelişim, sosyal sorunlara çözüm getirecek dinamik bir siyasi ortam biçiminde yorumlanmaya başlamıştır. CHP'ye getirilen bu ileri dinamik felsefe için Atatürk'ün şu sözleri anılmaktadır: "Kendi (Atatürk) gidince terakki ve hareket durur zannetmek bir gaflettir."

Halkçılık ilkesi kapsamında köylü ve çiftçi anlaşılmaktadır. Ancak 1960'lardan sonraki yıllar işçi sınıfının güçlenmesiyle ilişkili olarak çeşitli solcu hareketlerin, komünist, Maoist, hatta nihilist doktrinlerin yaygınlaştığı yıllardır. Birçok solcu dergi ve gazete gerçek bir sosyal devrim özlemekte, Atatürk'ün anladığı biçimde bir düzene karşı yıkıcı hareketleri kışkırtmaktadır. Bir gelecek umudu olmayan işsiz güçsüz gençliği ve aydınları sarsan bu hareketler, Halk Partisi içinde yankılar uyandırmakta gecikmedi. Atatürk'ün, son yıllarında toprak reformu ve sosyal konular üzerinde büyük bir duyarlılık gösterdiği biliniyordu. Partide Halkçılık ve Devrimciliğin

yeni bir hız, öncelik ve içerik kazanmasını arzulayanlar çoğaldı. İşte genç Ecevit bu koşullarda siyaset sahnesinde ön plana çıkmıştır. Yeni bir ruhla yaptığı konuşmaları Ecevit, Atatürk ve Devrimcilik adlı kitabında (ilk baskı Ankara, Tekin Yayınevi, 1970) toplayıp yayımlamış ve 1970'te CHP yirminci kurultayına sunmuştur. Ecevit yeni ruh, yeni atılım ihtiyacını gündeme getirirken muhafazakâr particilerin "Atatürk'ü putlaştırdıkları" ve devrimciliği dondurduklarını ileri sürmektedir. Giyim-kuşamda Batılılaşma, hatta laiklik, eski gelenek ve âdetlerin bırakılması, Ecevit için, yüzeysel, üstyapı değişimleridir. Bu devrimler, Türk halkını "ezilmekten, sömürülmekten, yokluktan kurtarmış değildir". O, eski CHP kadrosunun başta kalmak kaygısıyla nasıl "tutucu bir duruma geldiğini" vurguluyor, yeni genç devrimci bir kadronun işbaşına gelmesini savunuyordu. Eskiler, devrimi ve devleti kendi çocuklarına, yakınlarına belli bir zümre ve sınıfa emanet etmişlerdir (s. 28); "Atatürk gerekli devrimleri yapmış, tamamlamıştır" demektedirler. (s. 39) Oysa "Atatürk sürekli devrimcilik isteyen bir önderdi". (s. 19) Ecevit'in devrim diyalektiğine göre, yeni devrimler mevcut devrimleri ayakta tutmak için de kaçınılmaz bir zarurettir. O, "Bugün halk hâlâ eski geleneklerine sıkı sıkıya sarılmaktadır, Atatürk devrimlerine karşı sağır kalmaktadır," diyor. Geniş köylü kitleleri, hâlâ ağa ve şeyhlerin nüfuzu altındadır. Kırsal kesimde eski "âyân tipi eşraf ve mütegallibe, CHP tutucularıyla çıkar ortaklığı içindedir". (s. 38-43) Böyleleri, köylünün yaşam koşullarını iyileştirecek gerçek altyapı devrimini, başlıca toprak reformunu istememektedirler (Ecevit'in altyapı-üstyapı kavramı, tamamen Marksist bir kavramdır). Ecevit'e göre, 1970' lerdeki Türkiye "yoksul, yorgun, eğitim düzeyi düşük" bir toplumdur. A'şârın kalkması, köylüye düşük faizle kredilerin artması, işçi hakları alanında verilen güvenceler tamamen yetersizdir. Ecevit "altyapı" devrimlerini şu alanlarda zorunlu görmektedir (Bu düşüncelerin 1969'da ileri sürüldüğü unutulmamalıdır): Ecevit'in o tarihte

toprak reformunu öne çıkarmasının nedeni, o tarihte Türkiye nüfusunun yüzde 70'ini köylülerin oluşturmasıydı. Atatürk, 1 Kasım 1936 TBMM açış söylevinde demiştir ki: "Her Türk çiftçi ailesinin geçineceği ve çalışacağı toprağa mâlik olması behemehal lazımdır."[7] Ecevit'e göre halk; tutucu, çıkarcı bürokratların toprak reformunu geciktirdikleri inancındadır. (s. 44) (1960'ta 27 Mayıs devriminden sonra Doğu Anadolu'da bir inceleme gezisine gittiğimizde, köylerde halk daima toprağın ne zaman dağıtılacağını bize sormaktaydı!) Ecevit, şu esasları yeni devrimcilik hareketinin hedefleri olarak önermekteydi: Ecevit'e göre, demokrasi bütün gerekleriyle yerleşmeli. Halkın çıkarını en iyi yine halk bilir. (s. 60) Ona göre "tek parti dönemi, yeni devrimler yapabilme gücünü yitirmiş bir dönem olarak geride kalmıştır". (s. 48) Demokrat Parti'nin 1950'de zaferi, halkın CHP politikasına karşı tepkisini ifade ediyordu. Ecevit, şu gerçekçi gözlemi yapmaktan da kendini alamamıştır: "Gerçek demokrasinin özgürlük ortamında, ilerici akımlar kadar gerici akımlar da daha serbestçe ve daha taşkınca yüze çıkar... Atatürk devrimlerine karşı tepkiler yer yer ve zaman zaman kaygı verici ölçülere varmıştır." (s. 50) Gençler, yıkıcı devrimci hareketlere değil, demokrasi ortamında halka inmeli, sorunları öğrenmeli ve demokratik yollarla bu sorunların çözümünü aramalıdır. O, kesinlikle yıkıcı bir devrime karşıdır. Ecevit, "kimseyi kendi düşünce ve inançlarından ayrılmaya zorlamamak" (s. 53) anlamında sekülarizmi, demokrasinin temellerinden biri olarak anlamaktadır. Ecevit son yirmi otuz sene içinde geniş halk kitlelerinde beliren yeni gelişimlerin gerçek sebebine de parmak basıyor: Halk kendisine yukarıdan, kanun tehdidi altında getirilen reformlara, "kendisine tepeden bakan bürokrasiye", tek parti çevresinde toplanarak

---

[7] Her çiftçi ailesinin belli genişlikte toprağa sahip olması ve onu bağımsız şekilde işlemesi, Osmanlı Toprak Rejiminin temel prensibiydi. Kırsal hayatı düzenleyen Kanunnâmeler ve tahrir sistemi, böyle bir düzeni ayakta tutmak üzere işlemekteydi. İmparatorluğun Balkanlar'da yayılışı ve tutunması büyük ölçüde böyle bir siyasetin sonucudur. Bu konuda bkz. H. İnalcık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk" *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*. İstanbul, Eren Yayınevi, 1994.

güçlerini koruyabilmiş "eşraf ve mütegallibeye" karşıdır. Halk, hor görülmekten kurtulmak istiyor; kendi duygularına önem veren, kendi isteklerine kulak tutan, insanlığına saygı gösteren bir devlet görmek istiyor. Bugün toplumumuzu ikiye ayıran, birbirine düşüren ve devletle karşı karşıya getiren temel sorun budur. Ecevit'e göre İslam, bu temel sosyal sorunun sembollerini temsil ettiğinden, halk için o kadar önemli hale gelmiştir. Esas sorun işsizlik, topraksızlıktır; sosyal adaletin, gelir dağılımının henüz gerçekleştirilememesidir. Ecevit, sorunun "altyapı" reformlarıyla çözümleneceği düşüncesindedir. 1990'larda Amerikalı siyaset bilimcisi Fukuyama, halk idaresinin, demokrasinin temel olayı olarak şu olguyu belirtir: Milletin çoğunluğunu oluşturan sıradan halkın demokrasiden asıl beklediği şey eşitliktir. Kendisinin patronla beraber oy sandığına gitmesi, insan haysiyetine uygun muamele görmesi ve hayat şartlarının bunu sağlayacak bir düzeye gelmiş olmasıdır. Zorlamalar, halkın olumsuz direncini artırır (Osmanlı Sultanı II. Murad camide halk arasında namaz kılardı. Müslüman halk, hükümdarla dirsek dirseğe oturduğu, İslam'ın getirdiği eşitliği yaşamında görüp hissettiği içindir ki, daha çok Müslüman'dır. İslamiyet'in karmaşık vahdâniyyet teolojisini kavradığı için değil). İslamcı politikacıların halk psikolojisini iyi anladıklarını, bunun için demokrasi kahramanı olarak ortaya çıktıklarını, yazık ki, öbür politikacılar anlayamamaktadırlar. Ecevit, Kastamonu'da bir konuşmasında şapka reformundan söz ederken diyor ki: "Halk arasında tek kişi şapkalı değildir. Hepsi kasketlidir. Köyde Türk kadını tesettür yanlısı değildir." (s. 77) Ecevit'e göre fırsatçılar, halkın yoksulluğunu devrimlere atfederler ve devrimlerin karşısına çıkarlar. Halk devrimlere ilgisizdir, çünkü hâlâ "altyapı" reformları yapılmamıştır.

Atatürkçülüğün Sosyologlarca Analizi

Sosyolog S. N. Eisenstadt, gelişme teorisindeki yeni yaklaşımların ışığı altında, Kemalist inkılabın özelliklerini bir yazısında tartışma konusu yapmıştır.[8] Klasik sosyolojide çağdaşlaşma, aklilik (rationatity), özgürlük ve ilerleme (progress) gibi birtakım temel kavramlarla hareket eder. Buna karşı yeni, geleneksel ve modern toplumların karşılaştırmalı incelemesinde, her birinin sosyal-kültürel, teknolojik-ekonomik çevrede mevcut tarihî verileri önemle göz önünde tutulmaktadır. Büyüme ve değişmeyi hazmetme kapasitesi bakımından, geleneksel toplumların çok daha sınırlı ve dışlayıcı bir karakter gösterdiği gözlemlenmektedir. Eski modernleşme teorisi, geleneksel toplumların, klasik evrim teorisini izleyerek ve ekonomik, siyasal ve toplumsal kurumlarda belli bir gelişme çizgisine uyarak sonunda, Batı'yla aralarındaki farkı kapatacağı düşüncesindeydi. Atatürk de, çağdaşlaşma sürecinde belli önlemleri alarak modernite amacına ulaşılabilir, inancındaydı. Başka deyişle, fabrikalar, demiryolları yapılması sonucunda, eğitimin objektif ilim esaslarına göre örgütlenmesi halinde modern Türkiye doğacaktır, düşüncesi egemendi. 1950'lerde, gelişmekte olan toplumlar üzerinde yapılan araştırmalar gösterdi ki, yukarıda söylenen algılamalar, gerek modern, gerekse modernleşme yolundaki toplumlarda farklı, özgün değişimleri açıklamaktan uzaktır. Modernleşmede çeşitli sosyo-demografik veya yapısal göstergeler, sadece geleneksel toplumun ne dereceye kadar çözülme yolunda olduğunu göstermekte, fakat geleneksel karakterini aşmış bir toplumun ne dereceye kadar gelişmiş olduğunu ve bir toplumun nasıl meydana geldiğini belirleyememektedir. Böylece, geleneksel yaşam biçimlerinin

---

[8] Bkz. J. M. Landau, ed. *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 3-16; özellikle, S.N. Eisenstadt ve Wolfgang Schluchter, "Paths to Early Modernities. A Comperative View", Daedalus: 1998 Yaz; 1996 Uppsala Conference: Cultural Foundations of Contemporary Societies, Political Order in Early Modernity.

sadece ortadan kaldırılması, bir modern toplum gelişimini garanti edememekte; geleneksel ailenin, cemaat hayatının, hatta siyasi yapıların tahribi, çoğu zaman kargaşanın, sosyal çöküntünün, suçluluğun artması ve anarşiyle sonuçlanmaktadır. Oysa, bazı ülkelerde modernleşme, geleneksel semboller altında başarılabilmiştir. Böylece, geleneksel toplumun ne olduğu, modernleşme araştırmalarında ön planda bir araştırma konusu haline gelmiştir. Sonuçta görüldü ki, gelişme durmasa bile farklı toplum modelleri ortaya çıkmaktadır.

Eisenstadt'a göre, Türkiye'de demokratik rejimdeki istikrarsızlığı, askerî darbeleri, sağlıksız şehirleşmeyi, kamu medyasının aşırı etkinliğini, gelişimle açıklamaya imkan yoktur. Bu durumu, Türkiye'nin kendine özgü tarihî koşullardan kaynaklanan Kemalist rejim çerçevesinde analiz edebiliriz. Özellikle, ülkenin temel kültür doğrultusunu, seçkin grubun yapısını ve yapısal kontrol tarzlarını incelememiz gerekir. Türk devrimi; İngiliz, Amerikan, Fransız ve Rus devrimleriyle karşılaştırıldığında, farklı ve benzer tarafları ortaya çıkmaktadır. Bu devrimlerin ortak karakterleri; sosyal yapıda farklılaşma, uluslararası örgütlere açılma, pazar ekonomisine geçme, sınıflar düzeninde bir sınıftan ötekine geçişte açıklık ve kolaylık (social mobility) ve bu hareketlilikte eğitim önlemlerinin egemen olması gibi özelliklerdir. Bu örgütlenme biçimlerini devrim imajındaki temel kavramlar belirler ki, bunlar da özgürlük, dayanışma ve bunlardan kaynaklanan kurumlar, geleneksel meşruluk prensiplerinin aşılması, merkez ve taşra ilişkilerinin yeni baştan yapılanması ve toplum odak merkezlerinin ve onlara erişme kurallarının temelli değişimidir. Modernleşme derecesini anlamak için özellikle, toplumsal kimlik ve rejimin meşruluk sembollerinde değişme derecesi araştırılmalıdır. Kemalist devrimin sonuçları, ötekilerden büyük ölçüde ayrılır. Türkiye'de daha önceki rejimden ayrılık konusunda en önemli özellik, siyasi prensiplerde, siyasi toplum sembollerinde görülür. Toplum, İslami çerçevesinden çekilerek yeni bir

Türk milleti kurgulanmak istenmiştir. Avrupa'daki gelişimden esaslı farkı, eski dinî kimliğin ve dinî meşruluk prensibinin terk edilmesi, önceki idareci sınıf yerine bürokrat ve aydın seçkinlerin gelmesidir.

Devrimin ilk yıllarında siyasete katılım tamamen idareci grubun kontrolü altındadır. İslam medeniyeti çerçevesinde Osmanlı imparatorluk rejiminin özelliklerinden olarak, devletçe ümmetin yaşamını dinin sâfiyeti doğrultusunda koruma görevi, bir ideal olarak devam edegelmiştir. Osmanlı devlet-toplum yapısı, her fırsatta tekrarlanan "Dîn ü Devlet" deyiminde açık ifadesini bulmuştur. Eisenstadt'a göre bu yolla devlet içinde siyasi elit, bir özerklik, üstünlük kazanmıştır. İşte bu tarihî önyapı, Kemalist devrimi ve devrimi gerçekleştiren seçkinler grubunun yapısını açıklar. Devrimi, subaylar yapmıştır.

Bu subaylar, modern eğitim almış, ideolojileri laik, akılcı, milliyetçi ve din karşısında serbest düşünceli kişilerdi. Sosyal politika alanında güttükleri amaçlar nispeten zayıf olduğundan, devrim öncesi yukarı ve orta sınıf mensuplarıyla çatışma durumuna gelmemişlerdir. Bunlar sadece siyasi güç odaklarından uzak tutulmuşlardır. Başka bir ifadeyle, devrimden sonra bürokrasinin yapısında esaslı bir değişiklik olmamıştır. Bu bağlamda, aşağı sınıflar devrim dışında kalmıştır. Fakat modernleşme, Osmanlı rejiminin patrimontal karakterini değiştirmiş, merkezî iktidar dışında kalanlar için üst yöneticiler sınıfına katılma imkânları açılmıştır. Bu durum, esaslı bir ayrılık ifade eder. İngiliz devrimlerinde aynı karakter görülmez. Türkiye'de devrim sonrası istikrarsızlık, bağımsızlık dinî elemanların zayıflığı ile beraber devrimci seçkinler grubunun nispeten kendi içine çekilmiş kültür yapısı ile açıklanabilir.

Eisenstadt, modernite ve modernleşme problemini Wolfgang Schluchter ile ortaklaşa yazdığı bir makalede (Daedalus, 1998) daha geniş bir açıdan yeniden ele aldı. 1950 ve 1960'larda formüle edilen teoriler modernite ve modernizasyonun

belli kültür, kurum, sosyal yapı, inanış ve düşünüş biçimlerindeki farklılıkları tamamen ortadan kaldırması biçimindeydi. İlk modernite görüşü Avrupa'da doğmuş olup, bu modern medeniyetin XIX. yüzyılda ortaya çıktığı görüşü yaygınlaştı. Bu görüş Asya, Latin Amerika ve Afrika'da yayıldı. Bu yayılışı, aynı şeyin bir tekrarı süreci değil, daha çok yeni, farklı medeniyetlerin oluşması şeklinde anlamalıdır. Sosyoloji bakımından bu süreç, evrensel dinlerin ve büyük imparatorluk yapılarının yayılışına benzer. Ancak modern dönemde yayılış çok daha hızlı, yoğun ve evrensel biçimdedir. Modern dönemde süreç, uluslararası çerçevelerde gelişerek her biri kendi dinamiğini doğuran çok merkezli ve farklı modern medeniyetler ortaya çıkarmıştır. Öbür yandan örnek alınan toplum da biteviye değişmiştir.

Avrupa veya Kuzey Amerika örnek alınmışsa da, Asya'da, Ortadoğu'da bambaşka kültür-medeniyet biçimleri ortaya çıkmıştır. Atatürk Türkiyesi veya Rusya hiçbir zaman bir Fransa veya İngiltere olmamıştır ve olamazdı. Atatürk'ün modern Türkiyesi başka bir modern ülke haline gelmiştir. Eisenstadt, Türkiye'nin modernleşmesi üzerindeki analizinde bunu kuvvetle belirtmiştir. Ona göre Türk modernleşmesi, ülkede mevcut sosyal ve siyasi koşulların etkisi altında bir Batı modernitesi değil, bir Türk modernitesini doğurmuştur.

İlkin Avrupa'da ortaya çıkan modernite; birbiriyle ilişki halinde sosyal farklılaşma, şehirleşme, serbest pazar ve endüstrileşme, yoğun iletişim gibi yapısal karakterler gösterir. Kurumsallaşma bakımından bu süreç, ulus-devlet, rasyonel kapitalist ekonomi, kültür bakımından ulus-devlet çerçevesinde yeni kolektif kimlikler (işçi, patron, bürokrat) ifade eder.

Modernleşme teorisi veya programı; Marx, Durkheim ve bir ölçüde Weber'in önceki klasik teorileri gibi, erken Avrupa modernitesinde ortaya çıkan temel kuramsal tasarı ve çerçeveler, yani sosyal farklılaşma, şehirleşme, endüstrileşme vb. şeklindedir. Sonunda bütün bunlar modernleşme çabasında-

ki tüm toplumlarca benimsenecektir. Türkiye'de Cumhuriyet döneminde beş yıllık planlar böyle bir teoriye dayanıyordu. Bir kelime ile üstün Avrupa örneğinde, aynı tipe irca edilebilen (dönüştürülebilen) bir modernite tasarısı var, sanılıyordu. Ama gerçek tamamen farklı çıktı.

Gerçekte ortaya çıkan örnekler, bu aynı tipe irca teorisinin bir hayal olduğunu gösterdi. Bu gerçek, Avrupa ve Amerika'da da böyle oldu. Her tarafta convergence (aynı hedefte birleşme) yerine divergence (farklılaşma) ortaya çıktı. Toplumlarda yapısal, kuramsal ve kültürel boyutlarda bağımsız gelişmeler görüldü.

Türkiye'de ulus-devlet, laik eğitim sistemi, endüstrileşme ile demokrasi birbirinden bağımsız gelişmeler gösterdi. Fabrika ve tren yolları mutlak zihniyet değişimini getirmedi. Batı modernitesinin kültür gelişim prensiplerinin, mesela laik bir eğitim sisteminin mutlaka toplumda yapısal ve kuramsal değişimler getireceği teorisi, günümüzde yapılan gözlemlerin ışığında her gün daha çok sorgulanıyor, eski tek çizgide gelişim teorisinin yetersizliğini ortaya koyuyor. Herhalde Batılılaşma, her yerde aynı gelişmeyi getirmiyor.

Bugün İslam ülkelerinde, yalnız sıradan halk değil, Batı üniversitelerinde eğitim görmüş aydınlar dahi Batı kültür değerleri yerine, geleneksel tarihî-dinî değerlere dönüyor. Eisenstadt'a göre modernite, dünyanın büyük bir kısmına yayılmıştır, fakat bir tek ortak medeniyete vücut vermemiştir. Batı toplumlarında bile moderniteden anlaşılan şeyin dışında derin değişiklikler ortaya çıkmaktadır. Batılı bugün; insanın evrendeki rolü, gelişme- ilerleme, kişi ile toplum, akıl ile duygu hayatı ve başka alanlarda, eski Batı değer yargılarından hayli farklı düşünüyor. Batı'da devlet ve sivil toplum, yalnız siyasi otorite konusunda farklı kurumsallaşmada değil, siyasi protesto ve faaliyet alanlarında da farklı tarzlar göstermektedir.

Herhalde modernitenin kültürel boyutları; daha çok toplumların kültür değer sistemiyle dışarıdan veya kendi içinden

kaynaklanan etkenlerin karşılıklı etkileşimi sonucunda şekilleniyor.

Eisenstadt'ın bu gözlemi, bize Ziya Gökalp'in belli bir topluma özgü harsın (kültürün) tüm sosyal hayatı şekillendiren kavrayıcı gücü üzerindeki gözlemini anımsatıyor. Karşılıklı etkileşim; elit ile elit karşıtı sınıflar arasında protesto hareketlerini tetikleyen eşitlik yorumlarında kendini göstermektedir. Ortaya çıkan yeni elit sınıf, değişime karşı konumunda daha çok mevcut geleneklerin etkisi altındadır.

O halde birçok moderniteden söz etmek mümkündür. Avrupa merkezli Batı kültür emperyalizmi, oryantalizm iddiası bir derece haklı görünüyor. Batı kültür örneği, modernleşen öteki toplumlara uygulanabilir mi sorusu ortadadır. Öyleyse, karşılaştırma yöntemiyle beraber Batı-dışı toplumlarda iç dinamikleri değerlendirmek sorusu karşımıza çıkmaktadır.

Max Weber'in dinî *sekturianizm* ve *heterodoks* akımlar üzerinde görüşleri de bugüne dek önemini korumuştur. Her geleneksel kültürün kendi koşulları içinde araştırılması düşüncesi de, dar kapsamlı bir teori, bir historisizm olmaz mı, sorusu da gündemdedir. Herhalde kültürde evrim teorisini bir tarafa bırakmak gerekir.

Mesela Müslüman toplumlarda İslam'ın aldığı çarpıcı aykırı şekiller, medrese İslam'ı yanında itizaller-heterodoksiler, bir Taftazânî ve bir Râzî'yi, bir Muhammed İbn Abdal-Wahhâb'ı veya bir Muhammed Abduh'u, İslam'ın iç dinamikleri çerçevesinde incelemek gerekmez mi? Bu düşünce akımlarını Batı dünya görüşüyle ele alan oryantalistik yaklaşım, bizi yanlış sonuçlara götürmez mi? Batı gelişme teorisine uymayan bir akımı, eksik ve olumsuz saymak hatasından nasıl korunabiliriz?

Ama mukayese yöntemini kullanırsak, ortak bir ölçü kullanmak zorunda değil miyiz? Böylece Max Weber'in "ideal tip" ve aykırı haller teorisi önümüze çıkar. Burada Avrupa'nın hümanizma ve Aydınlanma Çağı ölçütleri hesaba girmez mi?

Böylece, öteki medeniyetlerde rastlanan farklılıkları kavramak mümkün olmaz mı? Herhalde Avrupa tarihindeki gelişim hakkındaki sosyolojik ve tarihî tespitleri, öbür medeniyetlerin dinamiğinin incelenmesinde başlıca ölçüt olarak almak hatasına düşmemek gerek.

İzlenecek yöntem şudur: Her medeniyet, kendine has kurumsal formasyonlar ve kültür altyapıları geliştirmiştir ve bu medeniyetlerin özgün çizgileri Batı'ya uzaklık veya yakınlığına göre değil, kendi koşulları içinde araştırılmalıdır. "İlk" modernite saydığımız Avrupa modernitesinde bir bölüm kurum ve kültür öğeleri bizim için, bir hareket noktası olabilir. Bunlar nelerdir? İlkin mutlakiyetçi devletin oluşumu, modern ulus-devletin menşeidir. Bu gelişime denk gelişme, sivil toplumun ve kapitalist ekonominin ortaya çıkışıdır. Buna paralel olarak ortaya çıkan kolektif kimlikler; ülke bütünlüğü, sekülerizm ve sivillik (başkasının haklarına saygı) ve bu ölçütlere bağlı olarak bazı ideolojik reçeteleri uygulamakta güçlü bir eğitim.

Türkiye'de cumhuriyet döneminde Batı'dan alınan ulus-devlet ideolojisi bu tarife uyar: Bölünmez ülke bütünlüğü, herkes için Türk vatandaşlığının zorunlu olması, bu yüzden de devletin seküler-laik olması, dinlerin bireysel vicdana bırakılması ve bütün bunların anayasal güvence altına alınması. Son on yılda Batı'dan gelen bu kavram ve kurumlara karşı bir direnç ve sorgulama akımının güçlü bir biçimde kendini gösterdiği ortadadır. İslamlaşma akımının toplum ve politikada güçlenmesi, etnik sorunların ilk sırayı almasını, Türkiye örneğinde ulus-devletin ortaya çıkan özgün gelişmeleri olarak algılayabiliriz.

Öte yandan, Batı'nın ulus-devlet modeli, bugün tüm Asya'da ve koloni döneminden gelen Ortadoğu Arap devletlerinde izlenmekte, ona karşı bir İslam birliği bilinci güçlü biçimde kendini göstermektedir.

Tarihe bakarsak, ulus-devlete doğru gelişme, Osmanlı'da, Hint-Türk İmparatorluğu'nda, Ming ve Ching Çin'inde, Toku-

gawa Japonya'sında, Vietnam'da izlenebilir. Tabii bu gelişmeler Avrupa'dakilerle kıyaslanamaz. Bu gelişmeler bu devletlerin kendi iç dinamikleri çerçevesinde açıklanabilir. Halk dilinin resmî dil düzeyine gelmesi, kolektif kimliklerin ve siyasi niteliklerin yeni baştan yapılanması bunu kanıtlar.

Herhalde Avrupa modernitesinin, öbür medeniyetlerin araştırılmasında yetersizliği açıktır. Bu bağlamda sivil toplum ve ulusalcılık konularına eğilmek gerekir. Sivil toplum kavramı, XVII. ve XVIII. yüzyıl Aydınlanma geleneği *(Enlightenment)* çerçevesinde, özellikle mutlakiyetçi monarşilerden ulus-devlete geçiş döneminde incelenmelidir. Hegel'den kaynaklanan bir görüşle sivil toplum kavramı, Wilhelm von Humboldt'ın modern üniversitede düşünce özgürlüğünün temel kurumları üzerindeki yorumunda ifadesini bulmuştur. O, gelenekçi monarşilerin müdahaleci "polis devlet" geleneğine karşı üniversitede bir özerklik alanı yaratmak gereğini vurgulamıştır. Bu prensip, toplumun herhangi bir faaliyet alanına uygulanabilir. Başka deyişle, devlet otoritesinin yönlendirmediği özerk bir toplum faaliyet alanı, sivil toplum yaratır.

Fakat sivil toplum kavramı, daha çok kamu hayatında ele alınmalıdır. Bu kamusal alan, resmî devlet faaliyet alanı ile özel hayat arasında aranmalıdır. Halkın yararına olan *kolektif* iyileştirmeler; devlet faaliyet alanı dışında kalan, halka ait kamusal alanlarda devlete bağımlı olmayan grupların gerçekleştirdiği işler, sivil toplumun faaliyet alanını oluşturur. Kamu faaliyet alanının *(public sphere)* gücü, dağınık veya birleşik, merkeze yakın veya uzak oluşuna göre değişiklik gösterir. Sivil-kamusal alan, ilkin yüz yüze bir etkileşim ötesindedir, esnektir, toplum yararına olan problemlerde tartışma kabul eder, sınırlarını genişletir, daraltır, "öteki"nin tanınmasını tartışır. Devlet faaliyetleriyle yakından ilişki içindedir, fakat onun dinamiğine bağlı değildir.

Türk sosyoloji ve siyaset bilimcileri, başta Şerif Mardin ve Metin Heper, esas itibarıyla Max Weber sosyolojisi kavramları

çerçevesinde Atatürkçülüğü analiz etmişlerdir. Mardin'e göre Atatürk reform için, topluma yeni bir biçim kazandırmak üzere kafasında yeni bir "toplum haritasıyla" harekete geçmiştir. Tarihçi ve sosyolog, her şeyden önce bu "haritayı" belirlemek zorundadır. Osmanlı toplumunda da bürokratlar, sultanın siyasi otoritesini kullanarak, toplumu bir biçimde örgütlemeye çalışmışlardır. Osmanlı toplumunda "onur ve mevki" hükümdarın iradesiyle belirlenir. Max Weber sosyolojisinde *onur* ve *rütbe,* sosyal düzenin temel prensipleridir. Bağımsız bir otorite kaynağı sayılan ilmiye bile hükümdarın düzenleme iradesine tâbiydi. Mardin'e göre, Atatürk devrimi böyle bir onur ve sosyal kademelenme yerine, taamen farklı bir onur sistemi getirmiştir.

Atatürk, patrimonyal kişinin otoritesi üzerine kurulu bir onur ve mevki anlayışı yerine, kurallar ve yasalar üstüne dayalı bir onur anlayışı getirmiştir. Meşruluk kaynağı artık kişi değildir. Bunun ayrıntıları, evren düzenini yorumlamada, yani din yerine pozitif bilimin konmasında avâm-havâs ayrılığı yerine halk kavramının gelmesinde ve nihayet siyasi düzende ümmet kavramından ulusal devlete geçiş kavramında kendini gösterir. Tanzimat dönemi, Mustafa Kemal kuşağını ve Batılı düşünce potansiyelini hazırlamıştır. Tanzimat ve II. Abdülhamid dönemindeki gelişmeler, Atatürkçülüğün temel kavramlarını getirmiştir. Temel insan hakları fikri, daha 1839 Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu'nda ifade edilmiştir. Fransa'nın Aydınlanma felsefesi ve Fransız İhtilali fikirleri, Genç Osmanlılar döneminde Şinasi ve Namık Kemal ile gündeme gelmiştir. Şinasi, o dönemde Reşid Paşa'nın getirdiği kanun egemenliği prensibini ifade ile, "Bildirir haddini sultana senin kanunun" diyebilmektedir. Bu hareket, 1876 Osmanlı Anayasası'nın ilanı ve parlamentonun toplanmasıyla doruk noktasına ulaşmıştır. Şerif Mardin'in bir "ütopya", bir "toplum haritası" olarak tanımladığı Batılılaşma tasarısı, Mustafa Kemal'in karizmatik kişiliğiyle hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Şerif Mardin, onun

başarı sırrını, "gerçekten olağanüstü özelliği, ütopyacılıkla realizmi dengeli biçimde yürütebilmiş" olmasında bulmaktadır.

Metin Heper, Atatürk döneminde karizmanın, siyasi objektif bir modele dönüştüğünü ileri sürmektedir. Başka bir deyişle Atatürk, kaynağı Fransız İhtilali'ne giden millî irade, popülizm ve devletçilik biçiminde ifadesini bulan değerleri, devlet kontrolünde bir eğitim programıyla yetiştirdiği aydın-bürokrat grubuna emanet etmiş ve onların eliyle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu değerler sistemi, millet kavramında; millî tecânüsü olan, merkeziyetçi bir idareye sahip, mutlak egemen bir devlet idealinde ifadesini bulmaktadır. Atatürk, büyük asker, vatan kurtarıcısı olarak kazandığı karizmayı, kişisel otoritesi veya belli bir sınıfın çıkarları doğrultusunda değil, yukarıda saydığımız belli bir değerler sistemini gerçek yapma yolunda kullanmıştır. Halk kitleleri gözünde Atatürk'ün karizması, "dinimizi, bayrağımızı ve şerefimizi kâfire karşı kurtarması" inancından kaynaklanmaktadır. (Weber sosyolojisinde gördüğümüz şeref, onur kavramı) Heper, bu Atatürk imajının resmî araçlarla adeta bir "putlaştırmaya" kadar gittiğini kaydeder. Bu karizmatik kişilik, belli bir değerler sistemini örgütleme ve meşrulaştırma için kullanmıştır. Atatürk, meşrulaştırma sürecinde siyasî kongreler, TBMM gibi hukuki kurumları, hatta gerektiğinde geleneksel kurumları, camiyi ve müftüleri politikasına uyumlu kılmaktan kaçınmaz. Heper'e göre, Atatürk devriminin başka karizmatik liderlerin uyguladığı devrimlerden farkı, belli bir programa bağlı olması ve bu programı egemen bir sivil bürokrasi aracılığı ile gerçekleştirmeyi hedef tutmasıdır. Bu amaçla, CHP örneğinde olduğu gibi, Atatürk'ün programına gönül veren bir bürokrat elit grubu yetişmiştir.

Heper, Atatürkçülüğü ve onun inkılap taktiğini irdeleyen bir çalışmasında modern devleti kurumsallaşan, kişisel eğilimlerden arındırılmış sistemli bir kurallar bütünü, objektif yasalar olarak tanımlar. Bu devlet tipinde, kişisel patron-kul

ilişkileri söz konusu olamaz. Bu kavram içerisinde Heper'e göre, Atatürk'ün bütün etkinlikleri özellikle yasal ve kurumsal çerçevede yürütülmüştür. Atatürk, hanedana karşı bir ihtilal hareketine giriştiği zaman, Erzurum ve Sivas Kongreleri, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, Heyet-i Temsiliye başkanlığı ve nihayet TBMM başkanlığını temsilen hareket etmiştir. Söylemeye gerek yoktur ki, Sultan-Halife'nin 600 yıllık patrimonyal otoritesi karşısında hareketlerine meşruluk kazandırmak için başka bir yol da yoktu. Mustafa Kemal; başından beri millî iradeyi egemen kılma prensibiyle adım adım yürüyerek, Türkiye Cumhuriyeti'ni Sultan-Halife'nin patrimonyal devleti yerine gerçekleştirmiştir. Mustafa Kemal'in düşlediği devlet, bir yandan Sultan-Halife'nin şahsi egemenliğinden, öbür yandan Avrupa'nın emperyalist sömürüsünden ve egemenliğinden kurtulmuş, Avrupa devletleriyle eşit, haysiyetli, modern bir devlet ideolojisiydi. Mustafa Kemal, Samsun'a ayak bastığından bu yana, bu ideolojiyi bir aksiyon haline getirmiş, fiili durumlardan yararlanarak onu adım adım uygulamış ve gerçekleştirmiştir. Onun Türk tarihinde devlet işlevi bu açıdan değerlendirilmelidir. Atatürk, bu ideolojiyi özetlerken, "İrade-i Milliye... bi'lumûm efrâd-ı milletin arzularının, emellerinin muhasalasından ibarettir," der. İşte bu noktada Atatürkçülüğün stratejisi ortaya çıkmaktadır. Atatürk, bu "emellerin", bu "ma'şerî fikrin" ilkin aydınlarda bilinçli bir hale geldiğini ve aydınların halkı bu doğrultuda yönlendirmesi gerektiğini söylerken, kendi inkılap taktiğini açıklamaktadır. Ziya Gökalp'in özetlediği gibi toplumda mevcut "ma'şe-rî fikri" keşfetme, gelenekçi topluma rağmen bu fikri, bu projeyi yukarıdan, kanun yoluyla halka mal etme, aydınların görevi ve ödevidir. İşte, Atatürk inkılaplarının mantığı ve "meşrulaştırma" taktiği, böyle bir anlayıştan kaynaklanır. Heper'e göre, yukarıdan empoze edilen ideoloji ve onun aksiyona dönüşmesini ifade eden inkılap, çağdaş devlet ideolojisini gerçekleştirdiği için haklı ve meşrudur. İnkılaplar, son tah-

lilde, halkın gerçek ihtiyaçlarını ve gelecekte kurtuluşunu ifade eder. Heper, bu inkılap taktiğini, "kamu çıkarlarını sağlama işlevi" olarak tanımlar ve *modern* devlet kavramını ifade ettiği için gerekli ve meşru bulur. Çoğunluğu aydınlardan kurulmuş bir millet meclisinin yaptığı kanunlar biçiminde inkılaplar yukarıdan gelir ve ileri çağdaş devlet idesini gerçekleştirdiği için de meşrudur. İnkılapları "ma'şerî vicdan" ve TBMM onaylamaktadır. Bu "kavramlaştırma" ve "yasallaştırma" bir evrimi amaçlar. Fakat burada, doğal olarak bir sorun ortaya çıkmış ve Atatürk'ün ölümünden itibaren bu sorun, Türkiye politik hayatında karşı partiler ve darbeler biçiminde ağır bunalımlarla kendini göstermiştir. Eğer halkın vicdanında mevcut "ma'şerî fikir", aydınların algıladığından farklı bir biçimde öne çıkarsa ne olacaktır? Atatürk, inkılaplarını yukarıda anlatılan taktik çerçevesinde ortaya koymaya özen göstermiş ve kendisini diktatör olarak tanımlayanlara daima karşı çıkmıştır.

Bütün ihtilallerde, yeni toplum ve devlet tasarısını gerçekleştirmeye çalışan önder, daima toplumun iyiliği için gerekli olanı yaptığını ileri sürer. Böylece devrim, halk nâmına meşrulaştırılmış olur. Atatürk, "ma'şerî vicdanı" izlediğini ileri sürerken, kuşkusuz, Türk tarihinde yüz elli yıldır özlenen Batılı devlet düzeni için yapılan reformları göz önünde tutmuş olmalıdır. Bu reformların bürokrat kuşaklar ve bir *intelligentsia* tarafından benimsenmiş olması, onun tarihî değerini küçültmez. Çünkü, Büyük Fransız İhtilali dahil bütün devrimlerde, devrimin bilinçli ifadesini daima aydınlar temsil etmiştir. Türk tarihinin yüzyıllar boyunca en büyük sorunu, Avrupa ile boy ölçüşme kompleksidir. Önce sorunu, onu alt etmekle yanıtlamış; bunu başaramadığı zaman da onunla bütünleşmekte aramıştır. Atatürkçülük, 150 yıllık bir tarihî gelişimin son ve radikal ifadesi olarak yorumlanabilir.

BÜYÜK DEVRİM: HİLAFETİN KALDIRILMASI VE LAİKLEŞME[9]

TBMM kararıyla saltanatın ilgası (1 Kasım 1922) ve Cumhuriyet'in ilanından sonra (29 Ekim 1923) Hilafetin kaldırılması (3 Mart 1924) yeni Türk devleti tarihinde en önemli dönüm noktasını oluşturur. Olay, Türk tarihi ve İslam dünyasında yeni bir devir açmaktadır. Bu kararlar sonucu, her şeyden önce Halife Abdülmecid'in ve hanedan üyelerinin Türkiye sınırları dışına sürülmesiyle Osmanlı hanedanının yeni Türk devleti içinde hiçbir yetki ve sorumluluğu kalmıyor; Osmanlı Sultanlığı tamamıyla ve kesinlikle son buluyordu. Laik (seküler) devlet kanunlarının hepsi, Şer'iyye ve Evkaf vekaletlerinin kaldırılması, Şer'iyye Mahkemeleri'nin ve medreselerin kapatılması, eğitimin devlet kontrolü altında birliği (Tevhîd-i Tedrîsât) kanunu, hep aynı zamanda kanunlaşmıştır. Bununla beraber yeni Türkiye devletinin anayasasında (20 Nisan 1924) "Türkiye devletinin dinî İslam'dır" maddesi muhafaza ediliyordu. Mustafa Kemal, o zamana kadar kendisiyle beraber yürüyen Anadolu halkının ve mecliste kendisini desteklemiş olan din adamlarının karşısında açıkça tam seküler bir devlet kavramını savunamazdı. Anayasadaki

[9] *Büyük Devrim: Hilâfetin Kaldırılması* (Doğu Batı, 3, Ağustos 2002, s. 18-27, İngilizcesi: "The Caliphate and Atatürk's Inkilab, *Belleten*, 182, 1982, s. 353-365)

bu madde, ancak 1928'de III. TBMM'de muhalifler dışarıda kaldığı zaman anayasadan çıkarıldı ve Türkiye tam seküler bir temele oturdu. Bunun hemen arkasından Latin harflerinin kabulü meclis tarafından kanunlaştırılacaktır. (1 Kasım 1928) Devleti sekülarize eden bu radikal kararlar, Türkiye'de İslamiyet'in kaldırıldığı şeklindeki yorumlara hak verdirmez. Hilafetin kaldırılmasıyla beraber "Dîn-i Mübîn-i İslam'ın bundan mâ'adâ îtikâdât ve ibâdâtına dâir" hüküm ve kurumları göz önünde tutulmuş ve bu işler Umûr-ı Dîniyye Riyaseti (sonradan Diyanet İşleri Reisliği) sorumluluğu altına konmuş, "yüksek dîniyyât mütehassısları" yetiştirmek üzere İstanbul Dârülfünûnu'nda bir İlahiyat Fakültesi açılması, "İmâmet ve hitâbet gibi hidemât-ı dîniyyenin ifâsı vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için imam-hatip mekteplerinin" açılması öngörülmüştür (İlahiyat Fakültesi ve imam-hatip mektepleri ilkin 1949 tarihinde açılmıştır). 1924'te Mustafa Kemal bu radikal sekülarist devrimlerini Türk milletine ve İslam dünyasına şu biçimde açıklamakta idi: "İntisâb ile mutmain ve mesûd bulunduğumuz diyânet-i İslâmiyyeyi asırlardan beri mütemayil olduğu veçhile bir vâsıta-i siyâset mevki'inden tenzîh ve i'lâ etmek elzem olduğu hakîkatini müşâhede ediyoruz ... İ'tikâd ve vicdâniyâtımızı ... her türlü menfaat ve ihtirâsâta sahne-i tecelliyyât olan siyasiyâttan ... bir an evvel kat'iyyen tahlîs etmek, milletin dünyevî ve uhrevî sa'âdetinin emrettiği bir zarurettir." Bu beyanında Mustafa Kemal, sekülarizmin zorunluluğunu şu kanıtlarla açıklamaya çalışmaktadır. 1. Müslümanız. Müslümanlığı reddetmiyoruz. 2. Fakat tarih gösteriyor ki, din siyaset vasıtası yapılarak menfaat ve ihtiraslara alet edilmiştir. 3. İnanç ve vicdanımıza ait kutsal duygularımız, bu gibi ihtiraslara alet yapılmamalıdır. Onu bu durumdan kurtarmak vazifemizdir. 4. (Dünya ve din işlerini ayırmak) Müslümanların bu dünyada ve öbür dünyada mutluluğu için zorunludur. İslam dininin gerçek büyüklüğü bununla meydana çıkacaktır.

Mustafa Kemal'in bu din görüşü kuşkusuz bir köy hocasının din görüşünden farklıdır. Mustafa Kemal bu din görüşünde, 1890-1914 arasında Türk eğitiminde laikleşme ve aydınlanma çağının İslamiyet görüşünü benimsemiş ve uygulamaya koymuştur. 19. yüzyılda İslam dünyasında İslamiyet'in nass denilen temel kaynaklarına inerek hurâfelerden arınmış saf bir İslamiyet anlayışı, özellikle *Salafiyye* (Selefiyye) ve *Islâh* hareketleriyle ortaya çıkmış, II. Abdülhamid devrinde bu akımlar etkili olmuştur. 1908 İttihad ve Terakki döneminde din ve devlet işlerinin ayrımı fikri güç kazanmış, Ziya Gökalp'ın etkisiyle Türk millî kimliği İslam kimliği karşısında öncelik kazanmıştır. Atatürk'ün din fikirleri kuşkusuz bu fikrî gelişimin etkisi altındadır. Mustafa Kemal'e göre İslam dini her şeyden önce akla, mantığa dayanan tabii bir dindir. Onun içindir ki, insanlık için son din olmuştur. (1922 ve 1923'teki beyanları) Ona göre, gerçek İslamiyet, dine sonradan bulaşmış batıl inançlardan, hurafelerden arınmalıdır. (1923 Martındaki beyanı) Hükümdarlar "akvâmın cehlinden ve taassubundan istifâde ederek, binbir siyasi ve şahsi maksat ve menfaat temini için dini alet ve vasıta olarak kullanmak teşebbüsünde" bulunmuşlardır. İslamiyet'te mümin ile Tanrı arasında aracı bir ruhban sınıfı yoktur. Din ve ibadet, kişinin bir vicdan işidir. (Din ve hilafet hakkındaki beyanları için bakınız, E. Z. Karal, *Atatürk'ten Düşünceler,* s. 65-75)

Hilafetin kaldırılmasından kısa bir süre sonra doğuda Şeyh Said İsyanı patlak verdi. Bunun üzerine TBMM dinin siyasete alet edilmemesi hakkında bir kanun çıkardı. (25 Şubat 1925) Bunu tekkeler, türbeler ve kılık-kıyafet hakkındaki kanun ve kararnameler izledi. Bu tarihte Mustafa Kemal, Kastamonu'da bir konuşmasında, "Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müridler, mensuplar (meczuplar) memleketi olamaz. En doğru en hakiki tarîkat, tarîkat-i medeniyyedir" dedi.

Özetle, Atatürk devlet işlerinde dinin kontrol ve etkisini kaldırırken şu hususları amaçlıyordu: l. Türk toplumunu evrensel saydığı Batı toplumları düzeyine çıkarmak, doğulu kültürün simgeleri saydığı kıyafet, günlük yaşam, sanat vb. alanlarda Türk-İslam kültürüne özgü simgeler yerine, batı kültür ve yaşam simgelerini getirmek. Bunları, TBMM'nin çıkardığı kanunlarla birer devrim olarak topluma kabul ettirmek. 2. Öbür yandan Türk milletini batı ile barış durumuna, eşitlik haline getirmek. Düşünüyordu ki, Türklerin tarih boyunca hilafeti benimsemesi, cihad yolunda batı ile sürekli düşmanlık halinde olması onun varlığını yitirmiş ve Batı'nın ilerlemelerinden onu yoksun bırakmıştır. Batı milletleriyle eşit bir duruma gelmek, onun inancına göre, ancak seküler bir devlet sistemi sayesinde mümkündür. (Mart 1923)

Mustafa Kemal, 1925-1926 yıllarında, bu amaçla, kılık-kıyafet ve yaşam akışını değiştiren bir sıra yenilik getirdi. (25 Ekim 1925 tarihli kıyafet kanunu, derviş kıyafetinde gezmenin yasaklanması 30 Kasım 1925, uluslararası takvim ve saatlerin kabulü 26 Aralık 1925) Nihayet bu sosyal devrim kanunlarının ardından 1926'da Medeni Kanun'un yayınlanması Türk toplumunda kişilerin yaşamında ve sosyal ilişkilerinde köklü bir değişiklik getirme amacını güdüyordu. Bu hususta bazı ayrıntılar verilmesi yerinde olacaktır.

1922'de Lozan'da batılı delegelerle yapılan tartışmalarda, Türk adliyesi ve hukuku üzerinde aşağılayıcı sert tenkitler karşısında Mustafa Kemal reform tasarılarına hız vermiş görünmekledir. Türkiye'de dinî hukukun uygulanmakta olduğunu ileri süren büyük devletler, kapitülasyonları ve gayr-i müslim azınlıkların imtiyazlarını sürdürmek için bu nokta üzerinde durmaktaydılar. Kapitülasyonlar üzerindeki çekişmeli tartışmalarda Ryan "Sizin Medeni Kanunu'nuz, İslam mevzuatından alınmadır"; Galli "Kanûn-ı esâsî, kanunların dâima fıkh ahkâmına uygun olmasını ister, muhtelif mahkemelerde bile mecelle ihticâc olunur," diyordu. Başdelegemiz İsmet Paşa,

Türk adliyesini övdüğü zaman Curzon bunu "Yazık ki, bütün âlemin bildiği üzre mesele böyle değildir," diye alaya alıyordu. İşte tam bu tartışmalar sırasında Rıza Nur ve Münir Beyler Türkiye'nin müslim ve gayr-i müslim tebe'aya uygulanabilir bir kanun hazırlanmakta olduğunu ilan ettiler. Böylece, kapitülasyonların kaldırılması için hukukumuzu laikleştirme sözü verilmekte idi. Lozan'daki tartışmaları yakından izleyen Gazi derhal bir hukuk komisyonu kurdurup Avrupa medeni kanunlarını incelemek ve yeni bir medeni kanun hazırlamak için harekete geçti. Lozan Antlaşması'nda (39. madde) "Gayr-i müslim ekalliyetlere mensup Türk teba'ası Müslümanların istifade ettikleri aynı hukuk-ı medeniyye ve siyasiyyeden istifade edeceklerdir. Türkiye'nin bütün halkı din ayrımı yapılmaksızın kanun önünde eşit olacaklardır," hükmünü içeriyordu. Bu hüküm, laik bir medeni kanunun hazırlanmasını kaçınılmaz bir ödev haline getiriyordu.

Türkiye'yi çağdaşlaştırma ilkesini benimsemiş uzak görüşlü bir devlet adamı olarak Mustafa Kemal, daha 1921 Mart'ında böyle bir hukuk devrimini öngörmüştü: "Dünyada mevcut tüm medeni devletlerin medeni kanunları birbirinin pek yakınıdır. Bizim milletimiz ve hükümetimiz adalet ve fikir ve zihniyeti bakımından hiçbir uygar kavimden aşağı değildir... Adliye Vekaleti'miz, Mecelle'nin ihtivâ etmediği veya tatmin etmediği son asrın ihtiyaçlarını düzenleme lüzûmunu takdir etmiştir. Bu hususla uğraşmak üzere uzmanlardan kurulu bir heyet teşkili için bir kanun lâyihası tanzim edilmek üzeredir" demişti.

Mecellenin yerini almak üzere İsviçre Medeni Kanunu'nu Meclis'e sunan gerekçede "Dinlerin sadece bir vicdan işi olarak kalması, çağdaş medeniyetin esaslarındandır," deniyordu. Medeni Kanun TBMM tarafından onaylanarak 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girdi. Medeni Kanun, o zamana kadar İslam hukuk esaslarına tâbi olan aile, miras, aynî (mallar) haklar alanlarında tamamıyla seküler kurallara yerini bırakmakta idi. Özetle,

1926 Medeni Kanunu, Türk toplumunda kişilerin sosyal ilişkilerini kökünden yeni kurallara bağlıyor, onu yaşam tarzında Batılı bir toplum hayatına tâbi kılıyordu. Bu, Türk toplumu için derin bir sosyal devrimi ifade etmekteydi. Mesela, bu kanuna göre kadın-erkek arasında tam bir eşitlik getirilmekte ve şu madde konmakta idi: "Çocuğun din terbiyesi yakın ana-babaya aittir, ana-babanın bu hususiaki hürriyetini tahdid edecek her türlü mukâvele mu'teber değildir. Reşid, dinini intihabda hürdür." Genel hayat bakımından Medeni Kanun'u, devrimlerin belki en önemlisi saymak gerekir. Esasen, 1924 anayasasında (75. madde), "Hiç kimse felsefi inancından ve din ve mezhebinden dolayı kınanamaz. Güvenliğe ve edep törelerine ve kanun hükümlerine aykırı bulunmamak üzere, her türlü din gösterileri serbesttir," denmekte idi.

Laikleşme yolunda atılan bu adımlar, nihayet 5 Şubat 1937 tarihli anayasanın birinci maddesinde mantıki ifadesini buldu. "Türk devletinin dini İslam'dır," maddesi yerine "Türk devletinin laik olduğu" cümlesi yer aldı.

Yaşam tarzını evrensel sayılan yeni kurallarla düzenleme, Müslüman toplumun önünde yeni bir sorun oluşturmuştur. İslam hukuk uzmanı Count Ostrorog'un özetlediği gibi, bir İslam cemaatinin Şerî'at dışında bir hukuk sisteminde ve bir devlet idaresinde yaşaması ne dereceye kadar meşrudur? Tarihte böyle bir Müslüman devleti tipi gelmemiştir. "Fakat" diyor Ostrorog, "Madem ki Türkiye bunun fiilen mümkün olduğunu ortaya koymuştur. O takdirde ulema bunun İslam esaslarına göre meşruluğunu göstermek durumundadır". Hilafetin kaldırılması tartışmaları sırasında, bu kurumun İslam tarihinde bir siyasi kurum olarak algılanmış olması dolayısıyla, millî egemenlik ilkesiyle çatışmadığı ileri sürülmüştür. Klasik İslam ulemasına göre hilafet, yalnız siyasi nitelikte bir kurum değil, aynı zamanda İslam toplumunda Şerî'atın uygulanmasını üzerine alan en yüksek bir kurum olarak algılanmaktadır. Keza Şerî'at, yalnız inanç ve ibadet kurallarını düzenlemez,

aynı zamanda Müslümanın toplum içinde sosyal ilişkileri, yaşam tarzını düzenleyen kuralları içerir. İslam dini, öteki bütün dinlerden farklı olarak, Müslümanın doğumundan ölümüne kadar bu dünyada tüm fiil ve davranışlarını kesin dinî kurallara bağlamıştır. Onun bu özelliği, şu olgudan ileri gelmektedir: Hz. Peygamber'in sünneti, yani kendi hayatındaki söz ve hareketleri, siyer ve hadis ilimleri sayesinde kesin biçimde tespit olunmuş ve bu örneklerin incelenmesi kesin bir dinî ödev, nass olarak Şerî'atı oluşturmuştur. Özetle, İslamiyet bütün ayrıntılarıyla tespit edilmiş bir yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzı, Tanrı'nın emrettiği bir yaşamdır. Şayet bir Müslüman herhangi bir durumda nasıl hareket edeceği konusunda tereddüde düşerse, o durumda dinin hükmünü öğrenmek için Şerî'at bilgisine sahip bir otoriteye, müftüye danışmak zorundadır. Mezheplerde az çok serbest uygulama biçimleri kabul edilmiş olmakla beraber, nass'a yani Kur'an ve hadise aykırı hiç bir davranış kabul edilemez; dinin özüne aykırıdır. Bu uygulamalar, bireyin kendi özel yaşamında, sosyal, hukuki ilişkilerinde uygulanması zorunlu dinî kurallardır. Fakat 19. yüzyılda bir kesim İslam uleması, çağdaş yaşama ve gelişmelere yanıt vermek üzere sosyal ilişkiler alanını, yani muamelât kesimini yeni bir yorumlamaya, yani içtihâd kapısını açmaya yönelmişlerdir. Onlara karşı olan gelenekçiler ise, Hz. Peygamber'in yaşadığı çevreye en yakın ve en bilgili sayılan büyük müctehid imamların hem ibâdât hem muamelât alanında son ve kesin kuralları, Şerî'ati tespit ettiklerini iddia etmişlerdir.

Bu görüş yanında Mecelle'nin koyduğu bir temel prensibe göre, muâmelâta ait hükümler, zamanın değişmesiyle değişebilir, yorumu mevcuttur. Dinî kurallarda reform, *içtihâd* ve *ıslâh*, İslam'ın öz kaynaklarına dönerek, İslam cemâ'atinin hayrı için yeni kurallar koyma faaliyeti, özellikle 19. yüzyılda gündeme gelmiştir. Bugün küreselleşen bir dünyada, Müslüman devletler arasında seküler devlete uygun gelişmeler karşısında bulunuyoruz. Endenozya'dan Tunus'a kadar birçok İslam

devleti bu doğrultuda adımlar atmışlardır. Bunlar arasında Tunus'ta Bourguiba, Afganistan'da Amanullah Han, İran'da Rızâ Şah Pehlevî, Mısır'da Cemâl Abdünnâsir bunlar arasında sayılabilir. İran, İslam dünyasında aksi doğrultuda bir akım oluşturmuş bulunmaktadır. Bugün İslamiyet, Atatürk'le Humeyni arasında bir çözüm bulma çabasındadır. Kayda değer ki, Humeyni'nin İran'ı dahi, Mustafa Kemal'in Türkiye Cumhuriyeti gibi bir cumhuriyet olarak kurulmuştur.

Medeni Kanun'un Türkiye'de çeşitli din ve mezhepteki insanları bir millet halinde eşit haklarla kaynaştırmakta önemli bir rolü vardır. Türk vatandaşlığı, merkezî üniter bir devlet hayatının temel olgusu bu sayede gerçekleşmiştir. Sosyal hayatı, kişilerin özel yaşam tarzını yakından kontrol eden bir kanun olarak Medeni Kanun, kuşkusuz, belli bir toplum tipini, batılı toplum tipini meydana getirmek için ancak bir başlangıçtır. Devlet hayatını ve kurumlarını, kanunlarla yeniden düzenlemek o kadar güç değildir. Fakat bir halkın inanç, gelenek ve yaşam tarzını kanunlarla bir anda değiştirmek nasıl mümkündür? Bu uzun bir kültürleşme süreci isteyen, belli sosyal koşullara bağlı ve belli bir eğitim sistemini gerektiren bir değişimdir. Bugün Atatürkçülerin ve gelenekçilerin en sert biçimde, bu alanda karşı karşıya gelmeleri sebepsiz değildir.

Millî egemenliğe dayanan demokratik cumhuriyet anlayışıyla din kurallarının egemen olduğu Şerî'at devleti anlayışını bağdaştırmaya imkân olmadığını yukarıda açıklamaya çalıştık. Bu imkânsızlık, hilafetin kaldırılması sorunu ile yakından ilgilidir. Atatürkçülük terimi ile özetlenen inkılaplar yumağı, aslında hilafetin kaldırılması gibi bir temel inkılaptan kaynaklanmakta, onun kaçınılmaz mantıki sonuçları olarak görünmektedir.

ATATÜRK VE TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞME PROBLEMİ[10]

1922 Lozan Konferansı'na delegelerimiz eşsiz bir zaferle gittiler. Fakat orada müzakereler açıldığı zaman Batılı devletler Türkiye'ye eşitlik hakkı tanımak istemiyorlar, bilhassa Türkiye'nin geri bir memleket olduğu noktası üzerinde duruyorlardı.

Aynı tarihte Mustafa Kemal; Türk milletine şu sözlerle hitap ediyordu: *"Memleket behemehal asri, medeni, müteceddid olacaktır. Bizim için bu, hayat davasıdır."* O günden beri modernleşme, Türkiye için bir hayat davası, mücadelelerimizin ana meselesi olmuştur. Bugünkü meselelerimizin asıl kaynağı, şüphesiz modernleşme davasıdır.

Modernleşme kavramı, içinde kendiliğinden bir değer hükmü taşıyan kavramlardandır. Gerçekte, bir medeniyetin diğerine üstünlüğü hakkında bir hüküm vermek için elimizde hiçbir objektif ölçü yoktur.

Sosyoloji modernleşme kavramını, ileri-geri medeniyet, tekâmül ve terakki gibi değer hükümlerinden sıyırarak kültür değişimi kavramı içinde mütalâa eder. Bu da, Molinovski'nin genel tarifini kabul edersek, "bir cemiyetin mevcut nizamını, yani içtimai, maddi ve manevi medeniyetini bir tipten başka bir tipe çeviren bir süreç (processus)tir."

---

[10] Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi *(Belleten,* XXVII, 1963, s. 625-632)

Türkiye'nin Batı medeniyetini benimsemeye çalışması sosyal bir olaydır. Bir kültür değişimi olayıdır. Fakat bu değişme, Türkler tarafından bir modernleşme, yani daha mütekâmil, daha ileri sayılan bir içtimai düzen tipine geçiş telakki edilir; bir değer hükmü taşır. Muayyen bir davranışı *(attitude)* ifade eder.

Bununla beraber, medeniyet ile kültür arasında fark gören bir kısım sosyologlara göre, medeniyet unsurları içinde öyle bir kategori vardır ki, nitelikleri icabı bir değer hükmü taşımaz. Bunlar başlıca maddi-teknik unsurlardır. Mesela, bir cemiyetteki din, ahlak ve âdâtın diğer cemiyetlerdekinden üstün olduğu, objektif bir ölçüye göre tayin edilemez; ama istihsal vasıtaları, teknoloji ve hatta idare usulleri sahasında objektif bir ölçü kullanmak mümkündür. Mesela makineleşmiş ziraatin sapan ziraatinden ileri olduğundan kimse şüphe etmez. Büyük Türk düşünürü Ziya Gökalp ve ondan önce Namık Kemal ve arkadaşları bu düşüncede idiler. Ancak kültürle medeniyet arasında kesin bir ayrılığı mümkün görmeyen sosyologlar bazı itirazlar ileri sürerler: Mesela geleneksel bir cemiyet, zirai tekniği dahi sadece gıda vesair ihtiyaçları temin için bir araç olarak düşünmez; ziraatle ilgili faaliyetler ve aletler dahi doğrudan doğruya dinî-sihri bir mana taşır ve ziraat faaliyeti adeta bir âyin mahiyetindedir. Ekonomik faide amacı tamamen geri plana atılmıştır. Başka bir deyimle *kâinata bakış tarzı,* medeniyete bir bütün olarak şekil vermektedir. Temel hayat görüşü, bütün medeniyet unsurlarına şekil ve anlam veren prensiptir. Kültür-medeniyet, insanın cemiyetle ve kâinatla münasebetlerinde belli bir yorumlama ve değerlendirme sistemidir ve organik bir bütün teşkil eder. Netice olarak, modernleşmede en önemli olay *hayat görüşü* ve *davranışlarda* meydana gelen değişmedir.

Öyle sanıyorum ki, bu noktalar konuyu tartışmada bizim için hareket noktaları teşkil edecektir. Hemen işaret etmek isterim ki, Atatürk'ün radikal modernleşme fikri, yani yalnız

maddi ve teknik unsurlarda değil, Türk cemiyetinde davranışları belli eden hayat görüşünde topyekûn modernleşme kararı, bu son görüşün ışığı altında tamamıyla haklı görünür. Atatürk'e kadar Türkiye'de, bilhassa geleneksel toplumun mukavemeti sebebiyle, modernleşmenin yalnız teknikte ve usullerde mümkün ve arzu edilir bir şey olduğu görüşü hâkimdi.

Türkiye'de modernleşme hareketi asırlarca gerilere uzanır. Fakat ancak topyekûn modernleşme, hayat görüşünde modernleşme kavramı ile Türkiye gerçek modernleşme yoluna girmiştir. Atatürk'ün radikalizmi, yalnız bir derece farkı değil, bir mahiyet farkı doğurmuştur.

Türkler, tarihleri boyunca ileri medeniyetleri benimsemekte daima büyük esneklik göstermişlerdir. Burada Budist Uygur medeniyetini, Yahudi Hazarları, nihayet İslam kültürünün kabulünü hatırlamak yeter. Osmanlılar, tarihlerinin başlangıcından itibaren Batı'nın kendileri için gerekli araçlarını almakta tereddüt etmemişlerdir. *Anonim Tevârîh'te,* Aşık Paşazâde tarihindeki şu sözler, 15. yüzyılda Türkiye'de âdetlerde vuku bulan "Frenkleşmeye" karşı geleneksel cemiyetteki tepkiyi göstermektedir. O diyor ki: "Şimdiki zamanda sakalların kendi elleriyle keserler (...) bu sakal kırkmak âdeti (...) Frenkten kalmıştır. Frenkten, cünüplü âşıklar almışlar. Bu yerlere Frenk gelmeğe başlayıcak andan aldılar. Şimdiki zamanda (...), avratlar bile saçın keserler ve erler sakalların keserler."

Fatih Sultan Mehmet, şüphesiz devrinin en "modern" hükümdarlarından idi. Ülkesini devrin en ileri ülkesi yapmak azminde idi. Bir taraftan Doğu'dan astronom-riyaziyeci Ali Kuşçu'yu ve büyük edip Molla Câmî'yi ülkesine çağırıyor, öbür taraftan Batı'dan hümanist Ciriaco d'Ancona'yı ve ressam Bellini'yi sarayına davet ediyordu. İmparatorluğun maliye işlerini bir Napolili Yahudinin, Yakup Paşa'nın eline vermişti. Fatih, Galata'da Floransalıların ziyafetlerine katılmaktan çekinmezdi. Gelişme ve ilerleme ihtiyacını şiddetle duyması, bu

maksatla geleneği kırarak her vasıta ve unsurdan faydalanmaya çalışması, onun modernizmi hakkında hiç şüphe bırakmaz.

Daha sonraları, 1555'te Busbecq şunları yazıyordu: "Dünyada hiçbir millet Türkler kadar faydalı bir icadı benimsemekte gönüllü değildir. Mesela, bizim küçük büyük toplarımızı ve diğer icadlarımızı derhal kabul etmişlerdir."

Fakat 16. yüzyıl ikinci yarısında Osmanlılar, her şeyde en ileriye sahip oldukları düşüncesine vardılar. Artık değişmek değil, muhafaza etmek kaygısına düştüler.

Böylece Osmanlı kültürü *klasizmini* yapmış, başka ifade ile kaideleşmiş, kalıplaşmış ve Osmanlıların davranış biçimi artık iktibas ve değişmeye karşı olmuştur. Davranışta değişiklik, değişme ve islâh ihtiyacı, ancak şiddetli bir zaruret, bir müdafaa ihtiyacı, yani faide düşüncesiyle 1699'da kendini gösterecektir. Bu yöneliş, sanıldığı gibi, yalnız askerî teknikte değil, zevklerde ve hayat felsefesinde ve bilhassa Batı medeniyetine karşı bakışta da değişiklik meydana getirdi. Artık Batı beğeniliyor, onun başarıları karşısında hayranlık duyuluyordu. Bir zaruret olarak kabul edilen Batı askerî tekniğinden, 19. asırda devlet idaresinde ve idari tekniklerde taklide geçildi. Aynı devirde edebiyatta ilk defa Batılı hayat görüşü de aydınlar arasında yayılmaya başladı. İşte Atatürk'ü bütün bu uzun tarihî gelişme hazırlamıştır. Fakat 20. yüzyıl başında Ziya Gökalp'de bile modernleşme, daha ziyade yalnız Batı ilim ve teknolojisini iktibas şeklinde anlaşılıyordu.

Modernleşmede Atatürk ihtilali, topyekûn bir ihtilaldir. O, Batı'yı hayat felsefesi ile ve onun bütün sembolleri ve değer hükümleriyle benimsiyordu. 1925'te diyordu ki: "Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı zihniyetiyle medeni olduğunu isbat ve izhâr etmek mecburiyetindedir... Aile hayatiyle, yaşayış tarziyle medeni olduğunu göstermek mecburiyetindedir." 1927'de de, "'Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılapların gayesi Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asri ve bütün mâna ve eşkâliyle medeni bir heyet-i içtimaiye haline isâl etmektir.

İnkılâbımızın umde-i asliyesi budur", "Beş altı sene içinde kendimizi kurtarmışsak bu, zihniyetimizdeki tebeddüldendir. Artık duramayız. Behemehal ileri gideceğiz" demektedir.

Zihniyet değişikliği, topyekûn değişme; işte bu kelimelerde Atatürk'ün radikal devrimci modernleşme fikri ifadesini bulmaktadır. Malinovski'nin tabiriyle gaye, Türk cemiyet düzenini, yani içtimai, maddi ve manevi medeniyetini Batı medeniyeti tipine çevirmektir. Türkiye'yi Batılı bir millet yapmaktır. Modernleşme, Atatürk tarafından *asrileşme, muasır medeniyet seviyesine erişme* veya *garplılaşma* terimleriyle ifade olunmuştur.

1924 Şubat'ında dedi ki: *'Medeniyete girmek arzu edip de Garb'a teveccüh etmemiş devlet hangisidir?"* Şüphesiz modernleşme, zaruri olarak batılılaşma değildir. Bugün birçok milletler, mesela Araplar modernleşmek istediklerini, fakat batılılaşmak istemediklerini ilan etmektedirler. Bu fikirde olanlar Batı kültürünün mayasında tarihî Hristiyan kültürünü bulurlar ve ondan insani ve akli olan ilmi ve teknolojiyi ayırt etmek isterler. Ziya Paşa daha 1869'da *"Avrupalıya taklit ile ileri gitmek dâiyesinde bulunduğumuz halde Avrupa'da câri olan riâyet-i kanun ve icrây-ı ahkâm-ı mükâfat ve mücâzât ve terakki-i sanayi ve tevsî-ı ticâret ve temîn-i hukuk ve usûl-i meşveret-i milliye gibi esbâb-ı terakkiden hiçbirini taklit etmeyip fakat tiyatro yapmak, baloya gitmek, zevcesini kıskanmamak, tahâretsiz gezmek misillû şeylerde tatbik-i harekete çalıştığımızı"* ve ahlak-ı milliyeyi bozduğumuzu yazıyordu. İşte bugün Müslüman memleketlerinin bazılarında aynı düşünceyi görmekteyiz.

Şu halde Batı medeniyeti gerçekte nedir? Kültür ve medeniyet bahsinde olduğu gibi bu meselede de ancak bir yorumlama söz konusu olabilir. Batı medeniyetini yorumlayanların bazıları onu, evvela topyekûn Batı'ya özgü tarihî gelişmelerin doğurduğu içtimai bir kompleks şeklinde görürler. Buna karşı başkaları, modern Avrupa'nın doğuşunda muayyen bir unsurun ağırlık noktası teşkil ettiğine inanırlar. J. Burckhardt'tan

gelen bir akıma göre, modern Avrupa *Rönesans* ve *Reform'dan* doğmuştur. Bu hareketler, insanın geleneklere isyanı, ferdin düşünme, tapma ve yaratma çabalarında otoritelerden azade serbest gelişme iradesini temsil eden klasik kültürde bu ihtiyacına bir destek ve örnek bulmuştur. Böylece, yeni bir çağ, yeni bir Avrupa doğmuştur. Kadim Yunan klasik kültürünü hareket noktası olarak alan ferdiyetin galebesi modern Avrupa kültürünün kaynağı ve temelidirler.

Burada hemen ilave edelim ki, bu yorum tarzı Türkiye'de de revaç bulmuştur. Modernleşme, bir Türk hümanizminin doğuşuna bağlanmıştır.

Bu akıma bağlı olarak bazıları, *rasyonel zihniyeti* Batı medeniyetinin temel prensibi olarak belirtirler ve derler ki, Batı kültürünü Doğu kültürlerinden ayıran başlıca özellik, Batılı insanın eski Yunanlı gibi insana ve kâinata objektif bir gözle bakabilmesindedir. Olayları objektif bir şekilde müşahede ile rasyonel bir sisteme bağlama kabiliyetidir. Modern insan, devlet hayatından özel yaşayış tarzına kadar her şeyi *rasyonel* bir şekilde düzenlemeye çalışır. Buna karşı Doğulu her şeyi mistik, ilahi bir sebebe bağlar. Onun gözünde Tanrı ile her hadise arasında doğrudan doğruya bir ilişki vardır. Bu sebepten Doğulu hadiseleri kontrol iradesini kendinde görmez. Halbuki Batılı insan tabii ve sosyal çevresini kontrol gücünü kendinde görür. Onun içindir ki, Batılı, Doğulu ile temasında onun davranışlarını *irrasyonel, fatalist* olarak vasıflandırır.

Atatürk'e gözlerimizi çevirelim. O, diyor ki: "Dünyada her şey için, maddiyat için, maneviyat için muvaffakiyet için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde bir mürşid aramak gaflettir, cehalettir, dalalettir." "Memleketler muhteliftir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin terakkisi için de bu yegâne medeniyete iştirak etmesi lazımdır."

Atatürk'e göre her hareketimize *ilim zihniyeti,* kültüre şekil veren temel prensip ve bir hayat görüşü olarak hâkim olmalıdır. Batı medeniyeti, bu insani-üniversel prensibin so-

nucu olduğu için birdir. Bunun içindir ki o, devlet ve toplum hayatında, dünyevi yaşayışımızda, mistik ve ilahi temele dayanan her türlü kurumun hâkimiyetine son vermedikçe modernleşmenin mümkün olmadığına inanıyordu.

Türkiye'nin, ilim zihniyetinin yerleşmesiyle modernleşeceği fikri üzerinde son yirmi yıl içinde, özellikle iki Türk düşünürü etraflı bir şekilde durmuşlardır. Aydın Sayılı'ya göre çağımızın en ileri ve en medeni cemiyetleri ilim zihniyetine bağımlı cemiyetlerdir. Zira ilim, sosyal şartları aşan objektif mahiyetiyle gelenekleri bertaraf eder, cemiyete değişme ve dinamizm getirir.

Mümtaz Turhan ise, medeniyet ve kültür arasında nitelik farkı bulan sosyologlara katılır ve gerçek batılılaşmayı ilmî zihniyet ve teknolojiden bekler. Ona göre, Batı medeniyeti "tamamıyla rasyonel münasebetlerin bir terkibidir". Esas unsurları da ilim, teknik, hukuk ve hürriyettir. Bir kültür olarak Batı kültürünü benimsemek olanaksızdır. Fakat Batı medeniyetinin temel öğelerini, ilim ve tekniği benimsemek mümkündür. Modernleşme de budur. Bu sebepten eğitimi genişletmek, bilimsel zihniyeti benimsemiş âlim ve mütehassısların miktarını artırmak modernleşmeye götüren en kısa yoldur.

Max Weber de rasyonelleşmeyi Batı medeniyetinin en belirli vasfı olarak görür ve Batı devlet kavramı üzerinde durur. Ona göre rasyonel devlet, Batı medeniyetine özgü bir kavramdır. Batılı modern devlet, cemiyeti, kitlenin refah ve saadeti gayesiyle rasyonel bir tarzda teşkilatlandıran, toplulukların zirai, sınai, ticari ve içtimai yapısını ve faaliyetlerini yakından kontrol eden ve düzenleyen, planlaştıran bir devlet tipidir. Doğulu devlet, bunun tersine, her şeyi tabiat üstü kuvvetlere bırakan, sosyal aksiyonu mistik menşeden bir hukuka dayandıran bir idare şeklini temsil eder. Modern devlet, cemiyeti temellerinden kavrayan ve değiştiren bir kuvvettir. Geleneksel cemiyet ise, işleri kadere bırakan devlettir.

İktisat tarihçisi Cunningham, modern devletin doğuşundaki şartları araştırır ve modern devletin, kilisenin iktisadi hayat ve hukuk sahasında müdahalelerini sınırladığını, laik bir hukuka dayanan ziyadesiyle merkezîleşmiş bir idare yarattığını ve cemiyet içinde faaliyet sahasını genişlettiğini belirterek Weber'le birleşir. Böylece, modern Batı cemiyetinin ana vasıfını, onun ekonomik yapısında gören görüşe gelmiş bulunuyoruz.

Bunlar, modern devleti bilhassa bir *refah devleti* olarak anlamaktadırlar. Modern cemiyet yapısı, mistik ölçülerle değil, objektif ekonomik ve sosyal ölçülerle tayin edilmektedir. Böylece modern bir cemiyetin vasıf ve şartları şunlardır:

1. Halkın çoğunluğunun ihtiyaçları çok çeşitli, hayat standardı ve nüfus başına gelir miktarı, okuyup yazma nisbeti yüksek;

2. İş bölümü ve sosyal farklılaşma ilerlemiş olduğu gibi sosyal hareketliliği en yüksek derecede ve bunu sağlayan haberleşme, ulaştırma araçları çok gelişmiş;

3. İlme dayanan teknoloji bütün üretim kollarını kontrol ediyor, insan ve hayvan gücü yerine tabiat kuvvetlerinin istismarı gelmiş;

4. Emek karşılığı üretim nisbeti yüksek, lüzumsuz emek ve servet israfı önlenmiş.

Bugün modern cemiyet karşısında, gelişmemiş geleneksel cemiyet kavramı ortaya çıkmıştır.

Revaçta olan bir iktisadi gelişme teorisine göre, gelişmemiş cemiyetin en göze çarpan vasfı, yüksek nüfus artışı nisbetine karşı yetersiz gelir artışı ve bunun neticesinde daimi bir fakirleşmedir. Düşük hayat standardıyla beraber sermaye birikiminde yetersizlik, ilk ihtiyaçların tatminine yönelik basit bir yaşama tarzı, gelenekçilik, geri kalmış cemiyetlerin başlıca karakterleri arasındadır. Modern cemiyetle geleneksel cemiyet arasında en büyük fark ilerleme temposundadır.

Atatürk, daha 1923'te Türkiye'nin modernleşmesinde refah devleti gayesini göstermişti. O tarihte İzmir'de toplanmış olan iktisat kongresinde söylenmiş olan şu sözler O'nundur:

'Bence halk devri, iktisat devri mefhumiyle ifade olunur. Öyle bir iktisat devri ki, onda memleketimiz mamur olsun, milletimiz müreffeh olsun ve zengin olsun... Fakrı fazilet bilmek felsefesine de iktisat devri hitam versin..."

1937'de daha açık olarak "Büyük davamız en medeni ve en müreffeh millet olarak varlığımızı yükseltmektir... Bu teşebbüste başarı ancak töreli bir planla ve rasyonel tarzda çalışmakla olur.", "Milletimizi en geniş refah vasıta ve kaynaklarına sahip kılacağız," (1933) demektedir.

Atatürk devrinde rasyonel devlet, ekonomik-sosyal hayatla, terbiyede ve kültürde belirli bir hedefe göre düzenleyici devlet uygulamasına girişmiştir. Toplumun temellerine kadar inen bir devlet faaliyeti, tamamıyla rasyonel metotlara ve rasyonel bir hukuka dayandırılmak istenmiştir. Fakat bugün gözlenmektedir ki, Atatürk'ün ölümünden çeyrek asır sonra Türkiye, hâlâ gelişmemiş memleketler arasındadır. Modernleşme gerçekleşmemiştir. Bugün bir dönüm noktasına gelmiş bulunuyoruz. Durum şudur (bu yazı 1963'te yazılmıştır):

İktisadi problem, modernleşme buhranının esas konusu olmakta devam ediyor. Türkiye gelişmemiş memleketleri tehdit eden bir kısır döngü içindedir. Rekor seviyede bir nüfus artışına karşılık gelir yeter derecede bir kalkınmayı sağlayacak miktarda artmamakta, daimi bir fakirleşme ve bundan doğacak içtimai ve siyasi tehlikeler memleketi tehdit etmektedir. Son kalkınma planımıza göre, Türkiye'de nüfus başına gelir modern cemiyetlerden on defa düşüktür. Okuma yazma bilmeyenler % 61'dir. Şehirlerde meskenlerin % 30'u oturulamayacak seviyededir. Karasaban miktarı 1948'den 1958'e ancak yarım milyon artmıştır. İktisatçıların geri cemiyetler için kullandıkları hangi ölçüyü kullanırsanız, Türkiye'yi gelişmemiş bir toplum olarak bulacaksınız?

Bu durumun sebebi nedir?

Türkiye'de rasyonel devlet, Batı'dakinden farklı bir şekilde ortaya çıkmış ve tamamıyla uygulanamamıştır. Modernleşme, Batı'da uzun bir gelişim sonucu aşağıdan, kitlenin geleneksel cemiyeti değiştirmesi şeklinde olmuş; Türkiye'de ise devletin ve aydın bir zümrenin devrim hareketi olarak yukarıdan gelmiştir. Bu durum, sosyal ve siyasi gelişmemizde, mücadele ve buhranlarımızda büyük bir rol oynamış görünmektedir. Eğitim nimetlerinden yoksun, mistik zihniyete sahip, gelenekçiliğin hâkim olduğu toplumda, modernleşmeye karşı bir direnme kendini göstermiş ve kitlenin rey sahibi olduğu siyasi iktidar mücadelesi devrinde ise, siyasetçiler sadece bu cereyandan istifade etmeyi denemişlerdir. Gelenekçilik teşvik olunmuş ve kitlenin muhafazakâr duyguları aydınlara karşı bir düşmanlık haline getirilmeye çalışılmıştır. Türkiye bugün bu gerçekleri açıkça tespit etmiştir ve yeni bir atılım ile rasyonel modern devleti kurmak çabası içindedir.

Son anayasamız ve iktisadi kalkınma hamlemiz, Atatürk'ün millî demokratik refah devleti yolunda, yani gerçek modernleşmede, kesin bir ileri atılmayı ifade eder. Bu atılımın başarıya ulaşması, hiç şüphesiz bu devletin kudret kaynağı olan millî dava heyecanını hep beraber duymakla ve bütün milletin bu hedefe doğru birlik halinde yürümesi ile mümkün olacaktır. (Bu makale, 27 Mayıs 1960 darbesi üzerine yazılmıştır.)

TÜRKİYE CUMHURİYETİ VE OSMANLI[11]

Osmanlı Devam Ediyor mu?

Bugün yaşadığımız bunalımların kökünde bu soru yatıyor. Bu soruyu, bütün yüzleriyle neşterlersek bunalımların nedenini daha iyi anlarız, inancındayım. Türkiye Cumhuriyeti, hangi alanlarda ne kerteye kadar Osmanlı'nın bir devamı sayılabilir. Tarih tekerrür etmez sözü, kuşkusuz, bir gerçeği ifade eder. Toplum, yaşanan zaman, sürekli bir değişim içindedir. Fakat belli bir toplumun temel yapısını, inanç ve değerler sistemini, örfü- âdâtını, davranış biçimlerini yine de belli bir dönem içinde devamlılık halinde buluruz. Nasıl ki, bir insanın kişiliği sonraki aşamalarında ne kadar değişse de yine de çocukluk, gençlik çağındaki eğitim, deneyimler ve alışkanlıklarından kurtulamazsa; toplumlar da tarihlerinden kopup sıyrılamaz. Tarih, toplumun geçmiş hayatıdır ve onun halini ve geleceğini belirleyen en güçlü faktördür. Bugünkü toplum koşullarını, sorunlarını anlamak için mutlaka geçmişe bakmak zorundayız. Bugünün yorumunu yapmak, tarihe bakmakla mümkündür. Kökten değişmeler sonunda bile, neyin değiştiğini anlamak için geçmişe bakmak zorundayız. Aksi halde, atacağımız adımlarda yanılgılar yapma tehlikesine düşebiliriz. Kuşkusuz, Osmanlı dönemindeki Türkiye, derin değişiklik-

[11] Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı (Doğu Batı, Kasım 1998)

lere rağmen yaşam biçimleri, örfüâdât gibi birçok alanlarda kuvvetle yaşamaktadır. Batı kültürü ile "kültürleşmiş", yüksek eğitim görmüş bir genci alınız, hayatı Türkiye'de ailesi içinde geçmişse onda yine de, onu Türk-Müslüman yapan birçok âdet, davranış, hatta inançlar bulursunuz.

Osmanlıdan Atatürk Devrimiyle Kesinlikle Bitmiş Olanlar

a. Kurtuluş Savaşı'nın ateş çemberinden geçen Türk halkı, yalnız kendi alınyazısı kaygısında bir millet olacak, alınyazısını kendi iradesiyle belirleyecektir. Millet-devlet kadrosunda Türk milleti, eşit vatandaşlardan oluşmuş bir topluluktur. Bu kökten bir değişikliktir. Artık devletin sahibi, efendisi hanedan veya halife değildir. Türk bireyleri tebaa değil, eşit vatandaştırlar. Egemenlik hakkını Tanrı'dan alan ve yalnız Tanrı önünde sorumlu olan padişahlık, bir daha geri gelmemek üzere gitmiştir. "Millî iradeyi hâkim kılmak" (1919) ilkesi kökleri olan bir devrimi ifade etmekte idi ve 29 Ekim 1923'te bu ilke, mantıki sonucuna erişmiş, Türkiye bir Cumhuriyet olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Cumhuriyet, "Egemenlik Kayıtsız Şartsız Milletindir" sözünde ifadesini bulur. Bu ilkeyle, Osmanlı siyasi sistemi, kökünden kalkmıştır. Ata, bunu kesin biçimde ifade eder: "Yeni Türkiye'nin eski Türkiye ile hiçbir alâkası yoktur. Osmanlı hükümeti tarihe geçmiştir. Şimdi yeni bir Türkiye doğmuştur." (Atatürk, *Nutuk*, II, s. 437)

Bugün herhangi bir kimse veya kuruluş tarafından devletin bu niteliğini bozma girişimi, devlete karşı suç sayılmaktadır.

Milletin egemenliği gerçekten mutlak mıdır? Bugün başka bir soru ortaya çıkmıştır: Günümüzde Türkiye, globalleşme çerçevesinde bir sıra uluslararası anlaşmaya imzasını koyarak mutlak irade ve egemenliğini kısıtlamıştır. Uluslararası kuruluşlar adına bazı alanlarda memleketin içişlerini kontrol için heyetler gelmektedir. Türkiye önceden, bütün bunları kendi

rıza ve iradesiyle kabul etmiş ve mütekabiliyet ilkesini tanımış olsa da, bu gibi müdahaleler mutlak egemenlik hakkını bozmuyor mu? Türkiye, Bask veya İrlandalılar için aynı biçimde girişimler yapabiliyor mu? Sonuçta diyebiliriz ki, dünyamızda mutlak millî irade ve egemenlik kavramı değişmiştir; bununla beraber bu değişmeden yalnız batılı büyük güçler yararlanmaktadır.

b. Türk devletini, bir dinî cemaat oluşturmuyor. Türkiye halkı, eşit hukuka sahip Türk vatandaşlarından oluşmaktadır. Devletin bu temel niteliğinin kaçınılmaz sonucu olarak siyasi yapısı, asla bir İslami hilafet şekline sokulamaz. Dolayısıyla kamusal ve toplumsal hayat, din kurallarına bağımlı kılınmaz. Bireyler bir ümmetin üyeleri olunca, mantıki olarak hilafetin kalması kaçınılmaz olurdu. Devletin ve eğitimin laikleşmesi, devlet yapısındaki temel devrimin doğal sonucu olarak gelmiştir. Günümüzde iki görüş çarpışmaktadır. Bireyler; toplumsal sivil kuruluşlar (eğitim kuruluşları, dinî ve fikrî dernekler) kurmakta serbesttirler, bu bir vatandaş hakkıdır. Fakat bu kuruluşlar faaliyetlerini, bireylerin özgür düşünce hakkını, eğitim hürriyetini kontrol etmeye, sivil kanunlar yerine şer'î kanunları geri getirmeye çalışırsa, bunların mantıken, Cumhuriyet'i ortadan kaldırmayı hedef alan girişimler sayılması gerekir. Başka deyimle, özgürlük, özgürlüğü ortadan kaldırmak için kullanılamaz. Ama tarih gösteriyor ki, birçok dikta rejimleri, başlangıçta halkoyu ile iktidarı ele geçirmişlerdir. *Millî egemenlik, millî ve laik olmak zorundadır.* Nasıl ki demokrasi sadece oy çoğunluğu demek değildir; Fransız devriminden beri demokrasi, aynı zamanda belli dünyevi bir hayat ve toplum felsefesinin ifadesi olarak yerleşip gelişmiştir. "Devletin dini İslam'dır" diyen Osmanlı Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası ile taban tabana zıttır. Özetle, Türkiye Cumhuriyeti'yle Osmanlı devlet sistemi arasında hiçbir bağ kurulamaz. Bu noktada Osmanlı, tamamıyla ve kesinlikle son bulmuştur.

Öbür yandan, hepimizi şaşırtan bir başka olay gündemdedir. Kanunlarla siyasi çerçeveyi, devletin temel prensiplerini ve yapısını değiştirdik. Bunda da oybirliğine eriştik. Ama toplumsal-kültürel (socio-cultural) sorun sürüp gidiyor. Osmanlı Türkü'nün kültürü güçlü bir biçimde canlanıyor; devam ediyor; değiştik ama tasarlandığı gibi bambaşka olamadık; bu da sosyolojik verilere göre doğaldır. Kabul edelim, etmeyelim; bugün Türkiyemizde her zamandan daha ağır bir kültür ve kimlik sorunu karşımızdadır. Neden?

Bir uluslararası "kültürden" söz etmek, kuşkusuz, anlamsızdır. Bir bölüm sosyoloğa göre, her toplumun kendine özgü bir kültürü vardır. Toplumca tam kültürleşme, yani başka bir kültüre tam "benzeşme" (assimilation) mümkün değildir. Başka bir kültür/medeniyetten öğeler alınabilir, ama başka bir kültüre tam "temessül" olanaksızdır. Osmanlı, bütün tarihi boyunca Batı'dan birçok kültür öğe/alıntılar yapmıştır, ama tam anlamında kültürce batılı olamamıştır. Batılı adı altında topladığımız toplumlar da, Rönesans'tan beri ortak çizgilerinde ve kültür gelişimlerinde yakındırlar; ama her biri ayrı bir kültüre sahiptir.

Sosyologlara göre birey kültürlerin özgün, "organik" kültür yapısı, başlıca örfüâdâta, geleneğe dayanır; örfüâdâtla "yaşar". Belli bir toplumun karakteri, özelliği, kişiliğini belirleyen bu öz, onun kültürüdür.

Bugün toplumumuzda 75 yıl sonra devrim kanunlarına karşı gelen kalabalık bir kesit ortaya çıkmıştır; bu olguyu gözümüzü kapatarak anlayamaz, copla çözemeyiz.

Bin yıllık bir Anadolu-İslam kültürü, bir tarihî olgudur ve gerçekten Osmanlı'nın kültürü, önümüzde toprağı yararak başını kaldırmaktadır.

Sosyolog der ki, örfüâdât, gelenek, bir halkın yaşamını biçimlendiren, onun doğa ve toplum içinde davranış biçimleri-

ni belirleyen bir sosyo-psikolojik mekanizmadır. Körükörüne ona uyarsınız, uymak zorundasınız. Onsuz bir toplum içinde yaşamınızı sürdüremezsiniz. Örfüâdât kuşkusuz değişir, ama bu değişme, yeniden vücuda gelen şey, eskisi ile yenisinin kaynaşmış yeni bir terkibidir.

Yine sosyolojinin bize öğrettiği bir gerçek şudur: İnanç sistemi, kültürleşmenin, belli bir kültüre tâbi olmanın en güçlü aracıdır. Tarihte din, insana ve topluma bir yaşam ve davranış çerçevesi vermiştir. Fakat, dinden kültüre eklenen kültür değerleri ve davranışları da değişir, otokton kültürle yeni bir terkibe vücut verir. Onun için de, kültür bakımından bir Türk İslamı'ndan, bir İran İslamı'ndan söz etmek mümkündür: Gerçek hayatta, bir değişmez dogmatik İslam, bir de gerçek, tarihî İslam vardır. Anadolu'da Türkmen öz kültürü ile İslam kültürünün kaynaşması ve yeni dinî terkiplere vücut vermesi gibi. Bazı sosyolog ve tarihçilere göre, Türk kültürünü İslam din kurallarının etkisinden söküp atmak mümkün değildir. Bayramlarımızı, mevlit cemiyetlerimizi, ana-baba, ev-ocak adabımızı, yalnız bireyler değil, devlet kuruluşları yerine getirmekten geri kalabiliyor mu? Öbür dünyaya göçenlerimizi definde gerekenleri yerine getirmekte, bir Müslüman-Türk nasıl ihmal gösterebilir? Yakınlarda geçen bir olay: Defin merasimini İslam kurallarına göre yerine getirmek istemeyen bir görevliye karşı toplum nasıl tepki göstermiştir. Türk halkı için dinî kurallar yalnız bir dinî ödev değildir, aynı zamanda ve daha çok birer *sosyal yaşam kuralı haline gelmiştir.*

Günümüzde halk arasında olup bitenleri, sadece bir din taassubu olarak tanımlamak bizi doğru önlemler almaktan alıkoyar. Bu sosyal olgunun niteliğini sosyolojinin ışığı altında anlamak zorundayız. Dini siyasi maksatla kullanmak isteyen politikacı, bu yolda çok daha beceriklidir; halkın sosyal psikolojisini öbür politikacılardan çok daha iyi anlamaktadır.

Osmanlı'ya dönüşün bir belirtisi olarak, ülkenin dört yanında hızla yayılan evliya törenlerini bir misal olarak ele

alacağım. Osman Gazi ve Osmanlı devletinin kuruluşu konusu üzerinde son beş yılda yaptığım yerel topografik geziler sırasında, kırsal kesitte bazı gözlemlerde bulunmak fırsatını buldum. Son iki yılda İnegöl bölgesinde ünlü Baba Sultan Külliyesinde yapılan görkemli törenlerde hazır bulundum. Bu törenlere 20 bin civarında vatandaş katılmıştı. Orada, Baba Sultan adıyla anılan Geyikli Baba'nın tarihî şahsiyetini, kerametlerden arınmış bir biçimde anlatmaya çalıştım. Geyikli Baba, Osmanlı Devleti'nin ilk kuruluş döneminde, Orhan Gazi zamanında yaşamış, nüfuzlu bir Türkmen Babaî-Vefaî dervişidir. Orhan Gazi, Türkmen halkına yakınlığını göstermek için Geyikli Baba'ya büyük saygıda bulunmuş, onun adına İnegöl bölgesinde vakıflar yapmıştır. Adını alan köyde tekkesi, o zamandan beri 700 yıldır bir ziyaretgâhtır. Bugün sosyolojik bir olgu olarak baktığımızda bu törenler, on binlerce insanın katıldığı büyük dinî toplumsal törenler halini almıştır. Eski Türk *toy* ve şölenlerini anımsatan toplu ziyafet, güzel sesli mevlidhanların Türkçe Mevlid'ten okudukları parçalar, tekbirler insanları derinden sarsmakta; topluluğu derin bir toplumsal birlik ve coşkuya salmakta. İlginç olan bir şey de, Bursa'daki bütün parti başkanlarının bu kalabalık halk töreninde hazır bulunma kiyâsetini göstermeleridir. Bir sosyal tarihçi olarak orada gözlemlediğim şey, bir halkın kültür ve tarih geleneklerine bağlı olarak, ruhani bir atmosfer içinde nasıl bütünleştiği idi. O ruh, Yunus Emre'den, Hacı Bektaş'tan, Karacaoğlan'dan, Veysel'den gelen ruhtu. Birçok eğitimli Türk, bu törenlere bir sanat/kültür gösterisi gibi bakınca, o gerçek ruhu ve coşkuyu duyamıyor. Bir sosyal bilimci olarak Baba Sultan'da gördüğüm şey bana anlattı ki, kültür bağlılığı, bir bağnazlıktan başka bir şeydir. Sağ ve sol politikacılarımız, bu sosyal kitle gerçeğini, siyaset ve parti işi olmaktan çıkardıkları, bağnaz kışkırtmalarla halkı tahrikten kaçındıkları gün sular durulacaktır. İki tarafta da aşırı görüşlü, ateşli kahramanlar çıkıp gözü kapalı ortalığı karıştırmaya son vermelidir.

1960'lardan beri toplumumuzda, siyasette değişik rüzgârlar esiyor. Bugün, geçen yüzyıldaki Alman romantizmi gibi, 19. yüzyıl Osmanlısından kalma bir *Osmanlılık romantizminden* söz edebiliriz. II. Abdülhamid'in menşe ve ecdadını yüceltme gayretiyle, Söğüt'te Ertuğrul türbesini yaptırması, Bursa vb. yerlerde Osmanlı büyüklerine ait türbeleri hummalı şekilde onarıma girişmesi, yurdun çeşitli bölgelerinde yörük törenleri düzenletmesi bütün bunlar Osmanlı'yı yüceltme, idealize etme gibi bir romantizme tanık olmuştur. Bunu bazı siyaset bilimcileri, *proto-nasyonalizm* olarak tanımlamak istemişlerdir. Söğüt'te eski hanedan geleneği sürüp gidiyor. Bu yıl Cumhurbaşkanımız ve parti başkanlarının önünde on binlerin toplandığı, Kayı aşireti mensuplarının renkli giysilerle geçit resmi yaptıkları tören cidden görkemli idi. Ertuğrul Gazi "millî" bir coşku ile anıldı; kasaba sokaklarında posterleri asıldı. Aslına bakılırsa, Ertuğrul hakkında tarih açısından kesin bir şey bilmiyoruz. Fakat mitoloji, kendisi bir sosyal gerçektir. Osmanlılık, millî *lore*'un güçlü öğelerinden biri halini almıştır. Kayda değer ki, Osmanlı geleneğini yalnız gelenekçi çevreler değil, CHP ve öteki partiler de benimsemekte. Yakınlarda bir Balkanlı tarihçinin, "Acaba Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'nu yeniden canlandırma yolunda mı?" diye sorduğunu hatırlıyorum. Osmanlı romantizmi son zamanlarda o kadar yaygın bir hal aldı ki, birçok kasaba ve köy, Osmanlı tarihindeki kahramanların adını almak için birbiriyle yarışıyor. Gezilerimde bu romantizmin ilginç örneklerini gördüm. Yol üstünde harap bir türbeyi Samsa Çavuş'a atfetmişler, bir Trabzonlu vatandaş da gelip bir Samsa Çavuş Kahvesi yapmış orada. Harman köyünde (eski Harman-Kaya Köyü) oralı aydın bir müfti, Mihal Gazi için görkemli bir türbe yaptırmış ve türbeye çıkan yolun iki yanında orada bulunan eski Bizans kitabe ve sütunlarını dizmiş. Sakarya ırmağı üzerinde şirin Gümele kasabası, adını Mihal Gazi'ye çevirmiş. Her yanda gördüğüm, halk arasında bu Osmanlı romantizminin her za-

mandan ziyade bir canlılık gösterdiği. Yalnız sıradan vatandaş değil, herkes bunu duyup yaşıyor; bu da doğal. Hiçbir Türk, Osmanlı dünya devletini, Süleymaniye Camii'ni, yahut Yunus Emre ve Fuzuli'yi kendi tarihinden, millî bilincinden dışarıda bırakamaz. Onları, Atatürk kadar millî benliğinin parçası buluyor. 700. yıldönümü kutlamalarında bu coşku doruğuna çıkacak herhalde. Sosyal antropolog, bütün bunları, kuşkusuz bir kültür devamlılığı olarak niteleyecektir. Ben şahsen kutlamalar vesilesiyle, ciddi tarihî araştırmaların öne alınmasını, Osmanlı'yı ve Türkiye Cumhuriyeti gerçeğini daha iyi anlamak için önemli buluyorum.

Türk-İslam Sentezi Fikri

Bir tarihçi, gönlünden geçeni değil, olmuş ve olanı tarafsız tespite çalışmak zorundadır. Bu bağlamda, 1970' lerden beri Türk düşünce ve siyaset hayatına damgasını vuran bir akımı, Türk-İslam Sentezi akımını, abartıları ve yanılgılarıyla birlikte, burada ele almak ve tartışmak yerinde olacaktır sanıyorum.

Türk-İslam Sentezi fikri, 19. yüzyıl ortalarında Namık Kemal ve Ziya Paşa kuşağına kadar gider. *Yeni Osmanlılar,* "Batı'nın ilim ve teknolojisini almalı, fakat İslam dini ve ondan kaynaklanan örf ve âdetlerimizi titizlikle korumalıyız," diyorlardı. 1908'de *İttihad ve Terakki* ideolojisini tespit ödevi verilen Ziya Gökalp'a göre, Osmanlı toplumu için Türklük, İslamlık ve Çağdaşlık (Batı medeniyeti) sentezi kabul edilmelidir. Fakat daha sonraları Gökalp, temel sosyal yapının millet olduğu, millî kültürün (harsın) milleti meydana getiren gerçek "organik" bir öz olduğunu savunmuştur. Gökalp, Cumhuriyet döneminde, nihayet, laik bir Türk milliyetçiliği fikrini benimsemiştir.

Cumhuriyet döneminde Türk-İslam Sentezi fikri, 1960'larda sol ideolojik akımlara karşı bir tepki olarak kuvvet-

le ortaya çıktı. Demokrat Parti'nin ılımlı İslamcı siyasetinden sonra millî kimlik kültür sorunları, özellikle 27 Mayıs 1960 devriminin ardından Türk düşünce hayatında belli başlı bir tartışma konusu haline geldi; bu düşünce akımını önce milliyetçi üniversite hocalarından oluşan *Aydınlar Ocağı* formüllendirdi.

Aydınlar Ocağı başkanı, Türk-İslam Sentezi düşüncesini şöyle özetlemektedir: Kemalizm temelde bir ideoloji değil, bir demokrasi ve batılılaşma atılımıdır. Şapka ve öteki bazı reformlar Atatürkçülüğün esaslarından sayılmaz. İslam'da 1200 yıllık tarihimiz, Türk milletinin kültür varlığı olarak, İslam-Türk Sentezi biçiminde bir temel oluşturmuştur. İslamiyet, Türk kültürünü oluşturan başlıca bir öğe olmuştur. Millî değerlerimize ve tarihimize bağlılık, solcu ve hümanist yıkıcı akımlara karşı doğal bir güvencedir. Türk-İslam Sentezi, bu tarihî senteze bağlı olarak, bugünkü laik ve demokratik devlet yapısına ve batılılaşmaya açıktır. Türk-İslam Sentezi fikrini öne süren aydınlar, Ali Fuat Başgil, Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, N.S. Baharlı, İbrahim Kafesoğlu, Muharrem Ergin gibi çoğu üniversiteye mensup hocalardır. Keza, Türk-İslam Sentezi fikrini destekleyenler arasında Osman Turan, Mehmet A. Köymen gibi tarihçileri ön sırada saymak gerekir. Sentezciler, Türk-İslam Sentezi'ni, devlet için bir kültür planlaması, devleti yıkıcı akımlara karşı bir millî savunma aracı olarak düşünmektedirler.

1973-1986 döneminde Aydınlar Ocağı, çeşitli illerde örgütler kuruyor, belli aralıklarla Millî Kültür Şûrası adı altında toplantılar örgütlüyor ve bu dönemde Türk kültür ve siyaset hayatında birinci derecede rol oynamaya çalışıyordu. 12 Eylül 1980 darbesinden sonra Aydınlar Ocağı'nın görüşleri siyasi iktidar tarafından benimsendi. Aydınlar Ocağı, bir "Millî Mutabakatlar" çağrısı (1986) hazırladı ve Devlet Planlama Teşkilatı'nın Millî Kültür Raporu'nun hazırlanmasında görüşlerini kabul ettirdi. Sentezcilere yakın olanlar, devletin çeşitli

kültür kuruluşlarında görev aldılar. Türk-İslam Sentezcileri, devletin kültür politikasının hedeflerini şöyle tespit ediyordu:

1. Batılılaşma, millî kültürü göz ardı etmektedir. Batı'dan "kültür" değil, ilim ve teknoloji almalıdır. Batı'yı taklit gelişmeyi engeller, soysuzlaştırır.

2. Millî kültür, milleti yapan, birleştiren temel değişmez esastır. Türk-İslam Sentezi'nin milliyetçiliği, kültür milliyetçiliğidir, yıkıcı ve ayırıcı değildir.

3. Orta Asya'dan intikal eden Türk'e ait özdeğerler arasında Türklük gibi İslamiyet de temel faktördür. Tarihte başka dinlere giren Türkler, Türk kimliğini yitirmiştir.

4. Millî kültürü korumak ve güçlendirmek, devlet eliyle bir plan dahilinde olacaktır. Karşımızda esas sorun, devletin kalıcılığıdır. Bu millî politika, demokrasi ve insan haklarıyla uzlaşma içindedir.

5. Türkiye'nin sanayileşmesi bir zarurettir. Fakat, sanayileşen toplum kendine özgü din ve ahlak esaslarını bir tarafa bırakmamalıdır. Kalkınma planlarında din ve ahlaka önemli yer vermek gerektir.

1983'te toplanan *Millî Kültür Şûrası*'nda millet tanımı, Ziya Gökalp'in tanımına uygun bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre millet, temel toplum biçimidir. Milleti yaratan ve tutan onun tarihi ve kültürüdür. Türk-İslam Sentezi'ne göre hümanizm ve komünizm, millî varlığı temelinden kemiren akımlardır.

Milliyetçiler Kurultayı bildirisinde şu fikirler ortaya atılmıştır: "Dinî konularda, devlet-millet bütünleşmesini zedeleyecek ve sosyal gerginlikleri artıracak yasaklamalar yerine fertlerin hayat tercihlerine" saygı duyulmalı; "yasaklarla dolu bir Türkiye" imajına meydan vermeyecek şekilde ve kamu düzenini sarsmamak şartı ile serbestlik tanınmalıdır. (4. Toplantı, 1987, sayfa 129) Yine aynı toplantıda şu düşünceler belirlenmiştir: "Laikliğin dinsizlik şeklinde anlaşılmasına sebep olacak yanlış uygulamalardan kaçınılmalı"dır. Türk-İslam sen-

tezcilerinde milliyetçilik temel alınmakta, Atatürkçülük de bu bakımdan yorumlanmaktadır. Bildiride (s. 135) aynen şu satırları okumaktayız: "Atatürk ilkelerinin birincisi, ırkçı olmayan, içtimai sınıflar arasındaki çatışmaların çözülebileceğine inanan, din, tarih ve kültür birliğine dayanan Türk milliyetçiliğidir. İkinci ilke laiklik olup, dinin devlet işlerine, devletin de din işlerine karışmamasıdır." TİS (Türk-İslam sentezi); Türkiye'de ortak bir ideoloji yaratma çabasıyla, muhafazakârlarla Türk milliyetçileri arasında dayanışma sağlama, bu bağlamda etnik grupları Türk milliyetçiliği kapsamında birleştirme, "Türk İslamiyeti" olgusunu ulusal bütünlüğün temellerinden biri sayma görüşlerine yer vermiştir. TİS'cilerin dil görüşü de Muharrem Elgin tarafından şöyle özetlenmiştir *(Türkiye'nin Bugünkü Sorunları,* 1973, s. 180): "Sadeleşme bitmiştir, hedefine ulaşmıştır. Artık Türkçenin böyle bir meselesi yoktur. Osmanlıca ile raydan çıkan dil, sadeleşme ile Türkçe rayına oturtulmuş, fakat bu sefer de uydurmacılık ile tekrar rayından çıkartılarak Türkçe olmayan, Öztürkçe diye yakıştırılan boşluğa düşürülmüştür." Dilimiz, sentezcilere göre, Osmanlıca ile tamamlanmış Türk dilidir. Dil, akademisyenlerin denetimi altında olmalı, uydurmacılığa meydan verilmemelidir. Böyle bir Türk dili anlayışı Türk-İslam Sentezi'nin önemli bir parçasıdır.

Türk-İslam Sentezcileri, 12 Eylül'den sonra, orta sağ partilerin temel fikirlerini oluşturmakta rol oynamıştır. Laiklik konusunda sentezcilerin görüşü, onları daha çok İslamcı partilere yaklaştırmaktadır. "Devletin gerçek anlamı ile laikleşmesi, yani her türlü dinî hizmet ve örgütlenmeyi sivil topluma bırakması, demokrasinin tam manası ile işlemesi ile Türkiye'de siyasi diyaloğun başlaması, yani bu görüşlerin de siyasi sistem içinde yer alması ile sağlanabilecektir." Sentezcilerin bu düşüncesinin de, İslamcı partilerin görüşleriyle yakınlığı açıktır.

Türk-İslam Sentezi Fikrinin Eleştirisi

Türk-İslam Sentezi tezine karşı fikir hayatında, medyada ve siyasetçiler arasında kuvvetli eleştiriler, tepkiler ortaya çıkmıştır. Türk-İslam Sentezi dosyasını yayınlayan bir tarihçi ve sosyolog grubunun eleştirileri (B. Güvenç ve ötekiler, *Türk-İslam Sentezi Dosyası*, İstanbul, 1992) şöyle özetlenebilir. İlkin, Batı ilim ve teknolojisi ile kültürü birbirinden ayrı öğeler sayan görüş, bu eleştiriciler tarafından sosyolojik verilere aykırı görülmektedir. Japonlar da vakti ile kültür/teknoloji ayrımı yaparlarken, sonunda bu fikri terk etmişlerdir. Çağdaşlaşma ile yeni bir *tüm kültürleşme, batılılaşma* sürecine girmek kaçınılmaz bir sonuçtur. Atatürk, bu noktayı açıkça vurgulamış, *devrimlerin temel prensibi* kabul etmiştir.

Millî kültür ve din ilişkilerine gelince, sentezi eleştirenlere göre kültür sürekli bir değişim içindedir; din dogmaları ise değişmez. Radikal İslamcılar da, sentezcilerin millet-din kaynaşması tezini samimi bulmazlar. Bu tez onlara göre, son kertede laiklere hizmet etmektedir. Türk-İslam Sentezi görüşü karşısında 1970'lerde İslamcı aydınlar, İlim Yayma Cemiyeti adı altında örgütlendiler. O zaman bu akımın, Demokrat Parti'nin devamı olan partilerle yakın bağlantısı müşahede edilmekte idi. Askerî bürokrasi tarafından yukarıdan empoze edilmiş olduğunu iddia ettikleri devrimci ilkelere karşı İslamcılar; kendi politikalarını serbestçe yürütebilmek için özgürlük, demokrasi, eğitim serbestliği istiyorlardı. Yeni vakıf kanununa dayanarak yurt ölçüsünde örgütlenen "sivil kuruluşlar", TBMM'den geçirilmiş bulunan devrim kanunlarını birçok bakımdan gözardı etme yoluna girdiler. Öbür yandan, çeşitli adlar altında Demokrat Parti'yi devam ettiren partiler, gelenekçi kitlenin desteğini kazanmak için bu akıma eğilim gösterdiler.

Eleştiricilere göre, sentezcilerde millet kavramı, dinî cemaat kavramına yakındır. Eleştiriciler, İslam dininin Türk kültürünün oluşmasında kesin bir rol oynadığı fikrini de kabul

etmezler. Türk-İslam Sentezi'nin aynı zamanda ilme önem vermesi fikri de tutarsızdır; bu eleştiricilere göre ilim özgür bir tefekkür işidir, daima sorgular. Din ise, bir iman ve inanç öğretisidir, ilahi emirleri sorgulamaz. Din-milliyet sentezi gibi, din-ilim sentezi de şimdiye kadar gerçekleştirilememiş bir sorundur. Teknoloji ve endüstrileşme; düşünce tarihinde, dinî dünya görüşüne karşı gelen özgür objektif düşüncenin ürünüdür. İslam dini, bireyle Tanrı arasında bir klerikal aracı tanımaz. Bununla beraber Osmanlı tarihinde ulema ve medrese, klerikalizme vücut vermiştir. Cumhuriyet, esas itibariyle İslamiyet'e karşı değil, bu klerikalizme karşı bir harekettir; Halife ve Şeyhülislam'ın fetvalarına karşı kurulmuştur. (Atatürk, 1924'ten sonra hocalara karşı kampanya açacaktır.) Eleştiricilere göre, Türk-İslam sentezcileri, din konusunda da tutarsızlık içerisindedir. "Din, millî kültürün ana öğesi"dir derken, milliyetçiliği temel almaktadırlar. Millî bir dinden söz etmek tamamıyla tutarsız bir düşüncedir. Bugün din kurumlarının vurguladığı gibi, bir millî İslamiyet'ten söz etmek olanaksızdır. Eleştiricilere göre, toplumda yaşam tarzı İslam kurallarına uygun olsun fikri ile Türkiye'nin laik bir devlet niteliği arasında tam bir aykırılık vardır. Onlara göre, İslamiyet ulusal kültürü kabul edemediği için, sonuçta, ya İslamcılık ya da milliyetçilik ağır basacaktır. Sentezcilerin özlediği dinde reform hareketi de, şimdiye kadar başarılmış değildir. Çağdaş bir İslamlık, bir özlemden ibaret kalmıştır. Çağdaş millet/ulus kavramı, laik devlet kavramından ayrılmaz. Bu eleştiricilere göre: "Ulus, endüstri devrimi ile Fransız Devrimi'nin ortak çocuğu olarak dünyaya gelen ... laik, siyasi bir toplumdur. Fransız Devrimi, dinin devlet ve toplum hayatını düzenleyen bir sistem olmasına karşıt bir felsefe olarak aydınlanma çağında ortaya çıkmıştır. Ulusun kültürü, din öğesi ile değil, bir değişim süreci sonunda ortaya çıkan bir kültürdür." Sentezi eleştirenlere göre, bugün Türkiye Cumhuriyeti, Atatürk devrimleriyle, geri kalmış İslam ülkeleri arasında yine de en başarılı modeli ortaya çıkarmıştır.

Eleştiriciler, sentezcilerin millet, milliyet, millî devlet görüşlerini de sıkı bir eleştiriden geçirmektedirler. *Mülkiyeliler Birliği'nin Din ve Siyaset Paneli'nde,* Türk-İslam Sentezi laikliğe aykırı bulunmuştur. Onlara göre sentez, totaliter özleme bağlı bir ideoloji ifade etmektedir. Genellikle eleştiriciler, bir millî kültür planlaması ile hareket eden ve devlet kurumlarını buna araç olarak kullanmak isteyen sentezcileri, totaliter devlet özlemi içinde görmekte ve şu son beyanda bulunmaktadırlar: "Bir Türk-İslam partisi kurulması önerisini desteklerken; Türk-İslam Sentezi'nin millî kültür raporu, planı ve uygulaması ile millî mutabakat halinde bulunmadığımızı kamuoyuna duyurmak isteriz." Böyle bir ideoloji ve hazırlanmış kadrolar, "buyurgan güçler tarafından kullanılabilir; gerek İslamcıların, gerek Türk-İslam Sentezi'ni savunanların kendi siyasi partilerini kurup, görüşlerini yayma hakları vardır". (Türk-İslam Sentezi Dosyası, s. 68)

Genellikle sentezi eleştirenler hümanizmacı, sol görüşlü ve Anadolucu düşünce sahipleridir. Bu bağlamda onlar, şimdi küreselleşme akımını da benimsemişlerdir. Bir gazete haberine göre *(Hürriyet,* 23 Ekim 1998) bu gruptan birileri, yakınlarda bir araya gelip bir "k*ültür girişimi"nde* bulunmuş, bir Kültür Politikaları Sempozyumu düzenlemiştir. Haberi veren Doğan Hızlan'a göre, "Bu sempozyum kültür politikalarının, Türkiye'nin sınırlarını aşarak, global anlamda kavramlaşması konusunda açıklık getirecektir".

Nihayet bir radikal siyasetçiye, Doğu Perinçek'e göre *(Osmanlı'dan Bugüne Toplum ve Devlet,* Kaynak Yayınları, 1980, s. 222-23) "Kemalist devrim laikliği, basit bir din- siyaset ayrımı değil, bir ideolojik-kültürel devrim olarak anlamıştır... (Atatürk) İslami inançları, karşıt bir felsefi konumdan, Aydınlanma Çağı ve sonrasının burjuva-demokratik felsefesiyle inceliyor ve eleştiriyor".

Yakınlarda, Türk-İslam Sentezi görüşü, kamu önünde yeniden birinci plana çıktı. Bu görüşe karşı tepki, hem Ana-

yasa etrafında demokratik, laik, sosyal devlet anlayışına bağlı olanlar, hem de Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan geldi. Diyanet, gazetelerde yayınlanan bir bildiri ile İslam dininin evrensel olduğunu belirterek, "Arap İslamı, Hint İslamı, Türk İslamı ifadeleri yanlıştır. Toplumların zamana, ülkeler ve toplumlara göre değişen, kendilerine has yaşam tarzları, örf, âdet ve gelenekleri vardır," dedikten sonra bildiride şu satırlara yer vermektedir: "Bu kültür değerleri içinde bazı dinî motifler bulunsa da bunlar din sayılmaz. Müslümanlık, Hz. Peygamber'in tebliğ ve hayatında tatbik edip öğrettiği din olup tektir. Irklar için ayrı değildir. Türk Müslümanlığı yerine, Türk'ün İslam'ın özüne uygun, barışçıl ifadesinin kullanılması daha isabetli olur."

Bugün önemli olan gerçek, Cumhuriyet Türkiyesi'nde çeşitli menşeden çeşitli inançta gruplar yaşamakta ve bunlar düşüncelerini özgürce tartışabilmektedir. Rus ordularının Kuzey Karadeniz, Balkanlar ve Kafkaslar'a her girişinde, 1783'ten beri birbiri ardından gelen göçlerle Anadolu bugün, imparatorluğun etnik ve kültürel bir minyatürü haline gelmiştir. Yalnız Türk kökeninden olan yüzbinlerce göçmen dışında; Müslüman olmuş, Osmanlı kültürünü benimsemiş, menşede anadili Türkçe olmayan yüzbinlerce Arnavut, Boşnak, Pomak, Giritli, Çerkes, Abaza, Çeçen, Gürcü bu yurda gelip yerleşmişlerdir. Onları buraya, "ana-yurd"a koşuşturan şey, ortak tarih ve yaşam tarzı, kültür değil de nedir? Anadolu Türkü onları kendisinden saymış, kucak açmıştır. Tarih ve kültürün, etnik menşeden çok daha güçlü bir sosyal etmen olduğunu daha iyi hangi örnek gösterebilir? Onlar, içtenlikle Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmuşlar, modern Türkiye'nin oluşması ve yükselmesinde hayati hizmetlerde bulunmuşlardır. Anadolu, onlar için gerçek bir "ana-yurt" olmuştur. Bugün Türkiye'de yaşayan her üç kişiden birinin ya kendisi, ya ana-babası, ya da yakın ataları göçmendir. Atatürk'ün kendisi de bir göçmendi.

Bu etnik çeşitliliğe rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasası, herkesi hukuk önünde eşit gören bir Türk vatandaşlığı, her inanç sahibini aynı düzeyde saygın gören son derece hoşgörülü bir din serbestliği getirmiştir. 1980'lerden beri etnik ve dinî ayrılık bilincinin körüklenmesi üzüntü verici bir gelişmedir. Huzur içinde nimetlerini ortaklaşa paylaştığımız bu güzel yurdu, bu sağlıklı Cumhuriyet rejimini korumak herkesin yararınadır. Bu gerçeği hiçbir zaman aklımızdan çıkarmamalıyız.

Cumhuriyet'in 75. yılında karşılıklı gövde gösterileri, bitmez tükenmez sokak eylemleri dünyaya, Türkiye'nin çok tehlikeli bir istikrarsızlık ve tefrika içinde yuvarlandığını sergilemekte. Devlet ve halkımız elele buna bir çıkış bulmak zorunda; umulur ki, seçim böyle bir fırsattır. Her şeyden önce, bir dava kahramanı gibi ortaya çıkarak halkı birbirine karşı kışkırtan, sağduyuyu kaybetmiş, ileriyi göremeyen demagoglar akıllarını başlarına devşirsinler. Etrafımızda fırtınalar esiyor; hepimiz aynı gemi içindeyiz.

ATATÜRK VE ATATÜRK DEVRİMİ ÜZERİNDE YABANCI TARİHÇİLER[12]

Ölümünden 25 yıl sonra O'nun büyük eseri artık gerçek tarihî mana ve ifadesini kazanmış bulunmaktadır. Bu sebeple, konuyu en geniş açıdan tarafsızlıkla yorumlamaları tabii olan tarihçilerin görüşleri özellikle incelenmeye değer. Biz bu araştırmamıza, bugün adı dünyanın her tarafında bilinen ünlü İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee'nin yazıları ile başlayacağız.

Dünya tarihinin yürüyüşü ve medeniyetler üzerinde ortaya attığı nazariyeler, tarihçiler ve sosyologlar arasında uzun tartışmalara yol açan Toynbee, Türk tarihi üzerinde genel olarak ikinci elden tetkiklere dayanan zorlanmış birtakım faraziyelere saplanmış bulunmakla beraber[13], Atatürk devrimini başından beri adım adım izlemiş bir tarihçidir ve bu konu üzerindeki görüşleri burada tartışılmaya değer. Şunu da ilave etmeliyiz ki, bugün şöhreti dünyaya yayılmış olan bu ünlü tarihçinin bazı esas faraziyeleri, çağdaş Türk tarihinin gelişmeleri üzerine kurulmuş kanaatini vermektedir. Toynbee, modern Türk tarihi meseleleriyle Balkan Harbi'nden beri ilgilenmiş, hatta sonraları Türkçe öğrenmeye de çalışmıştır.

[12] Atatürk ve Atatürk Devrimi Üzerinde Yabancı Tarihçiler, (Türk Kültürü, 11/13 Kasım 1963, s.50-63)

[13] Bu görüşleri başka bir yazıda tartışma konusu yapacağız. Toynbee'nin Türkler üzerinde fikirlerinin tenkidini daha önce Milton Gold yapmıştır. (Toynbee on the Turks in the Near and Middle East, Journal of Royal Asiatic Society, Ekim 1961)

I. Dünya Savaşı içinde İngiliz Hariciye Nezareti İstihbarat Dairesi'nde Türk meseleleri kısmında çalışırken, Osmanlı İmparatorluğu aleyhinde şiddetli ithamlarla dolu yazılar yazmıştı. Fakat savaş sonunda, o zaman dünyayı temelinden oynatan milliyet problemine ilgi duymuş, 1919'da yazdığı *Milliyet Cereyanı ve Harp (Nationalism and the War,* Londra) adlı eserinde Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve Türkiye'nin Batı emperyalizminden azade olarak Anadolu'da millî bir devlete sahip olması gerektiği tezini savunmuştur. O tarihte Doğu'da beklenmedik bir millî kahramanın, Mustafa Kemal'in, I. Dünya Savaşı galibi İngiliz İmparatorluğu karşısına çıkması, İngiltere'de geneloyunu şaşırtmıştı. Sevres Antlaşması uygulanamıyor; İngiliz İmparatorluğu, Mustafa Kemal karşısında iradesini yürütemiyordu. Toynbee, 1922'de değişen geneloyun, Hükümet'in Doğu politikasına karşı şüphe ile bakmaya başladığını belirtmektedir. *(The Western Question in Greece and Turkey, A Study in the Contact of Civilizations,* Londra, 1922, Önsöz VII). O, durumu yakından görmek ve İngiliz geneloyunu aydınlatmak üzere 1921'de Yunanistan üzerinden İzmir'e geldi. Yunan işgali altındaki Batı Anadolu'yu gezdi. 1921 Mart'ında İnönü Muharebesi'ni Yunan karargâhından izledi ve Yunan ordusunun yenilgisini gözleriyle gördü. Londra'ya dönüşte gözlem ve düşüncelerini yukarıda adı geçen *Yunanistan ve Türkiye'de Batı Meselesi* adlı eserinde yayınladı. Bu eserde o, artık rollerin değişmiş bulunduğunu ve Mustafa Kemal'in şahsında şimdi Türk'ün Batı milliyetçiliğinin kahramanı durumuna yükseldiğini tasdik etmek zorunda kaldı. Fakat ona göre bu, yine de Batı'nın bir zaferiydi, Batı'nın milliyet fikrinin bir zaferiydi. Türk millî kalkınışını Batı kültürünün bir yayılışı olarak incelemeye ve böylece hadiselere objektif bir açıdan bakmaya çalıştı. 1922'de yayınlanmış olan bu eserin önsözünde, Türkler lehine yazmış olması dolayısıyla Yunan dostu okuyucularından adeta özür dilemekteydi. Ona göre, Batı medeniyetinin modern milliyet

fikri, Yakın ve Orta Doğu'da asırlarca aynı medeniyet çevresinde yanyana yaşamış milletleri birbirlerine karşı korkunç bir mücadeleye sürüklemiştir. Toynbee, bu arada, 1921'de Batı Anadolu'da Yunanlıların yapmış oldukları korkunç katliamları nakletmekten de kendini alamamıştır. (bkz. s. 17) Yazar, o tarihte Osmanlı İmparatorluğu'nun ortadan kalkmasını ve Anadolu'da millî bir Türk devletinin kuruluşunu herkes için hayırlı bir gelişim olarak selamlamakta, imparatorluğun ağır yükünden kurtulmanın Anadolu Türk köylüsü için de bir nimet olacağını belirtmekteydi. (s. 20) Keza Türk milliyetçilerinin, Sultan'ın Hilafet iddialarını manasız bulduklarını belirterek aynen şunları yazmakta idi: "Türk milliyetçileri bir teokrasi değil, Türk memur ve subay sınıfının elinde sınırlı bir temsili hükümet istemektedirler. Milliyet fikri, Türk halkının bağlılığını şüphe götürmez bir şekilde kazanmış bulunmaktadır... Şimdi Yakın Doğu milletleri de Türklere karşı sevgi ve takdir duyguları beslemeye başlamışlardır... Türkiye, Batı'nın hâkim olduğu ve gittikçe Batı örneğine göre teşkilatlanmakta olan bir dünyada hâlâ büyük devlet rolü oynayabilecek yegâne Orta Doğu devletidir." (s. 30) Toynbee, İzmir'in Yunanlılar tarafından işgalini, daha o zaman, mütarekenin hükümlerine olmasa bile herhalde ruhuna aykırı bulmakta idi. "Batı hükümetleri tarafından Yunanistan'a, Batı medeniyetinin bir havarisi gibi bu teşebbüste askerî ve manevi yardımda bulunulması körü körüne bir taassup ve tarafgirlik demektir." (s. 35)

Toynbee, o zaman İngiliz Hükümeti'nin tutumunu affedilmez bir hata olarak vasıflandırmak suretiyle bir kısım İngiliz halkının görüşüne tercüman olmakta idi. Ona göre, Batı ve Türkiye münasebetlerinde Yunanistan'ı aracı olarak seçmek hata idi; zira Yunanistan ayrı bir medeniyet çevresine mensup olup Batı'yı temsil edemezdi. Toynbee'ye göre: "Medeniyetler arasında çatışma müthiştir. Çünkü medeniyetler insan cemiyetinin en gerçek ve esaslı şekilleridir." Ona göre Türklerin temsil ettiği Orta Doğu medeniyeti ile Batı medeniyetinin

dünya görüşleri arasında doğrudan doğruya bir uzlaşma sağlanması zaruridir ve bu, imkânsız değildir.

Atatürk, bu problemi bütün şümulü ile kavrayacak; bu uzlaşmayı, Türkiye'yi tam bir Batı cemiyeti haline getirme çabaları ile gerçekleştirmeye çalışacaktır. Burada kayda değer olan nokta, bu gerçeğin daha 1921'de Türkiye'de olduğu kadar Batı'da da anlaşılmış ve kabul edilmiş olmasıdır.

Toynbee, 1922'de Mustafa Kemal hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemekledir *(Western Question,* s. 178 vd.): "Mustafa Kemal İttihad ve Terakki grubuna dâhil değildi. O meslekten bir askerdi ve daima mesleğine bağlı kaldı. Çanakkale'de çok tehlikeli bir anda kumandayı üst Alman komutanın elinden alarak durumu kurtardığı söylenmektedir. O zaman Enver Paşa, onu kıskanmaya ve arka planda bırakmaya çalıştı. İttihad ve Terakki önderleri memleketi terk edince, Mustafa Kemal onların gadrine uğramış başarılı bir asker olarak halkın sevgi ve güven hislerini üzerinde topladı. Müttefik makamları da, ondan kuşku duymamaktaydılar. Fakat Mustafa Kemal Anadolu'ya geçmeye muvaffak olunca millî hareketin başına geçti ve o vakit onu Osmanlı Hükümeti müttefik komiserlerin ısrarı ile ölüme mahkûm etti." Toynbee bu devirde İngiltere'de Mustafa Kemal hakkında yayılan yanlış fikirleri de düzeltmeye ve vatandaşlarını uyarmaya çalışmıştır. Mustafa Kemal'in, İngiliz geneloyuna, tedhiş, riyâ gibi vasıtalarla Anadolu'yu eline geçirmiş bir maceracı asker olarak tanıtılmasının yanlış olduğunu, Mustafa Kemal'in Türk milletinin temsilcisi gerçek bir Türk milliyetçisi olduğunu belirtmiş ve bu hareketin, milliyetçi ve anayasacı, yani "Batıcı" ve "ilerici" karakteri üzerinde durmuştur. Ona göre, "Kemalist" tabiri, yanlış anlamalara yol açan bir tabirdir. O zaman Anadolu'da Kemalistler değil, milliyetçiler vardı. Milliyetçilere göre, Sultan ve hükümeti bir taraftan Kanun-i Esasî'yi çiğniyor, öbür taraftan düşmanın emellerine alet olarak vatana ihanet ediyorlardı. (s. 181, 182) Toynbee o zaman İngilizlere anlatmaya çalışıyordu ki, Batı milliyet fikri

artık Türklerin malıdır; Batı devletleri bu olayı kabul etmek zorundadırlar; Türkiye İnönü'de gösterdiği mukavemet neticesinde, kendi millî hudutları içinde fiilen 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nı imzaladığı zamandan daha bağımsız bir duruma gelmiş bulunmaktadır. (s. 321) Toynbee, Batı'da Türkler hakkında kötü, Yunanlılar hakkında ise iyi düşüncelerin benimsendiğini, bunun haksızlıklara zemin hazırladığını da belirtmektedir. Mesela, Batı'da Türklerin "terakkiye kabiliyetsiz" bir millet olarak damgalanmasını o, haksız bulmaktadır. (s. 327) (Burada Mustafa Kemal'in muhtelif konuşmalarında bu tabiri ele alarak Batılılara şiddetle hücum ettiğini hatırlatmalıyız.) Toynbee, Türklere karşı bu taraf tutucu hükümlerin kaynaklarını birer birer inceleyerek yanlış inançları düzeltmeye çalışır ve Batı'da Türk aleyhtarlığının dinî duygulardan doğduğunu itiraf eder. (s. 331-364) Türklerin Asyalı sıfatı ile Avrupalı sayılan Yunanlılardan ayrı tutulmasını da manasız bulur. Türkün Batı'da tanınmadığını, onun da asırlık gelenekleri, kıymet ölçüleri, adabı ve Batılı gibi gerçek bir insan ruhuna sahip olduğunu, yeni bir hakikat gibi, vatandaşlarına açıklamak mecburiyetini hisseder. Özetle, 1921-1922'de Toynbee, Türklerin Anadolu'da Mustafa Kemal önderliğinde millî bir ihtilale başlamış olduğunu görmüş, böylece batılılaşmada büyük bir adım atıldığını gözlemiş ve vatandaşlarına bu yeni gerçeği anlatmak istemiştir.

Toynbee, bağımsızlık savaşını tam bir zafere ulaştıran Mustafa Kemal'in batılılaşma davasını tahmin edilemeyecek kadar büyük bir azim ve kudretle çözmeye giriştiğini, Batı dünyasını şaşırtan bir devrimler çağı açtığını da görmüştür.

1926'da Mustafa Kemal'in belli başlı büyük reformlarını tamamladığı bir tarihte, K. P. Kirkwood ile birlikte yayınladığı yeni kitabında Toynbee bilhassa bu reformları incelemeye çalışmıştır. *(Turkey,* Londra, 1926)

O sırada Musul meselesi ve Şeyh Said isyanı dolayısıyla İngiltere ile genç Türkiye Cumhuriyeti arasında münasebetler çok gergin bir safhada idi. Bu tarihte Toynbee, Mus-

tafa Kemal'i şu çizgilerle canlandırır: "Bu askerî lider biraz Cromwell'e benzer; o, Sultan'ın ordusu üzerinde kendi nüfuz ve hâkimiyetini kurdu ve memleketi yıkıma götüren itibarsız monarşiyi hükmü altına almak ve sonra ortadan kaldırmak yolunda bu orduyu büyük bir siyasi ustalıkla kullandı... Mustafa Kemal, memleketinin nüfuz ve itibarını yüksek bir seviyeye çıkardı. Seçimle gelen bir parlamentonun desteği ile memleketi tam bir otorite ile idare etti... İslami geleneklerin yıkıcısı ve Doğulu bir milletten yeni bir Batı devletinin kurucusu sıfatı ile insanlık tarihinde kendisine eşsiz bir yer sağladı." (s. 79) Toynbee ilave eder: "Bu ilerici ve batılılaşmış Türk, gerek şahsiyeti gerek başarıları dolayısıyla hayranlık ve saygı hislerimize layıktır... O, maksadını saklamasını ve yeri gelince kesin karar vermesini bilen, sarsılmaz bir irade sahibi, kendisinden çok memleketinin iyiliğini isteyen kuvvetli karakterli ve emirlerinin harfi harfine yerine getirilmesini isteyen bir adamdır. Bütün cepheleriyle başından sonuna incelemiş olduğu Fransız İhtilali onun üzerinde büyüleyici bir ilham kaynağı tesiri yapmıştır. Şahsındaki çekicilik şüphesiz çok kuvvetli olup, meclis te ve hükümet içinde tesirini göstermediği zamanlar nadirdir. Soğuk çelik bakışları, enerjik yüzü, geniş omuzları, erkek gösterişi, güzel, kısa ve manalı konuşma kabiliyeti etrafındakileri derhal tesir ve hâkimiyeti altına alır."

Yazar, eserin sonunda Türkler ve Türkiye hakkında Batı dünyasında yayılmış olan haksız düşmanlık duygularının histen ve bilgisizlikten doğduğunu itiraf ederek, Batılılardan kendilerine, Türklerin yerinde biz olsaydık nasıl hareket ederdik, sorusunu sormalarını istemektedir. Tarafsız bir nazarla bakınca Batılı, "Türkiye'ye çağdaş dünyada önemli ve manalı bir yer kazandıran bir özelliğini" inkâr edemez; o da, Türkiye'nin Batılılaşmış olmasıdır. Bu hareket "insanlığın alınyazısı üzerinde yakın bir gelecekle iyi veya kötü kesin bir etki yapacak olan cihanşümul bir hareketin belirli bir bölgede kendini göstermesinden ibarettir."

Toynbee, daha bu tarihte Mustafa Kemal'in radikal, toptan Batılılaşma hareketi ile insanlığa, Batı medeniyeti ile yabancı bir medeniyetin uzlaşma misalini verdiği noktası üzerinde durmaktadır. (s. 298 - 301) Özetle, 1926'da Türkiye'nin yaşaması ve Avrupa ile münasebetleri bakımından en hayati problem olarak Batılılaşma sorusu, bu Batılı tarihçinin dikkatini üzerinde toplamakta idi. Toynbee, daha sonraki yazılarında, Atatürk ihtilalini, cihanşümul bir hareketin, Batılılaşmanın en ileri bir örneği olarak geniş bir tarihî kadro içinde incelemekte devam etti.

Ona göre, Türkiye'nin karşılaştığı Batılılaşma problemi, bütün dünyayı etkisi altına sokan bir hareketin, yani Batılı insanın bütün dünyaya kendi kültürünü yayarak bir tek büyük insan cemiyeti meydana getirme teşebbüsü çerçevesinde ele alınmalıdır. O, bu görüşlerini otuz üç yıllık bir çalışmadan sonra meydana getirdiği büyük eseri *A Study of History*'de (10 cilt, Oxford Univ. Press, 1934-1954) ve *Civilization on Trial*'da (Oxford Univ. Press, 1946) açıklamaya çalışmıştır. O, Atatürk ihtilalinin prensiplerini şu noktalarda toplar (*A Study of History,* VIII, s. 263 - 268; *Civilization on Trial,* s. 184 - 212):

1. Batı milliyetçiliği: Türkler başlangıçta Batı kültürüne karşı menfi bir durum almışlardı. 17. ve 18. asırlardaki askerî yenilgiler onların gözlerini açtı. O zaman Batı'nın silahlarını almaya karar verdiler. 1908 İhtilali Batılılaşma yolunda kesin bir uyanış devresi teşkil eder. Fakat asıl 1919'da, eski "raiyetleri" Yunanlıların gelip Türk ana yurdunu istilaya kalkışmaları üzerinedir ki, Türkler Mustafa Kemal gibi bir millî kahramanın önderliği altında Batı medeniyetini bekalarının tek şartı olarak toptan kabul etmeye karar verdiler. Millî ayaklanma sonucunda birdenbire kendini gösteren bu ihtilal, Batılı milliyet fikrini benimsemiş bir aydınlar grubunun liderliği altında şekil ve istikametini bulmuştur: Yalnız Türklerle meskûn bir yurt, millî Türk yurdu (Osmanlı İmparatorluğu'nun inkârı ve Arap memleketleri üzerinde iddiaların reddi), yalnız Türk

milletinin manevi, iktisadi, siyasi menfaatlerini göz önünde tutan millî bir politika (hilafetin reddi), bir kelime ile "millî bir Türk devleti" yaratmak bu ihtilalin ana gayesi olmuştur. Bütün bu gelişmeler yalnız Türkiye'ye has olup çağdaş Arap tarihinde bunun bir benzeri görülmez. Toynbee, 19. asırda Balkanlarda kendini göstermiş olan Batıcı milliyet hareketlerinin Türk milliyetinin doğuşunda etki yaptığı kanaatindedir.

2. Radikal Batıcılık: Mustafa Kemal, Türk cemiyetinin Batı kültürüne girme teşebbüslerinin son ve kesin safhasını temsil eder. Bu hareket radikaldir, zira Batı kültürünü, topyekûn kabul etmek, kelimenin tam anlamıyla Avrupalı olmak bir gayedir.

3. Sosyal değerlerde değişiklik, iktisadi ihtilal: Çiftçi ve asker sıfatlarını içtimai idealler olarak benimseyen Türk'e yeni bir sosyal ideal vermek ihtilalin gayesi olmuştur. Daha önceleri küçümsenen ve azınlıkların eline bırakılmış olan iktisadi işler, tüccar ve sanayici olmak, artık Türk için de bir ideal olmalıdır. Tam anlamında Batılılaşma için böyle bir zihniyet değişikliği zaruri idi. Fakat bu ideali Türk milletine mal etmek, çiftçi bir memleketi süratle endüstrileştirmek için büyük güçlüklerle karşılaşılmıştır. *(A Study of History,* VIII, s. 267) Burada da, Atatürk'ün sürükleyici azmi ve enerjisi başarıyı sağlayan başlıca amil olmuştur. 1948'de Türk Hükümeti'nin davetlisi olarak gelmiş olan Toynbee, Türkiye'nin Batılı iktisat sistemine hakkı ile intibak yolunda olduğunu kabul ve tasdik etmiştir.

4. Kültürel ve sosyal sahada ihtilal: Bağımsızlık savaşı, esas Batılılaşma savaşı için ancak zaruri bir başlangıçtı. Asıl ihtilal, kültürde ve cemiyet yapısında olmuştur. Bu yapılmasaydı, kazanılan askerî zafer, Türkiye'nin dünya yüzünden kalkmasını ancak kısa bir zaman için geciktirebilirdi. Atatürk Batılılaşmayı bir ölüm kalım davası olarak daha bağımsızlık savaşı devam ederken ortaya atmıştır. *(A Study of History,* VIII, s. 226) Bu kültür savaşı bilhassa 1922-1928 arasında yapılan devrimlerle kazanılmıştır.

5. *İhtilal otokratik metotlarla yürütülmüştür:* Atatürk'ün Batılılaşma devrimleri, Batı cemiyetlerinde olduğu gibi, cemiyetin tabii gelişmesinden, kendi içinden değil, yukarıdan zorlanmak suretiyle gerçekleştirilmiştir. Mustafa Kemal ve arkadaşları yenilmez güçlükler karşısında Batılı bir millet yaratma çabasını dünyanın hayranlığını çeken bir sürat, enerji ve disiplinle gerçekleştirmişlerdir. Toynbee, o zamanki şartlar altında bu ihtilalin otokratik bir metotla yürütülmesi zaruretini anlamış görünmektedir. Fakat Atatürk'ün milletin duygularına ve demokrasiye ne kadar büyük bir değer verdiğini gerektiği şekilde açıklayamamıştır. Bununla beraber ona göre, bir Müslüman memleketinde yapılan bu ihtilal, cesaret, derinlik ve davaya bağlılık bakımından Rusya'da Büyük Petro ıslahatından ve Japonya'da Meiji inkılabından bile cüretli sayılabilir.

6. *Laisizm (secularisation):* Atatürk ihtilalinin en büyük başarısıdır. Batı medeniyeti karşısında İslam medeniyetinin çözmek zorunda bulunduğu problem, Türkiye'nin ana problemi olmuştur. Batı dünyası, Yeni Çağ'da Osmanlı hamlesini kırdıktan sonra yalnız askerî teknik ve ekonomik sahasında değil, fakat asıl manevi kültür sahasında kesin üstünlüğünü kurmuştu. Böyle bir tehdit karşısında kalan bütün çağdaş medeniyetler için olduğu gibi İslam önünde de (Toynbee burada İslam kelimesiyle sadece dini değil, İslam kültürünün bütünlüğünü ifade etmektedir) iki yol vardır: İslamiyet'in ilk gelenek ve müesseselerine taassupla dönmek ve onlara bağlanmak, "zealotism", (Kuzey Afrika'da Senusîler ve Arabistan'da Vahhabîler bu yolu seçtiler), yahut düşmanın üstünlük sırrını öğrenerek onu benimsemek ve ona karşı durmak, "Herodianism" (Batı kültürü ile sıkı teması olan bölgeler bu yolu seçmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu ve Mehmet Ali idaresinde Mısır). Bu iki davranıştan birincisi hakikatten kaçmakta kurtuluşu arar. İkincisi onu öğrenmeye çalışır. Birincisi içgüdü ve his ile, ikincisi akıl ile hareket eder. Atatürk devrimi ile Türkiye ikinci cereyanın şimdiye kadar görülen en radikal şeklini

uygulamıştır. Atatürk devrimi, Türk-Müslüman toplumunun hayatını temelinden değiştirmiştir. Türkiye'de laikleşme, 250 yıl önce Batı'da olduğundan daha derin sarsıntılar ve şiddetli mukavemetler doğurmuştur: Değişme ani ve sert olduğundan yabancı medeniyete karşı direnmenin bütün birikmiş kuvvetleri harekete geçmiştir. Mukavemetin kuvvetli ve sert olmasının en önemli sebebi, İslam cemiyetinde Batı'da olduğu gibi devlet ve kilise ayrılığı geleneğinin bulunmamasıdır. *(A Study of History,* VIII, s. 266) Toynbee'ye göre Atatürk devrimini tenkit edenler bu radikal harekette iki zayıf nokta görmektedirler: Evvela tam Batılılaşma yaratıcı değil, taklitçi mahiyettedir. Mevcut olanın tekrarından, yeniden yapılmasından ibarettir. İkincisi, Batılılaşma ancak toplumun küçük bir zümresini aydınlığa kavuşturur. Bu zümre Batılılaşma dışında kalan çoğunluğu kendi iradesi dairesinde tutmaya çalışır. Toynbee'ye göre tam Batılılaşma da, mutaassıp gelenekçi cereyan gibi yepyeni bir kültür yaratma bakımından kısır kalmaya mahkûmdur. Anadolu'da, bilhassa köy toplumunda, dinî müesseselerin yerine derhal laik mektepler getirilemediğinden, bu toplumlarda manevi bir boşluk, "vacuum", hasıl olmuştur.

Atatürk devrimini iyi kavrayamayan bazı çevreler Toynbee'nin bu düşüncelerini paylaşmaktadırlar.

Burada bilhassa tanınmış oryantalist A.H.R. Gibb'in fikirleri tartışma konusu yapılmaya değer. O, muhtelif yazılarında (bilhassa *Modern Trends in Islam,* Şikago, 1947), Atatürk devrimini, İslam kültürü ve Batılılaşma problemi çerçevesi içinde ele alır. Ona göre, İslamiyet'in kendi öz sosyal değerleri ve kültür idealleri ile Batı kültürü arasında uzlaşma meselesi hâlâ bir çözüm şekline erişememiştir. 19. asırda Türkler, bugün ise Araplar, kendi manevi kültürlerinin daima üstünlüğüne inanarak, bu meseleye, Batı'nın tekniğini alıp İslamiyet'e has kültür ve ideallerini ve geleneklerini saflaştırarak koruma formülü içinde bir çözüm şekli bulacaklarını sanmışlardır. Bu kanaatte olan modernistler *(selefiyye* akımı) Gibb'e göre,

aldanmaktadırlar. Onların formülleri aldatıcıdır. Zira, Batı ilim ve tekniği birtakım zihnî ve içtimai davranışlara ve değer hükümlerine bağlıdır ki, bu kültür değerlerini benimsemedikçe Batı tekniği hakkı ile alınamaz. Başka deyimle, Batı kültürü ve Batı tekniği ayrılmaz bir bütün teşkil eder. İşte Atatürk bu meseleye devrimci bir çözüm şekli getirmiştir ki, o da laisizmdir. Batı kültürünü, tekniği ile olduğu kadar sosyal ve kültür idealleri ile her türlü telakki ve sembolleri ile benimsemek, ancak laisizmle mümkün olacaktır. Fakat Prof. Gibb, bunu İslam kültürünün kendi meselesi için bir çözüm şekli kabul etmiyor. Ona göre, meselenin esası, İslam kültürünün yeni dünya şartları karşısında kendi prensip ve kaynaklarına göre yeniden canlandırılması ve böylece bağımsız bir kültür hüviyetini korumasıdır. Bunun için, İslamiyet kendisindeki ilmî düşünce prensibini, tarihî metotla birleştirmek ve böylece yeni bir İslamiyet anlayışı yaratmak zorundadır. (*Modern Trends,* Fransızca terc., B. Vernier, Paris, 1949, s. 164 - 174)

Prof. Gibb, İslamiyet'i bir kültür kompleksi olarak ele aldığı ve onun bağımsız bir kültür olarak Batı kültürü karşısında canlanmasını temenni ettiği zaman, hiç şüphesiz, her şeyden evvel Arap dünyasını düşünmektedir. Çünkü, bugünkü İslamiyet, Araplar, özellikle milliyetçi Araplar tarafından sadece bir din olarak değil, dili, gelenekleri ve tarihteki parlak medeniyeti ile daha ziyade bir millî Arap kültürü olarak benimsenmektedir. (karş. C. Smith, *Islam in Modern History,* 114-160) Fakat Türk milleti için İslamiyet bugün yalnız ve yalnız bir dindir. Araplardan ayrı bir *kültür geleneği* olan Türk milleti içinde, hâlâ İslam dini ile Araplığı ayıramayanlara, şalvarı ve hurmayı dinin icabatından sayanlara rastlayabiliyoruz. Bunlar, Abdünnâsır'ın İslam bayrağı altında yaptığı koyu Arap milliyetçiliğine hizmet ettiklerinin farkında değillerdir. Bize göre, Türk toplumu içinde millî terbiye yayıldığı ve herkeste millî benlik ve şuur tam manasıyla geliştiği zaman, İslamiyet hakiki hüviyeti ile kalacak ve bir kültür meselesi teşkil etme-

yecektir. Bu sebeple, Türkiye için Batı kültürü karşısında İslam kültürü meselesi değil, Batı kültürü ve Türk kültürü meselesi vardır. Prof. Gibb de herhalde şu gerçekleri kabul edecektir: Evvela, tarihî zaruretlerdir ki, Atatürk'ü radikal Batılılaşma kararına götürmüştür. Sâniyen, Atatürk İslami düşünce ve ilmin gelişmesine engel olmak niyetini beslememiştir. Atatürk, İslamiyet'i öz dinî mahiyetinde görmekle, oportünist siyasi ve dünyevi cereyanlardan azade olarak ona hakiki kaynakları üzerinde kendini bulma ve yaratma imkânları hazırlamıştır: Siyasi menfaatlere bağımlı bir müessese olarak kaldığı müddetçe Prof. Gibb'in özlediği bağımsız ve yaratıcı dinî düşünce nasıl meydana gelebilir? Atatürk'ün laik devletinde İslamiyet, içtimai ve manevi etkisini, devleti ve kanunu emrinde kullanarak değil, kendi öz manevi kudreti ile gerçekleştirme imkanına sahiptir. Atatürk'ün laisizm devrimi, içerde ve dışarda maalesef ters anlaşılmıştır. Prof. Gibb unutuyor ki, Müslüman uleması bir asırdan beri bu soru karşısındadır ve hâlâ bir cevap getirememiştir. Türkiye, Batı dünyası ile bir ölüm kalım savaşı içinde bulunduğu zaman bu cevabı bekleyemezdi. Dâhi asker, harp stratejisinde yaptığı gibi, anın kritik zaruretini birden kavramış, kararını vermiş ve derhal uygulamaya geçmiştir. Bizzat Prof. Gibb, kendi araştırmalarıyla göstermiştir ki, klasik Abbasi Hilafet döneminde İslam düşüncesi de nihayet bir tarihî terkiptir. Sonuç, ancak zamanla Şeriat'ın ayrılmaz bir parçası haline getirilmiştir. Gibb, İslam düşüncesinin tarihî metottan yoksunluğunu, kendi içinden gelişmesini önleyen en önemli engel olarak görmekte haklıdır. Atatürk, bu tarihî gelişim düşüncesini teoride değil, gerçek hayatta İslam düşüncesine sokmuş bulunmaktadır. Bugün şu veya bu yönde bocalamakta olan birçok İslam memleketinde, Atatürk'ün getirdiği tarihî çözüm şeklini yegâne çıkar yol olarak benimseyenlerin sayısı gittikçe artmaktadır. (Bkz. Smith, 162) Pakistan, bugün Türkiye gibi laik bir refah devleti olma gayesini benimsemiştir. (Smith, 76)

Prof. Gibb, Batılılaşma hareketinin içtimai bakımdan da zayıf temellere dayandığını ileri sürer. Ona göre, materyalist idareci zümre, Batı düşünce ve müesseselerini kendisine uydurarak onları bozmuş ve kendi bencil hâkimiyetini Batı'nın verdiği vasıtalarla eskisinden daha kuvvetli bir hale getirmiştir. Bunun karşısında kitleler, batılaşmamış ve milliyetçi önderlerin programlarını, kendi gelenekçi devlet ve cemiyet anlayışlarına göre yorumlamamışlardır. Prof. Gibb, bu hükümlerinde genel olarak Arap Müslüman milletlerini göz önünde tutmaktadır. Türkiye'de şartlar şüphesiz farklıdır. Laik terbiyenin genelleştirilmesi ve cemiyetin çeşitli tabakaları arasında birinden diğerine geçmekteki imkân ve kolaylıklar, Türkiye'de böyle bir problemi ortadan kaldırma yolundadır.

Toynbee ve Gibb, Atatürk devrimi hakkında bu yorumlarında yalnız değildirler. Atatürk'ün öz yurdunda da daha geçenlerde gazetelerden birinde bir profesörümüz benzeri görüşleri savunmuştur. Bu yazara göre devrim, geleneklere ve inançlara sırtını çevirmiş, böylece kitle ile aydınlar arasında bir anlaşmazlık uçurumu yaratmış ve Türkiye'nin modernleşmesi bu yüzden gerçekleşememiştir. Ona göre, Japonya'nın ahenkli bir şekilde modernleşmesi bilhassa geleneklere bağlı kalmış olması sayesinde hakikat olmuş. Türkiye de Japonya misalini izlemeli imiş. Bu iddiada, evvela modernleşmede Japonya ve Türkiye'deki farklı şartlar hiç göz önüne alınmamakta, yazar bu gerçekten habersizmiş gibi görünmektedir. Bundan önce New York'ta Türkiye ve Japonya'nın modernleşmesi üzerinde yapılmış olan ilmî bir toplantıda bu farklılık üzerinde uzun uzadıya durulmuştur (Bu tartışmaların sonuçlarını bu kitapta bulacaksınız). Atatürk, Türkiye'deki şartlar karşısında gerçek ihtilali, gayesine ulaştırmak için radikal hareket etmek zorundaydı. Diğer taraftan şunu da belirtmek lazımdır ki, bir Japon mütehassısı Furukawa-Tetsuschi'nin yakında yayınladığı bir inceleme *(The Growth of Anti-religious Rationalism and Development of the Scientific Method in*

Japan, Cahiers d'Histoire Mondiale, VII - 3) Japonya'da da rasyonel düşüncenin geleneklerle ve mistik düşünce ile oldukça çetin bir mücadele vermek zorunda kaldığını göstermektedir. Orada bu savaş Budizm'e karşı yönelmiş, fakat aslında rasyonalizme eğilimi olan Konfüçyüs doktrininde bir destek bulmuştur. Nihayet unutmamalıdır ki, Japonya'da hiçbir dinî hukuk sistemi, devlet hayatını, içtimai ve ekonomik düzeni, bir kelime ile türlü fert ve kamu işini düzenleme ve onlara değişmez bir şekil verme iddiasında bulunmuyor ve cemiyetin yaşaması için bir yenilik zarureti kendini gösterirse, bir küfür damgası ile onun karşısına çıkılmıyordu. Nihayet geleneği ve geleneksel toplumu açık bir şekilde tarif etmek lazımdır. Atatürk, Türk millî benliğinin temeli olan geleneklere herkesten çok saygı duyardı. O bu temelleri zayıflatan yabancı geleneklere karşı mücadele etmekteydi. Türk devleti 1839'dan beri bir ölüm-kalım savaşı içinde geleneklerle modern zaruretler arasında çeşitli uzlaşma yolları denedi. Buna bakarak, Türkiye görünüşte Japonya'dan önce yenileşme hareketlerine girişmiştir. Fakat gerçek modernleşme ancak Atatürk devrimi ile başlamıştır. Bu devrimin özü, onun radikalizminde, toptan bir Batılı devlet ve cemiyet olma ilkesinde gizlidir. Son bir asırlık tarihimizde denenmiş olduğu gibi, hâlâ geleneksel kültür ve Batılılaşma için çeşitli uzlaştırma şekilleri düşünülebilir; fakat bu Atatürkçülük değildir. Toynbee ve aynı şekilde düşünenler, işte bu esaslı noktada yanılmaktadırlar. Atatürk toptan Batılılaşma kararına varmasaydı, Tanzimat'ta olduğu gibi, Türkiye dış görünüşü Avrupalı, dünya görüşü Şarklı bir toplum olarak bırakılsaydı, işte o zaman memleket Toynbee'nin düşündüğü gibi, Batı'nın kısır bir taklitçisi olmaktan kurtulamazdı. Atatürk daima ısrarla belirtmiştir ki, tam manasıyla bir Batılı millet olmak Türk milletinin benliğini kaybetmesi değil, o benliği bütün temel değerleriyle ortaya çıkarması ve sonsuz bir gelişme yoluna koyması demektir. Buna göre Batılı millet olmak, rasyonel düşünmek ve hareket etmek, ilim zihniyeti sayesinde

sonsuz bir yaratma ve yenileşme kudretine erişmek demektir. Nasıl bir Batılı millet, Batı milletleri toplumunda taklit zinciri içinde bocalayıp kalmıyorsa, Türkiye de bu toplumun tam bir üyesi haline geldikten sonra sonsuz gelişme imkanlarına ve gelişmiş bir millî benliğe sahip olacaktır. Ancak Toynbee, açıkça olmasa da, Türk'ün buna gerçekten kabiliyetli olup olmadığı noktasında şüphelidir ve önerileri bu şüpheye dayanmaktadır. İşte Atatürk daima bu noktada bütün dünyadan farklı düşünüyordu.

O, "Kültürümüzü muasır medeniyet seviyesi üstüne çıkaracağız," derken samimi idi. Vaktiyle Erzurum'da, Sivas' ta ve Ankara'da konuştuğu gibi geleceği başka bir zirveden temaşa ediyordu. Atatürk devrimini gerçek yapan bu sonsuz güven duygusudur, bu başarı azmi ve inancıdır. Bu yolda tabiatıyla çatışmalar, geçici hayal kırıklıkları olacaktır, fakat sonunda Türk milleti medeniyetin ön safında ilerleyen, yaratan bir millet haline gelecektir. Atatürkçülük budur, buna inanmaktır. Batılılaşmanın Türkiye'de üstünkörü bir taklit safhasında kalmadığını W.C. Smith *(Islam in Modern History,* Princeton 1957, s. 180 - 181) ve B. Lewis *(The Emergence of Modern Turkey,* Oxford Univ. Press) bilhassa belirtirler. Zira onlara göre, Türkler, kendi "tabii ve içtimai çevrelerini akıl ve iradeleriyle kontrol altına alma hassasını", Batı medeniyetinin bu ana vasfını, benimsemiş bulunmaktadır. Türkler kaderlerini bu dünya dışında bir irade eline bırakmıyorlar artık. (Bu sözler 1961 Anayasası ve Kalkınma Planı'ndan önce yazılmıştır.)

Laisizmin uygulanması üzerine, Türkiye'yi iyi tanımayan birçok Batılılar veya çeşitli sebeplerde koyu Müslüman görünenler, Türk halkını Müslümanlık dışında saymaya yeltenmişler, Atatürk devriminin cemiyet içinde bizzat İslamiyet için ifade ettiği derin anlamı anlamak istememişlerdir. Bu konuda en esaslı incelemeyi, modern tarihte İslamiyet'in durumunu ele alan bir mütehassıs, Prof. W.C. Smith anlayışla yapmıştır. *(Islam in Modern History,* Princeton, 1957) Atatürk'ün, Türk

Müslüman devlet ve cemiyetinde yaptığı büyük devrimin, bizzat İslâmiyet için, nazari ve fiili bakımdan büyük bir değişiklik getirdiğini kabul eden yazar, bu gelişimi, "Türkiye İslam'da bir *reformasyon* (dinî reform) mu meydana getirmektedir?" sorusu altında incelemektedir. Smith'in ana fikirleri şöyle özetlenebilir: Evvela, Türk halkının bütünlüğü ile Müslüman olduğundan bugün kimse şüphe edemez. Türklerin, dini devletten ayırmakla yaptıkları devrim, onların Müslüman bir millet olarak kalmasına engel teşkil etmemiştir (B. Lewis de -*The Emergence,* 406- bu noktayı belirtmek lüzumunu duyarak "Mustafa Kemal'in din politikası laikliktir, dinsizlik değildir; onun maksadı dini kaldırmak değildir" demiştir).

Prof. Smith'e göre, Türk devrimi İslamiyet'te fiili, tarihî bir durum yaratmıştır ve bu, İslam dünyasının başında olan bir millet tarafından başarılmış olduğundan önemi büyüktür. Türkler, İslam tarihinin son asırlarında oynadıkları öncü rollerine bugün de devam eder gibidirler. Araplar, İslam'ın Altın Çağı'nın, geçmişe mal olmuş ölü bir devrin canlandırılmasından, Türkler ise İslamiyet'in dinamizmini temsil ederek onu yenileştirmekten bahsetmektedirler. Araplar geriye, Türkler ileriye bakmaktadırlar. Batı âleminin üstünlüğü ve saldırısı karşısında diğer İslam milletleri genel olarak pasif kalmışlar ve hatayı kendilerinde değil, karşı tarafta bulmaya çalışmışlardır. Türkler ise, hatayı kendilerinde görmüş, yaşamak için yeni yollar aramış ve tepki göstermişlerdir. "Türklerin modern dünyada tekrar yalnız kendi kuvvetine güvenen dinamik bir millet haline gelme çabasında dikkate değer bir başarı gösterdiklerini bugün hemen hemen herkes tasdik etmektedir." (s. 172)

Prof. Smith, Türk aydınının din konusunda davranışını, birçokları gibi, dinsizlik şeklinde yorumlamanın yanlış olduğu, Müslüman kalan bu insanların İslam'da yeni bir davranış, yeni bir hayatiyet temsil ettikleri kanatindedir. (s. 174 - 175) Burada o, İslamiyet'i geleneksel İslam değil, dinamik, gelişme

halinde tarihî bir İslam olarak anlamaktadır. Türkleri bu fikre getiren faktörlerin başında, Atatürk ihtilalinin fiili başarısı gelir. "Onların başarı duygusu her şeye hâkimdir ve gerçektir. Samimi olmayan bir romantizm değil, daha ziyade olayların içinden doğan ve olaylarla kaynaşan bir kendi kendini tenkit davranışıdır. Onlar, memleketlerinin yenileşmesini gerçekleştirmeye girişmişlerdir ve bunu başarıya ulaştırma yolundadırlar."

1946'dan sonra dinî tedrisata dönülmesi, Türkiye'de din konusunda meydana gelen derin değişikliklerden sonra İslamiyet'in kendini yeniden ifade etmesi için zemin hazırlamıştır. Bu serbestlik içinde şayet duruma eski mutaassıplar ve gelenekçiler hâkim olursa, devrim başarısızlığa uğramış sayılabilir. (s. 188 - 189) Aydınlar, kendileri gelenekçi şekillere dönerse, bu da İslam dünyasında derin yankılar yapmaktan geri kalmayacaktır. Fakat Atatürk devrimi, gelenekçi İslamiyet'i yalnız ameli bakımdan değil, nazari bakımdan da iki esas noktada tamamıyla değiştirmiş bulunmaktadır: Türkler evvela, bütün Müslüman milletleri sinesinde toplayan ve bir tek Şeriat'a tâbi ümmet fikrini reddetmişlerdir. Artık Müslüman Arap'ı, Hristiyan Habeş'ten kendilerine daha yakın hissetmek için bir sebep görmemektedirler. (Prof. Smith, şunu da ilave edebilirdi ki, Müslüman Arap da Türk'ü, Hristiyan Habeş'ten farklı hissetmemektedir. Bugün Mısırlı Müslüman, başka bir Müslüman milleti, kendi millî menfaatlerine yardımı derecesinde benimsemektedir. Milliyet duygusunun üstünlüğü bugün bütün İslam milletleri için açık bir olgudur.) Bununla beraber Türkler kendilerini daima en kuvvetli ve en ileri bir Müslüman millet olarak telakki ederler. İkinci nokta, Türkler Şeriat'ı, daha doğrusu onun dünyevi meseleleri düzenleyen hukuk kaidelerini reddetmişlerdir. Prof. Smith'e göre, bu noktada bugün bütün Türk milleti birleşmiş ve devrimi benimsemiştir. O şunu da işaret eder ki, Türkiye'de laiklik, din ve devletin, devlet kontrolü altında ayrılığı şeklinde uygulan-

maktadır. Prof. Smith'e göre, bu durumda bizzat din, kendisini hakikaten devletten ayrı bir duruma getirmelidir.

Prof. Smith, bundan sonra şu nazari soruları ortaya atmaktadır: Bir din olarak İslamiyet, dünyevi kanunlar üzerinde içtimai münasebetleri düzenlemenin kendisi için dinî bir vazife olduğunu unutabilir mi? Şeriat, daima fert ile Tanrı arasında yegane vasıta değil midir? (s. 197-198). Buna cevap olarak o, Türklerin yeni yaşama şartları karşısında Şeriat'ın bu fonksiyonunu kaybettiği inancına vardıklarını belirtir. Atatürk devrimi ona göre, yalnız tarihî bir olay değildir. İslamiyet'i nazari bakımdan da ilgilendirir. Türklerin İslam dinî karşısında bu reformcu durumları, İslam dünyasının başka taraflarındaki ıslâhat taraftarlarınınkinden esaslı şekilde farklıdır. Türkler, modern dünyada İslamiyet problemini, Batı'nın 16. asırda dinî buhran karşısında takip ettiği yolu inceleyerek taklitle değil, ciddiyetle ve şuurla ele almakta ve ona gerçek fiili bir çözüm şekli bulmaya çalışmaktadırlar.

Türklerin karşılaştıkları genel bir kültür problemi de şudur: Hristiyan olmayan bir millet Batı milletler topluluğunun bir üyesi olabilir mi? Türkler, Müslüman kalmakla beraber Batı medeniyetinin hakkıyla benimsenebileceğine inanmışlardır. Burada, Batı medeniyeti bir İslam milletini içine alacak mahiyette midir, meselesi yine ortadadır. Sonuç olarak, Atatürk devrimi ile Türkiye, yalnız İslam milletleri için değil, İslamiyet'in kendisi için de büyük önemi olan fiili bir durum yaratmıştır ve İslamiyet'in modern dünya önündeki problemlerine samimiyet ve ciddiyetle bir çözüm şekli bulmaya çalışmaktadır. Türkiye'de yeni duruma asıl dinî bakımdan bir yorum şekli getirebilecek biri çıkacak mı, şimdi soru budur.

Prof. Smith'in yukarıda özetlediğimiz görüşleri ile Atatürk devrimini, dinî bakımdan Prof. Gibb'den farklı bir şekilde değerlendirdiği meydandadır. Prof. Gibb, modern dünya karşısında İslam'da gerçek reformun bizzat İslamiyet'in kendi kaynaklarından doğması gerektiği fikrindedir. Smith'e göre

ise, Atatürk'ün yarattığı tarihî durum öyle bir reformun esaslarını şimdiden koymuş bulunmaktadır. Bununla beraber o da İslamiyet ve Batılılaşma probleminin henüz kesin bir çözüm şekline varmadığı kanısındadır.

Atatürk devrimi ve Atatürkçülük üzerinde bu tartışmayı, Londra Üniversitesi profesörlerinden Bernard Lewis'in görüşleriyle tamamlamak yerinde olacaktır.[14] Prof. Lewis'in Türkiye'de din ve kültür konusunda fikirleri *(The Emergence,* 416), kısaca şudur: "Türkler pratik sağduyularını ve her şeye çare bulma kabiliyetlerini kullanarak İslamiyet'le modernlik arasında bir uzlaşma şekli bulacaklardır. Bu da onlara, bir çatışma haline düşmeksizin, hem Ata'nın hürriyet ve ilericilik yolundan, hem büyük atalarının Tanrı'ya eriştiren yolundan gitme imkanını verecektir."

Prof. Lewis'in uzun tahlillerden sonra kitabının sonunda Atatürk devrimi hakkında vardığı hükümleri özetleyelim: Ona göre Atatürk devrimi, iki yüz seneden beri süregelen ve 1908 inkılabı ile gerçekten yeni bir siyasi düzen doğuran bir cereyanın sonucu olarak ele alınmalıdır. Bu cereyanın belli çizgisi, bir İslam imparatorluğundan bir millî Türk devletine geçiştir. Zira Türkiye evvelce Avrupa kültürü dışında bir İslam imparatorluğu teşkil ediyordu. Bu sebeple Türklerin devrimi, Avrupa'daki ihtilâllerden esas itibarıyla farklıdır. Bu hareket, Yakın Doğu ve Asya memleketlerinin Batı hâkimiyetini üzerlerinden atmak için giriştikleri millî ihtilallerden de birçok noktalarda ayrılır. Zira bu memleketlerin idaresinden koloni idareleri sorumlu idi. Halbuki Türkiye, daima bağımsız bir devlet olarak, eksik ve acele de görünse, kendi işlerinin so-

[14] Prof. Lewis, Türkçe yayınları yakından izleyen, Türkiye'yi yakından tanıyan bir tarihçidir. Çağdaş Türk tarihini ve Türklüğü, eşine az rastlanan ölçülü ve tarafsız bir tarihçi anlayışı ile Batı âlemine tanıtmaya; hatalı, hissi, tarafgirane görüşleri düzeltmeye çalışmaktadır. Modern Türkiye'nin Doğuşu (The Emergence of Modern Turkey, Oxfort Univ. Press, 1961) başlığı altında, Batı'da ve memleketimizde yapılan belli başlı yayınlardan yararlanmak suretiyle meydana getirdiği eser, daha şimdiden Batı üniversitelerinde talebe için Türkiye üzerinde en güvenilir bir el kitabı haline gelmiştir.

rumluluğunu kendisi yüklenmiş bir millettir. Öteki memleketlerde Batılılaşma türlü engellerle karşılaştığı halde, Türkler bunu bilhassa 1918'den sonra büyük bir hızla geliştirebilmişlerdir. Türk devrimine milliyet cereyanı hâkim olmakla beraber, Türk milliyetinin karakteri diğer Orta Doğu memleketlerinden farklıdır. Bu memleketlerde yabancı hâkimiyete son verme çabaları uzun zaman siyasete hâkim olduğu halde, Türk milliyetçiliği uzun bir idare geleneğinden doğan pratik ve realist bir ruhla belirli gayelerin gerçekleştirilmesi işine girişebilmiştir. Diğer bir önemli fark da şudur: Türkiye için asırlık emperyalist tehdit Rusya tarafından geldiği için Türkler daima Rusya'ya karşı Batı ile dayanışma halinde bulunmuşlardır. Halbuki Orta Doğu'nun diğer milletleri, Rusya'ya daha ziyade sempati ile bakarlar.

Türk devrimini, Batı tarihinden örnek alarak, iktisadi temele dayanan belirli bir sınıfın devleti hâkimiyeti altına almaya çalışması veya hürriyet için bir halk hareketi olarak yorumlamak isteyenler vardır. Fakat modern Türk tarihini açıklamak için bu yetmez. Türkiye'deki devrimleri bu gibi amiller hazırlamadığı gibi devletin yürüyüşünde de bunlar esas faktör değildir. Zira Türkiye'de devlet daima kendisi hâkim bir kuvvet olarak mevcut olmuştur. Türkiye'de idareci aydın sınıfın rolü daima önemli olmuştur. Bu sınıf çoğu zaman iktidarı fiilen elinde tutmuştur. Atatürk devrimi, bu idareci aydın zümrenin, kendini, devleti ve nihayet memleketi değiştirmesi hareketinin en son ve en ileri bir safhasını temsil eder. Türkler kendileri, Atatürk devrimini, çoğu zaman milliyetçilik ve Batılılaşma terimleri altında toplarlar. Yeni Türkiye bir ara kendisini Osmanlı idaresinden kurtulan sonuncu millet de saymıştır. Bunda bir gerçek payı yok değildir. Yeni devlet gerçekten bir Anadolu devleti olmuştur.

Türkiye'nin Batılılaşmasına gelince, Türkiye Cumhuriyeti'nde genel hayatın birçok kollarında Batılılaşma tamdır ve bundan artık geri dönülemez. Eski İslami değerlerin

yerini Batı değerleri almıştır. Artık hâkimiyetin menşei Tanrı değil, millettir ve millet fikri her şeyin üstündedir. Bugün laikliğin uygulanmasındaki sert politika gevşetilmiştir. Bazıları, bunun, din adamlarının bir karşı devrime yol açabilecek kadar ileri gittiği fikrindedirler.

Türkiye'de demokrasi tecrübesinin iflas ettiğini söyleyenler varsa da, gelecek için cesaret veren çok şey vardır: Hürriyet rejimine bağlı yeni zümreler, gittikçe kuvvetlenmekte ve genişlemektedir. Hepsinden önemlisi de Türklerde mevcut ağırbaşlı kendine güven, sorumluluk duyguları ve medeni cesarettir. Bunlar olmadan bir demokrasi yaşayamaz.

Bu yazarların ihmal ettikleri bir nokta, Atatürk devrimi ve bilhassa İslamiyet ve modernleşme problemi karşısında Türkiye dışındaki Türklerin durumudur. Bu topluluklardan tam manasıyla Atatürkçü davranış gösterebilen, yalnız Kıbrıs Türkleri olduğunu söyleyebiliriz. Bunda, tabii orada Türk milliyetçiliğinin serbest bir eğitim sayesinde hakkı ile yayılmış olmasının ve Dânâ Efendi gibi aydın bir din adamının rehberliğinin kesin bir rolü olmuştur. Batı-Trakya Türkleri arasında ise, mutaassıp dincilerle Atatürkçüler arasında çok zararlı bir çekişme sürüp gitmektedir. Yabancı boyunduruğu altında yaşayan diğer Müslüman Türk topluluklarında ise hükümetler, millî hisleri uyutmak ve bu topluluklara ancak dinî bir azınlık hüviyeti vermek için mutaassıp gelenekçi cereyanı desteklemektedirler. Bu nokta, Türkiye'de aynı cereyanı benimseyenleri uyarsa gerektir. 1963 yazında İstanbul'da büyük camilerden birinde dinlediğim bir vâiz, kendisini can kulağı ile dinleyen imanlı vicdanlara hararetle şu fikri aşılamaya çalışıyordu: Diyordu ki, hakiki bir Müslüman (Tabii bununla mutaassıp Şeriatçı Müslüman demek istiyordu) yabancı bir hâkimiyet altında dahi hür olabilir. Fakat Müslümanlığa aykırı hareket eden bir hükümet idaresindeki Müslüman hür sayılamaz. Bu gibi telkinlerin, halk ruhunu nelere hazırladığını açıklamaya lüzum yoktur. Tam bir hürriyet içinde konuşan vâiz efendi,

yalnız Atatürk Türkiyesi'nde Türklerin hürriyet anlayışından değil, bizzat İslamiyet'teki hürriyet kavramından da ne kadar gafil olduğunu ortaya koymakta idi. Bu vâizi dehşetle dinlerken onun, 1921'de hürriyet için Sakarya'da çarpışanlardan, yahut o zaman Büyük Millet Meclisi'ndeki ulema efendilerden birinin karşısına çıkmasını temenni ederdim.

Yukarıda, yabancı tarihçilerin Atatürk devrimi üzerindeki görüşlerini tartışırken şu gerçek bütün kesinliği ile ortaya çıkmıştır: Türkiye için gerek Batı, gerek İslam dünyası karşısında bir tek yükseliş yolu vardır. Atatürk devrimini, gerçek ruhuyla benimsemek ve şaşmaz bir şekilde izlemek.

"Türkiye ve Japonya'nın Siyasi Modernleşmesi" Üzerine Bir Konferans[15]

İçinde bulunduğumuz yılın (1962) 10-14 Eylül tarihleri arasında Amerika Sosyal Araştırma Konseyi'nin teşebbüsüyle New York'ta Dobbs Ferry'de Türkiye ve Japonya'nın siyasi modernleşmesi problemi üzerine ilmî bir konferans tertip edildi. Konferansın dikkate değer tarafı, her iki cemiyetteki modernleşmeyi mukayeseli bir şekilde tarihçiler ve sosyologlar bir arada inceleyeceklerdi. Konferansa katılan otuz kişiden üçte biri Japonya, üçte biri Türkiye üzerinde ihtisas kazanmış tarihçi ve siyaset ilmi mütehassısı idi. Kalan, üçte biri ise sosyolog idi (Türkiye'den Prof. A. Payaslıoğlu, Prof. K. Karpat, Prof. A.N. Kurat, Prof. H. İnalcık katıldılar). Konferansın esas gayesi, modernleşme olayını Asya'da en ziyade modernleşmiş sayılan bu iki memleketin tarihinde inceleyerek genel olarak modernleşmenin vasıflarını, fayda ve lüzumunu anlamaya çalışmaktan ibaretti. Konferansın çalışma tarzına gelince, her iki cemiyette evvela, siyasi gelişme bakımından geleneksel cemiyet yapısı, siyasi modernleşmeye yardım eden iç ve dış amiller, ekonomik gelişme, terbiye sistemi, halka hitap eden gazete, radyo gibi vasıtalar, sivil ve askerî bürokrasi ve nihayet siyasi

[15] Türkiye ve Japonya'nın Siyasi Modernleşmesi Üzerine Bir Konferans, (Türk Kültürü, *63, 1962, s. 50-52, İngilizce Aslı: "The Nature of Traditional Society, B. Turkey.* Political Modernization of Japan and Turkey, *Princeton, 1964, s. 42-63).*

liderlik ve partiler ile siyasi modernleşme arasındaki münasebetler sırasıyla incelenecekti. Bunun için konferans açılmadan üç ay önce her üye kendi sahasına ait bir rapor gönderecekti. Konferansta, bir sosyolog bu raporları kendi mütalâalarını ekleyerek tartışmaya arz etti.

Tabii olarak ilkin modernleşme ve geleneksel cemiyet kavramları üzerinde duruldu. Her şeyden evvel modernizmin ve geriliğin bir değer hükmü taşıdığı, cemiyetten cemiyete ve devirden devire değiştiği belirtildi. Modernleşmenin mutlaka Batılılaşma manasına gelmediğine de işaret olundu. Endüstrileşmenin modernizasyona götüren başlıca amil olduğu fikri itirazla karşılandı (Zelanda gibi zirai ekonomiye dayanan cemiyetlerin pekâlâ modern sayıldığı kaydedildi). Endüstrileşmenin Batı demokrasisi tarzında bir gelişmeyi zaruri olarak intaç etmediği tebarüz ettirildi. Yüksek derecede bir iktisadi farklılaşma ve gelişme, ilmin bütün sahalarda tatbiki, teknoloji, cemiyet içinde akli ve gayrı şahsi bir münasebetler sistemine götüren yüksek bir sosyal hareketlilik, nüfusun kesafeti ve şehirleşme, gruplar arasında münasebetlerin sıklığı ve hızı, kitlenin siyaset ve cemiyet meseleleri ile gittikçe daha ziyade ilgilenmesi ve katılması; bütün bunlar modern cemiyetin karakterleri olarak zikredilmiş, aile yapısı, ölüm nispeti, ortalama ölüm yaşının yüksekliği, nüfus başına düşen servetin nispeti gibi sosyal ve iktisadi belirtiler üzerinde durulmuştur. Konuşmalar sırasında milliyet, demokratlaşma, Batılılaşma, laikleşme, merkeziyetçi idare usulü gibi gelişimlerin, modernizasyonun esas tezahürleri olup olmadığı tartışıldı. Demokratlaşmanın şart görünmediği, âdem-i merkeziyetin de modern cemiyetlerin bir vasfı olduğu belirtildi. Modernleşmede değişiklik ihtiyacı ve isteğinin doğmuş olması, değişmenin süratli bir tempoda oluşu, değişikliğin ilerici mahiyette olması önemli vasıflar olarak belirtildi.

Türkiye ile Japonya'nın modernleşmesinde birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar ve sebepleri şu şekilde özetlendi:

1. Evvela, gerek Japon gerekse Türk kavimleri eski çağlardan beri başka kültürleri benimsemekte yüksek kabiliyetlerini ispat etmişlerdir.

2. Her iki cemiyette modernleşme, Batılılaşma şeklinde anlaşılmıştır.

3. Bu hareketin başlangıçta esas amili her iki cemiyet için Batı'nın tehdidi ve ona karşı cihazlanma ve direnme iradesi olmuştur.

4. Her iki cemiyette geleneksel kültür, Batılılaşmaya karşı direnmiş ve engeller çıkarmıştır.

5. Modernleşme iradi, mecburi ve yukarıdan gelen bir mahiyet taşır. Her iki cemiyette program ve terbiye yoluyla modernleşmenin gerçekleştirilmesine çalışılmıştır. Seçkin aydın sınıfı, modernleşmede esas rolü oynamıştır. Japonya'da bugün dahi idare eden bir seçkin sınıftan bahsetmek mümkündür. Büyük şehirler modernleşmenin ilk merkezleridir.

6. Her iki cemiyette radikal hamleleri muhafazakâr tepkiler ve gerilemeler takip etmiştir.

7. Modernleşmede ilkin askerî teknik girmiş, merkezî devlet bu sayede her zamandan daha kuvvetli duruma gelerek feodalleri ve aracı sınıfları temizleyebilmiştir. Sivil ve askerî bürokrasi devlet içinde üstün duruma gelmiştir.

8. Her iki cemiyette Batı müesseselerini sadece kopya, hatalı girişler ve başarısızlıklar doğurmuş, düzeltmelere başvurulmuştur. Her iki cemiyette anayasa ve parlamento usulü, devlet için muayyen ihtiyaçları karşılamak üzere kabul edilmiştir. Buna, idare edenler önayak olmuşlardır.

9. Fakat Batılılaşmada Japonlar ilkin Alman İmparatorluğu'nu örnek tutmuşlar, sonra Anglosaksonlara dönmüşlerdir. Türkiye ise başta Fransa'yı örnek tutmuştur.

10. Japonya'da geleneksel değerler sistemi ve sembolleri muhafaza olunduğu halde Türkiye'de bunlar evvela tedricen sonra topyekûn bertaraf edilmiştir. Japonya'da modernleşme geleneksel müesseselere ve sınıflara dayanmış, modernleşme

eskiyi değiştirmek ve geliştirmek suretiyle gerçekleştirilmiş, Türkiye'de ise eski müessese ve sınıflar bertaraf edilmiştir. İhtilal, modernleşmenin bir vasıtası sayılmıştır.

11. Din bakımından iki cemiyet birbirinden çok farklıdırlar. Bu ayrılık modernleşmede önemli değişiklik meydana getirmiştir. Japonya'da dinler, teşkilatlanmış bir kuvvet değildir. Siyasi hayatı bağımlı hale getirmeye çalışmaz.

Konfüçyüs dini Batılılaşmaya karşı cephe almamıştır. Yabancı kültüre karşı geleneksel kültürün bütün unsur ve sembollerini temsil etmek ve kudsileştirmek iddiasında bulunmamıştır.

12. Japonya'da millî ve umumi terbiye ve okuyup- yazma işi bundan kırk yıl önce tamamıyla halledilmiştir. Bugün Japonya'da yüksek tahsil görenlerin ve gazete okuyanların nispeti Batı cemiyetlerindekinden yüksektir. Türkiye'de halkı okutmak programı ancak Cumhuriyet'le uygulama safhasına girebilmiştir.

13. Japonlar başka dilleri öğrenmeye mecbur kalmadan Batı dünyasının büyük fikri ve edebi mahsullerini kendi dilinde okumak imkânını bulmuştur. Japon dili işlenmiş ve yüksek bir kültür dili haline getirilmiştir.

14. Japonya ve Türkiye'de endüstri ilkin devlet teşebbüsüyle başlamış, fakat Japonya'da özel teşebbüs erkenden hâkim duruma gelmiştir. Japonya sermaye ve ham madde kaynakları itibarıyla 19. asırda Türkiye'den geri idi. Fakat Japonya'da kapitülasyonlar daha erken bertaraf edilmiş, sanayi Japonların elinde Japon parasıyla kurulmuştur. Bilhassa köylü tasarrufları, bankalar ve korporasyon sistemi ile sanayii desteklemiştir. Milliyetçi *samurai* (küçük zadegân) sınıfı ıslahat hareketlerinde çalışkan, kanaatkâr, milliyetçi bürokratlar olarak büyük rol oynadıkları gibi iktisadi teşebbüslerde de önder olmuşlardır. Türkiye'de ise kapitülasyonlar ancak 1923'te kaldırılabilmiş, imparatorluk devrinde kapitülasyonların himaye ettiği gayrimüslimler yanında bir Türk müteşebbis sınıfı çok geç mey-

dana gelebilmiştir. Bununla beraber her iki cemiyette iktisadi planlama çok yeni şeylerdir. Japonlar teknoloji sahasında taklit safhasını atlamış olup teknik buluşların temeli olan ilmî zihniyet ve müesseselere sahip olmuşlardır. Sanayi için geniş pazar sağlamışlardır. Japonya'da halkın zenginleşmesi, hürriyet ve hukuki garantiler fikrini desteklemiştir. Japonya'da bugün şahıs başına gelir Türkiye'dekinin iki mislidir. Japonya'da şehirlerde yaşayanlar nüfusun yüzde 66'sını teşkil eder.

Japonya'nın modernleşmede neden daha başarılı olduğu noktası üzerinde de durulmuştur:

1. Japonya, modernleşme çağına girdiği zaman 1868'de dil ve kültür birliğine ulaşmış millî bir devlet karakterine sahipti. Türkiye'de bu ancak 1923'ten sonra gerçekleşmiştir.

2. Japonya'da geleneksel sosyal sınıflar modernleşmeye yardım etmişlerdir. Samurai'lar ıslahat devrinin yapıcıları olmuşlardır.

3. Japonya, erkenden millî bir devlet olduğu halde Türkiye imparatorluk uğruna millî bir siyaset güdememiş, yıkıcı savaşlara girmiştir. Buna karşılık Japonya, son harbe kadar hiçbir zaman istila görmemiş, enerjisini iç modernleşme gayretlerine yoğunlaştırabilmiştir I. Dünya Harbi'nde ise Japonya galip devletler safında bulunmuştur.

4. Coğrafi durumu da, Japonya'ya daha elverişli şartlar hazırlamıştır. Denizlerle çevrili olması, adalardan mürekkep olması istilalardan korunmasına yardım etmiş, kolay ulaştırma millî birliği ve sosyal ve ekonomik temas ve hareketliliği sağlamıştır.

TÜRK TARİHİ VE ATATÜRK'TE TARİH ŞUURU[16]

Atatürk, derin bir tarih bilincine sahip, eşi az önderlerden biridir. Onda bu şuur, bir yandan Türk tarihine derin bir bakış, öbür yandan tarih önünde yüksek bir sorumluluk duygusu şeklinde kendini gösterir. Nihayet onun Türk tarihine bakış tarzı, bizzat bir tarihî etken niteliğini de kazanmıştır.

Atatürk'ün dehasının bu yönü, onu anlamak için büyük önem taşır.

İlk önce, Atatürk'ün tarihe büyük *ilgisinin kaynağı* nedir? İkincisi, o, bir tarih yaratıcısı olarak, *Türk tarihine nasıl bir yön vermek* istemiştir. İşte burada başlıca bu iki nokta üzerinde durmak istiyoruz.

Atatürk, tarih ilmine, bir devlet adamı için olağanüstü sayılabilecek bir şekilde enerjisinin büyük bir kısmını harcamıştır. O, daha 1930'da Türk bilginlerini bir araya getirerek "Türk Tarihinin Ana Hatları" adı altında bir seri kitap yazdırdı. Kısa bir süre sonra araştırmaları daha geniş ve ilmi temellere bağlamak üzere "Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti"ni (bugünkü *Türk Tarih Kurumu)* kurdu, onun çalışmalarını düzenledi ve kongrelerine aralıksız katıldı. Bu kurum bugün milletlerarası ilim cemiyetleri arasında seçkin bir mevki sahibidir. 1931'de mektepler için Cemiyet'in çıkarmış olduğu

[16] Türk Tarihi ve Atatürk'te Tarih Şuuru (Türk Kültürü, *1-7, Mayıs 1963, s. 6-11)*

genel tarihin bütün müsveddelerini Atatürk bizzat başından sonuna kadar okumuş ve kendi eliyle düzeltmeler yapmıştır. Ertesi yıl, 1. Türk Tarih Kongresi'ni açmış ve beş yıl sonra da yabancı bilginlerin iştirakiyle milletlerarası bir kongre halini alan *2. Türk Tarih Kongresi'ni* tertip ettirmiştir. Bu kongrenin hazırlıklarıyla da bizzat ilgilenmiştir. Kongre münasebetiyle verdiği nutukta tanınmış Avusturyalı bilgin Menghin *"Türklerin cihan tarihindeki hissesi sınırlandırılamaz. Türk tarihinin cihan tarihini büyük gelişime götüren bir kuvvet olduğuna şüphe yoktur,"*demiştir. Atatürk için bu netice, kazanılmış bir meydan muharebesi kadar değerli idi.

Bu tarih çalışmalarına millî bir dava olarak o kadar önem vermekte idi ki, Büyük Millet Meclisi'nin her toplanımı başında söylediği açış nutuklarında bunu daima önemle söz konusu eder olmuştu. Bu arada 1935'te şunları söyledi: 'Tarihimizin ve dilimizin karanlıklar içinde unutulmuş derinliklerini, dünya kültüründeki analıklarını reddolunmaz ilmî belgelerle ortaya koydukça, yalnız Türk milleti için değil ve fakat bütün ilim âlemi için dikkat ve intibâhı (uyanışı) çeken kutsal bir vazife yapmakta olduklarını emniyetle söyleyebilirim. "

Bütün bu çalışmalardan beklenen, kendi ifadesiyle; "Türk tarihinin inkâr edilmiş ve unutturulmuş simâsını ve mahiyetini bütün hakikatleriyle meydana çıkarmak", "Türk tarihini, bin bir milletin tarihşinâs yaşayan sokak politikacısının bâziçesi (oyuncağı)"olmaktan kurtarmaktı.

Milleti yaratan ve yaşatan en mühim unsurlardan biri millî tarih şuurudur; milletler, dünya yüzünde değerlerini, millî tarihlerine verilen değer ölçüsünde kazanırlar; 19. asırda Batı'da milliyet ve millî hâkimiyet kavramı her türlü siyasi düzenin temeli mevkiine yükselince, her millet benliğini, millî tarihinde ve öz dilinde aradı. Millî tarih, boyunduruk altındaki milletlere ölçüsüz bir kuvvet, birlik ve enerji kaynağı oldu. Diğer taraftan öz millî kültürlerin, hudutsuz gelişme imkânına kavuşmaları, netice itibarıyla insan medeniyetinin

çeşitli istikametlerde zenginleşmesi şeklinde anlaşılarak selamlanıyordu. Nihayet tarih, esas itibarıyla milletlerin tarihi şeklinde telakki edilmeye başlandı.

19. yüzyıl tarihçiliği, bir cihan medeniyeti kavramını da, ikinci bir esas olarak alıyordu. Halbuki Osmanlı İmparatorluğu'nun dayandığı temeller, evvela, türlü dinlerin ve milliyetlerin bir nizam altında toplanmasını sağlayan muayyen bir coğrafi-tarihî birlik ve bu nizamın bir hanedan etrafında temsili demek olan Osmanlılıktan ibaretti ve 19. yüzyılın, her şey üstünde yer alan milliyet cereyanı karşısında bu esaslar, değer ve manasını kaybetmiş bulunuyordu. İkincisi, Osmanlı Devleti, İslam kültürünün Avrupa kültürüne karşı mücadelesini temsil etmekte idi. Bu bakımdan da Osmanlılık, Avrupalı tarafından, daima menfi bir şekilde yorumlanmıştır. Avrupa nazarında Osmanlı İmparatorluğu bir Türk İmparatorluğu idi. Osmanlılık, Türklükle bir tutulmakta ve Türkler, milletleri boyunduruk altında tutmaya çalışan bir millet olarak dünyaya ilan edilmekte idi. O zamanlar Batı'da dostumuz düşmanımız, tarihçiler, diplomatlar, gazeteciler ve vâizler bir ağızdan bunu tekrarlıyorlardı. Türk tarihinin medeniyetler yaratıcı, medeniyetleri canlandırıcı vasfı unutuluyor, bütün Türk tarihi bir yakıp yıkma macerasına irca olunuyordu. Mütehassıs oryantalistler bile Türklerin medeniyetini bütün güzel ve büyük işlerini başka milletlere mal ediyorlardı. Yüksek teşkilatlı bir devlet yaratılmış ise, bir medeniyet eseri görülüyorsa, bu, onlara göre ya Bizanslıların veya İranlıların iştirakiyle mümkün olmuştur. Türk, İstanbul'u 40 bin nüfuslu harap bir şehir olarak aldı ve kısa zamanda büyük bir medeni merkez haline getirdiyse, onlara göre bu, mutlak başka bir unsurun sayesinde olmuştur.

Hulâsa, Türk'e, büyük tarihinden bir şey bırakılmamış, layık görülmemiştir. Tarihi bu derece tarafgirlikle, bu derece kör bir kinle tahrif edilmiş, yağmalanmış bir millet gösterilemez. Sonradan başvekil olan Gladstone, 1876'da şu kin taşan

sözleri sarf etmiştir: "Türklerin, dünya yüzünden kötülüklerini kaldırmanın bir tek yolu vardır, o da kendi vücutlarını dünya yüzünden kaldırmak." Sevres faciası bu gibi haksız ve hayasız propagandalar neticesinde Türklüğe reva görülmüştür. I. Dünya Harbi sırasında ve harpten sonra Türklüğe, Türk tarihine karşı bu nevi propagandalara görülmemiş bir şiddetle devam edilmiştir. 1914'te komutan Mustafa Kemal, Batı devletlerinin, Türk milletinin tarihini, hakkını, varlığını inkâr ettikleri korkunç bir devirde, kendini kanlı mücadelenin ortasında buldu.

Atatürk, bilhassa halk reyinin hâkim olduğu memleketlerde, geneloyun Türklük aleyhinde bu derece şiddetli bir kin ve nefret propagandasıyla beslenmesinin ağır neticelerini görmüştü. Millî mücadele yıllarında, yabancılarla yaptığı bütün konuşmalarda bu yanlış zihniyetle mücadele etmekte idi. O diyordu ki, Türk milleti Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrı bir varlıktır. İmparatorluk nizamı dağılmıştır, fakat yaşayan ve yaşayacak bir Türk milleti vardır. İmparatorluk vahdeti, Osmanlılık, içi boş kavramlar haline gelmiştir. İmparatorluktan ayrılan diğer milletler gibi Türk milleti de yok edilemez hayat hakkına maliktir. Çünkü onun da uzun bir millî varlığı, bir medeniyeti, unutturulmuş bir millî tarihi vardır. Ve nihayet Türk milleti, cihanşümul medeniyetin düşmanı değil, dostudur.

Batının Türk milletini imparatorlukla bir tutarak hınçla mahvetmek istediği bir anda, mazlum fakat başeğmez milletinin haklarını o, gür bir sesle âleme duyurdu ve Türk milleti bu hak sesiyle doğruldu. O ses, on üç asır önce Orhon kıyılarında taşa kazılmış sesti: *'Türk budunu yok olmasın diye, budun olsun diye, babam Elteriş Kağan'ı, Tanrı göndermiş(...) Türk türesi bozulmuş olan budunu, atalarımız türesince meydana çıkarmış. Ey Türk budunu, kendine dön."*

Mustafa Kemal, 1923'te şöyle söylüyordu: 'Düşmanlarımız aynı zamanda Osmanlı Devleti'ni kurmuş olan Türk milleti-

nin de, unsuri aslisinin de, bu memleketin hakiki halkının da, mahv ve müzmahil olduğunu zannettiler; işte bunda çok aldandılar." "Asırlardan beri düşmanlarımız Avrupa akvamı arasında Türklere karşı kin ve husumet fikirleri telkin etmişlerdir(...) Avrupa'da hâlâ Türkün her türlü terakkiye hasım bir adam olduğu, mânen ve fikren inkişafa gayrı müsait bir adam olduğu zannedilmektedir. Bu azîm bir hatadır(...) işte Avrupa'da mütemadiyen mücadele ettiğimiz bu zihniyet mevcuttur." Atatürk için zaferden sonra da savaş bitmedi. Millî tarihin tanıtılması, onun için istiklâl savaşının tamamlanması demekti. İşte Atatürk'te tarih şuurunun o derece yoğun ve kuvvetli olmasının sebep ve manası... Atatürk onun için Türk tarihinin tetkikine o kadar ehemmiyet vermiştir. Türk'e büyük tarihinin şuurunu tekrar kazandıran Atatürk, Türk tarihine gelecekteki yolunu da göstermiştir. Atatürk, 1923'te bu yolu şöyle ilan etti: "Memleket behemahal asri, medeni ve müteceddid olacaktır, bizim için bu, hayat davasıdır." Onun asri olmaktan kastettiği, millî devlet olmak, Batı medeniyetini bir bütün olarak kabul etmekti. Osmanlı nizamının reddi, Türk milletinin yeni hayat prensiplerinin radikal bir şekilde ifadesidir. Bu yol, Türk milleti için mukadderdi. İmparatorluk nizamı içindeyken bile Türkler, bir asırdır bu yeni yolu denemekte idiler. Millî hâkimiyet rejimi ve Batı medeniyeti, tarihimizin kaçınılmaz ve dönülmez istikametleri halini almıştı. Atatürk, keskin bir tarih şuuruyla, bu amilleri, Türk tarihinin geleceğine hâkim kılan iradedir. O, etrafındakileri hayrete düşürecek derecede açık ve radikal devrimlerini uygularken, bu tarihî şuurun verdiği inanç ve emniyetle yürüyordu. Bu tarihî vazife duygusunu bize kendisi, şöyle ifade etmektedir: *'Bizim, yolumuzu çizen yaşadığımız yurt, bağrından çıktığımız Türk milleti, bir de milletler tarihinin bin bir facia ve ıstırap kaydeden yapraklarından çıkardığımız neticelerdir."*

1930'da bir Alman gazetecisi ona, Batı medeniyetini iktibas ile Türk milliyet esası arasında bir tenakuz (çelişki) görüp

görmediği sualini sormuştur. Atatürk'ün cevabı şu olmuştur: *"Asla... Çünkü asri olan milliyet prensibi, beynelmilel taammüm etmiştir. Biz de Türklüğümüzü muhafaza için gayetle itina edeceğiz. Türkler medeniyette asıldırlar."*

Batılı bir millet olma kararıyla millî hayat ve geleneklerimize sadık kalma zarureti, millet hayatında gizli ve açık kararsızlık ve buhran yaratabilecek çözülmez bir problem midir? Burada, kısaca şu sualleri sorabiliriz: Fes ile konuştuğumuz dil, aynı derecede asli millî kültür değerleri midir? Öbür taraftan millî hâkimiyet prensibi, modern laik hukuk, Kant felsefesi mi, yoksa Manhattan şarkıları mı garplılığı temsil eder? Bu meseleyi cemiyetimizin bünyesi çözmektedir. Bugün topluluğumuz millî kültürde gelişme ve aynı zamanda batı medeniyetinde büyük ilerlemeler yapmıştır. Türk milleti artık fesi, millî kültürünün ayrılmaz unsuru saymaktan uzaktır. Fakat millî hâkimiyet prensibine şuur ve olgunlukla bağlıdır. Muayyen bir kültüre ait değerlerin üstünlük kazanması, ekseriya evvela dış sembollerin tutunması şeklinde başlar. Fakat hakiki kültür iktibası, asıl değerlerin dayandığı köklere inmekle tamamlanmazsa yahut bu safha gecikirse, o zaman tehlike baş gösterebilir. Atatürk'ün inandığı gibi *"fıtraten medeni olan Türk milleti"*, bu safhayı arkada bırakmıştır.

Atatürk, milleti millet yapan ana unsurlara, yani Türk tarihinin, dilinin ve sanatının en asli kaynaklarına inmeye çalıştı. Çağdaş kültürün cihanşümul insani prensiplerine dayanan derinleşmiş bir millî hayat, onun hakiki ideali idi. 1932'de milletvekilleri önünde bunu şu şekilde ifade etmiştir: *'Millî kültürün her çığırda açılarak yükselmesini Türk Cumhuriyeti'nin temel direği olarak temin edeceğiz." 'Her kavmin mevcudiyeti, kıymeti, hakk-ı istiklâli, mâlik olduğu ve yapacağı medeni eserlerle mütenâsiptir."* Burada millî kültür bahsinde Atatürk'ü en derin tarihî hüviyetiyle görmekteyiz.

Atatürk inanıyordu ki, modern millet kavramı bugün cihanşümul medeniyetin temel taşıdır ve insanlık cihanşümul

bir medeniyete sahip milletlerin ahenkli bir topluluğu olmaya doğru gitmektedir. Atatürk bu yüksek insanlık idealini tam bir açıklıkla ifade etmiştir: *'Beşeriyetin hepsini bir vücut ve bir milleti, bunun bir uzvu addetmek icabeder." "İçinde bulunduğumuz aile-i medeniyette layık olduğumuz, mevkii bulacak ve onu muhafaza ve i'lâ edeceğiz."* Batı medeniyeti, yalnız beş kıtada coğrafi bakımdan en yaygın, en dinamik bir medeniyet olarak değil, mahiyeti bakımından da cihanşümuldur. Çünkü, Batı medeniyeti insanı, belli bir kültürün, milletin veya dinin mensubu olarak değil, soyut değerleri ile ele alan bir düzen geliştirebilmiştir. Ferde, akla ve tabiata dayanan bu yeni dünya görüşü öyle soyut bir çerçeve meydana getirmiştir ki, her millet bu çerçevede millî şahsiyetini zedelemeden, her fert dinî ve hissi hayatına halel gelmeden yerini alabilmektedir. Bu medeniyetin özü, ferdin ve aklın hürriyetini garanti eden içtimai ve siyasi bir düzen yaratmaktır. Bu düzen, insanlara en geniş gelişme ve tatmin imkânları bağışlar, insanın kendi geleceğine hâkimiyetini ve etrafını çeviren her türlü kuvvete karşı bağımsızlığını ifade eder. Bu ülkülerin daima galebe çalmasına hayret etmemeli; zira onlar insan tabiatının, aklın, insani şuurun icaplarıdır. Atatürk, kendi devrinde bu ülkülerden ayrılan türlü kuvvetli cereyanlar arasında bir an dahi şaşmadı. Mesela hilafet teklifini derhal reddetti. Bu, ancak onun derin tarih şuuru sayesinde mümkün olmuştur. Çünkü o, Batı medeniyetinin cihanşümul vasfını derinden anlayacak, milletinin bir asırdır bu yol üzerinde yürüdüğünü, kurtuluşun ve yüksek millî hayatın ancak bu yolda tecelli edeceğini görecek kudrette idi. Fransız Medeni Kanunu'nun kabulü için bizde bir asır önce teşebbüsler yapıldığını ve bir Anayasa'nın yarım asır önce ilan edildiğini unutamazdı.

Bir kelime ile çağdaş medeniyetin cihanşümul prensiplerine dayanan öz bir millî hayat... İşte Atatürk'ün Türk tarihini yönelttiği tarihî gaye...

500 yıl önce Türkler iki kültürün sınırı üzerinde büyük bir imparatorluk kurdular ve benimsedikleri kültürü bütün bir âleme karşı muzafferane yükselttiler. 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na gelmiş seyyahların eserlerinde, kendine güvenen, yaratıcı, bağımsız ve üstün bir kültür çevresine girmiş kimselerin hayranlığını sezmemek kabil değildir. Osmanlı Devleti bir sınır devleti idi. Atatürk ise yeni Türkiye'yi milliyet ve Batı medeniyetinin sınır kalesi yapmıştır. Çarpışan iki dünya görüşü arasında tarih bize millî hâkimiyeti ve Batı medeniyetini, varlık ve bekamızın şartı olarak gösterdi. Atatürk'ün ölmezliğe erişmesinden beri, Türk'e yüklenen bu vazife ve sorumluluk, bütün insanlığın geleceğini tayin edebilecek bir önem kazanmış bulunuyor. Bütün dünya Türk kalesinin sağlamlığı nisbetinde rahat nefes alıyor. Türk, arzı yerinden oynatan tahrip oyuncaklarını sallayanlar karşısında gözünü kırpmadan ayakta duruyor. Çünkü hakka, en sonunda üstün gelecek hakka dayandığını biliyor.

Atatürk inkılabı, bugün artık yalnız Türklüğün değil, hür dünyanın idealidir. Onun kurduğu millî devlet, uyanan milletlere bir ilham ve kuvvet kaynağı olmaktadır. Atatürk, bugün yalnız kendi milletinin değil, cihan tarihinin de yapıcı kuvvetlerinden biri haline gelmiştir.

Bizi yıkmak isteyenler bizim kuvvet temellerimizin ne olduğunu iyi bilirler ve önce bunları yıpratmaya, Türk tarihine ve Türklüğe karşı eski iftiraları yeni şekiller altında hortlatmaya çalışırlar. Bugün dünyanın hür olmayan kısmında ve peyklerinde Türk tarihi aleyhine sistematik bir iftira kampanyası açılmıştır. Oralarda eski Türk devletleri, yalnız yağma etmek ve esir almak için kurulmuş gayesiz teşekküller şeklinde tanıtılmakta, yahut en fazla, reâyâ kitlelerinin istismarı üzerine kurulmuş feodal teşkilatlar olarak tasvir olunmaktadır. Türk tarihinin, tahrif edilmiş bu yeni şekli, dünyanın büyük bir kısmında, alabildiğine yayılmakta; hatta yurdumuzda propaganda edilmeye çalışılmaktadır. Bitaraf bir yazarın, Dubrovski'nin

fikrince, demir perde gerisi memleketlerde "bu resmî ve çok tarafgir komplo, halk kitlelerini Türkiye'ye karşı durmak ve ısrarla psikolojik tecavüze hazırlamaktadır". Bunu önlemek tamamıyla elimizde değildir. Çünkü serbest ilim oralarda revaçta değildir. Fakat asıl acı olanı, Türk tarihinin bu tahrif edilmiş şekli Batı dünyasında da sinsice yayılmaktadır. Mesela Batı üniversitelerinde son zamanlarda çok tutunmuş bir medeniyet tarihinde, Rusya'nın idaresi altına geçirdiği Türk kavimleri, Kızılderili iptidailere kıyas edilmekte ve Rusların bunlara medeniyet götürdüğü iddia edilmektedir. Öbür taraftan aşırı milliyetçi Arap müellifleri tarafından, Türklerin İslam çerçevesinde oynadığı büyük rol de tamamıyla menfî bir şekilde gösterilmekte ve Arap hâkimiyetinin son bulduğu devirden sonraki İslam tarihi, karanlık bir devir olarak tanıtılmaktadır. Balkan tarihçileri aynı yoldadır. Birkaç dilde yayınladığı kalın kitabında, Fâtih Sultan Mehmet'i yağma ve tahripten başka bir şey düşünmeyen bir sadist olarak teşhire kalkışan bir Batılı yazarı (Fr. Babinger), başka bir Batılı yazar medihle göklere çıkarmaktadır. Daha acısı bugün mektep kitaplarımızda bazen kendimiz, Osmanlıların Akdeniz ticaret yollarını kapamaları neticesi olarak Baltıkların Okyanus deniz yollarını aramak mecburiyetinde kaldıkları veya Osmanlı İmparatorluğu maliyesinin başlıca ganimete, yani yağma malına dayandığını yazacak kadar kayıtsızlık içindeyiz. Atatürk, tarihimizi savunma ve korumayı en hayati bir millî dava saymıştı. Kültür alanındaki bu mücadele ehemmiyetini bugün de kaybetmemiştir. Tarihin bir propaganda vasıtası olarak kullanılmasında güdülen sinsi maksat, bizim için gizli değildir. Onlar bunun Türklüğün tarihî ve medeni rolünü inkâr ve milletler topluluğundaki itibarını yok etmek isterler. Yahut kitleleri, Türklük aleyhine her türlü haksızlığı işlemeye hazır mutaassıp mütecavizler haline sokmaya çalışırlar. Eskiden yaptıkları gibi Türk'ü, Batı medeniyetine düşman, milletlere kasteden bir unsur gibi göstermeye yeltenirler.

ZİYA GÖKALP: YÜZYILA DAMGASINI VURAN DÜŞÜNÜR[17]

Gökalp'ın yaşamı kısa oldu (23 Mart 1876—25 Ekim 1924), ama düşüncesi yüzyıla damgasını vurdu. Çevresi, menşei, ailesi ve müstesna kişiliği ona savaşlar, devrimlerle geçen dramatik bir dünyada müstesna bir kılavuz rolü hazırladı.

Babası Mehmet Tevfik Efendi, Mustafa Kemal'in babası gibi, Güneydoğu Anadolu'da bir taşra merkezinde, Diyarbakır'da küçük bir memur idi; Namık Kemal neslinden vatansever, devrimci bir aydın idi; varolma savaşında kurtuluşu Batılılaşmada arayan bir kuşaktan, Tanzimatçılar neslinden idi. Ataları, bölgede eşraftan, şehirli seçkin bir aileden idi. Dedesi Nusaybin kaymakamı Mustafa Sıdkı Efendi'nin oğlu Tevfik Efendi'nin kardeşi Hasib Efendi, ulemadan hâkim, eski kültürü iyi hazmetmiş biri idi ve Ziya'yı İslam kültürü ile tanıştıran kişi idi. Tevfik Efendi vilâyet idaresinde, yazı işlerini iyi bilen bir memur sıfatıyla evrak müdürlüğü, resmî vilayet gazetesinin çıkarılması, Vilayet Salnamesi'nin hazırlanması gibi kalem işlerinde hizmet ediyordu ve oğlu için ilk fikir hazinesi olacak oldukça zengin bir kitaplığa sahipti. Gökalp'ın annesi, tanınmış bir aileden, Pirinççizâdelerden Zeliha Hanım'dı. Böylece genç Ziya, eşraftan, eski ve yeni kültürü benimsemiş, Yeni Osmanlılar'ın devrimci zihniyetini, vatanse-

[17] *Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür (Doğu Batı, XII, 2000)*

verliğini temsil eden bu aile çevresinde yetişecek ve babasının kitaplığında bol bol okuma fırsatı bulacaktır. Ziya'nın gazetecilik mesleğine de, kuşkusuz, babası örnek olmuştur. Ziya kişiliğinin oluşmasında, babasını, İdadi Lisesinde hocası Yorgi Efendi'yi (ondan Fransızca'yı, doğa bilimlerini ve eski Yunan felsefesini öğrenecek) ve kendisine İslam hukuku ve tasavvufunun ilk bilgilerini veren amcası Hasib Efendi'yi başta sayar *(Küçük Mecmud*da yayınladığı Vasiyyet yazılarında). Osmanlı Aydınlanma Çağı'nda (1880-1914), Fransızca'dan yapılan çevirilerden, Gustave Le Bon, Alfred Fouillée, Gabriel Tarde gibi sosyologların fikirleriyle tanıştı; çelişkili düşünceler ve kültür etkileri arasında bunalıma sürüklenen bazı çağdaşı gençler gibi Ziya da on sekizinde intihara kalkıştı. O kurşun yaşamı boyunca kafasında kaldı.

Etnik menşeini deşmek isteyenlere karşı Ziya'nın cevabı açıktır: "Cedlerim (atalarım) Türk olmayan bir bölgeden (Çermik) gelmiş olsa bile, kendimi Türk sayarım; çünkü bir adamın milliyetini tayin eden ırkî menşei değil, terbiye ve duygularıdır." Ziya'nın millî kimlik hakkındaki bu görüşü, Atatürk Türkiyesi'nin millet-vatandaş anlayışına esas olmuştur. Onun düşünce hayatı ve kariyerine yön veren asıl kaynak *Genç Türkler* hareketidir. (bkz. Ş. Mardin, *Jön Türkler)*

Abdülhamid'in istibdad rejimine karşı mücadele eden Genç Türkler'in propaganda yazıları, Güneydoğu Anadolu'nun fikir merkezi Diyarbakır'a kadar geliyor ve her aydın gibi Ziya'yı da heyecanlandırıyordu. Ziya İmparatorluğun fikir merkezi İstanbul'a gitmek için can atıyordu. On sekizindeki intihar girişiminde bu istek ve hayal kırıklığı rol oynamış görünüyor. O, nihayet on dokuz yaşında İstanbul'a gelip yatılı bir mektep buldu: Baytar (veteriner) Yüksek Okulu. Orada müspet bilimlerle tanışması ilerde sosyolojik görüşlerine etki yapacaktır. Gizli cemiyetlerle bağlantısı yüzünden hapse atıldı. İstanbul macerası üç yıl sürdü. (1895-1898)

Meşrutiyet'in ilanı üzerine 1908'de İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurdu ve fiilen siyaset hayatına atılmış oldu. 1909'da Selanik'te İ.T. kongresine katıldı, Cemiyet'in Merkez-i Umumi üyeliğine seçildi. Sosyoloji yazılarıyla tanınan Gökalp'ten cemiyetin ideolojisini tespit için, Gökalp'in deyimiyle "Yeni Hayat" üzerinde bir rapor hazırlaması istendi. İttihad ve Terakki iktidara gelince de hukuk ve eğitim alanında aldığı ilerici yöntemlerde Gökalp'in fikirlerinden yararlandı. Selanik'te iken İdadi'de sosyoloji dersleri vererek Türkiye'de ilk kez bu bilim dalında öğretim yolunu açtı. 1912'de Ergani Sancağı'ndan Meclis-i Mebusan'a üye seçildi. İstanbul'da edebiyat dergilerine kültür ve sosyoloji üzerine yazılar yazarak fikir hayatının öncülerinden biri oldu. *Türk Ocağı* kurucuları arasında yer aldı. 1912-1919 İstanbul yaşamı onun en verimli, en yaratıcı fikir dönemidir. Darülfünun'da İlm-i içtimâ' (sosyoloji) dersleri okutmaya başladı. (1915-1919) *İçtimaiyat* dergisini çıkardı. I. Dünya Savaşı bitip İstanbul müttefiklerin işgaline uğrayınca tutuklandı (1919); İngilizler tarafından 18 Mart 1920'de Malta'ya sürülenler arasında idi. Orada sürgün arkadaşlarına sosyoloji ve tarih konuşmaları yaparak "tek hocalı bir üniversite" kurdu. (1919-1921) (Malta Konferansları) Sürgün dönüşü Darülfünun'daki kürsüsü verilmedi, fakat o tabiatı gereği öğretici, hoca görevini yapmaktan, liderlere "doğru yolu" göstermekten geri kalamazdı. Hayal kırıklığına uğradı, baba yurdu Diyarbekir'e gitti. Orada, 1921-1922 yıllarında çıkardığı *Küçük Mecmua,* İstanbul'da aydınlar tarafından hararetle izleniyordu.

Ziya Gökalp, millî mücadelede ittihadçıları terk ederek Mustafa Kemal'in safına geçmiş, Ankara'da çıkan gazetelere, *Hakimiyet-i Milliye* ve *Yeni Gün'e* yazılar yazmış, Halk Fırkası'nın programının hazırlanmasına yardım etmiştir. Atatürk, birçok devrim kararında Garpçılar gibi onun da fikirlerini izlemiştir (Hukukta kadın erkek eşitliği, Türk'ün ve Türk vatandaşlığının tanımı, Türk Dili ve Tarihi tezleri, her

vatandaşın bir soyadı alması gibi). Gökalp'e göre Gazi Mustafa Kemal, Türkçülük emellerini gerçekleştiren kahramandır. (Heyd, 80) Taşbaskı bir risalede Ziya Gökalp dinlerin tesettürünü ve hareme kapatılmasını yermiştir. "Tesettür iptidaî iştiyaklara (ilkel arzulara) ve çok eski içtimai müesseselere kadar uzanan bir âdettir. Bu alışkanlığın hâlâ devam etmesi Türk kadınlarına en büyük hakarettir" diyor. (Heyd, 69) Duaların Türkçe okunmasını istemiş, Türkler'in İslam öncesi din fikirlerini incelemiş *(Türk Töresi),* bir Türk İslamiyeti'nin varlığını kabul etmiştir. Milletin kendi sinesinde yaşayan millî kültür öğelerinin keşfi ve geliştirilmesiyle Türk kültürünün egemen olması fikri, Atatürk zamanında eğitim ve sanat alanlarında rehber olmuştur. Atatürk, onun kültür ve medeniyet ayrılığı ve dereceli değişim teorilerini kabul etmemekle beraber, ona karşı derin bir saygı duymakta idi. Kendisinin, TBMM'nin II. döneminde Diyarbekir mebusu (1923) seçilmesini destekledi. Gökalp, 1924 Anayasası'nı hazırlayanlardandır. Kültür ve hukuk konularında o, fikirlerinden vazgeçilemez bir kişi idi. 1909'da Selanik'te İttihad ve Terakki Merkez-i Umumi üyeliğinden ölümüne kadar bu fonksiyonu devam etti. Gökalp'in vefatında Gazi Mustafa Kemal eşine gönderdiği taziye telgrafında "büyük mütefekkirin kaybından "bütün Türklerin" üzüntüsünü ifade etmiştir.

İnandığı ve milleti için gerçekleşmesini gönülden arzuladığı fikirlerini yaymak heyecanıyla Ziya Gökalp basını kullanmaya önem vermiştir. Daha gençlik yıllarında Diyarbekir'de 1909'da *Peyman* adlı dergiyi çıkarmış, Selanik'te 1910-1912 yıllarında dilde Türkçeleşmeyi savunan Ö. Seyfeddin ve Ali Canip'le *Genç Kalemler'e* yazılar yazmış, 1912-1919'da *Türk Yurdu'na* Türkçülük üzerine bir sıra makale yazmış, 1917'de *İçtimaiyat Mecmua*sı'nı çıkarmış, 1917-1918'de yenilikçi yazarlar ile *Yeni Mecmua*'da yakın işbirliği yapmış ve 1922-1923'te Diyarbakır'da *Küçük Mecmua'yı* kendi başına yayınlamıştır.

Türkçülük (siyaset bilimcilerinin *pan-türkizm* veya *turanizmi),* Türk dili konuşan, Rus boyunduruğu altındaki halkların kurtuluşu ve dayanışması fikri, Kırım'da İsmail Gaspıralı ile güçlü bir biçimde başlamış bulunuyordu. Ziya Gökalp gibi İsmail Bey, Türklerin çağdaşlaşması, uyanması için eğitim reformu istiyor, Kırım'da çıkardığı *Tercüman* gazetesiyle bütün Türk illerine, bu arada İstanbul aydınlarına yol gösteriyordu. Türkçülüğün programını Kırımlı büyük reformcu; *Dilde, Fikir'de, İş'te Birlik* sloganıyla özetliyordu. Gökalp İstanbul'da Kazanlı Yusuf Akçora, Azeri Hüzeyinzade Ali ve öbür Türkçülerin yayın organı *Türk Yurdu* yazı ailesine heyecanla katıldı.

Bu dergiye 1912-1919 yılları arasında yazmış olduğu makaleleri sonradan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adıyla çıkardığı önemli eserinde bir araya getirmiştir. (Türkçülüğün öbür organı o dönemde Ahmed Cevdet'in çıkardığı *İkdam* gazetesi idi.) Gökalp, I. Dünya Savaşı sırasında yayınladığı *Altun Destan'da* Türkçü duyguları ateşliyordu. Bir manzumesinde şöyle diyordu:

Uygur, Kalaç, Kartuk. Kanklı, Kıpçak
Türk Yurdu bir olsun kalmasın kaçak

O, Türk birliği için bir kahraman, bir ilhan arıyor:

Turan'dan yadları kovan nerede
Kimi Kırgız, Kazak, kimi Sart olmuş

Öte yandan Gökalp, millî devlet kurulunca, Türk milletini oluşturan çeşitli etnik grupların, Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi, kaynaşması gereğini vurgular. (H.Z. Ülken, II, 493)

Cumhuriyet döneminde 1923-1980 yıllarında tehlikeli bir siyaset olarak yasaklanan Türk halklarının bağımsızlığı ve birliği fikri, Rus emperyalizmi çökünce hayati önemde

bir siyaset olarak gündeme gelmiş ve Süleyman Demirel'in "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne kadar" diye formülleştirdiği siyasette canlanmıştır.

Ziya Gökalp'ta, tüm İttihadci politikasında görüldüğü gibi, Türkçülüğe tam dönüş, Balkan savaşlarında Türkler'in Rumeli'yi kaybetmesi üzerine kaçınılmaz bir politika olarak egemen oldu. O zaman bir "Türk-İslam dualist imparatorluk" projesi de, Müslüman tebaanın, Arnavutların (1912) ve Hicaz Arapları'nın (1916) ayaklanmaları üzerine terk olundu. Ziya Gökalp gibi aydınların büyük bir bölümü ve aydın subaylar, bir millî Türk devleti fikri üzerinde birleştiler. Mütarekeden sonra 1919-1920'de Saray'ın İslamcı hilafet politikasında direnmesi karşısında, Anadolu'da Kuva-yi Milliye Hareketi'nin güç kazanması, Ankara TBMM ve hükümetinin kuruluşu ile Anadolu'da millî Türk devleti bir gerçek oldu.

Bu gelişme, Ziya Gökalp'in çoktan beri düşündüğü ve yaydığı millî Türk devleti fikrinin zaferi idi. Gökalp'in bazı fikirleri, özellikle Turancılığı ve kapsamlı mutlak milliyetçiliği, ölümünden sonra şiddetli eleştirilere hedef olmuştur. Onun inandığı gibi, bireyin iradesini ve bağımsızlığını "ma'şerî vicdan" adına inkâr eden sosyolojik yaklaşımı, dikta rejimlerine yol açan bir toplum felsefesi getirdiği iddiasıyla şiddetle eleştirilmiştir.

Gökalp'in düşüncelerini en iyi analiz edenlerden biri, H.Z. Ülken'e göre, Gökalp gençliğinde Namık Kemal gibi "bir Osmanlı milliyetçisi", bir "Yeni Osmanlı" idi. Osmanlı'nın kurtuluş yolunu *ilm-i içtimâ'* (sosyoloji) öğretecektir, inancında idi; böylece bu alana kendini verdi. Tüm İttihad ve Terakkiciler gibi, bir uhuvvet-i Osmaniyye yoluyla bir Osmanlı milleti meydana getirmenin mümkün olduğuna inanıyordu. Daha sonra 1909'da, *Genç Kalemler'de* Gökalp, Ö. Seyfettin'in dilde tasfiye (saf Türkçe) hareketini izleyerek "Türkçü" oldu. Selanik'te İttihad ve Terakki Merkez-i Umumi üyesi seçildikten (1909) sonra yeni bir Gökalp karşımızdadır. *Genç Türk*ler'i

izleyerek II. Meşrutiyet'te siyasi devrimin içtimai devrimle tamamlanması gereğini savundu. İçtimai devrim, "Yeni Hayat" ile gerçekleşecektir. "Yeni Hayat", sosyal hayatın her alanında eski değerler sistemi yerine yeni bir değerler sistemi getirmektir. Bu dönemde A. Fouillée'nin "idées forces" (fikir-güçler) teorisinin etkisi altındadır. "Yeni Hayat", fikir ile, ülkü ile yaratılır ve hayata geçirilir: "Yeni Hayat", öz Türk kültürüne dönmekle gerçekleşecektir. Gökalp için, "üstün insan" Türk'tür; yüksek, güzel kültür Türk kültürüdür. Gökalp'in düşünce hayatında Türkçülük Balkan Harbi faciasından sonra egemen hale gelecek, Osmanlıcılık unutulacaktır.

Darülfünun'da, Fuad Köprülü, İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Necmeddin Sadak, A. Emin, Şemseddin (Günaltay) ile birlikte, Batı bilim metodlarıyla çalışan ekip içinde yer aldı ve onların fikir odağı oldu. Kültür ve medeniyet ayrılığı tezini ilkin burada çıkan *İçtimaiyat Mecmuası'nda* ileri sürdü. Sosyolojinin temel kavramlarını tespite çalışan, sosyolojik olgu ve araştırma metodu üzerinde ilk etraflı yazısı ("Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usûl") Köprülü Fuad'ın çıkardığı *Millî Tetebbu'lar Mecmuası'nda* (1.2.1912, s. 193-205) yayınlandı. Orada, kültür ve medeniyeti ayrı olgular olarak incelemekte idi. Bu dönemde sosyolojinin gerçek kurucusu saydığı E. Durkheim sosyolojisinin pozitivist, strüktüralist yaklaşımını benimsedi. (1917) Bu yaklaşımda, ahlakın sosyolojik niteliği üzerinde durdu. "Eski Türkler'de İçtimaî Teşkilât" adlı yazısında (MTM, III, 1914), Durkheim ve Mauss'un ilkel toplum tasnifini Orta Asya Türk kavimlerinin incelenmesinde esas aldı. Bu araştırmasında destanlardan yararlanması kayda değer.

Ziya Gökalp, I. Dünya Savaşı sırasında başlıca fikir akımlarını, yani İslamcıların gerçek İslamlaşma (Sırât-i Mustakîm) fikirlerini, *Türk yurdu* etrafında toplanan çoğu Rusya'dan göçen Türkçülerin Türkçülüğünü ve laik bir toplum isteyen Garpçıların muasırlaşma (Hüseyin Cahit, Celâl Nuri gibi *İç-*

tihad dergisi yazarları) tezlerini, sosyolojik bir yorum içinde uzlaştırma ve sistemleştirme girişiminde bulundu. *(Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak,* İstanbul, 1918) Gökalp bunu sosyolojinin bir görevi olarak görüyordu. Ona göre sosyoloji, toplum doktorudur. Bu kitap, Cumhuriyet döneminden bugüne dek Türkçülük (N. Atsız, Z.V. Togan, Türkeş), Türk-İslam sentezi (bkz. *Doğu Batı,* sayı II-5) fikir akımlarının ve siyasette Ülkücülerin ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin ilham kaynağı olmuştur. O, Türklerin büyük vatanını, Turan'ı şöyle tanımlıyor: "Turan, Türklerin ideal vatanıdır; Türklerin oturduğu, Türkçenin konuşulduğu, ülkelerin toplamıdır." Türkiye, *Turan'ın* bir parçasıdır. Gökalp'in zaman zaman değişen sistemleştirme çabalarında siyasi pragmatizm egemendir. Biz, sırasıyla Osmanlı, Türkçü ve Atatürkçü Gökalp'i, ayrı ayrı incelemek zorundayız.

Ziya Gökalp'in etkinliği üzerinde hüküm verenler, olumlu veya olumsuz, Türk düşünce hayatı ve siyaseti üzerinde onun derin ve sürekli etkisini tanımışlardır. "Gökalp kişiliğinin her safhasında yeni bir yaratılışta"dır, sosyolojide Durkheim'i izlemekle beraber "sosyolojinin teorik cephesinde esaslı (yeni) fikirler getirmiştir". (H.Z. Ülken)

Ziya Gökalp, "Türk milliyetçiliğinin babası"dır. (U. Heyd) Ziya Gökalp "Yeni Türkiye'yi biçimlendiren, Türkiye Cumhuriyeti'nin manevi kurucularından biri, belki de bu kuruluşta payı en büyük olanıdır". (W. Deeds) Ziya Gökalp "Şark'ta ilk defa olarak Garb'ın anladığı ilim kafasıyla Doğu faziletini nefsinde birleştiren" bir kişidir. (Y. Kadri) "Türkiye'deki egemen korporatif düşüncenin en yetkin sistematik düşünürü Ziya Gökalp'tir. Gökalp'in fikirleri sonraları basit sloganlara ve mitlere dönüşmüştür". (T. Parla)

Gökalp, sosyoloji teorilerinde özellikle E. Durkheim'ın metodolojisini izlemekle beraber onun orijinal bir Türk düşünürü olduğu noktasında birçok yazar ve sosyologla birleşir (bkz. H.Z. Ülken, Amerikan sosyoloğu C. Zimmerman, Z.F.

Fındıkoğlu, N. Akder, M. Turhan ve son zamanlarda S.H. Bolay ve S. Anar); ciddi eleştiriler arasında burada yalnızca T. Parla ve H.K. Kadri'yi analım (Aslında 1930-1990 arasında tüm solcu literatür onu hedef almıştır). Yakın zamanlara kadar onun sosyal bilimlerde icat ettiği terimler (hars, mefkure, örf, içtimaiyat) kullanılagelmiştir. Türk toplum ve siyasetinin, saltanat döneminden Türk millî devletine geçiş döneminde radikal hızlı değişimleri bir sosyolog olarak gözlemlemesi, onun sosyolojik analizlerine ve hükümlerine kuşkusuz orijinallik kazandırmıştır. Yeni Türkiye doğarken, millet, devlet, hukuk, kadın hukuku, devlet-din ilişkileri, modern ekonomi ve millî eğitim, Türk kültür tarihi ve sosyolojisi, özellikle millî devletin ideolojisini formüle etmekte Ziya Gökalp gibi bir düşünür-sosyoloğa sahip olmak Türkler ve Türk dünyası için gerçekten bir talih eseri olmuştur. Sosyal olguya tam bir nesnellik (objektivite) ile yaklaşım metodu, Gökalp'e kendi kuşağında güvenilir, pozitivist bilim adamı, yol gösteren hoca ayrıcalığı kazandırmıştır. Gökalp bütün bu alanlarda, düşüncesine başvurulan Türk "mütefekkiri" olarak anılmıştır.

1908-1924 yılları arasında Türk fikir hayatında yazar/hoca, siyasi programcı, ideolog ve Türkiye'de sosyolojinin kurucusu olarak başardığı muazzam eseri ve ölümünden sonra Cumhuriyet dönemi düşünce hayatı ve araştırma alanları üzerinde derin etkisini bu kısa makalede göstermenin güçlüğünü biliyoruz. Burada, Gökalp'in temel sosyolojik düşüncesini tespit amacıyla, kültür ve medeniyet tarihçisi A. Toynbee'nin fikirleriyle ilişkisi konusunu tartışacağız (Burada, *Türk Kültürü*, III- 31, Mayıs 1965'te çıkan yazıyı genişleterek yeniden ele almaktayız).

***

Büyük sosyal-siyasal değişim ve bunalım devirlerinde, sarsıntının sebep olduğu kargaşa karşısında belirli bir çıkış

yolu, yeni bir denge bulma ihtiyacı, insanı değişim sorunları ve değerler sistemi üzerinde etraflı incelemeler yapmaya zorlamıştır. Yahut, Fransız *Aydınlanma Çağı* gibi, yeni bir düşünce sistemi bir uyanış atılımı, sosyal- siyasal yeni bir yapılanmaya götürür. Osmanlı-Türk tarihinde, 1856 Kırım Harbi'nden sonra Batı'nın her alanda yıkıcı baskısı karşısında *Yeni Osmanlılar'ın* tepkisi, böyle bir ihtiyacın göstergesiydi. *Yeni Osmanlı,* Genç Osmanlı hareketiyle devrimci bir doğrultu aldı. 1878 Berlin Antlaşması'yla Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanışı onaylanmıştı. 1900'lerde patlak veren Makedonya bunalımı, Genç Türkler'i, İttihat ve Terakki'yi iktidara getirdi, saltanat fiilen son buldu. Ülke yeniden parçalanma tehlikesi karşısında idi. Ziya Gökalp, bu buhranlı zamanda yeni bir denge ve düzen, yeni bir doğrultu arama ihtiyacına en yüksek seviyede tercüman olmuş bir düşünürdür. Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın açık bir şekilde ifade ettikleri toplum ve kültür buhranı meselesi, II. Abdülhamid Devri'nde (1876-1909) Paris'te toplanan Jön Türkler tarafından bir sosyal mesele olarak ele alınmakta idi. Onlar, aynı şekilde sosyal sorunla karşılaşan Fransız sosyolojisinin kuvvetli etkisi altında kaldılar. Genç Türkler'in lideri Ahmet Rıza Bey, Auguste Comte'un, *Ordre et Progres* (Düzen ve İlerleme) fikrini benimsedi, onu siyasi programının temeli yaptı. 1906'da Prens Sabahaddin de, Osmanlı toplumunun düze çıkmasını "fenn-i içtimâ'"dan bekliyordu. Fenn-i içtima', diyordu, bize toplumumuzun noksanlarını gösterebilecek bir anahtardır. Fakat o, Le Play Sosyoloji'sini benimseyerek şahsi teşebbüs, özgürlük ve sosyal mutluluk sayesinde Osmanlı toplumunda bir uzlaşma ve ahenk, yeni bir denge yaratılabileceğini düşünüyordu. Bu kuşakta Ziya Gökalp, Genç Türkler'in içtimâiyatçılığının kuvvetli ve ciddi bir temsilcisi oldu. Daha Selânik'e gelmeden Diyarbakır'da Genç Türk yayınlarının tesiri altında 1909'da *Peymân'da* (Sayı l, 28 Haziran 1909) yazdığı İlm-i içtimâ' adlı makalede, buhrana bir çözüm yolu bulmak için bu ilimle

ciddi biçimde uğraşmak gerektiğini savunuyor, Osmanlı toplumunu oluşturan çeşitli etnik unsurlar arasında doğal düzen ve dengeyi yeniden kurmak için en doğru yolu gösteren araçlardan birinin ilm-i içtimâ' olduğunu iddia ediyordu. O, daha sonra Selanik'te İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Merkez-i Umumi üyesi seçilince, kendisine "Cemiyet-i Mukaddese"nin yani İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ana prensiplerini açıklamak ve gençliği topluma bağlamak görevi verildi. İttihat ve Terakki, daha 1906'da Mısır'da basılı Nizamnâme-i Esâsîsi'nde (Madde II, III) İçtimai politikasını şu satırlarla özetlemekte idi: "Her hususta sebeb-i muvaffakiyet olan ahlak-i hasene-i milliyeyi takviye, ulûm ve maarif ve terakkiyât-i medeniyye-i hâzırayı âdât-i kavmiyye ve ihtiyâcât-i mevkiiyemize tatbîkan memâlik-i Osmâniyye'de neşr ü ta'mîme çalışmak... Osmanlı anâsır-ı muhtelifesi arasında samimî bir ittihat meydana getirerek vatanın yükselmesine çalışmak..." İşte temel prensipler bunlardı. Gökalp kendisine verilen ödevi geniş bir açıdan bir sosyal mesele olarak ele aldı ve "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" adlı makalesinde *(Genç Kalemler,* sayı VIII), asıl inkılabın içtimai nitelikte olması, yani topluma inmesi gerektiği fikrini savundu ve aynı yazıda bu Yeni Hayat'ı getirecek sosyal değerlerin niteliğini göstermeye çalıştı. 1911-1923 yıllarında, Balkan Harbi faciaları, Dünya Harbi, yabancı işgali, Sevres Antlaşması gibi imparatorluğun yıkılış buhranları içinde Gökalp daima sosyal sorun üzerinde durdu; kurtuluş yolunu daima sosyolojinin kılavuzluğunda aradı. Onun sosyolojisi, bu sebeple, dinamik bir sosyoloji, bir değişme sosyolojisi oldu. Gökalp, kendisi gibi içtimai-ahlaki sorundan hareket ederek içtimai olayı esas alan Emile Durkheim sosyolojisini hararetle benimsedi. Toplumun nasıl ve nereye gitmekte olduğunu incelemek ve sorumlu mevkide olanlara yol göstermek, onun daima başlıca kaygısı oldu. Gökalp her dönemde bir ideolog rolü oynadı.

İngiltere'de Arnold J. Toynbee'nin hareket noktası da, I. ve II. Dünya Harpleri devresinde var olma veya yok olma sorusu karşısında kalan insanlığın, büyük sosyal-tarihî sorunudur. O, 10 ciltlik dev eserinde *(A Study of History,* Londra, 1949), insanlığın tarih boyunca macerasını başından sonuna inceleyerek, buhranın gerçek anlamını görmek ve bizi nasıl bir çözüm yolunun beklediğini göstermek istedi. O, Gökalp'in millî çerçevede ele aldığı sosyal meseleyi, insanlık ölçüsünde incelemeyi denedi. Sosyal değişmeyi esas konusu sayan 19. yüzyıl Amerikan sosyolojisi, Carl Zimmerman'a göre, 1920'lerden sonra sosyal yapı araştırmalarına yönelmiştir. *(Yeni Sosyoloji Dersleri,* çev. A. Kurtkan, İstanbul, 1964) Sosyal değişme üzerinde incelemeleriyle tanınmış olan ve 1964'te İstanbul Üniversitesinde misafir profesör olarak sosyoloji okutan bu değerli Amerikan sosyoloğu günümüzde tekrar dinamik değişim sosyolojisine dönme gereğine inanmaktadır. Atom çağının korkunç problemleri ve dünyada hızla gelişen modernizasyon-batılılaşma buhranının ortaya çıkardığı hayati meseleler, yeni sosyolojiyi, bir değişim *(development)* sosyolojisi şeklinde ele almaya bizi zorlamaktadır. Zimmerman'a göre Gökalp ve Toynbee bu vadide bize öncülük etmektedirler. Zimmerman'a göre, Gökalp tek istikametli sosyal gelişim teorisine dayanan 19. yüzyıl sosyolojisine bağlıdır ve her medeniyetin kendine özgü "sosyal zamanı"nı göz önünde tutmamaktadır. Son zamanlarda İsrailli sosyolog N. Eisenstadt da aynı eleştiriyi yapar. Eisenstadt'a göre, gelişmeye açılan toplumlarda modernleşme belli bir reçete ile gerçekleşmez, daima yeni bir senteze götüren bir sosyal oluşum gündemdedir. Zimmerman'a göre Toynbee, çeşitli doğrultularda yürüyen ve kendi sosyal zamanını yaşayan medeniyetler kavramı ile yeni dinamik değişim sosyolojisinin zeminini hazırlamıştır.

Zimmerman, misafir profesör olarak İstanbul Üniversitesinde bundan yarım asır önce Ziya Gökalp'ın kurmuş olduğu kürsüde ders verirken, onun tezini değerlendirmeyi ihmal

edemezdi. Amerikan sosyoloğuna göre büyük tarihî devrimlerin "bir felsefeye ve halkın desteğine dayanan bir programa sahip olmaları lazımdır". *(Giriş*, s. 1) Türkiye de kendisini yok etmeye uğraşan güçler karşısına kökten bir inkılapla çıktı. Zimmerman'a göre Türk inkılabı, insanlığın 20. yüzyıldaki köklü değişiminin bir parçasından başka bir şey değildir. Sosyal bir hareket olarak anlaşılması gereken bu insanlık devrimi, günümüzde dünya ölçüsünde devam etmektedir. Türk devriminin "fikrî şerefi geniş bir manada Ziya Gökalp'e ve onun rehberliği ile sosyoloji doktrinlerindeki öğretim faaliyetine aittir". Ziya Gökalp "zamanının hâkim sosyolojisi olan Durkheim sosyolojisinden alınmış teferruatlı sosyal organizasyon teorileri vasıtası ile bu inkılâbın fikrî mimarı" oldu (G. s.1-2); Gökalp, Durkheim sosyolojisini alıp bir Doğu toplumuna uygulayabildiyse, bu ancak 19. yüzyılda sosyolojinin soyut kavramlara göre kurulmuş soyut bir sistem olmasından ileri geliyordu. O dönemde *her toplumun kendi tarihî "sosyal zamanı"* kavramı sosyolojide yer etmemişti. Bugün "sosyal zaman"a bağlı bir araştırma konusu olan sosyolojiyi soyut kavramlara bağlı tutmak güçtür. Her toplumu kendi sosyal koşulları içinde izlemek gerektir. Amerikan sosyologları, Türkiye'de Ziya'nın yaptığı gibi, ilkin sosyal değişme teorilerine yönelmişti. (s. 3-9) Zimmerman, Gökalp hakkında çok dikkate değer başka bir görüş de ortaya atmaktadır. A. Toynbee, "sosyolojisinin büyük bir kısmını, burada, Türkiye'de belki vasıtalı olarak Ziya Gökalp'ten veya onun öğrencilerinden almıştır. Toynbee'nin "toplum" yapısına dair birçok ana fikirleri Gökalp'in fikirlerinin benzeridir". Gerçekten, Toynbee'nin 1914'ten beri Türkiye ile sıkı ilgisi bilinmektedir.

Toynbee I. Dünya Harbi'nde İngiliz istihbarat servisinde Türkiye masasında, daha sonra Paris barış konferansına katılan İngiliz heyetinde çalışarak çağdaş Türk tarihinin en hareketli devirlerini yakından izlemek imkânını bulmuştur. 1921'de Atina yolu ile Anadolu'da Yunan cephesine gelmiş, Bursa,

İzmir arasında bütün cepheyi gezmiş, dönüşünde İstanbul'a uğramıştır. Bu seyahati sonunda yayınladığı kitapta *(The Western Question in Greece and Tırkey, A Study in the Contact of Civilizations,* Londra, 1922) Türk-Yunan mücadelesini, geniş bir tarihî yorum içinde, kültürlerin çarpışması şeklinde anlatmaya çalışıyor. Toynbee, medeniyetlerin birbirleri ile karşılaşması, insanlığın ilerlemesi veya başarısızlığa uğramasında daima hâkim bir faktör olmuş ve olacaktır, diyordu. (Preface, VII-VIII) "Bir kimse herhangi çağdaş bir siyasi, ekonomik, dinî veya fikrî hareketi incelerse, hemen hemen daima bunun Batı'dan gelen bir tahrike (stimulus) karşı bir yanıt (response) veya bir tepki (reaction) olduğunu görecektir." (s. 5) (Toynbee, *A Study of History*'de *stimuuls* yerine *challenge* terimini yeğleyecektir.) Ona göre, Batı kültürünün bu etkisi hakkında Batı'da tam bir anlayışsızlık ve ihmal hüküm sürmektedir ve işte bu kayıtsızlık, Batı etkisini Yakın Doğu'da yıkıcı, anarşik bir faktör haline getirmiştir. Ona göre, Batı Anadolu'ya saldıran Yunanlılar emperyalistler durumuna düşmüş, Türkler ise Batı'nın nasyonalizm fikrinin savunucuları haline gelmiştir. İngiltere ise, böyle bir durumda Yunanlıları desteklemiş, yani kendi temel prensiplerine ihanet etmiştir.

Toynbee bu kitabında, tarihî mücadeleleri kültür/ medeniyet mücadeleleri olarak anladığını açıkça belirtir. Burada çarpışan, ikisi de kuvvetle Batı medeniyeti etkisi altında bulunan iki medeniyet söz konusudur. Biri *Near East,* yani İstanbul ve etrafında gelişen Doğu Greko-Romen medeniyeti, öte tarafta *Middle East,* yani eski Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin yıkıntıları üzerinde yükselen İslami medeniyettir. *Near East* medeniyetini Bizans yolu ile Yunanlılar, *Middle East* medeniyetini ise Osmanlılar temsil etmektedir. Osmanlı medeniyeti, daha 16. yüzyıl sonlarında yaratıcılık gücünü kaybetmiştir. Bu medeniyetin çöküşünü o, şu sebeplere bağlar: Evvela merkezî imparatorluğun dayandığı kullar ayaklanmış, ardından Osmanlılar İmparatorluğa dahil öteki medeniyetle-

ri eritemedikleri için o medeniyetleri temsil edenler başkaldırmışlardır. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu çökmüş, fakat İslamiyet ondan sonra da ayakta kalmıştır. Ona göre bu hal, dine dayanan medeniyetlerin, tarihte devletlerden daha sürekli ve asli bir role sahip olduklarını gösteren bir misaldir. Osmanlı toplumunda Batılılaşma cereyanı, 1774 Kaynarca Antlaşması'ndan sonra kendini göstermiş, fakat daima Şeriat tarafından duraklamalara uğratılmıştır. Bu devirdeki Batılılaşma da, Osmanlı askerî teknoloji alanını aşamamıştır. Burada, zaten tam bir Batılılaşma beklenemezdi; Ortadoğu'nun Batılılaşma karşısında problemleri, Doğu Greko-Romen medeniyetinden çok daha çetrefil bir manzara gösterir (Toynbee'nin bu görüşleri kuşkusuz eleştiriye açıktır. Türkiye'yi ziyaret ettiğinde SBF konferans salonunda kendisiyle tartışmamızı burada anmalıyım.)

Toynbee'ye göre Ortadoğu, boş bir alan değildir. Orada vaktiyle üstün nitelikte bir medeniyet, İslam medeniyeti canlı halde devam etmektedir. Batı medeniyeti ile uzlaştığı takdirde Ortadoğu medeniyeti, Yunan Ortodoks âleminden daha başarılı olabilir (s. 14; Toynbee daha sonraki eserlerinde bu görüşünü korumuştur. Bkz. *Civilization on Trial*, 4. Baskı, Londra, 1953, s. 204-212). Her iki medeniyet, modern dünyada hayatta kalmak için Batı'nın büyük değer verdiği milliyet esasına dayanmak gereğine inanmış, yani yalnız aynı dili konuşanlar bağımsız hükümran bir devlet teşkil etmelidir, esasını benimsemiştir; fakat Yakın ve Orta Doğu'da bu prensip, o zamana kadar aynı bölgede sükûnet içinde beraber yaşayan milletleri birbirinin gırtlağına sarılmaya götürmüştür. Daha kötüsü, Batı'nın büyük devletleri, başgösteren bu şiddetli rekabetleri kendi yüksek politika oyunlarında bir dama taşı gibi kullanmak hatasına düşmüştür. Her iki taraf aynı Batılılaşma cereyanını izledikleri halde, birbirine karşı düşmanlıkları her zamandan daha şiddetli bir hal almıştır. Batı'nın, kendisine daha yakın görünen Yakın Doğu medeniyetini (Yunan Or-

todoks âlemini), Orta Doğu medeniyetine karşı (Türk-İslam âlemi) tutması, Orta Doğu ile Batı arasında uzlaşma ve dengeyi imkânsız kılabilir. Toynbee, bütün bu görüşlerini 1922 yılında ifade etmekteydi. (Bugün de sorulabilir: Yunanistan'ı destekleyen AB, Türkiye'ye karşı tutumu ile aynı sorun karşısında değil midir?) Daha sonraları millî Türk devletinin kuruluşunu, Atatürk devrimlerini izleyen Toynbee bu gelişmeleri evrensel Batılılaşma hareketi bakımından dikkate değer bir misal olarak incelemeye devam etti. Bu arada, Ziya Gökalp'in fikirlerine ilgi göstermiş olması tabiidir. 1924'te Gökalp'in ölümü üzerine onun fikirleri, Batı âleminde M. Hartmann ve R. Hartmann'ın tercümeleri ile, J. Deny ve E. Rossi gibi oryantalistlerin incelemeleri ile daha iyi tanındı. Bu arada Ahmet Muhiddin, *Kultur Bewegung in Modernen Turkentum* (Leipzig 1921) adlı eserinde Gökalp'e geniş bir yer ayırmıştı. Toynbee'nin, 1922'de yayınladığı adı geçen kitapta, Ziya Gökalp'ın izleyicileri Ahmet Emin'in *The Development of Modern Turkey as Measured by its Press* (N.Y. 1914) ve Tekin Alp'in *Turkismus und Pan-Turkismus* (Weimar 1915) adlı eserlerini gördüğü anlaşılmaktadır. (Bkz. Bibliyografi, s. 373-374) Toynbee, kendi tarih görüşü üzerindeki etkileri anlatırken Splengler'den veya başkalarından bahseder *(Civilization on Trial,* s. 1-15), fakat Gökalp'i zikretmez. Toynbee, dikkatini medeniyetlerin doğuşu, gelişimi ve çöküşü meselesi üzerinde topladığını ve kültürler arasındaki farkları açıklamak için 19. yüzyılda moda olan ırk ve çevre amilleri yerine, başka çözüm yolları aradığını belirtir. Hemen ilave edelim ki, o "challenge and response" teorisi ile yeni bir açıklama şekli getirdiği inancındadır. Özetle Toynbee, Yakın ve Orta Doğu'da krizin gerçek sebebini, çöküş halinde iki medeniyetin Batı medeniyeti karşısındaki durumlarına ve bunun ortaya çıkardığı sorunlara bağlamaktadır.

Toynbee, yukarıda özetlediğimiz yorum şekillerini daha sonra, *A Study of History*'de (Londra, 1949) daha geliştirilmiş

bir şekilde tekrarlayacak, *challenge and response* nazariyesini, tarihin yürütücü bir ana prensibi olarak işleyecek, tarihî gelişmeleri medeniyetler arasındaki karşılaşmada görecek; başka bir deyimle, insanlık tarihini bir kültür dinamiği olarak yorumlayacaktır.

Gökalp'in toplum, değişim ve gelişme *(development)* üzerinde temel görüşü, Toynbee'ninkine taban tabana zıttır. Gökalp'ın esas görüşü şudur: Toplum, doğada kendi kendine var olan, kendi kanunlarına bağlı apayrı bir realitedir. Toplum hayatı, fizyolojik yaşamın veya bireysel psikolojinin bir eseri değildir ve onunla açıklanamaz; aksine bireyin zihnî hayatı, davranışları, kültürü bu realitenin, yani bireyin üstünde sosyal vicdanın *(conscience collective)* bir eseridir. Gökalp, toplumsal realite hakkında bu pluralist görüşten hareket etmekle (bu soru üzerinde bkz. Necati Akder, "Ziya Gökalp'te Tarih Anlayışının Felsefi Temeli", *Türk Kültürü,* sayı II, s. 11-14 ve sayı XII, s. 10-13), E. de Roberty, L. Gumplovicz, E. Durkheim, F. Oppenheimer, F. Tönnies gibi sosyologları birleştiren esas görüşü paylaşmaktadır. (P. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories,* Harper's, 1928. s. 433-487)

Toynbee'ye göre, bireyin üstünde bir toplumsal realite olamaz veya toplumu biyolojik organizmalara benzer bir organizma saymak tamamıyla yanlıştır. Toplum, birbirleri ile ilişki içindeki bireylerin faaliyetlerinden ibarettir. Toplum hayatı insanlar arasında bir ilişkiler sistemidir. *(A Study of History, Abridgement of volumes I-VI,* by D.C. Somervell, Londra 1949, p. 211) Bu sosyolojik yorumu, esas itibarıyla, Durkheim sosyolojisine karşı Max Weber sosyolojisinde buluruz. Sosyal olgu, bireyler arasında anlamlı ilişkilerden ibarettir. Bireyler üzerinde egemen bir "ma'şerî vicdan" hayalden ibarettir.

Kültür ve medeniyetin niteliğine gelince, Gökalp daima temel sosyolojik görüşünü izleyerek, kültürü bireyin üstünde adeta organik bir realite sayar ve kültürü insanın iradi eseri olan medeniyetten kesin bir çizgi ile ayırır. Kültür; klan, aşiret,

kavim gibi "tabii" toplumlarda, o toplumu tutan ve birleştiren düşünce ve kurumların organik şekilde bütünleşmiş halidir. Bu düşünce ve kurumlar, genellikle birer değer yargısı taşır. Tamamıyla o topluma özgü olup sübjektif ve duygusal niteliktedir. Kültür, o toplumun özel kişiliğini ve o toplumun sosyal dayanışmasının temelini teşkil eder. Kültürün (Gökalp *medeniyet* kavramına karşı kültür için daima Arapça'dan aldığı *hars* terimini kullanır) kendi içinden gelişen doğal bir evrimi vardır. Kültür, dışardan zorla değiştirilemez. Bir organizma gibi dışardan kendi yapısına uygun medeniyet unsurlarını alır, sindirir, uygun olmayanları atar. İlkel doğal cemiyetlerde kültür topluma hâkimdir ve onu oluşturan bütün idealler dine bağlıdır. Kültürün temel fonksiyonu, belirli bir toplumun bireyleri arasında dayanışmayı, yani bir toplum olarak bütünlüğünü ve devamını sağlamasıdır. Böylece kültür, bir temel sosyolojik olgudur.

Gökalp'in bu kültür yorumunda, kültürü bir organizmaya benzeterek incelediği, onda organizmalara özgü bütün unsurları aradığı görülür. Kültür hakkında burada özetlediğimiz temel yaklaşımı o, her defasında bir yönünü açıklayarak çeşitli yazılarında tanımlamaya çalışmıştır. (Gökalp'in ciddi sosyolojik analizlerini popüler yazılarıyla karıştırmamak gerekir.) Örneğin bir yerde ("Hars ve Medeniyet", *Yeni Mecmua*, No. 60, 1918, s. 142) diyor ki: "Bir cemiyetin bütün fertlerini birbirine bağlayan, yani aralarında tesanüt (dayanışma) husule getiren müesseseler, harsı müesseselerdir... Hars kendi kendine değişir, tekâmül eder, fakat zorla ne geriye ne de ileriye götürülemez. Millî hars herkesin razı olduğu bu tabii örflerin mecmûundan ibarettir." Harsın esas unsuru olarak ele aldığı örf, gelenek üzerinde yazdıkları konu bakımından özel bir önem taşır. ("An'ane ve Kaide," *Türk Yurdu*, No. 39, 1913; "Örf nedir?", *İslam Mecmuası*, No. 4, 1914; *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul, 1918, s. 14-19) Örf, bir toplum tarafından genelde benimsenmiş, "içtimai vicdana"

mal olmuş bir davranış biçimidir. Topluma mal olmuş bulunması onun temel şartıdır. Bu karakteri ile örf, bazen sosyal onayı sağlayamamış âdetlerden veya yapay olarak konmuş kural veya kanunlardan ayrılır. Gökalp böylece, kültüre ait toplumsal tasavvurları *(representations collectives)* örf kavramı ile ifade etmektedir. Örfün doğuş şekli incelenirse, kültürün niteliği daha iyi anlaşılır. Dışardan gelen bir âdet veya müesseseye karşı toplum, olumlu veya olumsuz bir tepki gösterir. Onu beğenir, alır veya reddeder. İşte bu tepki, "ma'şerî vicdanın" tepkisidir. Yabancı unsur kabul edilirken, değiştirilerek, o kültürün yapısına uygun bir hale sokularak ve manalandırılarak o cemiyete mal edilir, sindirilir. Bundan şu önemli sonuç çıkar ki, tam bir kültürleşme *(acculturalition)*, bir kültürün bir milletten ötekine geçmesi, asla söz konusu olamaz (bkz. yeni gelişme teorisinde, her topluma özgü "toplum zamanı" kavramı). Örf, canlı olarak yaşadığı bir toplumda bireyler üzerinde güçlü çekicilik gösterir. Ona karşı gelenler üzerinde toplum tepki gösterir, baskı yapar. İşte bu özellikleridir ki, örfün birey dışında kültürü bir bütün olarak temsil eden "ma'şeri vicdanın" bir öğesi olduğunu ispat eder. Belirli bir zamanda "ma'şerî vicdan"da yaşayan örflerin tümü, o toplumun kültürünü meydana getirir. Onları organik bir bütün halinde tutan "ma'şerî vicdan"dır. Gökalp'a göre *medeniyet*, kültürden sosyal menşe ve niteliği itibarıyla ayrıdır: "Medeniyet usulle yapılan ve taklit vasıtası ile bir milletten diğer millete geçen mefhumların ve tekniklerin mecmûudur."

Medeniyet kavramına soktuğumuz öğeler, doğuşlarında bireylerin iradi bilinçli eseridir; taklitle yayılır, bir topluma veya bütün insanlığa mal olabilir. Duygusal değil, objektif niteliktedir. Herkes için aynı değeri taşır. Genelde fayda düşüncesine dayanır. Gözetilmediği takdirde ma'şerî vicdanın tepkisi ile karşılaşmaz (Sağlık kurallarını gözetmediğimiz zaman bundan ma'şerî vicdan incinmez, biz hasta oluruz). Gökalp'in yaptığı çeşitli tanımlamalar, onun medeniyet hakkında gö-

rüşünü parça parça açıklamaktadır. "Harsları ve dinleri ayrı olan müteaddit cemiyetler arasındaki müşterek müesseselerin mecmûuna medeniyet" denir. Böylece medeniyetin en önemli yanı *uluslararası* (international) olmasıdır. "Bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyetlerin üst tabakalarına rapteden müesseseler medeni müesseselerdir. Bir nevi'den olan bu gibi müesseselerin yekûnu medeniyet nâmını verdiğimiz mecmuayı vücûda getirir." ("Hars ve Medeniyet", *Yeni Mecmua,* No. 60, 1918, s. l42) "Hars, cemiyetlerin derûnî inkişafından, medeniyet ise muhtelif harsların ihtilâtından (karışımından) husule gelir." ("Harsla medeniyetin münasebetleri," *Yeni Mecmua,* No. 6l, 1918, s. 162) Sonuçta, bir medeniyet, belirli coğrafi sınırlar içinde birçok kavimleri ve devletleri içine alabilir. Kültür grupları karşısında medeniyet grupları yahut medeniyet daireleri vardır. Fakat burada işaret edelim ki Gökalp, medeniyete daha sonraları kültüre yakın özellikler tanımıştır. Ona göre, her medeniyet ayrı bir sisteme mensuptur. Başka bir mantığı, başka bir hayat görüşü vardır. Medeniyetler birbirleri ile karışmazlar, sahaları ve evrimleri ayrıdır. Mesela, bugün bir İslam medeniyeti, bir Budist medeniyeti, bir Avrupa medeniyeti vardır. Bir millet, tarihinin bir döneminde bir medeniyetin, bir başka döneminde başka bir medeniyetin mensubu olabilir. Böylece, Türkler Orta Asya'da iken, Uzak Şark medeniyet dairesine, İslami Sultanlık devresinde Orta Doğu medeniyet dairesine, millet devrinde ise Batı medeniyet dairesine girmişlerdir. Batı medeniyeti içinde birbirinden ayrı ve bağımsız bir İngiliz kültürü, Fransız kültürü, Alman kültürü vardır. Gökalp'a göre birbirine zıt medeniyetler, aynı cemiyet içinde yan yana yaşayamaz ve uzlaştırılmaz. İki dinli bir ferd olamadığı gibi (aynı misal S. Huntigton tarafından zikredilmiştir) iki medeniyetli bir millet de olamaz. Gökalp'a göre medeniyet, kültür gibi dinî, ahlaki, hukuki, muakalevi, bedii (estetik), iktisadi, lisani ve teknik hayatı içine alır. Görülüyor ki, Gökalp böylece medeniyet tarifini genişletmiş, kültüre yakın bir yo-

ruma gelmiştir. Burada ilave olunabilir ki, dogmatik medrese İslamiyeti'yle yerli tarihi kültürle kaynaşmış yerel "millî" bir İslamiyet'ten haklı olarak söz edebiliriz. Bir İran İslamiyeti; bir Türk İslamiyeti vardır. Gökalp daima ayırt edici bir nokta üzerinde ısrarla durmuştur: Bütün bu öğeleri medeniyet *sun'i olarak* meydana getirir. Mesela, bir Türk musikisi vardır; yüzyıllar boyunca Türk kavminin ruhunda meydana gelmiştir. Bu musiki, milletin tümünü heyecanlandırır. Onun yanında teknik usullerle meydana getirilmiş İslam medeniyetine mahsus bir de klasik musiki vardır. (Bugün halk musikisi ve sanat musikisi diye ayırıyoruz.) Milletin tümünü değil, bu teknik terbiyeyi almış belirli bir zümreyi heyecanlandırır. Edebiyatta, hukukta, lisanda ve başka alanlarda da aynı şeyi tespit etmek kolaydır. Medeniyet gruplarının; bir ma'şeri vicdanı, bir harsı yoktur. Osmanlı saray medeniyeti, halk kültürüne karşı İran ve Hint saraylarında egemen elit sınıfların ortaklaşa benimsediği yapay, kozmopolit bir "yüksek" kültürü temsil etmekte idi (en çarpıcı örneği Divan edebiyatı, halk edebiyatı karşıtlığı).

Kültür değişmelerine gelince, bir kültür dış etkiler altında kalır ve değişebilir. İlkin, "bir kavmin bütün şubeleri aynı dinin ve aynı devletin velayeti altında birleşerek umumî bir tesanüde tâbi olunca, hars da kısmîlikten kurtularak tamamıyla kavmi bir mahiyet alır". ("Hars ve Medeniyetin Münasebetleri", s. 162) Öbür yandan, komşu kavimlerle temaslar sonucunda yeni unsurların girmesi ile de bir kültür değişmez, fakat zenginleşir. Anadolu'da Türk halk kültürü, "yüksek" kozmopolit kültürden birçok öğe almış, fakat asli karakterini asla kaybetmemiştir. Bu kültür iktibası işinin nasıl olduğunu yukarıda örften bahsederken kısmen açıklamıştık. Burada ilave edelim ki Gökalp, bir kültüre dış öğelerin benimsenmesinde şöhret ve nüfuzun, prestijin önemi üzerinde durur.

Kültürün duygusal niteliği dolayısıyla, bu davranış *(attitude),* doğal olarak duygusal olacaktır. Bir kültürün başka bir kültür mensupları üzerinde meydana getirdiği hayranlık

hissi, kültür alışverişinin ilk önemli şartıdır. Bu faktör çoğu zaman fayda düşüncesini bastırır. Osmanlılar, Avrupa medeniyetinin üstünlüğünü ancak Viyana bozgun yıllarında kabul ettiler; Avrupalı şeyler prestij kazandı ve Batılılaşma başladı. Paşaların konaklarında *alafranga* döşenmiş bir oda yapmak moda oldu. (Bugün Amerikan kültür öğeleri bütün dünyayı sardıysa, bu Amerikanizmin bir prestij kültür düzeyine erişmesiyle açıklanabilir, yoksa içeriğinde, *intrinsic,* bir değer tabii düşünülemez.)

Gökalp'e göre, dinler gibi imparatorluklar da medeniyetlerin oluşmasına yol açmıştır. Bir kavim, fütuhat yolu ile bir imparatorluk kurar, çeşitli kavimleri ve harsları bir egemenlik şemsiyesi altında toplar. Harsların karşılaşmasından ve karışmasından ülkede ortak *bir medeniyet* meydana çıkar. Bir hars, bazen bu medeniyet çevresinde çözülür, ortadan kalkabilir; fakat ekseriye halk arasında ana dil ve örfler saklanır ve demokratlaşmanın ilerlediği, imparatorlukların parçalandığı zamanlarda bu harslar yeniden hayat bulur ve hars birliğine dayanan millete vücut verir. (Osmanlı fethinde yüksek medeniyet kurumlarını kaybeden Balkan halkları, 18.-19. yüzyılda halk kültürlerinin canlanmasıyla, millî kültürlerini yaratmış ve millî devletlerini kurmuşlardır.)

Toynbee'ye gelince, o medeniyet ve kültür arasında bir farklılık görmez. Medeniyet, bir kültürel nesnedir *(cultıral entity).* Ona göre teknoloji, sanat ve dine bakarak daha gevşek olmakla beraber, bir kültür unsurudur. Batı'dan evvela silah tekniğini alan bir toplum (mesela Osmanlı) zamanla Batı medeniyetini bütünü ile almak zorunda kalacaktır. (A.J. Toynbee, *Reconsiderations,* Londra, 1963, s. 76-77, 110.) Kültür sosyolojisi uzmanı A.L. Kroeber, Toynbee'nin bu fikrini eleştirmiş, onun medeniyetler (kültürler) arasında birbiri ile kaynaşamaz aykırılıkları görmezlikten geldiğini belirtmiştir. Gökalp sağ olsaydı kuşkusuz aynı eleştiriyi yapacaktı. Toynbee'ye göre, günümüzde oluşan en büyük tarihî olay, Batılılaşmanın bütün

insanlığı içine alan ve çok hızla gelişen bir akım halini almış olmasıdır. Bunun sonucunda, yakın bir gelecekte bütün insanlık bir tek toplum haline gelecek ve bir tek tarih yaşamaya başlayacaktır. Bu da Fukuyama ve Huntington'un iddia ettikleri gibi tarihin sonu olacaktır. Fakat ne yazık, bu gerçekleşirse, çok çiçekli rengârenk bir bahçenin, tek çiçekli usandırıcı bir hale gelmesi kadar acıklı olacaktır.

Toynbee, kuşkusuz Gabriel Tarde'ı ve Henri Bergson'u izleyerek, yaratıcı bireyi, medeniyetleri değiştiren temel dinamik faktör olarak görür. "Bütün sosyal yaratma faaliyetleri ya yaratıcı fertlerin veya hiç olmazsa yaratıcı azınlıkların eseridir," der. Göreneğe bağlı ve doğal olarak statik olan toplumu alıştığı yoldan çıkarıp yeni bir doğrultuya yönelten kuvvet yaratıcı bireydir. Birey, ilkin toplumdan çekilir; sonra ruhi bir coşkunluk içinde uzletinden çıkarak cemiyete geri gelir ve onu yeni bir hayata yöneltir (Bu da, Hazret-i Muhammed ve Gazalî gibi). Görülüyor ki, Toynbee ve Gökalp, toplum, kültür ve medeniyet ve medeniyetler arası ilişki konularında kesin bir karşıtlık içindedirler. (Toynbee yorumu, Atatürk reformlarının yöntemini destekler. Gökalp ise, bugünkü durumu açıklar gibidir.)

Öbür yandan Gökalp'e göre, bir milletin kendi benliğini bulması, kendi hars ve medeniyetini tanıması, büyük millî felaketlere uğradığı zaman ortaya çıkan millî kahramanlar sayesinde olur. Millî şahsiyetler, millî ideali (mefkureyi) keşfederler ve kişiliklerinde temsil ederler. (Bu sözleri aynen Atatürk'te bulacağız) Yaratıcı mefkure ölmez, zamanla milleti ve millî harsı yaratır. Mefkure, "hayati hamleyi" *(élan vital)* içinde taşır. ("Cemiyette büyük adamların tesiri", *İçtimaiyat Mecmuası*, No: 2; "Ferd ve Şahsiyet", *Yeni Mecmua* No: 1) Gökalp'in, Bergson'un kuvvetli etkisi altında kaldığı zamanlar olmuştur ve onu, Toynbee ile birleştiren bu fikirler şüphesiz bu kaynaktan gelmektedir. Fakat Gökalp, kahramanın ortaya çıkışını ve başarısını topluma, ma'şeri vicdana mal ettiği halde Toynbee bunu ferdin iradesine ve taklide bağlar.

Toynbee, tarihî cemiyetleri karşılaştırarak kültür değişim hareketlerinin şekillerini saptamaya çalışmış, bir kültürün üstün bir kültür karşısında şu veya bu davranış şeklini gösterebildiğini, fakat bunun o kültürü yok olmaktan kurtaramadığını iddia etmiştir. Gökalp'a göre ise kültür ölmez.

Medeniyetle millet ve din arasındaki ilişkiler bahsinde de, Toynbee ile Gökalp arasında benzerlikten çok ayrılık vardır. Yukarıda işaret etmiştik; Toynbee'ye göre, medeniyet ve kültür aynıdır ve bir medeniyet çeşitli kavimleri ve devletleri içine alabilmektedir. Ona göre, tarihî gelişmelerin gerçek ünitesi, millet veya devletler değil, medeniyetlerdir. (Şimdi S. Huntington'un iddiası) Tarihi, millî tarihler şeklinde bölmek yapaydır. Devletler ise, geçici kuruluşlardır. *(Civilization on Trial,* s. 224) Ödevimiz tarihte meydana çıkmış olan medeniyetleri belirlemektir; ona göre bağımsız bir hayatı olup evrimini tamamlamış yirmi bir medeniyet gelip çatmıştır; karşılaştırmalı bir incelemeye tâbi tutmak, medeniyetlerin doğuşunu, yayılışını ve çöküşünü belirleyen sebep ve faktörleri bulmak gereklidir. Medeniyetler doğal varlıklar gibi doğar, büyür ve ölürler. Bu yorumda Toynbee, Gökalp'e yaklaşmaktadır.

Toynbee'ye göre bir medeniyet ölünce onun yıkıntılarından yeni bir medeniyet doğar. ("Medeniyet, kendi kendini yeniden yaratmaya çalışan bir varlık nevidir." *Trial,* s. 216, 222.) Medeniyetin bu yenilenmesi, yeniden doğuşu sürecinde yüksek dinler, metamorfozu sinesinde hazırlayan bir koza vazifesi görürler. Mesela Hristiyanlık, Greko-Romen medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında bir geçiş-oluş devresini temsil eder. Medeniyetler dağılırken yüksek dinler doğar.

Toynbee, son defa çıkardığı *Reconsiderations*'da eski görüşlerini, yapılan eleştiriler karşısında yeniden gözden geçirmektedir. Orada dine, insanlık hayatında daha bağımsız bir yer tanımaktadır. Diyor ki, evvelce dini medeniyete bağlı bir gelişme olarak kabul ediyordum. Bu sosyal hayatın ilkel safhalarında bir dereceye kadar doğrudur. Fakat yüksek dinler,

yalnız sanatı ve sosyal yapıyı değil, siyasi ve iktisadi teşkilatları da içine alan kendi başına yaratıcı bir kuvvettir. *(Reconsiderations,* s. 77-78) Dinler, medeniyetlerin anasıdır. Toynbee burada önemli bir olguya parmak basmakta: Gökalp'in söz ettiği millî kültürün alt tabakası saydığı örfüâdâtın oluşumu, Türk toplumunda yüzyıllar boyunca din etkisi altında medyana gelmiştir. Bu noktada Toynbee'nin yüksek dinlerde, Gökalp'in kültüre, ma'şerî vicdana tanıdığı nitelikleri gördüğü söylenebilir. Toynbee'ye göre, çağımızda Batı medeniyetinin bütün dünya kültürlerini silip süpüren hızlı yayılışı her yerde şekilsiz kitleler yaratırken, bunun sonucunda bu kitleleri sinesinde toplayan ve yeni bir medeniyeti hazırlayan yeni bir dinin ortaya çıkmasını beklemek lazımdır. *(Trial,* s. 28, 40, 225-263) Toynbee, daha ileri giderek dinlerin rolü hakkında mistik bir görüşü benimsemiştir. Ona göre medeniyetler, Allah'ın daha yüksek bir hayat şekli yaratma, daha mükemmeli meydana getirme iradesinin hayat sahnesindeki tecellileridir. *(Trial,* s. 11-12) Bu görüşü son defa *Reconsiderations*'da daha kuvvetle tekrarlayan İngiliz düşünürü, eski dinlerin tarih felsefesini benimsemektedir. Batı medeniyeti, yirmi defa başarısızlıkla tekrarlanmış olan insanlık yaşam tecrübesinin son girişimidir. Bu noktada Toynbee, artık geleceğe ait keşiflerde bulunan mistik bir tarih felsefecisidir ve millî kültürleri tamamıyla bir tarafa bırakarak gözlerini gelecek bir dine çevirmektedir. Batı kültür-medeniyetini benimsemeyi yaşam kavgasında hayati önemde sayan (Türkiye'de *İctihad* gazetesi etrafında toplanan *Garpçılar* ve Atatürk) aydınlar, Batılılaşmayı belli bir reçete (Eisenstadt) veya bir "haritayı" (Şerif Mardin) izleyerek kendiliğinden olabilecek bir süreç olarak algılarlar. İktisadi kalkınma planları, fabrikalar, demiryolları inşası, laik bir eğitim sistemi geleneksel toplumu modern Batılı toplum haline getirir, inancındadırlar. Bazı gelişme teorisyenleri, bu türlü yukarıdan gelen hızlı ve zorlu bir çağdaşlaşma sürecini mümkün görürler. Buna karşı Gökalp, çağdaşlaşmanın ancak

uzunca sosyal bir süreç içinde gerçekleşeceğine inanan sosyologlar arasında yer alır. Son defa N. Eisenstadt'ın gözlemi, klasik tek yönlü determinist bir çağdaşlaşma teorisine karşı, yeni gelişme teorisinin Gökalp'e hak verdiğini göstermektedir. Eisenstadt'a göre "Modernleşmede çeşitli sosyo-demografik veya yapısal göstergeler, sadece geleneksel toplumun ne dereceye kadar çözülme yolunda olduğunu göstermekte, fakat geleneksel karakterini aşmış bir toplumun ne dereceye kadar gelişmiş olduğu ve nasıl bir toplum medyana geldiğini belirleyememektedir. Geleneksel ailenin, cemaat hayatının, hatta siyasi yapıların tahribi, çoğu zaman kargaşanın, sosyal çöküntünün, suçluluğun artması ve anarşiyle sonuçlanmaktadır". *(Doğu Batı,* III-10, Nisan 2000, 92) Devrimlerin 70. yıllarında Türkiye'de kültür ve kimlik sorunları, hem gelenekçi Gökalp'e, hem de radikal "Garpçı"lara hak verdirecek bir sosyal-siyasi aşama göstermektedir. Gökalp'e göre, kültür temeline dayanan millet, "ma'şerî vicdan"ın ve içtimai dayanışmanın en canlı ve kuvvetli olduğu toplum şeklidir. Atatürk, devrimlerini eğitim, halkevleri, dil ve tarih tezleriyle yeni bir millet kültürü yaratmaya çalışarak pekiştirmek gereğini anlamıştı. Çağımızda dinî zümre veya medeni zümre, millî kültür niteliğine sahip değildir. Gökalp, 1913'te *Türk Yurdu'nda Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* başlığı altında ünlü makalelerini yazdığı zaman bu inançta idi. Bunları yazmaktan asıl maksadı da Türkçülüğün, diğer akımlar karşısında üstünlüğünü kanıtlamaktı. Balkan Harbi faciasından sonra Türk milliyetçiliği birden galeyanlı bir şekilde kendini göstermişti. 1913'te bir sosyolog olarak kendi rolünü, belirli bir zamanda ma'şerî vicdana egemen olan akımı bulup ortaya çıkarmak ve ifade etmek şeklinde yorumlayan Gökalp, bu yazılarında milliyet esasının üstünlüğü üzerinde durmaktadır. Gökalp; din ve medeniyet bağlarını açıkça milliyete bağımlı daha gevşek sosyal bağlar olarak görmekte idi. "Kavme, ümmete, devlete, vatana, aileye, sınıfa, hirfet ocağına ve ilâh... mensup ne kadar mef-

kureler varsa, cümlesi millî mefkurenin muavinleridir... İktisadiyat sahasında bile sınıf mefkûresi millet mefkûresinin bir tabiidir." *(Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak,* 58-59)

Gökalp'e göre her millet, canlılığını korumak için millî hayattan doğmuş, organik kurumları desteklemelidir. Millî gelenek, uluslararası nitelik taşıyan medeniyet ve din karşısında geriye çekilen bir unsur değildir. Millî kültür, milleti ileri götüren yaratıcı bir faktördür. Medeniyetten gelen öğeler, ancak ona aşılanmak suretiyle bir hayat ve gelişme imkanı kazanır; "âdi taklitte olduğu gibi çürüyüp düşmez". Milletin ruhunda yaşayan canlı gelenekler, milleti bir bütün halinde tutar ve yükseltir. Buna karşı artık toplum bilincinde yaşamayan bir medeniyet veya dine ait kurallar, ölü alışkanlıklar olarak devam eder ve milleti gelişme yolundan alıkoyarlar. Tutucu kesim, mevcut kuralların değiştirilmesine küfür nazarı ile bakar; buna karşı radikal, devrimci, millî vicdana yabancı olup olmadığını düşünmeden birtakım yeni kurallar sokmaya çalışır. Gökalp'e göre her ikisi de, kültürün gerçek yapısını ve dinamiğini göz önünde tutmamaktadır. *(Türkleşmek,* s. 14-15) Gökalp'in bu gözlemleri, bugün içinde bulunduğumuz kültür ve kimlik sorunlarımızı bütün çıplaklığıyla gözlerimizin önüne sermiyor mu?

Görülüyor ki, Gökalp millî kültürü, donup kalmış bir örfler örgütü saymamakta. Toplumu bir arada tutan canlı bir üstvarlık gibi görmektedir. Dinamik ve daima gelişme halinde bulunan millî kültür, Gökalp sosyolojisinin temel görüşüdür. On yıl sonra, 1923'te yazdığı *Türkçülüğün Esasları* adlı eserine aynı ruh hâkimdir. O, millî kültürün medeniyet karşısındaki durumunu bugün için de geçerli şu satırlarla belirtmektedir: "Bir milletin fertlerini duygu birliğinden mahrum eden veyahut iş bölümüne mâni olan müesseseler, harsa münâfidir (karşıdır)... Bizde levanten yahut kozmopolit namı verilen bir sınıf vardır ki... medeniyet namı altında başka milletlerin millî harslarını yalan yanlış taklide yeltenirler. Halk, millî har-

sı bırakıp başka milletlerin harsını taklit eden bu sınıfı kendi cinsinden saymadığı gibi, bunlar da halkla zevken mütecanis olmayı nefsleri için zül addederler." Sanatkârlarımız "usuller ve fenniyeler (teknikler) almakla iktifa etsinler. Bize başka milletlerin *zevklerini* ve *meşreplerini* getirmeye sakın uğraşmasınlar. Hikâyecilerimiz de Avrupa'nın tekniğini öğrendikten sonra halk hayatını iyice tetkik etmeli, halk enmûzeclerini (örneklerini) doğru bir gözle görmelidirler. Bunun için de, evvelemirde halkı can-ü gönülden sevmeleri lazımdır... Her millî hars, kendi istiklâlini muhafaza edebilmek için beynelmilel medeniyeti temsil etmek ıstırarındadır." *(Hars ve Medeniyet,* s. 143) Zira biz "Hars itibarıyla hiçbir milleti kendimizden üstün göremeyiz. Bize göre Türk harsı dünyaya gelmiş ve gelecek olanların en güzelidir. Binaenaleyh, ne Fransız kültürünün ne de Alman kültürünün mukallidi ve tabii olmamıza imkân yoktur". (*Türkçülüğün Esasları,* s. 93). Gökalp böylece, millî kültürleri zamanla ortadan kaldıran bir enternasyonalizme hiçbir zaman inanmaz. Zira o zaman milletler, ruh ve kişilikten yoksun şekilsiz kitleler durumuna düşer ve eski imparatorluklarda olduğu gibi, dünya yüzünde hâkim bir kültürün potasında erir giderler. Halbuki, Gökalp'e gelişen zengin kültürlü bir insanlık manzarası gösterir. Bugün *Unesco* (bkz. *History of Humanity,* V. Cilt, ed. H. İnalcık ve P. Burke, 1998) adlı büyük esere başlarken bütün kültürlerin eşitliği prensibiyle hareket etmiştir. Ziya'ya göre, esasen medeniyetler de kültürlerin karşılaşmasından ve karışmasından meydana gelir ve yükselir. Diğer tarafları Gökalp'a göre müspet ilimlerin ve tekniğin gelişmesinden doğan modern medeniyet, milletler arasında yayılarak yeni bir enternasyonalizm meydana getirmekte ve dine dayanan milletler arası bağlılıklar yerine geçmektedir. Japonya ve Türkiye gibi milletlerin Avrupa medeniyetini benimsemeleri, bu medeniyetin enternasyonal niteliğini kuvvetlendirmektedir. *(Türkleşmek,* s. 10; *"Hars ve Medeniyet",* s. 19) Milletler kuşkusuz batılılaşacaktır ve öyle

olmalıdır. Kendi sınırları içinde tutulduğu zaman medeniyet ve kültür arasında herhangi bir aykırılık da yoktur. Her millet kendi millî harsını titizlikle korumalı ve geliştirmelidir. Böylece, milletlerden her biri belirli bir sahada ileri gider. "Bir medeniyet zümresine mensup olan millî harslar, beynelmilel iş bölümünün meydana getirdiği medeni ihtisaslardan başka bir şey değildir. Harslar birbirine bakarak tekâmül ederler... Harslar itibarıyla bütün milletler arasında beynelmilel bir iş bölümü, medeni bir tesanüt vardır." *(Yeni Mecmua,* No. 35, s. 163; *Türkleşmek,* ... s. 24) Gökalp, ileriyi görerek milletler arasında ortak bir örgütün meydana çıkmasını da beklemekte idi. Bu karşılaştırmalı inceleme sonucunda diyebiliriz ki, Toynbee ile Gökalp ana fikirlerinde çoğu zaman tam bir aykırılık halindedirler. En çok yaklaştıkları nokta medeniyete (kültür), tarihte (toplum hayatında) egemen bir rol tanımaları ve onda bir organizmanın niteliklerini görmeleridir. Organik benzetme, bizzat Zimmerman'ın belirttiği gibi, 19. yüzyıl değişme sosyolojisinin ortak ana fikirlerinden biridir. F. Tönnies'in cemaat ve cemiyet *(Gemeinschaft und Gesellschaft),* Max Weber'in ve O. Spengler'in tipolojisi, kuşkusuz Gökalp ile Toynbee'nin bazı esas fikirlerinin ortak kaynaklarıdır (Gökalp, Tönnies'in görüşlerini, herhalde yakından tanıdığı Fransız G. Richard'ın sosyolojisi vasıtasiyle öğrenmiş olmalıdır. E. Durkheim da açıkça, mekanik ve organik dayanışma grupları nazariyesini Tönnies'den almıştır). Gökalp, kendi çevresinde yaptığı dikkatli gözlemler sonucu, Durkheim'in fikirlerine daha başka bir yorum ve kesinlik kazandırdığı gibi, Toynbee de tarihî medeniyetler teorisi ve din üzerindeki fikirleriyle Gökalp'ten esaslı surette ayrılmaktadır. Nihayet Zimmerman'ın, Gökalp'in "sosyal zamanı" göz önüne almadığı fikrini paylaşmak mümkün değildir. Gökalp, belki Toynbee'den daha açık şekilde kültürlerin kendine özgü bir iç evriminden söz etmektedir. O, sosyolojiyi temel araştırma konusu ve millî kültür araştırmalarının bir çeşit laboratuvarı yaparken, kültürün çeşitli alanlarında

Türk örf ve kurumlarını meydana çıkarmaya ve Türklerin mensup oldukları medeniyet dairelerini dikkatle ayırdetmeye çalışırken, daima Türk toplumunun "sosyal zamanı"nı göz önünde tutmaktadır.

Burada Gökalp ile Toynbee'nin sosyolojik temel fikirlerini karşılaştırmakla, aslında, modern felsefe ve sosyolojinin iki büyük akımını karşılaştırmış oluyoruz. Gökalp cemaat, *(Gemeinschaft)* sosyolojisini, fonksiyonel struktüralizmi temsil ederken, Toynbee, Max Weber çizgisinde cemiyet *(Gesellschaft)* sosyolojisini izlemektedir. Gökalp 1900-1930 döneminde Türk toplumundaki kökten değişimlerin etkisi altında fikirlerini geliştirmiştir. Birinci dönemde imparatorluğun birlik ve devamını güvence altına almayı amaç edinen İttihat ve Terakki ideolojisini benimseyerek, İslamlık ve Batı medeniyeti ile gittikçe koyulaşan Türk milliyetçiliği akımlarını bağdaştırmayı denemiş, bunların birbirine zıt kavramlar olmayıp tek merkezli üç daire gibi birbirini kapsayan ve tamamlayan toplumsal realiteler olduğu tezini savunmuştur. Millî Mücadele döneminde ise Gökalp, milletin ve millî kültürün tek ve gerçek sosyolojik realite olduğu fikri üzerinde durmuş, millî kahramanı (Mustafa Kemal'i) "toplum vicdanının," milletin ideallerini (mefkure) temsil eden aksiyon adamı olarak görmüştür. Fakat belirtmek gerekir ki, Gökalp'te başlangıçtan beri millî kültürün yok edilemez gerçekliliği ve millî kültürü millî örfüâdatın oluşturduğu tezi, onun toplum felsefesinin temel taşıdır. O kanunla (emirle) yapılan devrimlerin, sosyal realitenin direnci karşısında kalacağını, kültürün devamlılığını savunmuş, değişmenin bir sosyolojik sürece bağımlı olduğu noktası üzerinde daima ısrarla durmuştur. Kültür ve medeniyet ayrılığını kabul etmeyen ve yukarıdan kanunlarla hızlı Batılılaşma gereğine inanan lider ile Gökalp anlaşamazdı. Atatürk, 1923'te bir ara İttihatçılar gibi Gökalp'i, Halk Fırkası'nın programını hazırlamakla görevlendirdi. Fakat sonra esas sosyal değişme görüşünde ayrıldılar. Atatürk'ün Türk milliyetçi-

liğinin babası sayılan Gökalp'e derin saygısı vardı; fakat ona devrim hareketinde aktif bir rol vermedi.

Gökalp'in temel görüşleri, özellikle Türk millî devletinin kuruluş döneminde kültür hayatımızda belirleyici derin bir etki yapmış, ona yön vermiştir. Onun temel kavramlarını benimseyen Türk bilim ve sanat adamları; geleneksel Türk halk kültürünü, halk edebiyatını, tasavvuf ve tarikatleri, Türk folklor ve etnografyasını, halk musikisini hararetle araştırmaya yönelmişler; millî varlığın temellerini bu doğrultuda görmüşlerdir. Gelecek kuşakta Mehmet İzzet, Fuad Köprülü, P.N. Boratav, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mümtaz Turhan, Osman Turan, Necati Akder, İbrahim Kafesoğlu, Adnan Saygun ve daha birçok bilim ve sanat adamı, araştırmalarını onun gösterdiği doğrultuda yapan fikir adamlarıdır. *Halkevleri* de onun temel düşüncesinden doğmuş bir kurum sayılabilir. 1930'larda lise öğretmenleri kendi bölgelerinde halk kültürü üzerinde araştırmalarını Halkevleri dergilerinde yayınlamaya başlamışlardır. Gökalp kendisi Diyarbakır'da gençlerle birlikte halk kültürü ve sosyal yapısı, aşiretler üzerinde araştırmalara girişmiştir. 1930'larda radikal Batılılaşma yöntemleri, total Batılılaşma, Anadoluculuk, İslamcı derneklerin kuruluşu, Türk kültür ve toplum hayatında yeni doğrultular ve sentezlere yönelecek, Gökalp'in öz fikirleri daha dar bir Türkçülük-Turancılık akımıyla özdeşleşecektir. Daha yakın bir tarihte, *Türk- İslam Sentezi* teorisi (bkz. *Doğu Batı,* II-5, 1988-89, s. 1119) temel görüşlerini Gökalp'ten almıştır.

I. ÖNEMLİ KİTAP VE MAKALELERİ

Hayatı hakkında kendi otobiyografisi: "Babamın Vasiyyeti", Küçük Mecmua, VIII. Eylül 1922, s. 1-3; "Hocamın Vasiyyeti" Küçük Mecmua, VIII-2. 1922, s. 1-5; "Pirimin Vasiyyeti" K.M., IX. s. 1-5 *İlm-i İçtimâ Dersleri,* Dârülfunun'daki dersleri, İstanbul, 1329/1913

Şakî İbrahim Destanı, Diyarbakır. H. 1324/1908 (Vali Halit Paşa kişiliğinde zalim idarecilere karşı)

Kızıl Elma, İstanbul, 1914 (şiir kitabı, ilk pantürkist düşünceleri bu şiirlerde)

Yeni Hayat, İstanbul, 1918 (fikir ve ideolojisini anlatan popüler şiir kitabı)

Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, İstanbul, 1918 (1913-1918 arasında doğru siyasi ideolojisini özetleyen önemli bir eser)

Altın Işık, 1323 (millî hikâyeler)

Türk Töresi, İstanbul, 1923 (Türk antikitesi üzerinde bir deneme, ayrıca bkz. Türk Medeniyeti)

Türkçülüğün Esasları, İstanbul, 1923 (Cumhuriyet'in kuruluşunda eski fikirlerini pekiştiren ve gözden geçiren temel eseri); İngilizce çevirisi: The Principles of Tırkism, çev. R. Devereux, Leiden, 1968

Şiir ve hikâyeleri, Limni ve Malta Mektupları için F.A. Tansel: Ziya Gökalp Külliyatı, Ankara, TTK,1952-1965)

Doğru Yol, Ankara 1339/1923 (Halk Fırkası seçim kampanyasını destekleyen yazısı)

Türk Medeniyeti Tarihi, *İstanbul, 1926 (Eski Türk toplumu ve kültürü üzerine bu önemli eserin ilk taslağı* Millî Tetebbu'lar Mecmuası, *1-3, 1915'te çıkmıştır.) Başlıca makaleleri şu dergilerde:* Genç Kalemler, Türk Yurdu, Halka Doğru, Türk Sözü, İslam Mecmuası, *İçtimaiyat Mecmuası,* Millî Tetebbu'lar Mecmuası, Muallim ve Yeni Mecmua.

Gökalp'in önemli sosyolojik makalelerinin İngilizce çevirileri için N. Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization, Londra, 1959*

Gökalp bazı makalelerini takma adlar altında yayınlamıştır.

Ziya Gökalp'*ın Neşredilmemiş Yedi Eseri,* yay. A.N. Göksel, DTDY, no: 4, 1956

Makalelerinin bibliyografyası: C. Tütengil. S. Baysanoğlu, S.H. Boldy, O. Durusoy, Rıza Kardaş, F.R. Tuncer.

II. GÖKALP ÜZERİNE YAZILAN BELLİ BAŞLI ESERLER

Z. Binark ve N. Sefercioğlu, Ziya Gökalp Bibliyografyası, Ankara, 1971

Ş. Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İstanbul, İletişim yay., 1984

"Ziya Gökalp", DV İslam Ansiklopedisi, XIV, 124-137

A.N. Göksel, Ziya Gökalp, İstanbul, 1968

Ziya Gökalp Dergisi (1974-1996), yay. S. Baysanoğlu

İ.H. Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, İstanbul, 1966

M.E. Erişirgil, Bir Fikir Adamının Romanı, Ziya Gökalp, *İstanbul, 1951*

U. Heyd, Foundations of Turkish Nationalism, *Londra, 1950*

S. Anar, The Social and Philosophical Foundations of Modern Turkish Education, *Ph.D. Thesis, Univ. of Maryland, 1976*

B. Şapolyo, Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, *İstanbul, 1943*

C.O. Tütengil, Ziya Gökalp Üzerine Notlar, İstanbul, 1964

Kırcıoğlu, Yapılı Vesikalara Göre Ziya Gökalp Müzesi ve Ziya Gökalp, İstanbul, 1965 (Müze 1956'da evinde açılmıştır.)

S. Hartmann, "Ziya Gökalp's Grundlagen des türkischen Nationalismus". DLZ, XXVIII (1925) 578-610

H. Tanyu, Ziya Gökalp Kronolojisi, Ankara, 1971

N. Nirun, Sistematik Sosyoloji Bakımından Ziya Gökalp, *1981* Malta Mektupları, *yay.N. Göksal, İstanbul, 191*

Ş. Beysanoğlu, Ziya Gökalp'ın *il*k Yazı Hayatı, İstanbul, 1956

T. Parla, The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, *İstanbul, 1985*

O. Türkdoğan, Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi, *İstanbul, 1978*

H.Z. Ülken, Ziya Gökalp, İstanbul, 1939. Doğumunun 100. Yılında Kültür Bakanlığı eserlerini bir koleksiyonda yayınladı.

"Doğumunun 120. Yıldönümünde Ziya Gökalp ve Türk Düşüncesi", Türk Yurdu özel sayı, XVI-103 (1996)

S. Anar, "Ziya Gökalp", DV: İslam Ansiklopedisi, XIV, 124-137

C.C. Zimmerman, Yeni Sosyoloji Dersleri, İstanbul, 1964

H.K. Kadri, Ziya Gökalp'in Tenkidi, İstanbul, 1989

1976 Yılı Sosyoloji Konferansları, Ziya Gökalp sayısı XIV, İst. İ.Ü. İktisat Fak. Yayını, No. 377 (1976)

H. İnalcık, "Ziya Gökalp", International Encyclopedia of Social Sciences

N. Eisentadt, Comparative Perspectives on Social Change, *Boston, 1968*

A. Güvenç, "Ziya Gökalp'in Eğitim-Toplum-Kültür Düşünceleri Üzerine", Cumhuriyet, Bilim Teknik (Kasım 1999)

İKİNCİ BİN'DE TÜRKLER[18]

Adem oğlu evreni ve zamanı; kendi boyuna, yaşam sürecine, arzu ve beklentilerine göre düşlediği "semiyotik", yapay bir çerçeve içinde görür, görmek ister. İnsan, evren ve zamanın tek ölçüsüdür. İnsan, evren ve zamanı, yapay bölmelere ayırmıştır. İnsanlığın bir bölümüne göre, "gerçek evren ve zaman" İsa peygamberin doğuşundan başlar. İnsanlığın kalan bölümü bu zaman bölümünü, çağımızın kültürüne mal olmuş bir zamanlama olarak alır. 1999'un son günü daha iyi bir dünya beklentisiyle tüm insanlık bir soluk olup yeni bir binyılı selamladı. Olay çok anlamlıdır. Hristiyan dünya, yalnız nükleer arsenalleri, küresel bankalarıyla değil, üniversiteleri ve Nobel'i ile bu zaman çerçevesini bir dünya ritüeli haline getirmiştir. Başka dinler ve kültürler, İslam, Yahudilik ve Hinduizm, evren ve zaman çerçevesini başka biçimde algılar ve kutlar. İslam için, Allah'ın vaat ettiği yeni, erdemli dünyayı kurmak üzere Hazreti Muhammed'in ensârıyla Mekke'den Medine'ye göçtüğü tarih, Hicret gerçek zamanın başlangıcıdır. Her yeni bin yıl, her kültür çerçevesinde korku ve heyecanla karşılanır. (Millenarianism)

Orta Doğu İslam devletleri, Mezopotamya medeniyetinden İran yoluyla gelen bir geleneği sürdürerek saraylarında daima bir müneccim bulundururlardı. Bu müneccim, Padi-

[18] *İkinci Binde Türkler (Doğu Batı, Şubat 2000)*

şah için gelecek yılda uğurlu ve uğursuz günleri saptayarak bir çeşit almanak hazırlayıp sunardı. Bu almanak örnekleri, *ahkâm-i sâl, kitâb-i ihtiyârât, takvîm* gibi adlar altında kütüphanelerimizde mevcuttur. Hicri 1000-1591/1592 yılı yaklaşırken III. Murad (1574-1595) kıyamet kaygısıyla birtakım tedbirler alınmasını emretti. Bu arada Türk, Arap ve Yahudi, devrin en yetkili astronomları İstanbul'a çağrılarak bir Rasadhâne-i Hümâyûn inşa olundu. Kıyamet beklentisi içinde bulunan halk, bu arada yeniçeri arasında, Tanrı'nın sırlarını öğrenmeye kalkmanın küfür olduğu söylentileri dolaşmaya başladı ve rasathane yıkıldı. (1580) Bu rasathanede, o zaman Avrupa'da astronomların kullandıkları en yeni aletler kullanılıyordu. Hicri l000'de meydana gelecek kıyametten korkan sultan için tarihçi Mustafa Âlî de, kıyamet alametleri hakkında, astroloji üzerinde *Mir'âtulavâlim* adlı bir risale yazdı. Hicri 1000/1591-1592 yılı yaklaşırken İstanbul'u kıyametin yakın olduğu korkusu sardı ve birçok kötü olay buna yoruldu. Birinci binde beklenen kıyamete hazırlık olarak Padişah hazineyi doldurmak için sıkı mali önlemler aldırttı.

1589 yeniçeri ayaklanması, iki büyük yangın ve veba salgını kıyamet alametleri olarak yorumlandı. Tarihçi, şair ve devlet adamı Mustafa Âlî'nin 1589-1591 yılları arasındaki şiirlerinde kıyamet bekleyişi, apokaliptik kaygılar sık sık yer alır. (C. Fleischer) Ulema cahil, devlet erkânı yalancı; akçanın değerini kaybetmesi (Selânikî yüzde yüz bir enflasyondan söz eder) yüzünden fakirlik ve sıkıntı, rüşvet ve suiistimaller alıp yürümüştür. Toplum soysuzlaşmış, payitahtta herkes para ve ikbale kavuşmak için her şeyi yapmaya hazır, iltimas dorukta. Bütün bunlar, büyük Osmanlı kültür adamına göre, kıyametin yakın olduğunun birer göstergesidir. Alî, kendisi bir aydın olarak kıyamet kopacağına inanmazsa da, halk arasındaki telaş ve korkudan kendisini kurtaramaz. Saray halkı da, Hicri 1000'de büyük olaylar beklemektedir. Sultan Murad 1000 yılından önce eyaletlerde geçen tüm olayların bir defterde

kaydını emreder. 1000 yılı gelince bu korkulara yer olmadığı meydana çıkar. Ama bugün, İsa'nın doğumunun ikinci bininde memleketimiz büyük felaketler görmüştür. Hicri 1000 yılı kargaşasız geçince herkes kendini yeni bir hayatın eşiğinde hisseder.

Âlî, Osmanlı gücünün düşüşü ve kargaşayı kanunların çiğnenmesinde bulur ve Hicri 1000 yılını devletin tarihinde yeni bir dönüm noktası olarak alır. Devlet kurumlarında ve kanun rejiminde soysuzlaşma üzerinde ünlü kitabı *Nushatusselâtîn'i* yazmaya Hicri 1000 yılında başlar. (Fleischer)

Hicri 1000'de yalnız Osmanlı değil, İslam âlemi kıyamet korkusu içinde idi. Halep halkı Hicri 999'da şehrin harap olacağına ve dünyada hiçbir Arap'ın sağ kalmayacağına inanıyordu. O zaman Halep'te bulunan Âlî, Sultan'ı uyararak bir önlem alınmasını arz eder. Hindistan'da Türk hükümdarı Babur'un torunu Büyük Ekber (1556-1605), bir dünya tarihi yazılmasını emretmiş, 993-1000 yılları arasında bir *Tarîh-i Elfî* (1000 yılına dek tarih) yazılmıştır. Cornell Fleischer'e göre (244) bir sıra Osmanlı tarihçisinin genel tarih yazmaları da, Hicri 1000 yılı beklentisiyle ilişkilidir.

Türklerin Bin Yılı: 1040-1600

1000-2000 arası yüzyıllarda dünya iki büyük Türk imparatorluğuna sahne olmuştur. İlki, 1100-1243 arasında Orta Asya'dan Bizans sınırlarına, Akdeniz'e kadar uzayan Selçuklu İmparatorluğu, ikincisi 1300'lerde ortaya çıkarak Anadolu ve Balkanlarla beraber tüm Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı 500 yıl idaresi altında tutan Osmanlı İmparatorluğu. Asya'da Uzak Doğu'da Çin İmparatorluğu'nu, Hindistan'daki devletleri, Avrupa'da Doğu Roma (Bizans) ve Kutsal Roma-Cermen İmparatorluklarını bir yana bırakırsak, dünyanın merkezî bölgesi ikinci binin büyük kısmında Türk egemenliği altında kalmıştır. Daha önceki bin yıllarda merkezî bölge, yani Mezo-

potamya, Mısır-Suriye ve Anadolu, ilk yüksek medeniyetlere sahne olmuş, evrensel dinlerin ortaya çıktığı, dünya tarihinin merkezini oluşturan bölge idi. İkinci bin yıl başlarında, Transoxiana, Harezm, İran, Irak, Anadolu, Suriye ülkelerini Türkmen/Oğuz aslından Selçuklular idareleri altına almışlar ve İslam medeniyetinin en parlak devirlerinden biri o dönemde gerçekleşmiştir. 1055'te Bağdat'ta Abbasi Halifesi, İslam ülkelerinin idaresini resmen Selçuklu Sultanı Tuğrul'a bırakmış, bundan sonra İslam dünyası çoğunlukla Türk hanedanlarının idaresinde yaşamışlardır. (bkz. H. Edhem, *Düvel-i İslamiye)* Tarihçiler, haklı olarak, ikinci bine İslam tarihinde Türk çağı demektedirler. Bu dönemde Avrasya'dan gelen Türk kavimleri, merkezdeki Selçuklu Oğuz Türkleri gibi, kenar bölgelerde, Hindistan ve Doğu Avrupa'da da devletler kurmuşlardır. (Hindistan'da Gaznevîler, Dehli Memlûk Sultanları, Tuğluklular, Orta Asya'da Uygur, Karahanlı, Doğu Avrupa'da Hazar ve Kıpçak Devletleri)

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşu (1040), dünya tarihinde etkileri bugüne dek süregelmiş büyük değişimlerin başlangıcıdır.

Bu değişimlerin başlıcaları:

1. İslam Halifeliği dağılıştan kurtulmuş, 1258'de Hulagu Bağdat'ı zaptedinceye kadar varlığını sürdürmüştür. Anadolu Selçuklu Devleti Bağdat ile sıkı ilişkiler içinde bulunmuş, Halife Nâsır li-Dînillâh'ın fütüvvet teşkilatına katılarak ahilik-esnaf ahlak ve örgütünün Anadolu Türkleri arasında yayılması böylece mümkün olmuştur.

2. Türkler, dağılmakta olan İslam devletine yeniden hayat veren iki şey getirdiler: Devlet-hükümdar otoritesinin üstünlüğü, hükümdar iradesinin koyduğu devlet kanunları ve siyasi-sosyal düzen.

3. Selçukluların İslam dünyasının başına geçmesi, Anadolu'yu fethetmesi ve İznik'te yerleşerek Bizans'ın payitahtını tehdit etmesi üzerine feodal Avrupa ayaklanmış

ve Ortaçağ tarihinin en önemli olaylarından biri olan Haçlı seferlerini başlatmıştır. İlk Haçlı seferi İstanbul üzerinden Anadolu'ya 1097'de gelir. Orta Doğu'da son Haçlı kalıntısı Akka Kalesi 1291'de düşmüş, Avrupa bundan sonra da denizden Mısır, Suriye ve Anadolu'ya Haçlı seferlerine devam etmiştir. 14. yüzyılda Aydın Beyliği gibi Türkmen deniz beyliklerinin kurulması üzerine Haçlı seferleri Ege Denizi'ne intikal etmiştir. XI-XII. yüzyıllarda Haçlı seferleri sonucunda Suriye ve Filistin'de Haçlı devletleri kurulması ile Hristiyan dünyasının Yakın Doğu İslam medeniyetiyle sıkı teması mümkün olmuş; bunun sonucu, Ortaçağ Avrupası günlük yaşam, tarım, teknoloji ve ilim alanlarında Orta Doğu'nun derin etkisi altına girmiştir. Avrupa medeniyet tarihi bu etkiler göz önünde tutulmadıkça anlaşılamaz. Mesela, Hint baharatı tüketimi sonucu baharat ticareti gelişerek ilk kapitalizmin temel ticaret maddesi oldu. Avrupa'da 1250'lerde ilk ipek sanayiinin Floransa'da Lucca'da kuruluşu sonucu, bu bölgeye yılda beş milyon altın *ekü* girmekte idi. Böylece İtalya'da zengin bir burjuva sınıfı meydana çıktı; şehirler gelişti; Venedik, Ceneviz, Avrupa kıtasıyla Yakın Doğu arasında ticaret antreposu haline geldi. Özetle, Rönesans İtalyası servet ve şaaasını bu Levant ticaretine borçludur. Ortaçağ Avrupası'nda metrolojide ölçü adlarının Arapça, Farsça ve Türkçeden geçmiş olması (kantar, litre, batman gibi) iki dünya arasında alışverişin önemini göstermesi bakımından anmaya değer. İlginç bir ayrıntıyı burada ekleyelim: Avrupalılar pamuklu iç çamaşırı giymesini Orta Doğu'da görmüş ve öğrenmişlerdir.

4. İslam medeniyeti ile tanışma, Avrupa'da bilim ve teknoloji alanlarında ilerlemeye kaynak olmuştur. Avrupa'da Ortaçağ'ın büyük skolastik âlimleri, İslam üstatlarını izliyorlar, İspanya'da İslam medreselerinde yetişiyorlardı. 15. yüzyılda bile İbn Rüşd'ün (Averroe) teolojisi, İtalya'da Bologna Üniversitesinde okutulmakta idi.

İnsanlık tarihinin bütün bu ana gelişimlerinin cereyan ettiği sahne, Orta Doğu (Levant) çoğunlukla, Türk hanedanlarının idaresi altında idi. (Suriye'de Selçuklu hanedanları, Eyyubiler ve sonra 1380'lere kadar Kıpçak Türklerinden Memlûkler, İran ve Azerbaycan ve Anadolu'da Selçuklular, Harzemşahlar ve Timur oğulları) İslam dünyasında devletin örgütlediği ilk medreseler, Selçuklular döneminde Nizamiyye medreseleridir. Bu dönemde, Gazâlî (1058-1111), İbn Teymiyye, Nizâmülmülk, Muhyiddîn İbn el-Arabî (1165-1240), Mevlâna Celâleddîn (1207-1273) gibi İslam dünyasının en önde gelen düşünce ve devlet adamları yetişmiştir. Selçuklulardan sonra bölgede Türk egemenliği, Anadolu'da Konya Selçuklu Sultanlığı (1075-1308), 14-15. yüzyılda Doğu Anadolu, Azerbaycan, İran ve Irak'ta Karakoyunlu, Akkoyunlu Türkmen devletleriyle süregelmiştir.

Bugünkü Türkiye'nin nüfus yapısı ve kültürünün temellerini atmış bir devlet olarak Anadolu Selçukluları üzerinde durmak gerekir.

Malazgirt (1071) savaşından sonra Anadolu'da Bizans direncinin çökmesi üzerine, Süleyman Şâh gelip İznik şehrinde yerleşmiş (1075) ve bu şehri merkez yaparak Bizans İmparatorluğu'nun merkezi Konstantinopolis'i tehdit altına almıştır. Hristiyan dünyasının İslam'a karşı son direnç noktası sayılan bu şehrin tehdit altına düşmesi üzerine ilk Haçlı orduları 1097'de İznik önlerine gelmiş, İznik'i almış ve Bizans İmparatoru'na teslim etmiş, Türkmen kuvvetlerine karşı savaşa savaşa Anadolu'yu geçmiş, Kudüs'ü ele geçirmiştir. Anadolu'da Büyük Selçuklu Sultanlığı'ndan ayrı bir Selçuklu devletinin ortaya çıkışı, Türkler arasında bir saltanat veraset kanunu olmaması sonucudur. Türk tarihinde gelişmelerde önemli bir yeri olan bu kural üzerinde biraz ayrıntılı bilgi vermek yerinde olur.

Türk Devletlerinde İç Savaşların ve Parçalanmanın Nedeni: Bir Saltanat Veraset Kanunu Olmaması

Türk devletlerini zayıflatan, parçalanmaya götüren en önemli faktörlerden biri Türkler arasında bir saltanat veraset kanununun mevcut olmaması, egemenliğin yalnız Tanrı tarafından verildiği inancıdır. Hakanın oğullarından hangisinin tahta geçeceğini frenleyen bir kanun veya kural, Tanrı'nın iradesine karşı çıkmak anlamına geldiğinden, bir veraset ve veliahtlık kanunu yapılmamıştır. Bu inanç, hakanın unvanında: "Tengride Kut bulmuş" formülüyle ifadesini bulmuştur. Burada "kut", talih, kader, Tanrı'nın lütfu anlamlarını taşır. Hakanın evladından birini vasiyetle veliaht yapması da ölümüyle beraber geçersizdir ve evlatlardan hangisi fiilen iktidarı, yani orduyu, kurultayın desteğini veya bir savaşı kazanır, devlet merkezi bölgeyi (Taht-ili) ve hazineyi ele geçirirse, ulus onu meşru hakan tanır. Başarı, Tanrı'nın desteğine bir işaret sayılır. Tabii, hanlık iddiasında olan için soyunda atalarından birinin han olmuş bulunması şarttır. Bu yüzden boyların desteğini sağlayan han soyundan şehzadeler, taht için mücadele ederler. Bu durum, Türk ve Moğol hanlıklarında bitmez tükenmez iç mücadelelere yol açmıştır.

Osmanlılarda taht için şehzade kavgalarının temel nedeni bu vazgeçilmez gelenektir. Bu tehlikeli durumu önlemek için Osmanlılar bir sıra önlem almak gereğini duymuşlardır. Bu önlemlerden biri kardeş katlidir. Devlet büyükleri ve halk, tahta oturan ve ordunun desteğini alan şehzadenin kardeşlerini bertaraf etmesini, anarşiyi önlemek için doğal görmüşlerdir. Fatih Sultan Mehmed (1444-1446, 1451-1481), kardeş katlini ulemanın *câiz* gördüğünü kanunnamesinde belirtmiştir. Osmanlı devleti tarihinde şehzade mücadelelerinin (1402-1413 Fetret Devri, düzme Mustafa 1421, II. Bayezid-Cem mücadelesi, Kanuni Süleyman'ın oğulları arasındaki mücadele) hepsi

bu köklü geleneğin sonucudur ve ülkeyi tehlikeli iç mücadelelere sürüklemiştir.

Öbür yandan, tüm Türk-Moğol hanedanları, soylarını ilk büyük Kağan (Hakan) Oğuz Han'a bağlarlar; bu, egemenliğin meşruluk koşuludur. Bu kural, hükümdarın mutlaka han soyundan gelmiş olması şartıyla ilgilidir. Osmanlı Hanedanı, II. Murad döneminde ortaya çıkan bir iddiaya göre, Oğuz'un büyük oğlu Günhan'ın oğlu Kayı Han'dan indiklerini iddia etmişlerdir.

Özetle, Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Selçuk'un oğulları ve torunları arasında taht için mücadele sonucu parçalanmış, taht için ayaklanan Kutalmış oğlu Süleyman Şah Anadolu'ya sığınmak zorunda kalmış, böylece Anadolu'da ayrı bir Selçuklu devleti ortaya çıkmıştır.

Avrasya Uluslarının ve Osmanlı'nın Başarı Nedenleri

Selçuklulardan sonra 1200-1300 yılları arasında, kültür bakımından Türklere yakın başka atlı bir Avrasya kavmi olan Cengiz Han Moğolları, saydığımız bölgelerde Türk asıllı hanedanların yerini almışlardır. Moğol İmparatorluğu'nda ilk dönemde Uygurlar, Doğu Avrupa'da Türkleşmiş Moğol-Tatarlar, idarede önemli bir rol oynamışlardır. Avrasya bozkır kavimlerinin Orta Doğu ve öteki kenar bölgelerde yerleşik medeniyetler üzerinde egemen hanedanlar kurmaları olgusunu tarihçi şöyle açıklamaktadır: Avrasya bozkırlarının ekonomisi en çok hayvancılığa elverişlidir; buradaki kavimler uçsuz bucaksız bozkırlarda binlerce at sürülerine sahiptiler; seçkinlerin zenginliği at sürüsüyle ölçülürdü. Türkler ve Moğollar için Avrasya'dan çevre ülkelere, Çin, Hindistan ve Rusya'ya sürü sürü at ihracatı bir zenginlik kaynağı idi. Bozkırda ata binme çocukluktan başlar. Hayvan sürüleri Türkleri hareketli yapmıştır. Bozkırda göçebe boylar genellikle otlak için sürek-

li mücadele içindedirler; bu yaşam biçimi onları üstün yetenekte atlı savaşçılar haline getirmiştir. Türk ve Moğol ulusları, Avrupa'nın orman bölgesine, Çin ve Hindistan'a kadar Avrasya steplerini at sırtında bir mevsimde geçer, kenar ülke halkı onlara direnç gösteremez; onların egemenliği altına girer. Bozkır bölgesinde zaman zaman karizmatik savaşçı bir lider sivrilir, öbür boylar üzerinde egemen olur, bir kabile konfederasyonu, kağanlık (hakanlık) kurar, bu konfederasyonu töre ve yasa koyarak demir bir elle örgütler. (Türk İlteriş Kağan; Moğol Cengiz Han gibi) Avrasya bozkır halkının savaşçıları kendi aralarındaki bitmez tükenmez mücadeleye son verir, hakan emrinde kenar medeniyetler üzerine düşerler, önceleri Köktürk İmparatorluğu Moğolistan'dan İran'a ve Kırım'a kadar tüm Avrasya'yı hükmü altına almıştı. (550-740)

Onları üstün savaşçı yapan bir özellik de, alpların ve atlarının zırhlı olmasıdır. Ergenekon Destanı'nda Türklerin demirci olduğu, dağları eriterek özgürlük ve egemenliğe eriştikleri sembolik biçimde anlatılır. Kök (Gök) Türklerin Avar egemenliğinden bu sayede kurtuldukları tarihî bir gerçektir. Yüzyıllar sonra Osman Gazi'nin ordusunda da zırhlı süvari bulunduğunu tespit ediyoruz. Eserini 1300 dolaylarında yazmış olan *Garîbnâme* yazarı Âşık Paşa, alplardan zırhlı süvari diye söz eder. Orhan ile çağdaş olan Bizans İmparatoru Kantakuzenos (1347-1355), Osmanlıların silahça üstün olduklarını, onlara karşı koymanın kolay olmadığını hatıratında yazmıştır. Zırhlı süvari, bin yıl tarih yapan savaşçı olmuştur. Batı dünyası bu tekniği belki Avrupa'yı istila eden Hunlardan ve daha ziyade Avarlar ve Macarlardan öğrenmiş olmalıdırlar. Ata hâkimiyet kazandıran özengiyi Avrupalıların Avarlardan öğrendiklerini Macar bilginleri kesinlikle ortaya koymuşlardır. Zırhlı süvari, modern çağda ateşli silahlar karşısında etkisiz hale gelinceye kadar, tarihte üstün asker şöhretini korumuştur. Osmanlılar dahil, Türk-Moğol ordularının seçkin askeri, daima zırhlı süvari birlikleri olmuştur. Osmanlı geleneksel

ordusu timarlı sipahilere, yani *cebeli* (zırhlı) süvariye dayanıyordu. Memluk, Akkoyunlu ve Şah İsmail'in ordusunda da zırhlı süvari, ordunun asıl çekirdeğini oluşturmakta idi. Osmanlıların bu ordular karşısında üstünlüğünü, aynı zamanda Batı'dan ateşli silahları, top ve tüfengi almış olmaları sağlamıştır. Çaldıran Savaşı'nda başlangıçta, Şah 40 bin zırhlı Türkmen süvarisiyle karşısına çıkan Osmanlı askerini perişan etmiş, fakat Sultan'ın otağına yaklaştığı sırada top tüfek ateşi karşısında bozulmuş, kendisi yaralı olarak güçlükle canını kurtarmıştır. Mercidabık ve Ridaniye savaşlarında Yavuz Selim, Memluk ordularını ateşli silahlarıyla bozguna uğratmıştır. Osmanlılar ateşli silahları Balkan savaşlarında karşılaştıkları Sırplardan öğrenmişlerdir. Balkanlar'da, Batı'nın top teknolojisini İtalya'dan öğrenen ve top imal eden merkez Dubrovnik-Ragusa idi. Dubrovnik Cumhuriyeti, toplarını Sırplara, daha sonra Osmanlılara satıyorlardı. I. Murad'ın Kosova Meydan Savaşı'nda top kullandığı kesin bir gerçektir. Tüfenk Osmanlı ordusunda daha sonraları, II. Murad zamanında kullanılmış görünmektedir.

Tarihte ilk defa Hsiung-nu hakanı Mete "çadır altında yaşayan bütün boyları" bir kağanlık altında birleştirmiş ve Çin'i istilaya girişmişti. Birinci binde Köktürkler yeniden Avrasya kavimlerini birleştirdiler. İkinci binde Cengiz Han'ın imparatorluğu büyük Avrasya imparatorluklarının son büyük örneğidir. Cengiz'in birleştirdiği Moğol boyları arasında birçok Türk boyları vardı. Onlar sonraları, özellikle Doğu Avrupa'da bulunan Kıpçak Türkleri, Tatar diye adlandırıldı. XI. yüzyılda İslam dünyasına egemen olan Oğuz Türkleri, Selçuk ve oğulları idaresinde ilkin Transoxiana'yı, Horasan'ı, sonra İran ve Azerbaycan'ı fethettiler ve Doğu Roma (Bizans) sınırlarına dayandılar. Fakat İslam dünyasının sınırlarında yaşayan Oğuzlar için durum biraz farklı olmuştur. Zira, VIII. yüzyıl ortalarında Arapların Horasan ve Transoxiana'ya gelmelerinden bu yana bölgedeki Türkler İslamlaşmaya başlamış, o sınırlarda

Hilafet'in, sonraları Samaniler, Gazneliler gibi yerli hanedanların hizmetine girmiş ve erkenden İslam'ın korunmasını üzerine alan gaziler rolünü benimsemişlerdir. Türkmen Oğuz boyları ötesinde, bir yanda Orta Asya'da Karahanlı idaresinde Karluk Türkleri, bir yanda da Orta İdil (Vulga) bölgesinde Bulgar Türkleri, 10. yüzyıl ortalarında kitle halinde İslamiyeti kabul ettiler. Böylece Türklerin 1000 yıllarında İslam dünyasına egemen olmaları, İslamlaşma süreciyle beraber yürümüştür.

Türk Adı Ne İfade Eder?

Oğuzlar, Karluklar, Uygurlar ve Türkçe konuşan daha birçok Türk konfederasyonları, aynı zamanda genel *Türk* (Törük) adını taşırlar. *Türkman* veya *Türkmen* adının da *koca-man* kelimesindeki *man* ekiyle, Gerçek Türk anlamına geldiği ileri sürülmüştür, *Yörük* kelimesi yürüyüş halinde, göçebe anlamında ilk defa Osmanlı bürokratları tarafından kullanılmıştır. Doğu Anadolu'da Akkoyunlu ve Şah İsmail'in tebaası olan Türkmenlerden kendi Türkmenlerini ayırt etmek ihtiyacıyla Osmanlılar yörük adını tercih etmişlerdir. ("Türk ve Türkmen adları hakkında bkz. İnalcık, *Yörükler)* Osman Gazi Bizans serhaddinde faaliyete başladığı zaman onunla birlikte savaşanları, hem Hristiyan hem yerli kaynaklar (mesela Âşık Paşazâde) *Türk* genel adını kullanmışlardır. Bu genel, ortak Türk adı nereden geliyor? Türk hanedanlarının egemenliği altına girmiş, Türkçe konuşan yerel halkların birçoğu Türk adıyla Türk kimliği almışlardır. İlkin Köktürk siyasi egemenliği bu halklara ortak Türk adını kazandırmıştır. Bu süreç özellikle Türklerin aynı zamanda İslam kimliğini benimsemeleri ve yerli halkların İslamlaşmaları ile paralel yürümüştür. Anadolu'da İslamiyeti kabul eden yerli halk kısa zamanda Türkleşmiştir. Balkanlar'da Müslümanlığı kabul eden yerli Boşnak veya Bulgar için Türkleşti, denir. Bugün Anadolu nüfusunun büyük bir

bölümü, kuşkusuz İslamlaşma yoluyla Türk kimliği kazanmış yerel halklardandır. Anadolu'da birçok etnik gruptan oluşmuş yerli halkın Bizans döneminde Rumlaşması süreci böylece durmuş oldu. Tarih ve arkeoloji, çeşitli bölgelerde farklı menşeden gelen yerel halkların etnik menşelerini tespit etmekte kesin bir sonuca varamıyor. Doğu'dan gelenler için genel *Asyalı* terimi kullanılırken Hititler ve başkaları için İndo-Aryen deniyor.

Osmanlı, Türkün Üstünlüğünü Nasıl Koruyabildi?

Osmanlıların parlak geleceği, 1352'den başlayarak Rumeli'ye, Avrupa'ya geçmiş ve Avrupalı olmalarından kaynaklanır. Osmanlılar ilk aşamada, Bizans askeri karşısında zırhlı süvari olarak üstünlüğünü kanıtladı. Rumeli'de Hristiyan dünyasının ateşli silahlarını aldıktan sonra, Anadolu, İran ve Suriye-Mısır'da rakiplerine karşı bu silah onlara üstünlük sağlamıştır. Anadolu Türklerinin ateşli silahlarla ilk tanışıklığı, 1344'te bir Haçlı donanmasının İzmir'in sahil kalesini zaptetmeleri tarihine rastlar. (Düsturnâme ve Paul Lemerle) Osmanlılardan önce, Balkanlar'da Stefan Duşan'ın (öl. 1355) bir Balkan imparatorluğu kurarak İstanbul'u alma girişiminde bulunduğunu biliyoruz. Fakat onun ölümü üzerine bu imparatorluk parçalandı ve Sırplar bu şansı kaybettiler. Süleyman Paşa bundan yararlanarak Trakya'da kıyıda Tzympe Kalesi'ni (1352) ve Gelibolu'yu (1354) alarak Avrupa yakasında ilk köprübaşını kurdu ve ondan sonra I. Murad (1362-1389) şehzadeliğinde Edirne'yi (1361) aldı; tahta geçtikten sonra *Uc* beyleri Gazi Evrenos (Evrenuz) ve Hacı İlbeyi'nin işbirliğiyle Rumeli'de büyük fütuhata girişti. Balkanlar'ın fatihi, Gazi Hüdavendigar lakabını kazanan I. Murad'dır. Bizans ve Sırplar dahil bütün Balkan devletlerini haraca bağlayan odur. (1371)

I. Murad, Rumeli'deki zengin kaynaklar (gümüş madenleri) ve ateşli silahlar sayesinde Anadolu'daki güçlü Türkmen beyliklerini de alt etti; böylece Anadolu ve Rumeli'de Osmanlı İmparatorluğu'nu kesin olarak kurmuş oldu. Bunun açıklaması, Osmanlı'nın özellikle zırhlı süvari ordusuyla birlikte, Avrupa'nın ateşli silahlarını erkenden benimsemiş olmasıdır. Rumeli fütuhatı, Osmanlılara aynı zamanda zırhlı süvari ordusunu, yani tımarlı sipahileri geniş ölçüde artırmak için gerekli geniş topraklar sağlamıştır. Avrupa'da ilk daimi orduyu, yeniçeri ordusunu, yani talimli ağır piyadeyi örgütlemiş olması da onun zamanındadır. Zırhlı süvari, 14. yüzyılda henüz orduların temel askerî gücünü oluşturuyordu. 1396'da Bayezid, Rumeli'yi istila eden Haçlı ordusunu Niğbolu Kalesi önünde, on bin zırhlı süvarisini yanına alarak yıldırım gibi yetişip baskın yaparak bozguna uğrattı. 1301'de Osman Gazi de, bir Bizans ordusunu Yalak-Ova'da aynı biçimde denize dökmüştür. (Bapheus/Koyunhisar Savaşı) Bu zafer, Osman Gazi'ye Osmanlı Hanedanı'nı, yani Osmanlı beyliğini kurma şansını vermiştir. Top ve tüfeğin Balkan Savaşları'nda kesin belirleyici rolü II. Murad dönemindedir. II. Murad; 1422'de İstanbul'u kuşattığı zaman surları topla döğmüştür. 1440-1444 yılları, Macar Hunyadi Yanoş'un Rumeli'yi istilaları tarihine rastlar. O zaman panik halinde Anadolu'ya kaçmaya başlayan Osmanlılar, bu ölüm-kalım mücadelesinde tüfek ve *tabur cengi* denilen yeni savaş taktiğini benimsediler ve galebe çaldılar. (Varna Zaferi, 1444) Özetle, Osmanlı başarısı, bir çağdaşlaşma çabasına bağlıdır.

Herkesin bildiği bir gerçek, İstanbul fethi, Fatih'in Macar top ustası Urban'a yaptırdığı büyük toplar sayesinde gerçekleşmiştir. Ordu, şehre Topkapı'da "top yıkdığı gedikten" (bu deyim çağdaş kaynakta geçer) girmiştir. Fetihten sonra Fatih, Urban'a İstanbul'da mükellef bir Bizans evi hediye etti. Osmanlı topçularını Avrupa'da en mükemmel topçu birliği haline getiren Kanuni Süleyman'dır. O, bugün gördüğümüz büyük

Tophane fabrikasını kurmuş, toplarıyla, alınamaz sanılan Rodos ve Macaristan'daki dağ gibi kaleleri fethetmiştir. Bir yabancı kaynak, Tophane'de bu dönemde yabancıların, bu arada Alman topçu ustalarının çalıştığını kaydetmektedir. Bununla beraber Kanuni zamanında meydan savaşlarında, mesela Mohaç'ta hâlâ geleneksel Osmanlı taktiği, yani zırhlı sipahi tımarlı ordusu kesin sonucu almakta esas rolü üstlenmiştir. Okyay, kılıç-kalkan ve mızrakla savaşan tımarlı ordusunun ancak 16. yüzyıl sonlarında, 1593-1606 savaşlarında önemini kaybettiği aşikâr bir hale gelmiştir. Avrupa'nın yeni ateşli silahlarıyla savaşan Avusturya-Alman askeri karşısında Osmanlı kumandanları, tımarlı sipahiyle düşmana karşı koyamadıklarını, Sultan'a gönderdikleri telhislerde acı acı yakınmaya başlamışlardır. Osmanlı zırhlı süvarisinin ve Avrupa'da feodal zırhlı süvari ordularının önemlerini kaybetmesi, 16. yüzyıl dünya tarihinin en önemli gelişmelerinden biridir. Ateşli silahlarda üstünlüğün Avrupa'ya geçmesi, zırhlı süvarinin üstünlüğünü kaybetmesi Osmanlı askerî gerileme döneminin de başlangıcıdır. İkinci binin sonlarında Avrupa, Batı ve Rusya, tank ve nükleer silahlarıyla dünyada silah teknolojisinde itiraz götürmez üstünlüğünü devam ettirmektedirler.

Türk Devletlerinin Servet ve Güç Kaynağı: İpek Yolu

Türkler ve Moğollar, Avrasya'dan Çin'e, Avrupa'ya, Hindistan'a, İran'a yayılıp bu medeniyetlerin birbiriyle temaslarına aracı olmakla da tarihte büyük rol oynamışlardır. Akdeniz Latin dünyası, Roma imparatorluk çağından beri Çin'in ipeğini, Avrasya kavimlerinin deve kervanlarıyla gerçekleştirdiği ticaret sayesinde alıyordu. İpek nakliye ve ticareti, Hsiung-nulardan Osmanlılara kadar Türk devletlerinin güç kaynağı olmuştur. İpek kervanlarına yol vermeyen Sasanî İranı'na karşı Bizans, Köktürklerle ittifak kurmaya çalışmış, Bizans

elçisi Zemarchos Köktürk Hakanı'nın her yanı ipekle döşeli otağını hayranlıkla bize tasvir etmiştir. (Chavannes) Köktürk kitabelerinde ipeğin Türkler için ne kadar önemli olduğu kaydedilmiştir. Avrasya'da Moğol Barış döneminde *(Pax Mongolica),* 13. yüzyılda, ucuz ve bol miktarda Çin ipeği, kervanlarla Karadeniz ve Akdeniz limanlarına (Anadolu'da Ayas, Ephesus (Selçuk) ve Antalya başlıca ipek limanları) geliyor, oradan İtalya'ya naklediliyordu. Bu değerli meta kervanlarla geçtiği şehirlerde servetler bırakıyor, bu şehirlerde ipek sanayii yerleşiyordu. Köktürklerden sonra Çin-İran ipek yoluna Uygur Türkleri egemen oldular. Uygurlar, yerli Doğu-İranlı Sagdlularla beraber, Taklamakan Çölü kenar şehirlerinde; Turfan, Kuça, Kaşgar'da, 9-12. yüzyıllarda ipek ticareti sayesinde o zamanki dünyanın en zengin ve medeni bir toplumunu oluşturdular. Maniheizm, Nestoryen Hristiyanlık ve nihayet Budizm onların yurdunda yerleşti, Çin ve Avrasya'da bu dinlerin yayılmasında Uygurlar önemli bir rol oynadılar. Uygur Türk dilinde kütüphaneler ve nefis duvar freskoları 19. yüzyılda Von Le Coq ve öteki Alman âlimlerince keşfedildiği zaman bu medeniyetin ne kadar gelişmiş olduğu meydana çıktı. Bulunan Uygur Türkçesiyle yazılmış binlerce metin, günümüzde *Uigurica* adı verilen araştırmalara konu olmaktadır. Uygur Türkçesi, her türlü soyut kavramı ifade edecek bir zenginliğe erişmişti. İslamiyeti kabul etmiş Karahanlı Türkleri döneminde *Kutadgu Bilig* adlı eser (1069) bu dilin ne kadar gelişmiş olduğunu gösteren bir dil anıtıdır. (Rahmeti Arat tarafından yayınlanmıştır, İngilizce çevirisi, R. Dankoff) Yazık ki, bozkır halkı olan ve Anadolu'ya gelip yerleşen Türkmenler o zaman bu gelişmiş dili kullanacak düzeye erişmemişlerdi. Uygur Türklerinin dünya medeniyetine katkıları yalnız ipek ticaretiyle kalmadı, Çin'de icat edilen Çince ideogramlar kazılmış levhalarla baskı metodunu Uygurlar Türkçeye uygulayarak müteharrik harflerle baskı metodunu, yani matbaayı keşfettiler. (Carter) Barut ve top 13. yüzyılda Çin'den Avrasya kavimleri sayesin-

de Avrupa'ya intikal etti. Prof. Singer'e göre, 14. yüzyıla kadar teknoloji bakımından dünyanın en ileri ülkesi Çin'di ve Avrasya Türk halkı Çin medeniyetiyle çok eski bir dönemden beri sıkı temas halinde idi. Çin ipek tekstil teknolojisi, mesela lüks kemha (Kamoka) imali, Çin'den Uygur-Sogd halkı tarafından Batı ülkelerine, İran, Bağdat ve Suriye'ye, oradan İtalya'ya geçmiştir. (Seargent) Uygurlar aracılığıyla Çin sanat motifleri, resim, tekstil ve çini de Osmanlı sanatına kadar etkilerini sürdürmüştür. Orta Asya'da Timuroğulları döneminde bir İslam Rönesansı'nın filizlenmesi, bu kültür alışverişinin 15. yüzyıldaki kanıtıdır. İpek, Türk halkları ve devletlerinin zenginlik ve güç kaynağı derken, buna Anadolu Türklerini, özellikle Osmanlıları da katmalıyız. İpek üretim ve ticareti, Pax Mongolica'nın çöküşünden sonra İran'ın kuzey eyaletlerine geçti. Mazenderan'dan Gilan ve Şirvan'a kadar bu eyaletler Akdeniz memleketlerine Tebriz üzerinden ipek kervanlarını göndermeye başladılar. Osmanlılar Bursa'yı fethedince, Tebriz kervanları batıda en uzak merkez olarak Bursa'ya yönelmeye başladılar. Bursa daha 14. yüzyılda, Schildberger'in gözlemlediği gibi, Yakın Doğu'nun en önemli ipek ticaret ve sanayi merkezi durumuna yükseldi, ikinci Tebriz oldu. Her yıl kervanlarla gelen ipeği Galata'da yerleşmiş Cenevizli, Floransalı tacirler ve Yahudi tüccarı âdeta kapışıyorlardı. (bkz. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik, Sosyal Tarihi*, cilt I) Osmanlıların Anadolu'daki başlıca fetihleri Tebriz-Bursa ipek yolunu güvence altına almak amacını güdüyordu. Osmanlılar Tebriz'i beş kez ele geçirmişler, fakat elde tutamamışlardır. İpeğin bu dönemde Akdeniz'de ikinci büyük pazarı Halep'ti. (Halep 1516'da Osmanlı elinde) Tebriz-Bursa, Tebriz-Halep ipek yolu üzerindeki şehirler, bir yandan Erzincan, Tokat, Amasya, öbür yandan Bitlis, Diyarbakır, Mardin ipek ticaret ve sanayii sayesinde gelişmiş şehirlerdendir. Bir kelime ile Türklerin 1000 yılından beri Orta Asya'dan Akdeniz'e kadar egemen kalmalarının bir temel faktörü zırhlı süvari orduları-

nın üstünlüğünden kaynaklanıyorsa, başka bir temel faktör de Çin-İran-Akdeniz ipek yolunu ellerinde tutmalarıdır. II. Bayezid (1481-1512) döneminde ipek gümrük geliri beş milyon akçaya (yaklaşık 100 bin altın) yükselmiştir. Türklerin ipek ticareti tekeli, 13-15. yüzyıllarda Venedik'i, 16. yüzyılda Portekiz ve Hollanda'yı Avrupa' nın en zengin ülkeleri durumuna getiren Hint baharat ticaretini tekellerinde tutmaları ile kıyaslanabilir. Onların denizlere hâkimiyeti Osmanlıların karada askerî üstünlüğü, zenginlik kaynağının tekelini onlara garantiliyordu. Bugün 2000 yılı başında ipek ve baharat yerine, Türk yurdunu dünya enerji hattı haline getirme yolundayız.

19. Yüzyılda İlk Devrim Hareketi (1908-1918)

Osmanlı Saltanatı Sallantıda

Geçen yüzyılda Türkiye: Batıcı Tanzimat reformlarının (1839-1877) 93 Harbi sonunda tamamen iflas ettiğine inanan Müslüman Türk halkı, devletin İslam karakteri ve Sultan'ın mutlak egemenliği politikasına dönmüş görünüyor. Bununla beraber, II. Abdülhamid döneminde her şeyin Anayasa ve demokratik idare ile düzeleceğine inanan bir avuç aydın, anayasal rejim için gizli faaliyet içindeydiler. Bu son görüş, aydın askerî bürokratlarca paylaşılıyordu. 1900'lerde imparatorluk Makedonya sorunu dolayısıyla yeniden ağır bir bunalım içine girmiş bulunuyor.

1900'lerde Rumeli'nin kaybolma tehlikesi karşısında aydınlar, İttihat ve Terakki Cemiyeti, özellikle askerî bürokrasi ve yeni yetişen erkan-i harb subayları (aralarında Mustafa Kemal ve Enver) bir darbe girişimiyle Kanun-i Esasi rejimini, meşrutiyeti geri getirdiler. Kanun-i Esasi altında eşitlik ilkesi sayesinde, imparatorluk halkları arasında ortak Osmanlı vatanı için uzlaşma ve birliğin gerçekleşeceği umudu yüksekti. İttihat ve Terakki'nin aslında Türkçü milliyetçi politikası, Tanzimat'ın

Osmanlılık politikasıyla karşıtlık içindedir. Müslüman halklar, Araplar ve Arnavutlar bile artık imparatorluktan ayrılmak istiyorlardı. Abdülhamid tahttan indirildi, kısa bir parlamenter idare dönemi ardından askerî bürokrasinin diktası geldi. Türkiye bu rejim bunalımlarıyla sarsılırken, 1911-1913 yıllarında İtalya Trablus'u ve Oniki Ada'yı istila etti. (1911-1912) (İtalyanlar Trablus'un terki karşılığında Oniki Ada'yı boşaltmaya söz verdikleri halde, sözlerinde durmadılar ve II. Dünya Savaşı sonunda 1947'de adalar Yunanistan'a verildi.)

Bağımsızlığını elde etmiş komşu Balkan devletlerinin gönderdikleri komitecilerin kışkırtmaları sonunda Makedonya sorunu büyümüş, Rusya ve Avusturya-Macaristan arasında Balkanlar'da nüfuz rekabeti yeniden alevlenmiş, sorun barış adına büyük devletlerin müdahalesiyle uluslararası platforma taşınmış, devletin bağımsızlığı ve geleceği ciddi bir tehlike altına düşmüştü. Doğu Sorunu, *Eastern Question* adı altında büyük devletler arasında, dünya barışı bahanesiyle, bir müdahale ve nüfuz mücadelesi olarak yeniden gündeme geldi.

İmparatorluk döneminde olup biten bu yıkıcı gelişmelerden alınacak ders, askerî darbe hareketlerinin bir çözüm getirmediği, aksine daha ağır sorunlar getirdiği, düşmana fırsat verdiği ve dağılmayı çabuklaştırdığı gerçeğidir. 1909'larda o kadar iyimserlikle başlayan meşrutiyet döneminin nasıl bir sıra felaketle bittiğini unutmayalım. I. Dünya Harbi'ne sürüklenmemiz belki kaçınılmaz bir şeydi, ama II. Dünya Harbi'nde basiretli bir bekleyişin ne kadar doğru olduğunu tarih göstermiştir.

Batılılaşma ve Laikleşmenin Tarihî Kökenleri

Türkler, 11. yüzyılda İslam dünyasına girerek bu dünyayı idare etmeye başladıkları zamandan itibaren, devlet idaresine yeni bir gelenek getirdiler. Avrasya imparatorluklarından gelen bu gelenek, Hakan'ın mutlak bağımsızlığı ve kamuya ait me-

selelerde yasama hakkının, kanun koymanın yalnız Hakan'a/devlete ait olması biçiminde tanımlanabilir. Kanun rejimi, aynı zamanda gerçek durumların gerektirdiği reform ve yenilikleri uygulamakta da vasıta olmaktaydı. Osmanlı uleması, devletin bağımsız işleyiş ve yasama faaliyetini, *istihsân* veya *maslaha* denilen Şeriat kuralına göre yorumlamaktaydılar. Bu ilke, şu anlama gelmekteydi: İslam toplumu için daha iyi ne ise o tercih edilecekti. Şeriat'ı daha katı yorumlayanlar ise, liberal ulema tarafından onaylanan devlet kanunlarının gerçekte Şeriat'a aykırı yenilikler olduğunu iddia etmekte idiler. Bu iddia, devletin yasama gücünü destekleyen "resmî" veya bürokratik ulema ile toplumda imtiyazlı sınıfa karşı halkın sözcüsü rolünü benimseyen "popüler" ulema arasında sürekli bir çekişmeye yol açmıştır. Popüler ulema için camide verilen hutbeler, güçlü bir propaganda zemini sağlamaktaydı. Başka bir deyişle, Şeriat'ın liberal veya katı yorumları, 16. yüzyılın ortasından itibaren Osmanlı/Türk toplumunda siyasi, kültürel ve sosyal çekişmelere yol açmış ve 19. ve 20. yüzyılda "ilerici" akımın hız kazandığı sırada, "ilericiler" ile "gericiler" arasındaki hararetli mücadelenin ilk aşamasını oluşturmuştur.

Eski Türk devletlerinde yönetici seçkin zümre, vergi ödeyen üretici sınıfların veya reayanın üzerinde, imtiyazlı bir yere sahipti ve daima bunun bilincindeydi. Ancak bu zümre, Osmanlı Hanedanı hariç, imtiyazlı statüsü babadan oğula geçen bir soylu sınıf yaratamadı. Hükümdar, devletin çıkarlarına hizmet edecek herhangi birini veya kulunu seçerek yönetici elit zümresine yerleştirmekteydi. Yönetici zümre içinde merkezî bürokrasi, özel bir konumdaydı. İdarecilerden oluşan bu merkezî bürokrasi, bütün devlet teşkilatının sinir sistemini oluşturmakta idi ve devlet çıkarlarının gerektirdiği biçimde kanunlar yapabilme gücüne sahipti. Tek bir kelimeyle bu zümre, fiilen devleti bağımsız biçimde kontrolü altında tutmakta idi. Böylece bürokrasi, gerçekte, Sultan'ın mutlakiyetini paylaşıyordu.

Sırf devletin çıkarı fikriyle hareket eden merkezî bürokrasi, ilerici reformlardan sorumluydu ve Osmanlı devletinde reform, Batılılaşmaya yol açan akımın kaynağı haline geldi. Bu merkezî örgüt, doğal olarak askerî, sivil ve dinî bürokratlardan oluşuyordu.

19. yüzyılda yönetici elit, merkezî bürokrasi, "devlet" için en iyi siyasetin, devletin bütünlüğünü korumak için Batı ile ittifak ve Batılılaşmak olduğunu ileri sürüyordu. Habsburg ve Romanov imparatorluklarının askerî emperyalizmi, Batılılaşma sürecini güçlendirme için bir neden oluyordu.

Öbür yandan, sivil ve askerî bürokratlar, 19. yüzyılda imparatorluk sisteminin çöküşü sırasında, bağımsız Türk ulus ve kültürünün baş savunucuları olarak ortaya çıkacaklardır. Bu bürokratlar, 19. yüzyıl reformcu bürokratlarını izleyerek, ilkin Tanzimat döneminde (1839-1877) başlatılmış olan demokrasi ideallerinin köktenci taraftarı oldular. 1880'lerden itibaren, bir *Osmanlı* toplumu yaratmak ideali ile her vilayette pozitif ilimleri öğreten idadi liselerinin açılması, aydın Batıcı bir kuşak yetişmesini sağladı. Atatürk nesli, bu temelde kurulan yeni askerî mekteplerde yetişti. Batılılaşma, 1908 Jön Türk Devrimi ile Kurtuluş Savaşı sırasında, elit zümre arasında kökleşmiş bir gelenek, vazgeçilmez bir ideal, bir kurtuluş simgesi halini aldı.

Eğer Türkiye, kendi kimliğini ve millî kültürünü geliştirerek modern dünyada bağımsız bir millî devlet olarak ortaya çıktıysa, bu başlıca eğitim, gazete ve bu bürokratik kuşak içinde sivrilen aydın liderlerin çabaları sayesinde olmuştur. Başka bir deyişle, Türkiye bağımsız ulus devleti varlık ve gelişimini, devlet ve toplumu tam olarak Batılılaştırma idealini benimseyen elit bir zümrenin liderliğine borçludur.

Osmanlı devletinin Batılılaşma süreci, her defasında değişik amaçları olan çeşitli aşamalardan geçti. Osmanlı devletinin ilk zamanlarında bürokratlar, Hristiyan Avrupa'nın silah ve aletlerini almaya yöneldiler. Bu alıntılar, Osmanlı'nın askerî gücünü Batılılarla aynı seviyeye getirmekte ve Doğulu

rakiplerine karşı onları üstün kılmakta idi. Gemi mühendisliği, yeni istihkâm yöntemleri, denizcilik, topçuluk ve askerî taktikler buna dahildir. Dinî bakış açısından, bürokrat ulema, bu tür teknik alıntıları yasaklayan dinî bir kural olmadığını düşünmekte ve Hz. Muhammed'in savaşta düşmanın hilelerine başvurmanın câiz olduğu hakkındaki hadisine dayanarak bunlara izin vermekteydi.

Bu tür teknolojik becerilerin Osmanlı ülkesinde cömert bir biçimde ödüllendirilmesi, Rönesans İtalyası'nda bilinmekteydi; böylece Türkiye birçok ünlü Batılı ustanın ilgisini çekiyordu. Mesela, Leonardo da Vinci'nin Haliç'e bir köprü inşa etme projesi saray arşivinde bulunmuş ve yakın zamanlarda Franz Babinger tarafından yayınlanmıştır. İspanya ve İtalya'dan kovulan onbinlerce Yahudi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çeşitli şehirlere yerleşmiş ve değişik sanatların, özellikle Selanik ve Safed'te gelişmiş bir yünlü sanayinin yerleşmesinde rol almışlardır. Kesin bir şekilde söyleyebiliriz ki, Osmanlı Türkiyesi, Batılı olmayan ülkeler arasında, Batı medeniyeti ile yakın ilişkiye girmiş olan ilk ülkedir. Savaş, ticaret, tutsaklar, dönmeler, mülteciler aracılığıyla çeşitli bağlantılar, Pera, Selanik ve Beyrut gibi Avrupalı tüccar topluluklarını içeren liman şehirleri, yakın kültür ilişkilerini ve etkilenmeyi mümkün kılmakta idi.

Ancak, Osmanlı Batılılaşması bu aşamada, tek tek kültür öğelerinin alınması ile sınırlıydı. İkinci aşama, 18. yüzyılda, askerlikle ilgili alanlarda Batılı ilimleri okutmak üzere Avrupalı uzmanların çağrıldığı, askerî okulların açıldığı ve matbaanın getirildiği dönemdir. Böylece, Osmanlı kafası, ilk defa Batı ilmi ile sistemli biçimde temasa geçiyordu. Daha 17. yüzyılda, Osmanlı aydın bürokratlarının, İtalya'da eğitim görmüş Rumlarla, yalı ve konaklarda en liberal biçimde tarih, felsefe, siyaset ve ahlak konularını tartıştıkları bir çeşit kulüpler meydana çıkmıştı. (Örneğin, Dimitri Kantemir'in Boğaz'daki yalısı)

Bu dönemde yazarlar arasında, Osmanlı/Türk düşüncesinde laiklik akımının başlangıcı sayılabilecek laik bir dünya görüşü yaygınlaştı. (N. Berkes, *Çağdaşlaşma)* En önemli değişim, Türklerin Batı medeniyetine karşı yeni bakışlarıydı; böyle bir yaklaşım, her çeşit kültür özdeşleşmesinin ön şartını oluşturan hayranlık ve anlama arzusu idi. Bu ilk Osmanlı aydınlanma çağı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile giderek büyüyen siyasi ve ekonomik bağımlılığı ile ilgili idi ve taraftarları reformcu bürokratlar arasından çıkmakta idi.

Osmanlı Batılılaşmasının üçüncü aşaması, Tanzimat (1839-1877) döneminde Batılı idari ve siyasi kurumları aktaran uygulamalar ve Osmanlı devletinin bu temele dayanarak yeniden yapılandırılması ile başladı. Bununla beraber, liberal reformcu bürokratlar, bunu yine de İslam toplumunun iyiliği için alınan teknik vasıtalar olarak değerlendiriyorlardı. Bu radikal girişimin açıklaması ve gerekçesi olarak, imparatorluğu 1839'daki hayati bunalımdan (1832-1839 Mehmed Ali olayı) kurtarma çaresi gösteriliyordu. Tanzimat, yani devletin yeni nizamlarla yapılanması olarak bilinen liberal reformlar, Fransızcadan çeviriler birçok idari kanunun uygulanmasından ibaretti. Bu reformlar aslında, Batı Avrupa krallıkları modeline göre merkezî bir bürokratik devlet sistemi yaratmayı amaçlıyordu.

Bir bakıma, Batılı kapitalist milletler tarafından tavsiye ve kabul ettirilen Osmanlı reformları, o milletlerin genişleyen pazar ihtiyaçlarını tatmine yarıyordu. (Bailey) Bu reformlar, Batılılara ve imparatorluğun gayri Müslim teba'asına, yarı laik bir hükümet sistemi içerisinde geniş garantiler veren ticari, idari ve hukuki teminatlarla liberal bir rejim getirmekte idi.

Tanzimat döneminin liberal reformları, 1876'da ilan edilen ilk Osmanlı Anayasası ile zirveye ulaştı. 1876- 1877'de Osmanlı'nın bu kısa ömürlü parlamentolu hükümet deneyimi, konuyla ilgili bir monografi yayınlayan Devereux'e göre aslında oldukça başarılı olmuştu. Ancak, hükümetin seçimlerde

çok ilkel bir oylama sistemine başvurduğunu da söylemek gerekir. Her halükârda, Avrupa dışındaki ilk anayasalardan biri olan Osmanlı Anayasası, 1923 Türkiye Cumhuriyeti'ne doğru atılmış önemli bir adımdır. Cumhuriyet dönemi 19. yüzyıldaki liberal hareketin aracısız bir ürünü olan demokratik hükümet sisteminin, Türkiye'nin siyasi yaşamında kalıcı olduğunu kanıtlamıştır. Türkiye'de bugün, hiçbir hükümet, halkın oyunu elde etmeden ayakta kalamaz. Artık her kademedeki Türk vatandaşı, kendi hükümetini seçmeye alışmıştır. Bununla beraber şu da bir gerçektir ki, Batılı reformlar Osmanlı-Türk devletinde ve toplumunda ikiliğe yol açmıştır.

Türkiye devlet ve toplumunda görülen bu ikilik ve çekişmeye özellikle açıklayıcı bir örnek verebilmek için, adli sistemin laikleşme sürecini ele alalım. 19. yüzyıldan önceki devirde, kadı mahkemesi bir adli mahkemeden fazla bir şey ifade etmekte idi. Bu mahkeme, aynı zamanda ayanın, esnaf kethüdalarının ve mahalle imamlarının, avarız vergisi gibi bazı vergileri yerel halk arasında dağıtmak, Sultan'a gönderilecek arz ve şikâyetleri kaleme almak veya fiyat tespit etmek gibi çeşitli görevleri yerine getirmek için bir araya geldikleri bir meclisti. Tanzimat döneminde bu tür cemaat faaliyetleri, daha kapsamlı idari sorumluluklar içeren taşra meclislerine aktarılacaktır. Aynı zamanda, Şer'î mahkemelerin yetkileri giderek kısıtlanmaktaydı. Şeriat'ın borçlar ve vecibeleri içeren bölümü, *nizami denilen* laik mahkemelerin yetkisi altına verilmekte idi. Yeni mahkemelere duyulan ihtiyacın ilk önce, 18. yüzyıl ticari devriminin etkisi altında giderek karmaşık şekillere bürünen ticari muameleler alanında ortaya çıkmış olması ilginçtir. 18. yüzyılın sonunda devlet, tüccarların kendi aralarında çıkan anlaşmazlıklara bir çözüm getirmek için müslüman ve gayri müslim yerli ve yabancılar arasında laik bir mahkemenin kurulmasını onayladı; 1850'de Fransa Ticaret Kanunu'na dayalı yeni bir ticaret kanunu ilan edildi. Nihayet 1860'ta kurulan yeni *nizamiyye* mahkemeleri, devlet tarafından tayin edilen

ve tüccar cemaatinin seçtiği üyelerden oluşmaktaydı. *Nizami* sıfatı, devlete ait laik nizamlar için kullanılmakta idi.

Ticaret ve ceza mahkemeleri, Şer'î mahkemeler ile yan yana işleyen laik mahkemelerdi. Hukukta ve adliyede ikili bir sistemin oluşması, yargılama alanında ciddi karışıklığa yol açtı. Yeni kurulan mahkemeler, Şeriat'a ters düşen hiçbir hususta karar veremezlerdi ve Şeriat'ın yargılama alanı içinde bulunan kişiler için, bu laik mahkemelere tayin edilmiş müftüden fetva almak zorunlu idi.

Tanzimat döneminde Batılı bir adli sistemin kabul edilmesi, özellikle Fransız Medeni Kanunu'nu getirmek için yapılan tasarılar, Cevdet Paşa'nın hatıratında yansıttığı gibi, Osmanlı uleması arasında ciddi bir kaygıya yol açtı. Bu tepkinin bir sonucu olarak, Şeriat'ın muamelâta ait bölümü, ulemadan oluşan özel bir komite tarafından yeni bir sınıflandırma sistemi ile yeniden düzenlenmiş ve 1855 ile 1869 arası yayınlanmıştır. İlk defa, sistematik, kodifiye tek bir İslami kanun mecmuası, Mecelle, hem Şer'î hem de laik nizami mahkemelerde kullanılmak üzere resmî bir metin olarak açıklanmıştır. Bundan sonra mahkemelerde verilen kararlar, Şeyhülislam'a gönderilecekti; ancak Mecelle ne Osmanlı toplumunun giderek artan karmaşık ticari ilişkilerini karşılamada ne de Şer'î mahkemelerin durumunu kurtarmada başarılı oldu.

Ancak daha sonraları, 1876 Anayasası'nın yinelediği gibi, Osmanlı devleti İslami bir devlet olarak Şeriat'ın, diğer bütün yasama yetkileri üzerinde olduğu ilkesini onayladı. Tutucu Müslüman kitleler, Batılı adli kurumları kuşku ile karşılamışlardı. Osmanlı uleması, kendi konumunu koruma çabası içinde, İslami sistem içinde yenilikler getirmeyi sürdürdü. Daha 1855'te, mahkeme naiblerinin eğitim ve seçimine dair yeni bir uygulama kabul edilmişti. Şer'î vesikaların nasıl düzenleneceğine dair başka uygulamalar da yayınlanmıştı. Nihayet 1915'te, Şer'î mahkemeler için dava usulü kanunu uygulamaya sokuldu. Adli gücün devlet denetimi altında birliğini savunan İtti-

hat ve Terakki yönetimi zamanında, laikleşme hareketi kuvvet kazandı. 1914'te dinî mahkemelerin denetimi Şeyhülislam'ın elinden alınarak, öbür mahkemeler gibi, Adalet Bakanlığı'nın denetimine verildi.

Tam radikal laikleşme, ancak Cumhuriyet döneminde, TBMM tarafından 1924'te Şer'î mahkemeler ilga edildiği ve 1926'da Mecelle'nin yerine İsviçre, İtalyan ve Alman yasalarına dayanan laik Medeni Kanun ile ceza ve ticaret kanunları kabul edildiği zaman gerçekleşti.

Osmanlı sisteminin laikleşme hikâyesi, sadece kurumsal olarak denetlenen eğitim ve adliye alanında değil, sosyal yaşam, ahlak ve âdab ve sanat alanlarında da, yani Türk toplum hayatının her cephesinde görülür. Bir yandan bürokratlar tarafından tepeden gelen laik Batı kurumları, öte yandan geleneksel değer sistemine sıkı sıkıya yapışan kitleler tarafından desteklenen geleneksel İslam kurumları arasında bir ikilik ve çekişme ortaya çıktı. Çekişme, Tanzimat döneminde Yeni Osmanlılar önderliğindeki hararetli tartışmalarda, özellikle 1860'larda Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın gazete makalelerinde, sonraları daha analitik bir biçimde Ziya Gökalp'in sosyolojik yazılarında ifadesini buldu.

Tanzimat döneminin iki vatansever aydını, Namık Kemal ve Ziya Paşa, dışarıdan esinlenen veya zorla kabul ettirilen ve hem geleneksel sosyo-ekonomik sistem, hem de geleneksel değer sistemi üzerinde yıkıcı etkileri bulunan Batılılaşmayı şiddetle eleştiriyorlardı. Bu yazarlar, Batılılaşmayı bürokratik zorbalık ile özdeşleştiriyorlar, böylece hükümete karşı halk tepkisini dile getiriyorlardı. Halk Batılılaşmayı, geleneksel esnaf düzeninin bozulmasını, Avrupa makine mamullerinin *(mâl-i fatura'nın)* pazarı istilası sonucu gelen işsizlik ve İslami gelenekler ve değerler sisteminin yozlaştırılması olarak değerlendiriyordu.

Namık Kemal ve Ziya Paşa, Türk halkının sorun ve görüşlerini genel olarak açıkça şöyle dile getirmekte idiler:

1. Batılılaşma reformları, Batı Avrupa ile işbirliği yapan bir bürokrasi tarafından zorla kabul ettirilmiştir. Bürokratlar, böylece memleket çıkarlarının çözümünü, yalnız kendi çıkarlarıyla ilgilenen yabancı güçlere bırakmakta idiler.

2. Bürokratlar, Batılılaşmayı kendi istibdatlarını sağlamlaştırmak için kullandılar. Kemal ve Ziya bu durumu değiştirmek için bir anayasa ve parlamento rejimi tarafları idiler.

3. Ziya ve Kemal, asıl sorunun ekonomik nitelik taşıdığını görüyorlardı. Kapitülasyon rejimi altında ithal edilmiş Avrupa makine dokumalarının, memleketteki yerel sanayiyi öldürdüğünü ve geleneksel sanatların yerini alabilecek hiçbir yerel sınai işletme olmadığından işsizliğin yaygınlaştığını acı acı gözlemlemekte idiler.

4. Batı tarafından yürütülen ekonomik sömürü o devirde bilinen bir gerçekti. Namık Kemal 1869'da şöyle yazmaktaydı: "Nihayet İngiltere ile olan ticaret antlaşmasını yenileyebildik. Ancak nasıl? Maliyemizin feci halini gören sabık Lord Palmerston anlayışlı davranıp lehimize bazı değişikliklere tarafgîr oldu... Soru şudur: Bab-ı Âlî, mâhirane bir diplomasi ile Avrupalı güçlere, kapitülasyonlar altında zorla kabul ettirilen insafsız şartları gösterir ve bizim haklı konumumuzu onlara kabul ettirebilir mi? Eğer Osmanlılar, yeni bir savaş (Ruslara karşı) açar ve yenilirse, Büyük Devletler, böyle bir felaketin, medeni dünya üzerindeki neticelerinin tamamıyla farkındadırlar." Kemal, memleketin ekonomik çöküşünden Tanzimat'ın liberal siyasetini sorumlu tutuyordu. Kendisi, iç gelişme tasarıları ile doğal kaynakların Osmanlılar tarafından işletilmesini öneriyordu.

5. Batı'ya olan bağımlılık ile zorla kabul ettirilen reformları eleştiren Yeni Osmanlılar, aynı zamanda Batı' nın kültür, ahlak ve adabta taklit edilmesini şiddetle eleştirmekteydiler. Avrupa kanunlarının ithaline karşıydılar.

Yeni Osmanlılar hars (kültür) ile medeniyet arasında kesin bir ayrım yapmakta idiler. Endüstrileşmek, ticaret ve diğer

maddi alanlarda Batılı usullerin alınmasına taraftar olmakla beraber, kültür ve yaşam tarzında Avrupa ile özdeşleşmeyi reddediyorlardı.

Yeni Osmanlılar, aynı zamanda mutlak kanun egemenliğine dayanan meşru (anayasal) hükümet ve idare programlarını, İslami ilkelere bağladılar. Anayasa hazırlanırken her maddenin müftü tarafından incelenmesini ve müftünün oyuna bağlı kalınmasını talep ettiler. İslam toplumundaki bozuklukların kaynağının İslam dini olduğu iddiasına şiddetle karşı geldiler. Onlara göre, tam tersine anarşi ve çöküşün sebebi, Şeriat'ın tam uygulamaya geçirilmemesi ve ikili bir adli sistemin sürdürülmesidir. Özetle, 1860'ların Yeni Osmanlılar hareketi, denetimsiz Batı kapitalizminin sömürüsü ve Batılıların memleketteki bürokratik işbirlikçilerine karşı bir protesto olarak tanımlanabilir. Hareket, Batılılaşma ile bürokratik istibdat idaresine karşı yöneltilmiştir. Daha da ilginci, bütün hareketin duygusal özünü ve değer sistemini İslam'da bulmasıdır. Durum, günümüzdeki çekişme konularının çok eskilere gittiğini göstermesi bakımından ilginçtir.

Modernizasyona kültür ve medeniyet ayrılığı olarak ikili bakış açısını reddeden Atatürk, Batılılaşmayı bazı Tanzimatçılar gibi en radikal şeklinde algıladı. Yeni Türkiye ulus-devletinde atılacak mantıklı adım, devletin tam olarak laikleştirilmesiydi. Atatürkçülükteki tam laiklik, gelenekçi-tutucular tarafından reddedilmekle beraber, günümüz İslam dünyasında temel bir mesele olarak tartışılmaktadır. Atatürk hiçbir zaman dinî bir reformcu olmaya özenmediği halde, gerçekte İslamiyette ileriye dönük derin bir devrim yapmıştır. Laikliğin, Türk toplumunda birçok karmaşık soruna, sosyal-kültürel çatışmalara çözüm getireceği düşünülüyordu.

Modern Türkiye'nin bugün içinde bulunduğu sarsıntılar, dinamik ve gelişen toplumlarda ortaya çıkan temel demografik, ekonomik ve sosyal sorunların belirtileridir, fakat yine de bir kültür ve kimlik bunalımı olarak yorumlanmaktadır.

Özetle, bugünkü mücadele, aslında uzun bir tarihî gelişimin sonucudur. Bu sürecin yeni aşamasında yeni sorunlar, yeni güçler sahnededir ve çözüm arayan gruplar, Atatürkçü, sosyalist veya gelenekçi-İslamcı olsun, bu sorunlara kendi sistemleri kapsamında yanıt bulmaya çalışmaktadır. Bugün Türkiye, içerisinde Ortaçağ Osmanlı bürokratik patron-kul sistemine yer olmayan, sosyal bakımdan giderek farklılaşan, çoğulcu bir topluma doğru gelişme gösteren bir ülkedir. Yeni koşullarda sivil ve askerî bürokrasi ve İslamcı partiler bu sosyal farklılaşmayı anlamak ve sorunları çoğulcu demokrasi içinde çözmeyi denemek zorundadır. Bugün dünya düzeni de, ancak böyle bir çözümü kabul eder. Türkiye'nin içinde bulunduğu iç ve dış sorunlar bunu gerektirir.

XXI. Yüzyıl Eşiğinde Türkiye'nin Büyük Sorunları

I. Siyasi İstikrarsızlık

Siyasi istikrarsızlığın kaynağı tabandan geliyor. Halkın ve bürokrasinin Atatürkçü ve İslamcı olarak iki zıt kampa ayrılmış olması, TBMM'de sağlam bir koalisyon hükümetinin işbaşına gelememesi, her iki tarafta siyasilerin kışkırtıcılığı, uzlaşmaz dayatması, son depremde çaresizliğin devlete karşı halkı kışkırtmak için kullanılması, TBMM ve hükümetinin uzun süredir prestij kaybı (son kez "kıyak" emeklilik sorunu), parti başkanlarının patrimonyal, popülist ve partizan konumu, sokakta sık sık gövde gösterileri, durumu sömüren gizli örgütlerin faaliyeti, işte bütün bu koşulların memleketi bir iç kavgaya sürüklemesi korkusu.

2000'lik tarih sona yaklaşırken, Türkiye'nin "manzarayi umûmîsi" şudur. Nüfusu hızla artan, fakirlik düzeyi altına düşmüş milyonlarca çaresiz, umutsuz insandan oluşmuş bir halk. Siyasi istikrarsızlık Türkiye'nin temel sorunudur, son kez Ecevit başkanlığında bir kerteye kadar istikrarlı bir koalisyon

hükümetinin hızlı icraatı ve getirdiği temelli reformlar göstermiştir ki, siyasi istikrarsızlık Türkiye'ye en azından on yıl kaybettirmiştir. Bu gerçek, yalnız halkın ve aklı başında medyanın değil, dışardan bakanların, gelip giden yabancı heyetlerin sözbirliğiyle ifade ettikleri bir gerçektir.

Karamsarlara göre, siyasi istikrarsızlığın temel nedenlerinden biri, sekiz on yıldır parti genel başkanlarının siyasi rekabeti ve birbirine karşı "şahsi münâferetleriyle" karıştırmış, böylece siyasi hayatı soysuzlaştırmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Halk, Aralık 1995 seçimlerinde gösterdi ki, iki merkez sağ partisini desteklemektedir. Memleket onların bir koalisyon hükümeti kurmasını ve siyasette istikrarın gelmesini bekliyordu. Özal'ın ölümünden sonra gelişmeye devam için memleketin buna şiddetle ihtiyacı vardı. Fakat bir TV canlı yayınında iki lider karşı karşıya geldiler ve birbirine karşı beklenmedik biçimde kırıcı bir kavgaya tutuştular. Memleketin kaderini ele almaya hazırlanan iki siyasi lider, sorumluluk duygusuyla sıradan kişilerden daha dikkatli olmak zorunda idiler. Bu kadarla da kalmadı, yurttaşın bugüne kadar temaşa ettiği manzara, iki liderin şahsi kavgalarını seyretmek oldu. Memleketin en hayati sorunları, iki lider tarafından yalnız ve yalnız rakibe darbe vurmak için bir fırsat gibi kullanılmaya başlandı. Seçim platformlarında dahi yurttaş, yurt sorunları üzerinde değil, iki liderin kavgasına alet olarak kullanıldı. Bir kelime ile siyaset soysuzlaştı.

Her iki lider, partinin ve oy vermiş olan tabanın beklentilerine aykırı olarak, aşırı sağ veya aşırı solla işbirliğine gitmekten çekinmediler ve kendi tabanlarına sırt çevirdiler.

Zaman zaman deneyimli, sağduyu sahipleri, memleketin yüksek menfaatleri adına iki partiyi yaklaştırma çabasında bulundular, fakat iki liderin birbirine karşı "rnünâferetini" asla aşamadılar ve partilerinden ayrılmaktan başka çare bulamadılar. Mevcut siyasi partiler kanunu yürürlükte oldukça, milletvekillerinin ve parti gruplarının liderin sultası ve bağımlılığından kurtulması imkânı yoktur.

1998'de nihayet siyasete istikrar şansı getiren bir koalisyon kuruluyor; ama bu hükümeti düşürmek için memleketin kaderinde hayati önemi aşikâr olan önlemlere dahi gözü kapalı karşı çıkılıyor, gensoruları veriliyor.

Buna paralel olarak iş hayatında, sivil hayatta insanlar, medeni bir toplumun yaşam kuralı olan hak hukuk ölçülerini kaybettiler; alışveriş hayatında çete, mafya, tetikçi, devlet hayatında avantaj vaadiyle milletvekili ayartma normal hale geldi. 1990-1998 döneminde siyasi ahlak, toplum ahlakı, Türkiye tarihinde az görülmüş bir "tagayyur ve fesad" (tabir 17. yüzyılda yaşamış Koçi Beyi'ndir) düzeyine düşmüştür. Bunun onarımı yıllar ve yıllar alacaktır. Bütün yurtseverlerin, parti başkanlarından, milletvekillerinden dileği, siyasi "tagayyur ve fesad"a yeniden meydan vermemeleri, memleketin geleceğini ilgilendiren hayati konularda, dar parti hesaplarını, oy avcılığını unutmaları, demagojiyi, halkın duygularını istismar etmeyi, halkı kışkırtma alışkanlığını unutmalarıdır. Bıraktığımız dönemde, bu güzel yurtta ne korkunç, ne tüyler ürpertici olaylar geçtiği her gün gözler önüne serilmektedir. Unutulmaması gereken, Türkiye'nin, Türk milletinin geleceğidir. Son Nisan 1998 seçimleri gösterdi ki, sağduyu sahibi vatandaş kendi vekillerini yakından izlemektedir.

Özetle, şimdiye dek, karamsara göre memleket, birbiriyle kıyasıya çekişen, iktidar hırsıyla doğru yanlış her çareye başvuran bir muhalefet karşısında derme çatma koalisyon hükümetleriyle gününü gün etmeye çabalayan, güçsüz, aciz bir idare altında. Memleket için en hayati konularda önlem alınmamış, ekonomi "uçurumun kenarına" (Ecevit'in ifadesi) dayanmış, mafya, çete ve terör alıp yürümüştür ve bunun başlıca nedeni de siyasi istikrarsızlıktır. İyimser der ki; evet, partiler kanununun verdiği yetkiler ve boşluklar, kuşkusuz, bir parti liderine sultanlığını kurma imkânını vermektedir. Ama bu koşullar altında dahi, parti politikasının şahsileşmesini önlemek mümkündür. Denecektir ki, siyaset bilimi-

ne göre "factionalism", yandaşlar grubunun tahakkümü, her siyasi toplumda kaçınılmaz bir realitedir. Parti içinde liderin yakını bir iç-halka mutlaka olacaktır, bu bir realitedir. Fakat, devlet idaresinde hiçbir zaman lider, bir kuruluşu, kuruluş amaçları dışında kullanamaz; siyasi partilerde, parti programı ve benimsenmiş prensiplere aykırı düşen davranışlarda bulunamaz; hele hele partiyi şahsi çıkarları, ve "şahsi münaferetleri" için paravana yapamaz. Böyle bir tutum, grubun hikmet-i vücuduna, varlık nedenine aykırı düşer.

Karamsar der ki, her türlü yoksulluk, umutsuzluk, felaketler altındaki halkımız partilerden, milletvekillerinden, hükümetten memleketin bu geçit döneminde, vatanseverlikle geleceği görme, akıl ve basiret ile hareket etmelerini beklemektedir. Medyada, halk önünde açık açık uyarılar var, bunu görmezliğe gelip milletvekillerinin imtiyazlı bir emeklilik kanununu, Anayasa Mahkemesi'nin uyarılarına rağmen, alelacele çıkarması en azından bir basiretsizliktir; halkı sarsmıştır. Çeşme başında oturanların, suyun dağılımında herkesten çok duyarlı olması gerekir. Milletin vekilleri, milletin işleri için verilen ve yeminle kabul edilen yetkiyi, bir emanetçi titizliğiyle kullandığına halkı inandırmalı. Yeni iktidarın, geleceğe yönelik parlak tahmin ve vaatleri, her şeyi tozpembe gösteren beyanları umut veriyor, ama bunun yanında bazen yetkili ağızlardan "uçurumun kenarına geldiğimiz" itirafı da yapılmaktadır. Hele son Hizbullah bunalımı, karşılıklı haksız suçlamalar partiler-arası mücadeleyi kızıştırmış, memleketi yeniden derin bir istikrarsızlık batağına sürükleme istidadı göstermiştir.

İyimser der ki, milletvekillerinin "kıyak" emeklilik kanunu, komisyon başkanının dediği gibi, medya tarafından olumsuz abartılmıştır. Milletvekillerinin hesapta olmayan harcamaları vardır, hem de maaş, milletvekilliğine özendirici düzeyde olmalıdır. Bu gibi işler yalnız bu memlekette mi görülüyor? En medeni bildiğimiz memleketlerde saygın parti

liderlerinin partizanlığı ve gizli oyunları nasıl birer birer ortaya çıkıyor. Amerika'da ırkçılığın kötü yüzü şu son günlerde mahkemelerde nasıl sergileniyor. Komşularımızın diktatörlük rejimleri halkı, düşünceyi, kadını ve güçsüzü nasıl kıskıvrak zincirler içinde inletiyor. Karamsar der ki, kötü misal, mazeret olamaz.

Nihayet halk kitleleri, artık liderlerin şahsi kavgasına alet olmak istemediğini son seçimlerde gösterdi ve şahsi "münâferetlerini" bir türlü yenemeyen parti liderlerine gereken dersi verdi. Fakat öyle görünüyor ki, bu ders yeterince anlaşılmamıştır. Şimdi, Ortaçağ'ın aşırı Şî'i Hasan Sabbah faciasının bir hortlayışı biçiminde Hizbullah cinayetleri yüzünden memleket dehşet içine düşmüş iken, partizan politikacılar, karşılıklı bunu dahi kullanma hevesine düşüyor ve gerilim, istikrarsızlık, aşırılık son noktasına erişiyor. Karamsar der ki, son analizde bugünkü durum, partizan politikanın Türkiye'de halkı uzlaşmaz bir kamplaşma durumuna getirme çabalarından kaynaklanmaktadır.

Doğru, kamplaşmanın memlekette derin tarihî sosyal ve kültürel kökleri vardır; aslında mevcut partiler sadece bu durumu yansıtmaktadır. MHP'nin beklenmedik yükselişini, karamsar, PKK ile mücadelede binlerce şehit veren milletin millî galeyanının bir sonucu olarak görmektedir ve parti liderleri bu gerçeği iyi bilmektedir. DSP ise, işsizlik ve enflasyonla ezilmiş olanların ve partizanlıktan bıkanların tepkisini ifade ediyor. İslamcı siyaset ise, geleneksel toplum-değerlerine bağlı halkı temsil ediyor ve bu siyaset ile daha önce birinci parti durumuna geldiğini unutmuyor. Son seçimler, bu siyasetin tefrikayı artırdığını ve millî birlik ve selameti her şeyin üstünde görenler tarafından terk edildiğini göstermiştir. Orta sağın yenilgisine gelince, bu sonuç, öyle görünüyor ki, istikrar isteyen milletin, liderler-arası kısır çekişmelerden bıkmış ve umudunu kaybetmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Son seçimler, milletin istikrarsızlığa son verme, millî birlik ve uz-

laşma isteğinin kesin bir ifadesidir. MHP'nin ve FP'nin kendi tabanlarından gelen baskıyla (ve milletvekillerinin gelecek seçimde oy kaybetme kaygısıyla) gütmek zorunda kaldıkları "tefrikacı" politikaları bağnazca gündeme getirmeleri, memleketin yeniden sonu belirsiz bir istikrarsızlık dönemine düşmesine yol açar korkusu, hâlâ bir kara bulut gibi başımızın üstünde dolaşmakta.

İyimser der ki, gelecek, koalisyon liderlerinin vatanseverliği ve uzak görüşlülüğü sayesinde umutludur; bunalımı göğüslemek için TBMM, Cumhurbaşkanlığı ve yargı arasında yeni bir denge sağlayacak bir Anayasa reformu, yani devletin yeniden yapılanması gündemdedir. Baştaki siyasilerimizin söylediği gibi, Türkiye güçlüdür ve her güçlüğün hakkından gelecektir.

Son zamanlarda Türk siyasetini bunalımdan bunalıma sürükleyen, her an kamuoyunu tedirgin eden başka bir sorun, farklı demokrasi anlayışından ileri gelmektedir. Demokrasi, Fransız Aydınlanma Çağı'nın ortaya attığı bir toplum ve hayat felsefesi anlayışından kaynaklanmaktadır. Fransız Büyük Devrimi'ni yapanlar demokrasiyi, bütün insanların eşitliği ve eşit vatandaşların kendi iradeleri ile kurduğu bir siyasi sistem olarak algılar. Bu siyasi sistem, devleti Tanrı'nın emirleri çerçevesinde meydana gelen bir siyasi sistem olarak kabul etmez. Başka deyimle, bir partinin oy çoğunluğunu kazanması ve iktidara getirilmesi, sadece bu, demokrasi demek değildir. Batı demokrasi kavramında, aynı zamanda bir yaşam felsefesi yatmaktadır. O da, devletin örgütlenmesi, işlemesi mutlak şekilde dünyevi bir işlevdir, düşüncesidir. Bu temel felsefeyi benimsemeden sadece halk oylarının çoğunluğunu sağlamak, Batı demokrasi kavramına aykırı düşer. İslamcı partilerle Atatürkçüler arasında kör dövüşü, sonu gelmeyen istikrarsızlığın temel nedenidir.

Tarihimizde hoşgörülü, kültür ağırlıklı Türk İslamiyeti'ne karşı iki büyük dinî bağnazlık hareketi görülmüştür. Biri, 16. yüzyılda Mehmed Birgivî ve onun 17. yüzyılda devamı olan Kadızâdeliler hareketi; ikincisi özellikle Arap İslam dinî uyanışı ve püritanist köktenciliğini temsil eden Vahhabî *Tevhîd* hareketidir. İkisi de, geniş görüşlü Hanefî mezhebi karşısında ziyadesiyle katı dogmatik Hanbelî mezhebinden kaynaklanır. 17. yüzyıl ilk yarısında toplumda ve devletteki anarşik koşulların etkisi altında, Kadızâde Mehmed'e nisbetle kendilerini Kadızâdeli diye tanıtan cami vaiz-hatipleri, dinde bid'atlara, toplum yaşamında serbestliğe karşı cemaati toplu hareketlere kışkırtmaya başlamışlardı. Onlar, halkın İslam'ın emirlerine uymadığı, küfre saptığını ateşli vaazlarla ilan etmekte idiler. Saray, halk üzerinde derin nüfuz sahibi bu vaizlerden çekindiği için karşı gelemiyordu.

Standart bir demokratik idare sisteminin, her topluma tıpatıp uyar bir giysi olmadığını, çağdaşlaşma yolundaki Asya, Amerika ve Afrika'daki milletlerin yakın tarihi göstermiştir. Gelişme teorisi çerçevesinde sosyologların belirttiği gibi, toplumların yukarıdan belirlenmiş belli bir sosyal reform reçetesiyle çağdaşlaşma yoluna gireceği tezi bir hayaldir. Türkiye ve benzeri gelişen memleketlerde gözlenen şey, geleneksel kültürün uygulanan önlemlerle karşılıklı etkilenmesi sonucu, beklenenden çok farklı durumların ve bunalımların ortaya çıktığıdır. Türkiye'de kültür ve siyasette derin bir bunalımın başgösterdiği, halkın uzlaşmaz iki kampa ayrılmış bulunduğu inkâr edilemez bir olgudur. Memleket, sürekli bir sosyal-siyasi bunalım içinde yuvarlanmaktadır. Acı bir gerçektir ki, memleketimiz, devletimiz çok nazik bir geçitten geçmektedir. Halk iki uzlaşmaz kampa ayrılmıştır. Çıkış yolu; aydınların, düşünürlerin ve vatansever siyasetçilerin, bağnazlıkları ve çıkarcılığı bırakıp bir ortak yolda birleşmesi, uyanması ve uz-

laşmasına bağlıdır. Yazık ki, bugün her iki tarafta bu bilinçte olanların sesi duyulmuyor.

Türk milleti, olgunluğunu ve ne istediğini son seçimlerde göstermiştir. Millet, millî irade; millî birlik, uzlaşma ve istikrar istemektedir. Ekonomik-mali bunalım, bakkaldan, sanayiciden, banka sahiplerine kadar herkesi vurmuş; iflaslar, işsizlik, fakirlik büyük boyutlara varmıştır. Bugün (2000 yılı) Türkiye için siyasi uzlaşma ve birlik bir ölüm-kalım sorunudur. Bunu millet çok iyi anlamıştır. Birlik ve uzlaşma ihtiyacı, Kuvâ-yi Milliye dönemindeki kadar bir ölüm-kalım sorunu olarak önümüzdedir.

Atatürkçülük ve İslamcılık

"Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" prensibine bağlı olanların, İslamcı politikacılarla tartışması şöyle özetlenebilir: Atatürkçülere göre, İslamcıların demokrasi ve özgürlük adına ortaya çıkmaları samimi değildir; belli bir maksada varmak için bir paravana olarak kullanılmaktadır. Refah Partisi'nin birinci parti olarak TBMM'ye geldiği günden beri, memleket bir siyasi bunalım içine girmiştir. Millî iradeciler, kendilerini Atatürkçü cephede birleşmiş görmektedir. 28 Şubat kararları bu karşıtlığın ifadesidir; bunalımın bir siyasi depremle sonuçlanmamasını, Cumhurbaşkanı'nın (Demirel), dünyanın siyasi konjonktürü karşısında memleketin yüksek çıkarlarını öne alan vatansever uzak görüşlülüğüne borçluyuz. Son olaylar bunalımın derinleştiğini göstermektedir. İyimser siyasiler, eğitim reformu ile temel problemin çözüme kavuşacağına inanmaktadır, ama bu çok uzun zaman ister.

Karamsara göre, İslamcı politika iktidara gelmek için demokratik ilkelerin savunucusu taktiğini kullanmaktadır. Madem ki diyorlar, millî irade hâkim olmalıdır, TBMM'de bir çoğunluk, halkın geleneklerinin, dinî sembollerin serbestliğini isterse, bunu kabul etmek sadece millî iradeye boyun

eğmek olacaktır. Bu, diyorlar, demokrasinin, özgürlük prensibinin kaçınılmaz gereğidir. Karamsara göre, bunu söyleyenler milletin kaderine hâkim olunca, uygulanacak politika başka platformlarda açığa vurulmuştur. Menderes demedi mi, siz Hilafet'i bile geri getirebilirsiniz. İlahi menşeden iman ve inanç konusu dogmaları ve onu ifade eden sembolleri egemen kılma iradesi açıkça ilan edilmektedir. Karamsara göre bu istek, Şeriat devletini kurmak isteyenlerin amacından farklı değildir.

Osmanlı devletinde dahi devlet iradesini temsil eden kanunname rejimi, devletin ilahi dogmalar yanında mutlak bağımsızlığını ifade etmekte idi. (bkz. H. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", SBFD) Tesettür tartışmasını, millî iradeci kesim şöyle karşılamaktadır: Tesettür dinî bir emirdir. Toplumda birey özel yaşamında uygular; tabii hakkıdır, ona karışamazsınız, devlet karışmamalıdır. (Başbakan Bülent Ecevit'in beyanları) Ama bu dinî emri, TBMM'de temsil edeceğim diye direnmek, devlet idaresinde millî irade rejimi yerine Hilafet'i geri getirmeye kadar yolu açmak demektir. Açık bir gerçektir ki, bütün devrim kanunlarının hareket noktası, Hilafet'in kaldırılmış olmasıdır. Laiklik temel prensibi bu devrimle anayasaya girmiştir. (Yukarıda; "Büyük Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme") 1919'da Türk milletinin uyanışı, Kuvâyi Milliye, millî iradeye dayanan çağdaş bir devlet getirmiştir. Atatürkçülere göre, İslamcı hareket gerçekte, Türk milletinin eriştiği çağdaş demokratik devlet yapısını tahribe yönelmektedir. İyimser der ki, iktidar hırsı ile memleketi uzlaşmaz ayrılıklara ve bunalımlara götürecek beyanlardan, siyasi manevralardan kaçınılmalıdır. Sonunda, milletin iktidarı emanet ettiği sorumlu milletvekilleri, vatansever siyasetçiler, bunu idrak edeceklerdir. Son seçim, milletin en az yüzde sekseninin millî irade devletini ayakta tutma kararını göstermiştir ve milletvekilleri, milletin iradesine saygı gösterdiklerini yeminle kanıtlamışlardır.

Bazen düşünüyorum, siyasi hayatımızda iktidarı elinde tutanların onu kendi kişisel çıkarları için kullanmaları, Osmanlı patrimonyal (devlet benim malımdır iddiası) devlet sisteminden kalma bir gelenek olamaz mı? Osmanlı rejiminde hükümdar ve onun delegeleri, siyasi otoriteyi sırf kendilerine ait bir imtiyaz, bir mülkiyet hakkı gibi algılarlardı.

Günümüzde devlet organları; düşünce, yayın, iktisadi kuruluşlar, özetle her şeyi kontrol altına alma gereğini duyuyor ve bunun meşruluk sebebini de, terörle veya irtica ile mücadele olarak gösteriyor. Gerçekte normal demokratik sistemin işleyişini engelleyen, Türkiye'nin içinde bulunduğu olağanüstü koşullardır. Devlet, ister istemez bir polis devleti olmak zorunda kalıyor. Her şeyden önce bu koşulları ortadan kaldırmalıdır.

Demokrasi ve İki Güç: Ordu ve Medya

Türkiye'de iki hayati kurumla, medya ve askerî bürokrasiyle devletin, hükümetin, partilerin ilişkileri iki büyük sorun ortaya çıkartmaktadır. İyimser der ki, Silahlı Kuvvetler, Atatürk'ün gençliğe hitabesi ve iç tüzük maddelerini öne sürerek Atatürkçü, çağdaş, laik cumhuriyetin muhafızlığı görevini, MGK aracılığıyla hükümetlere hatırlatmayı ödev bilmektedir. Bu tutum, 28 Şubat kararlarıyla doruk noktasına çıkmış ve Cumhuriyet tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı gibi yorumlanmıştır. Genellikle siyasi liderler, bunu demokrasiye, TBMM'nin kayıtsız şartsız egemenliğine bir müdahale gibi karşılamış ve Türk politikasında bir ara rejimin ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Son Hizbullah tartışmalarında ortaya atılan karşı görüşler, memleketi yeniden derin bir siyasi bunalıma götürebilir kaygısını uyandırmıştır. Medyaya gelince, demokrasimizde medya dördüncü, belki de birinci kuvvet olmaya namzettir. Bağımsız bir medya olmadan bir memlekette demokrasiden söz edilemez. Ama bu güç birtakım sorumlulukları da beraber getiriyor. Bu sorumlulukların gerçekleşme-

si için devlet harekete geçemez ve geçmemelidir de. Medyaya dokunmak; özgürlüğü, demokrasiyi, Anayasa'yı zedelemek, hatta bir dikta rejimini tezgâhlamak anlamına gelir. Ağustos 1999'da Kanal 6'nın bir hafta yayın yasağını tüm medya hep bir ağızdan protesto etti ve bunun özgürlükleri tehdit eden, anayasayı çiğneyen bir haksızlık olduğu ileri sürüldü. Demokrasilerde medya, asla dokunulmaz kutsal bir kurum gibidir, haklı haksız herhangi bir müdahale demokrasinin vazgeçilmez temellerine bir saldırı sayılır, tepki getirir. Şayet bilinçsiz bir medya, ilan parası toplamayı, sürümü her şeyin önünde görüyor, sürümden başka bir kaygı duymuyorsa, bunun için de işi kışkırtıcılığa kadar azıtıyorsa, devlet ve hükümet ne yapabilir; hiç. Seviyeli bir medya kendi kendini kontrol edebilen bir medyadır. Bunun için de hükümetin dua etmekten başka bir seçeneği yok. Özdenetim, her şeyin başı.

Genellikle, medeni bir toplumda, iş dünyasında, siyaset yapmakta, yayında, kürsüde konuşmakta, alacağını tahsil etmekte, yolda vasıtayla gitmekte, cep telefonunu toplum içinde kullanmakta kanun, nizam ve sosyal kurallar var. Bunları izlemek için devlet her yerde hazır nazır olamaz, olmamalıdır da. Medeni insan, bu kuralları kendiliğinden uygulama sorumluluğunu duyan özdenetime sahip insandır. Bu bilinç ve alışkanlıklar, terbiye ve eğitimle kazanılıyor. Eğitim sistemimizde, medyanın yayınlarında, insanımıza bu kuralları sindirmek, davranışlarımızı kontrol etmek alışkanlığını vermek, medeni çağdaş bir topluma doğru ilerlemenin ilk koşuludur.

Devleti Yeniden Yapılandırma, Anayasa, Başkanlık Sistemi

1876 Osmanlı Kanun-i Esâsîsi, 1923 Türkiye Cumhuriyeti'ne doğru atılmış en önemli adımlardan biridir. Çünkü bu Anayasa ilk defa egemenliğin menşeini Tanrı'dan alıp bir kanuna dayandırıyordu. Cumhuriyet döneminde siya-

si tecrübe, 19. yüzyıldaki liberal hareketin aracısız bir ürünü olan anayasa sisteminin, her şeye rağmen Türkiye' nin siyasi yaşamında kalıcı olduğunu kanıtlamıştır; Türkiye'de bugün, hiçbir hükümet halkın oyunu almadan ayakta kalamaz. Artık her kademedeki Türk vatandaşı kaderini, kendi seçtiği bir TBMM eline verdiğine inanıyor.

Osmanlı devletini 600 yıl ayakta tutan gerçek dayanak, onun kanun rejimi ve adalet sistemidir. Şeyhülislam'ın tayini dahil, icra için her türlü gerekli otorite, günlük bürokratik etkinlikler, toprak mülkiyeti, vergiler, özetle devlete ait her çeşit tasarruf, objektif hukuk kuralları altında idi. Hukuk sistemi, devlet idaresinde her türlü keyfiliği ortadan kaldırmak için örgütlenmişti. Bu kural dışında kalan yegâne makam, padişahın kendisi idi. Onun mutlakiyetini kısıtlayan tek otorite, Allah'ın emirleri, Şeriat idi. İmam sıfatıyla Şeriat'ın uygulanmasında da son merci sultandır. Padişah, otoritesini Tanrı'dan alan, böylece başka hiçbir organ karşısında sorumlu olmayan mutlak egemen kişidir. Onun bu mutlak bağımsızlığı, Allah'ın ve devletin kanunlarının uygulanmasında mutlak otoritesi, tarafsız hüküm verme özgürlüğü için kaçınılmaz bir koşul sayılmıştır. Bizzat kanun koyan ve son kertede kanunların uygulanmasını garanti eden bir makam olarak padişah, hukukun üstünde sayılırdı. Öyle ise, padişahın kendisinin adalete ve Şeriat'a aykırı hareketini önleyecek şey nedir? Kendi vicdanı, yani kişisel ahlak kuralları ve dindarlığıdır. Osmanlı tarihinde haklı veya haksız padişahların bu gerekçe ile tahttan indirildiğini, hatta katledildiğini biliyoruz. Hükümdarlar için yazılmış siyaset kitaplarında, hükümdarın toplumun tepkisine sebep olmaması için öğütler verilmiştir. Bu öğütler bir yandan tamamıyla bireysel ahlaka ait öğütlerdir. Öbür yandan dindar olması, Tanrı emirlerinden ayrılmaması, yani Şeriat'a uyması öğüdüdür. Padişahın otoritesini birtakım temel kurallara bağlayan anayasa rejimi, ancak Tanzimat'ın Batılılaşma döneminde gündeme gelmiştir.

Osmanlı hükümet sisteminde Padişah'ın atadığı görevlilerin bu otoriteyi kötüye kullanmasını önlemek, adaleti güvence altında bulundurmak için idarede bir karşılıklı kontrol sistemi uygulanmakta idi. Kadı, doğrudan doğruya Padişah tarafından atanırdı, validen ve yerel otoritelerden bağımsız hareket ederdi. Hükümlerine padişah dahi karışamazdı. Kadı otoritesini kötüye kullanırsa, vali bunu Padişah'a arz eder, fakat bizzat müdahalede bulunamazdı. Kadı da, valinin kanunsuz tasarruflarını, doğrudan doğruya Padişah'a arzetmek yetkisine sahipti. Osmanlı'da modern anayasalardaki aynı prensip, kuvvetler ayrılığı ve karşılıklı denetleme (checks and balances) sistemi bir anlamda cari idi.

Evet, tam ve mutlak hukuk egemenliği, yüksek otoritenin Tanrı'dan değil, millet iradesinden kaynaklandığı Cumhuriyet döneminde gerçekleşmiştir. Bu da, kanun koyma yetkisini Tanrı'dan alan sultan ve halifenin kaldırılması ve laik devlet prensibinin kabulünü zorunlu kılmıştır. Başka deyimle, anayasa, parlamento rejimi ve laiklik Türk devlet yapısının birbirine bağlı vazgeçilmez prensipleridir. Bu nedenle, Şeriat emirlerini devlet idaresinde egemen kılma girişimi, millî iradeyi, kanun koymada millet meclisinin mutlak yetkisini bozabilecek bir girişimdir. Evvelce Padişah'ı, hukuka aykırı hareket etmesi halinde böyle bir yetkiden yoksun edebilmenin tek yolu isyandı; cumhuriyet rejiminde ise seçimdir. Ama seçimler, dört-beş yılda gelen bir mekanizmadır ve bu zaman içinde iktidarı elinde tutanlar kanunlara aykırı hareket edebilirler. Bunu önleyecek hukuki mekanizma, Anayasa Mahkemesi ve son kertede milletvekillerinin oy çoğunluğudur. Bu çoğunluk, anayasaya aykırı yollara başvurabilen bir hükümetin kontrolü altında ise, hukuk ve kanun rejimi ciddi bir tehlike altında demektir. Bu nedenle, demokrasilerde bir çoğunluk istibdadından söz edilir. Son analizde, sistemin doğru işlemesi, partizanlığı önleyen bir partiler kanununa bağlı görünmektedir. Yoksa, saltanat dönemindeki keyfi istibdad, parti liderinin istibdadına

dönüşebilmektedir. Türk siyasi tarihinde çok partili dönemde böyle bir durum, Demokrat Parti döneminde, 1960'ta askerî darbenin başlıca meşru kanıtı olarak ileri sürülmüştür.

Türkiye'nin 76 yıllık deneyiminden sonra bugün vardığı rejim demokratik, laik, sosyal bir rejimdir. 1982 Anayasası'nda bu ilkeler son ifadesini bulmuştur. 76 yıllık deneyiminden sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde siyasi tartışmanın tekrar bu platforma getirilmesi cidden üzücü ve tehlikelidir. Siyasi iktidarın halk iradesi ile belirlenmesi prensibi ve belki daha önemli olarak Batı demokrasisinin temel içeriğini oluşturan dünyevi karakteri, Cumhuriyet rejiminin asla vazgeçilmez temel prensibidir. Yeni Türkiye millî devleti kurulurken daha 1919'da bu esas, vazgeçilmez bir prensip olarak tespit edilmiş ve bütün anayasalarda tekrar edilmiştir. Batı demokrasisi içi boş bir çerçeve, sadece halkın oy çoğunluğunu sağlamaktan ibaret değildir. Batı demokrasisinin değişmez evrensel temel prensipleri, bir içeriği, muhtevası vardır. Son zamanlarda bazı yayınlarda, yahut kapalı olarak bazı siyasilerin söylemlerinde iddia olunmuştur ki, egemenlik Allah'a aittir. Dolayısıyla, Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek kaçınılmaz bir zarurettir, deniyor. İşte bugün zaman zaman bir rejim bunalımı doğuran temel ayrılık bu noktada düğümlenmektedir. Demokrasi, bir ideolojinin, belli bir inanç ve değerler sisteminin egemen olma aracı olmadığı gibi, hangi nedenle olursa olsun, vasilik iddiasında olan bir zümrenin, bir kurulun aracı da değildir. Öbür yandan demokrasi, anayasa dışında bir vasîlik tanımaz. 76 yıllık tarihimizde yapılan anayasalara, aslında anayasa konusu olmaması lazım gelen ayrıntılar konduğu için, Anayasa'da sık sık tadil gereği ortaya çıkmaktadır. Böylece, anayasa gerçekten anayasa anlamını ve ağırlığını kaybetmektedir. Rejim bunalımlarına meydan vermemek için anayasa, genel prensipleri içeren kanun özelliğini ve saygınlığını korumalıdır.

Askerî darbeler peşpeşe yeni anayasalar getirmişse de, Cumhuriyet siyasi bunalım ve kilitlenmelerden kurtulama-

mıştır. Kabul etmek gerekir ki, Türk demokrasisi hastadır.

Uzunca bir zaman hukuk sisteminin direği olarak kalması doğal olan Türk anayasaları sık sık değişmelere tâbi olduğundan, anayasa niteliğini kaybetmekte, yeni anayasalar bir kısım çözümler getirmekle beraber bir sürü sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu durum, Türk demokrasisinin devamlı çalkantı içinde bulunduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Bunun bir nedeni, darbe yapan grubun, doğru-yanlış, kendi tercihlerini anayasaya dikte etmesinden kaynaklanmaktadır. Menderes hükümetini düşüren 1960 darbesinden sonra yapılan anayasa, başbakanın aşırı yetkilerini kısıtlamayı amaç edinmiştir. 1982 anayasası, tutucu bazı grupların etkisi altında birey haklarını ve üniversite gibi bağımsız kurumları sıkı kontrol altına sokan bir nitelik kazanmıştır. Anayasaya yansıyan eğilimlerin başka bir nedeni, Türk toplumunda görülen hızlı gelişme sonucu yeni yeni ortaya çıkan toplumsal siyasal akımlardır. Batı demokrasilerindeki istikrarın bu nedenle Türkiye gibi hızla değişen-gelişen milletlerde görülmemesi doğaldır.

Türkiye'de tek parti sisteminin son bulmasıyla ortaya çıkan ideolojik karşıtlık, özellikle şu alanlarda kendini gösterdi: Bir tarafta laik Cumhuriyet'in savunulması, Atatürk döneminde çıkarılan devrim kanunlarının ödünsüz uygulanması, öbür tarafta Demokrat Parti ve onu devam ettiren partiler döneminde halkın destek verdiği gelenekçi akımın benimsenmesi, bu siyasetin dayanağı olarak da "Söz milletindir" sloganı ile herhangi biçimde bir vesayet rejimine karşı çıkılması ve CHP'yi safdışı bırakan seçim sonuçlarıyla halk iradesinin gelenekçi politikayı benimsediği iddiası, İslamcılık akımının gittikçe güçlenmesi, bu akımın özellikle Özal döneminden sonra anayasal rejime saygılı ılımlı-uzlaşıcı grup yanında Şeriatçı-militan, kışkırtıcı bir grubun faaliyeti, hatta yeraltı örgütlenmelere gitmesi. Açıkça görülüyor ki, Cumhuriyet dönemini bunalımlara götüren ana problem, Türk halkının birbiriyle uzlaşmaz görünen iki kampa ayrılmış olmasıdır.

Abartmasız görünen gerçek şudur ki, Türk milleti birbirini anlamayan, anlamak istemeyen, zihniyeti, değer sistemi, yaşam tarzı, dili, giyim-kuşamı, selamlaşması bile farklı iki ayrı toplum haline gelmiştir. Tehlikeli olan şey, bu iki toplumun birbirini anlamak istememesi ve siyasi iktidarı ele geçirip ötekini baskı altına almaya çalışmasıdır.

Yukarıda açıklamaya çalıştık ki, eskiden Doğu devlet felsefesi de, otoritenin birliği prensibine dayanmıştır. Hükümdar, mutlak otorite sahibidir ve hükümet işlerini yürütmek için bu otoriteyi Vekil-i Mutlak dediği Vezir-i Azam'a bırakmıştır. Hiç kimse, divandaki vezirler dahi, bu otoriteyi kullanmada Vezir-i Azam'la ortaklık iddia edemezler. Osmanlı siyaset yazarları, bu otoriteye dışarıdan karışan saray müsâhiblerinin, valide sultanların veya tarikat şeyhlerinin devletin çöküşünde felaketli bir rol oynadıklarını tespit etmişlerdir. Padişah'ın mutlak otoritesinin kötüye kullanıldığı veya gereğince kullanılmadığı ve bu yüzden devlet işlerinin yüzüstü kaldığı zamanlarda, zulüm ve anarşi egemen olmuştur. İşte bütün Osmanlı tarihinin gidişi, iniş ve çıkışlar son kertede bu tek ve mutlak otoritenin etkinliğine bağlı kalmıştır.

Amerikan demokrasisini ve anayasasını hazırlayan uzak görüşlü kurucu önderler, devlet otoritesinin birliğini hiçbir zaman gözden uzak tutmamışlardır. Fakat hem otoritenin birliğini koruma, hem de bu otoritenin kötüye kullanılmasını önleme kaygısıyla, bir dengeleme, "Checks and Balances" sistemini bulmuşlardır. Bu sistemde, millet adına kanun yapma otoritesi Temsilciler Meclisi'ne verilmiş, onun yanında federasyona dahil devletleri temsil eden bir Senato oluşturulmuştur. Bu meclislerden meydana gelen *Congress (Kongre)* kanunları onaylar, halk tarafından seçilen Başkan (President) ise icra yetkisine sahiptir.

Sistemde idare, yani kanunların uygulanması ve devlet işlerinin yürütülmesi işinde yetki, Cumhurbaşkanı'na verilmiştir. *Başkan,* devlet içinde otorite birliğini temsil eder.

Onun etkinlikleri iki meclisin oluşturduğu Kongre ve Yüksek Mahkeme tarafından denetlenir. Böylece, devlet işlerinin yürütülmesinde otoritenin keyfî olarak kullanılması tehlikesi kuvvetlerin dağılımı ve birbirini kontrolüyle önlenmiş, fakat öbür yandan Başkan'ın temsil ettiği icrada devlet otoritesinin birliği prensibi korunmuştur. İşte modern demokraside devlet otoritesinin birliği konusunda bulduğu en geçerli sistem, böyle bir dengeleme mekanizması ile sağlanmıştır. Halk tarafından seçilen başkan icrada, harp ilanı gibi bazı hayati kararlar hariç, tek söz sahibi ve tek sorumludur. Böylece, devlet işlerinde dağınıklık ve kuvvetler arasında kilitlenme önlenmiştir. Parti ayrılıklarına tâbi parlamento sisteminde, icra sürekli bir kararsızlık karşısındadır. Türk devletinde, icrada otoritenin birliği prensibi, öyle görünüyor ki, başkanlık veya Fransa'da olduğu gibi bir yarı-başkanlık sistemiyle garanti altına alınabilir; idarede karşıtlık, dağınıklık ve istikrarsızlık ve darbelere yol açan kilitlenmeler önlenebilir.

1. Türkiye Cumhuriyeti, 76 yıllık tarihinde devlet otoritesi konusunda sağlıklı bir dengeleme sistemi kuramadığı görüntüsünü vermektedir. Birkaç defa devletin bir bunalım ve kilitlenme durumuna düşmesi sonucu olarak askerî darbeler gelmiş, anayasaları sık sık değiştirmek gereği ortaya çıkmıştır. Bu durum, devletin devamlılığını ifade eden anayasaların anayasa vasfını zedelemektedir. 76 yıllık Cumhuriyet tarihinde Türkiye büyük gelişme göstermiş, on üç milyonluk geri bir memleket durumundan bir dünya devleti olma iddiasında bir Türkiye ortaya çıkmıştır. Bu devletin idaresinde kilitlenmelere ve iç buhranlara neden olmayacak temelli bir reform artık kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Parti politikasının, devlet işlerini ve hatta devletin selametini kilitleyebildiği bir ortamda, devlet otoritesini bütünüyle temsil edecek ve devlet işlerini anayasa ve kanunlar çerçevesinde yürütebilecek bir yetkili makama ihtiyaç vardır.

Devleti ilgilendiren temel reformlar şöyle özetlenmektedir: Sistemde birey özgürlüklerini temel alan ve yalnız değişmez demokratik genel prensipleri kapsayan, kendi yapısında tutarlı lojik bir sivil Anayasa; Anayasa'nın devlet içinde partiler ve hükümet kilitlenmesini aşacak ve devletin bunalımsız devamlılığını güvence altına alacak bir denge sistemi getirmesi. Bu arada Türkiye'nin bugün içinde bulunduğu tefrikaları önleyecek prensiplere açıklık getirilmesi; üniter devlet içinde yerel idarelere geniş haklar tanınması.

2. Bu reform anayasasına paralel olarak, devletin mutlaka küçültülmesi, memur kitlesinin ve idare giderlerinin en aza indirilmesi, araba saltanatı gibi Türk ekonomisinin kaldıramayacağı lükse ve şatafata son verilmesi (Sovyetler'i çökerten faktörler), çok masraflı bir devlet yapısı için biteviye iç ve dış borçlanmaya başvuran bir idarenin mirasyedi zihniyetine son verilmesi, bütçe ve dış ticaret dengesinin sağlanması, serbest pazar kurallarına uyum -fakat ithal malı kullanma ve aşırı tüketimciliğin tehlikeleri unutulmamalı (Meksika ekonomisinin çöküş sebepleri)- pazar rekabetinde ucuz fakat standart mal üretiminin önemini daima göz önünde tutma, kişi başına geliri artıracak önlemler, bu arada sağlıklı bir nüfus politikası, çevre korumasında ileri ekonomilerin deneyiminden yararlanma. Türkiye devlet sisteminin hantallığını son depremde halk gündeme getirmiştir. Son derece girişimci, kendine güvenen, dünyaya açılmak isteyen dinamik bir genç Türkiye vardır; bu Türkiye, siyasetçilerin kısır ve boş kavgalarını geride bırakan, çalışana güvence veren, yolunu engellemeyen bir devlet idaresi istemektedir. 1300'lerde olduğu gibi, Türkler bir kez daha tarihinin bir dönüm noktasına gelmiştir.

3. Doğu'da Batı'da siyaset nazariyelerinin binlerce yıldır üzerinde birleştiği kural, "Adalet mülkün temelidir"; adalet olmayan, yargı sistemi işlemeyen bir memlekette rüşvet, suiistimaller, çete, mafya üretir. Yargı sistemimiz fazlasıyla dağınık ve yavaştır. Gerekli güveni vermez, hâkim teminatı ze-

delenmiştir, bir kelime ile halk adalete inanmaz, hak sahipleri ister istemez başka çözümlere (mafyaya) yönelmek zorunda kalır. Yargı sisteminin rasyonel, çağdaş reformlarla etkin, hızlı, güven veren bir standarda erişmesi, memlekette huzur ve güvenliğin yerleşmesi için ilk koşuldur. Doğrudur, Güneydoğu sorunu ve Olağanüstü Hal, DGM, insan hakları ve bağımsız adalet prensibine gölge düşüren bazı kanun ve kurumlara yol açmıştır. Prensip itibarıyla DGM adaletin birliği ve bağımsızlığı ilkesine aykırıdır. Kanunlardaki belirsizlik, birçok özgür düşünce sahibinin tutuklanmasına neden olmuştur. Durum, medeni dünyanın Türkiye'yi suçlamalarına, insan hakları savunucularının sert eleştirilerine fırsat vermiştir. Bu ağır koşullar dolayısıyla Türkiye, bir polis devleti olmaya doğru gitmektedir. Kışkırtıcıların gövde gösterileri moda olmuş, polis ve jandarmaya karşı çıkma yaygın bir hal almıştır.

4. Özal döneminde milletvekillerimiz başta olmak üzere, halka silah taşıma serbestliği verilmesinin ne kadar yanlış olduğunu günlük olaylar ortaya koymaktadır.

Amerika'da 19. yüzyılda kırda çiftlik ve aileler birbirinden çok uzak olduğundan silah edinme bir güvenlik önlemi olarak devletçe kabul edilmişti. Bugün bu ihtiyaç kalktığından, devlet bunu kaldırmaya çalışıyor, fakat silah imalatçılarının baskısı yüzünden başarılı olamıyor. Türkiye'ye silah taşıma serbestliği, bir Amerikanizm modası olarak girmiş görünüyor. İki Cumhurbaşkanımız silahlı saldırıya uğramıştır. Bir gazetemizin yazdığı gibi, Türk halkı bugün "millet-i müselleha" durumuna gelmiştir. Halkın ve devletin güvenliği bakımından bu anlamsız ve tehlikeli serbestlik mutlaka kalkmalıdır. 16. yüzyıl sonuna kadar Osmanlı devletinde halka silah taşıma yasağı vardı. Silah serbestliği, memleketi anarşiye atan Celali isyanlarının nedenlerinden biridir.

5. Türkiye'de bir tek taassup yoktur, birbirini besleyen iki çeşit bağnazlık vardır ve halkın birbirine karşı kamplaşmasından başlıca onlar sorumludur. Memlekette derin bir tefrika

havası yaratan durumlar, çoğu zaman gerçek İslam'ı ve gerçek Atatürkçülüğü doğru anlamayan bağnaz kişilerce körüklenmektedir. Milletin birliği ve selameti her kaygının üstünde olmalıdır; bizzat Atatürkçü zihniyet, tedip zihniyeti değil, akılcı, uzlaşıcı, vatansever zihniyettir. "Militan Şeriatçı"yı iyi tanımlamalı, onları Müslüman halk kitlesiyle özdeş görmemeli ve onlarla özdeşleşmeye itmemelidir. Eğitim, kanunlar ve yargı çerçevesinde alınacak önlemlerle, geniş halk kitlesini kışkırtmalardan korumak mümkündür. Tarikatlar, yeraltı örgütleri, asla gerçek İslam'ı temsil etmez. Siyasilerimiz konuşurken, hüküm verirken dikkatli olmalıdırlar. Hizbullah, Büyük Selçuklu döneminde aşırı Şi'î Fatimî halifelerinin ajanı İsmaîlî, Batınî Hasan Sabbâh'ın (faaliyet dönemi 1071-1092) gizli terör teşkilatı örnek alınarak örgütlenmiş görünmektedir. Türkiye'ye herhalde dışarıdan aşırı Şi'î çevrelerin desteğiyle girmiş ve yerleşmiş olmalıdır. Hasan Sabbâh'a göre, "fırka düşmanlarının sadık tedhişçiler tarafından öldürülmeleri" bir ödevdi. Batınî fedaileri, karşıtlarını komplo ile ele geçiriyor, katlediyorlardı. (bkz. A. Sevim ve E. Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi,* Ankara: TTK 1995, 120-122, 190) Batınîler aslında, "İslam'ın esaslarını tahrip" edenler arasında sayılmıştır. (A. Gölpınarlı, Şi'îlik, İstanbul, 1997, s. 9)

Gerçek; Türkiye'nin ekolojik dengesi tehlikededir. Marmaris ve Söke yangınında 2 milyondan fazla ağaç kül oldu. Antalya'dan Köprülü Kanyonu giderken bir çobanın yaktığı ocak yüzünden kilometrelerce arazi kapkara çıplak araziye dönüştü. Girne dağlarının yangından sonra kapkara yamaçlarını unutamıyorum. Gelibolu ve Marmaris'in kaderini herkes biliyor. 1997-1999'da piknikçiler, yüzlerce hektar ormanı yaktılar. Bursalılar bir sabah kalktıklarında, Girne'deki gibi, Uludağ yamaçlarının kapkara manzarasıyla irkilebilirler. Ve böyle bir felaketin Bursa ovası için sonuçlarını bir düşünün, Uludağ'da bir aylık tatilim süresince gözlemlerim, bunun uzak bir ihtimal olmadığına beni inandırdı. Gözlemlerimi arzediyorum:

Günümüzde otonun yaygınlaşması, ormanlarımız için yangın riskini azamiye çıkarmıştır. Son zamanlarda yangınların başlıca nedeni piknik âdetinin artışıdır. Şimdi çok daha büyük sayıda insan piknik için ormana geliyor. Piknik için ayrılan alanlar dışında orman içinde alev alev ocakların yakıldığına gözlerimle tanık oldum. Pikniğe gelenlerden ocağını söndürmeden gidenler oluyormuş, inanılmaz bir şey.

Uludağ orman muhafaza memur sayısının sadece dört kişi olduğunu öğrendim, söndürme için köylüden 20 kişi sözleşmeli alınıyormuş. Yangın söndürme işi köylüye bırakılmıştır. Gözetleme kuleleri ve benzeri önlemler yangınların önüne geçemiyor. İdarecilerin de şikâyeti var. Personel sayısı çok kısıtlı. Kirazlı Yayla'da belediyenin verdiği köhne bir itfaiye aracı yetersiz, orman içinde ocak yakanı mahkemeye verirsiniz, karar aylar, yıllar alır, diyor muhafaza memuru. Uludağ'da yangın, piknikçilerin ocakları, sigara izmariti atmaları, içki şişelerini taşa çalıp etrafa saçmaları, köylünün anız veya mısır sapı yakması sonucu yangın hep insan eliyle çıkıyor. Tarla edinmek için ormanı yakmak eski bir gelenek; kanunlar ve yerel kontrol bunun önüne geçemiyor. İki-üç yıl önce İstanbul ormanlarını, arsa mafyasının yaktığı tespit edilmiştir. İlgililerle konuştuğumda Uludağ'da yangın olmaz, dediler. Nedeni burası 4 no.lu orman bölgesi imiş, tabanı rutubetmiş! Köylüye sorduğumda geçen yıl Temmuz ayında Misi üstünde büyük bir yangın çıktığını haber verdiler. Daha yukarıda balık avlayıp pişiren piknikçilerin sebep olduğu ikinci bir yangından söz ettiler. Benim bulunduğum sene otelimin hemen arkasında yine piknikçilerin neden olduğu bir yangın başlangıcı vuku buldu. Bir köylü, bir yangın olsun, bütün dağ yanabilir dedi. Bunu ben Kıbrıs'la Girne dağlarında gördüm. Köylünün şikâyetlerini de dinledim. Köylü işbirliğine hazır değil. Millî Park Müdürlüğü'nü, orman idaresini düşman gibi görüyor. Çünkü ormandan yararlanamıyor, hayvanını otlatamıyor, yakacak toplayamıyor; ağaç diksek diyorlar, idare gelip toprağa

el koyuyor. İçme suyumuz ormanda. Giremiyoruz, Sular İdaresi karışıyor. Burada devletle halkın neden, nasıl karşı karşıya geldiğini görüyorsunuz. İdare, devlet kontrolü ile halkın ihtiyaçlarını dengelemeyi beceremiyor. Ormanların kontrol dışında kalmasının bir nedeni de özel kişilere devredilmesidir. 1979-1994 arasında iki milyon hektar ormanlık arazi turistik tesis, madencilik, tarım için özel kişilere verilmiş; aynı iş geçen yıl da yapıldı.

Üniter Millî Devlet

"Millet-devlet yok oluyor mu?" başlığı altında değerli diplomat-yazar Coşkun Kırca (Akşam, Ocak 2000) son on-on beş yıl içinde Türkiye'nin karşısına çıkan ana soruna parmak basıyor ve Türkiye Cumhuriyeti gibi çeşitli etnik kökenden oluşmuş bir millet-devlet, üçüncü binde ne gibi sorunlarla karşılaşabilir, sorusunu yanıtlamaya çalışıyor. Bu tip millî tekil (üniter) devletlerden ABD ve Fransa'nın devamlılığını, "her vatandaşın paylaştığı bir millî üst-kültür yaratabilmiş" olmaları olgusuna bağlıyor. Bu tip devlette özel yaşamlarında bireyler serbesttir; dolayısıyla, bu tip devlet üçüncü binde, daha da güçlenecek bir küreselleşme, evrensellik karşısında ortadan kalkmayacaktır, diyor Kırca. Osmanlı devleti 19. yüzyılda, ABD gibi bu tip devletin en ileri bir örneğini yaratma çabası içinde idi. Yüzyıllarca Osmanlı devlet yapısı, etnik ve dinî cemaatleri tarafsız bir idare ile gevşek bir egemenlik şemsiyesi altında bir arada tutabilmişti. 19. yüzyılda etnik ve dinî cemaatler millî benlik kazanıp kendi bağımsız millî devletlerini kurma yoluna gidince de, bir "Osmanlılık" ideolojisi yaratmaya ve her Osmanlı'nın kanun önünde eşitliği için hukuki garantiler (özellikle 1856 Islahat Fermanı) sağlayarak imparatorluk idaresini bir hanedan tekil devleti halinde devam ettirmeye çalıştı. Ama Kırca'nın sözünü ettiği ortak bir üst-kültür yaratamadı. 19. yüzyılın iç ve dış koşulları altında bunu

başaramadı; milliyet ve demokrasi çağında Hanedan'a bağlılık prensibiyle tekil devlet korunamazdı; bunu ancak, millî iradeye, vatandaş özgürlüğüne dayanarak kurulan bağımsız devletlerin sonuncusu Türkiye Cumhuriyeti başarmaya çalıştı. Ama yine de, son on-on beş yılda sorunlar patlak verdi. Gerçekte Osmanlı toplumunda özel hayatı din düzenliyordu; dolayısıyla Müslüman, Rum, Ermeni, Yahudi kendi mahallelerinde oturur, birbiriyle karışmazdı; fakat pazar bölgesinde komşuluk yapar ve esnaf birliklerinde yan yana çalışırlardı. Türkçe şiir yazan, beste yapan, Osmanlı hukuku ve tarihi üzerinde mükemmel eserler veren Yahudi, Ermeni ve Rumlar yetiştiyse de, Osmanlı devleti halkı bir üst-millî kültür dairesinde toplayamadı. Ortak eğitim bu amaca hizmet edebilirdi. Fakat, eğitim çoğunlukla cemaat mekteplerinde verilmekte idi.

I. Abdülhamid döneminde yeni laik mektepler açılması bu amacı güdüyordu. (bkz. Akşin Somel) Osmanlı'nın başarısızlığında, kuşkusuz, başka iç ve dış nedenler vardır. (Rus emperyalizmi ve Avrupa'nın Şark Meselesi diplomasisi) ABD misali ise, çok ilginçtir. Amerikan tarihçileri, o kadar çeşitli göçmen etnik ve din grubunu, Amerikan "melting pot"unda, Amerikan milleti haline getirebilmiş olmasını iftiharla yazarlar. Amerikan başarısı, başlıca ekonomik fırsat birliği, Anayasa ve İngiliz dilini ortak millî dil haline getirmiş olmasından kaynaklanır. Ama II. Dünya Savaşı'ndan sonra, genellikle kitle halinde göçen Latino'lar "melting pot"a direnç gösterdiler (1990'larda 7-8 milyon), kendi dillerinde eğitimi kabul ettirdiler. ABD, üst-kültür rüyasını siyah ırk için tam anlamıyla gerçekleştiremedi ve Amerikalılığa karşı bir protesto olarak İslamiyet yayılmaya başladı, bunu bir proto-milliyet kimliği gibi düşünenler var. Aşırı gidenler, siyahlar için bağımsız bir devlet talebine kadar işi götürmekte. "Root", etnik köken akımı, ABD'de gittikçe güçlenmekte. O halde, eğitimle verilen ortak bir üst-kültür bir millet yapmak için yeterli mi, sorusu ortaya çıkıyor.

ABD şu bakımdan da Osmanlı'ya benzer. Amerika'da etnik ve dinî cemaatler, anayasanın garantisi altında, cemaat halinde kendi din ve kültürlerini koruma, geleneksel kültürünü yaşatma imkânını bulmuştur; Amerikalılık âdeta onların, Kırca'nın deyimiyle bir üst-kültürü, ortak devlet-millet kültürü olmuştur. Osmanlı'nın son yıllarında Ziya Gökalp de böyle birçok kültürlü vatandaş tipi düşlüyordu.

Türkiye Cumhuriyeti bir Türk millî devleti olarak kurulunca, sorun doğal olarak ortaya çıktı. Toplumları belli bir doğrultuya götürmek isteyenler, kültürleşme sürecinin en güçlü aracı olan eğitimi tekelleştirirler. Millî Türk devletinin istediği Türkü yaratmak için, eğitimi devletin tekeli altına alan Tevhîd-i Tedrisat Kanunu çıkarıldı ve din tedrisatı bir tarafa bırakıldı. Amaç; dili, tarih bilinci, her çeşit kutsal simgeleriyle bir Türk kimliği, bir Türk vatandaşı yetiştirmekti. ABD gibi gelişmiş toplumlarda da davranış pek farklı değildir. Birkaç yıl önce Florida'da, Latinoların İspanyolcayı İngilizce yanında eyaletin ikinci resmî dili yapma girişimi eyalet meclisince reddedilmiştir. Fransa'da ise, böyle bir şey düşünülemez bile. Dil, zamanımızda millî kimliğin en güçlü simgesi olmuştur. Türkiye bugün bu sorunla karşı karşıyadır.

Küreselleşme

Karamsar der ki, gelişmemiş, yani bilim toplumu haline gelmemiş, teknoloji ve ekonomik yapısı geri kalmış dünyanın, gelişmiş dünyanın reçetelerine bağımlı olması kaçınılmaz. Başka deyimle, gelişmemişlere nasıl gelişeceği yollarını gelişmişler öğretiyor; bilim, fikir sömürgeciliği devam ediyor ve tabii, reçeteyi veren her şeyden önce kendini, kendi işçisini ve refah düzeyini korumayı düşünüyor. Onun için karamsar der ki, ticaret serbestliği, dünya pazar ekonomisi, küreselleşme Batılının çıkarı için ortaya atılmış bir teoridir. (Başkan Clinton'un son Union söylevine bakınız.) Gelişmiş Yediler'in

memleketlerinde kişi başına gelirin, gelişmemiş veya azgelişmişin on-on beş katı olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Ama iyimser der ki, II. Dünya Savaşı'nın ardından gelişmiş Batı şunu anladı ki, satın alma gücü kısıtlı fakir bir dünya, iyi bir pazar değildir; küresel gelişme fakir bölgelerin yaşam düzeyini yükseltmekle mümkündür. Fakiri fakir bırakan bir dünya, kendi gelişmişliğine sınır koyar. Komşular, ne kadar zengin olursa o kadar iyi alıcı olur. O zaman geri kalmışların gerçekten geliştirilmesi için yardım paketi hazırlanır, işçiye memura biraz daha dayan öğüdü verilir. 2000 sonlarında çevrecilerin ekolojik denge teorisi, nasıl insanlığa küremizi korumanın herkes için hayati önemini göstermişse, gelişme teorisi de insanlığa dünya ekonomisinde gelişmenin küresel bütünlük içinde algılanması gerektiğini öğretti. Ekonomik gelişme ve dayanışma, ticaretin insanlığı birbirine bağlayan kolları, dünyayı barış içinde birbirine yaklaştırıyor. Bugün Çin-Amerikan ve Rusya-Batı ilişkilerindeki olumlu gelişmeler, her şeyden önce bunun bilincinden kaynaklanıyor. Milyonlarca insanın ölüme sürüklendiği II. Dünya Harbi'nden sonra insanlık, korkunç harpler ve soykırımların nedeni olarak başlıca dar milliyetçiliği göstermeye başlamıştır.

Üçüncü bin eşiğinde milliyetçiliğin yeniden tanımlanması zorunlu görünüyor. Fransa'da C. Levi Strauss'un kimlik (identite) "ben ve öteki" teorisi, F. Braudel'in Fransız milletinin formasyonu üzerinde büyük tarih çalışması, kimlik ve yeni milliyetçilik teorisine ışık tutan bir başlangıç. Hayvanlar birbirinden postu ile ayrılır, bir hayvan için farklı postu olan düşmanıdır. Gariptir, insanlar da birbirinden başına koyduğu başlıkla, kılık kıyafetiyle ayrılıyor. Osmanlılarda hoşgörünün sınırları vardı. Din ayrılığı, insanları birbirinden ayıran en temel farklılıktı. Yahudi, Ermeni ve Rum ayrı kıyafetleri, başlıkları ve çizmelerinde kullandıkları renkle birbirinden ayrılırdı. Müslüman toplumunda da, sınıf ve statü, giyilen serpuş ile belli olurdu; mezarda bile o serpuş mezar taşına yontulurdu.

"Ben ve öteki" başa konan serpuş ile belli olurdu. Bunu protesto eden derviş, modern bohemiyen delikanlı gibi, tüm toplum "convention"larını bir tarafa atar, başı kabak gezer, "çardarp" yapar, yüzünde ve tepesindeki bütün kılları kazırdı. Bugün lüks bir otele Osmanlı cübbesi ve kavuğu ile girseniz, herkesin protesto nazarları üstünüzde toplanır. Sosyolog der ki, sosyal normlar, insanları ayıran, birbirine düşman eden simgelerdir. Milliyetçi, "ben ve öteki" zıtlaşmasının en tipik örneğidir. Toplumda insan, herkes benim dilimle konuşsun, benim kutsal gördüğüm şeyleri, isimleri o da kutsal bilsin, saygı duysun ister; simgeleri ve duygularıyla benim toplumumun bir parçası olsun, der. Sosyoloğa göre bu imkânsız bir şeydir.

Millî sosyoloğumuz Ziya Gökalp bunu en iyi anlayanlardandı. O simgelerin, örfüâdâtın toplumları yapan en güçlü toplum çimentosu olduğunu belirtiyordu. Gökalp, Türk toplumunun yok edilme anında geldi ve her aydın Türk gibi "millî" simgelere hayat-ölüm öğeleri gibi baktı. Bir ümmet toplumundan kopan Türk için, "ötekine" karşı kimlik simgeleri, dil ve tarih, en radikal ölçülerde toplum bilincinde canlandı. Karamsar der ki, üçüncü bin küreselleşme, kozmopolitizm akımları karşısında milliyetçi davranışın, bir sosyal aldanmadan başka bir şey olmadığını gündeme getirmiştir. Türkiye'de bir bölüm gençlik bu simgeleri boşluyor, "dil ve tarih tezleri" alay konusu oluyor. Geleneksel simgeler, başlık, kıyafet, dil, konuşma üslubu, selamlaşma, Tanrı fikri, ibadet bakımlarından halk iki kampa ayrılmıştır. "Ben ve öteki" ayrılığı, en keskin biçimde ortaya çıkmış, bir düşmanlık haline dönüşmüş, sivil ve askerî bürokratlar dahil tüm toplum kesitleri bu simgeler etrafında cepheleşmiştir. İyimsere göre, bu manzara karşısında acaba Yunus Emre yahut Abdal Musa gelip de ne derdi? Herhalde "Sen seni bil sen seni," diyecektir. "Ben ve öteki" ayrılığı bir vehimden ibarettir; insanlık birdir, gerçek birliktedir, diyecektir. Ama insanı hayvandan ayıran bu bilince, dervişten başka kaç kişi erebilir.

HELENİZM, MEGALİ İDEA VE TÜRKİYE[19]

Helenizm ve Ortodoks Kilisesi

Modern Avrupa'yı öteki bütün geleneksel medeniyetlerden ayıran ve ona bugüne kadar dünyada üstün bir egemenlik sağlayan fikrî hareket *hümanizma* ile başlar. Hümanizma; yeryüzünde insana, kâinat ve hayat sırlarına insan aklıyla yaklaşıma, rasyonalizme öncelik veren XV. yüzyıl İtalyası'nda doğmuştur. Hareketin ilham kaynağı *Hellenizm,* yani düşüncede, sanatta ve yaşamda antik Yunan kültürü ve onun değerler sistemini benimseme olmuştur. Skolastik Aristo felsefesi, Bologna'da İbn Rüşd'ün tefsiriyle okutulurken, Floransa'da *Academia Platonica* ile Platon felsefesi ve hümanizma, "İkinci Atina" şöhretine erişen bu şehirde gelişiyordu. Antik Hellas, Avrupa'nın temel-kültürü *(Urkutur)* gibi algılanıyor[20] ve Batı medeniyetinin üstünlüğü için bir kanıt olarak ileri sürülüyor. Hellenizm, Bizans'ın son asrında, İstanbul'da antik dile ve düşünceye yönelik fikir hareketiyle ortaya çıkmış, İtalya'da başlangıçta ilk hümanistler Grek bilginlerinin öğrencisi olmuştur.

Modern Avrupa'da aydın kimliği, *Hellen* geleneğiyle övünür olmuştur. Şair Shelly (1792-1822), "Biz hepimiz Yunan-

---

[19] *Helenizm, Megali Idea ve Türkiye (Doğu Batı, sayı 31, Şubat 2005)*

[20] Konstantinos Tsoukalas, "Between East and West, The Meaning of the Mediterranean in Modern Greece and Possibly Elsewhere as Well", *Mediterranean Historical Review*, vol. 17 (2 December, 2002), 32-46; H. Psomiades (yay.) *Greece, The New Europe and the Changing International Order,* New York, 1993

lılarız" diye övünüyor; Lord Byron (1788-1824), "Hellas"ta, Türklere karşı 'Hellenler'in bağımsızlık savaşında can veriyordu. Onlar gibi Avrupa'da yerleşmiş Rum *intelligentsia*'sı antik Helenizm idealiyle coşarken, laik ve özgürlükçü Hellenizm fedaileri *"Graeki"* ile Mora'da Türklere karşı Ortodoks papazlar ve Kleftler'le beraber ayaklanan Rum köylüsü, "Romioi" arasında hiçbir fikrî bağ yoktu.

Yunan devleti kurulduktan (1830) yarım yüzyıl sonra 1880'lerde yazılan tarihlerde, Yunan tarihi antik Hellas'tan beri süregelmiş bir tarih olarak tek çizgide sergileniyor; Ortodoks Bizans, Hellenlerin kesintisiz tarihinde yer alıyor, 500 yıllık Osmanlı dönemi ise anormal bir kesintiden ibaret sayılıyordu.[21] Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk tarihini yedi bin yıl önce Orta Asya'da insanlığın ilk medeniyetine bağlayan tarih tezi gibi, Yunan tarih tezi de, Ortodoks Kilisesi'ne bağlı sıradan Yunanlı için bir şey ifade etmiyor ve modern Yunan toplumunda keskin bir anlaşmazlık ve ayrılığın temel nedeni oluyor. "Modern Yunan kültürü", iddiaya göre "'Batı"yla "Doğu" arasında çözümü olmayan bir gerilimin içinde kıvranmaktadır... Hellenizm, "Batı'nın sembolik bir ifadesi gibi algılanıyor".[22]

Batılılaşma anlamında Hellenizm karşısında, halk arasında her yerde hazır ve nâzır Ortodoks Kilisesi, Bizans geleneğini canlı tutmaktadır. Yunanlı'ya göre İstanbul'daki Patrik, bu geleneğin kaybolmayan timsalidir.[23] Kilise tarihini yazan Yunanlı tarihçilere göre, Osmanlı idaresinde dahi Yunan milleti Patrik'in idaresinde yalnız dinî geleneği değil, aynı zamanda bağımsız millet varlığını temsil etmiştir. Bu tarihçilere göre Rum milleti hiçbir zaman bağımsızlığını kaybetmemiştir.[24] Bu iddia, aşağıda anlatılacağı üzere doğru değildir; fakat Rum toplumunda kilisenin "Rum milleti" üzerinde daima tam oto-

[21] Tsoukalas, s. 37.
[22] Tsoukalas, s. 37.
[23] İbid., s. 40.
[24] Özellikle N. J. Peniaropoulos *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Selanik 1967, s. 7-10, 19, 23, 86.

rite sahibi olduğu iddiasını ispat için üzerinde durulmuştur. Bugün de Ortodoks Kilisesi'nin nüfuzu, sıradan Rum halkı üzerinde Batıcı "hellenistlerden" daha güçlüdür. Bizans kilise geleneğiyle Batıcı kozmopolit Hellenizm (modernite) arasındaki karşıtlığı gidermek, "ikiliğe çözüm bulmak" için, Tsoukalas'a göre[25] "Helleno-Christianity" görüşü ortaya atıldı. (Türkiye'de *Türk-İslam Sentezi* gibi) Fakat yine de, Yunanistan'da ve Kıbrıs'ta kilise, Rum kimliğini temsil eden, siyaset üzerinde ziyadesiyle etkin bir güçtür.

İstanbul Ortodoks Patriki'nin İddiaları

Günümüzde Patrik Bartholomeos, kilisenin "ekümenik" (evrensel) bağımsız karakteri üzerinde konuşurken, Osmanlı döneminde dahi bunun "XIV. yüzyıldan beri kesintisiz devam" ettiği iddiasındadır. Kuşkusuz yakın bir zamanda yapılmış bir Rum *ikon*'unda, Fatih Sultan Mehmed, Patrik hazretlerine evrensel egemenliğini tanıyan belgeyi takdim ediyor.[26] Sayın Patrik Bartholomeos, dünyada 80 kadar Ortodoks metropolit ve başpiskopos bulunduğunu, bunların "Osmanlı devrinde olduğu gibi" İstanbul'da Kutsal Meclis'te *(Saint Synode)* toplanması gerektiğini, Patrik'in onlar tarafından seçilmesini savunuyor. (Dünyadaki Ortodoks ruhbanlarının çoğunu Heybeliada Ruhban Mektebi yetiştirmiştir.) Tarihî gerçeklere bakalım: Osmanlı İmparatorluğu döneminde, İstanbul ve Balkanlar'da milyonlarca Ortodoks tebaası olan Padişah, sırf dinî işlerde (izdivaç, miras vb.) Patrik'i cemaatin *dinî reisi* olarak tanıyan bir tayin beratı veriyordu. Patrik'i, metropolitlerden kurulu Ruhanî Meclis seçiyor, fakat seçilen Patrik'in cemaat üzerinde otoritesi ancak devletin, Padişah'ın beratıyla

---

[25] İbid., s. 41-42

[26] Bkz. *Aksiyon.* 459 (22 Eylül 2003), s. 30-31. Ruhban okulunun yeniden açılması davası AB için Kopenhag Kriterleri'ne bağlanıyor. Bu yerine getirilmezse, Türkiye Avrupa Birliği'ne giremez deniyor. (aynı yer)

hukuki bir zorunluluk kazanıyordu. Berattaki ifadeyi aynen okuyalım: "Nişan-i hümâyûn .... hükmü oldur ki, dârende-i misâl-i şerîf Simeyon'u mahrûsa-i İstanbul'da Badriyarh nasb edüp."[27] Bundan sonra sultanın tayin beratı, *yalnız* Osmanlı ülkesinde Patrik'e tâbi yerleri sayıyor, buralardaki metropolit ve piskoposların "azli ve nasbi bunun elinde ola" diyor. Şunu belirtelim ki, beratta kiliselere ve manastırlara ait toprak ve emlaka kimsenin karışmaması, ölen bir papazın mirasından beş bin akçadan yukarı kısmının padişah hazinesine teslim edilmesi emrediliyor; izdivaç ve miras işlerinde Patrik'in yetkisi teyit ediliyor; Patrik'e ait vergilerin toplanmasında Osmanlı makamlarının yardım etmesine işaret ediliyor. Üçüncü kişilere hitap eden berat, Patrik'e itaat edilmesini emrediyor. Patrik hazineye yılda 2000 altın "pîşkeş" öderdi, bu parayı artırıp patriklik için rekabet edenler eksik olmadığı için "artık veren kimseye verilmeye" diye tayin edilen Patrik'e beratta ayrıca güvence verilmiştir.

Patrik'in otoritesi, yalnız Osmanlı ülkesindeki kilise ve manastırlar üzerinde idi; Patrik'i seçen metropolitler, Osmanlı ülkesinde hizmet görenlerden ibaretti. Beratta onlar sayılmıştır. Osmanlı merkeziyetçi idaresi, Balkanlar'da Sırp-Bulgar döneminden kalan patriklikleri lağvedip İstanbul Patriki'ne bağlamıştı.

Patrik Bartholomeos, *Aksiyon'a* verdiği söyleşide "Türkiye devletinin dünyada prestijine" yardım eder kaydıyla, Türkiye AB'ye üye olmadan önce *ekümeniklik* ve Ruhban Mektebinin tanınması gerektiği üzerinde durmakta, yoksa AB'ye katılamazsınız, ihtarını yapmakta!

---

[27] H. 888/M, 1483 tarihli berat, yayımlayan E. A. Zachariartou, *Ten Documents Concerning the Great Church* (1483-1567) Atina 1996, s. 160; Osmanlı devrinde Patriklik üzerinde bkz. H. İnalcık "Ottoman Archival Materials on Millets", *Christians and Jews in the Otoman Empire,* yay. B. Braude ve B. Lewis, I, New York 1982, 437-449; özellikle H. İnalcık, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans", *Essays in Ottoman Hisıory,* İstanbul: Eren, 1998, s. 195-223; M. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi,* İstanbul, 2004, s. 91-244; M. Çelik, *Fener Patrikhanesinin Ökü-meniklik İddiasının Tarihî Seyri* (325-1453), İzmir, 2000

Sayın Bartholomeos, Patrikliğin evrenselliğini ispat konusunda, devlet başkanlarının kendisini ziyaretlerini zikreder. ABD'de, sistemli Türkiye aleyhtarı bir Rum diasporası olduğu herkesin malûmudur. ABD seçimlerinde başkan adayı, Rum ve Ermeni azınlık oylarını çekmek için mutlaka Türkler ve Türkiye aleyhinde görünme gereğini duyar. İstanbul'a gelen eski ve yeni ABD başkanları Patrik'i ziyarette kusur etmezler. Amerika'daki Rum piskoposları Patrik seçilmek ve bunu Türkiye'ye tanıtmak isterler. Sayın Bartholomeos'a göre, "Şimdi yepyeni bir süreç var, AB kapısındaki (!) Türkiye'nin Kopenhag kriterleri çerçevesinde" Patrikliğin istekleri "mutlaka" yerine getirilmelidir.[28] Bir karara varmak için bu yazıda, tarih perspektifinde Türk-Yunan ilişkilerinin iki yüz yıllık panoramasını ve Haçlı veya "Hellenist" Batı'nın bu ilişkilerde nasıl bir rol oynadığını bir tarihçi olarak Türk kamuoyunun gözü önüne sermeyi bir ödev biliyorum.

Kıbrıs ve Ege Sorunlarının Tarihî Kaynağı: *Megali İdea*

Bugün Yunanistan'la sorunlarımızı daha sağlıklı değerlendirmek için geriye, tarihe bakmak gereklidir. Osmanlı ül-

[28] Batı devletleri vatandaşı olan Ermeni ve Yunan-Rum Diasporası ve son on beş yıl içinde dışardaki Kürtler, Türkiye Cumhuriyeti aleyhine şiddetli bir kampanya başlatmışlardır. Yalnız ABD'de sekseni aşkın Ermeni vardır, bir dernek üniversitelerde Ermeni kültür konferansı adı altında sistemli propaganda yapmaktadır. (Chicago Üniversitesi'nde hemen hemen her yıl Ermeni Kültür Tarihi adı altında yapılan toplantıların birinde bir Ermeni şu sözleri haykırdı: "İki bin yıl sonra Yahudiler bu büyük devlet (ABD) sayesinde devletlerini ihya ettiler, ABD Ermenilerin büyük Ermenistan'ını ne zaman ihya edecektir.") Türkiye'nin sınırdaş devletleri, Yunanistan ve Ermenistan, Türkiye'ye karşı gizli açık haklar iddia etmektedirler. Ermeni diasporasının sistemli çalışma ve baskıları sonucu ABD'de birçok eyalet, Fransa ve başka Batı devletleri, Ermeni diasporasının iddialarını millet meclislerinde coşkuyla tasdik etmekte, kamuoyunu yanıltmaktadırlar. Yanıltıcı propagandanın başarı nedenleri; Batı dostu, demokratik laik Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı sayılması; ikincisi, bu devletlerde siyasi partilerin azınlık oylarının önemi dolayısıyla diasporaların davalarını benimsemesi; üçüncü olarak, büyük devletlerin, Türkiye Cumhuriyeti'yle ilişkilerinde bu gibi iddiaları bir diplomatik araç olarak kullanma eğiliminleridir. Çünkü güçlü bir Türkiye, bu devletlerin Ortadoğu'daki oyunlarını bozabilir, onu zayıf ve bağımlı tutmak gerekmektedir. Tarihçilerin bu iddialar karşısında gerçekleri ortaya çıkarması, yoğun propaganda karşısında hiçbir etki yapmamaktadır. 2004 yılında Avrupa Parlamento üyeleri ve sorumlu AB otoriteleri, maalesef bu propaganda malzemesini kullanmışlardır.

kesinin, Hristiyan tebaanın bağımsız devletler kurarak parçalanması süreci, 1821 Yunan isyanıyla başlamıştır. Yunan gizli devrim örgütü *Filiki Etheria* başkanı *Aleksandr Ipsilanti,* Rusya himayesinde 1821'de Boğdan'da isyan bayrağını kaldırdı. (6 Mart 1821) Patrik, Bizans'ı ihya için kurulan *Filiki Etheria* (sonradan *Ethniki Etheria)* Cemiyeti'ne, gizlice üye olmuştu. Cemiyetin programında *Megali Idea'ya* göre, Mora, Orta-Yunanistan, Tesalya, Trakya, Batı Anadolu, Ege Adaları, Girit, Kıbrıs, Pontos; İstanbul merkez olarak ihya edilecek Grek İmparatorluğu'na dahil ediliyordu. 1830'da Londra'da toplanan konferansta ilan edilen (3 Şubat 1830) küçük Yunanistan devleti, o zaman Mora, Attik yarımadası ve Kiklat adalarını sınırları içine alıyordu. Yunanistan, bu çekirdekten adım adım ilerleyip 1912'de Meriç Nehri'ne kadar genişleyecek, nihayet 15 Mayıs 1919'da galip Avrupa devletlerinin donanmaları himayesinde İzmir'de Anadolu'ya ayak basacaktır. İpsilanti ayaklanması bastırıldı, fakat İspilanti'nin kardeşi Dimitri, Mora'da kilisenin öncülüğüyle halkı ayaklandırdı. (6 Nisan 1821) İsyan, Ege adalarına yayıldı. Âsiler, Mora'da bir meclis kurup bağımsızlık ilan ettiler.(1 Ocak 1822) Mısır valisi Mehmed Ali Paşa kuvvetleriyle işbirliği yapan Osmanlı ordusu, sonunda isyanı bastırdı. (Misolongi ve Atina'nın teslimi 1827) O zaman Rusya doğrudan harekete geçti; İngiltere ve Fransa'yla anlaşarak özerk bir Yunan devleti için ortak karara vardılar ve bu karar Osmanlı Hükümeti'ne bildirildi. Osmanlı Hükümeti'nin reddetmesi üzerine büyük devletler (Rusya, İngiltere, Fransa) kendi aralarında bu kez bağımsız bir Yunan devletinin kurulması üzerinde bir protokol imzalayarak (4 Nisan 1826) Bab-ı Âlî'ye bildirdiler. Bağımsız hiçbir devletin kabul edemeyeceği böyle bir notayı, Osmanlı Hükümeti, tabii reddetti. Beklenmedik bir şey oldu: Müttefiklerin donanması haince bir saldırıyla Navarin'de Osmanlı donanmasını yakıp yok etti. (20 Ekim 1827) Durumu fırsat bilen Rusya, savaş ilan etti (14 Nisan 1828). Savaş (1828-1829) sonunda Edirne Antlaşması'yla

(14 Eylül 1829) Bab-ı Âlî, bağımsız bir Yunanistan için büyük devletlerin (Rusya, İngiltere, Fransa) Londra'da kararlaştırdıkları protokolü kabul etmek zorunda kaldı. 1832'de büyük devletler, Yunanistan sınırlarını kuzeyde Arta-Volo çizgisine kadar genişlettiler. Kiklat Adaları ve Agirboz'un bu devlete verilmesiyle Türkiye için ilk kez Ege sorunu ortaya çıkmış oldu. Hristiyan olsun, helenist olsun Avrupa'daki kamuoyu, Yunan davasına coşkulu destek veriyordu. Osmanlı (Türkiye) için yeni ve uzun bir tarihî bunalım dönemi açılmıştı. Bunalım, bugün de son bulmuş değildir, belki koşullar Türkiye için gittikçe daha da kötüleşmiştir. (Yağmadan Fransa da payını aldı ve Navarin'den sonra donanmasız kalan Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçasını, Cezayir'i işgal etti: 14 Haziran 1830.) Osmanlı devleti 1847'ye kadar bu işgali tanımamıştır. Osmanlı Hükümeti'nin ABD'yle ilk yakınlaşması da, tam bu tarihte gerçekleşti, bir antlaşma imzalandı. (1 Mayıs 1830)

Yunanlılar, "mikro-asyatik (Anadolu) felaketinden" sonra da bugüne kadar, tarihî Grek İmparatorluğu'nu ihya hayalinden vazgeçmemişlerdir. (2007'de *Katimerini* gazetesinde yayımlanan bir ankette, Yunanlılar "bağımsızlığına kavuşmamış vatanlar" arasında İstanbul başta olarak Ege ve Karadeniz kıyılarıyla Kuzey-Kıbrıs'ı saymaktadırlar.) *Megali Idea*, duruma göre değişik taktikler kullanılsa da, Hellenizm'in değişmez hedefidir.[29] Her Yunanlı'nın yüreğinde bir gün İstanbul ve İzmir'de Yunan bayrağını görmek hayali yatar. Tarihte Yunanlılar, Türklere karşı daima Hristiyan Avrupa'nın desteğine güvenmişlerdir. 1352'de Türkler Avrupa'ya ayak bastığı tarihten itibaren Bizans Devleti, Roma Papası'yla ilişki kurarak Osmanlı'ya karşı Avrupa'dan bir Haçlı ordusunu harekete geçirmek için her türlü çabayı harcamıştır.[30] 1359'da Bizans-Papalık donanmasının Lapseki çıkarması, Osmanlı'ya karşı ilk

[29] *R. Clogg, The Struggle for Greek Independence, Londra, 1973, Modern Greek Nationalism and Nationality, yay. M. Blinkhorn ve T. Veremis, Atina, 1990.*

[30] Bkz. K. Setton, The Papacy and the Levant (1204-1371), I-IV, Philadelphia, 1976-1984

Haçlı saldırısıdır. O zaman amaç, Boğaz'ın Avrupa yakasında yerleşmiş bulunan Türkler'i Anadolu'ya geri sürmekti (Gelibolu karşısında Lapseki, Türklerin Rumeli'ye göçünün son geçiş iskelesiydi).

Girit ve Kıbrıs: Saldırgan Hellenizm ve Avrupa

Girit'in ve Ege Adaları'nın Yunan devleti tarafından işgali süreci, bugün karşılaştığımız Kıbrıs ve Ege sorunu için aydınlatıcı veriler sağlamaktadır. Girit'in ilhakı, büyük Yunanistan planında önemli bir aşamaydı. Dışarıdan komiteciler sokarak halkı isyana kışkırtma yöntemi, Girit'te 1839'dan başlayarak bir sıra isyan hareketlerinde uygulandı. Ada'da yerli halk arasında Müslümanlar önemli bir sayıdaydılar. Yunanistan; İngiltere, Fransa ve Rusya' ya bir memorandum vererek, Girit'le *Enosis*, "birleşme" talebinde bulundu (10 Ağustos 1839), aynı zamanda Osmanlı idaresinde bulunan Tesalya, Makedonya ve Epir'e komiteciler, sözde öğretmen papazlar göndererek, kargaşa çıkarmaya başladı. 1853-1856 Kırım Savaşı sırasında Osmanlı Devleti Rusya'ya karşı Fransa ve İngiltere'nin müttefiki olduğu halde Yunanistan savaş açmak tehdidinde bulundu. Girit'te kışkırtmalar sonucu, l866'da büyük bir ayaklanma oldu; Girit Rumları aralarında bir hükümet kurup *Enosis'i*, Yunanistan'la birleştiklerini ilan ettiler. 1868'de Osmanlı devleti, ciddi önlemler alma gereğini anladı; Girit'te kargaşayı önlemek üzere Yunan Hükümeti'ne, kışkırtmaya son vermesi için bir nota verdi; notanın reddi üzerine ilişkiler kesildi. Bir savaş çıkmasını istemeyen büyük devletler müdahele etme gereğini anladılar. 1869 Paris Konferansı'nda, Yunan çetelerinin faaliyetine son verilmesi ve silah gönderilmesinin yasaklanması kabul edildi. Böylece, bir Osmanlı-Yunan savaşı önlenmiş oldu. Yunanistan, 1875-l878'de Balkanlar'da ortaya çıkan isyanlardan ve Osmanlı-Rus Savaşı'ndan yararlanmak istedi. Savaşa son veren Berlin Kongresi (1878), Balkanlar'da

Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması sürecinde başlıca dönüm noktası olmuştur.

Berlin Kongresi tartışmaları devam ederken, İngiltere Hükümeti "gelecekte Osmanlı Asyası'na Rusya tarafından yönelebilecek bir saldırıyı önlemek" için garanti verme karşılığında Kıbrıs'ın teslimini istedi; tehdit ve baskıyla bunu Osmanlı Hükümeti'ne kabul ettirdi. Yapılan antlaşmada Osmanlı devleti, bu arada Doğu Anadolu'da Hristiyanlar (Ermeniler) için ıslahat yapmayı kabul ediyordu. Bu son maddeyle İngiltere, Türkiye'nin başına bir de Ermeni sorununu çıkaracaktır. Antlaşmaya, Doğu Anadolu topraklarının Ruslarca boşaltılması halinde, İngilizler'in Kıbrıs'ı boşaltması koşulu eklendi ve Ada üzerinde Osmanlı egemenliğinin devam ettiği hakkında İngiltere'den bir "senet" alındı. Fakat İngiltere adadan çekilmedi ve I. Dünya Savaşı patlak verip Osmanlı devletiyle savaş durumuna gelince İngiltere, Kıbrıs üzerinde egemenliğini ilan etti. İngilizler Kıbrıs'ı, daha sonra Mısır'ı (1882) haksız yere işgal ettikten sonra Osmanlı'yı destekleme politikasını terk edecek ve Osmanlı devletini ortadan kaldırmak için elinden gelen her şeyi yapacaktır.

Osmanlı devletinin güç durumundan yararlanmayı temel siyaseti yapan Yunanistan, Berlin Kongresi görüşmeleri sırasında resmen Epir, Teselya ve Girit'in kendisine bırakılmasını istedi. Girit'te yeniden isyan çıkartarak *Enosis'i* gerçekleştirmeyi denedi. Girit adasının Yunanistan'a ilhakı, görüşmelerde gündeme geldi. Nihayet, Ada'nın 1868'de kabul edilen özerklik durumunun güçlendirilmesi kabul edilerek, Osmanlı egemenliği daha da zayıflatıldı; Girit, 49 Hristiyan, 31 Müslüman'dan kurulu bir meclisin idaresi altına konacak, Türkçe ve Rumca resmî dil olacaktı. Antlaşmada ayrıca, Osmanlı-Yunan sınırında Yunanistan lehine değişiklik öngören bir madde kabul edildi. Osmanlı Hükümeti'yle isyancı Rumlar arasında Halepa'da bir antlaşma imzalandı. (20 Kasım 1878) Girit Rumlarının ve Yunanistan'ın daima asıl amacı *Enosis'ti.* Yunanistan, Berlin

Kongresi'nde vaat edilen sınır değişikliği maddesini gerçekleştirmek için harekete geçti. Osmanlı Hükümeti direnince Yunan Hükümeti, Avrupa büyük devletlerine başvurdu. Büyük devletlerin baskısı sonucu Osmanlı Hükümeti Epir'in güneyini Yunanistan'a bırakmak zorunda kaldı. Bütün sorunun aslı şudur: Yunanlılar, hem Girit'te hem de başka bölgelerde Müslüman halkın varlığını görmezden geliyor; tarihi geriye çevirmek istiyordu. Bugün Kıbrıs'ta da aynı sorun karşısındayız. Papadopoulos'un uzlaşmaz tutumunun asıl nedeni budur.

Yunanistan, Güney Makedonya'nın ilhakı için orada da kargaşa çıkarmakta gecikmedi. Girit'i ilhak etmek için, 1885'te patlak veren Bulgaristan bunalımından yararlanmak istedi (Bulgar Prensliği nüfusun büyük bölümü Müslüman Türklerden oluşan *Rumeli-i Şarkî Vilâyetini* işgal ve ilhak etmişti). Ada Hristiyanları 1888'de yeniden ayaklandılar ve Müslüman halka saldırmaya başladılar. Osmanlı Hükümeti Müslümanları korumak üzere asker göndermek zorunda kaldı; isyanı bastırdı.

1895'te Girit Rumları yeniden ayaklandılar. Bu kez Ada'daki Rumlarla Müslümanlar arasında çarpışmalar başladı. Büyük devletler, bir Osmanlı-Yunan savaşını önlemeye çalıştılarsa da, başarılı olamadılar. Adaya Osmanlı askerinin gönderilmesine karşı çıktılar, öte yandan Yunanistan, adayı ilhak için askerî hazırlıklara başladı ve 10 Şubat 1897'de bir Yunan birliği Hanya yakınlarında karaya çıktı. Girit'in Yunanistan'a ilhakı ilan edildi. Büyük devletler, Girit'e bir donanma göndererek *Enosis'i* önlediler, adayı işgal ettiler. Bu sefer Yunanistan, Makedonya'ya çeteler göndererek savaşı kaçınılmaz hale getirdi. Zira, Yunan Hükümeti, ne olursa olsun, Avrupa'nın kendilerini bırakmayacağından emindi. Osmanlı Hükümeti nihayet 17 Nisan 1897'de Yunanistan'a savaş ilan etmek zorunda kaldı.

O zaman Bab-ı Âlî için uluslararası durum elverişliydi: Büyük devletler, Doğu'daki bunalımın bir genel savaşa dönüşmesinden kaygılanarak savaşa karşıydılar; öbür Balkan dev-

letleri, Bulgaristan ve Sırbistan, Yunanistan'ın Makedonya'da genişleme girişimlerinden rahatsızdılar. Osmanlı ordusu, Dömeke'de Yunan ordusuna karşı ezici bir zafer kazandı. (15-17 Mayıs 1897) Atina tehdit altındaydı. Yunanistan, ancak büyük devletlerin himayesinde bu güç durumdan kurtulacaktır. Büyük devletler ateşkes için Bab-ı Âlî'ye baskı yaptılar. Rusya, harp tehdidinde bulundu. Büyük devletlerin de katılımıyla İstanbul'da yapılan barış konferansı akabinde, Osmanlı-Yunan barış antlaşması imzalandı. Bu barış antlaşmasıyla galip Osmanlı devleti Tesalya'nın tamamını Yunanistan'a veriyordu. Yunanistan, daima Avrupa'nın himayesine güvenerek saldırı politikasını sürdürecektir. (O zaman Fransa'da gazeteler Yunanistan için *enfant gâté, şımarık çocuk* deyimini kullanmaya başladılar; Yunanistan ve Kıbrıs'ı benimseyen Avrupa Birliği, bugün de aynı rolü sürdürmüyor mu?) Büyük devletler, nihayet Girit'i özerk ilan ettiler ve Türk askerinin çekilmesini istediler. Himayesiz kalan Müslüman halk, İngiliz işgal kuvvetleri ve Rumlara karşı ayaklandı. (1898) İngiltere ve ortakları, Osmanlı askerini ve memurlarını zor kullanarak ada dışına attılar. Yunan prensi Yorgi'yi Ada'ya vali yaptılar. Böylece Girit, büyük devletlerin müdahalesiyle Yunanistan'la *Enosis*'e çok yaklaştı. Müslümanlar Ada'dan kitle halinde göçe başladı.

Bu aşamada, Almanya'nın Avrupa'da üstün bir devlet olarak yükselişi dolayısıyla uluslararası ilişkilerde temelli değişiklikler görüldü. Almanya, Balkan işlerinde anahtar devlet durumuna geldi. (1881 Üç İmparator İttifakı) Almanya ve Avusturya bloku, Girit sorununda Osmanlı'yı destekleme politikasını seçtiler. Yunanistan, *Enosis* için birtakım girişimlerde bulunmayı sürdürdü. 1899'da bir Girit Anayasası ve Ada'nın kendi bayrağı kabul edildi; böylece Girit, sözde Osmanlı egemenliği altında olmakla beraber, *gerçekte bağımsız bir devletçik* haline geldi. 1901'de Yunanistan'ın kendi başına *Enosis'i* gerçekleştirme girişimini büyük devletler önlediler. 1908'de İstanbul'da Meşrutiyet ilan edilince, Girit Meclisi,

Yunanistan'la birleşme kararı aldı. Büyük devletler, Ada'daki askerlerini geri çektiler. Ancak Müslüman halkın soykırımına kurban gitmesini önlemek üzere bazı önlemler alındı. I. Dünya Savaşı'nda, 1915'te İngiltere ve Fransa, Yunanistan'ı ittifaka sokmak için, *Megali Idea* hedeflerinden biri olan Batı Anadolu'yu önerdiler. İtilaf Devletleri'nin Mart 1915 Çanakkale bozgunu üzerine İngiltere, Yunanistan'ı savaşa katılmaya ikna etmek için Kıbrıs'ı vaat etti. (I. Dünya Savaşı çıkınca İngiltere, Kıbrıs'ı resmen ilhak ettiğini ilan etmişti.) Büyük Yunanistan hayalinin nihayet gerçekleşeceğine inanan Başbakan Giritli Eleutherios Venizelos, Yunanistan'ı müttefikler yanında savaşa soktu. (26 Haziran 1917) Dünya Savaşı sonlarında imzalanan Neuilly Barış Antlaşması'yla (27 Kasım 1919) Yunanistan, Bulgaristan'dan Türkler'in çoğunluk oluşturduğu Gümülcine-Dedeağaç bölgesini alarak Meriç Nehri'ne dayandı. Yunan askeri, İtilaf Devletleri kuvvetleriyle birlikte İstanbul'a girdi.[31] Sevres Antlaşması (10 Ağustos 1920), İzmir ve Ege bölgesiyle, Ege adaları, Doğu-Trakya'yı Yunanistan'a veriyor, Kıbrıs'ın İngiltere egemenliğine bırakılmasını onaylıyordu. *Megali Idea* hemen hemen gerçekleşmek üzereydi.

Yunanistan, Türkiye Bağımsızlık Savaşı ve Lausanne (Lozan) Antlaşması'nda (24 Temmuz 1923) kaybettiği tüm alanlarda, yani Kıbrıs'ta, Ege'de XIX. yüzyıl boyunca olduğu gibi, bugün de saldırı halindedir. AB içinde, Avrupa himayesinde (Maastricht garantileri, Yunanlılar arasında bayram gibi kutlanmıştır) Yunanistan, Ege'de Kardak kayalıklarında pervasızca Türkiye'ye meydan okuma cesaretini bulmaktadır.

Ege Sorunu

Osmanlı-İtalya Savaşı sırasında (1911-1912) deniz üstünlüğüne sahip İtalya, *Oniki Ada'yı* işgal etti. (23 Nisan-17 Ma-

[31] Nur Bilge Criss, İstanbul Under Allied Occupation 1918-1923, Brill, 1990

yıs 1912) (14. yüzyılda Rodos, Oniki Ada ve Meis, Papalık'a bağlı Saint-Jean Şövalyeleri Tarikatı'nın idaresi altına girdi. Osmanlılar, 1522'de Rodos, Oniki Ada ve Meis'i, 1566'da Sakız'ı ülkeye kattılar.) Rusya'nın çabaları ve himayesi sonucu, Balkan Devletleri'nin (Sırbistan, Bulgaristan ve Yunanistan) Osmanlı'ya karşı birleşmeleri ve savaş açmaları (7 Ekim 1912) üzerine, Bab-ı Âlî İtalya'yla barış yapmak zorunda kaldı (18 Ekim 1912); Trablusgarp, İtalya'ya bırakıldı. Antlaşma gereğince Oniki Ada Osmanlı'ya geri verilecekti.

O zaman Osmanlı, Yunanistan'la harp halinde idi. Hükümet, Oniki Ada'nın Yunanistan tarafından işgalini önlemek için, geçici olarak İtalya elinde kalmasına razı oldu. Balkan Savaşı (17 Ekim 1912-3 Aralık 1912) sonunda Osmanlı, milyonlarca Türk-Müslüman halkın oturduğu[32] tüm Rumeli'yi kaybetti. Yunanistan, Selanik'i işgal etti; donanması Ege Denizi'nde üstünlük sağladı. Londra Konferansı (30 Mayıs 1913); Selanik, Güney Makedonya ve Girit'i Yunanistan'a verdi. Yunanlılar, Ege Adaları üzerinde iddialarından vazgeçmediler. Balkanlı müttefikler arasında savaş başlayınca (Haziran 1913), Osmanlı'nın Midye-Enez hattı ötesinde askerî harekâta girişmesine büyük devletler izin vermediler. Bab-ı Âlî, Anadolu kıyılarının hemen yakınında Midilli ve Sakız gibi adaların Yunanistan'a bırakılmasına karşı olduğunu resmen bildirdi. (Aralık 1913) Büyük devletler buna olumsuz yanıt verdiler ve Londra'da bir araya gelen Büyükelçiler Konferansı, Meis dışında Oniki Ada'yı İtalya'ya, İmroz (Gökçeada) ve Bozcaada dışında Ege adalarının tamamını Yunanistan'a verdi. (14 Şubat 1914) Osmanlı Hükümeti'nin protestosu bir sonuç vermedi. I. Dünya Savaşı arefesinde yapılan gizli antlaşmalarda İtalya'nın Oniki Ada üzerinde tam egemenliği onaylandı. (26 Nisan 1915) Ancak, II. Dünya Savaşı'nda İtalya'nın yenilgisi üzerine Oniki Ada *(Dodecanese)* Yunanistan'a verilecektir. (31

[32] K. Karpat, *Ottoman Population Demographic and Social Characteristics*, Madison, 1985

Mart 1946) Böylece, *Megali Idea* önemli bir aşamasını gerçekleştirmiş, yeniden Anadolu kıyılarına dayanmıştır.

Yukarıda özetlediğimiz tarihçe, Yunanistan devletinin kuruluşundan (1830) 1946'da Oniki Ada'nın işgaline kadar, daima Avrupa'nın desteğiyle adım adım nasıl genişlediğini göstermiştir. Lausanne (Lozan) Antlaşması karşısında Yunanistan taahhütlerini birer birer çiğnediği halde, Bab-ı Âlî hükümetleri gibi, Cumhuriyet hükümetleri de karşı önlemler alma imkânından kendini yoksun görmüştür. Yunanistan'ın "Lausanne (Lozan) ihlalleri", Baskın Oran tarafından 1995 tarihine kadar ayrıntılı olarak işlenmiştir.[33] Türkiye'yi birkaç kez savaşın kenarına getiren, Ege Adaları'nın ve Kıbrıs'ın antlaşmalarla saptanan statüsü üzerindeki ihlalleri, Yunanistan'ın AB cephesine katılmasından sonra Türkiye için son derece nazik, hayati bir nitelik kazanmıştır. Özellikle, İstanbul ve Batı Anadolu için hayati bir ihlal, Limni, Semadirek, Midilli, Sakız, Sisam ve Nikarya adalarının askerîleştirilmesi ve silahlandırılmasıdır. Yunanistan, bu ihlallerin, Türkiye'nin 1974'te Ege Ordusu'nu (4. Ordu) konuşlandırmış olmasına karşı bir önlem olduğunu ileri sürmektedir. Fakat, daha 1952'de Leros Adası'nda, askerî amaçla kullanmaya elverişli bir havaalanı kurulduğu unutulmaktadır. Prof. Oran'a göre, Limni ve Semadirek adalarının 1937'den beri askerî yönetim altına konmasına Türkiye, "dostluk ve diyalog" diplomasisi hatırına itiraz etmemiştir, etmemektedir.

Ege'de Yunan ihlalleri, "Lozan'dan sonra uluslararası gelişmelerin Yunanistan lehine işlemesinden kaynaklanmaktadır".[34] Özellikle, "Yunanistan, AB'nin parçasıdır ve kendisiyle çarpışacak bir Türkiye'nin aynı zamanda AB'yle çatışacağının farkındadır".[35]

---

[33] Baskın Oran, *Türk-Yunan ilişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi, (SAEMK), Ankara, 1991; B. Oran, *Yunanistan'ın Lozan İhlalleri*, SAEMK, 2/99, Ankara 1999

[34] Oran, *İhlaller*, s. 76

[35] *İbid*, s. 77

Türkiye'nin Batı'yla ilişkileri yoğun olduğu halde Yunanistan'ın Doğu'yla ilişkileri buna bakarak çok daha sınırlıdır. Bu yüzden, Ege Denizi'nde uluslararası sular, Türkiye'nin Akdeniz memleketleriyle ilişkileri için hayati önem taşır. Ege'de 1500 ada Yunanistan sınırları içindedir ve bunlardan, üstünde insan yaşayan adaların karasuyu hakkı vardır. Kardak bunalımında ortaya çıktığı gibi, Yunanistan, Türk kıyılarına yakın yerlerde egemenlik iddiasıyla Ege'de kontrol sahasını biteviye genişletme peşindedir. Son olarak nüfussuz adacıkları, Avrupalı yabancılar dahil, halkın gelip yerleşmesine açmıştır; bu önlem, kuşkusuz, karasularını genişletmek için başvurulmuş yeni bir önlemdir.

Karasuları, Lausanne'da (Lozan'da) 3 mil olarak kabul edildi. 1936'da Yunanistan tek taraflı olarak 6 mile çıkardı. "Dost" Türkiye itiraz etmedi. Bu değişiklik sonucu, Yunanistan'ın Ege'de payı % 35'e çıktı, 1947'de Oniki Ada'nın ilhakıyla bu ölçü % 47'ye erişti. Ege'de Türk karasularıysa ancak 7.1'lik bir paya ulaştı.[36] 1981'de Başbakan Andreas Papandreu, Yunan karasularının 12 mile çıkarılmasından söz etti. Türkiye, Ege'yi bir Yunan gölü haline getirecek bu iddia karşısında bunun bir "savaş nedeni" olacağını ilan etti ve 1995'te TBMM, hükümete askerî müdahale yetkisi veren bir kararı kabul etti. 12 mil kabul edilirse buna denk olarak kıta sahanlığı ve hava sahası da genişler. Bunun sonucu, Yunan karasuları yüzde 72.8'e çıkacak; Türkiye, Yunan karasularını kullanmadan açık denizlere çıkamaz duruma düşecektir.

Gerçek şudur: Yunanistan, AB üyesi olarak adeta dokunulmaz bir konumda, Türkiye'nin hayati menfaatlerine karşı pervasızca saldırgan önlemler almakta devam etmektedir. Türkiye'de hükümetler ve politikalar değişebilir, fakat uzun vadeli jeostratejik güvenlik gerekleri değişmez. AB ve NATO üyesi Yunanistan'ın aynı zamanda Moskova'yla işbirliği içine

[36] Oran, *İhlaller*, s. 80

girdiği (Andreas Papandreu'nın Rusya ziyaretleri), Rusya'nın gelişmiş silahlarını aldığı (Kıbrıs'a uzun menzilli füzeler gönderilmesi) gözden kaçmamaktadır. "Âzami" 12 mil karasuyu kuralı uluslararası hukukun tanıdığı bir esastır. Yunanistan, Türk gemilerinin "zararsız geçiş" yapabileceğini ileri sürerek Ege'de bu hakkını kullanmak istiyor. 12 mil uygulanırsa, Türkiye'nin karasuları 16.3 oranından 9.27 oranına inecektir.[37] Türkiye, 12 mil sözleşmesini imzalamamıştır. Ege Denizi yarıkapalı bir denizdir, bu sebeple Yunanistan'ın 12 mil uygulaması, Türkiye'nin açık denizlerle bağlantısını engelleyecektir. Türkiye, böyle bir tutumun açıkça saldırı anlamına geldiği kanısındadır. Düşmana karşı düşmanca davranılır. 12 mil uygulaması, *ancak başka bir devletin itirazı olmadığı takdirde* geçerli olur; benzeri durumlarda (1951 İngiltere-Norveç balıkçılık davası) Uluslararası Adalet Divanı bu görüşü benimsemiştir.[38] Yunanistan "kıta sahanlığı" konusunda da, mevcut karasuları çizgisini esas alma tezini ortaya atmakla, Türkiye'nin Ege'de petrol arama haklarını sınırlandırmak istemektedir. Yunan adalarının çizgisi, Türkiye'ye kıta sahanlığı bırakmamaktadır. Kıta ülkeleriyle adalar arasında eşitlik, uluslararası hukuk bakımından benimsenmemiştir, Türkiye'nin görüşü şudur:

Ege Denizi ve adaların coğrafyası özel bir durumdadır; burada ancak "hakkaniyet" prensibi uygulanabilir. Anadolu'nun Ege'de kıta sahanlığı gözardı edilemez. Sonunda, iki tarafın karasularında araştırma yapabileceği açıklanarak gerilim bir süre için ertelendi. Hava sahasına gelince, karasuları üzerindeki hava alanı, o devletin egemenliği altındadır. Yunanistan, 1931'de hava egemenlik alanını 10 mile çıkardı. Türkiye, bu tek yanlı tasarrufa 1974'te karşı çıkarak, Yunan hava sahasının karasularını, yani 6 mili aşamayacağı görüşünü ileri sürdü. Yunanistan ise, 6 mil ötesinde 10 mile kadar sahanın kendi

[37] Oran, *İbid*, s. 83
[38] Oran, *İbid*

egemenlik sahası olduğunu ileri sürmektedir. Türk uçaklarının bu münazaalı 4 mil içinde uçmaları, Yunanistan tarafından Yunan hava sahasını ihlal biçiminde yorumlanmaktadır. İki devlet arasında defalarca bunalıma neden olan bu durum, 2003'te iki taraf arasında tekrar gündeme gelmiş, bir Türk uçağı düşürülmüş, Yunanistan şikayetini bu kez *AB'ye götürerek Türkiye'yi "saldırgan" durumda göstererek* AB'yle karşı karşıya getirme taktiğini kullanmıştır. Son kez Kıbrıslı Rum lider, AB kalkanı arkasına sığınıp Türkiye'ye karşı kılıç sallamak cesaretini kendinde bulmaktadır.[39]

Ege Denizi'ni kendi içdenizi haline getirerek Türkiye'yi kuşatmak ve Akdeniz'den ayıran bir duvar kurmak için Yunanistan'ın çeşitli zamanlarda tek taraflı aldığı bu önlemler, maalesef Türk hükümetlerinin, "dostluğa riayeten" vaktinde protesto etmemesi sonucu, Türk devletini stratejik bakımdan ziyadesiyle zayıflatmıştır. Halen, Yunan Hükümeti bu "haklarını" savunmak için tüm AB'yi arkasına alma çabasındadır ve durum Türkiye için çok tehlikeli bir aşamaya erişmiştir. Türkiye'nin AB'ye katılma girişimi, saldırıyı nötralize etmek için tek yol gibi görünür; ama müzakere tarihi almak için yapılan görüşmelerde Avrupa, Osmanlı döneminde olduğundan da daha çok, Hellen yandaşlarının davalarını kendi davası gibi benimseyerek karşı çıkmaktadır.[40]

Kıbrıs

Kıbrıs davasında demografik durum son derece önemli bir konudur. Rum tarafı, Türklerin Ada'da bir azınlık olduğu ve Kıbrıs devleti içinde bir azınlık statüsünde yer almaları iddiasındadır. Türk tarafıysa, Türklerin Ada'da Rumlarla aynı haklara sahip egemen bir halk olduğu görüşündedir. Kıbrıs

[39] *AB ve Kıbrıs, Bugünü ve Geleceği*, yay. İ.K. Ülger, E. Efegil, İstanbul, 2002

[40] Yunan görüşü için bkz. Alexis Heraklides, *Yunanistan ve Doğu'dan Gelen Tehlike*, çev. M. Valisyadis ve H. Milas, İstanbul, İletişim, 2002

sorununun açmazlığı, taban tabana zıt bu görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır. Türk tezi, şu haklı tarihî gerçeklere dayanmaktadır:

1. 1570-1571'de Osmanlı devleti Kıbrıs'ı Venedik'ten, on binlerce şehit vererek almıştır. O zaman Ada'da küçük bir azınlık oluşturan Latin (Fransız ve Venedikli) feodal efendiler, Rum Ortodoks kiliselerine el koymuş, topraklarını zaptetmiş, Rum ruhbanını köylere sürmüş bulunuyordu. Rum köylü, bu feodal efendilere ait arazide toprak kölesi olarak angarya çalışmak zorundaydı. Fetihten önce İstanbul Rum Patrik'i, Osmanlılara direnç gösterilmemesi için Rum halkına mesaj göndermiş ve Rumlar, Venediklilere askerî yardımdan kaçınmışlardı. Venedik, İspanya ve Papalık donanması 1572'de Ada'yı yeniden ele geçirmek için Kıbrıs'a yöneldiğinde, karşısında Osmanlı donanmasını buldu ve geri döndü.[41] Osmanlılar Ada'yı alınca, Ortodoks Kilisesi'ni ihya ettiler, topraklarını geri verdiler ve *pareikos* denilen toprak kölelerine özgürlüklerini bağışladılar.[42] Kısacası, 1571'de Kıbrıs'ta bir Rum devleti yoktu ve Türkler kurtarıcı gibi karşılanmışlardı. XVIII. yüzyılda Rumlardan cizye vergisini toplayıp Osmanlı hazinesine yatırma *(maktu* sistemi) yetkisi, başpiskoposa verildi, Başpiskopos Makarios'un devlet reisliği, işte bu Osmanlı geleneğinin bir devamıdır.

2. *Ada'daki Türk nüfusu.* Venedik kaynaklarına göre Ada'nın nüfusu, XVII. yüzyıl başlarında 250 bindi. Osmanlı cizye defterlerine göre gayrimüslim nüfus 30 bin haneydi, haneyi 5 kabul edersek 150 bin gayrimüslim buluruz. Fetihten hemen sonra Osmanlı idaresi, ova kısmından Rumların savaş sırasında dağlık bölgeye kaçması sonucu boş kalan köyleri nüfuslandırmak istedi. Hem de bir Haçlı istilasına karşı güvenlik için Anadolu'dan Ada'ya Türk halkı getirip yerleştirme kara-

[41] F. Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II. trans. S. Reynolds, II, New York, 1972-1973

[42] J. Hill, A History of Cyprus, III, Cambridge, 1998

rı aldı.[43] Osmanlı arşiv belgeleri, Güney ve Orta Anadolu'dan yapılan bu nüfus naklini tüm ayrıntılarıyla açıklamaktadır.[44] Köylerini terk etmiş yahut topraksız köylüler defterlere yazılarak kitle halinde "sürgün" edilmiş, birçokları da vergi affı dolayısıyla kendiliğinden gelip yerleşmiştir. Yalnız Teke sancağından sürgün edilenler, deftere göre 5720 hanedir. Venedikli Martinengo'nun tahminine göre, Ada'ya bu yolla 20 bin kişi geçirilmiştir. 1599'da Cotovicus, Ada'da Müslüman Türk erkek nüfusunu 6000 olarak tahmin eder.[45] Kıbrıs kadı sicilleri, yerli Rum halkından İslamiyet'i kabul edenlerin, bu arada Türklerle evlenen Rum kadınların küçük bir azınlık oluşturduğunu ortaya koymuştur. Rum tarihçilerin, Ada'daki Türk nüfusunun ihtida etmiş Rumlardan ibaret olduğu hakkındaki iddiaları tamamen gerçeğe aykırıdır.

XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar tüm Osmanlı ve yabancı kaynaklar, Ada'da Müslüman Türklerin, genel nüfusun üçte birini oluşturduğunu açıklamaktadır. 1831 Osmanlı nüfus sayımı sonuçları şöyledir:[46]

Müslümanlar	Gayrimüslimler
15.000	29.000

Kıbrıs nüfus yapısı; kuraklık, çekirge istilası gibi nedenlerle Ada'dan Anadolu ve Suriye'ye göç dolayısıyla sık sık değişiyordu. Bunun sonucu bazı yıllarda Türk nüfus oranı yükselmiştir. 1841'de Osmanlı sayımında Ada nüfusu 110.000 kişidir, bunun 76.000'i Rum, 33.000'i Türk olarak tespit edilmiştir. O tarihte 1300 Marûnî ve 500 Katolik kaydedilmiştir.

---

[43] H. İnalcık, "The Recent History of Cyprus", *Preceedings of the First International Congress of Cyprus Studies*, 20-23 Ekim 1996, Kıbrıs: Doğu Akdeniz Üniversitesi, yay. 1997, A. Hill, *A History of Cyprus*, III. Cambridge 1948; "Kıbrıs'ın Türk İdaresi Altında Nüfus", *Kıbrıs ve Türkler*, Cevat Gürsoy ve başk. Ankara, 1964, 27-58; *Excerptu Cypria*, Cambridge 1908, 201; Ö.L. Barkan, "Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu olarak Sürgünler", İ.Ü. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI/I-4, 524-569

[44] Ö.L. Barkan, "Deportutions..." İstanbul Üniversitesi *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XI-XV

[45] Excerpia Cypria.

[46] E.Z. Karal, İlk Nüfus Sayımı, 1831, Ankara, 1934, s. 161-63

Tanzimat Devri'nde 1850-1878 döneminde nüfusun yüzde elli oranında arttığı biliniyor. Sonuç olarak, Kıbrıs Türk nüfusu, Ada'ya Frenkler gibi Rum köylüsünü toprakları üzerinde çalıştıran efendiler gibi gitmemişler, "sürgün" fermanında belirtildiği gibi alet ve hayvanlarıyla terk edilmiş toprakları işlemek üzere gitmişler, Ada'nın yerli halkı arasında yer almışlar, Kıbrıs'ı bir "vatan" yapmışlardır.[47]

Kıbrıs'ta KKTC kurulduktan sonra, ambargo ve başka kötü koşullarla Türkiye, İngiltere ve Avustralya'ya artan göç sonucu Türk nüfusu oranı büyük ölçüde düşerken, Rum kesiminde nüfus artmıştır. Bu durum, uluslararası Kıbrıs sorunu çözüm tartışmalarında Türk tezi için ziyadesiyle olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Kıbrıs sorunu ortaya çıktığı andan itibaren Kıbrıslılar ve Türkiye, nüfus ve göç meselesinde gerekli ilgiyi göstermişler midir? KKTC'de, Ada'dan dışarı göçen nüfusun kayıtlara geçirildiğini, bu konuda araştırma yapıldığını tahmin etmekteyiz. Siyasi çözüm kararlarında bu noktanın büyük önemi meydandadır (Son 20 yılda ambargo yüzünden Ada'dan iddiaya göre yüz bin Türk ayrılmıştır).

Resmî kaynaklara göre, bugün KKTC'de yaşayan Türk nüfusu 215 bin, Rum kesiminde Rumlar 750-800 bindir. Türk tarafında ayrıca 374 Rum ve 174 Marûnî Arap yaşamaktadır.

Hükümetimiz, Yunanistan'la sorunlarımızın, bu arada Kıbrıs sorununun, AB'nin gündemine alınmasının haksız ve gereksiz olduğunu ileri sürmekte; normal süreçte, *Birleşmiş Milletler* gündeminde kalması noktasını belirtmektedir. Yunanistan, her zaman olduğu gibi, Avrupa'yı davanın arkasında görmek için sorunları AB gündemine aldırdı. Kuşkusuz, bugün her Yunanlı'nın gönlünde *panhellenizm,* Grek İmparatorluğu rüyası yatar; çok ilginçtir, Türkiye'ye AB yolunu

[47] Kıbrıs üzerinde yazdığım şu yazılara da bakınız: "A Note on the Population of Cyprus" *Perceptions,* 1977 (Haziran-Ağustos sayısı); *Ottoman Policy and Administration in Cyprus After the Conquest* H. İnalcık, *The Ottoman Empire Conquest Organization and Economy,* Londra: Variorum, 1978, VIII

açan müzakereye başlama kararı verildiği zaman, "dostumuz" Yunanistan'da yapılan bir ankette halkın ancak yüzde sekizi Yunan Hükümeti'ni tasvip etmiştir. Bütün sorun, "tarihî haklar" meselesine gelip düğümlenir. Tarihî hakları hangi tarihten başlatalım, 500 sene, 1000 sene, 2000 sene öncesi mi bu hakların başlangıcıdır? Bugün Filistin'deki boğazlaşma, tarihî hak iddialarından kaynaklanmıyor mu? Papadopoulos'un iddiaları, 500 yıllık bir tarihi yok farzetmekten ileri geliyor. Bugün gerçek şudur ki, Türkiye, hükümeti ve halkıyla AB'ye üye olmakta isteklidir, kararlıdır, bunu açıklamıştır. Bu açıklamayla da diplomasi yapmak şansı kaybedilmiştir. Avrupa Birliği, bu durumu istismar ederek, XIX. yüzyılda çaresiz bir Osmanlı Devleti'yle yaptığı gibi, kendi üyelerinin ve üye olmayan dindaşlarının iddialarını benimser, hatta Türkiye'nin varlığına karşı yönlenmiş iç sorunlarını kışkırtmakta devam ederse, bundan yalnız Türkiye Cumhuriyeti değil, Avrupa kaybeder. Avrupa'nın genel stratejik ve ekonomik çıkarları uğruna Türkiye'ye tarafsız yaklaşımını ümid edelim. Fakat, her şey bununla bitmiyor, o zaman da Yunanistan ve Kıbrıs'ın veto duvarıyla karşılaşıyoruz. Kalenin içindekiler birbiriyle karşılıklı çıkar hesaplarıyla bağlıdır; şimdiye kadar görülen şey, geçmişteki gibi, Avrupa'nın Hellenizm Yunan davalarını kendi öz davaları gibi benimsemesidir.

"Kıbrıs, Girit Olmasın"

Referandum akabinde gerçeklerin ortaya çıkması üzerine sayın Rauf Denktaş, *Kıbrıs Girit Olmasın* başlığıyla görüşlerini açıkladı. (İlk baskısı: İstanbul Remzi Kitabevi, Kasım 2004) Denktaş'a göre, Kıbrıs Rum liderlerinin, şimdi Papadopoulos'un asıl amacı, Girit'te olduğu gibi Kıbrıs Türklerini, şu veya bu biçimde yok etmektir. Papadopoulos'un referandumda hayır politikası, bu amaçla sahneye konmuştur. Yunanlılar tarihi yok farzedip Kıbrıs'ı bir Yunan vatanı ve

Türkleri işgalci saymaktadır. (Bu noktada İstanbul'u "Fatih işgal etti" diyen bazı Türk aydınlarının dikkatine) Türkleri katliamla yok etmeyi planlayan Akritas Planı ortadadır. (Plan için bkz. Denktaş, *ibid.*, s. 157-175) Türkiye açısından Kıbrıs sorununda kaybedilen dava şudur: Uluslararası antlaşmalarla ve bir Anayasa'yla Rum ve Türk eşitliği esasına göre kurulmuş bir Kıbrıs devleti vardı. Türkiye bunun antlaşmalarla garantörüdür ve asla bu hakkı terk edemez. (Denktaş, 14) Rumlar, belli bir taktikle bu devleti ortadan kaldırdılar. Kıbrıs devletinin tek meşru temsilcisinin Rumlar olduğunu dünyaya tanıttılar ve bu sıfatla AB'ye üye oldular. Denktaş'ın kabul edemediği şey, antlaşmalarla perçinleşmiş Kıbrıs Türklerinin ve Türkiye'nin haklarının göz göre göre çiğnenmiş olmasıdır. Yunanistan, Türkiye'nin tanımadığı bir "Kıbrıs devleti"ni Avrupa Birliği'ne soktu, böylece AB'de iki veto sahibi ve Türkiye'yle doğrudan karşılaşmaksızın davalarını yürütecek bir paravana kurmuş oldu. Denktaş'a göre, Rumların antlaşmalarla kurulmuş Kıbrıs Cumhuriyeti'ni darbeyle, hukuka aykırı bir oldu bittiyle yıkması ve herhangi bir ortak egemenlik prensibine yaklaşmaması karşısında Türkler için yegâne yol, ayrı bir Kıbrıs Türk Devleti kurarak ayrılmaktı; bu, antlaşmaların tabii ve hukuki bir sonucuydu. Fakat Avrupa-Amerika bunu tanımadı, Rumlar'ın yanında yer aldı. Denktaş'ın bugün de görüşü şudur: Kıbrıs'ta iki halk vardır, eşit egemenlik esasına göre ortak bir Kıbrıs devletinin kurulmasında Kıbrıslı Türkler işbirliğine daima hazırdır. Referandum sırasında Rumların tutumu, dünyaya gerçek maksatlarını ve Türklerin iyi niyetini göstermiştir. Fakat Rum liderliğinin "gerçek niyeti çözüm değil, Ada'nın bütününe egemen olmaktır". (Denktaş, 14) Bir kısım Kıbrıs Türkü ve Türkiye Hükümeti, referandum sonucu birleşik bir Kıbrıs'ın gerçekleşeceğini umuyordu.

Son kez, *Birleşmiş Milletler'in* çabaları, Kıbrıs'ın AB'ye birleşik bir Cumhuriyet olarak girmesini sağlamaktı. Fakat Annan planı, Denktaş'a göre haksız bir plandır, zira egemen

iki halkın varlığını kabul etmeyerek antlaşmalarla teyit edilmiş bir durumu görmezden geliyor ve aslında Rum tezini benimsiyor. Plan ayrıca, Türkiye Cumhuriyeti'nin Ada'daki haklarını da yok farzediyor; Türk diplomasisi bu noktayı görmezden gelmiştir. (Denktaş. 16) Öte yandan *referandum* oyununda Kıbrıslı Türkler, AB üyesi olup refaha erişme hayaliyle kandırılmışlardır. (Denktaş, 16) Denktaş'a göre Türkler evet demekle, egemenlik haklarından vazgeçmiş ve pazarlık gücünü kaybetmiştir. Batı dünyası bunun anlamını başlangıçta anlamış göründü; fakat tüm tarih boyunca yaptığı gibi, ağır basan Yunan baskısıyla, vaatlerini rafa kaldırdı. Denktaş'a göre "baskı, tehdit ve uydurma haberlerle" Avrupa, Kıbrıs Türk halkını kandırmıştır. (Denktaş, 15) Rum liderliği, Batı dünyasının tarafgirlik içinde Türk haklarına gözünü kapadığını çoktan biliyordu; Türkiye yanlış hesap içinde avunuyordu. Referandumda Rum tutumu, bunu tüm dünyaya açıklamış olmalıdır. (Denktaş, 14) Bugün, Yunanistan Türkiye'nin AB üyeliğini desteklemiş görünüyor, Denktaş'a göre bu, ancak belli bir süre için izlenen bir taktikten ibarettir. Nitekim bu diplomasi oyunuyla, Kıbrıs'ı AB'nin bir üyesi yapmıştır.

Batı dünyası, XIX.yüzyıldan beri güttüğü taraf tutucu politikasını devam ettirmektedir. Denktaş soruyor: İnsan Hakları savunucusu Batı dünyası, Türkler söz konusu olduğunda neredediir? Türkiye'nin politikası, uluslararası antlaşmalarla kazanılmış hakları sonuna kadar savunmak olmalıdır. Kıbrıs'ı savunmak aynı zamanda Türkiye'yi savunmaktır. Türkler, *Haçlı Avrupası* yanında gerçekten *insan haklarına inanmış* bir Avrupa olduğuna hâlâ inanmaktadır.

DİZİN

8 Eylül Beyannâmesi 49
27 Mayıs 1960 darbesi 102
1774 Kaynarca Antlaşması 171
1876 Osmanlı Kanun-i Esasisi 228
1908 Jön Türk Devrimi 210
1921 Anayasası 42
Abaza 117
Abbasi 130, 194
Abdal Musa 243
Abdülhamid 20, 50, 57, 58, 81, 87, 109, 158, 166, 207, 208, 240
Abdülmecid 53, 54, 85
Abdünnâsır 129
Adnan Saygun 187
A. Emin 163
Afet İnan 65, 66
Afganistan 55, 56, 92
Afrika 50, 76, 127, 193, 224
A. Gölpınarlı 237
Ağa Han 53
Ahmet Muhiddin 172
Ahmet Rıza Bey 166
A.H.R. Gibb 128
A.J. Toynbee 178
Akdeniz 3, 4, 8, 12, 155, 193, 204, 205, 206, 207, 259, 261, 263
Akkoyunlu 196, 200, 201
Akritas Planı 266
Akşin Somel 240
Alexis Heraklides 261
Alfred Fouillée 158
Ali Canip 160
Ali Fuad Cebesoy 41
Ali Fuat Başgil 111
A.L. Kroeber 178
Almanya 55, 255
Altun Destan 161
Amanullah Han 55, 56, 92
Amasya Tamimi 38
Amerikanizm 236
Amerika Sosyal Araştırma Konseyi 141
Amritsar 51
Anadoluculuk 187
Anadolu-İslam kültürü 106
Anadolu Selçukluları 196
Andreas Papandreu 259, 260
A.N. Göksel 188, 189
Ankara Müftüsü Rıfat 43
A.N. Kurat 141
Antik Hellas 245
A. Payaslıoğlu 141
Arabistan 38, 39, 51, 54, 59, 127
Arap 3, 6, 57, 59, 79, 117, 125, 126, 129, 131, 135, 155, 192, 193, 224, 264
Arap İslamı 117
Arnavut 117
Arnold J. Toynbee 168
Arta-Volo 251
A. Somel 58
A Study of History 125, 126, 128, 168, 170, 172, 173
Asya 49, 54, 55, 65, 76, 79, 112, 137, 141, 163, 176, 193, 194, 201, 206, 224, 246
Âşık Paşa 199, 201
Aşık Paşazade 9
A. Toynbee 165, 169
Auguste Comte 166
Avar 199
Avusturya 204, 208, 255
Avusturya-Macaristan 208
Ayas 205
Aydınlar Ocağı 111
Aydın Sayılı 99
Azeri Hüzeyinzade Ali 161
Babaî-Vefaî 108
Baba Sultan 108
Bab-ı Âlî 216, 250, 251, 254, 255, 257, 258
Babur 193
Bağdat 194, 206
Bağımsızlık Savaşı 44, 48, 256
Bailey 212
Balkan Harbi 119, 163, 167, 182
Balkanlar 5, 12, 71, 117, 200, 201, 202, 208, 247, 248, 252
Balkan Savaşı 59, 257
Bask 105
Baskın Oran 258
Başkan Clinton 241
Başkumandanlık Meydan Muharebesi 47
Batılılaşma 58, 62, 70, 77, 81, 112, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 137, 138, 142, 143, 171, 172, 178, 186, 187, 208, 210, 216, 217, 229, 246
Batı milliyetçiliği 125
Batıniler 237
Bâzârî 56
Bellini 95
Berlin Kongresi 252, 253
Bernard Lewis 31, 56, 137
Beyrut 4, 211
B. Güvenç 114
Birleşmiş Milletler 264, 266

Bizans 12, 46, 109, 170, 193, 194, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 245, 246, 247, 250, 251
Bizans İmparatoru Kantakuzenos 199
B. Lewis 4, 8, 10, 133, 134, 248
Bologna 195, 245
Bolşevik İhtilali 61
Bourguiba 92
Bozcaada 257
Budizm 132, 205
Bulgar Prensliği 254
Bursa 4, 7, 14, 17, 19, 20, 23, 44, 108, 109, 169, 206, 237
Busbecq 96
Bülent Ecevit 67, 68, 226
Büyük Devletler 216
Büyükelçiler Konferansı 257
Büyük Millet Meclisi 42, 140, 148
Büyük Petro 127
Büyük Selçuklu İmparatorluğu 194, 198
B. Vernier 129
Cahiers d'Histoire Mondiale 132
Celâleddin Arif Bey 46
Celâl Nûri 58
Cemâl Abdünnâsir 92
Cemiyet-i Mukaddese 167
Ceneviz 195
Cengiz Han 198, 199, 200
Cengiz Han Moğolları 198
Cevdet Paşa 214
Cezayir 251
C. Fleischer 192
Chicago 5, 6, 17, 56, 249
Ching 79
CHP 45, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 82, 109, 232
Ciriaco d'Ancona 95
Civilization on Trial 125, 171, 172, 180
Cornell Fleischer 193
Coşkun Kırca 239
Count Ostrorog 90
Cromwell 124
C. Tütengil 188
Cumhuriyet Halk Fırkası 66
Cumhuriyet Halk Partisi 66
Cunningham 100
C. Zimmerman 164, 189
Çanakkale 38, 55, 122, 256
Çeçen 117
Çerkes 117
Çin 65, 79, 162, 193, 198, 199, 200, 204, 205, 206, 207, 242
Çin Seddi 162
Dacca 53
Damat Ferid Hükümeti 43
Damat Ferit Paşa 38
Darülfünun 159, 163
D.C. Somervell 173
Dedeağaç 256
Demirel 6, 162, 225
Demokrat Parti 44, 69, 71, 111, 114, 231, 232
Denktaş 265, 266, 267
Devlet Planlama Teşkilatı 111
DGM 236
Dimitri 211, 250
Dimitri Kantemir 211
Din ve Siyaset Paneli 116
Divan edebiyatı 177
Diyanet İşleri 86, 117
Diyarbakır 157, 158, 159, 160, 166, 187, 188, 206
Diyarbekir 159, 160
Dobbs Ferry 141
Doğan Hızlan 116
Doğu Anadolu 69, 71, 196, 201, 253
Doğu Avrupa 194, 198, 200
Doğu Perinçek 116
Doğu Roma (Bizans) 193, 200
Doğu Sorunu 208
Dömeke 255
Dr. Abdullah Cevdet 58
DSP 222
Dubrovnik-Ragusa 200
Durkheim 76, 163, 164, 167, 169, 173, 185
Dünya Harbi 145, 150, 167, 169, 208, 242
Dürrîzâde 42, 43
Düsturnâme 202
E. A. Zachariartou 248
Edirne 10, 202, 250
Edirne Antlaşması 250
E. Durkheim 163, 164, 173, 185
E. Efegil 261
Ege Adaları 250, 252, 257, 258
Ege Denizi 195, 257, 259, 260, 261
Ege Ordusu 258
Eisenstadt 73, 74, 75, 76, 77, 78, 168, 181, 182
E. J. Brill 7, 11, 20, 73
ekümeniklik 248
Elteriş Kağan 150
E. Merçil 237
Emile Durkheim 167
Enosis 252, 253, 254, 255
Enver Paşa 46, 47, 122
Ephesus (Selçuk) 205
Ergani Sancağı 159
Ergenekon 199
Ermeni 240, 242, 249, 253
E. Rossi 172
Ertuğrul 109
Ertuğrul Gazi 109
Erzurum 14, 45, 83, 133
Erzurum Kongresi 45
Erzurum ve Sivas Kongreleri 83
Eyyubiler 196
E. Z. Karal 63, 87
Fahrî Yâver-i Pâdişâhî 60
Fâlih Rıfkı Atay 64
Farsça 195
Fatih Sultan Mehmet 95
F. Braudel 5, 8, 242, 262
Fethi Okyar 66
Filistin 195, 265
Floransa 195, 245
FP 223
Fransa 47, 61, 66, 76, 81, 143, 213, 234, 239, 241, 242, 249, 250, 251, 252, 255, 256
Fransız Aydınlanma Çağı 166, 223
Fransız Büyük Devrimi 223
Fransız İhtilali 61, 81, 82, 84, 124
Fransız Medeni Kanunu 153, 214
Franz Babinger 211
Fr. Babinger 155
Frenkler 264
F.R. Tuncer 188
F. Tönnies 173, 185
Fuad Köprülü 3, 8, 12, 163, 187
Fukuyama 72, 179
Furukawa-Tetsuschi 131
Fuzuli 110
Gabriel Tarde 158, 179
Galata 5, 14, 95, 206
Garîbnâme 199
Garpçılar 58, 59, 60, 159, 181
Garplılaşma Planı 60

Gazâlî 196
Gazi Evrenos (Evrenuz) 202
Gazi Hüdavendigar 202
Gelibolu 202, 237, 252
Genç Kalemler 160, 162, 167, 188
Genç Osmanlı 166
Genç Türkler 158, 162, 166
Geyikli Baba 108
Ghandi 39, 51
Gibb 4, 128, 129, 130, 131, 136
Gilan 206
Giritli 117, 256
Girit Rumları 252, 254
Girne 237, 238
Gladstone 149
Gökalp 78, 83, 87, 94, 96, 110, 112, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 215, 241, 243
Grek İmparatorluğu 250, 251, 264
Greko-Romen 170, 171, 180
G. Richard 185
Gustave Le Bon 158
Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu 16, 81
Gümele 109
Gümülcine 256
Güneydoğu Anadolu 4, 157, 158
Güney Makedonya 254, 257
Güney Vietnam 65
Günhan 198
Gürcü 117
Habsburg 210
Hacı Bektaş 108
Hacı İlbeyi 202
Haçlı 10, 37, 46, 195, 196, 202, 203, 249, 251, 252, 262, 267
Haçlı Avrupası 267
Haçlı orduları 196
Haçlı seferleri 195
Hâkimiyet-i Milliye 46
Halâskâr Gazi 47, 48
Halep 193, 206
Halepa 253
Haliç 211
Halife Abdülmecid 54, 85
Halkçılık 69
Halkevleri 187
Halk Fırkası 46, 48, 66, 159, 186, 188
Halk Partisi 49, 66, 69
Hanefî mezhebi 224
Hanya 254
Harb-i Umûmî 46
Harezm 194
Harf İnkılabı 64
Harman 109
hars 165, 174, 177, 178, 179, 184, 216
Harzemşahlar 196
Hasib Efendi 157, 158
Hazret-i Muhammed 179, 191
H. Edhem 194
Hegel 80
Helenizm 35, 245, 246
Heper 80, 82, 83, 84
Herodianism 127
heterodoks 78
Heyd 160, 164, 189
Heyet-i Temsiliye 83
Hıfzı Veldet Velidedeoğlu 67
Hicaz Arapları 162
Hicret 191
Hicri 11, 17, 192, 193
Hilafet Hareketi 39, 50, 51, 52, 53
Hilafet Orduları 43
Hilmi Ziya Ülken 187
Hindistan 15, 39, 42, 44, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 193, 194, 198, 199, 204
Hindu 50, 51, 53
Hinduizm 191
Hint İslamı 117
Hint Müslümanları 50, 51, 52, 53, 54
Hititler 202
Hizbullah 221, 222, 227, 237
H.K. Kadri 165, 189
H. Milas 261
Hollanda 4, 17, 50, 207
Hollanda Endonezyası 50
Horasan 200
Hristiyan 12, 62, 97, 135, 136, 191, 195, 196, 201, 202, 210, 250, 251, 253
Hristiyan Avrupa 210, 251
Hristiyan Habeş 135
Hsiung-nu 200
H. Tanyu 189
Humeyni 56, 92
Huntington 179, 180
Hunyadi Yanoş 203
Hümanizma 245
Hüseyin Cahid 60
Hz. Muhammed 211
Hz. Peygamber 60, 91, 117
H.Z. Ülken 161, 162, 164, 189
Içtihâd 59, 60
I. Dünya Harbi 145, 150, 169, 208
I. Dünya Savaşı 49, 51, 59, 120, 159, 161, 163, 253, 256, 257
II. Abdülhamid 20, 50, 57, 58, 81, 87, 109, 166, 207
II. Bayezid 5, 13, 17, 197, 207
II. Dünya Savaşı 19, 55, 208, 240, 242, 257
III. Murad 192
II. Meşrutiyet 59, 163
II. Murad 9, 10, 11, 72, 198, 200, 203
I. Murad 200, 202, 203
Irak 51, 57, 194, 196
Islâh 87
Islahat Fermanı 239
İbn Rüşd 195, 245
İbn Teymiyye 196
İbrahim Kafesoğlu 111, 187
İçtimaiyat 159, 160, 163, 179, 188
idées forces 163
İ.H. Baltacıoğlu 189
İkdam gazetesi 161
İkinci Atina 245
İ.K. Ülger 261
İlim Yayma Cemiyeti 114
İlteriş Kağan 199
İmroz (Gökçeada) 257
İndo-Aryen 202
İnegöl 108
İngiliz Hariciye Nezareti İstihbarat Dairesi 120
İngiliz İmparatorluğu 120
İngiltere 4, 5, 15, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 61, 66, 76, 120, 122, 123, 168, 170, 216, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 260, 264
İnönü Muharebesi 120
intelligentsia 84, 246
intrinsic 178
İpek Yolu 204
İran 5, 6, 13, 55, 56, 57, 92, 107, 177, 191, 194, 196, 199, 200, 202, 204, 205, 206, 207
İran İslamı 107

İslam 4, 7, 10, 13, 14, 20, 23, 43, 50, 52, 53, 54, 55, 59, 60, 61, 63, 72, 75, 77, 78, 79, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 127, 128, 129, 130, 134, 135, 136, 137, 140, 149, 155, 157, 158, 160, 162, 164, 171, 172, 174, 176, 177, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 200, 201, 206, 207, 208, 209, 212, 215, 217, 224, 237, 247
İslamcılar 114
İslamcılık 115, 225, 232
İslam hukuku 158
İslamiyet 50, 59, 60, 63, 72, 86, 87, 91, 92, 111, 112, 115, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 171, 177, 240, 263
İslam kültürü 106, 128, 130, 157
İslam uleması 91
İsmail Gaspıralı 161
İsmail Hakkı Baltacıoğlu 187
İsmail Hüsrev 68
İsmet Paşa 47, 54, 65, 66, 88
İspilanti 250
İsrâlliyyât 59
İstanbul Dârülfünûnu 86
İstanbul Hükümeti 41, 43, 45
İstanbul Üniversitesi 4, 6, 20, 23, 263
İsviçre 89, 215
İtalya 61, 195, 200, 205, 206, 208, 211, 245, 256, 257
İttihad ve Terakki 59, 87, 110, 122, 159, 160, 162
İttihad ve Terakkiciler 162
İttihad ve Terakki Hükümeti 59
İttihatçılar 46, 186
İttihat ve Terakki Cemiyeti 167, 207
İzmir 37, 39, 40, 41, 47, 101, 120, 121, 170, 202, 248, 250, 251, 256
İznik 10, 194, 196
J. Burckhardt 97
J. Deny 172
J. Hill 262
J. M. Landau 73
Kadızâdeliler 224
Kadızâde Mehmed 224
Kadro dergisi 68
Kafkas 47
Kafkaslar 117
Kant felsefesi 152
Kanun-i Esasi 122, 207
Kanuni Süleyman 197, 203
Kapitülasyon 216
Karahanlı 194, 201, 205
Karahanlı Türkleri 205
Karakoyunlu 196
Karluk Türkleri 201
Kars 47
Kastamonu 72, 87
Kaşgar 205
Kayı aşireti 109
Kâzım Karabekir 41, 48
Kâzım (Özalp) 48
Kemalist 73, 74, 75, 116, 122
Kemalist devrim 116
Kemalizm 65, 111
Kıbrıs Türkleri 139
Kılıçzâde Hakkı 58, 60
Kıpçak Türkleri 200
Kırım 3, 4, 9, 10, 161, 166, 199, 252
Kırım Savaşı 252
Kızılderili 155
Kirazlı Yayla 238
K. Karpat 11, 141, 257
KKTC 264
komünist 68, 69
Konfüçyüs 132, 144
Konya Selçuklu Sultanlığı 196
Kosova 200
Köktürk 199, 201, 205
Köprülü Fuad 163
Köprülü Kanyonu 237
K. P. Kirkwood 123
K. Setton 251
Kudüs 22, 196
Kurtuluş Savaşı 48, 65, 104, 210
Kutadgu Bilig 205
Kutsal Roma-Cermen 193
Kuvâ-yi Milliye 225, 226
Kuzey Amerika 76
Kuzey Karadeniz 117
Küçük Mecmua 159, 160, 188
laikleşme 87, 128, 142, 213, 215
Laikleşme 90, 226
Laiklik 113, 226
Laisizm (secularisation) 127
Latin 60, 76, 86, 204, 262
Latin Amerika 76
Lausanne 256, 258, 259
Leonardo da Vinci 211
L. Gumplovicz 173
Limni 188, 258
Lloyd George 37
Londra Konferansı 257
Londra Üniversitesi 4, 137
Lord Palmerston 216
Lozan 47, 54, 55, 88, 89, 93, 256, 258, 259
Lozan Antlaşması 47, 89
Lozan Konferansı 54, 93
Lucknow Toplantısı 53
Maastricht 256
Macar 199, 203
Macaristan 5, 7, 23, 204, 208
Makedonya 166, 207, 208, 252, 254, 255, 257
Malazgirt 196
Malinovski 97
Malta 159, 188, 189
Manhattan 152
Maniheizm 205
Maoist 69
Marksist 8, 68, 70
Marmaris 237
Martinengo 263
Marx 76
Mauss 163
Max Weber 78, 80, 81, 99, 173, 185, 186
Mazenderan 206
M. Çelik 248
Mecelle 89, 91, 214, 215
Meclis-i Mebusan 159
Medeni Kanun 88, 89, 90, 92, 215
Medine 38, 39, 51, 54, 191
M.E. Erişirgil 189
Megali İdea 249
Mehmed Ali olayı 212
Mehmed Birgivî 224
Mehmet A. Köymen 111
Mehmet İzzet 187
Mehmet Tevfik Efendi 157
Meiji 127
Meis 257
Mekke 38, 39, 51, 54, 60, 191
Mekke Şerîfi Hüseyin 60
Meksika 235
Menderes 226, 232
Menghin 148
Mercidabık 200
Merkez-i Umumi 159, 160, 162, 167

Meşrutiyet 50, 58, 59, 159, 163, 189, 255
Metin Heper 80, 82
Mevlid 108
Mezopotamya 13, 170, 191, 193
MGK 227
M. Hartmann 172
MHP 222, 223
Mısır 57, 58, 92, 127, 167, 170, 194, 195, 202, 250, 253
Middle East 6, 8, 15, 18, 22, 24, 119, 170
Midye-Enez hattı 257
Mihal Gazi 109
Millî Kültür Raporu 111
Millî Kültür Şûrası 111, 112
Millî Mücadele 186
Millî Park Müdürlüğü 238
Milliyet Cereyanı ve Harp 120
Milliyetçi Hareket Partisi 164
Milliyetçiler Kurultayı 112
Milton Gold 119
Ming 79
Misi 238
Misolongi 250
M. Kenanoğlu 248
Modern Avrupa 245
Modern Trends 128, 129
Modern Trends in Islam 128
Moğol 197, 198, 199, 200, 205
Moğol Cengiz Han 199
Moğolistan 199
Mohaç 204
Mondros Mütarekesi 37, 39
Mora 246, 250
Muallim 3, 188
Muhammed Abduh 78
Muhammed Ali 52
Muhammed İbn Abdal-Wahhâb 78
Muhammed Sâdık 49
Muharrem Elgin 113
Muhyiddîn İbn el-Arabî 196
Mustafa Âlî 192
Mustafa Sıdkı Efendi 157
Musul 123
Müdafaa-i Hukuk 41, 46, 83
Mümtaz Turhan 99, 111, 187
N. Akder 165
Namık Kemal 81, 94, 110, 157, 162, 166, 215, 216
NATO 259
N. Atsız 164
Navarin 250, 251
N. Berkes 188, 212
Near East 22, 170
Necati Akder 173, 187
Necmeddin Sadak 163
N. Eisenstadt 73, 168, 182
Nestoryen Hristiyanlık 205
Neuilly Barış Antlaşması 256
New York 5, 6, 24, 131, 141, 245, 248, 262
nihilist 69
Nikarya 258
Nizamnâme-i Esâsîsi 167
N. Nirun 189
N.S. Baharlı 111
N. Sefercioğlu 189
Nur Bilge Criss 256
Nurettin Topçu 111
Oğuz Han 9, 198
Oniki Ada 208, 256, 257, 258, 259
Orhon 150
Orta Asya 112, 163, 176, 193, 194, 201, 206, 246
Ortaçağ 195, 218, 222
Ortaçağ Avrupası 195
Orta Doğu 121, 138, 171, 172, 176, 191, 193, 195, 196, 198
Ortodoks 171, 245, 246, 247, 262
Ortodoks Kilisesi 245, 246, 247, 262
oryantalistler 149
Osman Gazi 9, 10, 108, 199, 201, 203
Osmanlı Anayasası 81, 105, 212, 213
Osmanlı Asyası 253
Osmanlıcılık 163
Osmanlı Devleti 9, 13, 22, 44, 45, 51, 52, 108, 149, 150, 154, 252, 265
Osmanlı-İtalya Savaşı 256
Osmanlı milliyetçisi 162
Osmanlı-Rus Savaşı 252
Osmanlı uleması 209, 214
Osmanlı-Yunan savaşı 252
Osman Turan 111, 187
O. Spengler 185
O. Türkdoğan 189
Ö. Seyfettin 162
Özal 219, 232, 236
Öztürkçe 113
Pan-İslam ideolojisi 50
pan-türkizm 161
Paris Konferansı 252
Patrik 246, 247, 248, 249, 250, 262
Patrik Bartholomeos 247, 248
patrimonyal 56, 81, 83, 218, 227
Paul Lemerle 202
Pax Mongolica 205, 206
Peyman 160
PKK 222
Platon 245
Platonica 245
P.N. Boratav 187
Pomak 117
Portekiz 17, 207
Princeton 5, 6, 19, 22, 133, 141
Prof. Smith 134, 135, 136
Protestanlık 59
proto-nasyonalizm 109
P. Sorokin 173
public sphere 80
Radikal Batıcılık 126
Radikal İslamcılar 114
Rahmeti Arat 205
Rasadhâne-i Hümâyûn 192
Rauf Denktaş 265
Râzî 78
R. Clogg 251
R. Dankoff 205
R. Devereux 188
Refah Partisi 44, 225
Reşid Paşa 81
R. Hartmann 172
Rıza Kardaş 188
Rıza Nur 89
Rıza Şah Pehlevî 56
Rodos 204, 257
Roma 12, 52, 66, 193, 200, 204, 251
Romanov 210
Rönesans 18, 98, 106, 195, 211
Rönesans İtalyası 195, 211
Ruhanî Meclis 247
Ruhban Mektebi 247
Rumeli 12, 14, 46, 83, 162, 202, 203, 207, 252, 254, 257
Rus 10, 74, 117, 161, 240, 252
Rusya 61, 76, 127, 138, 155, 163, 198, 204, 208, 242, 250, 251, 252, 253, 255, 257, 260
Safed 211
Saffet Paşa 58

Sakarya 40, 44, 45, 46, 47, 55, 109, 140
Sakarya Irmağı 44
Sakız 257, 258
Samaniler 201
Samsa Çavuş 109
Samsun 38, 45, 83
S. Anar 165, 189
San Remo 43
Saygon 65
S. Baysanoğlu 188, 189
Schildberger 206
sekturianizm 78
Selanik 55, 159, 160, 162, 167, 211, 246, 257
Selçuklu İmparatorluğu 193, 194, 198
Selçuklu Oğuz Türkleri 194
Selçuklu Sultanı Tuğrul 194
selefiyye 128
Semadirek 258
Senusiler 127
Serbest Cumhuriyet Fırkası 66
Sevres Antlaşması 43, 120, 167, 256
Sevres Barışı 52
S.H. Bolay 165, 188
S. Huntington 180
Sırplar 202
Singer 206
Sisam 258
Sivas Kongresi 41
Skolastik Aristo felsefesi 245
S. N. Eisenstadt 73
social mobility 74
Sosyal Darvinizm 63
Sovyet Hükümeti 47
Söğüt 8, 10, 12, 109
Söke 237
Splengler 172
Stefan Duşan 12, 202
Suriye 57, 194, 195, 196, 202, 206, 263
Süleyman Demirel 6, 162
Şah Hükümeti 56
Şakî İbrahim Destanı 188
Şark Meselesi 240
Ş. Beysanoğlu 189
Şeriatçı Müslüman 139
Şerif Mardin 80, 81, 181
Şeyh Said 87, 123
Ş. Hanioğlu 59, 60
Şirvan 206
Taftazânî 78
Taklamakan Çölü 205
Tan gazetesi 68
Tanin 54
Tanzimat 3, 11, 16, 17, 18, 58, 81, 132, 207, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 229, 264
Tanzimatçılar 157, 217
Tanzimat Devri 264
Tatar 10, 31, 200
Tebriz 57, 206
Tekin Alp 172
Temsilciler Meclisi 233
Terakki Merkez-i Umumi 160, 162
Tesalya 250, 252, 255
Tevfik Efendi 157
Tevfik Paşa 43
Tevhîd-i Tedrisât 85
The Angora Fund 52
The Muslim League 39, 51, 52
Thomas Jefferson 68
Timuroğulları 206
Tokugawa 79
Tophane 204
Topkapı 4, 203
Toprak Rejimi 11
Toynbee 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 178, 179, 180, 181, 185, 186
T. Parla 164, 165, 189
Trablus 208
Transoxiana 194, 200
Tsoukalas 245, 246, 247
Tunus 91, 92
Turan 111, 161, 164, 187
Türk Aydınlanma Çağı 57
Türkeş 164
Türk İslamı 107, 117
Türk-İslam Sentezi 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 247
Türkmen 107, 108, 194, 195, 196, 200, 201, 203
Türk Ocağı 159
Türk Tarih Kongresi 9, 148
Türk Tarih Kurumu 4, 21, 147
T. Veremis 251
Tzympe Kalesi 202
U. Heyd 164, 189
Uigurica 205
Uludağ 22, 237, 238
Umûr-ı Dîniyye Riyaseti 86
Urban 5, 203
Uygurlar 198, 201, 205, 206
Uygur-Sogd 206
Uygur Türkleri 205
Uzak Şark 176
Vahhabiler 127
Vahhabî Tevhîd 224
Vali Halit Paşa 188
Vekil-i Mutlak 233
Velidedeoğlu 67, 68
Venedik 5, 20, 195, 207, 262
Veraset Kanunu 197
Veysel 108
Vilayet Salnamesi 157
Von Le Coq 205
W.C. Smith 133
W. Deeds 164
Weber 76, 78, 80, 81, 82, 99, 100, 173, 185, 186
Wilhelm von Humboldt 80
Wolfgang Schluchter 73, 75
Yahudi 95, 192, 206, 211, 240, 242
Yahudi Hazarları 95
Yahudilik 191
Yakup Paşa 95
Yalova 66
Yaşar Nabi 64
Yâver-i Hazret-i Şehriyârî 39, 40
Yavuz Selim 200
Yeni Çağ 3, 127
Yeni Gün 159
Yeni Hayat 159, 163, 167, 188
Yeni Mecmua 160, 174, 176, 179, 185, 188
Yeni Osmanlı 162, 166
Yeni Osmanlılar 110, 157, 166, 215, 216, 217
Yeni Türkiye 18, 104, 138, 164, 165, 217, 231
Y. Kadri 164
Yorgi 158, 255
Yörük 201
Yunan orduları 267
Yunus Emre 108, 110, 243
Z. Binark 189
Z.F. Fındıkoğlu 164
Zimmerman 164, 168, 169, 185, 189
Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu 187
Ziya Gökalp 78, 83, 87, 94, 96, 110, 112, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 172, 173, 188, 189, 215, 241, 243
Z.V. Togan 164, 267

"Atatürkçülüğü yorumlarken, günlük siyasi ve sosyal akımların etkisiyle onaylama veya bağnaz tepkilerle karşılaşmak olanaklıdır. Toplumumuzu, uzlaşmaz iki kitle halinde karşı karşıya getiren derin anlaşmazlığın, felaketli sonuçlar getirebileceğini daima hatırda tutarak karşıtlığı çözmek, uzlaşma yollarını bulmak zorundayız. Yurdun geleceği için iki taraf da bağnaz, uzlaşmaz tavrından kurtulmak zorundadır. Demokrasi özgürlüğü, yok etmek özgürlüğü değildir. Demokrasi, toplumda barışı güvence altına almak için uzlaşma ve denge zeminidir."

Halil İnalcık

Atatürk, Anadolu coğrafyasında kültürel ve tarihsel değerler üzerinden Türkiye toplumunu bir değişim, yenileşme, gelişim sürecine taşıyan büyük bir düşünür ve eşsiz bir yeniden yapılanmanın mimarıdır.

Çöken Osmanlı Devleti'nin yerine, Türkiye insanının katılımını ve bireysel inisiyatifini harekete geçirerek, yepyeni bir siyasal ve sosyal yapılanmayı, yeni bir yaşam biçimini hayata geçirmeyi amaçlamıştır. Bu açıdan, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkeleri, yeniden yapılanma ve değişim atılımlarına bakılınca Atatürk'ün dehası çarpıcı bir hal almaktadır.

Cumhuriyet Türkiyesinin hangi evrelerden geçerek, ne tür bir düşünsel birikimin üzerine kurgulandığı sorunu, bu kitabın ana eksenini oluşturuyor.

ISBN 978-605-9245-08-1



26,90 TL

