HASAN AKSAKAL




TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI




Terennüm, Tereddüt, Tahakküm




ALFA | İNCELEME

3123 | ALFA | İNCELEME | 94

TERENNÜM, TEREDDÜT, TAHAKKÜM: TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI

HASAN AKSAKAL

Hasan Aksakal (d. 1983) doktorasını İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinin Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde tamamladı. Alfa Yayınlarında editörlük ve Nişantaşı Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümündeki öğretim üyeliğinden sonra ABD'deki The University of North Carolina at Chapel Hill'de, bir yılı aşkın bir süreliğine Tarih bölümünde misafir akademisyen olarak çalışmalarını sürdürdü. Bu kitap esasen söz konusu post-doc döneminin ürünüdür.

Aksakal'ın ulusal ve uluslararası kitap ve dergilerde yer alan kırktan fazla telif makalesi, yüzün üzerinde kitap eleştirisi ve gazete yazısı bulunmaktadır. Yazarın yayımlanmış diğer kitapları şunlardır: *"Aydınlanma" Çağından "Karanlık" Yüzyıla: Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri* (Kadim, 2011; Alfa, 2015), *Türk Cogitosu ve Modern Türkiye'de Politik Yaşam* (Kitabevi, 2013) ve *Türk Politik Kültüründe Romantizm* (İletişim, 2015).

Terennüm, Tereddüt, Tahakküm: Türk Muhafazakârlığı
© 2017, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Kitabın tüm yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Grafik Uygulama Mürüvet Durna

ISBN 978-605-171-451-6
1. Basım: Şubat 2017

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaoğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

HASAN AKSAKAL

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI

Terennüm, Tereddüt, Tahakküm

ALFA İNCELEME

Bana yepyeni bir dünyanın kapılarını açan
hocam Cemil Aydın'a...

İÇİNDEKİLER

Türk Muhafazakârlığına Giriş:
Eleştirel Bir Çerçeve, 11

"Öteki"ni Görmezden Gelmek:
Avrupa-Merkezcilik ve Türk-Merkezcilik Üzerine
Bazı Eleştirel Değerlendirmeler, 29

Karşı-Aydınlanma ve Osmanlı Düşüncesi:
Nâmık Kemal Üzerinden Bir Değerlendirme, 65

Yüz Yıl Önce, Yüz Yıl Sonra:
İbrahim Şinasi ve Cemil Meriç'in Medeniyet Anlayışları Üzerine, 93

"Başka Bir Tepeden" Bakınca:
Yahya Kemal'in Muhafazakâr Dünyadaki İtibarı Üzerine, 107

Peyami Safa:
Edebi Terennümün, Manevi Tereddüdün, Siyasi Tahakkümün Sesi, 125

Ağaç Dergisi ve Necip Fazıl'ın Kozasından Çıkışı, 137

1945-50 Arası Dönemin Panoraması:
Tek Parti Yönetimi Sonrasında Türk Muhafazakârlığının Yükselişi, 155

Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatı Ders Notları* Üzerine, 173

Bir İslamcının Cemaat Eleştirisi:
Mehmet Efe'nin *Mızraksız İlmihal*'i Üzerine, 179

Nihilizmin Gölgesinde Muhafazakârlık Yanılsamaları, 187

İsim ve Kavram İndeksi, 217

"Canavarlarla dolu bir ormandayız.
Yolumuzu hayaletler kesiyor."

Cemil Meriç

"Çünkü huzursuz bir dünyada yaşıyoruz.
Çünkü insan kendisiyle barışık değil.
Değerler karşısında ve insan karşısında yeniden düşünmeye mecburuz. Çünkü herşeyden şüphedeyiz.
Ve nihayet arkamızda eskisi gibi o kadar kuvvetle Allah'ı hissetmiyoruz. Hülasa huzursuzuz onun için."

Ahmet Hamdi Tanpınar

"Toplumun 'mutsuz bilinci'ni temsil eden, epistemolojik statüsü eleştiri olup ayrı bir grup oluşturan entelektüel, bizim gibi ülkelerde henüz görülmemiştir."

Daryush Shayegan

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINA GİRİŞ:
ELEŞTİREL BİR ÇERÇEVE

"Türkiye'de bir hayalet dolaşıyor –Muhafazakârlık hayaleti. Yeni Türkiye'nin bütün güçleri bu hayaleti ete kemiğe büründürmek üzere kutsal bir ittifak içine girdiler: Diyanet ve Başbakanlık, Erdoğan ile cemaat liderleri, iliştirilmiş profesörler ve basındaki polis ajanları..."

"Yeni muhafazakârlar, görüşlerini ve amaçlarını gizlemeye tenezzül etmezler. Hedeflerine, ancak şimdiye kadarki tüm toplum düzeninin zorla yıkılması yoluyla ulaşılabileceğini açıkça ilan ederler. Varsın eski egemen sınıflar bu yeni muhafazakâr devrim karşısında titresin..."

Veya söze şöyle de başlanabilir:

"Türkiye'deki geleneksel toplumun çökmesiyle oluşan yeni muhafazakâr toplum, sınıf karşıtlığını ortadan kaldırmış değil. Yalnızca, eskilerin yerine yeni sınıflar, yeni ezme koşulları, yeni mücadele biçimleri getirmiştir."

"Ne var ki, dinselleştirme dönemi olan çağımızın başlıca özelliği, sınıf karşıtlıklarını basitleştirmiş olmasıdır. Giderek toplumun tümü birbirine düşman iki safa, birbirine doğrudan karşıt iki büyük safa ayrılıyor: Muhafazakârlar ile diğerleri. Bugüne dek üstün değer

verilen ve sofuca bir ürküntüyle bakılan ne kadar eylem varsa muhafazakâr iktidar bunların hepsinin üstündeki kutsallık örtüsünü çekip atmıştır. Doktoru da, hukukçuyu da, müftüyü de, şairi de, iktisatçıyı da kendi ücretli emekçisi hâline getirmiştir."

"Mevcut muhafazakâr iktidar, aile ilişkilerinin yürek titreten duygu dolu peçesini yırtmış ve onu düz para ilişkisine indirgemiştir."

"Yeni muhafazakârlık, Kemalist Türkiye'de statükoculuğun öylesine hayranlığını uyandıran kaba kuvvet gösterisinin maskesini indirip, ona nasıl hantalca bir ayı postunun yakıştığını açığa çıkarmıştır. Lider iradesinin neleri başarabileceğini ilk kanıtlayan bu muhafazakârlık olmuştur. İstanbul'un gökdelenlerinden, Artvin'in su kaynaklarından ve barok camilerden çok başka harikalar yaratmış, Suriyeli Mülteci Göçünden ve Mavi Marmara Harekâtından çok başka seferler gerçekleştirmiştir."

"Muhafazakârlığın Kemalizm'i yere sermekte kullandığı silahlar şimdi muhafazakârlığın kendisine yönelmiş durumda."

"Böylece muhafazakârlık, kendi ölümünü getirecek silahları yapmakla kalmayıp, o silahları kullanacak insanları da yaratmıştır —Erdoğan'dan başka lider görmemiş, muhafazakâr köklerden gelip ezberletilenlerden usanan yeni nesil öfkeli entelektüeller, *yeni muhafazakârlık-karşıtı okumuş proleterler!*"

Bu oyunu sayfalar boyunca sürdürmek mümkün... Ancak yine de Karl Marx ve Friedrich Engels'in 1848 tarihli *Komünist Manifesto*'sundan küçük kelime değişiklikleriyle yaptığım –daha da yapabileceğim– alıntılar oyununu burada sonlandırmak ve üzerine düşünmeye değer bulduğum bir sorunun cevabının izini sürmek istiyorum. Nasıl oluyor da 21. yüzyılda, Türkiye'deki yeni muhafazakârlığı anlamanın ilgi çekici bir yöntemi diye 19. yüzyıl Batı Avrupa komünizminin en temel metni bu denli açıklayıcı olabiliyor? Makul bir cevaba, Türk muhafazakârlığının

ambivalant (ikircikli, çelişik, muğlâk) doğasıyla başlamanın faydalı olabileceği kanısındayım. Zira *Komünist Manifesto*'dan yaptığım ve daha da yapılabileceğini söylediğim alıntılarda "muhafazakârlık" kelimesini, hem "komünizm" kelimesiyle hem de "burjuvazi" kelimesiyle kolayca değiştirmek mümkün. Yani Marx ve Engels'in iki zıt kutup olarak ele aldığı düşman olgular bu ülkedeki yıkıcı ve yapıcı, tutucu ve reformcu özellikleriyle artık herkesçe tartışılan muhafazakârlık tecrübesinde bir biçimde bütünleşiyor. Hem sömürenle hem sömürülenle, hem efendiyle hem köleyle, hem bu dünyanın nimetlerinden yararlananlarla hem de sadece çile çekenlerle bu denli kolay uyum sağlayabilmesi, böyle çabucak benzeşmesi, Türkiye'deki muhafazakârlığın hem mağdur, mazlum ve mahkûm hem de öfkeli, kibirli, mütehakkim zihin dünyasını "ambivalant" diye değerlendirmemize imkân veriyor. Klasik muhafazakârlıktan ayrışmasına yol açan bir dinselleşme dili, bugünün muhafazakârlığını, Fethi Açıkel'in "Kutsal Mazlumun Psikopatolojisi" başlıklı (*Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 70, 1996) makalesinin tezlerini –ve Adorno'nun "Şahane mazlumların yüceltilmesi, sonuçta, onları mazlumlaştıran şahane sistemin yüceltilmesinden başka bir şey değildir" sözünü– teyit eder hâle geliyor: Mazlumluk söylemi, güç istemidir.

Daha açık söylemek gerek: Soğuk Savaşın sona ermesinden bu yana, Türkiye'de büyük bir kültür kavgası yaşanıyor. Son zamanlarda dünyanın hayretle izlediği ve hiçbir estetik kaygı güdülmeksizin icat edilen geleneklerin (savaşçı kostümlü Ak Saray korumaları), popülerleşen tarihi figürlerin (Abdülhamid), metalaştırılan sembollerin (tuğra) enflasyonu yaşanıyor. Bu, Doksanlarda çok yaygın kullanılan Atatürk rozetlerinin, Cumhuriyetin 75.Yılı logosunun ve Onuncu Yıl Marşının boyutlarını çoktan aşmış olan bir toplumsal deneyim. Tarih, 1930'lardaki resmi tez tartışmalarından bu yana ilk defa ve aşırı ideolojik bir amaçla her yere bulaşmış bulunuyor. Her şeyi çok teh-

likeli bir biçimde ortadan ikiye ayırmayı huy edinen yeni bir muhafazakâr dünya görüşü, karşılaştığı sert direnişe rağmen resmi ideoloji olarak iktidar odaklarınca inşa edilmeye çalışılıyor. 2007 Cumhurbaşkanlığı seçiminin arifesinden bu yana yaşadığımız şu uzun on yıl zarfında muhafazakâr okur-yazar çevreler için günlük politik gelişmelere ilişkin köşe yazıları Osmanlı'da bir vezirin başına gelenlere değinmeden, günlük hadiseler Ahmet Hamdi Tanpınar'ın roman karakterlerine atıf yapılmadan, bayramlar Yahya Kemal Beyatlı'nın bir şiiri okunmadan konuşulamaz oldu. Siyasetçiler olur olmaz yerlerde Necip Fazıl ve Mehmet Âkif'ten mısralar okuyup Mevlânâ'nın büsbütün turistikleşen Şeb-i Aruz merasiminde saf tutmakta yarış ediyor. Diyanet çocuklara tecavüzü, kadınlara sistematik şiddeti, doğa katliamlarını, kul hakkını, iş ve işçi güvenliğini konuşamaz hâle ge(tiri)lirken, her cuma camilerde Alp Arslan'dan, Yavuz Selim'den tarih dersleri vaaz etmekte. Son birkaç yılda Milli Eğitim Bakanlığının ders kitapları Steinbeck'i, Pir Sultan Abdal'ı, Yunus Emre'yi sansürlerken, ortalık ebru ve ney kurslarıyla doldu. Tiyatro sahnelerinden *Hamlet*, *Faust*, *Sefiller* gibi en temel klasikler dahi çıkarılırken, tartışmaların seviyesi, Shakespeare'in aslında Müslüman olup olmadığına kadar indi(rildi). Orta öğretimde skolastikleştirilen bir yapı yükseliyor ve –üniversiteye giriş sınavlarındaki başarı oranlarından da anlaşıldığı üzere– buralarda dilekçe yazabilecek ölçüde bile Türkçe öğretilemiyorken, üstüne Osmanlıcanın müfredata girmesi tartışmaları başka sahalara da taşıyor. Futbol maçları Mehter Takımıyla, tribün grupları 1453 referansıyla, kulüpler Osmanlıspor, Halide Edip Adıvar Spor gibi adlar almakla muhafazakârlığın kötü bir karikatürüne dönüşmeye başladı. Mafyavâri şiddet eylemleriyle maalesef tanımış olduğumuz Osmanlı Ocakları gibi "sivil toplum" örgütleri, topluma ne vaat ettiğini henüz öngöremediğimiz Osmanlı Partisi gibi politik oluşumlar, bu zihniyeti besleyen tarihi diziler derken

'şimdiki zaman', muhayyel bir 'geçmiş'in kuşatması altına alınmış görünüyor.

Hatırlamak değil bu; güç istemi zamanla karşılığını buldukça, bugünün muhafazakârlığının ikircikli duygu-düşünce dünyasının haşin bir üslupla dile gelmesi. Nurdan Gürbilek'in *Mağdurun Dili*'nde Cemil Meriç için söyledikleri haksız sayılabilir mi? Gürbilek'in, onun "'murdar bir hâlden muhteşem bir mâziye kanatlanma'yı başka her şeyden fazla önemsediği için mazlumluktan zafer, aczden gurur, mağdurluktan heybet türetmesi" ifadesi, yaşanan kültür kavgasının formülünü de vermekte sanki. Hangi murdar hâl, hangi acz diyebilirsiniz. Çok az örnekle arz etmeye çalışayım.

Türkiye dünya çapında yapılan araştırmaların birçoğunca teyit edildiği üzere, yeryüzünün kendini en "muhafazakâr" olarak tanımlayan toplumlarından biri. Bu kelimeye yüklenen anlamın değişkenliğini akılda tutmakla birlikte, muhafazakârlığın geçmişle gelecek arasında canlı bir köprü kurmayı amaçlayışını ve yükselen Osmanlı-Türk tarihi merakını dikkate alırsak, büyük bir ironiyle karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Muhafazakârlık bir tarihsel perspektif, bir kültürel yönelim meselesiyse, Türkiye'de geçmişle, gelenekle, kültürle, hikmetle bağlantılar kurmaya yarayacak en asli ihtiyacın kütüphane olduğunu bilmemiz gerekir. Hâlbuki ülkede hâl-i hazırda sadece 1400 civarında kütüphane ve buna mukabil tam 570.000 kayıtlı kahvehane bulunmakta. Düzenli kitap okuma alışkanlığı Fransa'da on binde 213 iken, Türkiye'de bu oran on binde 1'in biraz üzerinde, 2'nin altında! Güncel anket odaklı araştırmalara göre, toplumun % 89'u kendini dindar sayarken, hukukun üstünlüğüne inanç 0,05-0,1 aralığında seyretmekte; % 4,9 olan bireyler arası güven duygusu Türkiye'yi dünya sıralamasında 120. sıraya yerleştirmekte. Kısacası Türkiye dünyada kişi başına en çok televizyon izleyen, en çok anti-depresan kullanan, yaşam kalitesi indekslerinde (toplumsal barış,

başkalarına güven duygusu, sosyal adalet vs.) çok gerilerde kalmış bir ülke. Bizatihi devletin istatistiklerine göre, AK Parti iktidarında uyuşturucu kullanım oranları, intihar sayıları ve alkolizm gibi sorunlarda muazzam patlama söz konusu. Bir ülkede on yılda zararlı alışkanlıklarda % 400'ler civarında bir artışın kolay açıklanabilir bir şey olmadığı muhakkak. Yine de bu toplumsal manzarayı anlamlandırmakta yeni muhafazakârlıkla yeni liberal politikaların garip bir alaşımının etkisi, tüketim odaklılık, banka borçları, iş hukukunun uğradığı değişim gibi sebepler unutulmamalı. Sonuç olarak muhafazakârların çok sevdiği kelimelerden biri olan "huzur", Türkiye'de sadece bir apartman adıdır diyebiliriz.

"Aldatıcı, moral bozucu, dehşete düşürücü sayısal verileri bir kenara bırakalım, bu toplumun dinamikleri çok farklı" diyebilirsiniz. Bu durumda da geçmişten geleceğe gelenekle uzanmak isteyen hâkim çoğunluğu başka bir mercek altında değerlendirebiliriz: Türk toplumu, bilhassa muhafazakâr olarak kendini tanımlayanlar dil, tarih ve coğrafyalarının geçmişiyle de bugünüyle de anlaşılması güç bir ilgisizlik içerisindedir. Birer örnek vermem yeterli olacaktır sanırım: Osmanlı'nın en büyük edebi figürlerinden, Türk dilinin hazinedarlarından olan Evliya Çelebi'nin daha gerçek adını bugün bile bilmiyoruz! Türk tarihine dair şanlı-epik anlatıyla büyülenen muhafazakâr çevrelerin bugün iftihar ettikleri Pirî Reis'in ve haritasının 16. yüzyıldan 1930'lara kadar unutulduğunu ve bir Alman araştırmacının Topkapı Sarayı Arşivinde o hepimizin bildiği haritayı tesadüfen bulduğunu söylemek, sanırım, tarih bilinci ve süreklilik anlayışının güdüklüğünü resmetmeye yetecektir. Coğrafya örneğini daha da pratikleştirelim: Değerli hocam Cemil Oktay'ın sıkça vurguladığı gibi, Türkiye, adına türküler yazdığı, milli coğrafyasının en önemli parçalarından biri olarak kabul ettiği Kızılırmak'ın debisini daha yakın geçmişe kadar ölçmüş bile değildir! Dolayısıyla 1453'te fethetmiş

olduğu İstanbul'a 21. yüzyılda dahi hâlâ doğru dürüst yerleşememiş olan Türklerin, muhafazakâr temalar çevresinde sahiplenip övündükleri, kutladıkları, baştacı ettikleri konu, kavram ve kişileri her seferinde çok dikkatle incelememizde büyük fayda görüyorum. Bunda az önce tasvir ettiğim kültürel açıdan murdar hâlde olmaktan muhteşem mâziye "kaçış"ı, gitgide yalnızlaşırken uluslararası kamuoyuna karşı Türkiye'nin dünya liderliği söylemini, hepsinin ardında yattığına inandığım "kabul görme beklentisi"ni sıkça hatırlamakta da açıklayıcı bir güç görüyorum.

Toplumun geneline sirayet etmiş olan bu dile, tarihe, coğrafyaya ilişkin meraksızlık ve öğrenmeye kapalılık nedeniyle özellikle Yahya Kemal, Necip Fazıl, Ahmet Hamdi Tanpınar, Nurettin Topçu, Samihâ Ayverdi, Cemil Meriç gibi muhafazakâr fikir-sanat insanlarının ülkedeki geniş muhafazakâr-mukaddesatçı kitleden neredeyse tiksindiklerini çeşitli yazılarında dile getirdiklerini hatırlamamız gerekir. Yeni muhafazakâr kitlelerin kültürel pusula addettikleri bu isimlerin memleketi kimi zaman bir ahır olarak gördüklerini de akılda tutmamız faydalı olacaktır. Bununla birlikte Ayverdi'nin Boğaziçi nostaljisinden ve İstanbul elitlerinden uzaklaştığında açıkça ortaya çıkan 'Beyaz Türk'lüğü, en mutantan şiirlerinde Osmanlı akıncılarını, fetih ve gâzayı işleyen Yahya Kemal'in hatırlı dostları sayesinde hiç askerlik yapmayışı, dahası "monşer" diplomat tiplemesinin bizzat Yahya Kemal'le başlamış olması, Tanpınar'ın abartılı bir Frankofon dil kullanması ya da Topçu'nun ortalama Türk köylüsüne, yoksul Balkan muhacirlerine dair hakaretamiz değerlendirmeleri gibi "unut(tur)ulan" noktalar, Yakup Kadri ya da Reşat Nuri'yi şehirli-elitist-Batıcı diye eleştirenlerin dikkatine yeniden sunulmalıdır.

Baştacı demişken, bir de Sadi Irmak'ın naklettiği hikâye var yıllardır aklımı kurcalayan. Muhafazakârların baştacı ettiği, efsaneleştirdiği bir suret hakkında ince bir

ayrıntı. Bütüne bakışımızı yenileme ihtiyacını ifşa eden bir ayrıntı. Sadi Irmak'ın 1983 tarihli söyleşisinden aynen aktarıyorum:

> İstanbul Üniversitesinde öğrenci olduğum sıralar, okul duvarında bir ilan gördüm: "Avrupa'ya talebe yollanacaktır." Allah Allah dedim! Ülke yıkık dökük, her yer virane, Lozan Anlaşması yeni imzalanmış, bu durumda Avrupa'ya talebe... Lüks gibi gelen bir şey... Ama bir şansımı denemek istedim. 150 kişi içinden 11 kişi seçilmişiz. Burhan Ümit'lerle, Necip Fazıl'larla beraber...
>
> Benim ismimin yanına Atatürk, "Berlin Üniversitesine gitsin" diye yazmış. Vakit geldi, Sirkeci Garındayım ama kafam çok karışık. Gitsem mi, kalsam mı? Beni orada unuturlar mı? Para yollarlar mı? Tam gitmemeye karar verdiğim, geri döndüğüm sırada bir posta müvezziinin sesini duydum: "Mahmut Sadiiii!... Mahmut Sadiii! Bir telgrafın var." Yaklaşıp "Benim" dedim. Telgrafı açtım, aynen şunlar yazıyordu: "Sizleri bir kıvılcım olarak yolluyorum, alevler olarak geri dönmelisiniz."
>
> Atatürk'tendi telgraf: "Sizi birer kıvılcım olarak gönderiyorum; alevler olarak geri dönmelisiniz!." Şimdi gel de haylazlık et, bakalım!

Sadi Irmak sözü burada bitiriyor. Biliyoruz ki, kendisi Kemalizme sıkı sıkıya bağlı bir akademisyen-teknokrat olarak bu görev duygusuyla, şevk ve heyecanla çalıştı, kendi meşrebince "haylazlık" etmedi. Fakat 13 milyonluk ülkede seçilen 11 kişiden biri olan Necip Fazıl haylazlık etti. (Şairin, gündüzünü hiç görmediğini söylediği Paris tecrübesini anlattığı *Babıâli* isimli kitabına bakılabilir.) Daha önemlisi, muhafazakâr çevrelerde, Atatürk'ün Necip Fazıl'ı da o kısıtlı şartlar altında Paris'e devlet bursuyla gönderdiği gerçeği neden unutturulmaya çalışılmıştır; neden Atatürk'ün aynı ilham verici telgrafı diğer burslu-

lar gibi kendisine de gönderdiğini Necip Fazıl gizlemiş; Paris'e gönderilmesinin hikâyesini önemsizleştirmeye, unutmaya, unutturmaya meyletmiştir?

Necip Fazıl'ın bu "unutturma" hikâyesi aslında bize ana-akım muhafazakâr anlatıya dair düşündüğümüzden biraz daha fazlasını söylüyor. Muhafazakârlığın sürekli bir hatırla(t)ma gayreti üzerine kurulu oluşu ile Türkiye'deki muhafazakârların birçok şeyi unut(tur)ma temayülü, hatta çabası diğer pek çok şeyden daha ironik. Üstelik bu unutturma sadece Necip Fazıl'a özgü de değil. Aynı bursla, aynı "Promete motivasyonu"yla muhtemelen çok benzer bir telgraf eşliğinde, üç yıl sonra Nurettin Topçu da Fransa'ya gönderilmiştir. Ve ilginçtir, o da bu bahsi konuşmayı pek yeğlemiyor. Bunun yerine Sorbonne'da doktorasını bitirdiğinde üniversite yönetiminin "Dile bizden ne dilersen!" dediğinde, üniversite sancağında Türk bayrağını dalgalandırmalarını istediği hikâyesi öne çıkıyor. Böylesi bir şeyin yaşandığına dair elimizde hiçbir kanıt da yok üstelik. Dahası Necip Fazıl'ın İnönü'nün CHP'sine mebusluk başvurusu, İş Bankasındaki torpilli memuriyeti, Bayar ile maddi ilişkisi (en azından İş Bankası hibesiyle 1936'da çıkan *Ağaç Dergisi*nin yayın hayatına başlamasından itibaren), bütün bunlar Abdülhâkim Arvasi'yle yarı efsanevi tanışma hikâyesi ve o meşhur dine dönüşünü yaşadıktan sonra gayet tabii şeyler olarak devam ediyor. Yahudilerin tekelinde olduğu inancıyla lanetlediği finans-kapital sektöründe memurluk, "din düşmanı CHP"de siyaset yapma çabası, "Atatürk dirilecektir" diye yazdığı coşkulu metinler, 27 Mayıs darbesini "militarist bir insanım, tek kelimeyle orducuyum" diye anlatması; ve kumar, uyuşturucu, cinayet teşebbüsüne azmettirici olmak gibi bugünün Necip Fazılcılarının asla görmek-duymak istemediği daha başka bir sürü şey unutturulup, yerine yıllarca din düşmanı zalimlerle göğüs göğse çarpışmış bir kahraman, bir aziz figürü çiziliyor. Bugün diğer herkesin, "muhafazakâr aydın" diye nitelenenlerle konuşma şansını

azaltan, hatta diyalogu tıkayan konulardan biri işte bu hatırlatma-unutturma kavgasıdır.

Bu vesileyle belirtmek gerekir ki, mevcut Türk muhafazakârlığının Erdoğanizm etrafında kümelendiği günümüzde, Atatürk'e yüklediği sayısız olumsuz anlamın ve onu kuşatan birçok atıf ve anlatının (en basit örnek; İmam-Hatip okullarında tuvalete Anıtkabir denmesi) gözden geçirilmesi ve tıpkı Kemalizm gibi, muhafazakârlığın da eleştirel bir yaklaşımla incelenmesi şart görünüyor. Söz konusu ezber bozulmadığı sürece, kutuplaşmaların her dönemde kolayca işlevselleştirilebildiği, yeni Kemalizmler yarattığı (Siyasal İslamcı bir Jakoben anlayış olarak güncel Erdoğanizm gibi) bu "Ödip kompleksi"nin Türkiye'nin siyasal yaşamını sağlıksız kılan büyük bir sorun olduğunu düşünüyorum.

Özellikle 1945 sonrasındaki Necip Fazıl'la birlikte muhafazakâr şuurun bulanıklaştığı, komplo teorileri ve kırpık bir İslamcılığın anti-Kemalizmle bütünleşmesi neticesinde Türk tipi bir melez muhafazakârlığın ortaya çıktığı aşikâr. Anti-komünist, çoğunlukla anti-semitist, kimi bağlamlarda az miktarda da olsa İslamcı enternasyonalist, fakat daha çok nasyonalist, kimi zaman nasyonal sosyalist, kimi zaman da liberal, neo-liberal bir görünüme kavuşan değişken bir muhafazakârlık anlayışı bu bahsettiğim. Merkezinde çoğunlukla Necip Fazıl'ın yer aldığı ve onun farklı –hatta birbirine zıt– sağ siyasal liderlerle (Bayar, Menderes, Demirel, Türkeş) kurduğu geçici iş birliklerinin, sonraki nesillere kötü bir miras olarak bıraktığı bukalemunvâri değişkenlik, sağın farklı yüzlerini başkalaşımlarıyla beraber okumamızı gerektirmekte. Bununla birlikte okurlar burada yer alan metinler arasında ilerledikçe tarihsel olarak bugünlere yaklaşıldığını ve Türk muhafazakârlığının kurucu figürlerinden sonraki her nesilde, muhafazakârlığın biraz daha İslamcı bir tona kaydığını görecektir. Böylelikle Yahya Kemallerin, Ahmet Hamdilerin neredeyse hiç atıf

yapmadığı bir kavramlar kümesinin, yeni bir repertuarın, muhafazakâr dilde merkezi bir yer edindiğini fark edecektir. Bunda Necip Fazıl'ın merkezi rolünün yanı sıra, "altın nesil" İmam-Hatipçiliği, siyasal İslam'ın önce demokrasiyle birlikte ortaya çıkıp iktidara yürüyüşü, sonrasında neredeyse Kafkavâri bir başkalaşım geçirmesi ve 2010'lardaki otoriter noktaya gelişi arasında kuvvetli bağlar dikkatle değerlendirilmelidir. Geldiğimiz noktada, muhafazakârlığın İslamcılıkla kesin olarak bütünleşmesini sağlayan Erdoğan'ın AK Partisinin, "İslamcı siyasal söylem"e dair ilkelerin içinin tümüyle boşaltılmasının da faili olmayı başarması Türkiye'ye ilişkin tarihsel başka bir ironidir. Muhafazakârlığı söyleminde kullanmayı sürdürse de, Erdoğan'ın Türkiye'sinde artık hiçbir kültürel, siyasal, sosyal değerin "muhafaza"sından emin bir dille söz etmek mümkün değildir. Bu konuda "muhafazakârlık yanılsamaları"ndan bahsettiğim uzun makalenin meramının doğru anlaşılmasını umuyorum.

* * *

Öte yandan bu büyük hikâyenin seyri ve serencamı son derecede ilgi çekici olmasına rağmen Türk muhafazakârlığının sınırlarını çizen, neredeyse tüm yönlerini derli toplu ortaya koyan müstakil bir kitaba en azından ben rastlamadım. Bu sonuç belki de birbiriyle bu kadar çok çekişen, birbiriyle bu kadar zıtlaşan bir fikirler ağından, yekpare bir bütün çıkarılması imkânsız olduğu içindir. Türkiye'deki muhafazakârlığın belirsiz sınırları üzerinde Süleyman Seyfi Öğün, Nuray Mert, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, Nâzım İrem gibi neredeyse aynı jenerasyona mensup entelektüellerin 1990'lı yılların başlarından bu yana sürdürdüğü tartışmalar da, aynı yıllardan itibaren muhafazakâr sesi temsil etmekte olan Beşir Ayvazoğlu, İskender Pala, Dücane Cündioğlu, Mustafa Armağan, Yusuf Kaplan gibi isimlerinkinden çok farklı bir manzara arz etmekte. Bu iki blok arasındaki çeşitli yakınlaşma-

uzaklaşmalara rağmen bu duruma "epistemelerin çatışması" demek sanırım yanlış olmayacaktır. Hemen hepsine aşina olmakla ve yer yer atıf yapma gereği duymakla birlikte safımın birincilerden yana olduğunu, ancak mümkün olduğunca kendi sesimle konuşmaya gayret ettiğimi de belirtmek isterim. Benim de mensubu olduğum daha genç nesilden ise zaten henüz entelektüel olgunluktan söz edebileceğimiz bir şey çıkmadı. Deleuze ve Zizek'le Anadoluculuğu açıklamaya kalkan; iptidai şeyler yazıp ardından aynı konularda kalem oynatıyoruz diyerek benden dipnot isteyen; faşistten sosyalist, modernden selefi çıkaran "taşra entelleri"ni bu yüzden özellikle kapsama alanımın dışında tutuyorum.

* * *

Bu kitapta, arkasında *Türk Politik Kültüründe Romantizm* (İletişim Yayınları, 2015) adıyla kitaplaşan bir doktora tezi ve bir de doktora sonrası araştırma projesi bulunan bir meseleyi; Türkiye'deki muhafazakâr düşüncenin kaynaklarını ve muhafazakârlığın (hatta muhafazakârlıkların) dünyayı algılayış, yaşayış, yorumlayış biçimlerini anlamaya, anlamlandırmaya ve başarabildiğim ölçüde de açıklamaya çalışacağım. Kitapta yer alan bölümler Tanzimat, Erken Cumhuriyet ve yakın geçmişle beraber bugünü de ilgilendiren konu, kavram ve kişilerden oluşuyor. Bu yönüyle Nâmık Kemal ve Şinasi'den Yahya Kemal ve Peyami Safa'ya, Cemil Meriç ve Necip Fazıl'dan onların günümüze uzanan etkilerine olduğu kadar, Türk muhafazakârlığını anlamak bakımından yararlı olabileceğine inandığım ve literatürde kendilerine çok da yer verilmemiş olan Oksidentalizm/Garbiyatçılık, Karşı-Aydınlanma ve Nihilizm gibi kavramlara atıf yapıyorum. Bu temalar etrafında dolaşmanın okurlara başka, hatta benimkilerden çok çok daha isabetli değerlendirmeler yapma imkânı tanıyacağını umuyorum.

Çalışmada yer alan kişilerin tamamının erkek olması okurları haklı olarak rahatsız edecektir. Ancak Türkiye'deki büyük muhafazakâr anlatıda kadın sanat ve fikir insanlarının yeri 'var'dan çok 'yok'a yakın olduğundan, üzülerek belirtmek isterim ki, hem okuduğum Samihâ Ayverdi ve Halide Edip Adıvar hem de onların yakınlarında bulunmuş insanlardan duyup dinlediklerim, bu isimlerin de eril söylemden hiç de uzak olmadıklarını teyit etmekte. Dolayısıyla metnin erkek-egemen, erkek-dilli konu ve kavramlar etrafında şekillendiğini peşinen belirtmek isterim.

Bu müştereklerin yanı sıra Türk muhafazakârlığının öncü isimlerinin neredeyse hepsinin üniversite eğitimini ya tamamlayamadığı ya da hiç almadığı gerçeği de dikkat çekicidir. Paris'te okuyan Yahya Kemal de, Darülfünun'da ordinaryüs profesör unvanıyla ders anlatan Fuad Köprülü de, İstanbullu üst sınıf ailelerin çocukları olan Necip Fazıl da, Samihâ Ayverdi de, Peyami Safa da eğitimlerini istedikleri gibi alamamış ve tamamlayamamıştır. Listeye başkalarını da eklemek ve (Nurettin Topçu ve Şekip Tunç gibi birkaç istisna dışında) 1970'lere kadar gelen muhafazakâr kanaat önderleri için böyle bir genelleme yapmak mümkün görünmektedir. Bunda savaş yıllarının, politik kavgaların payı elbette unutulmamalıdır. Üniversiteyle birebir bağ kurulması yadırganabilirse de, Türkiye'de muhafazakâr düşünürlerin sistematik analizler üretememiş olmasında, (Meşrutiyetin ya da 1930'ların Türkçülerinin aksine) hemen hiçbir ekip çalışması gerçekleştirememesinde bunun –birincil derecede değilse bile– önemli bir payı olduğunu düşünüyorum. Belli ölçüde haklı olduğumu düşündüren veriler de mevcut. Önemli bir kısmı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde profesör veya okutman unvanıyla hocalık yapmış olsa da, Tanpınar dâhil, bu isimlerin neredeyse tamamı düşünce alanındaki (roman-şiir-hikâye dışındaki, dolayısıyla daha akademik denebilecek) eserlerinde eklektik, hatta birbi-

riyle tamamen çelişen, üstünkörü yazılmış gibi duran metinler üretmişlerdir. Cemil Meriç'in, Necip Fazıl'la ilişkisini anlatırken tüm Türk entelektüellerini kapsayacak şekilde söylediği "parıltılı bir çift sözle sınırlı olma" itirafı bu bağlamda gerçek anlamını kazanmaktadır.

Belki daha da ilginç olan nokta, Türkiye'de muhafazakârlığın kültürel-politik referansı kabul edilen kişilerin birbirleriyle sorunlu ilişkileridir. Bir anlığına 1950'leri ele alalım. Peyami Safa'nın Necip Fazıl'la dostlukları, artık daha büyük bir düşmanlığa dönüşmüştür. Fuad Köprülü, N. Sami Banarlı ve çevresinin faaliyetlerinden çok rahatsızdır. Yahya Kemal, kendisinden başka herkes için düşündüğü gibi, akranı Halide Edip'in de önemli biri olmadığını düşünür. Yahya Kemal'e yıllarca övgüler düzen öğrencisi Tanpınar'ın günlüklerinde gördüğümüz üzere aslında aralarında büyük bir gerilim, alay ve değersizleştirme vardır. Yahya Kemal'i beğenmeme konusunda Tanpınar'la hemfikir olan Necip Fazıl, eski dostu Tanpınar'ı defalarca komünist ilan etmiş, asılsız ihbarlarla, kara-propagandayla onun üniversiteden atılması için çaba sarf etmiştir. Aynı Necip Fazıl, Fuad Köprülü'ye ve Celal Bayar'a hakaretten iki kez mahkûm olmuştur. Nurettin Topçu ve çevresi de Necip Fazıl ve çevresince sürekli marjinalleştirilmiştir. Fazıl'ın, Topçu'nun adını anarken hakaretler ettiği bilinmektedir. Samihâ Ayverdi dâhil olmak üzere, pek çokları için de Necip Fazıl yarı cahil, komplocu, menfaatperestin tekidir. Hatta Ekrem Hakkı Ayverdi onu İngilizlerden para almakla itham etmiştir. Halide Edip'in Ayverdilerden, Cemil Meriç'in Hilmi Ziya ve Ziyaeddin Fahri'den hiç hoşlanmadığı (tıpkı bu muhafazakâr entelektüellerin birçoğunun –başbakan yardımcılığını yapan Köprülü de dâhil olmak üzere– Menderes'ten hazzetmediği ve 27 Mayıs darbesini memnuniyetle karşıladığı gibi) bilinmektedir. Neredeyse hepsi İstanbul'un Fatih semtinin çeşitli mahallelerinde oturan ve çoğu Edebiyat Fakültesinde aynı zamanlarda çalışmış olan bu insanla-

rın dünyaları aynı olsa da, birbirleri hakkındaki düşünceleri ve ilişkiler ağı hayli karmaşıktır. Bu yüzden Türk muhafazakârlığı on yıllar boyunca, sistematik, sorun odaklı, tutarlı ve canlı bir akım olarak ele alınmaktan kendini men edecek kadar bölük pörçük, dağım saçak bir manzara arz etmiştir. Türk muhafazakârlığını inceleyen ilk metinlerin ancak 20. yüzyılın son on yılında, Özal Türkiye'si üzerine yapılan tartışmalar sırasında ortaya çıkması bu bakımdan anlamlıdır.

Şaşırtıcı bir biçimde Türk muhafazakârlığının kurucu ve nesiller arasında söylem sürekliliğini sağlayıcı temsilcileri hem Oryantalist (Şarkiyatçı) hem Oksidentalist (Garbiyatçı) bir söylemi benimsemiştir. Büyük ölçüde içe kapanmış bir dünya görüşü etrafında yürütülen medeniyet tartışmalarında toptancı değerlendirmeler ve belli önyargılar sıkça öne çıkmaktadır. Doğu toplumlarına dair genel tavır neredeyse ırkçı kategorileştirmelere yol açarken, Batıyla ilişki de fazlasıyla sorunlu olmuştur. Doğuculuk, 'Büyük Doğu'culuk ya da Batı-karşıtlığı yapanların bugün bile Konfüçyüs'ten Gandhi'ye hemen hiçbir tarihsel Doğulu referansı, Dabashi'den Karatani'ye güncel neredeyse hiçbir entelektüel müttefikinin olmaması hayrete şayan bir noktadır.

* * *

Değinmek istediğim son bir nokta daha var. Aslında müstakil bir kitap çalışması olarak –çok daha yalınkat ve çok daha renksiz de olsa– pekâlâ belli bir doğrultuda yazılabilecek böylesi bir eser için The University of North Carolina at Chapel Hill'in bereketli entelektüel ortamının cesaret verici etkisi belirleyici oldu. Kıymetli hocam Prof. Cemil Aydın ve genç meslektaşım Micah A. Hughes ile yaptığımız "kayıtdışı" dersler ve zihin açıcı sorgulamalarla dolu sohbetler bu metinleri yazma ve ardından da bir araya getirme fikrini doğurup zamanla olgunlaştırdı. Neticede onların katkılarıyla, ilginize sunulan bu bütün

ortaya çıktı. Kendilerine can-ı gönülden teşekkür ediyorum. Esasen "bütün" kelimesinin tam anlamıyla gerçeği yansıtmayabileceğini de belirtmem gerek. Zira aslında bu çalışmayla okurlara, kendilerince bir bütün oluşturabilecekleri çeşitli "parçalar" vermekte olduğumu düşünmeye daha yatkınım.

Akademisyenlerin de, serbest yazarların da tıpkı şair ve hikâyeciler gibi muhtelif zamanlarda, muhtelif yerlerle yayımlanan makalelerini, eğer tutarlı bir bütün ya da alternatif bir bakış açısı oluşturmak için işe yarıyorlarsa, kendi sağlıklarında derleyip toplamalarını önemsemişimdir. Başkalarının elinde, asla olabileceği gibi olmayan, hatta bazen bağlamından çok başka yerlere savrulup olmaması gerektiği gibi olabilen pek çok örnek sayılabilir. Bir metnin tematik akrabalığı bulunan diğer metinlerle birlikte derlenip yayınlanması demek, onun, yazarının nezdinde değerli olduğu ve unutulmasını istemediği anlamını taşıyabileceği gibi, böylesi derlemelere özellikle alınmamış metinlerin de unutulmasını tercih ettiği anlamı çıkarılabilir belki. Dolayısıyla bir yazarın kendine dönük bakışını anlamak da bu yolla mümkündür. Ben de bu derlemeye almadıklarımla ve aldıklarımla böyle bir şey yapıyorum aslında.

Yine de bu çalışma için belirtmem gerekir ki, çalışmayı zenginleştirerek tamamlayacak içerikte olup da dışarıda kalan yazılar da oldu. Örneğin Çağdaş Dedeoğlu ile birlikte yazdığımız ve Viyana'da *Another Brick in the Barricade: Gezi Resistance and Its Aftermath* adıyla İngilizce yayımlanan bir kitapta yer alan "The Contradictions of Erdoganism: Political Triumph versus Socio-Cultural Failure" (Wiener Verlag, 2015, s.249-265) başlıklı makale bunlardan biri. Tebessüm Yılmaz'la birlikte kaleme aldığımız "Tanpınar'ın Tutamadığı 'Zaman'ı" da *Ayraç Dergisi*nin Nisan 2013'teki 42. sayısında (s.17-27) yayımlanan bir diğer makale. Başkalarının emeğini kendime mâl etme haksızlığını yapmamak için; öte yandan "Hilmi Ziya

Muhafazakâr Mıydı?" adlı çalışmamı ise daha önce bir başka kitabım olan *Türk Cogitosu ve Modern Türkiye'de Politik Yaşam*'da (Kitabevi, 2013) kullandığım için dışarıda bıraktığımdan, burada söylemek istediklerimin bir kısmı daima biraz eksik kalmaya mahkûm.

Son bir söz: İlk editörüm, ilk eleştirmenim ve yazdıklarımın ilk muhatabı olarak metinlerimi sorguya çeken kıymetli dostlarım Mahmut Şenol ve Özde Köseoğlu'na; her daim zoru kolay, uzağı yakın eyleyen kıymetli hocam Prof. Namık Sinan Turan'a, eskimeyen dostum Nâzım Sercan İlgar'a; ve nihayet, çalışmamla ilgilenme inceliğini esirgemeyen, bunun da ötesinde, gerçek bir kültür insanı olan Mustafa Küpüşoğlu'na ve onun yayın yönetmenliğinde bu çalışmayı kitaplaştıran Alfa Yayınlarının tüm fikir emekçilerine, özellikle de Mürüvet Durna'ya minnet borcum bâkidir.

–Chapel Hill, North Carolina
10 Temmuz 2016

"ÖTEKİ"Nİ GÖRMEZDEN GELMEK: AVRUPA-MERKEZCİLİK VE TÜRK-MERKEZCİLİK ÜZERİNE BAZI ELEŞTİREL DEĞERLENDİRMELER

The University of North Carolina & Duke University, Summer Institute, "Towards A Non-Eurocentric Academia and Border Thinking and Decoloniality" temalı Yaz Okulunda, 19 Mayıs 2016 günü yapılan konuşma.

Bugün size bazı duygulardan söz etmek istiyorum: Ötekileştirme, görmezden gelme, aşk ve nefret arasında salınan hınç, küsüp içe kapanma ve elbette hayal kırıklığı! Bütün bunların izdüşümlerini anlatırken aslında vurgulamak istediğim konu, "epistemolojiler çatışması", ya da Walter [Mignolo] daha önce birkaç kez dile getirdiği kozmoloji kavramını kullanmama izin verirse, konuşmam bir anlamda "kozmolojiler çatışması" üzerine olacak.

Sunumumda özellikle Türkiye'den bahsedeceğim. Asya'yla Avrupa'yı, Karadeniz'le Akdeniz'i, Balkanlarla Kafkasları birleştiren, nüfus bakımından dünyanın en büyük 16., ekonomik genişlik bakımından 15. büyük ülkesi. Araştırmalara göre, Türkiye dünyanın en milliyetçi ve muhafazakâr toplumlarından biri. 19. yüzyılda Avrupa'nın Hasta Adamı olarak anılmadan önce, Türk-

ler üç yüzyıl boyunca Avrupa kıtasının yaklaşık olarak % 25'ine hükmetmiş bir tarihe sahip. Bu tarihsel veri, Türk milliyetçilerine gurur kaynağı olmadan önce, Türklere, Avrupa kimliğinin anti-tezi olma ayrıcalığı vermiştir. "Korkunç Türk" diye bilinen fenomen, barbar, Sarı ırka mensup ve susadığında su yerine düşmanlarının kafatasından kan içen insan imajıyla uzun yüzyıllar boyunca var olmuştur. Bu konuda, şayet konuşmamdan sıkılırsanız, Wikipedia'daki "Anti-Turkism" makalesine bir göz atıp, Papa II. Urbanus veya Martin Luther'den bu yana Avrupa ülkelerinde oluşturulagelen muazzam ölçüdeki sözlü nefret kültürüne dair ilginç, hayret verici, bazen de komik pek çok şey öğrenebilirsiniz. Elbette bu nefret kültürünün bir de Türkçedeki karşı-anlatısı var. Onun ayrıntıları için ise hâlen üzerinde çalıştığım *Türk Düşüncesinde Oksidentalizm* kitabımın yayınlanmasını beklemeniz gerekecek.

Çalışmam birbirinden bağımsız gibi görünebilecek çeşitli alt başlıklardan oluşuyor. Bunlar, Türkiye'nin ne söylenirse aksinin de söylenebileceği karmaşık ve çok sevilen "istisnai" durumu, Avrupa-merkezciliğin ne anlama geldiği meselesi, öğretilmiş /kurgulanmış/ içselleştirilmiş ötekileştirmeler ve bunun karşılıklı bağlantısızlık, uyumsuzluk, hatta çatışma hâlleri üzerine. Şimdi izninizle, siz de dâhil bugüne kadarki tüm Batılı muhataplarımla kişisel sohbetlerimde tecrübe ettiğim bir hususta uzunca bir alıntıyla başlamak istiyorum.

İçe Kapanıklık:

Türkiye'nin en çalışkan kitap çevirmenlerinden biri olan Tuncay Birkan, 2008 tarihli bir yazısında, "Türkiye Cumhuriyeti'nin özgül tarihi yüzünden Türkiyeli edebiyat, sanat ve düşünce erbabının 'dünya'yla, dünyadaki muadilleriyle özgürce ve eşit şartlarda konuşma konusunda kronik bir sıkıntı yaşayageldiği" gerçeğine dair güçlü tespitler yapmıştı. Düzene muhalif yazarlara, sa-

natçılara ve düşünürlere devletin uygulayageldiği kesintisiz baskı, bu çok değerli yazıda başlıca sebep olarak dile gelmekteydi.[1]

Birkan'ın bahsettiği kronik sıkıntıyı yaratan nedenler devlet baskısından ibaret değil elbette. Türkiye'ye çeşitli sebeplerle –AB üyelik süreci, 11 Eylül sonrası İslam dünyasına rol model olma iddiası, Arap Baharı sürecinde oynadığı rol, Erdoğan fenomeni vs.– duyulan merakın arttığını hatırlatan Birkan, baskıcı devlet geleneğinin neler yaptığının artık dünyanın okuryazar kamuoyu tarafından da gayet iyi biliniyor olmasını yazının odaklarından biri olarak öne çıkarır. Birkan, bu şiddet-baskı geleneğinin yeni uygulamalarının sıcağı sıcağına takip ediliyor olmasının, dünyanın Türklerle konuşma kipini büyük ölçüde belirliyor olduğunu belirtir.

> "Bu da Türkiyeli entelektüeller ile dünyalı (özellikle de 'Batılı') entelektüeller arasındaki konuşmanın eşit bir diyalog haline gelmesini neredeyse imkânsızlaştırıyor. Karşınızdaki taraf, sizden sadece ve sadece üç-beş yakıcı konu başlığına (Kürt sorunu, Ermeni soykırımı meselesi, büyük ölçüde bu iki mesele etrafında azdırılan milliyetçilik, İslamcı-laik gerilimi) indirgenmiş bir politik gündemin yarattığı derin kutuplaşmaların hangi tarafında yer aldığınızı ve eğer onların kafalarına göre doğru taraftaysanız bunun için ne bedeller ödediğinizi duymak (yeterince bedel ödememiş olduğuna kani olursa da size düpedüz devletin temsilcisi muamelesi yapıp azarlamak), yeni mağduriyet vakaları dinlemek istiyor genellikle."[2]

1 Tuncay Birkan, "Dünyayla Konuşmak, Kendi Kendimizle Konuşmak", *Bianet*, 8 Kasım 2008, http://bianet.org/biamag/dunya/110707-dunyayla-konusmak-kendi-kendimizle-konusmak (çevrimiçi), 14 Nisan 2016.

2 Birkan, a.g.m.

Birkan devam ederken, "moda kimlik siyasetlerinin etkisiyle bütün Türkiye halklarının son derece karmaşık tarihini esasen Türklük ve Müslümanlık gibi kalıp kimlikler üzerinden, yani sadece milliyetçiliğin ve dinin izlerini sürerek özetleme kolaycılığına çok sık düşüyor" diyor. Ardı sıra da "ünlü Marksist düşünür Perry Anderson'ın bile geçtiğimiz ay yayınlanan [2008'de, H.A.], Türkiye tarihi ile ilgili olarak kapkaranlık bir tablo çizdiği" iki yazısında da bu şematik, şabloncu söyleme hapsolduğunu dile getiriyor.[3]

> "Böyle bir durumda da sizin kendi ülkenizin konumu ile ilgili olarak geliştirebileceğiniz –sözgelimi kapitalizm, emperyalizm, postkolonyalizm, neoliberalizm, Soğuk Savaş'ta Türkiye'ye biçilmiş olan rol, Batılı aydınların bile tam da yukarıda tasvir edilen tepeden bakma tavrını çok kolay benimseyebilmelerinin buradaki milliyetçi ortamı körüklemesi vs. gibi kavramları da devreye sokan– başka tahlilleri kimseler dinleyemiyor elbette. Hele hele dünyanın ekonomik, kültürel, siyasi ve entelektüel ahvali hakkında diyebileceğiniz herhangi bir şey olabileceğine ihtimal bile verilemiyor."[4]

Birkan'ın dediği gibi, hemen hiç tanınmayan edebiyatınıza bile yazarların kişisellik ve bireysellik payının minimumda tutulduğu bir 'ulusal alegori'ler[5] silsilesinden ibarettir olsa olsa diye bakılıyor. Ötekileştirilen kültür ve tarihiniz konuşamaz-konuşulamaz kılınıp, 'dilsiz' bir

3 Perry Anderson, "Kemalism", *London Review of Books*, Vol. 30, No. 17, September 11, 2008, s.3-12; ve "After Kemal", *London Review of Books*, Vol. 30, No. 18, September 28, 2008, s.13-22.

4 Birkan, a.g.m.

5 Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, No. 15 (Autumn, 1986), s. 65-88. Bu metni eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutan Aijaz Ahmad, "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'", *Social Text*, No. 17 (Autumn, 1987), s. 3-25.

öteki olmaya, Hegel'de gördüğümüz üzere hakaret edilebilirliğe mahkûm oluyor.[6] Yani, Tuncay Birkan'ın ifadesiyle, "siz 'dünya'yla gerçekten konuşmak istediğinizde, size sahiden kulak veren muhatap bulamıyorsunuz. Bu da içe kapanıklığı ve dünyaya yönelik işlevsiz bir küskünlük tavrını besliyor."[7]

Özetle Türkiyeli sanatçı ve düşünürler, onları susturmaya çalışmış olan bir devlet geleneği ile her olay ya da konuda koca koca genellemeler yapmaya muktedir Batılı muhatapların, 'Türkler' veya 'Müslümanlar' diye başlayan genelleme cümleleri kurmasına katlanmak zorunda kalıyor. Bu ikili kıskacın, istenen şeyleri duymadığı takdirde hem devlet tarafından hem de 'Batılı dostlar' tarafından cezalandırmaya dönüştüğünü söylemeye gerek bile yok.[8]

Sözlerimi, tamamen katıldığım bu değerlendirmelerin üzerine kurmak istememin sebebini ilerleyen bölümlerin açıklayabileceğini umuyorum.

Avrupa-Merkezcilik Üzerine Başlangıç Notları:

Oxford Üniversitesinden tarihçi ve *Silk Road* kitabının yazarı Peter Frankopan, bir başka İngiliz üniversitesinde verdiği bir konferansta salondakilere bir İtalyan besteci, bir Fransız edebiyatçı, bir Alman filozof bilip bilmediklerini sorduktan sonra, bir Bulgar sanatçı, bir Polonyalı romancı bilen var mı diye sorduğunda Avrupa'nın haritasını çizmiş oluyordu aslında.[9] Bu sorgulamanın bir benzerini burada "Bir Türk, bir Güney Koreli, bir Endonezyalı sanatçı, filozof, şair biliyor musunuz?" diye tekrarlamak istemem. Bunun yerine, çok daha iyi bilinen başka bir

6 Ranajit Guha, "Historicality and the Prose of the World.", *History at the Limit of World-History*. Columbia UP, 2002. s.7-23.

7 Birkan, a.g.m.

8 Birkan, a.g.m.

9 Dr Peter Frankopan – "The Silk Roads: Questioning the Eurocentric view of history", https://www.youtube.com/watch?v=NJ54ojX5zlM (online), 28.04.2016.

örnekten yararlanarak sizi bir anlığına düşünmeye davet etmek isterim: Karl Marx, ünlü aforizmasında "Bütün dünya proleterleri, birleşiniz!" derken, kast ettiği 'dünya', neden esasen Batı Avrupa ve Amerika ile sınırlıdır? Neden?

Kabul etmek gerekir ki, modern dünyanın dili çok büyük ölçüde Batı Avrupa'nın dili, modern dünyanın felsefesi, bilimi Batı Avrupa'nın felsefesi ve bilimidir. Bunun "başarıyla unutturulan" orijinal kaynaklarını merak edenler, John M. Hobson'ın kitabını[10] okumalı ve kendilerine okulda öğretilen tarih bilgilerini ciddiyetle gözden geçirmelidir. Burada modern Batının modern-öncesi dönemlerdeki İslam, Çin ve Hint kaynaklarına borcunu anlatmak niyetinde değilim, hatta Batı'yı, Haçlı Seferleri sırasında Batılıların dilini, kültürünü öğrenmeye hiç merak duymayan Arap ve Türklerin yerine, geldikleri Ortadoğu'da yeni olan her bilgiyi Avrupa'ya taşımalarını takdirle karşılamamız gerektiğine inanıyorum.[11] Tüm Müslümanların, Çinlilerin, Hintlerin, bu alışveriş konusunda niçin Avrupalılar kadar hevesli olanın kendileri olmadığını sorgulaması gerekir. Neticede bugün, giyimden eğlenceye, felsefeden teknolojiye hemen her şeyiyle Batı'nın mutlak üstünlüğüne şahit olmakta ve bugün bu gerçeği anlamlandırmaya çalışmaktayız.

Peki, Batı Avrupa'nın bu kadar merkezi oluşunun ana hatları neydi? Avrupalı bazı uluslar, aralarındaki dini çatışmaların ve Türklerin genişlemesinin yarattığı baskıların etkisiyle, 16. yüzyıldan itibaren yeni coğrafi arayışlara girişmiş, sonrasında yeni yerler ve sömürgeler edinmişlerdir. Bu onlara "saldırgan bir girişim, teknolojik bir manevra kabiliyeti ve güç istenci imkânı vermiştir. Modern emperyalizm sonraki üç gelişmeyle birlikte Avrupa ve ko-

10 John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

11 Bu konuda Caroline Hillebrand'ın harika kitabına bakılabilir. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev: Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

lonileri arasındaki asimetriyi pekiştirmiştir: Sanayi Devrimi, modern kapitalizmin gelişimi ve kurumsal idareyle birlikte hükmetme araçlarının rasyonelleştirilmesi."[12] Bu tarihsel seyrin olgunluk dönemi, tarihçi Mark Mazower'a göre, dünyanın geri kalanının Avrupalılar için "araştırma yapmak ve bilimsel incelemeler için mekân, hammadde ve işçi emeği için kaynak ve hükmetmenin ve medeniyet taşıyıcılığının manevi değerlerine zemin" olduğu 1800-1945 arası yıllardır.[13]

John Hobson'ın Samir Amin ve Bernal'dan alıntılayarak belirttiği gibi, "Avrupa, Doğuya niteliksel olarak da üstünmüş gibi kurgulanırken, onun istisnai, ilerlemeci karakteri ya da değerleri olduğu da kurgulanmıştır. Bunun tersine Doğu sadece geri kalmakla ilişkili özelliklerle tanımlanmıştır. Avrupa'yı bir kere üstün ve istisnai olarak tasvir edince, Avrupa-merkezci düşünürler bu ikiliği Antik Yunana kadar geri götürüp, kurguladıkları daimi Avrupa üstünlüğünü tarih-dışı bir hakikat olarak resmetmiştir."[14] Mutlaka ırkçı ve Oryantalist yaklaşımlar da bu çabalara eşlik etti.[15] Bugün "Avrupa-merkezcilik" kavramı, kısaca söylemek gerekirse, kültür, tarih ve siyasetle alâkalı her şeyde Avrupa'yı merkeze oturtmak anlamında kullanılmaktadır. Açıktır ki, Avrupa-merkezcilik çeşitli boyutlarıyla kültürel dünyada derin, yarı-bilimsel, dolayısıyla karşı konması güç bir kendine tapınma biçimi olarak değerlendirilmektedir ve bu ortaçağların Müslüman, Afrikalı ya da Çinli hükümdarlarının kendilerini överek muhataplarına kibirle bakmasından bir hayli farklıdır.

12 Rajeev S. Patke, "Postcolonial Studies", *Problematizing Global Knowledge, Culture*, s.369.

13 Mark Mazower, "The End of Eurocentrism", *Critical Inquiry*, Vol. 40, No. 4, Summer 2014, s.299.

14 John Hobson, "East and West in Global History", *Theory, Culture & History*, 23 (2-3), s.408.

15 Bkz. Edward Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978.

Siyasi ve askeri unvanları lüzumundan fazla önemsemek yerine, Avrupalılar "Öteki(ler)" üzerinde çok daha derin bir etki uyandıracak başka yollar buldular. Bir kıta ve birleşik bir varlık olarak Avrupa'nın kurucularına baktığımızda, kolektif bir söylemin bahsettiğimiz üstünlük söylemini inşa ettiğini görmemiz hiç de zor değildir. Esasen Avrupa-merkezcilik kendisini (tek parça olarak kabul ettiği) modernitenin doğuşu ve gelişiminde oynadığı merkezi rolle tanımlarken, Avrupalı (daha sonraları ise Batılı) ülkelerin dünyanın geri kalanına başından beri taşıyıp dayattığı bir yaşam anlayışını da bize hatırlatmaktadır. Bu, yakın geçmişte "Batı ve geri kalanları" (the West and the rest) şeklinde formüle edilmiş bir anlayıştır. Bu anlayışı insanların modernitenin en önemli düşünürlerde, örneğin Hegel'in tarih anlayışında, Marx'ın Amerika'daki kölelik meselesini ya da İngilizlerin Hindistan'daki kitlesel katliamlarını ele alışında, ya da Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı çalışmasında[16] görmesi hiç de zor değildir. Onlar ve ardılları için Avrupa-merkezcilik vazgeçilmesi mümkün olmayan, milletler-ötesi ve ilk bakışta sanıldığı gibi rahatsız edici olmaktan çok daha karmaşık bir fenomendir. Aslında belli ölçüde haklıdırlar da: Bugün hepimiz Avrupa-merkezci bir terminolojiyi, vokabüleri ve onu pekiştiren bir atıflar kümesini akademik hayatlarımızın tüm alanlarında sorgusuzca kullanmaktayız. Bugün burada Avrupa-merkezciliği eleştirirken bile yaptığımız gibi!

Bununla birlikte, özellikle 1960'lardan itibaren sermaye ve emek gücünün küresel ölçekteki hareketliliği, toplumsal hareketler eşliğinde çok daha görünür hâle gelen etkileriyle birlikte, değişen dünyaya yeni bir anlatı bulma gereğini doğurdu. Yaşanan değişimle birlikte çokkültürcülüğü kabul etmek zorunda kalan Avrupa'nın merkezi güçlerinin ya da Avrupa kökenli insanların yönettiği

16 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons, New York: Routledge, 1992.

ABD ve Avustralya gibi ülkelerin kamuoyları bir tartışmayı ve kafa karışıklığını yaşamaktadır.

Soru gayet basit: "Siyahi bir Fransızı, Kızılderili veya Afrika kökenli bir Amerikalıyı, ya da Polonya-Yahudi asıllı bir Almanı, Beyaz Adamın üstünlüğünü anlatan bir tarih anlayışıyla nasıl eğitebilirsiniz?" Bu insanlar "Dışarıdan Olan İçerideki-Ötekiler (the Others-from-Within from Without) olarak mı değerlendirilmeli?[17] Beyaz Adamın üstünlüğü söylemi, bir mesele olarak görülüp bu söylem değişikliği nasıl yönetilmeliydi? Araujo ve Maeso'nun çalışması soruya basit bir cevap önermektedir: İşe tarih ders kitaplarından başlanmalı.[18] Zira biliyoruz ki, 'Öteki'nin ya da 'Ötekiler'in kurgulanıp yaratılmasında, yeniden yeniden üretilip temsil (representation) ve çarpık-temsillerinde (misrepresentation), algılanışlarında (perception) ve çarpık-algılanışlarında (misperception) ders kitapları çok mahir bir biçimde ve çok uzunca bir süredir kullanılmaktadır. Ayrıca bu milli-dini-kültürel anlatılar bütünü, hemen her nesilde etnosentrik açıdan sonsuz bir "Biz" idrakı yaratma imkânı da sağlamaktadır.

Hayali Medeniyetler? Hayali Kıtasal Aidiyetler?: "Avrupa Nedir?"

Sanıyorum hepimiz için hâlâ çok kökten bir sorun var: "Bir medeniyet olarak Avrupa" ve "bir kıta olarak Avrupa" fikri. Bu noktada Benedict Anderson'ın milletleri "hayali cemaatler" olarak tanımlayan çalışmasını[19] hatırlatmak

17 Bu tanım Sara Lennox tarafından kullanılıyor. Bkz. "Beyond Eurocentrism", *The German Quarterly*, Vol. 78, No. 4, Fall 2005, s.519.

18 Marta Araujo, Silvia Rodriguez Maeso, "History Textbooks, Racism and the Critique of Eurocentrism: Beyond Rectification or Compensation", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 35, No. 7, September 2011, s. 1266-1286.

19 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition*, London: Verso, 2006. [Türkçesi: *Hayali Cemaatler*, çev: İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayıncılık, 8.baskı, 2015]

ve sorumu öyle sormak isterim. Ya medeniyet ve kıta anlayışlarımız da böylesi bir hayale dayalı icatlarsa? Soruyu daha da basitleştireyim: Avrupa bir kıta mıdır? Coğrafi anlamda kıtanın tanımını baz alırsak, elimizde onu kıta olarak nitelememizi gerektiren hiçbir şey bulunmamakta. İşin aslı Avrupa dediğimiz yer, Asya kıtasının doğudan batıya doğru uzandığı, şekilsiz ve sınırları belirsiz bir uzantıdan ibarettir. Kültürel bağlamdan bakarsak, dil, din ve ırk gibi parametreler etrafında Avrupa'nın son derece uyumsuz bir halklar kümesi olduğunu görürüz. Türkiye ve Suriye Avrupa sayılmıyorken, İsrail neden Avrupalıdır? Fas, ana karaya İrlanda ve İzlanda'dan çok çok daha yakınken neden birincisi, diğerlerinin aksine Avrupa-dışı addedilir? Avrupa kıtasının uzağında, Atlantik Okyanusundaki İskoçya'nın Celtic futbol takımı Orta Asya'daki Kazakistan'ın Shaktar Karagandi takımıyla Avrupa Şampiyonlar Ligi eleme maçları oynuyorsa (2013-14), hangi Avrupa'dan bahsediyoruz gerçekten? Size eski bir basketbolcu olarak daha renkli örnekler de verebilirim, örneğin 1949 Avrupa Basketbol Şampiyonasına ev sahipliğini Mısır'ın yaptığını söylesem? Gülmeyin, buna ilaveten şampiyonayı Mısır'ın kazandığını, Yunanistan, Türkiye, Suriye ve Lübnan'ın da dereceler aldığını belirtsem? Öyleyse Avrupa'yı yekpare bir kıta olarak tasavvur etmemizin sebebi nedir?

Bir kıta olarak olduğu kadar, bir medeniyet olarak da Avrupa'nın varlığını/gerçekliğini ve bu ikilinin sınırlarını sorgulayalım. Doğu Avrupa, gerçekten Avrupa'nın bir parçası mıdır mesela? Eğer öyleyse, neden Avrupa'nın iyi üniversitelerinden birinde bir salon dolusu akademisyen ve lisansüstü öğrenci Frankopan'ın tek bir Bulgar sanatçı ya da Polonyalı romancı sayılmasını rica eden sorusunu cevaplayamıyor? Yoksa gerçekten kimi araştırmacıların çekingen bir biçimde dile getirdiği gibi, Doğu Avrupa'ya doğru gidildikçe Avrupa'nın politik, kültürel ve tarihi anlamda gayrı-Avrupaileşmesi (De-Europeanization of Euro-

pe) mi söz konusu? Dahası Avustralya'nın Makedonya'dan daha Avrupalı olarak kabul edilemeyeceğini kim söyleyebilir? Bugün hâlâ Avrupa haritasının tam orta noktası olan Bosna-Hersek'ten biri Belçika'ya, Almanya'ya gittiğinde, Bosnalılar onun için "Avrupa'ya gitti" ifadesini kullanıyor, bu ifadeyi çok değil birkaç nesil önce, Yunanlar da kullanıyordu. Zira "Avrupa medeniyetinin beşiği" olan Yunanistan, Avrupa sayılmıyordu.[20] Modern İslam dünyası için de bu geçerliydi; Muhammed İkbal gibi entelektüellerin metinlerine bakıldığında Yunanistan'ın Avrupa sayılmadığını görmek mümkündür.

Bir anlığına Latin Amerika'yı düşünelim: Latin Amerika nerede bitiyor? Güney nerede son buluyor sahiden? Büyük bir ironinin sonucu olarak, Latin Amerika'ya 70 milyon Latino-Hispanik nüfusu bünyesinde barındıran ABD dâhil midir mesela? Ki bu sayı Arjantin'in neredeyse iki katı demek! Peki, Avrupa nerede bitiyor? Ya da Orta Doğu, Uzak Doğu, Doğu veya Batı? Eğer İtalya Fas'tan daha Batıysa, eğer Yeni Zelanda Katar'dan daha Kuzeyse, bizim dilimizde yer etmiş bulunan Doğu-Batı, Kuzey-Güney, Merkez-Çevre kavram çiftleri coğrafyayla da, ekonomik refah zenginlikle de, dille de alâkalı değil demektir.

Konuyu başka bir yönden ele alalım: Ben İslam'ın yekpare, homojen ve standartları olan bir medeniyet olarak 'var'lığından çok 'yok'luğuna inanıyorum. Zira herkesin bileceği üzere, bir Endonezyalının İslam anlayışı ile bir Suudi Arabistanlının, bir İranlı ile bir Türkiyelinin İslam idrakı, yaşam pratikleri, dine yaklaşımı bütünüyle farklıdır. Türkiye'de de saymakla bitmeyecek kadar çok farklı İslam anlayışları, pratikleri vardır. Üstelik bütün bunları pek çok Müslümanın sorun etmediği de bilinmektedir. "Çeşitli İslamlar" ile çok az kişinin ilgilendiğini ve aynı çeşitliliği, heterojenliği ve standartsızlığı Avrupa ya da

20 Maria Todorova, *Imagining the Balkans, Updated Edition*, London: Oxford University Press, 2009. [Türkçesi: *Balkanları Tahayyül Etmek*, çev: Dilek Şendil, İstanbul: İletişim Yayınları, 5.baskı, 2015]

Batı medeniyeti için de, Bantu-Afrika medeniyeti için de söyleyebileceğimiz aşikâr. Bu yüzden meta-kurgular yerine "Hangi İslam?" sorusu anlamlı olduğu kadar, "Hangi Avrupa ya da Hangi Batı?" sorusu ve peşi sıra gelecek ikincil sorular da oldukça anlamlıdır.

Bununla birlikte çok-kültürcülük tartışmaları içinde, özellikle 1980'li ve 90'lı yıllarda yazılan metinlerden oluşan ana-akım akademik ve akademik-olmayan literatürde karşılaştığım ve lüzumundan fazla kolay ve gereksiz bir cömertlikle kullanıldığını gözlediğim "Avrupa-merkezcilikten sonra", "Avrupa-merkezciliğin ötesi", "post-Avrupa-merkezcilik" gibi terimlerin, sanıldığı kadar kolay kırılamayacak olan Avrupa-merkezciliği yumuşatan, onu alt edilmiş gibi gösterip iktidarını sürdürmesine yarayan illüzyoncu yorumlar olduğunu düşündüğümü de belirtmek isterim. Dünya tarihini Avrupa-merkezci ve kolonyalist söylemden, Walter Mignolo'nun sıkça tekrarladığı kavramla "ayrıştırmak" [de-link] o kadar da kolay olmasa gerek.[21] Aynı hizada durup konuşmadıkça bunun gerçekleşebileceğine dair herhangi bir emare de göremiyorum.

Epistemolojiler Çatışması Mı? Türklerin Avrupa-merkezci Entelektüel Dünyada Görmezden Gelinmesi:

Bu tartışmadan bir diğerine hızlıca geçiş yapmak istiyorum. Avrupa-merkezcilik bağlamında Türkiye örneği...

Bu bölümde tüm Batılılaşma tartışmalarına ve İslam dünyasındaki en Batılılaşmış toplum olarak kabul edil-

21 Walter D. Mignolo, 'Delinking: The Rhetoric of Modernity, The Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality', *Cultural Studies*, Vol. 21, No. 2-3 (2007), s.449-514. Walter Mignolo, "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom", Theory, Culture & Society, Vol. 26, No. 7-8, s.1-23. Walter Mignolo, "Geopolitics of Sensing and Knowing On (De)Coloniality, Border Thinking, and Epistemic Disobedience", http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en (çevrimiçi), 16 Mayıs 2016.

mesine rağmen Batı dünyasıyla Türkiye arasındaki ciddi entelektüel bağlantısızlık/alâkasızlık hâline dair birkaç noktaya dikkat çekmek istiyorum. Modern dünyanın dilini, dimağını öğrenmek konusunda Türk düşünce dünyasının büyük ölçüde "gecikmiş" olma hâline ilişkin ilk bakışta aklıma gelen birkaç örneği paylaşmak ve cevap veremediğim soruyu sormak istiyorum. Böylelikle, inanıyorum ki, ilgilenenler kültürler-arası dili ve modern dünyanın temel değerlerini oluşturan, insanları başka memleketlerdeki yaşamlar konusunda fikir sahibi kılan tercüme odaklı düşünce bereketliliğine dair bir şeyler bulabilecektir.

Sorunun çerçevesini basit bir soruyla çizmeye başlayabiliriz: Örneğin Max Weber ile Said Halim'in neredeyse birkaç aylık bir farkla akran olduğunu söylesem, bu zihinlerimizde ilk olarak neyi çağrıştırır? Ya da biraz daha gerilere gitsek ve Karl Marx (d.1818), Charles Baudelaire (d.1821) ve Fyodor Dostoyevski'nin (d.1821) doğup büyüdüğü dünyaya, aynı zamanlarda İstanbul'dan bakan birilerini bulsak... Mesela 19. yüzyıl Osmanlı'sının en büyük iki kültür-düşünce adamı denen 1822 doğumlu Ahmet Cevdet ve 1823 doğumlu Ahmet Vefik'in yaşıtları Alman filozofla, Fransız şairle, Rus yazarla gerçekten aynı dünyanın derdiyle dertli olduğunu söyleyebilir miyiz? Hele her ikisi de 1844'lü olan Nietzsche'nin üzerine düşündüğü şeylerle, akranı Ahmet Midhat'ın; 1856-58 doğumlu Freud ile Ubeydullah'ın ya da Durkheim'la Samipaşazâde Sezai'nin dünyası ne kadar kesişmiştir sahiden? Bir araya gelseler ortak bir dil, ortak bir dert, ortak bir yaşam-alanı bulabilir miydiler?

Bu akran ya da çağdaşların aynı soruları sormadıkları o gün de bugünkü kadar belliydi, tabii aynı cevapları aramadıkları da... Pekiyi ama nasıl olur da bu kadar farklı olabilirler? Bunun üzerine çokça düşünmemiz, doğru sebepleri bulmamız gerektiğine inanıyorum.

Ortega y Gasset (d.1883) ile Memduh Şevket (d.1883) ve Yahya Kemal (d.1884) arasında bazı bağlantılar kurmamız mümkün olabilir belki, ama yaşıt olan iki şair-düşünürden Fransız Paul Valery'yle (d.1871) Osmanlı Mehmet Âkif'in (d.1873) modernite eleştirilerinin derinlik düzeyi nasıl bir tutulabilir ki? Üçü de 1879 doğumlu olan Albert Einstein, Lev Troçki ve Said Nursi'nin, dramatik yaşam öyküleri türlü paralellikler gösterse de, maddeye ve mânâya yükledikleri değer nasıl birbirinden bu kadar ayrı olabilmiştir? Yahudi, komünizm ve İslam teolojisi deyip işin içinden çıkmak kimi üstünkörü bakma alışkanlığı sahipleri için yeterli olabilir. Ancak bu, tıpkı sorulmayı hak eden "Walter Benjamin ile Falih Rıfkı Atay'ın (Batıyı en çok gezen, en çok bilen Falih Rıfkı Beyin) sanata yaklaşımları neden bu denli kapatılamaz bir felsefi, estetik farka sahip?" sorusu gibi, başlı başına açıklayıcılıktan yoksundur. Önümüzde koca bir ontolojik-epistemolojik uyumsuzluk durmakta. Pekiyi kırılma nerede, ne zaman ve hangi koşullarda yaşandı da böyle oldu? İşte bunun üzerinde durmamız lazım.

Başkaca isimlerle 20. yüzyılın içlerinde ilerleyip günümüze doğru biraz daha yaklaşabiliriz. Mesela 20. yüzyılın hemen başında, neredeyse eş zamanlı doğduklarını bildiğimiz Hannah Arendt ile Samihâ Ayverdi arasındaki felsefi bağdaşmazlık ve denk düşememe hâli düşündürücü düzeydedir. 1920'lerin Paris'inde aynı kafelerde oturan 1905 doğumlu iki etkin kamuoyu lideri Jean Paul Sartre ve Necip Fazıl arasındaki bu fikri uçurum neyle izah edilebilir? Yine birbiriyle aynı tarihlerde doğan iki çağdaş düşünür Theodor Adorno ve Hilmi Ziya Ülken, 1930'un eşiğinde Almanya'da düşünce tarihi ve estetik üzerine çalışmışken, o esnada ve sonrasında insanlığın başına gelen bunca şeyi ortaklaşa gözlemişken, nasıl olmuştur da böylesine birbirlerinden farklı bakmışlardır dünyaya? Aynı dünyada, ama çok farklı koşullarda, başka soruların

peşinde, birbirine tamamen yabancı kalacak yaşamlar... Bir sosyal bilimci bütün bunlarla ne yapabilir?

Üstelik aradan geçen zaman zarfında ilişkilerin çok daha yoğunlaştığı aşikâr. Bertrand Russell ile Halide ve Adnan Adıvar'ın ahbaplığını biliyoruz; Güzin Dino'nun İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde *Mimesis*'in müellifi ünlü Eric Auerbach'ın asistanlığını yaptığını biliyoruz. Pekiyi, çırağın ustayla etkileşimini kanıtlayan tek bir eser var mı elimizde? Ya da soruyu tersten soralım: Eric Auerbach, yıllarını geçirdiği İstanbul'da neden bir kere bile Türkçe edebiyat ile ilgilenmemiş, Türk edebiyatı üzerine tek kelime söz söylememiştir?

Aynısı başkaları için de geçerli elbet. Sonraları Michel Foucault'ya danışmanlık yapıp onun yetişmesinde büyük emeği olan ünlü George Dumézil'in İstanbul Üniversitesindeki uzun çalışma yıllarında, neden onun hâmiliğinde uluslararası çapta bir sosyal bilimci yetişmemiştir? O dönemki mesai arkadaşları olan ve Türk muhafazakâr-milliyetçi entelektüellerinden Fuad Köprülü'nün, Şekip Tunç'un, Yahya Kemal'in dil bilmediğini, mitoloji, folk kültür, antropoloji gibi konulara hiç ilgi göstermediğini söyleyemeyiz herhalde? Neden Dumézil Türk mitolojisine ya da Türkiye'deki mitoloji-edebiyat tarihi çalışmalarına bekleme hakkımız olan katkıyı sağlamaktan uzakta kalmıştır?

1930'larda Nurettin Topçu, Maurice Blondel'in takdir ettiği Sorbonnelu bir doktora öğrencisidir. Taner Timur ise ondan otuz yıl sonra, yani 1962-64'te Foucault'nun fakültesinde doktora-sonrası araştırmacısıdır. Ancak Paris'te yapılan ve yazılan çalışmalar biter bitmez Türkiye'deki siyaset kavgalarına, teşkilatçılığa yahut particiliğe kapılmak ve ikişer sayfalık yazılar yazmakla yetinmek neden? O kadar ki, Topçu'nun Türk muhafazakâr-milliyetçi-İslamcı çevrelerince gurur kaynağı yapılan, hakkında şehir efsanelerine konu edilen doktora tezi 1995'e dek,

altmış yıl boyunca Türkçeye kazandırılmamıştır bile.[22] Anekdotlar anlatmaktan fazlasına imkân verecek uluslararası çalışmalar yapmak niçin hiç ilgi görmemiştir? Nurettin Topçu'yu Martin Heidegger'le ilişkilendirenler, onun doktora sonrasında neden tek bir uluslararası yayın yapmadığını sormamakla bu eleştirisiz içe kapanıklığı sürdürmektedir.

Sonuç olarak, bütün bu çağdaş, akran ve Batıya meraklı insanlarla Batılı muhatapları arasında neredeyse hiçbir somut alışveriş olmamıştır. Bunda Türklerin "seçici" modernleşme kaygıları, hatta muhtemelen o kaygılardan daha çok, Avrupalıların Doğuya kapattığı görünmez kapıları, ontik [varlıksal] olarak ördüğü görünmez duvarları rol oynamıştır. Bir anlığına, 1867'de Avrupa turuna çıkan Sultan Abdülaziz'i görmek için saatlerce bekleyen Parislilerin tren garında yaşadığı hayal kırıklığını düşünelim. Tamamen Şarklı tüylü pullu kıyafetler içinde koyu tenli biri beklenirken, trenden inen Sultan gürbüz, yakışıklı, mavi gözlü, modern görünümlü, üstelik Beyaz bir adamdır! Elbette Türk sorununu yaratmakta ve yaşatmakta Türk devletinin, Türk sanat ve fikir insanlarının payı büyüktür, ancak en Aydınlanmacı-evrenselci söylemlerin benimsendiği bir dönem olan Erken Cumhuriyet döneminde bile Batıyla ilişkiler konusunda bir "içe kapanına" yaşanmıştır. Buna eşlik eden milliyetçi modernleşme projesi, Batıya rağmen Batılılaşma şeklinde formüle edilirken, tarih ve siyaset konusunda Batıya duyulan nefret, imrenme ve hınç duyguları (ressentiment) ve onun ardındaki "muhafaza etme" gayreti göz ardı edilmemelidir. Bu ayrışıklığı ve kopukluğu sonraki bölümlerde daha iyi ifade edebileceğimi umuyorum.

22 Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995.

Eksik Olan Ne? Edward Said'den Önce Cemil Meriç, Spivak'tan Önce Attila İlhan

Asıl önemli –ve şaşırtıcı– olan noktaya gelmek istiyorum. Türkiye'nin Müslüman dünyadaki en Batılılaşmış toplum olmasına rağmen, Batı ile sanat, fikir ve akademi alanlarında muazzam bağlantısızlığı nasıl açıklanabilir? Ben, müsaadenizle bir kez daha –başlangıçta Tuncay Birkan'dan yaptığım alıntıyı da hatırlatarak– Batıdaki entelektüel çevreleri Türkiyeli muhataplarını umursamamakla suçlama eğiliminde olacağım. Bu umursamamanın, görmezden gelmenin sancılı, reaksiyoner karşılığı da var elbet. Onu da ileride konu edineceğim. Ancak bu noktadaki can alıcı gerçek şu ki, Osmanlıca-Türkçeden Batının ana-akım dillerine, (özellikle de 20. ve 21.yüzyılın küresel iletişim dili olan İngilizceye) çevrilmeyen klasikleri, kanon oluşturmuş metinleri kıyaslandığında Türkçe kadar görmezden gelinmiş bir edebiyat-düşünce-tarih birikimi bulunamayacağı kanısındayım.[23]

Burada sadece Türkçe okuyabilenlerin bilip önemsediği, dünyanın geri kalanının varlığından bile haberdar olmadığı bir-iki örnekle yetineceğim. Cemil Meriç, son yirmi yılda, on bir cilt eseri, Türkiye'nin en itibarlı yayınevi tarafından 190 kereden fazla tekrar basılan çok önemli, özgün bir entelektüeldi. 1984'te, Edward Said'in *Oryantalizm* kitabının Türkçe baskısı için önsöz yazması istendiğinde, tıpkı böyle bir kitabı 1960'lı yıllarda (yani henüz Edward Said diye birini kimsenin tanımadığı bir dönemde!) yazmayı düşündüğünü kaleme alıp Said'i övgüyle selamlar Meriç. Benim için önemli olan konu işte burada başlamakta. Neden Oryantalizm üzerine onca şey söylediğini bildiğimiz ve müstakil bir kitap yazsa muhtemelen Edward Said'in edebiyat tarihi analizine sı-

23 Benzer bir anlayamama, açıklayamama hâli için bkz. Orhan Koçak, Semih Sökmen, "Türkçe'de Eleştiri: Bir Tarihselleştirme Denemesi", *Defter Dergisi*, Sayı: 31, Sonbahar 1997, s.98-100.

kışan değerlendirmelerden çok daha şümullü, çok daha renkli, çok daha ilginç bir kitap yazabileceği hâlde, yazıları arasında dağılan fikirlerini Cemil Meriç bir kitaba dönüştür(e)memiştir? Açıkça söylemek gerekirse, Meriç, zekâsını ve birikimini, kendisini akademisyen olarak en az akranı Bernard Lewis kadar ünlendirecek (her ikisi de 1916 doğumludur) çok daha önemli eserler kaleme almak yerine, güncel politikanın gölgesinde türlü çeşitli derneklerde hamasi muhabbetle harcamıştır. Yine de Meriç'in, Edward Said'den önce Oryantalizm konusundaki tüm temel eleştirileri yazılarında dile getirdiği vakıayken, nasıl olur da sistematik düşünceden uzak kalmıştır ya da uzaklaşmıştır?

Batıyı en iyi bilen ve ona karşı da onun yanında da durmayı bilen bu düşünür, aklından geçen, ipuçlarını verdiği bu çalışmayı gerçekleştirememiş, bunun yerine ülkenin pek çok entelektüeli gibi, gündelik siyasi polemiklerin verimsiz iklimine dâhil olmuştur. Türkiye'nin kronik problemi olarak başlangıçta Tuncay Birkan'dan alıntıladığım sözler Cemil Meriç için de geçerlidir. Devletin muazzam baskısı, Batılıların ancak belli konularda size kulak vermesi, Türkiye'de okur-yazar oranının kıtlığı, kütüphane sorunu, kurumsal ve maddi destek sıkıntılarıyla uğraşırken, bir yandan da göz sağlığını yitirmiştir Meriç. Yine de, Türkiye'de yetişen insanlar için, o parçalarla ve fragmanlar hâlindeki değerlendirmeleriyle bile, Cemil Meriç Oryantalizmin kapılarını Edward Said'den önce açmaktadır.

Belirttiğim kronik sorunları dile getirdiği zaman, Meriç meseleyi kişisel kaderiyle birlikte ülkesinin entelektüel ve sanatçılarının kaderiyle bütünleştiren şeyler söyler: "Ben ezeli bir mağdurum, coğrafi kader, siyasi kader, biyolojik kader. Başka bir ülkede doğmalıydım... Anlaşılmadım... Hayatım bir bozgunlar silsilesi."[24] Cemil Meriç

24 Cemil Meriç, *Jurnal 2*, İstanbul: İletişim, 12.baskı, 2004, s.89.

gibi yenik düşmüş bir entelektüelin dilinde yenik düşmüş bir ülkedir Türkiye. Her şeyi kaçırmış, her şeyin kaçmasına sebep olan bir ülkedir.

Aynı durum, Üçüncü Dünyacı ve Kemalist bir şair ve entelektüel olan Attila İlhan için de geçerlidir. Çoğunluğu 1950'li ve 60'lı yılların Paris gözlemlerine dayanan ve deneme üslubuyla yazılan çarpıcı, kısa yazıların bir araya gelişiyle 1972 tarihinde kitaplaşan *Hangi Batı*, postkolonyalizm literatürünün neredeyse tüm temalarını, özellikle de Beyaz Adamın üstünlüğü karşısında "sömürülenlerin sesinin olup olamayacağı"nı tartışmaktadır. Üstelik bunu Spivak'tan, Chatterjee'den ve bu sahanın diğer saygın öncülerinden çok daha evvel dile getirmiştir. Ne var ki, Attila İlhan da, Türkçe yazıp yalnızca Türk okurlarına hitap ettiği için, kitabı kırk yılda yirmi kereden fazla tekrar basılmış olsa da, hâlâ hem Batılı hem de Doğulu entelektüel çevrelerce bilinmemektedir.[25] Üstelik Attila İlhan, ömrü kütüphanelerde geçen meçhul biri de değildir, 1950'lerden beri Türkiye'nin en bilindik, vasat bir eğitim almış hemen herkesçe birkaç şiiri ezbere söylenebilen en ünlü şairlerinden biri olduğu hâlde fark edilmemiştir!

Ahmet Hamdi Tanpınar, bir başka çok okunan edebiyatçı, erken bir zamanda Paris'e gidebilmiş, orada sosyalleşebilmiş olsa adının Goethe ile birlikte anılacağına inandığından bahseder iç dünyasını öğreten günlüklerinde. Said'le anılmayan Meriç ve Chatterjee ya da Spivak'la anılmayan İlhan'ın öncesinde, bu Türk yazar neden Goethe ile anılabileceğine inanır ve neden onunla bir anılamaz? Nedir onu bundan alıkoyan şey? Tanpınar'ı dikkatli okuyanlar bilir ki, diğer örneklerde bahsettiğim gibi, o da edebi dehasıyla böylesi bir 'büyükler kulübü'ne kabul edilmeye yakındır. Ancak kronik sorunlar onun için de geçerlidir: Onun da kütüphanesi yoktur, ardında duracak

25 Attila İlhan, *Hangi Batı?*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayıncılık, 10.baskı, 2015. Çalışmanın daha önce Bilgi Yayınevi tarafından da 1972-2002 arasında on baskısı bulunmaktadır.

bir kurumsal desteği, bir bütçesi yoktur. Komünist ilan edilmenin bir adım mesafede olduğu Soğuk Savaş Türkiye'sinde, kimi sözcükler onun için de tehlikelidir. Kısacası Said'e imrenen Meriç gibi, o da bir Columbia Üniversitesinin eksikliğini çekmektedir![26] En tanındığı ve İstanbul Üniversitesinde ders anlattığı yıllarda bile beş parasızdır Tanpınar. 1940'larda politikaya girmek isteyebilecek kadar çaresiz kalmışken, sanatçı zekâsını ve hem estetik hem edebiyat tarihçisi olarak birikimini çok daha beynelmilel işlere verebilecek bir yaştayken, oturup ağıt yakarak harcamaya kalkmıştır olgunluk dönemini. Bir ziyan olmuşluk, bir kıymeti bilinmemişlik hissi Tanpınar'da da vardır. Şanslıyız ki *Huzur* (1949) ve *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (1961) gazete köşelerinde tefrika olarak kalmamış, Türk modernitesinin düalizmini ve modern bürokrasi aklına dair koca bir ironiyi anlattığı iki şaheseri sağlığında tamamlanabilmiştir. Konunun dağılmaya yüz tuttuğunun farkındayım; zira bütün bunlar yalnızca Türkçe okuyabilen, o dilin inceliklerini anlayabilen biz Türkler için geçerli...

Soru hâlâ cevapsız meydanda durmaktadır: Neden belli parıltılar, ümit veren çıkışlar göstermekle birlikte, Türk entelektüelinin bir türlü geçemediği bir eşik vardır? Neden Cemil Meriç'ten Tanpınar'a, Refik Halid'den Orhan Kemal'e, Sabahattin Ali'den Oğuz Atay'a 20. yüzyıldan bugüne sesi gök kubbede bâki kalan hemen herkes hayatını "katır ahırında serenat vermekle geçmiş" hisseder ki? Ve neden hepsinin hayalleri "gürbüz çocukların ana karnında boğulduğu bir ülke"ye çarpıp kırılır?

26 Columbia Üniversitesi, kampusu New York'ta bulunup, sömürgeciliğin miladında yer alan Kristof Kolomb'un adını taşıyor olmakla beraber Edward Said'den Partha Chatterjee'ye, Hamid Dabashi'den Gayatri Spivak'a kadar dünyanın dört bir yanından post-kolonyal çalışmalara katkı sağlayan entelektüelleri, metinleri bir araya getirmesiyle ünlüdür. Orhan Pamuk'u akademik kadrosuna dâhil etmesi ile Türkiye'de de şöhreti bulunmaktadır.

Ben bu konuda, bir kez daha, Türkiye'de 20. yüzyıl boyunca devam eden ve ifade özgürlüğünü kuşatan devlet baskısının yanı sıra, Türkiye'deki yazarlara yaklaşımlarında aşırı derecede siyasallaşan uluslararası çevreleri de suçlama eğilimindeyim.

Nedir Türkiye'deki entelektüelinin geçemediği bu eşik? Mazlumluk? Mağdurluk? Mahzunluk? Daha fazla çalışıp didinmekten, Türk-Yunan sınır kapısının ötesine bakıp bakıp imrendiği ve ilişki kurmak istediği Batılı entelektüellerden onu koparan şey nedir? Çevrilememek mi? Bu sorular ormanında dolaşırken, metni ikmal etmek için Türkçeden İngilizceye yapılan çevirilerin inanılmaz kısıtlı listesinde de bir tur dolaşacağım.

Ana-Akım Batı Dillerine Çevrilebilmek İçin Gereken Koşullar:

İnanması hayli güç ama modern Türkiye'ye dair en temel referanslar olarak görebileceğimiz isimlerden, örneğin modern Türk edebiyat ve fikriyatının kurucu babası kabul edilen Nâmık Kemal'den yüz elli yıldır, örneğin Yahya Kemal'den neredeyse yüz yıldır– İngilizceye tek bir müstakil çeviri bile yapılmamıştır. Buna rağmen Türkçeden birkaç çevirinin varlığını da yok saymamak ve hatırlatmak gerekir. Mahmut Makal, 17 yaşında gencecik bir öğretmen olarak, yoksul ve kırsal Türkiye'de gördüklerini kaleme aldığı notlarıyla *Bizim Köy*'ü (1950) yayınlatır; kitap çok kısa bir sürede önce İngilizceye ve Rusçaya, sonra Fransızca ve Almancaya, derken yirmiden fazla dile tercüme edilmiştir. J-stor akademik veri tabanında bulunan ve 1950'lerde yayımlanmış olan makalelere, kitap değerlendirmelerine bakınca, bu çevirilerin ne kadar yalan yanlış, ne denli politikleştirilmiş birer değerlendirme eşliğinde ilgili ülke okurlarına sunulduğu görülüp anlaşılabilir. Daha açık söylemek gerekirse, Makal'ın *Bizim Köy*'ü diğer niyetlerden çok daha çok Türkiye'ye dönük o malum Oryantalist söyleme araç kılınmıştır. Makal örneği, bir kez

daha Tuncay Birkan'ın tespitlerini hatırladığımızda, tek değildir. Yunanistan sınırından Batı'ya geçebilen diğer isimler de yeteneklerinden evvel ne yazık ki parçası oldukları politik krizler dolayısıyla uluslararasılaşmışlardır. Modern Türk şiirinin en büyük ismi Nâzım Hikmet ve romancı Yaşar Kemal gibi iki modern edebi klasik, maalesef Türk devletinin muhalif sanatçılara uyguladığı baskının iki temsilcisi olarak politik kavgalardan tamamen bağımsız bir seyir içinde uluslararası şöhrete kavuşamamıştır. Son ve daha iyi bilinen bir örnek olarak Orhan Pamuk da öyle... Üstelik çevrilen metinleri ele aldığımızda, örneğin *Huzur*, Tanpınar'ın kıymeti sebebiyle değil, birkaç yıldır Orhan Pamuk'un bu klasik metne uluslararası mahfillerde sürekli gösterdiği saygının hatırına doğru dürüst bir şekilde daha yeni (2010'ların şafağında) İngilizceye tercüme edilmiştir. Elbette bir Türk çevirmen tarafından![27] Ardından da yarı-Türk diyebileceğimiz bir başkası (Maureen Freely) tarafından... Bu manzara, Nâzım Hikmet'in bir başka Türk çevirmen olan Taner Baybars tarafından yapılan çevirilerinden bu yana mesafe kat edilmediğinin bir nişanesi olarak, üzerinde düşünmeye değer bir kültür transferi hikâyesidir.

Bu noktada Attila İlhan'ın *Hangi Batı*'da dile getirdiği şikâyet akla geliyor. Paris'te bir sanat galerisinde, şiirlerini Fransızcaya çevirip kendilerine teslim etmesi hâlinde onları sergilemek istediklerini belirten yetkililerin ardı sıra İlhan öfkeli, hayal kırıklığı dolu, hınç ve içe kapanmaya meyilli bir tonla şunları yazar:

> "Siz hiç Fransız şiirlerini Türkçeye çeviren bir Fransıza rastladınız mı? Ben rastlamadım. Ölünceye kadar rastlayacağımı da pek sanmıyorum. Peki niye Türk ozanlarını Fransızcaya Fransızlar değil de Türkler çevirecekmiş?... Onların yeri öylesine yüksek, öy-

27 Ahmet Hamdi Tanpınar, *A Mind at Peace*, translated by Erdağ Göknar, New York: Archipelago, 2009.

lesine önemlidir ki, böyle bir şeye 'tenezzül' etmezler; biz geri ve cılız bir sanat yapıyoruz, ama yavaş yavaş onlarınkine benzetmeye başladık, çabalayıp dikkatlerini çekerek belki de 'lütfen' ilgilenirler, eh, bu sayede az buçuk Türkün adı anılır."[28]

Fatih-Harbiye'ye sinen o bitmek bilmez ruhsal bölünme Batı dillerine aktarılamaz mı peki? Eğer Dostoyevski çevrilebiliyorsa, pekâlâ Peyami Safa da kolayca çevrilebilir. Ya da Oğuz Atay: *Tutunamayanlar*, 2015 sonu itibariyle, tıpkı Cemil Meriç gibi, Türkiye'nin en bilindik yayınevi olan İletişim Yayınlarında 78. baskıya ulaşmış bir kitap olarak neredeyse hiçbir Batılı edebiyat araştırmacısının, çevirmenin gerçekten ilgisini çekmekten nasıl olur da bu denli uzak kalabilir; anlamak çok güç.[29]

Amerika'nın –muhtemelen dünyanın– en iyi araştırma merkezlerinden biri olan Kongre Kütüphanesinde katalog tarayarak vakit geçirdiğimde, Arap edebiyatı koleksiyonunun dolup taştığını görürken, Fars-İran düşüncesinin neredeyse tastamam çevrilmişliğine bakakalırken, Türkiye'den neredeyse hiçbir şey bulamamak bu kopukluğun bir başka tezahürüne dönüşüyor. Bütün Batı dünyasında sayıları yüzlerle ifade edilen Turkish Studies, Near Eastern Studies, Middle Eastern Studies, Islamic Studies bölümüne, sayısız Türkiye siyaseti uzmanı, Osmanlı-Türk tarihçisi ve dünya edebiyatı profesörüne rağmen bu anlaşılır gibi değildir. Ahmet Cevdet'ten Ziya Gökalp'e, Mehmet Âkif'ten Doğan Avcıoğlu'na kadar Türkiye'ye ilişkin en temel kaynakların bile potansiyel okurlarını tamamen Türkçe edisyonlara mecbur kılması gerçekten çok şaşırtıcı değil midir? Ve neden kimse buna şaşırmamaktadır; belki de asıl bu soruyu sormak gerek.

28 Attila İlhan, *Hangi Batı?*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayıncılık, 2002, s.110-111.

29 Kitabın Almancaya çevirisi 1 Haziran 2016 itibarıyla, yani sunumumdan yaklaşık iki hafta sonra çıkmış bulunuyor.

Bütün bunlardan kestirme olarak çıkan sonuç şu: Eğer Türkçe okuyamıyorsanız, Türkiye hakkında sadece ve yalnızca Bernard Lewislerin, Erik Jan Zürcherlerin ve diğer Oryantalistlerin oluşturduğu "Tek Boyutlu Adamlar Kulübü"ne üye olup, yalnızca o literatürde dolaşıp durmak zorundasınız demektir. Amerikan, İngiliz akademilerindeki Türkler de bu anlamda 'âraf'ta kalmış kimselerdir. Dil olarak Türkçeyle aidiyet ilişkileri olsa da, çalıştıkları/yararlandıkları kaynaklar genellikle bu bağlantıyı kurmaya mâni olmaktadır. Dolayısıyla Oryantalist metinlerin yerine daha içgörülü, Türklerin kendi sesiyle, kendi dilinin zenginliğiyle resmettiği hiçbir tasvire –hiçbir çeviri yapılmadığı için– bakma şansınız yok demektir![30] Attila İlhan'ın dediği gibi, Türklerin sesinin olabilmesi için Beyaz Adamın 'lütfetmesi' gerekmektedir. Tam da bu noktada hınç duygusu devreye girmektedir. Zira mesele, Korkunç Türk'ün sanat yapıp yapamaması değil, ya da Batılı-olmayan (non-Western) insanların düşünüp düşünememesi değil,[31] Beyaz Adamın tavrı meselesidir; yani mesele esasen Beyaz Adamın okuyup okuyamaması, dinleyip dinleyememesi, anlayıp anlayamaması meselesidir! Bu yüzden Spivak'ın "Madun konuşabilir mi?" sorusu,

30 İtirazlar gelebilir; Türkiye'yi anlatan çeşitli İngilizce akademik metinler var diye. Bu hem akademik dil sebebiyle, hem akademik metinlere ulaşmanın görece pahalılığı ve zorluğu nedeniyle hem de yazarları Türkiye'den de olsa, taşıyıcı bir dille, taşımalı materyal sınırlılığıyla bunu yaptıklarından –en azından bana– bir şey ifade etmemekte... Bu yüzden, örneğin Samuel Huntington gibi, fiyakalı çalışma ofislerinde oturup dünyaya oradan bakarak, Türkiye'deki toplumsal-siyasal gelişmeleri yorumlama gücünü kendinde bulan Beyaz Adamın bilgisizliğini, Türkiye kökenli araştırmacıların Batı üniversitelerinde hangi kısıtlamalara tâbi tutularak çalışmalarını sürdürdüğünü görmekte olan biri olarak konuşuyorum.

31 Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?*, Chicago: Zed Books, 2015. Walter Mignolo'nun bu kitaba yazdığı uzun önsöz "Yes We Can" (s.xiii-xLii) mükemmel bir eşitlik talebidir.

"Beyaz Adam anlayabilir mi?" şeklinde yeniden sorulmalıdır.[32]

Türk-Merkezli Entelektüel Dünyada Avrupa'nın (ya da Batının) Görmezden Gelinmesi:

Türkiye'deki genel manzaraya bakınca, Batıyı merkeze almak bir yana, Batının merkezine alınanlara bakıldığında sorun daha da kötüleşir: İkinci, hatta üçüncü sınıf araştırmacıları bilimsel devrim yapmışçasına övüp benimsemelerinden, yer yer "peygamberleştirmelerinden" belli değil midir bu? Kırık dökük çeviriler ortalığa saçılmıştır. Dahası 20. yüzyılın alanlarındaki en büyük isimleri kabul edilebilecek pek çok düşünür Türkçeye ancak

32 Tam da bu noktada paylaşmam gereken bir örnek olay var. Bu sunumumdan üç gün sonra, 22 Mayıs 2016'da İngiltere'nin en bilindik gazetesi *The Guardian*'da bir yazı yayımlandı. Tanpınar'dan sonra Sabahattin Ali'yi de İngilizceye kazandıran çevirmen Maureen Freely imzasıyla. https://www.theguardian.com/books/2016/may/21/sabahattin-ali-madonna-fur-coat-rereading?CMP=share_btn_fb (çevrimiçi), 22 Mayıs 2016.

Ne var ki yazı anlattığım sorunun tam da kendisi! Sabahattin Ali'nin 1940'lardan bu yana ancak gerçekleşen çevirisini kutlarken, çevirmeni *The Guardian* gazetesi için bir yazı kaleme alıyor (tarihsel, biyografik ve transliterasyon ile ilgili bir sürü yanlışla dolu) ve; Erdoğan'dan (Şark despotizmi), 2007'de öldürülen Hrant Dink'ten (Ermeni meselesi), entelektüeller üzerindeki devlet baskısından (ifade özgür-süz-lüğü) ve başka birçok şeyden bahsedip, o topyekun bakışı işin içine katmaktan geri duramıyor. Bu durumda, eşitlik talep eden biri olarak ben de Rilke'den ya da Alman edebiyatından konuşurken sürekli Yahudi Soykırımından, mevcut gündelik hayat ırkçılığından ve sığınmacı krizinden bahsetmeli miyim? Elbette bunu ABD bağlamında John Steinbeck ve Hiroşima, Kızılderili Soykırımı, Ferguson Olayları sırasında şiddet gören Afro-Amerikalılar şeklinde de kombine edebilmek mümkün... Mesele gerçekten Spivak'ın sorduğu gibi "Madun konuşabilir mi?" değil, "Korkunç Türk, ya da Müslüman sanat yapabilir mi?" de değil, mesele çok daha belli ki "Beyaz Adam dinleyebilir mi, ya da Beyaz Adam okuyabilir mi? Anlayabilir mi?" meselesi...

yüzyıl biterken kazandırılmaya başlamıştır: Martin Heidegger, Hannah Arendt, Claude Levi-Strauss, Eric Hobsbawm, Michel Foucault, Theodor Adorno ve daha niceleri... Carl Schmitt gibi nice modern klasikler ise ancak 2000'li yıllarda Türkçeleştirilecektir.

Hepsi bir yana, Thomas Hobbes'un 1651'de yayımlandığından beri toplum-devlet düşüncesi üzerine tartışılan zemin kurucu eseri *Leviathan* Türkçeye (342 yıl sonra!) 1993'te tercüme edilmiştir. Liberalizmin bir diğer klasik kaynağı John Locke ise 1990'larda, yani üç yüz yıl sonra. Muhafazakâr düşüncenin, Devrim karşıtlığının başlıca temsilcisi kabul edilen Edmund Burke'ün 1790 tarihli *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'i, muhafazakârlığıyla malûm Türkiye'de 2016'ya dek çevrilmemiştir. Dilimizdeki demokrasi kavramının başlıca referanslarından belki de en bilineni olan Alexis de Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* adlı başyapıtı (1835-40) –1990'lardaki özet metin olanı saymazsak– ancak 2015 sonlarında Türkçeye kazandırılmıştır. Her şey bir yana, İngiliz dili ve edebiyatının en önemli sureti William Shakespeare'in başlıca eserleri on yıllar boyunca esasen İngilizceden değil Fransızcadan tercüme edilmiştir; sırf onu çeviren Sabahattin Eyuboğlu sebebiyle. Ülkemizdeki okurlar Victor Hugo'nun (aslında yaklaşık 2000 sayfa olan) başyapıtı *Sefiller*'in yüz elli yıldır özetiyle yetinmektedir. 1930'ların ortalarında, bugün emeklerini saygıyla andığımız Haydar Rıfat, çevirmeye kalkıştığı Karl Marx'ın *Kapital*'inin temel kavramlarını hangi Türkçeyle karşılayacağını bilemeyip umuma haber salar; çevirisine yardım için medet diler. (Demek ki dil itibariyle de bir uyumsuzluğun sıkıntısı fazlasıyla çekilmiştir) Neyse ki 2010'larda Marx'ın –ve biraz da Engels'in– *Kapital*'i ilk defa Almanca orijinalinden ve bütün olarak çevrilmiştir. Bu konuda aslında daha pek çok şaşırtıcı örnek verilebilir. Bolşevik Devriminin üzerinden yüz yıl geçmiş olsa da, Lenin'in hâlâ Rusçadan tek bir doğrudan çevirisi

bulunmamakta;[33] başka pek çok kanonik ismin eserlerindeki birçok tematik vurgu aktarma istasyonlarında bırakıla bırakıla, eksile eksile bize ulaşmaktadır. Bu isimler bir gün eksiksiz çevrilse bile eserlerinin, yaşamlarının, temel tezlerinin neye tekabül ettiği sorunuyla baş başa kalmamız mukadderdir. Herhangi bir bilindik Avrupalı entelektüelin fikri soy-kütüğünü bilebilen bir avuç insan belki vardır belki yoktur; dahası aforizmalarından çokça yararlanılan Nietzsche'nin ismini düzgün yazabilmek bile bir sorundur.

Yine de ilginç bir şekilde, Türk entelektüel dünyasında Jean Jacques Rousseau'ya, Victor Hugo'ya, Lamartine'e, Paul Valery'e, Friedrich Nietzsche'ye, Oswald Spengler'a ve Ortega y Gasset'e daima bir yer olmuştur! Zira bu isimler Türk muadilleri ile ortak bir dile, ortak bir perspektife sahip oldukları hissi doğurmuştur. Avrupa'yı eleştirmek konusunda sarf ettikleri hemen her söz Türkiye'deki bağlama içgörülü bir referans olarak kabul edilmiştir. Daha önce, bir başka yerde Spengler hakkında yazdığım gibi, bu entelektüeller Türk muhafazakârlığında "kullanışlı dostlar" olarak addedilmişlerdir.[34]

Bir başka husus, orada olmamak/olmak hâli... Az önce post-kolonyal literatürün oluşumundan önce o literatürün temel noktalarını işlediğini söylediğim Attila İlhan'a baktığımızda görebileceğimiz şey, Türkiye'deki yaşıtları ve öncülleri gibi, Batıyla gerçek bir bağlantı kuramamışlık görüntüsüdür. 1950-60'ların ve sonrasının Fransa'sından bizlere uzun uzun hikâyeler anlatıp türlü politik-entelektüel kesitler sunan Attila İlhan (d.1925),

33 Zaur Gasimov, Hasan Aksakal, "Not Quite in, but via Europe: Reading Lenin in Turkish", *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, Vol.25, No. 2, 2/2015, s.45-58.

34 Hasan Aksakal, "A Useful Fellow: Oswald Spengler in Turkish Conservative Thought", *Oswald Spengler als europäisches Phänomen* (in), Carl Antonius Lemque Duke, Zaur Gasimov, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s.283-298.

nasıl olup da akranı Fransız Michel Foucault'ya (d.1926), Jean Baudrillard'a (d.1929) bu kadar ilgisiz kalabilmiştir? Yine nasıl olup da 1871 Paris Komünü sırasında Paris şehrinde olan Yeni Osmanlı Cemiyeti üyelerine hâkim olan o anlamamışlık hâli, yüz yıl sonra da aynı ölçüde devam edebilmiştir? Ve nasıl olur da kültürel-entelektüel yoğunlaşmalar bu denli geçirimsiz olabilir, nasıl olur da bu kadar farklı düzlemlerde birbirinden tamamen ayrı iki dünya üzerine düşünüp, başka sorularla başka cevapların peşine düşer bu isimler?

Alâkası varmış gibi görünmek için de ayrıca gülünç çabalar sergiler kimileri. Her paragrafında birkaç Foucault, Nietzsche, Derrida, Heidegger serpiştirmeden konuşup yazamayan entelektüeller cennetidir Türkiye. (Üstelik yerlici, millici, medeniyetçi olmaya davette bulundukları hâlde en çok da mukaddesatçılar-İslamcılar yapar bunu: hele Yusuf Kaplan ve türevleri kendilerinin karikatürü olacak kadar işi abartır) İsim serpiştirmekle, hatta Batı düşünce tarihini etrafa saçıp dökmekle (name-dropping) yazılan yazılar çöplüğüdür Türkiye. "Büyük Doğu, Büyük Doğu" diyenlerin tek bir Doğulu referansı olmaması, alâkasızlık ve dış dünyadan kopukluk değil de nedir?

Daha genç nesillerin taşımakla yükümlü olduğu bu çileli yük, beni Turcocentism'e –Türk-merkezliliğe– karşı da eleştirel kılıyor. Sadece Türkiye'deki ders kitapları, tarih kurgusu ya da coğrafya anlayışı sebebiyle değil; ayrıca akademik dünyadaki sosyal bilimcilerinin, serbest yazarlarının, araştırmacılarının da kahir ekseriyetinin sadece Osmanlı-Türk tarihiyle ilgilenerek; onun da gayrı-müslim nüfustan (ki bu 1850'lere dek toplamın en az %40'ı demektir), kadınların tarihinden (bu da toplamın %50'den fazlasıdır), gündelik yaşam tarihinden, taşra tarihinden arındırılmış, ayıklanmış, bir başka seçici tarih anlayışıyla ilgilenerek, dünyanın geri kalanından kendisini soyutladığı, bağlantısını, merakını kopardığı ve bu yüzden Türkiye'ye dair söz söylerken hiçbir sağlıklı mukayese

yapına şansını kendine tanımadığı bir illüzyon hâli burada kast ettiğim. Siyaset bilimi ya da tarih bölümlerinde karşılaştırmalı tarihsel sosyoloji gibi, karşılaştırmalı siyaset gibi, dünya tarihi/ küresel tarih gibi anabilim dallarının neredeyse hiç bulunmaması bunun en açık göstergesi olarak öne çıkarılabilir. Buna şaşırmak da pek mümkün değil; zira yüksek öğretimi yöneten iradenin on yıllardır tek bildiği şey, Soğuk Savaş koşullarında siyasallaştırılan eril tarih diliyle işlenegelen "insanlık tarihinin gördüğü en mükemmel düzen", yani Osmanlı tarihidir. Yakın geçmişte yapılan bir araştırma sonucuna göre, Türk üniversitelerinde, tarih bölümlerinde müfredatta yer alan derslerin yalnızca % 3'ü dünya tarihi ile ilgilidir. Onların da çok büyük çoğunluğu esasen Fransız Devrimi sonrası Avrupa tarihidir.[35] Dolayısıyla Kartaca'nın tarihi, Roma'dan öğrenilmeye devam etmektedir.

Bir nokta daha var; üzerine düşünülmeyi hak eden çok daha ilgi çekici bir nokta... Türkçede henüz genel ya da kısmi bir İngiltere tarihi kitabı bulunmamakta! Ne bir Türk tarafından yazılmış, ne de çevirisi yapılmış. Ne Cromwell ve dönemi, ne de İngiliz sanayileşmesinin tarihi. Herkesçe kullanılan büyük online kitapçılarda görebileceğiniz kitaplar, *İslam Alemi ve İngiliz Misyonerleri*, *Büyük Oyun: İngiltere Başkanı Gladstone'un Osmanlı'yı Parçalama Planı*, *Atatürk ve İngiltere*, *İngiltere'de İslamofobi* gibi propaganda metinleridir. Bunların –Gladstone'a 'başkan' diyen de dâhil olmak üzere– önemli bir kısmı Türk akademisyenler tarafından yazılmıştır üstelik. Devam edelim: Türkçede, dört yüzyıldan fazla Türkler tarafından yönetilen Arabistan'ın genel tarihi üzerine de tek bir kitap yoktur. Almanya üzerine bir kitap, o da UCL'den Mary Fulbrook'un 2011'de yayımlanan *Almanya'nın Kısa Tarihi*'dir. Buna karşın Hitler'in *Kavgam*'ı yakın geçmiş-

35 Emrah Yıldız, "Türkiye'de Tarih Öğrenimi: Eleştirel Bir Bakış Açısı", http://www.ottomanhistorypodcast.com/2013/05/education-history-turkey-nationalism-study.html (çevrimiçi), 20 Eylül 2013.

te Avrupa Birliği'nin baskıları sonucu yasaklanana kadar best-seller listelerindeydi. Bu şartlarda söylemeye gerek kalmasa da, Afrika ülkeleri tarihi –Mısır istisna tutulursa– de, Latin Amerika tarihi de yokluğa mahkûm edilmiş gibidir. Bu yokluk elbette kolay okunan ve bazen bir milyondan fazla satan Osmanlı tarihiyle ilgili kitaplarla ikame edilmekte. Harem ve sultanların gündelik yaşamları üzerine kurulu televizyon dizilerinin prime-time'da açık farkla en çok izlenen ve Türkiye'nin sanatsal-kültürel olarak elliden fazla ülkeye ihraç ettiği, edebildiği ve Bosna'dan Türkmenistan'a, Fas'tan Brezilya'ya ciddi bir müşteri bulan tek ürün olması da ayrıca düşündürücü.

Bütün bunlar Türk milliyetçilerinin ve muhafazakârlarının kendilerini temsil biçimlerini yeniden düşündürüyor. Üretilen bu öz-temsiller (self-representations) geçmişin uzun bir altın çağ olarak algılanmasına yol açtığı gibi, Osmanlı'nın Balkanlar'da ve Ortadoğu'da yüzyıllar boyunca barışçıl, huzurlu bir yolla nasıl hüküm sürdüğü –Pax-Ottomana– üzerine tahmin edilebilir ve beklenebilir motivasyonlar eşliğinde bir merak yaratıyor. Bu, beraberinde başka merakları tetikleyen, anlatılarla birlikte karşı-anlatıları besleyen ve çeşitlendiren, ancak her ne olursa olsun, Türk-merkezciliği terk etmeyen bir tartışma ortamını da sürekli kılıyor. Bu bakımdan Türkiye'de tarih, yani 'geçmiş' her yerde 'bugün'ü kuşatma altına alıyor.

Şimdiye dek bahsettiğim Türk-erkek-muhafazakâr Osmanlıcı anlatının yeniden gündeme geldiği Soğuk Savaş yıllarından önce, ancak Osmanlı'nın yıkılmasıyla sonuçlanan Meşrutiyet dönemindeki Osmanlı-Türk tarihi merakından sonra, bir tarih tezi üretilmiş ve bunun bilimselleştirilmesi üzerine hayli kafa yorulmuştur. 1930'lardaki "Türk Tarih Tezi", 1932 ve 1937'de gerçekleştirilen ve bizzat Atatürk'ün nezaretinde, yurttaş ve yabancı tarihçilerin katılımı ve tartışmalarıyla Birinci ve İkinci Türk Tarihi Konferanslarında ele alınmıştır. Ortaya atılan tezlerin

doğruluğu bir yana, bunların ortaya atılmış olmaları, Avrupa-merkezci olmayan bir akademik anlayışa doğru arayışlar ve sömürgesizleştirme çabaları bakımından bir hayli ilgi çekicidir.

Türk Tarih Tezi ve Türk-Merkezciliğin Doğuşu:

On dokuzuncu yüzyılda kurumsallaşan Oryantalizmin de etkisiyle, 'emperyalist Batı'nın tarih anlayışı, diğer pek çok yerde yaptığını yaparak, o dönem 'Avrupa'nın hasta adamı' olarak adlandırılan Türkiye'nin tarihini de sömürgeleştirmeye çalışmıştır. Başkalarının tarihini yazma ve isimlendirme ayrıcalığı, Avrupalıların tahakküm ve sömürüyü akademik bir bilgiye dönüştürmesi demekti. Türk milliyetçiliğinin doğum beşiği bu tarih "kuşatması"dır. Türklerin barbar, medenileşmemiş bir millet olduğu yönündeki Gladstone propagandası Türklerin karşı-anlatı arayışını beraberinde getirmiş ve Süleyman Paşa'dan Borzecky'e, Leon Cahun'dan Ziya Gökalp'e Türklerin Orta Asya'daki tarihinden Osmanlı tarihine kadar "medeniyet kurucu" tarihsel misyonu üzerine çok çeşitli tarih kitapları yazılmıştır. Anti-emperyalist motivasyonlarla emperyal Osmanlı onuruna da kültürel destek sağlayan bu eserler, 1880'lerden 1930'lara kadar yaklaşık elli yılda, Avrupa-merkezci söyleme karşı entelektüel olarak değilse de politik bir başarı kazanmıştır.

1930 yılına gelindiğinde, Atatürk'ün direktifiyle kolektif olarak yazılan *Türk Tarihinin Esasları* kitabı, varlık sebebini şöyle açıklamıştır:

> "Şimdiye kadar memleketimizde neşrolunan tarih kitaplarının çoğunda ve onlara mehaz [kaynak] olan Fransızca tarih kitaplarında Türklerin dünya tarihindeki rolleri şuurlu veya şuursuz olarak küçültülmüştür. Türklerin ecdat hakkında böyle yanlış malumat alması, Türklüğün kendini tanımasında, benliğini inkişaf ettirmesinde zararlı olmuştur. Bu

> kitapda istihdaf olunan [amaçlanan] asıl gaye, bugün bütün dünyada tabii mevkiini istirdat eden [olması gerektiği-layık olduğu yerde olan] ve bu şuurla yaşayan milletimiz için zararlı olan hataları tashihe [düzeltmeye] çalışmaktır."[36]

Türkiye'de 1930'da hâkim olan bu tarih görüşünün, Cumhuriyetin yeni nesillerine aktarılabilmesi için Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından dört farklı tarih kitabı yazıldı ve bunlar liselerde okutulmaya başlandı. Avrupa-merkezci tarih çalışmalarında, Türklerin Moğollar gibi Sarı ırktan oldukları ve hiçbir medeniyet yaratmadıkları iddiaları vardı. Türk tarih ders kitaplarında Orta Asya'nın, medeniyetin beşiği olduğu, ilk uygarlık èmarelerinin burada yaşayan Türkler tarafından oluşturulduğu ve iklim değişikliği sonucunda dünyanın değişik bölgelerine taşıdıkları ileri sürülmüştür. Bu prehistorik devirlerde yaşanan göçlerle de Anadolu'nun ilk sakinlerinin Türkler olduğu vurgulanmıştır. İlginç biçimde, İslam'ın kökenlerinin de Sümerlere, yani ilksel Türklerin din anlayışına dayandığı gibi tezler de bu dönemki tartışmalarda öne sürülmüştür.

Bu tezlerin Türk milletinin köklerini araştırmak ve Türk tarihini dünya tarihi çerçevesi içinde değerlendirmek olarak gösteren başlangıç sözleri, Türkiye'de sağ politik söylemler kümesini sonraki on yıllarda besleyecek temel konuları oluşturarak, Avrupa-merkezci eserlerin ve fikirlerin Türkiye'ye çizdiği tarihsel limitleri aşmayı amaçlamıştır.

Bu istikamette Hunlardan başlayarak Anadolu Türk tarihine; dolayısıyla bin yıllık devlet geleneğini meşru temeller üzerine oturtmak adına farklı önemler atfedilmekle birlikte Selçuklu ve Osmanlılarla bütünleşik bir tarih talep edilmektedir. Bu tezlerin daha da önemli ve kimi zaman

---

36 Afet Hf, M. Tevfik ve diğerleri, *Türk Tarihinin Ana Hatları*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1930, s.1.

hayli fantastikleşen boyutu, tarihteki tüm Anadolu halklarını da geriye dönük olarak Türkleştiren, Sümerleri, Hititleri Türk olarak kabul eden ve bu yolla Haçlı Seferlerinden bu yana Müslümanlıkla özdeş Türklüğü aşan/ aşmayı amaçlayan, değiştiren/ değiştirmeye çalışan bir çaba söz konusudur. Bunu yaparken evrensellik iddiası, her bir milletin, halkın insanlık tarihine yaptığı katkıları dikkate alma gereğinin altını çizmesi, tüm halkların tarihinin kendine yer bulacağı bir dünya tarihi tasavvuru, bir iddia olarak Türk Tarih Tezi çalışmalarında dikkat çeker. Bu sebeple, insanlık ve medeniyet tarihinden bahsederken neden basit bir yol haritasına saplanıp kaldığını sorgulama hakkını kendinde görür. Dörtlü tasnife tâbi tutulan Avrupa-merkezci anlatıda kronoloji şöyle sunulur: 1) Antik Mısır ve Mezopotamya medeniyeti, 2) Klasik Yunan medeniyeti, 3) Ortaçağların önemli bir bölümünü kapsayan İslam medeniyetinin yayılımı ve 4) Batı Avrupa'nın var ettiği medeniyet.

Atatürk'ün fikri temellerini bizzat attığı Türk-merkezli bakış ise, arkeolojik, antropolojik ve etnolojik bilgiler ışığında bu ezberin artık kırılması gerektiğini ve aranan cevapların Orta Asya bölgesinde bulunabileceğini söylemiştir. Bunun sebeplerinden biri, Orta Asya'da bulunan tarihsel kalıntıların prehistorik dönemlerde azımsanmayacak ölçüde zengin ve çeşitli bir kültürel üretimin olduğunu işaret ediyor oluşudur. Taş, bronz ve demir çağları boyunca yaşanan gelişimin materyallerine referans verilerek yapılan açıklamalara göre, bu bölge hem deniz hem de zengin bitki örtüsüyle hareketli bir yaşam alanı olmasına rağmen birtakım iklim değişiklikleriyle insanların göçe mecbur kalmasıyla her şey yeni bir evreye ulaşmıştır. Kavimler Göçü olarak 1930'ların dünyasınca isimlendirilen hareketlenmeyle halklar mevcut medeniyet donanımlarını, kolektif kültürel hafızalarını Mezopotamya'ya, Anadolu'ya, Mısır'a, Avrupa'ya, hatta Bering Boğazını geçerek Amerika'ya taşıyarak Kızılderili kültürlere, Maya, Aztek, İnka medeniyetlerine, Yunan, Roma ve Sami me-

deniyetlerine dönüştürmüşlerdir. (Afrika ve ten rengi sorunu bu tezlerde açıklanamaz) Anadolu medeniyetlerine ait bütün bulguların birkaç yüzyıllık sapmayla, onlardan daha eski Orta Asya medeniyetlerinin arkeolojik bulgularında neredeyse tamamen aynı çıkması, ehilleştirilen ve resimlere konu olan hayvan türlerinin, bitkilerin de neredeyse aynı oluşu, bu tezlerin en temel argümanları olmuştur. Medeniyetin beşiğinin Orta Asya oluşu yönündeki hem Türkçü, hem de Avrupa-merkezcilik karşıtı olan tezlerin bir özetini kolayca erişilen Utkan Kocatürk'ün İngilizce özetinden takip etmek de mümkündür.[37]

Bu tezi geliştiren Türk tarihçilerden biri, Tatar asıllı Türk tarihçi Yusuf Akçura, 1932 tarihli Türk Tarih Kongresinde Türkosentrik tezleri insanlık adına şöyle savunmuştur.

> "Biz Avrupa sömürgeleri haline getirilen ülkelerin halklarına sömürgecilerin gözüyle bakmıyoruz; biz bütün dünyada yaşayan insanları, Avrupalılar gibi ve onlar kadar hakları olan insanlar olarak kabul ediyoruz. Avrupalıları beslemek ve onları daha da güçlendirmek için yaratılmış hayvan sürüleri olarak değil! Buna bağlı olarak, Avrupalı yazarların süsleyerek estetikleştirdikleri ve böylelikle insanlığı ilerleten büyük devrimlermiş gibi temsilleştirdikleri olay ve gelişmelerin de gerçek karakterini görmeye ve göstermeye çalışıyoruz. Tezimizin en merkezi özelliği, medeniyetleri ve milletleri ayırıcı değil birleştirici, zalim değil adil, düşmanlaştırıcı değil barıştırıcı olmasıdır."[38]

37 "Atatürk's Thesis Concerning Central Asia as the Cradle of Civilizations", University of Indiana, 1987. http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-09/ataturks-thesis-concerning-central-asia-as-a-cradle-of-civilisations (çevrimiçi), 3 Mayıs 2016.

38 Yusuf Akçura'nın İngilizceye çevirirken sadeleştirmiş olduğum değerlendirmelerinin özgün Türkçesi için; *Maarif Vekâleti, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, Birinci Türk Tarih Kongresi Konferans ve Müzakere Zabıtları*, İstanbul: Türk Tarih Tetkik Cemiyeti Yayınları, 1932, s.606.

Bugün bu girişimler mantıklı açıklamalar eşliğinde neredeyse tümüyle eleştirilmekte ve eleştirilmesi gerektiği de ayrıca izah edilmektedir.[39] Tarihsel olarak ispatlanamazlıkları, kestirme değerlendirmelerde bulunma alışkanlıkları, şovenist bir milliyetçiliğe ve neredeyse bütün dünyanın Türklerden ve onların kurduğu bir medeniyetten ortaya çıktığına varıncaya kadar bu eleştirilerin Türk Tarih Tezini bir karikatüre dönüştürdüğü bile söylenebilir.

Yine de ders kitapları ve popüler tarih kitapları verdiğim bu örnekteki gibi çeşitli karşı-anlatıları kitleler üzerinde etkili kılmayı başarmaktadır. Belki de yaşanan en önemli değişim, söylemin tonunun 1945 sonrası dönemde İslami bir renge bürünmüş olmasındadır. Bugün muhafazakâr-İslamcı yayınevleri Türk-İslam mucizesinden bahsetmekte Avrupa'yı ve Avrupa-merkezciliği de araçsallaştırmaktadır. Yeni repertuar "Avrupa'nın karanlık çağları", cadı avları, Engizisyon mahkemeleri, ortaçağdan kalan türlü batıl inanç örnekleri ile birlikte ele alıp İslam medeniyetini ve onun en parlak dönemi olarak Osmanlı'yı yüceltmeyi amaç edinmektedir. Aynı anlatı Avrupalı kâşiflerin milyonlarca masum insanın soyunu kıran katiller, köle ticaretinden servet edinmiş efendiler ve Ortadoğu'nun, Asya'nın, Afrika'nın ve Amerikaların paha biçilmez madenlerini, kıymetli eşyalarını ve en özgün sanat eserlerini çalan hırsızlar olduğunu anlatmaktadır. Osmanlı'da kölelik, soykırım, zulüm gibi tecrübeleri unutturmaya da yarayan duygusal metinler ve televizyon programları bugün yayıncılık ve akademik çevrelerin profilinde yaşanan değişimle birlikte Batı dünyasını Tapınakçı-Mason-Siyonist hattına indirgemekte ve güncel bir "hınç" ve "içe kapanma" dilini ve paranoyakça bir anti-entelektüalizmi var etmektedir. Bu da Türkiye'deki muhafazakâr-milliyetçi-İslamcı kamu entelektüellerinin epistemik sınırlarını çizmekte, onların be-

39 En bilindik çalışma: Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu, (1929-1937)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 6.baskı, 2015.

lirlemekte olduğu/ taraf olduğu tartışmaların hiçbirini bu seviyenin ötesine geçirmemekle sonuçlanmaktadır.

Sonuç:

Avrupa-merkezcilik kendi repertuarını başka kültürlere zorla benimsettikten bir yüzyıl sonra, 20. yüzyılın ikinci yarısında reaksiyonlar hızla çeşitlenmiştir: Afrika-merkezcilik, İslami fundamentalizm, post-kolonyalizm, Oksidentalizm, hepsi Avrupa-merkezciliğe birer tepki olarak yorumlanabilir. Bunlarda da Avrupa ya da Batı dünyası homojen, değişmez bir karaktere sahipmiş gibi gösterilir. Yani yine imajların, önyargıların, klişelerin ve efsanevi tarih yazımının belirleyici bir rolü vardır. Hayali Batı, hayali Doğu kadar nefret doğurmakta; "Medeniyetler çatışması mı?" diyen Huntington'ı teyit etmektedir. Bu çarpık-algılar ve bağlantısızlık hâli tüm taraflar için –Charlie Hebdo saldırısı ya da Kürt meselesi üzerine konuşulduğunda kolayca terör destekçisi olarak görülmek gibi– başka sorunlara da yol açmaktadır. Bizler de, akademik çalışmalarımızda bilerek ama daha çok da bilmeyerek "de-centralization of Eurocentrism" [Avrupa-merkezciliğin adem-i merkezileştirilmesi] derken, şovenist-narsistik başka meta-anlatılar üretmeye hayli yakın bir yerde durmaktayız. Hâlbuki herkesin kendi tarihine tapınması Avrupa-merkezciliği yenilgiye uğratmadığı gibi, küresel tarih çabalarını da imkânsızlaştırmaktadır. Burada anlatmak istediğim nokta, Batının Türklerin kendilerini Batı dillerinde edebiyatla, felsefeyle, sinemayla ifade etmesine izin vermemesi, Türklerin "görmezden gelinmesi"; Türklerin de Batıyı bilerek veya bilmeyerek çok seçici bir biçimde kendi tarih, toplum ve sanat anlayışına dâhil etmesi/ dışarıda tutarak ötekileştirmesi ve onu yeterli ölçüde incelememesinin sonuçlarıdır. Bu karşılıklı görmezden gelme durumu ve onun yarattığı bilgi eksikliği, şehir efsaneleri ve klişelerin gücünü sürekli korumasına yol açmaktadır.

KARŞI-AYDINLANMA VE OSMANLI DÜŞÜNCESİ: **NÂMIK KEMAL ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME**

International Journal for History, Culture and Modernity,

Karşı-Aydınlanma Özel Sayısı, (2016-17, Amsterdam) Vol. 4, No. 2'de yayımlanan metnin elden geçirilmiş çevirisi.

Giriş:

18. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa'nın bazı merkezlerinde, 19. ve hatta 20. yüzyılın erken doğum sancıları şiddetlenmeye başlamış bulunuyordu. Kilisenin gücünü aşındıran teolojik sorgulamalar, insan hareketliliği, eğitim kurumları ve bunların etkisiyle yazılı kültürün artışına bağlı olarak felsefi ve bilimsel araştırmalar, bürokratik merkezileşme, endüstrileşme ve şehirleşme hız kazanmış; ulusal kimlik duygusu, okur-yazarlık gibi önemli kültürel etmenler artık karar alıcıların gündemine girmeye başlamıştı. İngiliz empirizmi ve Fransız septisizminin keskin ve geri döndürülemez zaferi her şeyin önünde gidiyordu. Neredeyse Aydınlanmacı düşünürlerin çoğu ortak bir inancı paylaşmaktaydı: İnsani sorunlar, Rönesans ve Re-

formun yer yer birbirini besleyen, çoğu zaman ise birbirine karşı olan zengin tartışma (bazen de çatışma) ortamından çıkarılan tecrübe, değer ve normlar sayesinde uzun vadede görülmüştü ki, ancak akılcılıkla çözülebilirdi. Bu entelektüel rüzgârın etkisi, hızındaki bazı kesintiler dışında, günümüze dek devam etmiştir.

Aydınlanma aklın ilahlaştırıldığı, Nietzscheci dille söyleyecek olursak, Tanrı'nın "öldüğü" ve yerini yeni tanrıların alması için etrafın temizlendiği bir dönemdi. Toplumsal ve politik eleştirinin, bireyin keşfinden gelen güçle, geçmişe kıyasla çok daha cesurca yapılabildiği bu dönem, insanın ve doğanın yasalarının insan aklı aracılığıyla keşfedilebileceğine dönük inancın zirveye doğru tırmandığı bir iyimserlik çağıydı. Çağın düsturu *sapere aude*, insana, "aklını kullanmaya cesaret" etmeyi salık veriyordu. Aydınlanma, Kant'ın muazzam açıklayıcı ifadesinde yer aldığı üzere, "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması"[1], yani insanın onu kısıtlayan kimi geleneksel bağlarından özgürleşmesi demekti...

Ancak birdenbire, geleneksel güçlere –esasen Kilise, monarşi ve aristokrasi– karşı devrim hazırlayıcılarından oluşan bu özgürleştirici, öncü entelektüeller grubuna dönük ilk ve belki de en etkili eleştirinin sesi duyuldu. Aylak, sözüne güvenilmez, çapkın, eğitimsiz bir Cenevreli, –Damrousch'un tabiriyle– 'saatçinin haylaz oğlu' Jean Jacques Rousseau, insanın doğuştan iyi ve özgürken, onu bozan, kötülüklere mecbur kılan gücün o çok övünülen toplumsal yaşam olduğunu haykırıyordu. Aklın, mantığın, kısacası rasyonalite diye isimlendirilen kavramın fanatikleşen savunucularının karşısına "hiçbir yer"den çıkıp gelerek dikilen bu tuhaf adam, tutkuları, hisleri ve sarsıcı heyecanların şiddetli etkisini, insanın aklı kadar, hatta

1 Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'", https://web.cn.edu/kwheeler/documents/What_is_Enlightenment.pdf (online) 02.02.2016.

ondan çok daha önemli görüyor ve içgüdünün rasyonel hesaplamalardan çok daha önemli bir referans noktası olduğunu iddia ediyordu.[2] Düzen ve ilerleme söylemini reddeden Rousseau, "civic" insanın kötü hâlinin bilicisi, uygarlık bunalımının tanı uzmanı ve yüzyılın sonunda gelişen romantik hareketin kurucularından biri olarak ortaya çıktı.

Aydınlanma aynı zamanlarda pek çok bakımdan eşsiz bir özgürlük ruhunu temsil ediyordu. O kadar ki, Rousseau'nun belalısı olarak da bilinen Voltaire, "Söylediklerinin tek kelimesine bile katılmıyorum, ancak söylediklerini söyleme hakkını ölene kadar destekliyorum" demekten geri durmayan bir ifade özgürlüğü peygamberiydi. Yine de, var edilen özgürlük ortamı ve daha fazla insanın özgürlüğüne dönük yaygınlaşan taleplere rağmen, Aydınlanmanın da otoriter bir yönünün bulunduğunun sezilmesi gecikmedi. Kilise ve diğer müesses nizam temsilcileri her yerde bu ölçüsüz özgürlüğün yaratabileceği tehlikeleri dile getirmekteydi. Üstelik özgürlüğün kötülüğü söylemi, özgürlük talepleri kadar eski bir şeydi.

Nitekim Rousseau'nun ömrü vefa etmese de, ardılları, Aydınlanmanın teorik zaaflarının feci şekilde ortaya çıkışına şahitlik etme ayrıcalığını tadacaktı. Aydınlanmanın kuru rasyonalizmiyle başarısızlığa mahkûm olduğuna inanan ve Romantik diye nitelenen sanatçı ve düşünürler, Fransız Devrimi'nin yerini Terör Dönemine bırakmasına ve âdeta bir kan banyosuna dönmesini, Aydınlanmanın toplumsal, ahlâkî ve politik yetersizliklerinin en çarpıcı tezahürü olarak gördüler.[3] Aydınlanma yarım yüzyıl geçmemişti ki, şimdiden bir içe bükülme yaşıyordu.

---

2 Leo Damrosch, *Jean Jacques Rousseau, Huzursuz Dahi*, çev: Özge Özköprülü, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

3 Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s.37. Ayrıca bkz. Hermann Lübbe, "Aufklärung und Gegenaufklärung", içinde: Michael Zöller (Der.), *Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit*, Zürih, 1980, s.11–27.

Romantikler şimdinin (mevcut hâlin) huzursuzluğuyla geçmişe yöneldiler. Tarihte bulduklarıyla –çoğu zaman hayal ya da inşa ettikleriyle– daha güçlü dönmek; kökleri esas alarak organik bir canlı olarak topluma yaşam felsefesi (*lebensphilosophie*) sunmak istediler. Dirimselciydiler (vitalist). Tarih içinde değişen, dönüşen, farklılaşan kültürlere, örflere, âdetlere ve bunların insan ve toplum üzerindeki gücüne inandılar. Mitoloji ve hermetik düşünce onlar için, Aydınlanmacıların aksine, batıl inançlar dizisi değildi. Aksine yitip giden anlamı bulmanın aracıydılar. Mistik temalar, dini heyecan ve hatta okültizm onlara kültürel bir ekstazi veriyordu. Erken Romantizmin (*Frühromantik*) temsilcilerinden Novalis'in formülasyonu neredeyse her şeyi açıklıyordu. Dünyanın sadece akla sabitlenmesi, onu romantikleştirmek isteyen filozofları ve sanatçıları büyü, gizem ve dünyanın tılsımına yönlendirmişti; bu bakımdan "sıradan şeylere yüksek bir anlam, alışılmışa gizemli bir itibar, bilinene bilinmeyenin onuru, sonluya sonsuz bir görünüm vermek" çok öğreticiydi.[4]

Bu gizemli, şairane temsil (representation) merakı anaakım Aydınlanmadan uzaklaşmaktan çok, onu ortadan ikiye bölüyor gibiydi. Neredeyse bütün Romantiklerin ele aldığı temaların öyle veya böyle Aydınlanma Çağının sonuçları sayesinde ilgi çekici olduğu kesindir. Bu yüzden Romantizmi Aydınlanmanın (sonraları ise en geniş anlamıyla 'modernite'nin) eleştirisi olarak ele aldığımızda, aynı zamanda muhalifliğin, hatta direnmenin estetiği olarak da ele almamız gerekir. Pekiyi Aydınlanmanın çocukları olan Romantiklerin, muhafazakârların ve ilintili diğer entelektüel çevrelerin Aydınlanmaya karşıt söylem oluşturdukları temalar neydi? Ve bu karşı söylem az ya da çok bir koalisyon oluşturabilmekte miydi? Bu sorular onları tanımlama sorununu bir kez daha akla getirmektedir.

4 Aktaran Rüdiger Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, çev: Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s.17.

Bir Kavramın Hikâyesi: "Karşı-Aydınlanma" ve Kullanımları

Bugün itibarıyla bildiğimiz kadarıyla, "Counter-Enlightenment" kavramının İngilizcede ilk kez kullanımı Charles Gray Shaw tarafından 1908'dedir. Aynı tarihlerde Almancadaki karşılığı olan *Gegenaufklärung*'un da kullanıma girdiği görülmektedir.[5] Amerikalı bir felsefe profesörü olan William Barrett, Soğuk Savaş'ın başlangıcında, 1949'da yazdığı "Art, Aristocracy and Reason" (*Partisan Review*, XVI: 6) başlıklı makalede kavramı ele alarak onu yeniden kullanıma sürer. Barrett irrasyonalizm, varoluşçuluk ve Aydınlanma felsefesinin geleneğine başkaldıran diğer düşünce akımlarıyla ilgili kitaplarıyla tanınan birisiydi. Yukarıda bahsi geçen makalesindeki yaklaşımı da, 18.yüzyıl Fransız Aydınlanma hareketinin temel görüşlerine karşı çıkışlara dönüktü. Barrett Almanların akıl ve evrensellik eleştirilerine odaklanmaktaydı. Bu pek de bilinmeyen çalışmadan yaklaşık yirmi beş yıl sonra, 1930'ların Oxford Okuluna mensup bir isim olan Prof. Isaiah Berlin, "Karşı-Aydınlanma" kavramını yeniden ele alıp güncelleştirdi. Çalışma iki kez basıldı: ilki makale, ikincisiyse onun ünlü eseri *Against the Current*'ta kitap bölümü olarak.[6] O zamanlardan itibaren "Karşı-Aydınlanma" kavramı yeni nesil araştırmacılar için ezber bozucu bir konu hâline geldi ve hâlâ 'modernitenin karanlık yüzü'ne merak duyan araştırmacılar için bir yol haritası sunmaya devam etmekte.

Bugün "Karşı-Aydınlanma" kavramına ilişkin olumlu ve olumsuz pek çok tartışma olmakla birlikte, kavramın işlevselliği ve açıklayıcılığı hâlâ geçerlidir. Biz bu makalede, Karşı-Aydınlanmayı, tüm değerli eleştirileri akılda

5 Jeremy L. Caradonna, "There Was No Counter-Enlightenment", *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 49, No.1, 2015, s.52.

6 Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment", *Against the Current, Essays in the History of Ideas* (içinde), Princeton: Princeton University Press, 2001, s.1-24.

tutarak,[7] ancak yine de çok büyük ölçüde Isaiah Berlin'in kullandığı biçimiyle ele alıp onun Osmanlı-Türk düşünce tarihinde neye tekabül ettiğini tartışacağız.

Meselenin ayrıntılarına dair derinlemesine bir tartışmaya girişmeden evvel, cevap aramamız gereken gayet basit bir soru var: "Karşı-Aydınlanma kavramı ne demektir?"

Berlin'in tanımının çıkış noktasıyla başlayalım:

> "Fransız Aydınlanmasının merkezi düşüncelerine ve onun diğer Avrupa ülkelerindeki müttefikleri ve ilgili konulara muhalefet, hareketin kendisiyle yaşıttır. Aklın otonomisinin ilanına ve gözlem üzerine kurulu, kesin bilgi edinme yolu olarak kabul edilen doğa bilimlerinin metotlarına ve bunları takiben, vahyin, kutsal kabul edilen metinlerin ve onların şerhlerinin, geleneklerin, hazır reçetelerin, ve akıl-dışı ya da aşkın her tür bilgi üretme biçiminin otoritesinin reddine, doğal olarak çeşitli inançların kiliseleri ve dinsel düşünürleri tarafından karşı çıkıldı. Fakat büyük ölçüde bu çevrelerle Aydınlanma filozofları arasında ortak bir zemin olmaması sebebiyle böylesi bir muhalefet, görece yeni bir yolun açılmasını sağladığı gibi, devlet kilisesinin otoritesi için tehlikeli addedilen fikirlerin yayılması karşısında alınan kışkırtıcı, bastırıcı adımlarla da kendini korudu."[8]

Bu çerçeveyi çizdikten sonra, Berlin, Aydınlanmanın kökenlerini Newtoncu ve Baconcu deneysel düşüncenin doğaya yaklaşımıyla, ayrıca mekanik dünya görüşüyle ve genel-geçer bir doğal hukuk doktrini, sonsuz bir ilerleme fikrine dair inançlarla ilişkilendirir. Isaiah Berlin Karşı-

7 Örneğin Carradonna, *a.g.m.*, s.51-69. Robert L. Norton, "The Myth of the Counter-Enlightenment", *Journal of History of Ideas*, Vol.68, No.1, 2007, s.635-658. James Schmidt, "Inventing a Counter-Enlightenment: Liberalism, Nihilism, and Totalitarianism", Paper of Conference Speech, AHA, Boston, 6 Ocak 2011.

8 Berlin, a.g.m., s.1.

Aydınlanmadaki karşı çıkışın öncü suretlerini de bulur: giriş kısmında bahsettiğim Jean Jacques Rousseau Aydınlanma felsefesinin bazı kısımlarına ilişkin muhalefetin ve karşı-söylemin en bilinen şahsiyetidir. Fransız dilli bir filozof olan Rousseau, aynı zamanda Aydınlanmanın ışığını yayan *Ansiklopedi*'nin 18. yüzyılın ikinci yarısının başlangıcından itibaren (1751-1772) var ettiği Paris odaklı tartışmaların da bir parçasıdır. Aslına bakılırsa onun fikirlerinin ardında İtalyan tarih felsefecisi Giambattista Vico'dan Alman İdealisti Hamann'a ve bir nesil sonrasının Fransız devrim-karşıtı düşünürü Joseph de Maistre'ye değin hayli uzun bir liste bulunmaktadır. Ancak Berlin yine de Karşı-Aydınlanmanın özellikle Herder ve Erken Alman Romantizmi tarafından başlatıldığını vurgular. Berlin "bilimsel rasyonalizm"in ve Aydınlanmanın eleştirisini, "yaratıcı hayal gücü" ve "yaşam biçimlerinin hayali yeniden-kurgulanışı"ndan bahsetmekte olan Romantik dünya görüşünün ilk temsilcilerinden itibaren bu harekette bulur. Nitekim sanatta olduğu gibi, teorik düşüncede de, hayal gücü yalınkat rasyonalizmden çok daha cazip bir alternatif sunmaktadır. Sanat, felsefe ve belagatin bütünleştiğinde ortaya çıkardığı güç, tarihçi Eric Hobsbawm'ın vurguladığı gibi, "Çifte Devrim"den beri oluşan kitle toplumuna geçiş sürecindeki ilk dalgadan beri insanlara çekici gelmekteydi.[9] Zaten Berlin bu hakikat yüzünden Romantizmin kurucuları üzerine yıllarını vermiştir.[10] Özellikle Johann Georg Hamann, *Strum und Drang* hareketini en başından beri destekleyişi ve seküler saf aklın ele alınış biçimini eleştirmesi nedeniyle çok kritikti. Aklın epistemik sınırları onu, örneğin komşusu ve meslektaşı olan Immanuel Kant'ın da dâhil olduğu ve Voltaire, Diderot, D'Alembert gibi Paris'teki salon be-

9 Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, New York: 1st Vintage Edition, 1996, pp.27-76 ve çeşitli sayfalar.

10 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, edited by Henry Hardy, 2nd edition, Princeton: Princeton University Press, 2013.

yefendilerinin (*Les Philosophes*) fikirlerine karşı çıkmasına sevk etmişti. Bu karşıtlığı, onun Rhine Nehrinin öbür yakasındaki öncü entelektüeller –Herder, Jacobi, Goethe, Kierkegaard, Nietzsche ve son olarak da Heidegger– arasında büyük etki uyandırmasına yol açmıştır.[11] Berlin'den sonra Karşı-Aydınlanma konusundaki genel değerlendirmede, konunun anti-modernist düşünceler, muhafazakâr devrim, politik ilahiyat, dirimselcilik ve Nietzsche incelemeleri bağlamında ele alındığını da belirtmek gerek.[12]

Ne var ki, Soğuk Savaş dönemi koşullarında herkes bu karşı harekete o kadar da sempatiyle bakmamıştır. Örneğin Berlin'den bir önceki jenerasyona mensup olan György Lukács, en dinamik kitaplarından biri olan *Aklın Yıkımı*'nda (esasen 1952-53'te yazılmıştır), Aydınlanma-karşıtlığı veya alternatif Aydınlanma olarak görüp ele aldığı bu anlatıya karşı gayet saldırgan bir tavır gösterir ve "masum felsefe" diye bir şeyin olmadığını vurgulayarak bakışını özetler. Schelling'ten Kierkegaard'a, önceki on yıllardaki –örneğin Max Weber gibi– birçok öncü felsefecinin aklı ele alışındaki olumsuz bakışı görmezden gelerek yaptığı değerlendirmede Lukács'ın erken dönem Karşı-Aydınlanmacılara, Hitler'in totalitaryanizmine uzanan kirli bir kestirme yol gözüyle baktığı görülmektedir. 'Akıl'ın Stalinist bir savunucusu olarak Romantik-

11 Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, edited by Henry Hardy, (London and Princeton: Princeton University Press), 2000. Berlin'in erken modern dönemdeki kıta Avrupa'sı felsefesinin öteki yüzünü arama tutkusuna dair ayrıca bkz. Joshua L. Cherniss, "Isaiah Berlin's thought and its legacy: Critical reflections on a symposium", *European Journal of Political Theory*, Vol. 12, No. 1, 2012, pp. 5-23.

12 Almanya'daki Karşı-Aydınlanma literatürü için bkz. Jochen Schmidt (Hrsg.): *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1989. Christoph Weiss: *Von „Obscuranten" und „Eudämonisten" : Gegenaufklärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert*, St. Ingbert 1999.

lerle, Nietzsche'yle ve Alınan İdealizminin muhafazakâr kanadıyla bütün kitap boyunca ideolojik bir kavga yürüten Lukács, "Karşı-Aydınlanma"nın (*Gegen-Aufklärung*) devrim-karşıtlığıyla, diyalektik düşmanlığıyla, irrasyonalizmle ve akıl-karşıtlığıyla ne denli örtüştüğünü ortaya koymaya çalışır.[13]

Osmanlı-Türk Düşüncesi Bağlamı:

Araştırmalar çoklu-Aydınlanma (multiple-Enlightenments) yaklaşımıyla modern zamanların farklı kısımlarında ve farklı bağlamlarında yeni yaklaşımlar bulmaktadır. Yine de Aydınlanmaya referans verildiğinde, hâlâ 18.yüzyılın Parisli entelektüel çevrelerinin Eski Rejimin güçlerine karşı verdiği mücadele anlaşılmaktadır.[14] Bu bakımdan konunun Osmanlı bağlamını test etmek üzere ele almak hayli ilgi çekici olabilir. Geleneksel bir imparatorluk olan Osmanlı'nın Akıl Çağı, Aydınlanma felsefesi ve Romantizm etrafında gelişen tartışmalarla oldukça geç tarihlerde ilgilendiği söylenebilir. Bunun elbette çeşitli sebepleri bulunmaktadır: Rus İmparatorluğunun Osmanlı aleyhinde devamlı genişlemesinin baskısı, askeri, kültürel, ekonomik gerileme ve sürekli tekrarlanan politik çalkantılar nedeniyle bir türlü sürdürülemeyen modernleşme çabalarının "gâvurlaşma" (İslami kültürden yabancılaşma) denilerek sert bir muhafazakâr tepkiyle karşılanması bunlardan birkaçıdır. Bu yüzden Paris odaklı Aydınlanmanın ve ona verilen tepkilerin anlaşılması, bir kültür transferi olarak bu tartışmaların Osmanlı-Türk bağlamına yerleştirilmesi, hayli zaman almıştır. Elimizdeki kaynaklar çerçevesinde, başlangıçta verilen tepkilerin, uzaktan, kaba ve yüzeysel olduğunu kesinlikle söyle-

13 Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, translated by Peter Palmer, London: Merlin Press, 1980.

14 Mark Lilla, "What is Counter-Enlightenment?" (içinde), Joseph Mali, Robert Wokler (eds.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, Philadelphia 2003, s. 1-11.

yebiliriz. Nitekim Voltaire ve Ansiklopedist Okula ilişkin yapılan ilk çalışmalar, filozofları hayli olumsuz bir dille anlatmaktadır. Fransız Aydınlanma filozofları "dini yıkmaya çalışan" bir grup insandır, ayrıca "Voltaire denen kâfir", "nevzuhur zorbalar" türünden ifadeler çok olağan biçimde kullanılmaktadır, böylelikle Aydınlanma Okulu temsilcileri kötü bir itibarla Osmanlı-Türk entelektüel dünyasında tanınmış olur.

Bir örnek vermek gerekirse, Reisülküttap Atıf Efendi'nin 19. yüzyılın hemen başında *Avrupa Muvazene-i Politikıyesi* adıyla kaleme almış olduğu güncel siyasete ilişkin layiha, Osmanlı Devleti içinde ve Türkçe olarak ilk bilgilerin ve tutumun sergilendiği yazıdır:

> "Volter ve Ruso isimli zındıkların ve onlardan beter ukalaların ve haşa peygamberlere sövmek, büyükleri zemmetmek, bütün dinleri kaldırmak, cumhuriyeti ve müsavatı ima etmekten ibaret olan sözlerle alay üslubuyla neşrettikleri eserlere, her yeni şey lezzetlidir fetvasınca halk rağbet eder."[15]

Kâmil Efendi de yayınladığı red beyannâmesinde, Aydınlanma felsefesi ile Fransız Devrimini bütünleştirir ve Voltaire'in somutlaşmış fikirleri olarak gördüğü Devrimi şeytanlaştırır. Kâmil Efendi, "Fransa'da inkılap dedikleri şey zındıklıktır. Bunlar ruhbanın mal ve mülküne, eşrafın toprağına el koyuyor, kadınları paylaşmayı mubah sayıyorlar. Şer'e, Müslümanlığa aykırı olan bu fikirlerin hudutlarımıza girmesine cevaz verilemez. Gelenekleri çiğneyen bu inkılap küfürdür, şeriatça reddedilmiştir (merduttur)" der.[16]

Osmanlı yorumlarındaki bu söylem ittifakı aslında hiçbir şekilde sürpriz değildi. Zira Aydınlanma düşünce-

15 Aktaran Nurettin Öztürk, "XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, No. 12, 2002, s.69.

16 Öztürk, *a.g.m.*, s.70.

sinin ve Fransız Devriminin ilk ele alınışı Osmanlı Türkleri arasında böyle karşılanmıştı.[17] Avrupa'da müttefik olunan bir monarşinin tehdit edilmesi demek, er ya da geç Osmanlı monarşisi için de tehlike demekti.

Bu ilk değerlendirmelerden sonraki on yıllarda Osmanlı Türkleri Batılılaşma konusunda daha gayretli, daha anlamaya dönük hareket etse ve 1839'daki Tanzimat haklar bildirisi (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) ile modern bir devlet felsefesini benimsemeyi vaat etse de, ilerleme beklenenden çok daha yavaş gitti. Bunda, Batılı muadilleri ile Osmanlı entelektüellerinin epistemolojik farklarının kapatılamayacak ölçüde büyük olmasının payı büyüktür. Bu sadece din ya da dil değil, dünyayı algılama ve insan-doğa-tanrı ilişkisindeki dinamiklik-durağanlık farkıyla da alâkalıydı. Yaklaşım farkı o kadar büyüktü ki, modern Avrupa'yı açıklamaya yarayan en temel kavramlar bile –örneğin *civil society*, *aufheben* ya da *contract social*– Osmanlı Türkçesinde neredeyse bütün 19. yüzyıl boyunca karşılık bulamamıştı. Bir Osmanlı'nın dünya görüşünü bir Avrupalıya anlatabileceği bir dilin bulunması da kolay değildi. Millet sistemi gibi sosyal yapılanma da, harem-enderun, iltizam, içtihat gibi kavramların anlamları da Batılılara tamamen yabancıydı. Sanayileşme, şehirleşme, iletişim ve ulaşım teknolojileri, düşüncelerini serbestçe ifade etme ve basın özgürlüğü gibi şeyler devlet iradesiyle engellendiği veya önemsenmediği için modern ulusal bilincin gelişimi de gecikmek durumundaydı. 1860'larda çıkan ilk özel Türkçe gazeteler, okur-yazarlık çok düşük olduğundan büyük ölçüde etkisizdi. Avrupa düşüncesinde merkezi önemi olan roman ve kısa hikâye türleri Türkler için tamamen yabancı edebi türlerdi. Tüm

17 Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982, s.203-214. Ayrıca bkz. Bernard Lewis, "The Impact of the French Revolution in Turkey: Some Notes on the Transmission of Idea", *The New Asia: Readings in the History of Mankind* (içinde), eds. Metraux and Grouzet, New York,London, 1965, s.31-59.

Ortadoğu ve Balkanlarda ve sözlü kültüre dayanan geleneksel toplumlarda olduğu gibi dini rivayetler, menkıbeler ve şiir-ilahi insanlara yeterli geliyordu. Ansiklopedik bilgiler, buna astronomi, fizik ve coğrafya da dâhil, İslami bilgi geleneğinin korunması ve sürekli tekrar edilerek pekiştirilmesi üzerine kuruluydu. Bu kültürel-bilimsel dinamizm yokluğu (*bid'at* söylemi) yüzünden, ortalama bir 15. yüzyıl Osmanlı entelektüeli ile 19. yüzyıl ilk yarısı entelektüeli (ulema) arasında dünyayı algılama ve bilgi seviyesi bakımından çok az fark vardı. İranlı felsefeci Daryush Shayegan'ın ifadesini Türkiye örneğinde tekrarlarsak; fikirler söylem olarak modernleştiğinde bile içerik olarak arkaikti ve Gelenek ile Modern arasında sıkışan Osmanlı-Türk entelektüel dünyası "Galilei-öncesi bir bilinçle Hegel-sonrası bir dünya"ya uyum sağlamaya çalışmaktaydı.[18]

Öyle ki, Ansiklopedistlerden yaklaşık yüz yıl sonra bile, 19. yüzyılın en önemli Osmanlı tarihçilerinden ve devlet adamlarından biri olan Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet* isimli klasik eserinde (1854-84 yılları arasında 12 cilt yayınlanmıştır) dahi Fransız Aydınlanma filozoflarının aslında neyi tartıştıklarının çok iyi anlaşılmadığını görürüz. Bütün "uzun 19. Osmanlı yüzyılı" boyunca, başta Voltaire gelmek üzere, Aydınlanmanın temsilcileri ve dile getirdikleri "tolerans", "özgürlük", "eşitlik", "sınanabilirlik", "zorba rejimler karşısında direnme hakkı" gibi ifadeler sürekli olarak olumsuz yorumlarla değerlendirilmektedir. Cevdet Paşa gibi saygın bir entelektüelin çalışmasında bile görebileceğimiz bu sıfatlardan en bilinenleri "din düşmanları", "Voltaire denen zındık", "çapulcular", "eşkıya başı", "zorba", "fitneciler" gibi ifadelerdir.[19]

18 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev: Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 5.baskı, 2012, s.69.

19 Bkz. muhtelif yerler: Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet, Cilt. I.-VI.*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1974.

Bu durumu modern paradigmayı akılda tutarak ele aldığımızda, gerek edebi, gerekse edebiyat dışı metinleri biçimlendiren epistemolojik kuramın, "mutlakçı bir epistemolojik kuram" olduğunu söyleyebiliriz. "Ana hatlarıyla, Kuran'ın sorgulanamazlığı, Aristo'dan gelen tümdengelimci mantığın üstünlüğü, iyiyle kötünün kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığı bir dünya görüşü, gizemci gelenekten kaynaklanan soyut bir idealizm, şeriat ve fıkıha dayalı bir hukuk ve kelama dayalı bilgilenme yönteminde oluşmuş bir kuramdı bu."[20] Üstelik Batı ile Osmanlı merkezi (makale boyunca özellikle en gelişkin entelektüel dünya İstanbul'da olduğu için oradaki entelektüel çevrelere odaklanıyorum) arasındaki ilişkiler çok eşitsizdi. Şaşırtıcı bir biçimde, Türklerin 1683'teki ikinci başarısız Viyana kuşatmasından sonra, Osmanlı Türkleri, Avrupa'ya dair stereo-tiplerin, klişelerin dışında neredeyse hiç yeni bilgi kanalları edinmemişti. Batı Avrupa'da sadece 19. yüzyılda Osmanlı coğrafyası/ülkesi üzerine yazılan seyahatnâmelerin sayısı beş bini geçmekteyken[21], sürdürmekte olduğum bir araştırmaya göre, Avrupa üzerine Osmanlılar tarafından yazılmış seyahatnâme ve sefaretnâmelerin 17. yüzyıldan 20. yüzyıla değin toplam sayısı ancak 50 civarındadır! Hepsi bir yana, Batı'nın ekonomik, askeri, ticari üstünlüğünü gören elçiler, gezginler, askerler bile Batı üstünlüğünün fikri kökenlerine dair meraksız görünmektedir. Genişletilmiş ve bugüne de ışık tutacak bir çerçeveden bakıp örnek verecek olursak Thomas Hobbes tarafından 1651'de yazılan *Leviathan*, John Locke'un 1689 tarihli *Two Treatises of Government*'ı ancak 1990'larda, yani üç yüzyıl sonra Türkçeye çevrilmiştir. Modern düşüncenin klasiklerinden örneğin Marx'ın *Das Kapital*'inin eksiksiz Almanca edis-

20 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 9.baskı, 2011, s.15.

21 İlber Ortaylı, *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2006, s.86.

yonu, Giambattista Vico'nun *Ciencia Nueva*'sı, Edmund Burke'ün *Reflections on the Revolution in France*'i, Alexis de Tocqueville'in *De La Démocratie en Amérique*'i ise özetleri ve kısmi çevirileri saymazsak, 2010'larda ilk kez Türkçeleştirilmiştir. Avrupa modernitesinin tüm düşünsel temellerini bulabileceğimiz bu klasik metinler karşısındaki genel ilgisizlik ve yukarıda resmettiğim durağan kültürel tablonun kuşatıcılığı/hâkimiyeti, Osmanlı-Türk modernleşmesinin entelektüel anlamda pusulasız kaldığının ve bütün Batılılaşma teşebbüslerine sirayet edecek ölçüde büyük bir "Aydınlanma eksikliği" ile sakat kaldığını göstermektedir.[22]

Pekiyi, eksik Aydınlanma ve yetersiz modernleşme girişimleri sırasında ilgilenilen Batılı eserler ve fikirler nelerdir? Bu soruyu cevaplarken, Osmanlı modernleşmesinin telaşlı, yani bütüne bakıldığında plansız, istikrarsız, güçsüz oluşunu ve "catch-up modernization" [telaşlı, yakalamacı modernleşme][23] diye isimlendirebileceğimiz özelliğini hatırda tutmamız gerekir. Bu bağlamda modernleştiricilerin imkânları ölçüsünde önceliği askeri ve tıbbi konulara vermiş olması, mühendislik ders kitaplarının felsefe ve edebiyattan çok daha hızlı ve çok daha fazla sayıda Osmanlıcaya kazandırılması yeterince anlamlıdır. Bu, yüz elli yıldır Türk muhafazakârlığının mottosunu anlamak bakımından da çok açıklayıcı bir ayrıntıdır: "Batının ilmini alalım, ahlâksızlığını değil." 20. yüzyılın başlarında Weber'in moderniteyi Protestan ahlâkıyla ilişkilendirmesinin aksine, böylesi seçici ve kısmi bir modernite anlayışının ardında klasik Osmanlıların Avrupa'da gelişen edebiyat ve felsefeden hiç haberdar olmamaları değil, onu değersiz ve ahlâksız bir gevezelik

22 Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.65-80.

23 Kavramı bir nevi "telaşlı", "kaptı-kaçtı" ya da "oldu-bitti" modernleşmesi anlamında kullanıyorum.

olarak görmelerinin payı büyüktür.[24] İnanılmaz bir kompozisyon ve matematiksel ayrıntılar bütünü olan (ekseriyeti Farsça yazılan) Divan edebiyatı, İstanbul'daki edebiyatçılar için yeterince zengin ve felsefi-mistik-dünyevi sembolizmi yüksek bir ilgi alanıydı. Batı dillerini bilen ya da Batıda eğitim gören çeşitli Osmanlı-Türk aydınları Cervantes'i, Shakespeare'i, Erasmus'u, Montaigne'i bilseler bile, klasik dünya görüşü olan "Osmanlıcılık"a sadakatleri sebebiyle bunları Divan edebiyatı karşısında boş birer "lakırdı" ve "dedikodu" olarak görüyordu.

Türkçede reformasyon anlamına gelen Tanzimat (1839-1876) dönemiyle birlikte işte bu klasik anlayışın kısmen kırılması ve Batı kültürünün kozmopolit yerlerde temsil edilmesi biraz olsun mümkün hâle geldi.[25] Aydınlanma Çağının Tanzimat döneminde *Muhaverat-ı Hikemiye* (1859) ve *Telemak*'la (1860) temsil edilmesi oldukça cılız bir başlangıçtır. Bu kitaplardan birincisi Voltaire, Fenelon ve Fontenelle'den bir derlemeyi, ikincisi de Fenelon'dan çeviriler içerir.[26] 1859 Türkçedeki ilk tiyatro eseri olan *Şair Evlenmesi*'nin de yayınlandığı yıldır. Bu eserin yazarı İbrahim Şinasi Efendi Fransa'da birkaç yıl kalmış ve folklor, halk deyimleri, dil reformu ve sözlük çalışmaları ile birlikte gazetecilikle de uğraşan ilk önemli modern İstanbul entelektüelidir. Sonrasındaki yıllarda tiyatro –Osmanlı elçi ve gözlemcilerinin 17. yüzyıldan beri hiç anlam veremedikleri bu eğitici eğlence– Osmanlı başkentinde de ilgi görmeye başlar ve özellikle Paris'te eğitim görmüş bir devlet, sanat ve fikir adamı olan Ahmet Vefik Paşa'nın gayretleri neticesinde Moliere'den Hugo'ya kadar bazı eserler Osmanlı-Türk kültürüne adapte edilir.

24 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 15.baskı, 2002, s.119.

25 Bernard Lewis, *The Emergence of Turkey*, 3rd edition, London, NY: Oxford University Press, 2002, s.74-173.

26 Mehmet Kaplan, *Namık Kemal*, s.31'den aktaran Parla, *Babalar ve Oğullar*, s.27.

Öte yandan 20. yüzyılın başlarına kadar uygulanan sistematik sansür sebebiyle gazete ve dergiler kolay kolay siyasi eleştiri yapamamıştır. Bu sebeple aydınlar halkı bilinçlendirmek için bol miktarda edebi yazıya, tiyatro eserine ve şiire yer vermekle yetinir ve toplumsal-siyasal değerlendirmelerini bu çok kısıtlı koşullarda imalarla dile getirir. İlk Türkçe romanlar, ilk hikâye kitapları ve bunlarda yer verilen toplumsal değişim tartışmaları (hepsinde Batılılaşmış tipler eleştiri ve alay konusu edilir), Osmanlılık ve Türklük bilinci üzerine ilk değerlendirmeler ve "realizm", "romantizm", "sembolizm" gibi edebi-felsefi kavramlar 1860'lardan itibaren ortaya çıkmaya başlar. 1865'te Yeni Osmanlı Hareketi olarak bilinen muhalif aydınlar grubu da bu şartlarda ortaya çıkar. Paris'e ve sonrasında bir kısmı Londra'ya giden bu sürgünler arasında bir kişi ön plana çıkar. Modern Türk düşüncesinin kurucu babası diye kabul edilen Nâmık Kemal.

Nâmık Kemal (1840-1888) Tanzimat'ın ilanından birkaç ay sonra doğmuş ve iyi bir klasik eğitim almıştır. Güney Kafkasya'daki Kars'ta Azeri, Gürcü ve Ermenilerle, Sofya'da Bulgarlarla, Ege adalarında ve İstanbul'da Rum ve Yahudilerle, Paris'te Fransızlarla ve Londra'da İngilizlerle kurduğu temaslar onun öz kimliğini sorgulamasına ve evrensel bir insanlıktan evvel bir Müslüman, sonrasında da bir Osmanlı-Türk olduğunu fark etmesine yol açmıştır.[27]

Âlem-i beşer, tıpkı Joseph de Maistre'nin evrensel, zaman-ötesi ve değişmez doğaya sahip bir insanlıktan söz eden *Les Philosophes*a karşı söylediği gibi, aslında yoktu. "Dünyada İnsan diye bir şey yok. Hayatım boyunca Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar falan gördüm; hatta Montesquieu sayesinde birinin İranlı olabileceğini bile biliyorum artık. Fakat konu insansa, belirtmek isterim ki,

27 Ünlü Türk tarihçi Mithat Cemal Kutay, "Kemal'in üç önemli vasfı insan, Müslüman, Osmanlı olmaktı" der. Aktaran Turan Karataş, "Nâmık Kemal'in Mizacı, Kişilik Özellikleri, Alışkanlıkları", *Nâmık Kemal*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, s.56.

hayatım boyunca 'insan'la hiç karşılaşmadım" diyordu de Maistre.[28] Kemal de Rousseau'yla ve onun kavramlarıyla ilgilenmeye başladığından beri böyle düşünmekteydi. Nitekim olgunluk dönemi –1873 ve sonrası– eserlerinde görüldüğü üzere, Kemal Herder'deki "Volksgeist"a, Rousseau'daki "esprit de la nation"a, Burke'deki "national character"e inanır ve sürekli olarak bir ruh idealizmi yapmaya çabalar. Materyalist, deneyci ve kuşkucu söylemler Müslümanca düşünen Kemal için zaten kabulü zor şeylerdir. Bir yerde şöyle der:

> "Tecrübi ilimler bugünkü terakkiyata her şeyden ziyade yardım etmiş olmakla beraber, fikirlerde ne kadar itikat, vicdanlarda ne kadar hissiyat varsa birer birer şüphe ve tetkik altına koymak lekesinden masun kalamamıştır (...) materyalistler dünyada elle tutulması gözle görülmesi mümkün olmayan bir şeyi mevhum veya yok hükmünde tutmak istiyorlar. Hâlbuki beşeri ruh, maddi âlemden farklıdır. İnsanın kafası ve vicdanı hendese mikyasında yapılmamıştır. Akıl 2x2=4 davasını ne kadar bedahetle kabul ediyorsa, vicdan da 'vatan başkadır, vatandan gayrısı başkadır' sözünün doğruluğuna o kadar itimat ediyor."[29]

Nâmık Kemal'in ve onun takipçileri olan Osmanlı aydınlarının dünya görüşünü özetleyen ve Karşı-Aydınlanma kavramıyla örtüşen bu ilk sözler bize epeyce şey söylemektedir. Newton-sonrası rasyonalistlerin matematiksel formülasyonları yaşamı ve insanı anlamaya yetmemektedir. Duygular, bilinç, ruh, metafizik değerler de matematik ve mühendislik kadar önemli, hatta onlardan

28 Joseph de Maistre, *Considerations on France*, Chapter 6, translated by R.A. Lebrun (Montreal and London), 1974, s.97.

29 Nâmık Kemal, "Vatan", *İbret*, 1873: *Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s.474. Metni sadeleştirerek kullanan Niyazi Berkes, "Namık Kemal ve Kanun-i Esasi", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları* (içinde), İstanbul: Adam Yayınları, 2.baskı, s.197.

daha esasidir. Tecrübeden bağımsız bir bilgi sahası vardır. Örneğin Osmanlı entelektüelleri için bu İslami mutlak epistemolojidir. Kemal'in bu paragrafta sözü vatan konusuna getirmesi de tesadüfi değildir. Çünkü onun bütün dünya görüşü vatan kavramı etrafında biçimlenmiştir. Vatan sevgisi Türk romantizminin kurucusu olan Kemal için basit, olgunlaşmamış ve evrensellik uğruna feda edilecek yüzeysel bir şey değildir. Şöyle devam eder:

> "Her dinde, her millette, her terbiyede, her medeniyette vatan sevgisi en büyük faziletlerden, en mukaddes vazifelerdendir. Vatan hissinin birçok âmilleri vardır ki, vatanını seven adam bütün hayatında bunların tesiri altında yaşar. Bütün dünyanın vatandaş –Voltaire ve Kant'taki dünya vatandaşı, H.A.– olacağını ummak şimdilik bir hayalden başka bir şey değildir."[30]

Kemal'in evrensellik söylemini reddedip, Herdervâri düşünceleri açıkça benimsemesi Türk vatanseverliğini derinden etkilemiştir. Ona göre, müşterek bir din, dil, gelenek ve yaşam tarzı etrafında her milletin kendi benzersizliğiyle yaşayabilme hakkı vardır ve bu görüşleri, iki bağlamda da önem taşır: Birincisi, bu klasik Osmanlı "millet sistemi"nin yüzyıllarca süren başarısının bir ifadesi olarak da görülebilir. Çünkü Tanzimat, "geçmişteki altın çağa dönüş" için ileriye doğru atılmış bir adım olduğunu 1839'daki Hatt-ı Hümayunda belirtmektedir. İkincisi, Kemal'in Müslümanlığı ve Türklüğü, "Avrupa'nın hasta adamı" olarak nitelenen Osmanlı İmparatorluğu parçalanma tehlikesi altındayken Yahudilere, Ermenilere, Bulgarlara karşı ırksal, biyolojik ya da dini bir tavır almamakta, hatta onlardan neredeyse hiç bahsetmemektedir.

Yine de Kemal bu fikirleri doğrultusunda, tıpkı Thomas Carlyle gibi, büyük adamların –fakat sadece Müslüman ve Türk olanların– biyografilerini ve önemli tarihsel

30 Kemal, "Vatan" *Osmanlı-Türk*..., s.476; ayrıca Berkes, *a.g.m.* s.197.

kahramanlıkları kaleme alır. Bunlar arasında Kudüs'ü alan Selahaddin Eyyubi'den Konstantinopolis'i fetheden Fatih Sultan Mehmed'e kadar pek çok 'bilge kral' modeli vardır. Epik ve patriyotik temalarla dolu retorik ağırlıklı tiyatro eserleri üretir ve bu doğrultuda insanlarda bir dil, tarih ve coğrafya şuuru oluşturmayı amaçlar.

Akılda tutmak gerekir ki, Nâmık Kemal, yurttaşlıktan emperyalizme doğru kaymakta/yönelmekte olan bir milliyetçilikler çağında, çökmekte olan bir imparatorlukta, kendi milletinin inşasında en geçerli olabilecek repertuvarı oluşturmaya çalışmıştır. Müslümanca bir perspektiften bakarak kaleme aldığı eserlerinin tamamında Vatan-Millet-Hürriyet teslisini, âdeta Baba-Oğul-Kutsal Ruh teslisi gibi, imanla benimsediği görülür. Kemal'in, etrafında bu dindar milliyetçi duyguları benimseyen insanların toplanmasını sağlayacak bir karizmatik gücü de vardır. O kadar ki, en büyük düşmanlarından biri olan Fuad Paşa bile, "Bu Kemal'i asmalı, sonra da ölüsünün altında oturup ağlamalı" demekten kendini alıkoyamaz. İşte bu yüzden Nâmık Kemal, Türkler için, Herder'in "Bir şair kendi etrafında toplananlardan bir millet var eder, onlara görülecek bir dünya verir ve ruhlarını, onları o dünyaya götürmek üzere elinde tutar"[31] sözündeki şairdir.

Kırk sekiz yıllık kısa ömründe hem gazeteci ve muhalif bir aydın olarak, hem de Osmanlı modernleşmesinin kritik konularından olan ilk anayasayı (1876) oluşturma komisyonu üyeliği, kaymakamlık ve benzeri bürokratik görevlerde bulunmuş bir devlet adamı olarak; sürekli biçimde "ölmekte olan" kadim Osmanlı toplumsal düzenini (Nizam-ı Alem'i) yeniden canlandıracak bir "hissiyat ideolojisi" ve "büyük inandırıcı bir güç" yaratmaya çalışmıştır. Bilindik bir mektubunda neden böylesine coşkulu bir vatanperver olduğunu ise kendi hissiyatıyla şöyle açıklamıştır:

31 Aktaran Vicki A. Spencer, *Herder's Political Thought: A Study of Language, Culture and Community*, University of Toronto Press, (Toronto, Buffalo, London), 2012, s.81.

> "Bana mevki' vatan, hâl vatanın hâli, sergüzeşt vatanın sergüzeşti, âlem bulunduğum âlem-i teessür, yine güzel vatan... Ne yapayım, zihnime başka bir şey sığmıyor."[32]

Onu sonraları –biraz da çelişik biçimde– Türk milliyetçiliğinin, Türk liberalizminin, Türk anayasacılığının, Türk siyasal İslamcılığının, Türk yurtseverliğinin ve Türk muhafazakâr devrimciliğinin en etkili lider şahsiyeti yapan eserleri, şiir, tiyatro, roman, biyografi, gazete yazıları ve tarihçilik gibi farklı dallara yayılmıştır. Polonya romantizmi için Adam Mickiewicz, Macar romantizmi için Sandor Petöfi, Yunan romantizmi için Dionysios Solomos ne ise, Nâmık Kemal de Türkiye için odur. Bu konuda yüz elli yıldır neredeyse tek bilindik itiraz ünlü komünist şair Nâzım Hikmet ve arkadaşlarından 1935'te bir polemik sırasında gelmiş ve Nâzım'ın eleştirisi büyük tepki çekmiştir. Nâmık Kemal'in eserleri bugün de gözden geçirilmiş bir Türkçeyle tekrar tekrar basılmakta, ilkokul ve ortaokul eğitiminde okutulmakta ve "Vatan Şairi" olarak kutsanmaktadır. Bir başka ifadeyle, belli ölçüde Aydınlanma felsefesinin olduğu gibi, madalyonun öbür yüzü olan Romantik Karşı-Aydınlanmanın da temsilcisidir ve prensipleriyle Türkiye'de hâlâ revaçtadır.

Pekiyi, bugüne dek Türkiye'de hiç çalışılmamış bir konu olan Karşı-Aydınlanma kavramı[33] ile Nâmık Kemal'in düşüncelerini ilişkilendirme hakkını nereden buluyorum? Öncelikle Kemal'in fikrinin kaynaklarından başlayalım. Nâmık Kemal epistemik olarak İslami bilgiden asla uzaklaşmamakla birlikte, onunla uyumlu bir modern Avrupalı

32 Nâmık Kemal, *Nâmık Kemal'in Hususi Mektupları, Cilt II,* (Haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1969, s.405.

33 Türkiye'de ne yazık ki Karşı-Aydınlanma konusunda tek bir çalışma yapılmış bulunuyor. O da bana ait: Hasan Aksakal, "Melankoliden Karşı-Aydınlanma'ya: Romantizmin Moderniteye Tepkisi", *Bibliotech Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* Yıl: 4, Sayı: 13, 2011, s.49-57.

felsefi-siyasi görüş arıyordu. Aslında Tanzimat'taki bütün toplumsal düşünce ortamı zaten özetle böyle formüle edilebilirdi. Döneminin tüm Osmanlıları gibi yabancı dil olarak Arapça ve Farsçayla birlikte Fransızca biliyordu. Önce Montesquieu ilgisini çekti, çünkü toplumların yükseliş ve düşüşünden bahsediyordu. Bu İslami tarih-yazımında İbn Haldun'un (1332-1406) oluşturduğu gelenek sebebiyle çok bilindik bir yaklaşımdı. Kemal Montesquieu'nün *Roma İmparatorluğunun Düşüşü* ve *Kanunların Ruhu* kitaplarını, ayrıca Condorcet'nin *İnsanın Ruhunun İlerleyişi*'ni özetlenmiş bir biçimde Türkçeye ilk çeviren kişi oldu.[34] Voltaire'i de dikkatle okudu, fakat bu "köle tüccarının" insanlar, monarklar ve dinler üzerine söyledikleri fazlasıyla tehlikeliydi. Üstelik Voltaire, Kemal'in çok sevdiği tarihin önemini aşındırıyordu; genel-geçer ve evrensel bir insanlık ideası vardı, dahası eserlerinde Türkleri rahatsız edecek birçok şeyden söz ediyordu. Voltaire'in hürriyet fikrinin cazibesi sebebiyle Aydınlanmanın salon filozoflarına belli ölçüde saygı duysa ve kimi değerleri sıkı sıkıya benimsese de, Kemal'in siyasi ve toplumsal düşüncelerinde şeriattan –İslami toplum sözleşmesinden– vazgeçmeye hiçbir temayülü yoktu.[35] Edebi alanda "manevi babam" dediği Victor Hugo'nun romantik dozu yüksek eserlerine hayrandı. Onun topluma ve tarihe bakışındaki coşkun, heyecanlı ve güçlü sesi seviyordu. Şövalye ruhlu kahramanlar, yaşamı destanlaştıran ve dramatikleştiren bir hayal gücü ve bir de Aydınlanmacıların pek hoşlanmadığı "karanlık" ortaçağdan öğrenilecek çokça şey olduğu fikri Kemal'i başından beri cezbetmişti. Kemal, edebiyattaki hocası Hugo ile ilgilenirken felsefe hocasını da bul-

34 Ömer Faruk Akün, "Nâmık Kemal", *İslam Ansiklopedisi, Cilt 14*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s.364.

35 Profesör Şerif Mardin, Nâmık Kemal'in özellikle Rousseau'dan aldığı ilhamla hem seküler hem dinsel kaynaklarla şeriatı yeniden yorumlama çabalarını inceler. Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.325-326.

du: Jean Jacques Rousseau, bulunduğu her yerde, en az Kemal kadar otoriteleri rahatsız etmiş, hararetli bir muhalifti. Tıpkı Kemal gibi, Rousseau da daimi bir sürgündeydi âdeta. Ve Kemal, Rousseau'da herkesin fikrini ifade edebileceği bir asamble ile yönetilen, azınlığın çoğunluğa uyum gösterirken ortak yarara yürekten inandığı bir genel irade, bir toplumsal dehâ formülasyonunu gördü. *Şerait-i İçtimai* adıyla[36] taslak hâlde kalan *Contrat Social* çevirisi, Kemal'in en az bilinen entelektüel gayretlerinden olsa da, bu eserde hem İslam öncesi Orta Asya Türk geleneğindeki "kurultay" ve "il meclisleri" hem de Kuran'daki şura ve meşveret surelerinin idari konularda halka danışma gereğini hatırlatan sosyal hafızasının bir temsilini görmüştü.[37] Kemal, seçici bir okumayla, meşruti meclis taleplerini bu çalışma sayesinde bir temele oturtabiliyordu. Hürriyet, toplumlar insanları sınırlandırmadan evvel, insana ilahi kudret tarafından bahşedilmiş bir "ihsan-ı ilahi" idi.[38] Hürriyetin kaynağı ilahi hukuktaydı. Kemal için "Herkes kendi âleminin padişahıydı", ta ki ilahi bir görevle, genel iradeyi de temsil edecek bir yönetici (emir) halkın desteğiyle/rızasıyla iktidara gelinceye kadar. Bu noktadan sonra emirin meşruluğu, yönettiği insanlarla danışma ve onları temsil edebilme becerisiyle alâkalıydı. İnsanlar bunun için hürriyetlerinden kısmen vazgeçiyor; ancak bu toplumsal sözleşmeyle başka bir düzlemde artık özgürleşiyordu. Sözün kısası, 1876 tarihinde kabul edilen Osmanlı Anayasasının ilk versiyonu üzerindeki "Müslümanlaştırılmış Rousseau" etkisi, diğer herkesten çok Nâmık Kemal'in ısrarlı talebinin sonucudur.

Kemal'in Aydınlanma felsefesinde kabul edemeyeceği başka bir sürü asli önemde şey vardı. Bir kere o Descartesçı/Kartezyen anlamda şüpheci olamazdı, toplumun

36 Kimi kaynaklarda *İçtimai Mukavele* diye geçer.

37 Örneğin Al-i İmran 3/159, Şura 42/38 ve 42/39.

38 Nergiz Aydoğdu, "Nâmık Kemal'de Hürriyet Kavramı", *Nâmık Kemal*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, s.460.

özgüllüğüne, tarihe, dini meselelere dair güçlü bir inancı vardı. Dini öğretilerin aksi yönündeki hiçbir konuda müzakereye açık olmayacak kadar da dinine bağlıydı. Batıda Kilisenin, Doğuda ulemanın rolüne dair hiç eleştirel değildi. Türkiye'nin önemli edebiyat eleştirmen/akademisyenlerinden Hilmi Yavuz'un belirttiği gibi, Kemal'in gelenekçiliği onu Aydınlanma düşüncesine ancak "romantik bir Aydınlanmacı" olarak eklemlenmesine izin verebilirdi.[39] Zira Kemal için hukukun kaynağı, kesinlikle akıl değil Allah'tı. Yönetim hakkını veren toplumsal sözleşme de tanrısal bir iradenin tecellisiydi. Din mükemmeliyetti. Bu pek çok çağdaşı gibi Nâmık Kemal için de tartışma dışıydı. Ancak toplumlar ilerleyip gerileyebilirdi ve bunu tarih ve coğrafya içinde görmek mümkündü. Vico'nun *verum factum* anlayışı, Kemal'de de vardı. Dolayısıyla Isaiah Berlin'in Karşı-Aydınlanma tanımında ortaya koyduğu çerçevede, Kemal de, diğer Avrupalı düşünürlere paralel biçimde, "insanın doğasının temel olarak tüm zamanlarda ve tüm mekânlarda aynı olduğunu, bu konuda yerel değişkenlerin önemsiz kaldığını öne süren doğal hukuk doktrini" ile hemfikir olmasını imkânsız kılan fikirleri vardı.[40] İnsan pekâlâ zamana ve mekâna bağlı olarak başkalaşıyordu. Güçlü dönemlerde iman ve yiğitlik, dürüstlük ve dayanışma duygusu artarken, kendi döneminde ülkesinde bizzat gördüğü üzere, toplumda yozlaşma başladığında bu her şeye sinmekteydi. Kemal'in bu anlamda –Avrupa muhafazakâr düşüncesinin temsilcileri gibi– organik bir toplum tasavvuruna ve güçlü bir altın çağ mitosuna müracaat etmesi şaşırtıcı değildir. Öyle ki, terakki ve medeniyetten bahsederken bile, Kemal'in yüzü geçmişe dönüktür ve bozulan toplumsal sözleşmede neyin yanlış gittiğini anlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Kemal modern medeniyeti ve ilerlemeyi ne kadar övüyor

39 Hilmi Yavuz, "Romantik Aydınlanmacı: Nâmık Kemal", *Nâmık Kemal*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, s.379.

40 Berlin, "The Counter-Enlightenment", s.1.

gözükse de, bütün meselesi bozulan eski ideal düzenin yeniden kurulması, yani şeriatın ihyası ve toplumun ruhuna –Volksgeist'a– uygun bir toplumsal düzene kavuşmaktır.

> "Medenileşmek demek Çinlilerin sülük kebabını almak veya Avrupalıların dansını, usul-ü münakihatını taklit etmek değildir. Bunları almaya mecbur değiliz. Biz kendi ahlâkımızın ilcaatı, kendi ahlâkımızın tasvibatı âsarı medeniyetin füruatına maazziyedeten kâfidir. (...) [Medeniyetin merkezlerinden biri olan Osmanlı'da] iş lâyıkıyle tutulursa mesari bediasına dünyayı hayran edecek yolda bir medeniyet vücuda getirilebilir."[41]

Nâmık Kemal için coğrafyanın önemi de büyüktü, tıpkı dil ve tarihin öneminin büyük oluşu gibi. Bu konuda da, tıpkı tarih konusunda olduğu gibi, İbn Haldun ve Montesquieu'da dile gelen görüşlerin etkisi kolayca görülebilir. Bu filozofların ötesinde Kemal, coğrafyayı ruhani bir referans kılıp onu insanlar için kutsal bir değere dönüştürmek istiyordu. Türkçede "ana" diye sıfatlandırılan vatan, insanlara (yavrularına) kendi karakterini veren, ona yüzlerce yıllık tarih içinde oluşmuş aşkın "milli ruh"u aktaran kutsal ve dişil bir değerdi. Kemal'in başta *Vatan Şarkısı* ve *Vatan Kasidesi* gibi mutantan şiirleri gelmek üzere genel olarak şiirlerinde, tarihsel biyografilerinde ve sansasyonel tiyatro eseri *Vatan yahut Silistre*'de (1873) vatandaşın temsili, küçükken ana vatandan/vatan anadan beslenip, büyüdüğünde de bir evlat olarak onu koruyup kollamakla mükellef olmaktı. Elbette bu söylemin eril-kahraman odaklı bir milliyetçiliği beslediğini söylemeye gerek bile yok. Kısacası Nâmık Kemal için vatanı korumak demek milli onuru korumak, kadınların ırzını korumak, dini korumak demekti. Bu yüzden en bilinen eserlerinde manevi ve siyasal motifler sürekli ve kolayca iç içe geçiyordu:

41 Aktaran Berkes, *a.g.m.*, s.195-196.

> Dîn içün, devlet içün, can çekişen millet içün
> Azme hâil mi olurmuş bu çürük ten kafesi?

Böylelikle onun milli kimlik inşasında öncü rol oynayışından söz edecek noktaya geliyoruz. Kemal'e göre, şiirsel beceri eğitimli kesimlere mahsus bir özellik değildir; hatta (Hamann'ın belirttiği gibi) "insanlığın ana dili" olacak kadar sahici bir biçimde, her milletin en saf temsilleri ve medenileşmeden önceki hâllerinden ortaya çıkar. Yine de, Rousseau'nun bir önceki yüzyılda belirttiği gibi, milli kurumsallaşmadan yararlanmak gerekmektedir,

> "Halkın dehasına, seciyesine, eğlencelerine, geleneklerine görünürlük kazandıran şey odur; o halkı diğer herkesten başka yapan şeyin ne olduğunu ortaya çıkaran odur; zihnin derinliklerinden söküp atılamayacak olan o coşkun bir vatan sevgisi onunla gün yüzüne çıkıp yükselir."[42]

Dahası, Vico, Rousseau ve Herder'in fikirlerini tekrarlarcasına, Kemal de halkın geleneklerinin, özellikle de sözlü kültürdeki zenginliğin ne denli büyük olduğunu göstermek için milli efsanelere, ritüellere, halk şarkılarına, tarihi abidelere, ibadethanelere ve mâzinin kalıntılarına, hikmetli deyişlere, geçmişin bardlarına ve şairlerine, destansı hikâyelerine, kadın ve erkek kahraman suretlere sık sık dönüp bakar. Karşı-Aydınlanmanın temsilcilerinde gördüğümüz gibi, bu mistik birlik fikrini Kemal de dikkate alır ve "Benim Milletim" duygusunu çok önemser, bu yolla sıradan insanların hayatları boyunca hiç görmedikleri, karşılaşmadıkları başka insanlarla kurdukları görünmez bağları ve bunun Osmanlı'daki kimlik/aidiyet sorununun üstesinden gelebilmek için ne denli merkezi önemde olduğunu bilir. Bu duygudaşlığın Kuran tarafından da sağlandığını çeşitli gazete yazılarında dile getirir.

---

42 Jean Jacques Rousseau, *The Government of Poland*, Chapter 12, translated by Willmore Kendall, Indianapolis, New York, 1972, s.87.

Kemal ayrıca erken İslami dönemin menkıbeleriyle Orta Asya Türk geçmişindeki geleneksel 'Dedem Korkut masalları' arasında bazı bağlantılar kurarak, onları birbiriyle uyumlu bir biçimde Türk kültürünün özgünlüğünü ispat etmekte kullanmak üzere diriltmeye çabalar.

Bir kez daha tıpkı Batı Avrupa'daki Karşı-Aydınlanma filozoflarına –özellikle de Hamann'a– benzer şekilde, Kemal "Tanrı bir şairdir, bir matematikçi değil"[43] anlayışına inanma eğiliminde olmuştur. Bu yüzden, çevre tasvirlerinde tabiatı Tanrı'nın görkemli bir sanat eseri olarak, yüceliğin mekânı oluşuyla bir ibadethaneymiş gibi resmettiği dikkat çeker. Bu bakımdan Newtoncu-Kartezyen empirizmle kesinlikle bir karşıtlık içindedir. Bir kez daha, tıpkı Avrupalı muadillerinin yaptığı gibi, o da birçok bakımdan Aydınlanmanın önemini takdir etmekle beraber, "inanç, bilim ve aklı aynı evrenin değişik yüzleri olarak görüp, bütün hepsiyle insan ruhunun beslenmesinin, olgunlaşmasının, ya da *Bildung*'un, ifadesi olabilecek bir sentez aramıştır."[44]

Sadece Nâmık Kemal'i değil, bir bütün olarak 19. ve 20. yüzyıl Türk politik düşüncesini derinden etkilemiş olan Rousseau'nun argümanları başka yorumlar da üretmişti. Osmanlı-Türklerinin modernleşmiş ve güçlenmiş "öteki"si olan Avrupa'ya bir yandan gıpta ederken, bir yandan da onu eleştirmekten geri durmaması ve bunu yaparken Batılı referanslar bulmaya çalışması dikkate değer bir noktadır. Aydınlanmış Avrupa'nın emperyalizmi, Türk entelektüeller arasında Rousseaucu anti-modernist yorumların gücünü artırmıştır. Medeniyetin ve terakkinin genel olarak karşısında olmasa da, bir noktadan sonra bu ikilinin insanı gayrı-insanileştirdiğini, yozlaştırdığını ve insan olma hakkını sadece ayrıcalıklı bir grup 'efendi'ye verdiğini söyleyen Kemal, örneğin Batıyı insan onurunu

43 Berlin, *a.g.m.* s.8.

44 Michael Ferber, *Romanticism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2010, s.89.

öldürmekle ve kendisinden başka medeniyetleri hiçe saymakla suçlar. Bu yaklaşımını Ernest Renan'ın İslam ve Bilim konusundaki konferansına yazdığı 1883 tarihli reddiyede[45] ve "Avrupa Şarkı Bilmez" gibi makalelerinde görmek mümkündür. Üstelik bu Oksidentalist kızgınlık, 20. yüzyılda da devam ederek, 1921'de Mehmet Âkif tarafından yazılan Türk milli marşına da "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" betimlemesiyle girecek kadar güçlü bir politik söyleme dönüşmüştür.

Sonuç:

Günümüzde hâlâ tartışmalı bir kavram olsa da, Karşı-Aydınlanmayı çok büyük ölçüde Avrupa felsefe tarihinin bereketli bir dönemini anlamak, anlamlandırmak ve açıklamak için öneren Isaiah Berlin'i esas aldığımızda, sadece Kemal'i değil, modern Türk düşüncesinin birçok önemli ismini Karşı-Aydınlanma yanlısı olarak değerlendirmemiz mümkün hâle gelmektedir. Zira Osmanlı'daki modernleşme hareketi, Tanzimat döneminde egemen metin dediğimiz İslami düşünce ve dünya görüşünün çizdiği sınırlar içinde kabul edilmiş; tarihsel iniş-çıkışlar, bölgesel ve etno-kültürel hafıza sürekli merkezi bir önem taşımıştır. Yine de başta milli ruh idealizmi gelmek üzere, Karşı-Aydınlanmacı temaların neredeyse tümünü Nâmık Kemal'in eserlerinde görürüz.

Kemal "eski değerlerin bekçisi, yeni değerlerin yargıcıydı."[46] Dünyanın büyüsünün bozulması, onun ve etkileşimde olduğu diğer İstanbul entelektüellerinin dünyasında toplumsal düzenin (Nizam-ı Alem'in) bozulması demekti. Tanrı, Beşir Fuad gibi materyalistlerin etkisiyle yavaş yavaş Osmanlı'da da "ölmekteydi." Batı'da yaşanan politik, endüstriyel ve kültürel devrimler, Osmanlı'da

45 Nâmık Kemal, *Renan Müdafaanamesi*, haz: Ord.Prof.Dr. Fuad Köprülü, Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962. Nâmık Kemal, "Avrupa Şarkı Bilmez", *İbret*, 1872: *Osmanlı-Türk*... (içinde), s.62-65.

46 Parla, *a.g.e.* s.61.

uzaktan seyredilen ve ilk olarak rahatsızlık veren gelişmelerdi. Kemal toplumsal bir hareketlenme için büyük, inandırıcı bir güce gerek duyulduğunu söylerken, tutunulabilecek çok az somut gerçeği vardı ve bu yüzden aradığı enerjiyi geçmişten, maneviyattan, kahramanlardan ve halkın gücünden çıkarmaya çalıştı. Çöküşteki toplumu canlandırmak için rasyonalizm tek yol değildi. Hatta rasyonaliteden daha önemli bir ilahi irade vardı:

> "Sani-i hâkim inşanın fikrini kerrat cetveli, vicdanını hendese mikyası mahiyetinde halk etmiş olsa idi dünyada aile, millet, mesken, vatan tasavvurlarının vücuduna imkân kalmazdı."[47]

Aydınlanmanın göremediği, Kemal'e ve çağdaşlarına göre işte buydu; bu yüzden kendisinden Ahmet Midhat Efendi'ye, Ziya Gökalp'ten Cemil Meriç'e kadar hamasi bir kültüralist söylem, entelektüel araştırmalarla yan yana uzunca bir süre var olmuştur.

47 Nâmık Kemal, "Vatan", *İbret*, 1873: *Osmanlı-Türk*... (içinde), s.474.

YÜZ YIL ÖNCE, YÜZ YIL SONRA:
İBRAHİM ŞİNASİ VE CEMİL MERİÇ'İN MEDENİYET ANLAYIŞLARI ÜZERİNE

Gelenekten Geleceğe Dergisi, Yıl:1, Sayı:2, Medeniyet Özel Sayısı, Nisan-Mayıs-Haziran 2013'te yayınlanmıştır.

Türk modernleşmesinin belki de en kritik ismi olan Mustafa Reşid Paşa, 1834 senesinde Paris'te orta elçiyken Sultan II. Mahmud'a gönderdiği raporda "...bir taraftan dahi Civilisation usulüne, yani terbiye-i nas ve icra-ı nizamat hususlarına say ü ikdam buyurulmakta" derken, henüz Türkçesinin kullanımda olmadığı bir kavramın tanımını yapmaktaydı.[1] O dönemdeki sıfatıyla Reşid Efendi, bunları yazarken muhtemelen yeni tanıdığı Guizot'nun *Avrupa Medeniyeti Tarihi* (1828) isimli kitabının, ortaya çıkmakta olduğunu gördüğü sanayi toplumunun baş döndürücü dinamizminin ve ışıldayan Paris modernliğinin etkisindeydi.

"Civilisation", Reşid için öylesine efsunlu bir kelimeydi ki, bütün beşeriyet bu ülkü etrafında seferber olmaya çağrılmalıydı. Nitekim Devlet-i Âliyye'nin selameti adına

1 Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2.baskı, 1985, s.69.

öyle de yapıldı. Paşa'nın 1834'ten sonraki 25 yıllık bütün kariyeri, himayesine ve maiyetine aldığı insanların zihniyeti ve hiç şüphesiz en önemli eseri olan Tanzimat Fermanı, hep bu istikamette olacaktı...

Yüz Yıl Önce:

"Civilisation", kısa süre sonra "medeniyet" olarak Türkçede kendine yer buldu. Ancak medeniyet, beraberinde "medenileşme" problemini de getirmekteydi. Tanzimat'a ruhunu veren fikir iklimine göre medeniyet demek, Avrupa demekti. Medeniyet demek, modernlik demekti. Medenileşmekse, modernleşmek...

Bu yüzden Osmanlı'da 19. yüzyıla adını veren "irade" olarak Tanzimat, bir medeniyet projesidir, Tanzimat'ın –eğer böyle bir şey var ise– ideolojisi, medeniyetçiliktir. Avrupa'ya dâhil olma arzusu, Avrupa'nın hukukunu, toplumsal reformlarını, siyasetini iktibas etme kaygısıyla örtüşerek bir heyecan hâsıl etmiştir. "İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı"[2] bu heyecanın getirdiklerinin ve götürdüklerinin toplamıdır.

Reşid Paşa'nın himayesinde yetişen memur-aydınlardan biri olan İbrahim Şinasi Efendi (1826-1871), böylesi düşüncelerin dillendirilmeye başladığı bir devrin adamıdır. Tophane Müşiriyeti Mektubî Kaleminde entelektüel gelişimine yön verir ve 1840'ların sonlarında ilk yazılarını kaleme alır. Onun da fikirlerinin olgunlaşmaya başladığı yıllar, 1850'lerin başlarında Paris'te gördüğü medeniyete âşık olduğu demlerdir.[3] Kraliyetin de Kilise'nin de itibarını yitirdiği, hürriyet, adalet, terakki derken artık yüksek sesle Tanrı'nın varlığının bile sorgulandığı ve pozitivistlerce "insanlık dini"nin kurulmakta olduğu bir dünyayla karşılaşır Şinasi. Medeniyet, bu genç Osman-

2 Tabir, İlber Ortaylı'ya ait. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 21.baskı, 2005.

3 Ziyad Ebuzziya, *Şinasi* (haz: Hüseyin Çelik), İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

lı beyefendisine gösterdiği yüzüyle mitleşir, kutsallaşır, dinselleşir.[4] Medeniyetçilik, gıpta ile baktığı pozitivistlerin insanlık dininin sekülerliğinin aksine, dinî bir söylemle kendini ifade edebilecektir. Öyle de olur... Bu sebeple, Tanzimat Fermanı başta gelmek üzere, 1839'dan itibaren Avrupalılaşmak –yani medenileşmek– adına ortaya konan her yenilik, Carl Schmitt'in ustalıkla belirttiği üzere, ona meşruiyet kazandırmak için 'ilahiyat'laştırılmış bir siyaset lisanıyla anlatılacaktır.[5] Örnek için, medeniyet şaşkını Şinasi Efendi tarafından Reşid Paşa'ya ve Tanzimat'a yazılmış kasidelere bakmak yeterlidir. Burada "Acep midir Medeniyet Resulü dense sana", "Vücud-i mu'cizin eyler taassubu tahzir", "Sensin ol Fahr-i Cihan-ı Medeniyet", "Âyet-i beyyinedir âleme her bir sühanin" gibi,[6] Hz. Muhammed'in sıfatlarını Reşid Paşa'ya, Kur'an ayetlerini ise muasır medeniyetin ilkelerine mâl etmeye dek varan dinsel-epik bir heyecan görülmektedir. İlginçtir ki, Tanzimat'ın 'raison'unu eleştirecek olan Kemal gibi Yeni Osmanlılar da, Şerif Mardin'in ifadesiyle, bir başka heyecan ideolojisinden; romantizmden yararlanacaktır.[7]

Din-dışı bir kavramın benimsenmesi zarfında bu denli açık bir dinî teşbihin yapılması, mutaassıp çevrelerin tepkisinden çekinilmesiyle de, tam tersine taassup sahiplerine karşı alenî bir "cihad" açmak isteğiyle de açıklanabilir. Yerleşik düzeni temsil eden değerlere karşı ortaya konan bu kritik (eleştirel) söylem, ilk fakat en açık şekilde Şinasi'de görülmüş ve 1862'den itibaren çıkardığı *Tasvir-i Efkâr* gazetesindeki eleştirel yazıları (muhtemelen Batı'da siyasî temsil hakkı olmadan vergi toplanamayacağını an-

4 Bedri Mermutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003, s.295.

5 Carl Schmitt, *Political Theology*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985.

6 Mermutlu, *Şinasi*, s.296.

7 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.296-298 ve 361.

lattığı yazı) onu memuriyetten ihraç edilmeye dek götürmüştür.[8] Peki, Şinasi'nin, uğruna vazifesinden vazgeçecek kadar önem verdiği ve bu kadar kutsal olan "medeniyet" nedir? Efsunkâr olması bir yana, medeniyetin Tanzimat insanını etkileyen parlak yüzü, onun refahı, felâhı, salâhı, maarif kuvveti, halkın "kendi menafiinin husulüne dair sarf-ı zihin eyleyebilmesi", herkesin siyasete iştiraki, hukuku her şeyin önüne koyması, kısacası çerçevesini uzun tecrübeler neticesinde çizdiği yeni "toplumsal uyum" normudur. Bu yeni hâl, Batı'da modernite, bizde ise nizam-ı cedit demektir.

Medeniyete akılla varılacağını söyleyen Şinasi,[9] Doğu ile Batı arasındaki yegâne farkın aklî olmak-aklî olmamak farkı olduğunu savunur. Bir zamanlar aklın Doğu'da hüküm sürdüğünü, şimdiyse Batı'nın "şekl-i cedid üzere tertip ve ikmal eyledi[ği]" akıl ile muktedir olduğunu belirtir. Burada muhtemelen bilmeyerek İbn Halduncu bir yaklaşımı benimseyen Şinasi'ye göre, medeniyet tarih boyunca daima aklın yolunu izlemiştir. Akıl hürriyetin teminatı; adaletin tarikatı; insanlığın icabatıdır. Maarif-i akliyye neredeyse, medeniyet oradadır. Tanzimat kasidesindeki "Âleme muris-i can adl ile ihsan olmuş/ Âdeme bais-i şan akl ile irfan olmuş" dizeleri bu anlayışın şiirsel bir ifadesidir.

Türk Batıcılığının ilk nüvelerini gördüğümüz Şinasi, bir toplumun düzenindeki bozuklukları düzeltmek için onun zihniyetini, efkâr-ı umumisini, toplumsal normlarını belirleyen âdet ve etvarını değiştirmek gerektiğine inanmıştır. Bunun için vahye dayalı kanunları bırakıp yerine Avrupa'daki muasır medeniyetin akla dayalı kanunlarını almakla yetinilmemeli; onun zihniyetine, içtimaiyatına katılmanın zemini oluşturulmalıdır. Bu anlayışı,

8 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2.baskı, 1992, s.270.

9 Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitapevi, 4.baskı, 1976, s.199.

ona, medeniyete dair kamuoyu oluşturmak için bir gazete çıkarma gücü verecek ve tıpkı siyaset gibi, adalet gibi, "sanat [da] toplum içindir" düsturuyla anlaşılır bir dilin imkânlarını aratacak kadar belirleyici olmuştur.

Bu yaklaşımın bir tezahürü olan *Şair Evlenmesi* adlı tiyatro eserinde, enteresan bir nokta, bu nokta-i nazarla dikkate şayan bir hâl almaktadır. Çoğu eleştirmenin ve edebiyat tarihçisinin iddiasının aksine, Müştak Bey, alafranga züppeliğin ilk temsilcisi değil, geleneksel toplumsal kaideleri sorgulayan bir tavrın sesidir. Müştak Bey, reaya –yani sürü– olarak yönlendirilmeye alışmış bir toplumun içinde, geleneksel otoriteyi yıkarak özgürleşmeye çalışan bir karakterdir.[10] Biraz yalınkat da olsa, bir şair olan Şinasi Efendi'nin kendi ruhunu Müştak Bey'de ne ölçüde tecelli ettirdiği sorusu ise ilelebet bâkîdir...

Ancak böylesi bir modernleştirici ideal sayesindedir ki, Şinasi, "bir taraftan, bireysel özgürlük ve hak arayışı, modern evlilik yolları, kıyafet, kadın hakları, kız çocukların eğitimi gibi Batı orijinli yeni siyasal ve toplumsal görüşleri ülkeye taşıyarak genel bir değişim hareketini başlatmaya çalışırken, bir yandan da bu düşüncelerini edebiyat yoluyla hem geniş kitlelere ulaştırmak, hem de kendinden sonraki aydın nesle bir 'misyon vermek' gibi bir tutum sergilemiştir."[11]

Gerçek anlamda medeniyet seviyesine çıkmak için, yalnızca tekniğe dair tercümeler yapmak ya da teknik uzmanlar getirmek değil; bir bütün hâlinde "medeniyet-i hazıra"nın zihniyet değişimini temsil eden felsefesini, edebiyatını, güzel sanatlarını da öğrenmek gerekmektedir. Zira medenileşmek, öğrenmektir. Öğrenmek, bu Osmanlı Aydınlanmacısı[12] için hayattaki en temel meşgale;

10 Şinasi, *Şair Evlenmesi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 3.basım, 1982.

11 Abdulhalim Aydın, "Batılılaşma Döneminde Şinasi ve Fransız Etkisi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 2, 2000, s.129-130.

12 Mardin, *Yeni Osmanlı*, s.298, 304.

medeniyet dünyadaki en kutsal idealdir. Fakat bu noktada, Avrupa'yı yegâne medeniyet olarak kabul ettikten ve medenileşmeyi medenilerin nizamını öğrenmek olarak gördükten sonra, öğretmenin terbiye edici tavrını da benimsemek gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Napoléon'un "Hz. Muhammed'e hürmetlerini sunmak için" Mısır'a çıkartma yaptığını söylediği nutka inanmaya hazır olan Şinasi, Cezayir'deki Fransız emperyalizmini 28 Zilhicce 1280 [4 Haziran 1864] tarihli *Tasvir-i Efkâr*'da yorumlandığı satırlarda Fransız ordusunu, taassuba karşı medeniyet askeri yapıverir.[13] Bu yaklaşım, Hindistan'daki büyük İngiliz katliamlarına tebrik mesajı gönderen üstadı Sadrazam Reşid Paşa'nınkiyle ister istemez örtüşmektedir. Bu kozmopolit medeniyetçi tavır, yalınkat akılcılık ve her ne pahasına olursa olsun hümanist yaklaşım, Şinasi'den "ancak elli yıl sonra, diğer bir Türk düşünürü, şâir Tevfik Fikret tarafından aynen benimsenecekti[r]."[14]

Yüz Yıl Sonra:

Modernleşme serüvenimizin başlangıç evresinin aydını olan Şinasi'nin aksine, Batılılaşma ve muasır medeniyet seviyesine çıkma gayretinin yüz yıldır yaşandığı bir topluma seslenecek olan Cemil Meriç (1916-1987), ilk yazılarını Şinasi'den yine yüz yıl sonra; 1940'larda yazar. O da Aydınlanmacı-hümanist memur-aydınlar çevresine dâhil olmaya yönelir önce. Fakat Nurullah Ataç ve etrafındakilerle ortak bir dili, ortak bir hayali olmadığını keşfetmesi uzun sürmez. Meriç'in Türk politik kültüründeki romantizmin nihaî noktası, zirvesi olarak değerlendirilen deneme ve makaleleri, 1970'lerde kitaplaşarak soldan sağa –ama daha çok da sağın çeşitli gruplarına dek– geniş kitlelere ulaşır. Ölümünden on yıl kadar sonra ise, o hiç sevmediği –izm'lerin ismiyle anılır olacağı ölçüde

13 Mermutlu, *Şinasi*, 306.

14 Mardin, *Yeni Osmanlı*, s.306.

bir "Meriç-izm" rüzgârı esmeye başlayacaktır. O kadar ki, muhafazakâr Meriç'in yayın haklarını elinde bulunduran sosyalist İletişim Yayınları, 1997-2012 arasında tam 170 kez Cemil Meriç kitaplarının yeni baskısını yapacaktır.

Meriç, kültürle, medeniyetle, umranla, uygarlıkla ilgilenmekten ve tarih felsefesinden hoşlansa ve kitaplarını bu kavramlarla (*Kültürden İrfana, Umrandan Uygarlığa, Işık Doğudan Gelir*) isimlendirmiş olsa da, bunu disiplinler-üstü bir yolla ortaya koyduğu için Türk akademisi tarafından, örneğin bir Hilmi Ziya Ülken gibi teveccühle karşılanmamıştır. Bunda Marx'tan söz ederken İhvan-ı Safa ve Mezdeki hareketine, Balzac'tan bahsederken Ali Suavi ya da Puşkin'e geçen serazat ve biraz da terbiye edilemez bir serkeşlikteki üslubunun payı olsa gerek. Meriç, yazdıklarında kimi zaman mübalağaya dönüşen taşkın ifadeler kullansa da, kendini ifade ediş biçimi ve muazzam birikimiyle özgün bir fikir adamıdır. Kullandığı baş döndürücü dil, yer yer son dönem Osmanlıcasından daha zor anlaşılsa da zengindir, gürdür, güçlüdür.

Meriç, kendini medeniyet konusunda, tam anlamıyla Dr. Abdullah Cevdet'in ve onun çizgisindeki entelektüellerin karşısında konumlandırır. Tanzimat'ın var ettiği aydın tipinin, Meşrutiyet'i yaratan nesline mensup Tıbbiyeli bir sosyal-Darwinist olan Cevdet Bey, "Vatan nasıl kurtarılır?" sorusuna cevaben, *İçtihad*'ında "Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bir ikinci medeniyet yoktur. Bunu gülü ile dikeni ile isticlas etmek mecburiyetindeyiz. Bunun da tek yolu Türkiye'yi medeni Avrupa'nın bir parçası yapmaktır" diye yazar.[15] Meriç'in "ben idraki"ni ilk okuduğundan beri yaralayan bu sözler, onu resmî ideolojiye yakın duran isimlerin Batıcılığına karşı kendini Doğuculuğu sahiplenmiş bulmasıyla bir mücadeleye dönüşür. Abdullah Cevdet'in sözlerinin devamını *Üç Medeniyet* isimli çalış-

15 Abdullah Cevdet, "Şime-i Muhabbet: Celal Nuri Beyin Geçen Nüshadaki 'Şime-i Husumet' Makalesine Cevap", *İçtihad*, No: 89, Kanun-u Sani, 1329.

masında yazan Ahmet Agayef (Ağaoğlu), Meriç'e göre, hem kendi mazisinden hem Batı medeniyetinden bîhaberdir. Meriç'in *Bu Ülke*'deki sözlerini takip edersek;

> "dünyada üç medeniyet vardır yazara göre. Bunlardan biri (yani Garp medeniyeti), diğer iki medeniyeti (İslâm medeniyeti ile Budist-Brahman medeniyetini) tahakküm altına almıştır: 'Necat ve halâsımız için Avrupa medeniyetini olduğu gibi temessül etmekten başka çare yoktur.' Peki medeniyet nedir? 'Tarz-ı hayattır' diyor Ahmet Bey, 'hayatın kâffe-i tecelliyâtı, maddî-manevî bütün şuûnudur... Tefekkür ve tecessüs tarzından başlayarak, teşebbüs şekline kadar hayatın bütün tecellilerini' kucaklar. 'Aynı medeniyet zümresi aynı kafa ile düşünür, aynı kalp ile hisseder, aynı manevî cihazlarla mücehhezdir.' Yaşamak için 'Yalnız libasımız ve bazı müesseselerimizle değil, kafamız, kalbimiz, tarz-ı telâkkimiz ve zihniyetimiz itibariyle de Avrupa'ya uymalıyız.' Ama bunun için 'şahsiyet-i milliye'mizi feda etmek lazım gelecekmiş. Adam; şahsiyet-i milliye de nedir ki? Din, ahlâk, hukuk... birer safra. Gemimizi kurtarmak için vazgeçeceğiz onlardan."[16]

Batı meftunlarına karşı tavrı, Meriç'i, "Biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin." diyerek mensubu olduğu medeniyeti sahiplenmeye ve onu mümkün mertebe estetikleştirmeye sevk etmiştir.[17] Meriç, her yazdığında kendi medeniyetinden ne anladığını, olabildiğince epik bir dille anlatmaya koyulur. Evvela İslâm'ı ve onun en müthiş temsili olarak kabul ettiği Osmanlı'yı yekpare bir medeniyet olarak sahiplenir. Politik ve toplumsal çatışmanın filizlendiği bir dönem olan 1967'deki bir yazısında, top-

16 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 14.baskı, 2001, s.156-158.

17 Meriç, *Bu Ülke*, s.97.

lumsal hafızaya seslenerek "Bu ülkenin bütün ırklarını tek ırk, tek kalp, tek insan hâline getiren İslâmiyet olmuş. Biolojik değil, moral bir vahdet. Yani vahdetlerin en büyüğü, en mukaddesi." der.[18] Bu hususta iddialı, coşkulu kıyaslamalar yapmaktan da hiç geri durmayan romantik düşünür, yeri geldiğinde "Türk İslâm medeniyeti ahlâka, feragate dayanan bir medeniyet, gerçekleştirdiği değerler edebiyattan da, felsefeden de, ilimlerden de muazzez." diyerek, Batı'nın ilmini, fennini, tekniğini, var ettiği değerleri bir kâğıt gibi yırtıp atar.[19] Bu tepkisel tavır, Meriç'in Türk muhafazakârlığına enjekte ettiği ve hâlâ tam anlamıyla aşılamayan bir kötü huy olarak, dikkate şayandır.

Meriç'e göre Osmanlı, Batılı bilim adamının bütün ezberlerini bozacak saklı bir bahçedir. Her şeyden önce Osmanlı, Batı gibi sömürü medeniyeti değil; buna cihad açmış bir iman ve aksiyon medeniyetidir. "Osmanlı'da sınıf yoktur. Para bir tahakküm vasıtası değildir, bir hizmet vesilesidir... Osmanlı İlay-ı Kelimetullah için hayatını seve seve verir... Osmanlı, ülkesinin kapılarını bütün insanlara açmıştır... Osmanlı istismar için ülke fethetmez, imar için fetheder. Osmanlı'da adalet bütün müesseselerin belkemiğidir. Kısaca Osmanlının asırlarca gerçekleştirdiği içtimai nizam bütün sosyalist ütopyaları aşan bir cennettir... Kapitalizmin manivelası kârdır. Osmanlıda kâr diye bir mefhum yok"[20] diye anlatır Şinasi'nin medeniyet dairesine çekmek istediği mâzisini. 1789'un kavramlarının ithali, işte böylesi bir medeniyetin sonunu getirmiştir. Tanzimat, bu bakımdan bir yenilenme değildir; yenilmedir. Yani Tanzimat, "bir medeniyetin fethi [açılması] değil, bir ırzın teslim edilmesidir."[21] Şinasi'nin

18 Cemil Meriç, *Jurnal, Cilt 2*, İstanbul: İletişim Yayınları, 12.baskı, 2004, s.156.

19 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1978, s.449.

20 Meriç, *Jurnal, Cilt 2*, s.204.

21 Cemil Meriç, *Jurnal, Cilt 1*, İstanbul: İletişim Yayınları, 6.baskı, 1995, s.106.

başını çektiği Tanzimat aydını, artık müstağriptir. Müstağrip, yani Batı'nın Yeniçerisi... "Coğrafyamızda tek kıta vardı, kafamızda tek yarım küre. Türkçe konuşan birer Fransızdık."[22] Reşid Paşa'nın, Şinasi'nin bir ab-ı hayat olarak takdim ettikleri medeniyet ithalatı neticesinde, bir ara geçiş formu doğmuştur. Osmanlı'nın bürokrat-aydını artık ne Asyalı, ne Avrupalıdır. Ne Müslüman, ne Hıristiyan... Ne yeni bir dünya görüşü kurabilir, ne de Batı'nın cömertçe sunduğu ideolojilerden kendine hayrı olacak birini seçebilir. Seçmek için anlamak lâzım, anlamak için karşılaştırmak... Hâlbuki Osmanlı'nın bu kadar zamanı yoktur. Bu telaş, bu zamansızlık, uzun süren tembelliğin getirdiği mecalsizliğin de, fikrî felçlerin de başlıca sebebidir.

Meriç, Doğu-Batı kıyaslamasını şiddete bakışla ele alıp, Doğu'nun insaniyetini, Batı'nın "sahtekâr" hümanizmiyle tartar: "Semavi kitapların emri: 'Öldürmeyeceksin'. Hıristiyan Avrupa, en sefil çıkarları için dünyanın bütün mandarenlerini öldürdü ve öldürmeye hazır. Goethe: 'Ya örs olacaksın, ya çekiç' diyor. Şark, Sâdi'den Gandhi'ye kadar aksi kanaatte: 'Yemin ederim ki, dünyanın bütün toprakları bir tek insanın kanını akıtmaya değmez.' Kim haklı?"[23] diye sorarak, okurun dimağında yakıcı etki uyandırır... "Batı benim anti-tezim" diye tüm çıplaklığıyla Batı'ya karşıtlığını da, ona epistemik ve ontik bağlılığını da dile getirir Meriç.[24]

Meriç'in Şarkiyatçılığa (Oryantalizm) karşı Don Kişotvâri kahramanca tavrı, henüz Edward Said, o muazzam eserini yazmaya koyulmadan evvel ortadadır. Sadece Batılılara karşı kavgada değildir bu konuda; "içimizdeki Müsteşrikler" dediği bir dolu Türk aydını, Meriç'in hiddetinden nasibine düşeni alır. Bununla beraber Meriç sa-

22 Meriç, *Bu Ülke*, s.137.

23 Meriç, *Bu Ülke*, s.206.

24 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 9.baskı, 2004, s.270.

dece müdafaada değildir; hücumun sırası geldiğinde, en olmadık isimlerden alıntılar sunarak, Garbiyatçılık (Oksidentalizm) yapmaktan da geri durmaz. Reşid Paşa'nın, Şinasi'nin hayranlıkla seyrettiği Fransa'nın o dönemki medeniyetinden bir örnekle izah edelim:

> "Lamennais, kilisenin aforoz ettiği, Hıristiyanlığın en coşkun, en inanmış savunucusu... Lamennais vecitle yazar. On dokuzuncu asır Avrupa'sını, akıldışı bir yobazlık dalgası önüne katmıştır: Akla perestiş. Hangi akla? Maddî çıkarlarını bir çoban köpeği uysallığı ile koruyan, alelâde ihtimalleri ezelî kanun diye sunan, bakkal terazisi kadar hassas, bakkal terazisi kadar yalancı bir aşağı-yukarı'ya. Lamennais bu sahte Tanrıya isyan eder. 'En hasta asır kendini hataya kaptıran asır değildir; hakikatten yüz çeviren, hakikati küçümseyen asırdır'... Coşkun heyecanların olduğu yerde güç tükenmemiştir, ümit vardır henüz. Ama ya kıpırdanışlar sona ermiş, nabız durmuş, kalp soğumuşsa... Yakın ve önüne geçilmez bir çöküşten başka ne umulabilir? Neden saklamalı? Avrupa'da toplum hızla bu vahim âkibete koşmaktadır."[25]

Bu anlatım, Meriç'in kitaplarındaki çöküş hikâyelerinden yalnızca biridir. Bir röportajında bunu medeniyetlerin ihtiyarlamasına bağlar. Medeniyetler "bir rüyayı, bir ideali, bir davayı gerçekleştirdikten sonra hayat cevheri kurumaya başlar. Zirveye ulaşınca atılacak her adım tehlikelidir."[26] Yazar Batı'nın müstakbel çöküşüne dair Danilevsky'ye, Toynbee'ye, Spengler'e, Dostoyevski'ye defalarca atıf yapar.[27] Fakat sonra dönüp tekrar Batı'yla temas kurma zorunluluğunu, Batı'yı bilmenin gerekliliği-

25 Meriç, *Bu Ülke*, s.238.

26 "Cemil Meriç'le Bir Konuşma", *Pınar Dergisi*, Cilt VII, Sayı: 79-80, Temmuz-Ağustos 1978, s.29.

27 Bu konuda özellikle bkz. Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 19.baskı, 2012.

ni yüz yıllık bir Batılılaşma tecrübesinin muhasebesiyle birlikte dile getirir:

> "Batılılaşmak, Batı irfanı ile kaynaşmaksa, Batılılaşmamıştık. Batı medeniyeti liberalizme dayanıyordu, liberalizm sanayileşen Avrupa'nın, başka bir deyişle burjuvazinin dünya görüşüydü. Bizde ne sanayi vardı, ne burjuvazi... Bürokratlarımız Batılaşmaktan çok Batılaşmış görünmek istiyorlardı. Avrupa'yı tanımıyorduk ama kendimizi de unutmuştuk. Korkuyorduk düşünceden. Zirvelerde dolaşmamız yasaktı. Batı'yı Batı yapan düşünce fatihlerinin yalnız ismini biliyorduk. Ne Locke çevrilmişti dilimize, ne Hobbes, ne Darwin. Hegel, ışığı bize kadar gelmeyen bir yıldızdı. Marx, mavi sakalın kırkıncı odası. Harf devrimi kütüphanelerimizi dilsizleştirmişti. Tek parti, çelik bir korse giydirmişti şuura. 60'lardan sonra setler yıkıldı, izm'ler bulanık bir sel gibi aktı ülkemize."[28]

Bu birkaç alıntıdan dahi anlaşıldığı gibi, tutarsızlıklarıyla ve fakat o tutarsızlıklar içinde bir mantık silsilesi var etmesiyle meşhur biridir Cemil Meriç. Kimi zaman İbn Halduncu, kimi zaman Marksist olduğunu alenen belirten sözlerinde bu hâl, kolayca tespit edilebilir. Diğer yandan yukarıda alıntı yaptığımız sözlerinde Batı'nın vazgeçilmez kıymetlerinin hakkı teslim edilirken bile, "Türk Sağının hararetle vurguladığı kültür yozlaşması" ve hatta tasfiyesi teması işlenmekte ve bunun müsebbibi olarak, bürokrasinin taklitçi Batılılaşma anlayışı öne çıkmaktadır.[29] Meriç'in hiçbir zaman gizlemediği anti-Kemalist tavrı, onun medeniyet tasavvuru kadar, politik duruşu nedeniyle de belli ölçüde rağbet görmesini sağlamaktadır. Cemil Meriç okuru ya da öğrencisi olduğu bilinen birçok

28 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 10.baskı, 2003, s.229.

29 Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakârlığının Açık İkilemleri Üzerine", *Doğu Batı*, Sayı: 3, 1998, s.78.

İslâmcı yazar, geleneklerinde pek de bulunmayan bir yaklaşım olan 'otoriteye karşı eleştirel düşünme'yi, her daim bir parça Marksist olduğunu söyleyen Meriç'ten öğrendiklerini kabul etmektedir.

Son Tahlil:

Sonuç olarak, medeniyet kavramına dair ilk sözü söyleyen Türk aydını olarak kabul edilen Şinasi Efendi ile aynı kavrama dair en bilinen sözü söyleyen Türk aydını olarak kabul edilen Cemil Meriç, aralarındaki yüz yıllık zaman farkıyla, birbirine zıt fikirler söylemektedir. Hâlbuki her ikisi de, yerli değerleri de Avrupa'yı da çağdaşları arasında en iyi tahlil edebilen serazat akıllardır. Şinasi kurtuluşu, medeniyete kavuşmayı teceddütte, nizam-ı ceditte görürken; Meriç ise takaddümde, nizam-ı kadimde bulmuştur. İlki sıcak savaşlarla yorgun düşmeye başlamış bir ülkenin, diğeri Soğuk Savaş'la esir düşmeye başlamış bir ülkenin panoramasını resmetmektedir. Biri henüz "Büyük Çöküş"ü görmekten uzakta ama modernleşme tecrübesinin başında olmanın, diğeri Çöküş'ün yara izlerini taşımakta ama modernliğin nimetlerinden uzakta kalmanın sıkıntısıyla kalem tutmaktadır. Bu yüzden yüz yıl önce yazanın iyimserliği, yüz yıl sonra yazanın kötümserliği kadar hakikidir. İşte bu tablo, ya da bir başka ifadeyle aynı genleri taşımaları hasebiyle İbrahim Şinasi'den Cemil Meriç'e giden yol, Türk entelektüelinin evrim sürecinin resmidir.

"BAŞKA BİR TEPEDEN" BAKINCA:
YAHYA KEMAL'İN MUHAFAZAKÂR DÜNYADAKİ İTİBARI ÜZERİNE

Mesele Dergisi, Yıl: 10, Sayı: 116'da (Ağustos, 2016) yayımlanmıştır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ifadesiyle, o "bizim ilk ve hakikî klasiğimizdir."[1] Hepimiz en az birkaç dize veya beyit biliriz onun şiirlerinden. "Aziz İstanbul" sıfat tamlaması onun imzasını taşır, "Lâle Devri" kavramının gerçek mucidi odur, "İnsan, âlemde hayâl ettiği müddetçe yaşar" sözünün müellifi, Türk muhafazakâr sanat anlayışının/estetiğinin kurucu figürü olarak o kabul edilir.

Yahya Kemal'den bahsediyorum. 1884-1958 yılları arasındaki fani ömründe Üsküp'ten Selanik'e, İstanbul'dan Paris'e, Ankara'dan Varşova'ya, Madrid'den Karaçi'ye, sonra yeniden İstinye ve Ada sahillerine mekânsal olarak hareketli bir yaşam sürmüştür Yahya Kemal. Bunu, kırkını yeni devirdiğinde, yani 1925'te yazdığı bir şiirinde dile getirmiştir üstelik:

1 Ahmet Hamdi Tanpınar, "Kendi Gök Kubbemiz", *Edebiyat Üzerine Makaleler* (içinde), İstanbul: M.E.B. Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969, s.382.

Bir gün dedim ki "istemem artık ne yer ne yâr!"
Çıktım sürekli gurbete, gezdim diyar diyar;

Daha önemli bir nokta var; hareketliliği sadece mekânsal değildir şairin. Yahya Kemal fikirler âleminde de bir seyyah olmuştur. Bir Osmanlı olarak yeşeren fikirleri 20. yüzyılın başlarında tamamen Abdülhamid karşıtı ve Batı-yanlısıyken, Paris'te geçen dokuz yıl zarfında önce sosyalist, sonra Turancı olur. Burada durmaz; peşi sıra bir de Albert Sorel'den, Maurras'nın *Action François* çizgisinden etkilenen yeni bir tür milliyetçiliğe uzanır.[2] Bunu bugünkü milliyetçilik kuramlarındaki "perennialism" [süreklilikçilik] olarak isimlendirebiliriz. Sonrasında bütüncül bir medeniyet tasavvuru geliştirmek için Türkiye'de Nev Yunanîlik (kültürel Yeni Yunancılık) hareketinin liderliğini yapmaya çalışır Yahya Kemal. Birkaç yıl sonra ise Bergsoncu çizgideki *Dergâh Mecmuası* çevresi, onun 1920'lerin başındaki Anadolucu milliyetçiliğe gösterdiği ilginin en bilindik referansı olur. Üstelik ölümünden sonra *Eğil Dağlar* ve *Aziz İstanbul* adı altında toplanan maneviyatçı-milliyetçi yazıları, ekseriyeti Yunan ordusu karşısında verilen İstiklal Savaşı sırasındaki Kuvvayı Milliyeciliğinin ispatı olarak 1960'lardan sonraki her nesle devlet eliyle öğretilmiştir. Yahya Kemal ayrıca 1945 sonrasında, 1071'i milat alarak, 1453'ü büyük bir eşik sayarak tarih görüşünü yenilemiş ve Osmanlı'yı "Müslüman Türk"ün temsili olarak merkeze çekip, yüzyıllarca süren bir altın çağ kurgulamıştır. Yahya Kemal'in Erken Cum-

2 Yahya Kemal şöyle diyor o yıllar için; "Memleketi zindan, Avrupa'yı nurlu bir âlem gibi görüyordum. İstanbul'un hafiyelik havasından ürkmüştüm, bilhassa Asya ahlakından mütenefferdim [nefret ediyordum]... Bilhassa Paris, hayalimin fevkinde bir yıldız gibi parlıyordu." Aktaran ve sosyalizmden Turancılığa savruluşuna aynı sayfada değinen Tansel Güney, "Yahya Kemal Beyatlı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 3.Cilt: Modernleşme ve Batıcılık* (içinde), der: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 4.baskı, 2007, s.223.

huriyet dönemindeki rolü ve etkisi ilginçtir. Onu CHP'nin önce Tekirdağ, Yozgat, Urfa ve İstanbul'dan milletvekili, sonra Varşova ve Madrid'de diplomatı ve sonra da kültür ataşesi/müşaviri olarak görürüz. Türk muhafazakârlığını kurup onun edebi kanonunu oluşturan iki neslin de (ilki 1880'lerin ortalarında doğanlar, ikincisi 1900'ün hemen sonrasında doğanlar) gelişimindeki rolü, Yahya Kemal'in bu dönemdeki kültürel-sanatsal çevreler üzerindeki etkisiyle yakından ilişkilidir.

Ancak bütün bunlardan ve yazının ilerleyen kısımlarında anlatacaklarımdan çok, öğrencisi Ahmet Hamdi Tanpınar'ın her zaman değilse bile genellikle görmek istediği; Nihat Sami Banarlı'nın, İstanbul Fetih Cemiyetinin, Aydınlar Ocağının, Türk-İslam sentezcilerinin genellikle değil her zaman göstermek istediği; Münir Nurettin Selçuk'un besteleriyle tekrar ışıldayan bir Yahya Kemal vardır gözümüzün önünde.

I.

Yahya Kemal'in Ziya Gökalp'le girdiği bir polemikte sarf ettiği "Kökü mâzide olan âtiyim" sözü, Türk muhafazakâr modernleşmesinin şiarı olarak kabul edilir. Bu sözle, sürekli değişen, ancak değiştikçe aynı kalan, kendini canlı tutan bir gelenekçilik, geçmişten geleceğe bir perspektif olarak benimsenmiş ve vitalist (dirimselci) bir hareket anlayışı işaret edilmiştir. Hâlbuki 1920'lerin ortasından 40'lara değin Yahya Kemal kayıptır! Şahsiyet itibarıyla da, eser itibarıyla da. Eseri yoktur; zira muhafazakârlığın referans noktalarını bir bir ortadan kaldıran inkılâplar karşısında "muhafazakâr" Yahya Kemal suskundur. 1936'da *Kültür Haftası*'nda tek bir yazısı çıkmıştır; yirmi yıla yakın süre içinde sadece dört de şiiri: "Açık Deniz", "Geçmiş Yaz", "Bir Tepeden" ve "Mihrâbâd." 1927'de Varşova'da yazdığı "Kar Mûsikîleri" şiirini, Tanburi Cemil Bey'i yâd ettiği ve bu yolla klasik Türk müziğinin bir süreliğine yayın ve eğitimini askıya alan "mûsikî inkılâbına"

muhalefet yapmakla suçlanabileceğini düşünerek 1941'e dek yayımlatmamıştır.[3] Şahsiyetini ortaya koyup azametini ispat ettiği bir örnek de yoktur, çünkü küçük hesaplar ve büyüklenme zaafı arasında dalgalanıp durulması; alkole, melâle, başına buyrukluğa alış(tırıl)masına ve Parisyen bohem-sanatkâr olarak başka bir gözle görülme ayrıcalığına sahip olmasına rağmen itibarı hep kritik bir eşikte durmuştur. Yaşadığı birkaç şahsiyet analizi imkânı sunan olayda ya (Atatürk'ün huzurunda) ayağa kapanmıştır, ya (Madrid Sefaretinden Paris'e firarı ya da Celile Hanım olayında) kaçıp saklanmıştır, ya (adının karıştığı rüşvet skandalında) tanıdıklarını devreye sokup kurtarılmayı beklemiştir. Bu açıdan bakıldığında, Yahya Kemal Türk edebiyatının çilelerle boğuşan "kahraman şair" tiplemesinden, örneğin Nâmık Kemal'den veya Mehmet Âkif'ten, uzağa düşmektedir. Bir başka açıdan bakıldığındaysa, Yahya Kemal'in modernleşme sürecine ilişkin beklentisini açıklamakta yararlandığı "imtidat" [süreklilik; uzanmak] kendi sanat ve politik-bürokratik yaşamında geçerli olmamış; büyük kesintilerle, dönüşümlerle ve yarım bırakmışlıklarla birlikte değerlendirilecek bir yol izlemiştir.

II.

İlerleyen kısımlarda değineceğimiz üzere, rehavet ve keyif insanıdır Beyatlı.

Gönül eri, sarhoş anlamlarına gelen 'rint'lere verdiği önemi en açık şekilde gördüğümüz "Rindlerin Akşamı", şairin bir diğer yönünü bize gösterir. İslamın yarın ölecekmiş gibi çabalamak konusunda sınırları gayet belirli kurallarını aşan, aşamadığında onu esneten, estetiğe sığınan, duygusal taşkınlıklara gebe bir ruhu ve biraz da

3 Beşir Ayvazoğlu, "Yahya Kemal'in Bir Siyasetçi Olarak Portresi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 13-14, Yaz-Güz 2007, s.22.

ilmihal Müslümanlığından uzak, hatta azade, Bektaşi-meşrep bir dünyevi Müslümanlığa temayülü vardır Yahya Kemal'in.

Dönülmez akşamın ufkundayız. Vakit çok geç;
Bu son fasıldır ey ömrüm nasıl geçersen geç!

İçkiye düşkündür üstelik. Gamsız geçen Paris yıllarının hatıralarına sirayet eden havası, işret merakı, kimi ahbaplarını zorla içkiye alıştırması Yahya Kemal'in yaşamıyla ilgilenenler için bilindik şeylerdir. "İstanbul Ufuktaydı" adlı şiirinde de, Allah'ın, geceleri yıldızlı gökyüzüne karşı sevgiliyle beraber sefa içinde içkisini içecek sıhhati bağışlamasının kendisi için kâfi olduğunu söyler.

Bir saltanat iklimine benzer bu şehirde,
Hûlya gibi engin gecelerde,
Yıldızlara karşı,
Cananla beraber,
Allah içecek sıhhati bahşetse...
Bu kâfi...!

Öte yandan Baudelaire'in üzerinde bıraktığı etki Yahya Kemal'in usul usul uyuşturucu kokan "Büyü Şiir"de dile getirdiği gibi, onu çapkınlıktan, batakhanelerden, kadın merakından uzak bir ihtiyar adam olarak tasvir edenlerin düşündüğünün çok ötesindedir.

Bir gün veda edip o diyârın hayatına,
Döndüm bütün bütün vatanın kâinatına.
Lâkin o bahçelerde geçen devreden beri
Kalbimde solmamıştır o şi'rin çiçekleri.

Yemesini, içmesini çok seven Beyatlı'ya dair sadece Paris'in değil, Varşova'nın da bütün pavyonlarını, batakhanelerini iyi bildiği hâlâ söylenir. Yahya Kemal'in,

Alnında halka halkadır aşüfte kâkülü,
Göğsünde yosma Gırnata'nın en güzel gülü

Veya "Sicilya Kızları" şiirindeki

Ve hep civâra serilmiş kadîfe dîvânlar
İçinde, bûseden ölmüş vücûdlar bükülür

...türü dizelerinde ince bir erotizm, bir "temptation" daima vardır. "Karnaval ve Dönüş" isimli şiirinde, Fransa'nın Nice şehrindeki festivali tasvir ederken, odağında yine Cermen, Slav, Anglosakson güzelleri, erotik gerilim ve içki vardır.

Nis karnavalda eğleniyor;
Her yanda haykırış ve gülüşler...
Bir haftadan beri
Rü'yalarımda sallanıyor vals etekleri...
İçmek, gülüşmek eski zaman îtiyâdıdır.
Bu karnaval,
Geçmişte bağ-bozumlarının belki yâdıdır.
Garb âleminde eğlenişin bir misâli bu.
Yûnan, Lâtin ve Cermen'i tek cins eden havâ
Esmiş bu mâvi sahile bir mûsıkî gibi.
Neş'eyle süslüyor verilen her ziyâfeti
Geçmiş devirlerin nice şîrin kıyâfeti.
Bir kısmı maskeli,
Bir kısmı maskesiz,
İslâv güzelleri,
Cermen güzelleri,
Hepsinden ince Anglo-Sakson güzelleri.
Gül sinelerde, içki kadehlerde renk renk
Mahrem muâşaka,
Aşkın dudaklarında kalan güllerin teri...

Devam eden şiirin sonunda ise Erenköy'de sevgilisiyle buluştuğu, aşk şarabı içtiği saklı bahçeler... Yahya Kemal Beyatlı'nın, 1948'de Karaçi'de, Türkiye'nin Pakistan'daki ilk büyükelçisi olarak bulunduğu sıradaki sıkıntısı da, o renkli âlemlerden çok uzak kalışının etkisini de taşıyor olsa gerektir.

III.

İşin doğrusu Yahya Kemal'in toplamı bir avuç tutan miktarca az, etkice çok şiirlerinde öne çıkan unsur, tıpkı Ahmet Haşim'deki gibi, akşam, gurup vakti, mehtap, hülya, hayâl, geçip giden zaman, akisler, rüzgâr, durgun su, parıltılar ve denizin maviliği ve rüya gibi Türk sembolizminin âşina olduğu imajlardır. O kadar ki, örneğin "Akşam Mûsikîsi" isimli şiiri âdeta Ahmet Haşim'in kaleminden çıkmış gibidir. Bu konu özelinde Haşim'den fazlası olarak, "Boğaziçi medeniyeti" diye isimlendirilen ve varlıklı İstanbulluların dinlencesini, eğlencesini ele alan şiirlerini Yahya Kemal'in hanesine eklemek mümkündür. Onun Divan edebiyatının son temsilcisi kabul edilmesine yol açan şey de, bu "Aheste çek kürekleri mehtâb uyanmasın" türünden şiirleridir. Onu klasik yapan, muhafaza edilmesi gereken bir sanat üslubunun son temsilcisi olarak saydıran nokta da esasen budur.

Bununla beraber, bu durgunluğun, dinginliğin, nostalji ve muhabbetin yanında bir de kılıç sesleri, fetih ruhu, atlılar, "Allah Allah" sesleriyle düşmana taarruz edenlerin koşturmacası, kısacası gazâ felsefesinin bulunması Yahya Kemal'e ikinci bir pâye daha kazandırmıştır. Bu yöndeki –1942'den itibaren görünür olan– eserleri arasında "Bin atlı akınlarda çocuklar gibi şendik" dediği "Akıncılar" şiiri, "Mohaç Türküsü" muhtemelen 20. yüzyıl Türk şiirine aşina olan herkes tarafından iyi bilinen örneklerdir. Yine de onun görkemli Osmanlı geçmişine en güçlü kültürel referanslarını belki de Itrî üzerine yazdığı gürültülü, mutantan şiirde görmek mümkündür. Bir kısmını alıntılayacak olursak;

Tâ Budin'den Irâk'a, Mısr'a kadar,
Fethedilmiş uzak diyarlardan,
Vatan üstünde hür esen rüzgâr,
Ses götürmüş bütün baharlardan.
O dehâ öyle toplamış ki bizi,

Yedi yüz yıl süren hikâyemizi
Dinlemiş ihtiyar çınarlardan.
Mûsıkîsinde bir taraftan dîn,
Bir taraftan bütün hayât akmış;
Her taraftan, Boğaz, o şehrâyîn,
Mâvi Tunca'yla gür Fırât akmış.
Nice seslerle, gök ve yerlerimiz,
Hüznümüz, şevkimiz, zaferlerimiz,
Bize benzer o kâinât akmış.

Görüldüğü gibi, bu şiirde yedi yüz yıllık geçmiş ve üç kıtanın eşiğinde buluşan genişçe bir coğrafya Itrî'nin sanatında birleştirilip gururla sahiplenilirken, şiirin devamında bu denli büyük bir kültürel simanın unutulmuşluğuna, unutturulmuşluğuna karşı –Yahya Kemal'de görmeye alışık olmadığımız şekilde– tavır alınır. Şaşırtıcı bir biçimde, Türk Aydınlanması olma iddiasındaki Genç Türkiye'nin kültürel manzarası, insanda teselli bırakmayan bir ölüm, Itrî'nin hazinesi/definesi üzerine atılmış bir ölü toprak, bir "ölüm" olarak –kapalı da olsa– eleştirilir. Bir başka sevilen eseri "Eski Mûsikî" şiirinde de,

Çok insan anlıyamaz eski mûsikîmizden
Ve ondan anlamıyan bir şey anlamaz bizden

der.

Ancak Yahya Kemal'in bu tür nadir çıkışları, tıpkı şiirlerinin çok büyük çoğunluğunda gözlendiği gibi, bir bitmemişlik, bir yarıda kesilmişlik hissi verecek ölçüde imtidatsızdır. Hakikaten Yahya Kemal'i okurken insan "Eee, şiir burada böylece bitti mi?" demekten kendini alıkoyamaz. Bunun en muhtemel sebebi, şairin önce kafiye çiftlerini bulup belirleyip, şiirini –bazen yıllar sürmüş olsa da!– onlara göre inşa etmesi olsa gerektir.

Toparlayacak olursak, Yahya Kemal'in müzik konusunda söylediklerini ya da ima ettiklerini, başta İstanbul gelmek üzere, şehirlerdeki mimari dönüşümde, milli eğitim

alanındaki yeniliklerde tekrarlamadığı ve geniş bir zaman diliminde suskunluğu yeğlediği görülmektedir.

Bir Osmanlı estetiği inşa etmek/kurgulamak veya ihya etmek/canlandırmak fikri etrafında Yahya Kemal'in kamuoyundaki prestiji 1950 civarında yeniden alâka konusu olur. Ayasofya'nın cami olması yönündeki yükselen talepler, İstanbul'un alınışının yaklaşan 500. yıldönümü, Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle sonuçlanan tarihi seçim, komünizmle mücadelenin kurumsallaşması ve *Aziz İstanbul*'u oluşturan kâh manevi kâh hamasi başka yazılarla birlikte, Beyatlı'nın gördüğü ilgi bu prestijin etrafını doldurur. Bunda, ilerleyen yıllarda önemli bir milliyetçi-muhafazakâr kültür mahfeli olacak olan İstanbul Fetih Cemiyetinin payı da unutulmamalıdır. Neticede Soğuk Savaşın da etkisiyle milli ve manevi değerlere tutunma vurgusu kuvvetli bir politik söylemin gelişimi, ömrünün son demlerine yaklaşan Yahya Kemal'e teveccühü açıkça artmıştır.

Yaşamının son demlerinden bugüne on yıllardır kesilmeyen ve onu olduğu gibi kabullenmek yerine ısrarla Yahya Kemal'den sofu bir Müslüman çıkarmaya çalışan, onu evliyalaştırma derdiyle dertlenen bir çöp edebiyat olduğu aşikâr. Yakınlarının naklettikleri, mektupları ve elbette "Bâkiyse rûh eğer dilemezdim bekasını" gibi ölümsüzleşen mısralarının da verdiği destekle, buna karşı bir söylem daha var. Onu secdede değil, Itrî'de Müslümanlaşırken gören, Süleymaniye'de bayram havasını yansıttığı için onu sayan kültürel muhafazakârları da bir yana ayırdığımızda, "Atik-Valde'den İnen Sokak"ta yoksul bir İstanbul semtinin iftar öncesini gözünde canlandırıp içinde "hâlâ bir miktar Müslümanca duygular" kalmış olmasıyla avunan Kemal'i deist olarak niteleyen veya niteler gibi olanlar,[4] ona dair başka bir profil çizmenin yo-

4 Bu konuda Tanpınar'ın, "Onun din meselesinde hiçbir teklifi de inkârı da olmadığı" yönündeki yorumu başta gelmektedir. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982,

lunu açmaktadır. Nâzım Hikmet'in annesi Celile Hanım ile herkesçe bilinen ve sevimsiz ayrıntıları olan malûm aşk ilişkisi, muhafazakârların erkek-egemen dilinde bugüne değin neredeyse hiç eleştiri konusu yapılmamıştır.[5] Hatta bu noktadan Nâzım Hikmet'e eleştiri yöneltilmişliği bile vardır. Yıllar sonra bir gün Yahya Kemal'in, Celile Hanım'ın Nâzım Hikmet'e özgürlük için Galata Köprüsündeki açlık eylemine eyvallah etmeden öylece geçip gitmesinin hikâyesi de, bir zamanlar "evlat" diyerek sevdiği Nâzım için üniversitede gerçekleştirilen kampanyaya karşı olumsuz tavrı da dönemin en yakın tanıklarından olan Mina Urgan tarafından çarpıcı bir dille anlatılır.[6]

---

s.50. Babanzâde A. Naim ile İslam dini üzerine yaşadığı tartışma herkesçe bilinen Beyatlı için Kaya Bilgegil de bir makale kaleme almıştır. "Yahya Kemal'in Şiirlerinde Din", *İslami Bilimler Enstitüsü Mecmuası*, Yıl:1, Sayı: 1, 1959, s.1-22. Yaklaşık kırk yıl sonra gelen bir tartışma-değerlendirme için ayrıca bkz. Hilmi Yavuz, "Yahya Kemal Deist Mi İdi?", *Zaman*, 9 Aralık 1997.

5 Yahya Kemal, Celile Hanımı nikâh hazırlıkları arifesinde terk edişinin nedenini, vaktiyle ev arkadaşlığı yaptığı, Nev Yunanî Hareketini beraber canlandırmaya çalıştığı Yakup Kadri'ye şöyle açıklamıştır: "Bu kadar dile gelmiş bir kadınla ben nasıl evlenebilirim? Sonra herkes bana ne der? Ne gözle bakar?" Yakup Kadri, Yahya Kemal'in evlenmekten kaçınmasını "kalender ve bohem bir şairin birtakım sosyal kayıtlar altına girmekten sakınmasına" bağlarken, bu nahoş diyalogdan sonra fikrini değiştirir. "O benim gözüme artık kendi gönlünün eğilimlerine göre değil, içinde bulunduğu cemiyetin telakkilerine ve göreneklerine bağlı olarak yaşayan bir insan, yani yine kendisinin şunu bunu yermek için tekrar ettiği 'küçük burjuva' sıfatıyla görünmeye başlamıştı." Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990, s. 174. Yakup Kadri'ye göre Yahya Kemal'in itibar ettiği duyguları değil, toplum ne der kaygısıdır. Nitekim Yakup Kadri'yi rahatsız eden tam da buydu: "İstanbul Darülfünunu müderrisliği gibi yüksek ve itibarlı bir vazifede bulunmak dolayısıyla yaşayışının iç yüzünden ziyade dış yüzüne ehemmiyet vermek lüzumu duyması ve aynı zamanda sevgilisi aleyhindeki dedikodulara inanmış olmasıydı." Karaosmanoğlu, a.g.e. s.130.

6 Mina Urgan, *Bir Dinozorun Anıları*, İstanbul: YKY, 81.baskı, 2015, dördüncü bölümün tamamı dikkatle okunmaya değer ayrıntılar içerir.

III.

Yahya Kemal'in kişiliği sadece Nâzım Hikmet ve Celile Enver'le bağlantısı nedeniyle gündem olmamıştır. Paris yıllarında İttihatçı Dr. Abdullah Cevdet ve Dr. Nâzım sayesinde bir maaşa/bursa bağlanan, fakat yeri geldiğinde bu ilişkilerden azat olmayı beceren şairin, tüm şikâyetlere rağmen yine de neredeyse hiç uğramadığı memleketlerin milletvekilliğini zahmetsizce yapması, Hamdullah Suphi'nin ekibiyle birlikte hareket edip bürokratik 'network'ünü daima şahsi menfaatine işletmesi, ve bu uğurda örneğin muhafazakârların düşman bellediği Nurullah Ataç'a gazel yazması,[7] göze batan dozdaki lükse-konfora düşkünlüğü, hakkında çıkan bir rüşvet iddiası, II. Dünya Savaşının karneyle ekmek dağıtılan günlerinde estet müşavir olarak aldığı muazzam paranın dönemin tüm aydınlarını rahatsız etmesine karşı takındığı umursamaz tavır...

Anlatılanlara bakılırsa, Yahya Kemal bugünden bakıp yapılan yorumların ya da "hayalî Yahya Kemal" imajının yansıttığının aksine, sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Eski kuşaktan Halid Ziya, Falih Rıfkı, Ömer Seyfettin, Hüseyin Cahit, Hamdullah Suphi, Halide Edip, Rıza Tevfik ve özellikle Süleyman Nazif'in onu türlü dalavelerle, hasislik ve habislikle suçlaması, eser vermediği, verdiklerinin de Divan edebiyatının klasiklerinin taklidi olduğu yönündeki kanaatleri ise artık unutulmuştur.[8] Dahası Yahya Kemal, edindiği şöhretle birlikte megalomanlaşmış, kendisi dışında, ister eski nesilden olsun ister yeni, şairlerden bahsedilmesinden rahatsız olmaya başlamıştır. Öyle ki, bu konuda Türk muhafazakârlığının en önemli Batılı referanslarından biri olan Fransız şair Paul Valery bile nasibini almıştır. Valery'nin büyük şair

7 Yahya Kemal, "Ataç'a Gazel", *Doğumunun 100. Yılında Yahya Kemal Beyatlı* (içinde), Marmara Üniversitesi Yayınları, 1984, s.213.

8 Ruşen Eşref Ünaydın, *Diyorlar Ki*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, muhtelif yerler.

ve büyük adam olduğunu kabul eden Yahya Kemal, yine de Valery'nin kitaplarının çok satılmadığını ve halk tarafından da okunmadığını belirtir. Abdülhak Şinasi Hisar'ın, Yahya Kemal'in bu sözlerini yorumlayışı, "Hülasa Paul Valery'den çok fazla bahsolunmasını istemiyor. Belki de kendisinin pek sevilmesini muhabbetine bir rekabet sayıyordu" şeklindedir.[9]

Bahriye Mektebinde Yahya Kemal'in öğrencisi olan Necip Fazıl'ın değerlendirmeleri daha cesur, hatta saldırgan ve daha da ilginçtir. Necip Fazıl'ın Yahya Kemal'e "yüzeyselliğin şairi" deyişi, Türk muhafazakârlığının sadece biriki temsilcisinin Yahya Kemal'den hoşlanmadığı iddiasını çürütmeye talip olan listemizde önemli bir yer tutar. *Büyük Doğu*'da şöyle yazar:

> "Yahya Kemal, baştanbaşa sathî ve sahte oluşları ve bu oluşların mukallit ve aşağılık örnekleri arasında, kelimenin bütün mes'uliyetiyle bir şairdir. Şu kadar ki, bu gerçekliği, Türk'ün cemiyetinden edebiyatına kadar sarsılan binasında, şiir köşesiyle de olsa bir temel kuracak büyük terkip ve cevhere ulaşamamıştır (...) O, dünyaları kavramakta en ileri plastik zevk hadlerinin mağrur inzivasına çekilmiş ve buradan büyük idrake yol bulamamış sanatkârdır."[10]

Başka yerlerde de eleştirilerini tekrarlayan Necip Fazıl, 1954'te şöhretinin nihai zirvesinde olan Yahya Kemal'i şöyle tanımlar:

> "Yahya Kemal, bazen Nedim'in maskesini takmış, bazen mahir bir makyajla Naili Kadim kılığına bürünmüş, bazen da iğreti bir Nef'î rolünde sahneye çıkmış, kendi öz hayatı, meselesi, kişiliği olmayan bir şairdir.

9 Abdülhak Şinasi Hisar, *Yahya Kemal'e Veda*, İstanbul: YKY, 2006, s.44.

10 Necip Fazıl, "Edebiyat Mahkemesi: Yahya Kemal", *Büyük Doğu*, Numara 14, 1 Şubat 1946 ve aynı yazının ikinci kısmı *Büyük Doğu*, numara 15, 8 Şubat 1946.

(...) Sedeften biblolar yapmaktaki mahareti, yaldızlı kâğıt parçalarından el işi hünerleri göstermesi, işleri kesat gittiği için zamanı bol kuyumcu titizliği ile şiirde kelimelerle gözbağcılığı, onun inkâr edilemeyecek marifetidir."[11]

Necip Fazıl'ın 1976 tarihli *Bâbıâli*'sinde başkaca ayrıntılar da mevcuttur.[12]

Bu yaklaşım akla,

Şairim der de tufeylî yaşatır gövdesini
Dayanıp köhne Nedim artığı üç beş satıra
Senelerden beridir aynı sakız, aynı geviş
Seneler var ki doğursun diye baktık katıra

dizelerini getirir.[13] Bu hiciv, Yahya Kemal'i çok seven, onun yıllarca süren edebi suskunluğunu büyük bir eser vermesi için bekleyen ve hemen hiçbir politik konuda etliye sütlüye karışmayışı sebebiyle hayal kırıklığı yaşayan bir ahbabının, bir başka muhafazakâr kültür insanı İbrahim Alâettin Gövsa'nındır.

Bu dörtlükten de çıkarılabileceği üzere, Yahya Kemal'in ince estetik duyarlılık yaratmakla bir addedildiği uzun yıllar boyunca aslında hayli sayıda hodbinlikleri, kabasabalıkları olduğu başka hatıralardan anlaşılmaktadır. Yine Alâettin Gövsa'nın Tevfik Fikret üzerine yazdığı bir yazıyı kıskanıp, her ikisi de milletvekili olarak TBMM'de denk geldiklerinde, Gövsa'yı, "Türk şiirine yeni bir hava getiren Tevfik Fikret değil, Yahya Kemal'dir. Bunu böyle bilesin!" diye bağıra çağıra azarlayışı; aynı sebeple, yani Tevfik Fikret'i "büyük şair" diye nitelediği için Halil Nihat

11 Necip Fazıl, "Fikir Sanat Mahkemesi: Yahya Kemal", *Büyük Doğu*, Cilt: 8, 2 Temmuz 1954, Numara: 9.

12 Necip Fazıl Kısakürek, *Bâbıâli*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976, muhtelif yerler; özellikle s.136, 148, 179-180 ve 225-226.

13 Refik Durbaş, "Çiçek Kokulu Şiirler", *Sabah*, 30 Ekim 2010. Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Ortaç, *Bir Varmış, Bir Yokmuş: Portreler*, İstanbul: Akbaba Yayınları, 1960, s.141.

Boztepe ile küsmesi,[14] Halit Fahri Ozansoy'a aynı megalomani ile Galatasaray Lisesi önünde şemsiyeyle saldırıp küfürler edişi bilindik örneklerden birkaçıdır.[15]

Yusuf Ziya Ortaç'ın sevimli kitabı *Bir Varmış, Bir Yokmuş: Portreler*'de şairi az sözle çokça anlatır. Örneğin Yahya Kemal "[i]sterse dünyanın en sevimli insanı olurdu. Ama bunu istemesi için sizden istemiyeceği şey yoktu. En azı kendisine tapmanızdı!" der. Kemal'i memnun etmek için sadece onu beğenmek ve başkalarını beğenmemek gerekmektedir. "Hem de şöyle böyle başkalarını değil, Ahmet Haşim'i bile... Mehmet Âkif'i bile... Tevfik Fikret'i bile... Abdülhak Hamid'i bile!"[16]

"Dostluk, arkadaşlık, vefa, saygı bütün bu güzel duyguları ödememek şartıyla hep sizden isterdi"[17] diyen Ortaç, bir gün lokantada yanına gelen Yahya Kemal'le yaşadığı diyalogu anlatır. Şaire övgüler yağdırmasına rağmen, yemekten dargın ayrılmalarını şöyle ifade eder:

> "Neden mi? Sadece karşısındakine insan saygısı göstermeyişinden:
>
> Yemek sonunda masaya küçük bir bakır tas getirtmiş ve ağzından çıkardığı takma dişleri karşımda yıkamaya başlamıştı... Midem burkularak koptu sandım. Belki biraz hırçın:
>
> -Yahya Kemal, bunu yapmaya hakkın yok dedim...
>
> Mağrur ve öfkeli haykırdı:
>
> -Bir daha benimle oturmazsın...
>
> Ben de ayni sesle bağırdım:
>
> -Benimle oturan sensin!..
>
> Kalktı, gitti, darıldık."[18]

14 Ortaç, a.g.e. s.138.

15 Tıpkı Ortaç'ın hatıraları gibi, dönemine dair ilginç ayrıntılar veren Halit Fahri Ozansoy, *Edebiyatçılar Geçiyor*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1967, s.288-298.

16 Ortaç, a.g.e. s.138.

17 Ortaç, a.g.e. s.140.

18 Ortaç, a.g.e. s.140-141.

Yahya Kemal'in yakın arkadaşı olduğu kabul edilen bir diğer muhafazakâr bohem olan Peyami Safa da, günü geldiğinde Yahya Kemal'i intihalle suçlamıştır. Ona göre Yahya Kemal "Sessiz Gemi"yi Mallarmé'den çalmış, "Mehlika Sultan" şiirini ise Belçikalı bir şairden devşirmiştir.[19]

Ve geliyoruz Yahya Kemal'e giden yolu hep açık tutan ve onun baştacı edilmesinde başlıca rol oynayan mutedil adama, Ahmet Hamdi Tanpınar'a... Yahya Kemal'in *Kavaklıdere* şarapları için reklam metni olarak bir beyit yazdığını öğrenen Ahmet Hamdi Tanpınar, "İçkiyi, azade hayatı seviyordu. Etrafında uyandırdığı alâkada bu azade hayatın da büyük tesiri vardı" deyip, bu durumu kabullenmeye meyyaldir.[20] Bu Tanpınar için sevimsiz bir ayrıntıdır, ancak o kadardır; zira o, Yahya Kemal'in, "üstadının" sanat ve fikir dünyasına odaklanmak ister. En azından *Yahya Kemal* adlı kitabında ve *Edebiyat Üzerine Makaleler* derlemesinde yer alan pek çok Yahya Kemal analizinde[21] ortaya koyduğu budur.

Ancak yine de bunu tastamam yapamadığı açıktır. Örneğin daha önce yazının başlarında "çöp edebiyat" diye nitelediğim külliyatı doğuracak gelişmelerden Tanpınar da hoşnutsuzdur. Ortaç'ın "yarı aydınların gönül tahtına oturdu" dediği durum karşısında Tanpınar, Yahya Kemal'in son zamanlarda meclisinde sohbetlerinde bulunan "görgüsüz ve kültürsüz" insanlara kızgındır; üstadını da bu vasıfsız insanlara teslim olduğu ve kendini bencilliğiyle tükettiği için eleştirmektedir:[22]

19 Peyami Safa, "Yahya Kemal'in Üç Devresi", *Türk Düşüncesi*, No: 52, 1 Aralık 1958.

20 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, İstanbul: YKY, 2005, s.21.

21 Ahmet Hamdi Tanpınar, "Yahya Kemal", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (içinde), Yahya Kemal üzerine yazdığı tam on dört farklı makaleden oluşan VII. Bölüm: s.321-388.

22 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, (haz: Zeynep Kerman, İnci Erginün), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2.baskı, 2008, s.279.

"Kendi içine kapandı, bütün kuvvetini karşılaştıklarını azlıkta bırakmaya sarf etti. Efkâr-ı umûmiyeye kendini kabul ettirmek, idol olmak hırsı. Sanatkâr bilmeli ki efkâr-ı umûmiye yoktur; daima bir kaç, birkaç yüz kişi vardır. Bu birkaç yüz kişiyi seçmek meselesidir ki asıl hünerdir. Bu bir kaç yüz kişi senin ayarında olursa ayağın sağlama basar. Fransız irfanıyla yetişmiş Yahya Kemal, birkaç dostu hariç, ya hiç Fransızca ve ecnebi dili bilmeyenleri yahut da bilip de en kötü edebiyatın numunesini verenleri seçti. Nihat Sami Banarlı, İhsan [Şükrü Aksel], Hulusi ve Orhan Şaik ve ilh. Tevfik [Celis] ki edebiyattan anlamazdı, belki son devre dostlarının en iyisiydi; ama o da hiçti. Yahya Kemal'de dostluk yoktu. Aile yoktu."[23]

Sözün kısası, Tanpınar da Yahya Kemal efsanesinin çöküşünü, kendisiyle aynı tarihlerde aynı şeyleri yazmış olan Ortaç gibi, Beyatlı'nın "idol" olma sevdasına bağlamaktadır.

"Yahya Kemal; ihtiras, alkol ve dostları, kendi değişmemek inadı ve nihayet güzel konuşması idi. İdi de ne oldu? Fena idare edilmiş otuz manzumenin yaptığı işin yanında ne ehemmiyeti olabilir. (...) Bütün bu mülahazaların hepsini 'saplanmak' kelimesinde hülasa edebiliriz. Yahya Kemal belki kısırlıktan belki ihtiyarlıktan topladığı 'mythe personnel'ini dağıttı. İçtimaiyi tarihle fazla karıştırdı, kendisine hendesi bir nokta gibi yer seçti."[24]

Tanpınar'ın yüzüne ve umuma başka, defterine başka konuştuğunu kabul etmemiz gerektiği gibi, Yahya Kemal'in nüfuzunu kullanarak bir süreliğine olsun Paris'e gönderilmesini sağlayacak bir burs temin edememiş olmasının ve buna benzer başka başka kıymet bilmezlik-

23 Tanpınar, a.g.e. s.280.

24 Tanpınar, a.g.e. s.280.

lerin yarattığı hınç duygusunun da, öğrenciyi hocasına karşı böyle düşünmeye sevk etmiş olabileceğini akılda tutmamız gerekir. Bununla birlikte Yahya Kemal'in entelektüel macerasına baktığımızda, giderek daha düşük kalitede entelektüel çevrelerde bulunduğu da bir gerçektir. Tanpınar'ın, cengâver hikâyeleriyle süslü Beyatlı milliyetçiliğini ince bir alayla ele aldığı "Akıncılar" türü şiirlere itibar etmediği açıktır. Asıl bunlara itibar edenlere hiç itibar etmemesi ise, *Kendi Gök Kubbemiz*'in İstanbul Fetih Cemiyeti bünyesinde Yahya Kemal Enstitüsü adı altında yayımlanan baskılarının kapağına bakılmasıyla bile hak verilecek bir lümpenlik gösterir.[25] *Kendi Gök Kubbemiz*, âdeta içindeki şiirlerin ekseriyetinden arındırılmış ve Yeşilçam'ın ucuz romantik milliyetçilik yapan filmlerinden birinden çıkmışçasına bir asker miğferi şeklinde tasarlanmış, tuğlu, ayetlerle süslü bir turkuaz miğferdir artık. Askerlik yapmamış Yahya Kemal'in naif melankolik romantizmini en iyi anlatacak şey buymuş gibi...

Türklüğü, Tanpınar'ın yazdıklarına bakılırsa hiç de gönüllü olmadan, İslamla sentezleyen yolun yapıcılarından biri olması, Yahya Kemal'i Tek Parti-sonrası dönemin kahraman kültür adamlarından biri olarak yeniden-üretmiştir. Gerçeğin bu olduğu yönündeki kendinden emin tavrı benimseyenlere, "Beyatlı, çeyrek yüzyıllık Tek Parti iktidarının inkılâpçılık adına yaptıklarına, kamuoyunda pek çok tartışma yaşanırken, üstelik 'içeriden', hatta kendisine sunulan bürokratik ve edebi pozisyonlar itibarıyla bir o kadar da 'yukarıdan' tek bir yüksek sesli eleştiri getirmiş midir?" diye sorulabilir.

Cevap, bünyesinde kimler vardı diye bakmadan tekrarlanan "CHP zihniyeti" ezberinin ve "Türkiye'de muhafazakârlar reformcu-yenilikçidir; sağ aslında soldur, sol da sağdır" diyen İdris Küçükömerci şablonların

25 Bkz. Yahya Kemal Beyatlı, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 5.baskı (60 bininci), 1974.

gerçekten gözden geçirilmesini gerektireceğinden, hayatta var olan "gerçek" Yahya Kemal'den çok, kitapta var edilen "hayali" Yahya Kemal'le yaşamaya devam etmemiz mukadder görünmektedir.

PEYAMİ SAFA:
EDEBİ TERENNÜMÜN, MANEVİ TEREDDÜDÜN, SİYASİ TAHAKKÜMÜN SESİ

Evrensel Kültür Dergisi, Yıl: 25, Sayı: 292'de (Nisan 2016) yayımlanmıştır.

> "Muhakkak olan bir taraf varsa, *eski*nin hemen yanı başımızda, bazan bir mazlum, bazan kaybedilmiş bir cennet, ruh bütünlüğümüzü saklayan bir hazine gibi durması, en ufak sarsıntıda serap parıltılarıyla önümüzde açılması, bizi kendisine çağırması, bunu yapmadığı zamanlarda da, hayatımızdan bizi şüphe ettirmesidir. Tereddüt ve bir nevi vicdan azabı..."[1]

Peyami Safa'nın hikâyesi diğer Türk muhafazakârlarıyla büyük benzerlikler gösterir: Trajedilerle dolu bir yaşam, yaşama dair tereddütler, siyasi med-cezirler... 1899'dan 1961'e uzanan yaşamı, II. Abdülhamid istibdadıyla başlar ve bir askeri cunta yönetimiyle son bulur. Altmış iki yıllık ömre birçok kitap, makale ve hâlâ tamamıyla derlenememiş binlerce gazete fıkrası, eleştiri ve mektup sığdıran Peyami Safa, bir yandan da müstearı olan Server Bediî

1 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996, s.39.

nâmıyla koca bir külliyat yaratmıştır. Bu velût kalem erbabı, –birçok çağdaşı gibi– başlangıçta iltifatlarla flört ettiği birçok çağdaşı ile Türkiye'ye özgü diyebileceğimiz tartışmalar yaşayıp düşman olur; düşman belledikleriyle yine ancak Türkiye'de görülebileceğini düşündüren dostluklar kurar. Melankoli, öfke, (Doğu gelenekleri ve Batı modernitesi veya madde ve mânâ arasında) sıkışmışlık hissi, serkeşlik, bohemlik ve ruhçuluk merakı derken, Peyami Safa'nın dopdolu yaşamı araştırmacıların ilgisine hazır vaziyette bugünlere miras kalmıştır.

I.

Safa'nın fikir dünyası dinamik ve değişken olmakla beraber Türk milliyetçiliğini en erken dönemlerinden beri muhafaza ettiğini söze başlarken dile getirmemiz mümkün görünüyor. Bunu 1930'ların ortalarında çıkardığı *Kültür Haftası* mecmuasında, Cumhuriyetin 15. yılında yayınladığı *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da, Nazizme oldukça sempati duyduğu ve neredeyse Irkçılık-Turancılık davasında yargılanmasına yol açacak faaliyetlerde bulunduğu erken 40'larda ve Demokrat Parti'nin iktidarda olduğu 1950'lerin ortalarındaki politik atmosferle uyumlu bir çizgide seyreden *Türk Düşüncesi* dergisinde gözlemek mümkün.[2]

Türkiye'deki siyaset bilimi çalışmaları için azımsanmayacak sebeplerle bir milat olarak ele alabileceğimiz *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabının 1938 edisyonu ile yirmi yıl sonraki gözden geçirilmiş hâli arasındaki farklar Safa'nın dünya görüşü ile politik angajmanları dikkate alındığında çok şaşırtıcı değildir. Demokrasiye yazarlık serüveninin başından beri ama özellikle de Demokrat Parti'nin kuruluşu/yükselişi sırasında karşı çıkarken,

2 Benzer bir değerlendirmeyi Berna Moran da yapmaktadır. Bkz. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İstanbul: İletişim Yayınları, 25.baskı, 2012, s.252.

Menderes'le yakınlık kurduğu yıllarda demokrasi felsefesi yapması ya da babasının katili olarak görüp nefret ettiği Sultan II. Abdülhamid'in istibdadını kötülerken, Menderes'i müstebitleştikçe daha çok takdir edip desteklemesi Peyami Safa'nın bir entelektüel olarak çelişkilerinden kimileridir. *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*'nu (1929) kendisine ithaf ettiği Nâzım Hikmet'le birbirlerine övgü dolu sözler sarf ederlerken, *Resimli Ay* dergisi ve civarındaki solcu entelektüellerle samimi ilişkiler içinde olup neredeyse komünist ilan edilmekteyken[3] nedense birden bire sakinleştirilemez bir komünizm düşmanı[4] olması da ayrıca ilginç hikâyelerden biri olarak hatırlanmaya değer.

Peyami Safa, Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar* adlı eserinde vurguladığı geç dönem Osmanlı-Türk yazarları için merkezi bir önem taşıyan "babasız kalmak"[5] gerçeğini yaşayarak büyümüştür. Türlü hastalıklarla, sıkıntılarla geçen çocukluk ve gençlik yıllarının onda kimi travmatik izler bıraktığı aşikârdır. Yine de onu tanıyan, seven azımsanmayacak sayıda iktidar sahibi insan vardır hayatında: Dünya görüşleri çok farklı olsa da, Dr. Abdullah Cevdet'in himayesi bunlardan en bilindik olanıdır. Recaizâde Mahmut Ekrem bir diğer baba yarısıdır. Ayrıca özellikle yirmili yaşlarından itibaren hayatını kolaylaştıracak kimi okul arkadaşları da olmuştur: Ekrem Hakkı Ayverdi, Hasan Âli Yücel, Yusuf Ziya Ortaç gibi.[6] İlk eserleri karşısında onu alkışlayan Yakup Kadri, Yahya Kemal, M. Şekip Tunç ve başka öncü edebi-entelektüel şahsiyetlerin etkisi de Safa'nın yazı hayatındaki hızlı yükselişinde bü-

3 Beşir Ayvazoğlu, *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 3.basım, 2008, s.174-221.

4 Peyami Safa'nın sola dönük eleştirilerinin çoğunun toplandığı kitabı: *Objektif 3: Sosyalizm, Marksizm, Komünizm*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 6.baskı, 2012.

5 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 9.baskı, 2011.

6 Ayvazoğlu, a.g.e. s.32-38.

yük olmuştur.[7] Ayrıca Nâzım Hikmet ve Necip Fazıl gibi kendisinden birkaç yaş küçük olup, 1920'lerden itibaren tanınan şairlerle dostluğu –ve düşmanlığı– da onun yaşam öyküsünde önemli yerler tutmaktadır...

II.

Peyami Safa henüz yirmi yaş civarındayken parlak romanlar tefrika eder ki, bunlardan en kalıcı olanı *Sözde Kızlar*'dır. Ardı sıra başka eserleri gelecektir. *Mahşer, Bir Akşamdı, Canan*... İkinci kişiliği olan Server Bedii'nin aşk romanları da büyük ilgi görür. Derken Safa'nın en verimli olacağı 1930'ların başlarında âdeta bir edebi patlama gerçekleşir: *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu, Fatih-Harbiye, Bir Tereddüdün Romanı* ve *Attila* peş peşe yayımlanır. Server Bedii imzalı *Cingöz Recai* serisi, *Arsen Lüpen* polisiyesi ve terfika ettiği yeni aşk romanları çok büyük ilgi görür. Peyami Safa 30'larda hem erkek okurların hem de kadın okurların en favori yazarlarından biri olmanın ayrıcalığını yaşamaktadır.

Öte yandan Türk basın tarihinin muhtemelen en hararetli polemikçilerinden birinin, sivri diliyle pek çok kavga çıkarmış olan Peyami Safa olduğu konusunda şüphe yoktur. Yazarın Hamdullah Suphi, Ahmet Haşim, Necip Fazıl, Nâzım Hikmet, Aziz Nesin ve daha niceleriyle bazen çok çirkinleşen –bir yandan da insanı güldüren– birçok umumi seyre açık dövüşü olmuştur. Safa'nın edebi eleştirmenliği de agresiftir: Ona ilk yayınları sırasında el verdiği bilinen Yakup Kadri'yi ve yazılarını takdir edip *Cumhuriyet* gazetesinde düzenli yazmasını sağlayanlardan biri olan Falih Rıfkı'yı "Biz Sizden Değiliz" (*Hareket*, sayı: 7, 1929) gibi yazılarında karşısına alan Safa, aynı günlerde Türk edebiyatının o dönem en çok saygı gösterilen şairi, yaşlı Abdülhak Hamid'i kırılması gereken bir put olarak gör-

7 Cahit Sıtkı Tarancı, *Peyami Safa: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Samih Lütfi Kitapevi, 1940, s.4.

müştür. Ne var ki, kendisini Türkiye'de Batı'yı en iyi bilen, en önemli entelektüel gibi gösterme gayretiyle çevresine üst perdeden bakarak kaleme aldığı yazılarda Peyami Safa da ikinci, üçüncü sınıf Fransız yazar ve eleştirmenleri pekâlâ putlaştırmıştır. Bu noktada özellikle *Kültür Haftası* (1935-36) ve *Türk Düşüncesi*'nde (1953-60) çıkan yazıları yeterince ipucu içermektedir.[8]

III.

Tanpınar'ın bir bütün olarak o neslin muhafazakârlığını anlatan ifadesini Peyami Safa için söyleyecek olursak, hayatının bazı devirlerinde yeninin adamı olarak eskinin, bazı devirlerinde eskinin adamı olarak yeninin tazyiki altında yaşamıştır. Örneğin *Cumhuriyet* gazetesinde 1925'ten 1940'a dek yazan biri, üstelik Kemalist inkılâpların felsefesini yapmayı amaçlamış biri olarak Safa 1928'de gerçekleştirilen harf inkılâbına son derece karşıdır. Ancak yıllar sonra böylesi bir yaratıcı tekâmülün gerçekleştirilmesinin ne denli kıymetli bir çaba olduğunu takdir edecektir.[9] Aynı şekilde Türk müziğine karşı olduğu, hatta bununla yetinmeyip Batı müziği savunuculuğu yaptığı hâlde, günü gelince Türk müziğinin ne denli inceliklerle bezeli olduğundan bahsedecektir. Bunun ilk işaretlerini, henüz Türk müziği yayını yasaklanmadan yayımlanan romanı *Fatih-Harbiye*'de vermiştir. Dil konusunda da benzer bir gelgit ile karşılaşırız. 1938'de savun-

8 Peyami Safa, *Seçmeler*, haz: Faruk Kadri Timurtaş, Ergun Göze, Devlet Kitapları Milli Eğitim Basımevi, 1970, s.269-345.

9 Ne var ki, ömrünün son döneminde Safa yeniden başa döner ve Türk muhafazakârlığının klasik eleştirisini hiddetiyle formüle eder: "Yeryüzünde tek bir memleket gösterilemez ki, orada gençler kazara milli kütüphanelerine girerlerse, bir tek eser okuyamadan çıkıp gitsinler. Böyle bir katliam hiçbir memlekette ve hiçbir memleketin tarihinde yoktur." Peyami Safa, "Arap Harfleri", *Türk Düşüncesi*, Ağustos 1959'dan aktaran Ayvazoğlu, *Peyami*, s.99. Ayrıca bkz. Peyami Safa, "Arap Harfleri ve İrtica", *Tercüman*, 16 Haziran 1959: *Seçmeler* (içinde), s.166-167.

duğu sadeleşmeye 1941'de hücum eden, 1946'dan sonra girdiği Dil Kurumunda yeni dil uğruna eski dostu Şekip Tunç'la kavga eden Safa'yı "1954'ten sonra Dil Kurumunu bırakarak yeniden ona karşı vaziyet almış" görürüz.[10]

Alafranga züppe tiplere yer verdiği ve yekpare bir bütün olarak Batı'yı ahlâksız, ruhsuz, yıkılmaya yüz tutmuş bir makina medeniyeti olarak tasvir ettiği onlarca yazısına karşın[11] İtalya-İsviçre-Fransa-Almanya seyahatinden tam bir Batı hayranı olarak dönmesi, ondaki gelgitlerin çok da işlenmemiş bir yönüdür. Bu anlamda onun *Büyük Avrupa Anketi* isimli enteresan seyahatnâmesi unutulmuş eserlerinden biri olarak addolunabilir.[12] Üstelik Peyami Safa'nın Batı karşısında mânâ, ruh, maneviyat, iman, tevekkül gibi kavramlar etrafında tanımladığı Doğu'ya dair neredeyse tek bir klasik ya da çağdaş referansı yoktur. Bu "hayali Doğu" içinde Safa'nın bir nevi Türk Oryantalizmi diyebileceğimiz çeşitli etno-kültürel hiyerarşik sınıflandırmalar yaptığı ve Doğu toplumlarından –özellikle de Güney ve Güneydoğu Asya halklarından– hiç hoşlanmadığı görülmektedir. "Şarkın ilmi olmadığı gibi tenkidi de yoktur. O hâlde orada bir fikir hayatından, hatta zekâdan bahsedilemez (...) Şark dindardır, filozof değildir. Tarif etmeye mecbur kaldığı yerde idraki durur"[13] türünden yüzeysel

10 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2.baskı, 1979, s.442.

11 Bu konudaki kimi yazılarının soru şeklindeki başlıklarını aktarmakla yetinelim: "Avrupa Medeniyeti Yıkılıyor Mu?" (*Çınaraltı*, 1 Ağustos 1942), "Avrupa Yaşayacak Mı?" (*Tasvir-i Efkâr*, 1943), "Batı Batacak Mı?" (*Ulus*, 20 Ocak 1951), "Avrupa Aç Mı Kalacak?" (*Tasvir-i Efkâr*, 21 Ocak 1941), "Batı Medeniyeti Yaşayacak Mı?" (*Tercüman*, 2 Ekim 1959). Yazıların redaksiyondan geçmiş derlemesi için bkz. Peyami Safa, *Objektif 8: 20. Asır; Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 5.basım, 2012.

12 Peyami Safa, *Büyük Avrupa Anketi*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1938.

13 Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Araştırma Merkezi tarafından 2.baskısı, 1996, s.81. Bu kitaptaki "Şark Nedir?" ve "İki Şark Arasındaki Fark" Oryantalizm ve banal ırkçılık perspektifinden bakılarak dikkatle okunmalıdır.

ve Ernest Renan'a rahmet okutacak sözlere Safa'nın hemen her eserinde rastlamak mümkündür.

Peyami Safa'nın düşünce dünyasında mistisizm oldukça önemli bir yer tutmuştur.[14] Ancak Safa'nın pek çok yazısı bir yandan da Avrupalılaşma zaruretinden söz eder ve bunun yolunun analitik (riyazi) düşünmekten geçtiğini söyler.[15] Aklı tümden reddetmeyen, ancak sezgi yoluyla onu aşan bir mistik felsefedir onun arayışı. Burada bile ruhsal bir bölünme dikkat çeker. Rasyonalite talep ederken mistisizmden vazgeçemez, Batılılaşırken Doğulu, modernleşirken geleneksel değerlere dönüp bakar ve ilerlemekte tereddütler gösterir Peyami Safa. Özellikle romanlarındaki kadın karakterlere yüklediği anlam (Türk inkılâbı), *Biz İnsanlar* romanındaki Vedia'nın Doğu-Batı meselesini ruh-beden meselesine dönüştüren ifadesinde formülünü bulur:

> "Rüştü'ye [Batı'ya] baktığım zaman, Orhan'ı [Doğu'yu] dinlediğim zaman zevk alıyorum (...) Niçin bu erkekler [medeniyetlerin değerler bütünü] yarım yarımdırlar? Kimi tüccar ya da mirasyedidir, cebi dolu ve kafası boştur; kimi tersine..."[16]

Bu yüzden Batılı referansları arasında Paul Valery ve Henri Bergson'un yanı sıra Bertrand Russell'ın olması

14 Bkz. Peyami Safa, *Mistisizm*, İstanbul: Bâbıâli Yayınevi, 1961. Peyami Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 21.baskı, 2006. Peyami Safa, *Fatih-Harbiye*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 20.baskı, 2000'deki Faiz Bey karakteri. Safa'nın mistisizm konusunda kısa değerlendirmeleri için ayrıca bkz. "İnsanın Yeni Mânâsı", *Türk Düşüncesi*, 1 Şubat 1954; "Mistik ve Matematik Düşünce", *Türk Düşüncesi*, Aralık 1957-Ocak 1958.

15 Peyami Safa, "Seziş, Tahlil ve Riyazîye", *Kültür Haftası*, 8 Nisan 1936. Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, "Riyazileşmek ve Siteleşmek" başlıklı bölüm, s.111-113.

16 Peyami Safa, *Biz İnsanlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 10.basım, 1995, s.381-383. Köşeli parantezlerle sınırlandırılan ifadeler bana ait. H.A.

dikkat çeker. Bunlar arasında da bir kavga var eder Safa. *Türk İnkılâbına Bakışlar* ile *Doğu-Batı Sentezi* (1963) kitapları arasındaki zıtlıklar, sadece Kemalizmin orijinalliğinin sözcülüğünden anti-Kemalist bir Demokratlığa yöneliş değildir; aynı zamanda önceleri eleştirdiği Bergsonculuğu ve Doğu mistisizmini Doğu-Batı denkleminde başvurulacak zengin bir kaynak olarak değerlendirir. Yaratıcı bir şuur ile insan âtıl mistisizm türlerinin fatalizmini aşabilir, aşabilmelidir. Bu çerçevede *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da ortaçağdan kurtulmak gereğinden, İskenderiye mektebinin akılcı İslam dinine bulaştırdığı bir düşünce hantallığından şikâyet eden Safa, tüm mistisizm merakına rağmen bu konuda Mevlânâ, Gazali ve İbn Arabi gibi İslam mistiklerini kıyasıya eleştirirken,[17] son döneminde bunlardan hayli uzak bir yerde durmaktadır. Zira Batı düşüncesi (maddeci düşünce) artık ömrünü tamamlamıştır ve yaratıcı güç, ruhani kaynaklarıyla tekâmül etmeye başlayan Asya'ya geçmek üzeredir. Türkiye'nin önünde duran mesele, geçmişinden gelen güçle birlikte, bu iki birikimin sentezini yapmaktır.[18]

Dahası Safa'nın topluma sunduğu muhafazakâr telkinin ardında, kendi yaşamında Müslüman-Türk muhafazakârlığının prensipleriyle çok da bağdaşmayan şeyler görmek mümkündür. Örneklendirmek gerekirse, *Bir Tereddüdün Romanı*'nda bazı izlerini gördüğümüz üzere, bohemliği, onun uyuşturucu-kokain âlemlerine katılmasını olağanlaştırmıştır.[19] 1930'larda –hatta bugün bile– muhafazakârlıkla bağdaştırılamayan bir etkinlik olan güzellik yarışmalarında etkili bir jüri üyesidir Peyami Safa. Kendisinin bu ayrıcalıklı unvandan epey beslendiği bir

17 Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s.89-101, özellikle s.93-96.

18 Peyami Safa, *Doğu-Batı Sentezi*, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1963, s.22-25.

19 Bu konuda ayrıca Fikret Adil'in *Asmalımescit 74: İntermezzo* (İletişim Yayınları, 3.baskı, 2000) ve Necip Fazıl'ın *Babıâli* (Büyük Doğu Yayınları, 1976) eserleri etraflı bilgiler içermektedir.

dedikodu olarak hâlâ söylenir. Safa aile müessesine neredeyse hiçbir zaman inanmadığını açıkça ve defalarca beyan etmiştir. Bu yüzden evlilik kararı da, evlilik hikâyesi de enteresandır: Eşiyle Eyüp Sultan'a gidip o manevi ortamda nişanlanır, ancak düğününü bohemliğinin bahçesi olan Asmalımescit'in yanı başında, Tokatlıyan'da gerçekleştirir. Peyami Bey –Merve ve Safa tepelerine atıfla– oğluna Merve adını koymuş ve onu deneysel bir ebeveynlik uğruna kız çocuğu gibi giyindirip yetiştirmeye çaba harcamıştır. Yine Müslüman-Türk muhafazakâr çevrelerin çokça korktuğu cin ve ruh çağırma seanslarına fazlasıyla meraklı olduğu da herkesçe bilinmektedir. Safa'nın ölümü ise felçli eşinin bedduasını alarak gittiği sevgilisinin evinde, bir kalp krizi neticesinde gerçekleşmiştir.

IV.

Safa'nın Cahit Sıtkı, Fazıl Hüsnü ve Sait Faik'in şöhret kazanmasında payı olduğu muhakkaktır. Ancak asıl mirası –ki daha sonra Necip Fazıl bu payeyi kendinde görecektir– muarızlarına karşı basın marifetiyle bir toplumsal linç kültürü yaratmak olmuştur. Kendisini eleştiren yahut eleştirilerini baş üstüne diyerek almayan sanatçıları, ama özellikle de sosyalist-komünist oluşumları kendisine hedef seçmiştir. 1945-50 yılları arasında politik sahnedeki muhafazakârlaşmayı tetikleyen gelişmelerden biri olan *Tan* gazetesine ve Sertellere saldırı olayını basında yönlendirenlerden biri de Peyami Safa'dır. Demokrat Parti'ye, solcularla işbirliği yaptığı için duyduğu öfke onu eli kulağındaki "muhafazakâr işbirliği" ihtimallerinden uzaklaştırır. Üstüne üstlük o zamana değin anti-komünist cepheyi oluşturmakta *Büyük Doğu* dergisinde omuz omuza çalıştığı Necip Fazıl'la çok sert bir kavgaya tutuşur. Kemalist Türk inkılâbını eleştiren, onun *Attila* adlı eserinin bir Fransız yazardan çalıntı olduğunu (*Büyük Doğu*'nun 55. ve 57.sayıları, 1946) alenen söyleyen Necip Fazıl, polemik ustası Peyami Safa'nın cephanesinde biriktirdiklerinden nasibini alır.

Bütün bu ve benzer gelişmeler Safa'yı CHP çevrelerine yaklaştırır. Nitekim Safa 1949'un ortalarında partinin gazetesi olan *Ulus*'ta yazmaya başlamakla yetinmez, birkaç ay sonra da CHP'den Bursa milletvekili adayı olur ve Demokratların adayı Celal Bayar ile yarışır. Gelin görün ki, 1952-53 civarının Peyami'si artık tastamam Demokrat Parti hizasındadır ve Celal Bayar'ın iktidarıyla uyumludur, DP'nin âdeta yayın organı görünümünde olan *Milliyet* gazetesinde güdümlü yazılar kaleme almaktadır. Bu durum 1959'un ilkbaharına kadar tam dört buçuk yıl devam edecek ve "Vur Menderes! Elin dert görmesin"[20] gibi ifadeler içeren yazılarıyla bir nevi "sopalı demokrasi" müdafiliği ve bir zamanlar felsefesini kaleme almaya çalıştığı Kemalist prensiplere lüzumundan fazla bağlı olan eski arkadaşlarına "devrim yobazı", "devrimbaz" gibi yakıştırmalar yapacaktır.[21] Muhtemelen ömrünün son demlerinde bu yer değiştirmelerden duyduğu hoşnutsuzluğun da etkisiyle, benzer bir yol ayrımını Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'suyla da son bir kez daha yaşayacaktır. 1959'da *Tercüman*'daki köşesinde, *Büyük Doğu*'nun siyasi söyleminin "çirkin ifratlara vardırdığı" belirtip, "birçok iddialarını ve ifade tarzını hiçbir şekilde tasvip etmediği[ni]", "Necip Fâzıl'ın birçoklarına nefret veren taşkınlıkları[nın kendisini] kederlendirdiği" yazar.[22] "Onu [N.Fazıl'ı] tehlikeli ölçüsüzlüklerinden korumak için elinden gelen dostça

20 Peyami Safa, "Bir Mâhudun Mektubu", *Milliyet*, 29 Aralık 1957'den aktaran Ayvazoğlu, *Peyami*, s.458. Yazının tamamına *Milliyet* gazetesinin arşiv sitesi olan http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?araKelime=bir%20mahudun%20mektubu&isAdv=false adresinden ulaşılabilir.

21 Ölümünden sonra çıkan bir yazı için bkz. Peyami Safa, "Yobaz Tipleri", *Yeni İstiklal*, 30 Aralık 1964: *Seçmeler* (içinde), s.175-176. Ayrıca "İrtica Nedir?", *Türk Düşüncesi*, 1 Mayıs 1959: *Seçmeler* (içinde), s.157-161. "Arap ve Latin Harfleri", *Tercüman*, 9 Temmuz 1959: *Seçmeler* (içinde), s.197-198.

22 Peyami Safa, "Büyük Doğu'daki Yazılarıma Dair", *Tercüman*, 8 Ağustos 1959'dan aktaran Ayvazoğlu, a.g.e. s.472-473.

ikazlar"da pek çok defa bulunduğundan bahseden Safa, karşılıklı hakaretlerle büyüyecek yeni bir tartışmanın tarafı olarak gündemi son bir kez meşgul eder.

Sonrası sessizliktir. 27 Mayıs 1960'da gerçekleşen askeri müdahale Peyami Safa'nın da sahneyi terk etmesi demektir. Bundan sonra, romanlarının edebi değeri üzerinden bilinen bir Peyami Safa çıkar ortaya. Bugün itibariyle onar-yirmişer baskı yapan edebi eserleri Ötüken Neşriyat, Boğaziçi Yayınları ve Alkım Kitap tarafından tekrar tekrar yayımlanan, Türkiye'nin hâlâ en çok okunan edebiyatçılarından biri olarak Safa, muhafazakâr-milliyetçi-devletçi çevreler nezdinde hâlâ çok saygın bir entelektüeldir. Ancak romancı Peyami Safa özelinde konuştuğumuzda, onun sosyalistler için de, liberaller için de, –hele ki feministler için!– ilginç ve dikkatle okunacak büyük bir eser bırakmış olduğu kesindir. Romanlarındaki muhafazakâr ton ve ahlâkçı bakış açısı, özellikle sınıf atlama sorununu toy/hoppa genç kız karakterler üzerinden ele alışı, ham bir Avrupaileşme özentisiyle kuvvetli sembolik bağlar taşır. Edirnekapı'dan Vefa'ya uzanan bir medeniyet dairesi; bir anlayış, duyuş ve yaşayış biçimiyle Beyoğlu'ndan Şişli'ye uzanan bir başka anlayış, duyuş ve yaşayış biçimi arasındaki toplumsal bölünmüşlük, muhtemelen en çok ve en iyi biçimde onun sosyolojik tahlillerinde gözlenebilir. Genç kızın hanımefendilik hayali kurarken olsa olsa metresliğe râm olması, kültürel savruluşların psikolojik sarsıntıları, bitmek bilmeyen vicdan azapları veya hastalıklar etrafında kurulu sosyal tasvirler de romancı Peyami Safa'nın kalıcılığını pekiştirmiştir. Bu konuda Berna Moran'ın "Peyami Safa'nın Romanlarında İdeolojik Yapı" adlı yazısı fazlasıyla açıklayıcıdır.[23]

Bu yönünün çok ağır basması, onu, pek çok çağdaşı gibi yaşadığı gerilimlerden, dönüşümlerden, yer değiştirmelerden ya da (uyuşturucu kullanımı gibi, her devirde

23 Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, s.219-235.

iktidar yandaşlığı gibi, ilgi çekici yazılar üretebilmek için muhataplarına saldırmayı bir yöntem olarak belirlemek gibi) kişisel zaaflarından arındırılmış bir karaktere dönüştürmektedir. Peyami Safa bugün tekrar tekrar değerlendirilmeye değer bir simadır.

AĞAÇ DERGİSİ VE NECİP FAZIL'IN KOZASINDAN ÇIKIŞI

Evrensel Kültür Dergisi, Yıl: 25, Sayı: 297'de (Eylül 2016) yayımlanmıştır.

14 Mart 1936 – 29 Ağustos 1936 tarihleri arasında yayımlanan *Ağaç* Dergisi, 1930'lu yılların Türk kültür-sanat çevrelerine dair çokça şeyin okunabileceği ilginç bir mahfildir. Türk düşünce tarihi bakımından ilginç kesişmeler, ayrışmalar, arkadaşlıklar, husumetler, tematik olarak öne çıkanlar ve elbette görmezden gelinenler bakımından döneminin *Varlık*, *Çığır*, *Kültür Haftası* gibi örnekleri arasında *Ağaç*'ın önemi, diğer her şeyden çok, etkisi günümüze kadar gelen Necip Fazıl fenomenini ortaya çıkarmasıdır. Onun ilk dergicilik deneyimi ve bir nevi *Büyük Doğu*'daki anti-entelektüelist polemikçi yazıları için prematüre bir doğum gibidir *Ağaç*. Bu önemi sebebiyle, aşağıda derginin ortaya çıkışı, içeriği, etkisi ile birlikte Necip Fazıl'ın dergideki yazılarına –sonraki on yıllarda da yazmaya devam edeceği şeylere– bakıp bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağım.

I.

Dergi, CHP-devlet özdeşleşmesinin yaşandığı dönemin İktisat Vekili (Ekonomi Bakanı) ve 1932'de bakanlı-

ğa geçtiği için resmen ayrılmış olsa da uygulamada hâlâ İş Bankası genel müdürü olan Celal Bayar'ın maddi ve manevi desteğiyle, yine dönemin İş Bankası'nda memur olan, yirmili yıllardan beri şairliğiyle ünlenmiş Necip Fazıl Kısakürek tarafından çıkarılır. Ankara'nın kültür-sanat ve siyaset çevrelerinin iç içe olduğu bu dönemde, sonraları muhafazakâr-milliyetçi-İslamcı çevrelerin sembol ismi olarak addedilecek olan Necip Fazıl'ın Bayar'la, CHP'yle, İş Bankası'yla ilişkisi ilk bakışta yadırganabilir. Ne de olsa on yıllardan beridir İslamcı anlatıda, 1934'ün kasvetli bir gece vakti İstanbul, Eyüp'te şairin müstakbel şeyhiyle karşılaşması ve birden dünyevi-bohem yaşam tarzından el etek çekmesi şeklinde tasvir edilmektedir. Fakat süreç aslında pek de öyle cereyan etmemiştir. Zaten burada konu edindiğimiz zaman dilimi şeyh Abdülhâkim Arvasi ile şair Necip Fazıl tanışıklığının iki yılı devirdiği bir dönemdir. Dahası bu dönemde kadın bacaklarını Hz. İsa'dan yeğ tuttuğunu[1] söyleyen Necip Fazıl, Arvasi ile tanışıklığının onuncu yılında bile "Atatürk dirilecektir" diye methiyeler de yazacaktır.[2] Dolayısıyla Necip Fazıl gibi sür-normal bir şahsiyet için doğrusal bir çizgide yürümekten bahsedilemez. Necip Fazıl madalyonunun bu yüzü göz önünde tutulduğunda burada tartıştığımız noktalar daha ilginç bir hâl alabilir. Bu hatırlatma çerçevesinden baktığımızda CHP yönetiminin *Varlık* gibi, *Ağaç*'a da destek vermesi normaldir. *Ağaç*'a 7. sayıdan itibaren İş Bankası ayrıca tam sayfa arka kapak ilanı verir, Necip Fazıl maddi güçlüklerden bahsedip desteğin artırılmasını ister; dönemin Kültür Bakanlığı izni verir; önce Sümer

1 Necip Fazıl'ın şiiri şöyle biter:
Boynuma doladığın güzel putu görseler
İnsanlar öğrenirdi neye tapacağını.
Kör olsam da açılır gözüm, ona sürseler
İsa'nın eli diye, bir kadın bacağını.

2 Necip Fazıl Kısakürek, "Atatürk Dirilecektir!...", *Büyük Doğu*, Sayı: 10, 19 Kasım 1943.

Bank reklamları ilave destek sağlar, sonra İş Limited, sonra yine İş Bankası'nın kurduğu Anadolu Sigorta... Yine de topu topu bir formalık (16 sayfa) dergiye para yetişmez ve maddi güçlükler bitmek bilmez bu dönem boyunca. Nihayet beş ayın ve 17 sayının sonunda, yayını devam eden kimi yazı dizileri; örneğin Tanpınar'ın bir hikâyesi, Cevdet Kudret'in bir piyesi, Asaf Halet'in Mevlânâ çevirileri yarım kalmak üzere, *Ağaç* Dergisi yayın hayatında son verir.

Necip Fazıl'ın dergicilik çalışmasına entelektüel destek veren isimlere baktığımızda ilginç bir çeşitlilik göze çarpar. Toplam 17 sayı yayımlanan dergide Bergsoncu fikir yazılarıyla tanınan Mustafa Şekip Tunç ve ruhçusezgici şiirleriyle ünlenen Ahmet Kutsi Tecer, zaman sorunuyla ilgilenen Ahmet Hamdi Tanpınar ve klasik Türk muhafazakârlığının nostalji motiflerini işlemiş olan Abdülhak Şinasi Hisar gibi isimlerin yer alması beklenebilir bir şeydir. 1920'lerden beri gelen ahbaplıklar dolayısıyla Burhan Toprak, Fikret Adil gibi, Necip Fazıl'ın, işret ve uyuşturucu partilerindeki bohem arkadaşları da burada yine yan yanadır.[3]

İlginç olan, daha sonraları Ahmet Hamdi Tanpınar'ı *Büyük Doğu*'daki yayınlarında "komünist" ilan etmesine yol açacak bir sebep olarak gösterilen Abidin ve Arif Dino ile dostluğu pekâlâ bu dönemde Necip Fazıl için de söz konusudur ki, derginin ilk sayısından itibaren görsellerin çizimlerinin bu isimlere ait olduğu ilam edilmektedir. "Solcu" Sabahattin Ali de dramatik bir köy hikâyesiyle dergide görünür, Sabahattin Eyiboğlu [metinlerde böyle geçiyor] da... Bir defalık da olsa Atatürk'ün has adamı Falih Rıfkı Atay, tiyatrocu Muhsin Ertuğrul, dönemin Yedi

3 Bu konudaki detaylar için Fikret Adil'in *Asmalımescit 74-İntermezzo* (İstanbul: İletişim, 3.baskı, 2000) ve Necip Fazıl'ın *Babıâli* (Büyük Doğu, 1976) isimli kitaplarına bakılabilir. Peyami Safa'nın bu meclislerdeki rolüne dair de bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Peyami*, (İstanbul: Kapı, 2008), s.121 v.d.

Meşaleci gençlerinden Ziya Osman Saba ve bugün artık unutulan bir felsefeci olan Miraç Katırcıoğlu gibi denk gelmeleri güç başka isimler de derginin sayfalarında göze çarpar.

Dergi yeni parlayan birçok ismin görünür olmasına imkân vermiştir. *Semaver*'i yeni yayımlanmış ve maddi sıkıntılarla uğraştığını sonradan öğrenecek olduğumuz hikâyeci Sait Faik, dergide birkaç sayı, hayli mutsuz, dramatik iki hikâyesini neşreder. Burada ilk olarak soyadını "Adalı" olarak görmek ilginçtir. Cahit Sıtkı Tarancı, Şerif Hulusi Sayman, Suut Kemal Yetkin, İsmail Galip Arcan, Salih Zeki Aktay, Selim Tevfik Siber derginin diğer emekyoğun katılımcılarındandır. Kimi estetikten, kimi vatan fikrinden, kimi Hölderlin'den ve kimi de Mauriac'tan kesitler sunar.

Derginin tüm metinleri arasında –Necip Fazıl'ınkiler dışında– iki tanesi farklı sebeplerle ilgiye şayandır. Bunlardan biri Miraç Katırcıoğlu'nun 12. sayıda çıkan yazısında yer alan ve ünlü siyaset bilimci Benedict Anderson'dan neredeyse elli yıl önce milleti bir "hayali cemaat" olarak tanımlayan sözleridir. Katırcıoğlu, yazısının sonlarında icat edilmiş, hayal edilmiş bir varlık olarak millete atıf yaparken "Millet bir kitlenin hayali ifadesi idi. Demek ki hayal herşeyden önce gelir" demekte ve son derece parlak bir modernist milliyetçilik tanımı vermektedir.[4] Bir diğer dikkat çekici nokta, muhafazakârlıkla müsemma bilinen Ziyaettin [böyle geçiyor, H.A.] Fahri Fındıkoğlu'nun Bergson'la ilgili yazdığı bir yazıda, "tarihî hakikati bile şüpheli olan İsa hırafesi" ve "küflü İsa masalları" gibi ifadeler üzerinden din sosyolojisi yapmasıdır.[5]

Ağaç'ın kapak ve sayfa tasarımı oldukça istikrarlı şekilde sürdürülmüştür. İlk başta kapakta sadece bir

4 Miraç Katırcıoğlu, "Vatan Fikri Üstünde V.", *Ağaç*, Sayı: 12, 20 Haziran 1936, s.14.

5 Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, "Bergson Katolik Mi Oldu?", *Ağaç*, Sayı: 11, 13 Haziran 1936, s.4

ağaç resmi görünür ve derginin içeriğine yer verilirken, İstanbul'a taşınılan 7. sayıdan sonra, derginin içeriği belirtilmeksizin, modern Avrupa resminden çeşitli tablolar kapak konusu edilir. Dergi daima Necip Fazıl'ın yazısıyla başlar. Kimi zaman Charlie Chaplin sineması, kimi zaman plastik sanatlar üzerine yazılara, hatta gezi izlenim notlarına yer verilse de, derginin ekseni tarih-felsefe-şiir-hikâye üzerine kuruludur. Derginin özellikle ilk on iki sayısında Proust ve Bergson'un isimleri öylesine ön plandadır ki, okurlar bu iki ismi modern zamanların en büyük, en önemli iki yazı insanı zannedebilir.

Belirtmek lazım, *Ağaç*'ta teknik aksaklıklar da az değildir: Tüm sayılarda yeni alfabeye uyum sorunu nedeniyle pek çok imlâ hatası dikkat çeker. Ancak daha önemlisi 4. sayıda Cahit Sıtkı'nın "İkinci Diriliş", Şevket Rado'nun "Gelmiyen Sır,"[6] 6. sayıda Ahmet Hamdi'nin "Bülbül" şiirlerinin başlıkları varsa da, metinlerin sayfaya yerleştirilmesi unutulmuş; sayfalar yarı yarıya boş kalmış şekilde basılmıştır.[7]

Derginin aktüel gelişmelere ayrılan son iki sayfasında biraz yeni yayınlar ya da sergiler değerlendirilir, biraz da dış dünyadan –dış dünya *Ağaç* için sadece SSCB ve Fransa sanat çevreleri demektir– haberler verilir. Pouchkin'in [Puşkin] ölüm yüzyıl dönümü, Gorkiy'nin vefatı, Moskova'da açılan bir resim sergisi ya da Fransa'da çıkan bir edebi değerlendirmenin yansımaları üzerine irili ufaklı notlardır bunlar... Derginin bu kısımlarını Necip Fazıl doldurduğunda, konu daima anti-komünizmle ilişkilidir. *Ağaç*'ın 8, 9 ve 10. sayıları 30'ların önde gelen dergilerini konu alır ve *Kültür Haftası*, *Varlık*, *Fikir Hareketleri*, *Yeni Adam*, *Uyanış* (*Serveti Fünun*), *Çığır*, *Yücel* ve *Aydabir* gibi dergilere oldukça saldırgan bir üslupla notlar verilir (daha çok da nota verilir aslında). Bu yazı-

6 Bkz. *Ağaç*, Sayı: 4, 4 Nisan 1936, s.11 ve s.14.

7 *Ağaç*, Sayı: 6, 18 Nisan 1936, s.6.

lar elbette "N.F.K." imzası taşımaktadır. Örneğin 6. sayıda Halit Fahri Ozansoy üzerinden yürütülen bir milli edebiyat ve hece ölçüsü polemiği dikkat çekicidir.[8] 11. sayıda ise *Akşam* gazetesindeki köşesinde aruz veznini bir anda kaldırmanın Türk şiiri için tehlikeli bir girişim olduğunu savunan Nurullah Ataç'a (4. sayıdaki çıkışını da sayarsak bir kez daha) saldırır Necip Fazıl. "Fikir yerine maskaralık yapmak ancak Nurullah ATAÇA yakışır. Ona dönekliğinden kinaye, Nurullah TOPAÇ demek daha doğrudur"[9] diye biten yazının başı-sonu öfke doludur. Bu bölümü Cahit Sıktı Tarancı'nın hazırladığını "C.S.T." imzasından anladığımız 16. sayıda ise bu öfkeye güzel bir gönderme yer alır:

> "Bir gün Ahmet Hamdi ve Yahya Kemal konuşuyorlar. Bahis İspanya... Yahya Kemal diyor ki:
>
> -Monşer orada asayiş olmasına imkân varmı? Orada her vatandaş bir Necip Fazıl..."[10]

II.

Necip Fazıl'ın *Ağaç*'ta çıkan yazıları, özellikle de "Manzara" başlıklı yazı dizisi, bir bakıma *Büyük Doğu*'yu ve Soğuk Savaş dönemi boyunca tebarüz edecek tavrını önceleyen çıkışlar olarak dikkate alınmayı hak eder. İlk sayılar usul usul anti-komünizm yazılarının antrenmanın yapıldığı bir sahnedir Necip Fazıl için. Moskova'da açılan bir Türk resim sergisini eleştirir, ruh ve iradeden söz eder, Masonluk-komünizm ilişkisine dair bir iki göndermede bulunur.

Derginin 7. sayısında Fransa'daki bir gizli örgütlenme üzerine kibrit kutusu büyüklüğünde bir haber-yorum yazarak, komplo teorisyenliğine giden yolu aralamaya başlar. Necip Fazıl ve Türkçü-İslamcı çevreler için büyük bir

8 N.F.K. [yazar imzası bu şekilde geçiyor], "Curcuna Hakkındaki Bütün Fikrimiz", *Ağaç*, Sayı: 6, 18 Nisan 1936, s.15-16.

9 *Ağaç*, Sayı: 11, 13 Haziran 1936, s.15.

10 *Ağaç*, Sayı: 16, 25 Temmuz 1936, s.15.

spekülasyon kaynağı olan Cevat Rıfat Atilhan ile ahbaplığı da bu dönemlerde başlar. Bugün pek fazla bilinmeyen bu ilişkiye dair bir şeyler söylemek faydalı olacaktır.

Filistin cephesinde ve Milli Mücadelede görev almış bir asker olmasının yanı sıra, 1934'teki Trakya Yahudilerine karşı tertiplenen saldırının yönlendiricisi olduğu için hapis yatmış olan Atilhan, *Siyon Protokolleri* kitabının müstakbel çevirmeni ve anti-semitik, anti-komünist fikir ve faaliyetleri Türkiye kamuoyunda yaymaya çalışan karanlık bir kişilikti. Yine bugün unutulmuş olsa bile, 1942'de bir askeri darbe girişimini organize etmeye çalışmış ve hâlâ açıklanmayı bekleyen bir şekilde Fevzi Çakmak tarafından kurtarılmıştı. Atilhan, Amerikan arşiv belgelerine göre, Nazi Almanya'sının istihbaratına çalışan bir casustu ve 1940'lardan ölümüne dek Türk siyasal İslamcılığının kurumsallaşmasında büyük emeği olacaktı. Atilhan ayrıca Büyük Doğu Cemiyeti genel sekreteri olarak Necip Fazıl'ın yanında yer alacak ve (sonralarının *Akit/Yeni Akit* gazetesi yazarı ve çocuk tacizcisi olarak hatırlanan) bu cemiyette eğitilen Hüseyin Üzmez'i, dönemin önde gelen gazetecilerinden Ahmet Emin Yalman'ı öldürmesi için azmettiren (yönlendiren) iki kişiden biri olarak hüküm giyecekti. Diğer kişi ise mahkemede Hüseyin Üzmez'e şahitlik de yapan ve bu cinayete teşebbüsün azmettiricisi sıfatıyla hapse girecek olan Necip Fazıl Kısakürek'ti...

Bu ikili, yüzeysel biçimde Kısakürek, derinlerde daha kalıcı şekildeyse Atilhan, Türkiye'deki siyasal repertuara belli düşünce kalıplarını yerleştirmeleri sebebiyle büyük önem taşır. *31 Mart Faciası*, *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, *İslamı Saran Tehlike Siyonizm*, *Menemen Hadisesinin İç Yüzü*, *Farmasonluk İnsanlığın Kanseri*, *Suzi Liberman'ın Hatıra Defteri*, *Gizli Devlet ve Fesat Programı* gibi kitap ve risalelerin isimleriyle bile içerikleri tahmin edilebilecek bir söylem havuzu bu ikilinin önderliğinde inşa edilmiş, *Sebilürreşad*, *Hareket*, *Serdengeçti* çevrelerince

çeşitlendirilmiştir. Günümüzde, evrak sahteciliğiyle ünlenen siyasal İslamcı yazar Mustafa Armağan, övgü dolu sözlerle bir 'dava adamı' olarak selam durduğu Atilhan'ın kitaplarını *Derin Tarih* Dergisi okurlarına hediye etmekte; Kadir Mısıroğlu gibi başkaları da onun gözüpek mücadele azmini dillendirerek, fikirlerini canlı tutmaktadır.

Atilhan'ın fikirlerinin Necip Fazıl üzerindeki etkisi, Arvasi'nin etkisinin ardında görünmezlik kazanan çok önemli bir noktadır. Bu ilişki, şairi eski dostlarından uzaklaştıran, onlarla kapanmaz yaralara sebep olacak kavgalara tutuşturan bir güce sahip olmuştur. Bu yolla, Necip Fazıl 50'lerde sadece Nâzım Hikmet'e destek oldukları için sol-hümanist çevrelerle değil; başta o günün Cumhurbaşkanı olan Celal Bayar'ın himayesini yitirmesi gelmek üzere, Peyami Safa, Yahya Kemal, Ayverdi kardeşler, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi muhafazakâr isimlerle bile kanlı bıçaklı olacaktır.

III.

Yeniden 1936'ya ve dergiye dönelim. Necip Fazıl *Ağaç*'ın ilk sayısında derginin isminin hikâyesini verir, "Yolculuk" isimli şiirini yayınlar ve ilerleyen sayfalarda da "Hırsız, Polis ve Komünist" isimli yazısıyla yer alır. Bu başlangıç eski dostu ve okul arkadaşı Nâzım Hikmet'le kavgalarının bir nişanesi olarak kabul edilebilir. Dergide ayrıca imzasız ve eleştirel bir "Rusya" yazısı da bulunmakta ve böylece Necip Fazıl'ın ilk sayıdaki payı yedi sayfayı bulmaktadır. Şairin 2. sayıdaki yazısı "Allahsız Dünya"dır. Fazıl burada, Marx'ın "Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor", Nietzsche'nin "Tanrı öldü", Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulması" dediği ve Heidegger'in "Ancak bir Tanrı kurtarabilir bizi" yorumunu getirdiği sekülerleşen dünyayı anlamlandırma çabalarını hatırlatırcasına modernite ile hesaplaşmaya girişir. "Artık anlıyoruz. Allah dünyamızdan çekilmiştir (...) Dünya ilk defa allahsızdır. Artık ne bir (harikulâde)

telâkkisi, ne bir sonsuzluk duygusu, ne bir gizlilik idraki, ne bir istikbal iştiyakı"[11] diyen yazı âdeta kötümser Alman felsefe geleneğinin bir izdüşümü sunmaktadır. Derginin sonraki sayılarında Necip Fazıl'ın bir daha böyle bir yazısına rastlanmayacaktır.

"Fil Dişi Kule" isimli yazısı, sanatçının dış dünyadan kopuk, kendine ait bir dünyada yaşamasını eleştirmek üzere 3. sayıda kaleme alınır. Necip Fazıl sanatçı ile Allah arasında bir bağ kurup "görünmek, bilinmek ve sevilmek" için yaratmaktan bahseder ve gizlenmeyi, yalnızlaşmayı, sterilliği sorun olarak görür. İlerleyen sayfalarda şairin "Ölüler" şiiri ve Julien Benda'nın bir yazısı üzerinden ortaya koyduğu aksiyon anlayışıyla karşılaşırız.[12]

Derginin 4. sayısı Necip Fazıl'ın polemikçi dilini açıkça gördüğümüz bir hâl alır. 15. sayfada felsefe mezunu bir okurun mektubunu alıp onu ve yetiştiği çevreyi eleştirirken, bir sonraki ve son sayfada ise Nurullah Ataç'la sert bir kavgaya tutuşur. Ancak kavganın sebebi pek belli değildir. Derginin ilk iki sayfasında yer alan "Manzara 1" başlıklı yazısında ise şair bir "curcuna"dan bahsederek "yüzsüzlük, şamata ve nefsi emmarelerle, menfaatperestliklerle dolu" olduğu için Türk edebiyat dünyasını eleştirir.

Necip Fazıl'ın *Ağaç*'taki yazıları için 5. sayı ilginç bir eşiktir. Zira bu sayıda dergiye "Manzara 2" ile başlanır ve Nâzım Hikmet'e çok sert sözlerle hitap eden bir yazı yayımlanır. Tam adıyla yazacak olursak "Manzara 2: Türk Orta Çağ Sanatkâr ve Entellektüeline Kısa Bir Bakış" Necip Fazıl'ın inanılmaz derecede sathi bir tarih bilgisine sahip olduğunu göstermesi bakımından hayret uyandırıcıdır. Hayli bulanık, tutarsız bir kompozisyonla kaleme aldığı bu yazıda "Türk orta çağ sanatkâr ve entellektüeli, halis bir garplı anlayışı önünde, ruhunun ve kafasının

11 "Allahsız Dünya", *Ağaç*, Sayı: 2, 21 Mart 1936, s.2.

12 "Aksiyon ve Entellektüeller", *Ağaç*, Sayı: 3, 30 Mart 1936, s.12.

bütün mimarisine, sanat ve ideolojisinin bütün miyarlarına, cemiyetinin bütün nizamına ve ferdiyetinin bütün şahsiliğine ermiştir" diyerek anlatım bozukluğuyla başlar. Sonrasında ise Fuzuli (1483-1556), Baki (1526-1600), Nefi (1572-1639), Nedim (1681-1730), hatta Şeyh Galip (1757-1799) ve Dede Efendi (1778-1846) gibi suretleri ortaçağda yaşamış gibi tasvir eder; bu belirsizlik içinde onları ortaçağın estetiğini, siyasi iradesini, İslam kudretini taşıyan değerlerin taşıyıcıları olarak aksettirir. Yazının özensizliği, sayfanın bir kısmının tahsis edildiği şiire de yansır. Necip Fazıl'ın "Gökler ve Yollar" isimli şiirinin başlığı ve çerçevesi vardır, imzası vardır, fakat şiirin kendisi yoktur.[13]

Aynı sayının 12. sayfasında "İlk ve Son Hitap" başlığıyla çıkan Nâzım Hikmet'e sesleniş ise Necip Fazıl'ın polemikçi tarzının tipik örneklerinden biridir. Kendisinin yeteneği, namusu ve dürüst yaşamı sebebiyle sıkıntı verdiği Nâzım'a, "Ben senin kâbusun, geceleri uykuna giren umacın, her an yokluğunu hissettiren şeytanınım. Sana acıyorum" der. Ayakkabı boyayıp onurlu yaşamak dururken onursuzluğu seçtiğini gördüğü Nâzım'a, "Rum aşüfteleri bile senin kadar merhamete şayan değildir" diyerek acıma duygularını (!) ifade eden şair, eski dostunun riyakârlığıyla daha fazla uğraşamayacağını, saçmalıklarını bundan böyle yüzüne vurmayacağını ve bir daha kendisine cevap vermeyeceğini yazar. Zira Nâzım Hikmet onun gözünde ölmüştür ve "Ölü diriltmek ve müflis kurtarmaktan aciz"dir Necip Fazıl.

Ağaç'ın 6. sayısı, Necip Fazıl'ın bir önceki sayıda manzaraya baktığında gördüğünden başka bir şey görmesine imkân vermiş gibidir: Tanzimat onun için artık "köhne"nin iflası ve "yeni"nin istikameti olmuştur. Yani mükemmel bir düzenin temsili olan ortaçağ Türk toplumu ve entelektüelinin köhneliği (!) son bulmuştur. "O zamanki

13 *Ağaç*, Sayı: 5, 11 Nisan 1936, s.1-2.

şarkı, en diri cemiyet hâlinde yalnız Türk temsil ettiğine göre, 'köhne' içerde müflis ve 'yeni' dışarda ve yabancı bir iklimde muzafferdir." Tam da bu yüzden yazının istikametini değiştirir Necip Fazıl ve mükemmel düzenin nasıl çöktüğüne, ne zaman bozulduğuna, nelerin-kimlerin bunda etkisi olduğuna dair tek söz söylemeden yeni dünyaya giriş çabalarının "satıh ve siyaset intibahı olmaktan ileri"ye gidemediğini anlatmaya koyulur.[14]

Bu hızlı dönüşle birlikte "körü körüne" bir teslimiyet oluverir Tanzimat.

> "Dünyamızın iflâsı öyle bir vakiadır ki, rakip dünyanın iyi niyetli, yaşatıcı kültür ve medeniyet sirayetlerile ve içten kabaran okşayışlarile idrak edilmez, yolu üstüne dikildiğimiz için kötü niyetli, öldürücü itişlerile ve dıştan gelen tokatlarile idrak edilir ve bu talisiz idrak, bize, bildiğimiz ve içinde bulunduğumuz dünyanın iflâsına mukabil, bilmediğimiz ve dışında olduğumuz bir dünyanın zaferini körü körüne teslim ettirir."

Hız kesmeden devam eder:

> "İntibah şuuru, satıh münevverlerin elinde ve en dar plânda iktidar mevkiine geçer ve 'köhne' bütün bir hayatiyetle köklerde keşfedile dursun, dallarda, kökünün içerde mi, dışarda mı olduğu belirsiz bulanık ve iptidaî bir mahlûk peyda olur. İşte en nezaketli bir intikal ânının kurtarıcısı mevkiinde bulunan Tanzimat sanatkâr ve entellektüeli bu tiptir. Bu tipin psikolojisi kayıtsız şartsız HAYRANLIK ve şuuru, kayıtsız şartsız TAKLİTdir."[15]

14 Necip Fazıl Kısakürek, "Manzara 3: Tanzimat Sanatkâr ve Entellektüeline Kısa Bir Bakış", *Ağaç*, Sayı: 6, 18 Nisan 1936, s.1.

15 A.g.m. s.1-2.

Devamında rüya, kâbusa döner: "Artık Şark 'merveille'ler ve mucizeler memleketi değil. Sokaklarda ilâhi okuyan mağmum dilenciler, goygoycular ve yıkıntılar memleketi. Artık Sadabat bahçeleri Kâathanede değil, 'Versaille'da."dır. Özetle Necip Fazıl'ın ortaçağ bilgisi, 19. yüzyıl reform süreci ve modernleşme çabaları hakkında tüm değerlendirme kümesi bundan ibarettir. Çok değil bu satırları yazmasından kırk sene önce hayatta olan Nâmık Kemal ve Ziya Paşa gibi isimler de, Ahmet Vefik Paşa ve Recaizâde Mahmut Ekrem de "basit hayranlık psikolojisinin çerçeveliyeceği tiplerdir." Ve Tanzimat "benliğini teslim ediş devridir." Türk sanatkârı ve entellektüeli Avrupa'nın "köleliğine girer ve satıh taklitçisinin gözü kör meftunluğuna sığınır."[16]

Şaşırtıcı ama "Üstat" Necip Fazıl'ın, kendi doğum tarihinden yarım yüzyıl öncesinin tarih bilgisi ve yorumu bundan ibarettir. Bu meydan okuma ve aşağılayıcı üslup, derginin son iki sayfasında (s.15-16) yer alan "Curcuna Hakkındaki Bütün Fikrimiz" başlıklı yazıda edebiyat sahasında tekrar edilir. "Üstat" burada da Halit Fahri Ozansoy üzerinden yakın geçmişin edebiyatçılarını, aruz-hece vezni tartışmalarına dair söz sarf etmiş tüm kalem erbabını topa tutar, köksüzlükle ama aynı zamanda gericilikle suçlar.

Derginin 7. sayısı Necip Fazıl'ın Tanzimat sonrası Türk sanat ve fikir dünyasına bakışıyla açılır. Burada da "Garp dünyasının, tahlilsiz, teftişsiz, muayenesiz, iç ve dış mihenklere vurulmadan imtihansız tastiki, gittikçe daha parlak bir (emri vaki) olur. Teslim olduğu tesir merkezinin en korkunç cahili ve en şahsiyetsiz alkışçısı züppe tipi olduğuna göre bu ruh hâletinin züppesi de bu sıralarda ortaya çıkacaktır." Nitekim şaire göre, "Tanzimat hareketinin başlangıcındaki sığlık ve akamet, ikinci devrede daha keskin" bir hâl alacak; ortaya Edebiyatı Cedide ve

16 A.g.m. s.2.

Jön Türk diye bir sanat ve bir entelektüel züppe tipi çıkacaktır. Necip Fazıl'ın gözünde bu dönemin aydınının hiçbir fikri, hiçbir sanat ve toplum görüşü yoktur; bunlar "hacimsiz, biçimsiz, ruhsuz ve beyinsiz, kâattan şahısların miskin ve gündelik dert ve hareketlerini çerçeveler."[17]

"Manzara 5: Büyük Harp Sonrası Türk Sanatkâr ve Entellektüeline Kısa Bir Bakış" başlıklı müteakip sayının yazısı ise bir Ziya Gökalp güzellemesiyle, dizinin çehresinin aksine olumlu değerlendirmelerle bezelidir. Şöyle der Fazıl:

> "Hiçbir felsefe mektebinin ve fikir sisteminin tam ve tek mübdii olmasa da, Ziya Gök Alp, okuduğunu anlamış, meyil ve nisbet gösterdiği Avrupalı fikir sistemini kendi ferdî ve içtimaî şartlarile yuğurabilmiş, onu orijinal bir fert ve millet davası hâline getirebilmiş, ideal çilesi ve fikir azabı çekmiş ilk Türk tefekkür adamıdır."

Gökalp, onun için memleketin asırlardan beri beklediği "Türk, Türkçe ve Türkiye şuuru"nu, kendisini bulma ve kendine gelme cezbesini var eden ilk kişidir. Onunla birlikte romanda Yakup Kadri ilk defa okuyucusunu kafa ve ruh meseleleriyle karşılaştırmış, "Ahmet Haşim sembolizmanın Fransada bile ileri bir mensubu derecesinde" sanat icra etmiş, Yahya Kemal de yeni bir estetik arayışına girişmiştir.[18]

Yazı dizisinin 6 numaralı son kısmı, "Bugün ve Netice" ise yine hiçbir şeyin yolunda gitmediği bir dönem tasviri olacaktır. "Şiirin şekil ve nizam cazibesi kanununu bozmak ve onu sokak afişlerinin hizmetine vermek isteyen tecrübelerin iflâsına şahit ve gene yok" olma hâli kapıdadır. Takip eden tespiti, Necip Fazıl'ı anlamak bakımından çok öğreticidir. Der ki:

17 Necip Fazıl Kısakürek, "Manzara 4: Dünya Harbine Gelinceye Kadar Tanzimat Sonrası Türk Sanatkâr ve Entellektüellerine Kısa Bir Bakış", *Ağaç*, Sayı: 7, 16 Mayıs 1936, s. 1-2.

18 *Ağaç*, Sayı: 8, 23 Mayıs 1936, s.1.

> "Her şeyin istismarcı ellerde, günün öz alâka ve karakterine göre yuğrulduğu, üniformalaştırıldığı, lezzetleştirildiği labratuvar... On binden fazla tebaalı (Magazin)lerin harıl harıl işlettiği fırınlar... Okuma, anlama, düşünme ekmeği yerine, kadın bacağından, Holivut bıyığından, hokkabaz değneğinden ve kral oturağından garip bir pasta, yirminci asrın kudret helvası..."[19]

Necip Fazıl'ı sür-normal yapan işte tam da budur: Holivut bıyığı furyasının öncülerinden biri olup kadın bacakları üzerine şiir yazan Necip Fazıl'ın ta kendisidir. Okuma, anlama yerine birkaç beylik sözle, üstelik orta okul mezunlarının bile bilebileceği şahsiyetleri yüzlerce yıllık tarih yanlışı yaparak ortaçağa bağlamak, Tanzimat devrine dair neredeyse hiçbir esaslı bilgi sahibi olmamak; buna rağmen şairlikle safsatayı harmanlayıp kral oturağını talep etmek, günü geldiğinde Kemalist, günü geldiğinde anti-Kemalist olarak yoğrulmak ve on binlerce okuru öfkenin ve hıncın gücüyle yönlendirmek suretiyle âdeta üniformalı bir gençliği avucunun içine almak... Aynı Necip Fazıl, *Ağaç*'ın sonraki bir sayısında *Varlık* Dergisini hedef alarak devletin parasıyla, desteğiyle dergi çıkarmayı "karaktersizlik" olarak niteleyebilen kişidir. Necip Fazıl böyle eksantrik bir kişidir.

Bir sonraki sayıda (Sayı: 10, 6 Haziran 1936), yukarılardan gelen uyarılar doğrultusunda, Kısakürek "Manzarayı Kapatırken" diye son bir yazı kaleme alır ve zaten tarihi değerlendirmekte çok da iddialı olmadığı beyan etmek durumunda kalır. Geçmişe, yokluğa bakıp ders çıkarmayı, geleceği bina etmeye odaklanmayı teklif eder ve hızlıca bu bahisleri kapatır. 10. sayı aynı zamanda diğer dergilere dair sivri dilli değerlendirmelere de son kez yer verilen ve bu geri adımı açıklarken bundan böyle "daha ziyade Garp fikir hareketlerile uğraşmak kusurumuza bakılma-

19 *Ağaç*, Sayı: 9, 30 Mayıs 1936, s.1.

sın" denilen sayıdır. Gelen uyarı karşısında derginin biraz sempati kazanması için Necip Fazıl'ın, Tanpınar'ın Florya sahilinde güneşlenirken çekilmiş bir fotoğrafını da kullanarak "Gaip Aranıyor" başlığıyla kayıp ilanı vermesi ilgi çekicidir. Tanpınar'ın dergiye verdiği yazı sözünü tutmadığını, kendisinden haber alınamadığı ve onu görenlerin dergiye haber ulaştırmasını isteyen bu haber-notla derginin bir dönemi bitmektedir.

Bundan sonra Necip Fazıl daha üstü örtülü, daha içe dönük, daha kendi sorunları üzerinden yazılar kaleme alacak; muhtemelen bu hiperaktifliğinden sıkılarak derginin geleceğiyle ilgili planlarını gözden geçirecektir. Nitekim 11. sayı için kaleme aldığı "Döğuş Horozu ve Babıâli Tipi" muarızlarına çatmanın bol sembolizm içeren ve hedefine gerçek kişileri almayan bir örneğidir.

12. sayı Necip Fazıl'ın Ziya Gökalp'ten başka olumlu yâd ettiği ikinci bir kişiye rastlamamızı mümkün kılar: Tevfik Fikret. "Ahlâkımız" başlıklı yazısında kimliksizleşmiş bir edebiyatın toplumun yeni ihtiyaçlarını karşılamak için İslam ahlâkını görmezden gelmeye son vermesi gereğini hatırlatır. Nedendir bilinmez, önceleri ahlâki yozlaşmayla bir tuttuğu Tanzimat sonrasının sanatçılarına, Tevfik Fikret'in şahsiyeti etrafında dolaşarak "ahlâklı insanlar" der. (s.1) Aktüel gelişmelere dair haber-yorum sayfasını Şerif Hulusi'ye bıraktığı görülen Necip Fazıl'ın agresifliği yerini bir sonraki sayıda tamamıyla mutasavvıf bir gönül ehline devretmiş gibidir. 27 Haziran 1936 tarihli 13. *Ağaç*, Necip Fazıl'ın vaizlik yaparcasına "İstihza zekâ ürünüdür, ancak kalp kırmamak esastır" anlamına gelen şeyler söyleyişine; saygıyı, birbirini çekiştirmek, dedikodu yapmak ve kıskançlıktan öne çıkarmak gereğini yazmasına sahne olmuştur. 14. sayıda da aynı itidalli çizgi devam eder, sanki isim vermeden ve gürültü çıkarmadan bohemlik, saygısızlık ve hafiyelik üzerine notlar düşer. Necip Fazıl'a göre (muhtemelen birini kendisi temsil ediyor, ikincileri bir başkası) biri

faydalı biri faydasız bohemlik, biri zekâ belirtisi diğeri küstahça istihza, biri kimseden gizlenmezken yaşarken diğeri gizli saklı iş çevirme gereği duyan istihbaratçı aydın tipleri vardır.

Necip Fazıl 15. sayıda "Sağ, Sol" başlıklı bir yazı ile yine gayet sakin bir üslup takınır ve sağ ve sol kavramlarının neye tekabül ettiğini özetledikten sonra dünyada tek çıkar yolun "ne sağa, ne sola, fakat ileriye ve istikbale müştak" bir yaratıcı aksiyon olduğunu söyler.[20] Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için de 16. sayıdaki yazısını "İleri, Geri" olarak isimlendirir ve gericiliği "Geri adam, ya eski şekillerin, yeni bir idrâk ve görüşe varmadan körü körüne müdafaacısı, yahut tamamile aksine, zamanı âdi bir tarih ve evvellik, sonralık meselesi sanıp geriye gitmek korkusile ününü harap edicidir. Bunların her ikisi de düşünmekten korkan, fakat birbirine zıt hareket eden iki softa tipidir" diye tanımlayarak tenkit eder. Necip Fazıl tavrını ilericilikten yana takındığını belirtip, ileriye doğru görünen ama insanlığı geriye götüren tehlikeleri de hatırda tutmayı önererek sözlerine son verir.

17. ve son sayı, anlaşıldığı kadarıyla dergiye yazı veren birçok kişinin yaşanacak vedadan habersiz olduğu şartlarda hazırlanmıştır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, dergide devam eden, biri Tanpınar'ın hikâyesi, biri Cevdet Kudret'in piyesi olmak üzere çeşitli yayınlar varken, Necip Fazıl, hem mücadelesini anlatan hem de başkalarına laf atan bir yazıyla derginin bundan böyle çıkmayacağını ilan eder. Aksamaları, karışıklıkları, her ne pahasına olursa olsun yaşama iştiyak ve iradeyle yenmeye çalıştıklarını belirten şair, başardıkları şeyin bir mucize olduğunu söyler: "Ağacımız bugüne kadar topraksız, yani okuyucusuz yaşamak, yahut saksı içinde boy atmak mucizesini göstermiştir."

20 *Ağaç*, Sayı: 15, 18 Temmuz 1936, s.2.

Şöyle devam eder:

> "Okuyucusuz yaşamıya bir mucize dedik. Bir bakıma bu hiç de bir mucize değildir. Parası olan, yahut bir yerden bir imkân bulan, bir himaye temin eden, okuyucunun alâkasına ihtiyaç hissetmeden her hafta kendisini, tütüncülerin camekânlarına mandallatabilir. İyi kalpli devletle, yumuşak yüzlü bir iki mali müesseseye söylenecek (edebiyat, ilim, mefkûre) gibi bir iki kelime, bunu kolayca temin edecek kadar tesirlidir ve sırf bu kaynakları istismar suretiledir ki memleketimizde uzun zamandanberi, bir nevi şahsiyetsizlik, cansızlık, siliklik, hiçlik örneği mecmua tipleri yaşamakta, yaşadığını zannettirmektedir."

Görüldüğü gibi Necip Fazıl Kısakürek hem "kutsal mazlum"dur, hem de "mağrur öfke."

Bu son yazı, kutsallık, mağdurluk ve mağrurluk sarmalında karman çorman bir sese dönüşür. "Üstat" denen büyük bir edebiyatçının ne dediği anlaşılmaz bir hâl alır:

> "Biz her şeyden evvel biziz. Bu biz, şuyuz der gibi bir iddiaya varmaz. Neysek oyuz, fakat bir şeyiz. O şeyin kıymet veya kıymetsizlik derecesi üzerinde ayrıca konuşabiliriz. Biz (Ağaç)ı çıkarmasak da o şey olmakta devam edecektik, kapasak da aynı şey olmakta devam edeceğiz."

Ancak son sözleri, bugün için de geçerli olan bir veciz ifadedir: "Vaziyet açıktır. Düşündürücü meseleler karşısında Türk okuyucusunun sayısı, Türk yazıcısından azdır."[21]

IV.

"Necip Fazıl fenomeni"ni bir başına ortaya çıkarmış değilse de, onu bir aşama daha besleyip büyüten ve bir

21 Necip Fazıl Kısakürek, "Kendimize Dair", *Ağaç*, Sayı: 17, 29 Ağustos 1936, s. 1-2.

kamu entelektüeli olarak kozadan çıkaran *Ağaç* Dergisi, bugünden bakınca da, bugüne bakınca da, başta devlet-entelektüel ilişkisi gelmek üzere, çokça ders çıkarabileceğimiz ilginç bir tecrübedir. Necip Fazıl için *Ağaç*, *Büyük Doğu*'da yıllarca sürdüreceği kavga için bir laboratuvar olmuştur. Son derece iptidai bilgilerle yazdığı öfkeli yazılarla, "Yalan söyleyen tarih utansın" diye diye, takipçilerini yalan bir tarih kurgusu içine çekmiştir.

1945-50 ARASI DÖNEMİN PANORAMASI: TEK PARTİ YÖNETİMİ SONRASINDA TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ YÜKSELİŞİ

Yirminci yüzyıl Türkiye tarihinin belki de en kritik beşer yıllık iki dönemi 1918-1923 ile 1945-1950 arasındakilerdir. İlki, I. Dünya Savaşının kaybedilmesi, Osmanlı İmparatorluğunun her mânâda çökmesi, İstiklal Savaşı ve Kemalist Cumhuriyetin kurulması etrafında şekillenen askeri-siyasi gelişmelerden oluşurken, 1945 ve sonrasındaki beş yıl ise bugünü de etkileyen kültürel-entelektüel-ruhsal bir kırılma, yeniden yapılanma (inşa) dönemidir.

Bu kısa yazıda 1945 ve sonrasındaki beş yılda olanları özetlerken bazı önemli kültürel notları derleyip, bir değerlendirmede bulunmaya çalışacağım. 1945, herkesin bildiği üzere, II. Dünya Savaşının bittiği, Birleşmiş Milletler'in kurulduğu ve Türkiye'nin Dörtlü Takrir'i bahane ederek, Savaşın galip gücü ABD-İngiltere ikilisinin baskısıyla ortaya çıkan demokrasi istemini somutlaştırdığı yıldı. Üstelik Sovyetler Birliği'nin birden bire ortaya çıkan Boğazlar ve Ardahan'dan toprak talebi,[1] yıllardır

1 Amerikan arşivlerine 740.001 19 Council/12-1745 numarasıyla giren 19 Aralık 1945 tarihi belgeye göre, Stalin bu isteğini o gün Kremlin Sarayında muhatap olduğu Britanya dışişleri heyetine açıkça belirt-

kapısının önünde yaşanan savaşın travmasını atlatmaya çalışan Türkiye'nin yöneticilerini endişelendirmişti. Birleşmiş Milletler ve daha da önemlisi 'Hür Dünya'da yerini alabilmek üzere Amerika-İngiltere blokunun telkinlerinin de etkisiyle Türkiye çok partili düzene geçiş kararı aldı ve en bilineni Demokrat Parti olmak üzere çok çeşitli siyasi partiler, dernekler kuruldu. Gazeteler yayın hayatına renk getirecek ölçüde çeşitlendi. Ancak bütün bunlar olurken aslında muhalifler bir yanda, alışıldık iktidar bloku bir yanda olmak üzere, aktüel siyaset iki kutupta toplandı. Muhalif grup ana hatlarıyla Türkçü, İslamcı, solcu çevrelerden oluşuyordu ve seslendikleri, desteğine talip oldukları geniş plebyen kitle aynıydı: Muhafazakâr değerler çerçevesinde yaşayan, köylü ya da köy kökenli milyonlar. Bu gerçek bir süre sonra muhafazakâr kitlenin oyunu alabilmek için çok çeşitli "sevimlilik gösterisi" yarışlarına yol açacaktı. Ancak öncesinde her şey öylesine amorf, öylesine belirsizdi ki, ilk tutulan safların hiç de zannedildiği gibi olmadığını görmek bir bakıma eğlenceli bile sayılabilirdi. Buna Tanpınar, Peyami Safa ve Necip Fazıl'ın CHP'den adaylığını koyarak milletvekilliğine talip olması kadar, Demokrat Parti'nin [DP] 1946 seçimlerinde Mehmet Ali Aybar'ı (1960'lardaki Türkiye İşçi Partisi'nin efsanevi lideri) Bursa'dan milletvekilliğine serbest aday yapılması örnek gösterilebilir. 2010'lara kadar *Cumhuriyet* gazetesinde erken Cumhuriyet Kemalizminin temel değerlerini savunan Oktay Akbal'ı, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisinde yazarken görmek de bunlardandır; Divan edebiyatını eleştiren Mevlevi akademisyen Abdülbaki Gölpınarlı'ya haddini bildirmek için geleneksele karşıtlığıyla ünlü "yenilik âşığı" Nurullah Ataç'ın kalemini bilemesi de...

miştir. Belgenin Türk kamuoyunda haberleştirilmesi hakkında bkz. "Bizzat Stalin İstemiş: Kars, Ardahan ve Boğaz'da Üs", *Radikal*, 2 Aralık 2007.

1945-50 arasında rejimin tedrici olarak İslamla barışmaya çalıştığını görmek hiç de zor değildir. Toprak Reformu bunun başlangıcı olarak görülebilir: Müzakereler sırasında tasarıyı eleştiren toprak ağası Menderes ve yakın arkadaşları, Başvekil Saraçoğlu ile hararetli bir tartışma yaşamıştı. Devreye giren İnönü, "milli irade"ye dayanan bir yönelim içinde olduklarını ikrar edince, çok partili yaşam yolu genişlemeye başlamıştı. Türkçeleştirilen ezanın Arapça okunması hakkındaki yasağın kaldırılması, Demokratların iktidara gelmesinden önce denenen son çabalarından biriydi. Öncesinde, Kemalizmin en önemli köy projesi olan Köy Enstitüleri bizatihi Kemalist bir köy öğretmeninin –Mahmut Makal'ın– yayınlarıyla başlayan bir kamu tartışmasının neticesinde yine Cumhuriyet Halk Partisi iktidarınca kapatılmıştı. Bunun öncesinde ise, 1946-47'de ABD'nin Avrupa'yı yeniden inşa etmek için verdiği mali-ekonomik destek (Truman Doktrini) doğrultusunda beliren sanayileşme çabalarına paralel olarak köylüleri şehre çekecek bir *glasnost* başlamıştı. Dahası bu süreçte, 1930'lardan beri faşizme büyük hayranlığı ile bilinen Recep Peker, onun kariyerinin bitirmek isteyen Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün ısrarıyla işçilere sendikalaşma hakkı veren yasalar geçirmek zorunda kalmıştı. Sonrasında siyasi sahneden tamamen çekilmek zorunda hisseden Peker'in yeri, CHP'nin 1948'deki ünlü VII. Kongresinde, Şemsettin Günaltay gibi dindar bir İslam tarihçisi tarafından doldurulduu. Günaltay, Mehmet Âkiflerin, Eşref Ediplerin İslamcı yayın organı *Sırat-i Müstakim* çevresinden geliyordu ve Cumhuriyetin kuruluş döneminde iktidardan çok muhalif kanatta yer almıştı. Devletçilik ve Laiklik ilkeleri Batılı standartlara uymak amacıyla bu kongreden itibaren daha liberal bir dille yeniden yorumlandı. Cumhuriyetçi Kemalistler artık Soğuk Savaş başlarken İmam-Hatip okulları ve Kuran kursları açıyordu. Halkevleri de 1950'de kapatılmadan önce fiilen işlevsizleştirildi. Siyasal dilde de belli bir İslamileşme

göze çarpıyor, buna eşlik etmeyen Cumhurbaşkanı İnönü çeşitli eleştirilere maruz kalıyordu. Başlangıçta kurulmalarına izin verilen sosyalist partiler ise ABD yanlısı her ülkede görüldüğü üzere McCartyci taktikler etrafında kısa süre içinde önce tedhiş edilmiş, sonra resmen kapatılmıştı. Belli bir istikrar sağlanınca, İstanbul'da uzun yıllardır devam eden sıkıyönetim 1947 sonunda kaldırıldı; 1920'lerden beri resmen yürürlükte olan ve Kemalist devrimin ceberut yüzü sayılan İstiklâl Mahkemeleri de 1949'da kapatıldı. Sözü verildiği üzere, Ankara'da bir ilahiyat fakültesi kuruldu, tekke ve zaviyeler yeniden ziyarete açıldı. Ülkenin en büyük ve en muteber türbesi olarak Atatürk'ün mezarı Anıtkabir de bunlardan biriydi.

1950 civarında dünya sonraki on yıllarda İslam dünyasını etkileyecek bir dizi gelişmeye sahne oluyordu. İsrail kuruluyor ve Filistin sorunu kronikleşiyorken, Hindistan alt-kıtası bölünüyor ve Pakistan, Bangladeş gibi büyük nüfuslu Müslüman ülkeler doğuyordu. Nasır'ın iktidara gelmek üzere olduğu yeni bir Mısır ortaya çıkmaktaydı. 1950 itibariyle Türkiye, ABD'nin talebi üzerine, komünizmle cephede de savaşmak için Kore'ye kadar gitmiş bir Batı müttefikiydi. Ayrıca Avrupa Konseyi üyesi ve müstakbel NATO'nun müstakbel sınır karakolu oluyordu artık. Demokratik yollarla iktidarın el değiştirdiği ilk Müslüman ülke olarak Batı kamuoyunda işlenegelen ezber bu yıllarda kurulmaktaydı. "Korkunç Türk"ten "Muhteşem Türk"e geçiş bu dönemin eseriydi.

1945 Sonrasının Entelektüel-Sanatsal Muhafazakârlığı:

1945'in siyasal-toplumsal gelişmelerine eşlik eden ciddi bir hareketlenme, yayın dünyasında ve akademide de yaşanmaktaydı. Maarif Vekili [Milli Eğitim Bakanı] ve çağının önemli kültür adamlarından Hasan Âli Yücel'in 1938'den beri 7 yıl, 7 ay, 7 gündür sürdürdüğü bakanlığının 1946'da son bulmasıyla birlikte, kültürel Batılılaş-

ma süreci için büyük bir kültür hamlesi olan tercüme faaliyetleri de 1946-47'de fiilen sona erdirildi. CHP'nin organik aydınları tarafından savaş yıllarında *völkish* [halk-sal] milliyetçilik yapmakta kullanılan *Ülkü* gibi kültür mahfilleri artık güç kaybediyordu. *Varlık Dergisi* 1933'teki başlangıcındaki kadar güçlü görünse de, kısmi demokrasi sayesinde artık belli ölçüde bir kültürel-estetik çeşitlenme söz konusuydu. Jön Türk döneminin ünlü İslamcı dergisi yeniden sahneye çıkmıştı: *Şebilürreşad*. Yahudi-karşıtlığı, komünizm karşıtlığı, Batı karşıtlığı... Ve karşıtı olunan bu "şer odakları"nın komplosunun ürünü olarak Abdülhamid'i deviren, Osmanlı'yı yıkan İttihat Terakki-CHP hattındaki Batılılaştırıcı hareket artık saldırı altındaydı. "Yüzüstü çok sürünen" İslamcılık ayağa kalkmaktaydı. Büyük Doğu Cemiyetinin kurucularından/yöneticilerinden olan Cevat Rıfat Atilhan bu dönemde büyük ilgi gören komplo teorisi yazılarıyla ve *Siyon Protokolleri* (kitaplaşması 1943) çevirisiyle dikkat çekmekteydi. 1943'ten itibaren yayımlanan *Büyük Doğu* Dergisinin sahibi Necip Fazıl da "Tanrıkulundan Dinlediklerim" adıyla çıkan yazılarında sürekli bir sosyalizm-komünizm eleştirisi yapıyordu. Necip Fazıl'ın yazılarında modernleşmenin, özellikle de Tanzimatın temsilcileri artık *Sahte Kahramanlar* olarak isimlendiriliyor ve Sakarya Nehri üzerinden bir ayağa kalkma propagandası yapılıyordu. Necip Fazıl, bu yolla İslami tarikatların ve ortalama müminlerin görünen, kamusal yüzü olarak sivriliyor; İttihatçı geleneğe mensup, Cumhuriyetin kurucu figürlerinden biri ve eski hâmisi olan Celal Bayar'a bile "Allah'ı, Peygamberi bilip bilmediği" sorgusunda bulunuyordu.[2]

Benzer bir mistikleş(tir)me eğilimi ruhçu-tekamülcü Peyami Safa'nın anti-komünizminde ve *Hareket* dergisini 1947 civarında yeniden çıkaran Nurettin Topçu'nun hem

2 "C. Bayar Allahı ve Peygamberi Tanıyor mu?" ve "N. Fazıl İsimli Bedbaht Şimdide D. Parti Başkanını Dinsizlikle İtham Ediyor", *Sabah Postası*, Sayı: 141, 26. 7 Kasım 1949, s.1.

anti-kapitalist hem anti-komünist metinlerinde milliyetçi-mukaddesatçı kitleleri etkiliyordu. O kadar ki, Safa'nın yazıları da, başlıkları hariç, Necip Fazıl'ınkilerle neredeyse aynıydı: "Kızıl Çocuğa Mektuplar" sonraları kitaplaştırılmış bir zihniyet haritasıdır.

1945 sonrasında Türkçüler de hareketlenmişti. 1944 Irkçılık-Turancılık Davası, Türkçülük hareketinin önderlerinde, CHP yönetimi ile bir daha barışmalarına imkân vermeyecek bir yara açmıştı. Ancak muhtemel bir içe kapanmayı önleyen ve Türkçü-Turancı adrenalini yükselten bir gelişme yaşandı. Nihal Atsız 1946'da yazdığı *Bozkurtların Ölümü* ve üç yıl sonra yayımlanan *Bozkurtlar Diriliyor* ile büyük bir hamle yapmayı başardı ve Türkçü çevrelerde edebi bir heyecan yarattı. Bu iki kitap, 1971'deki *Ruh Adam*'la birlikte İslam-öncesi Türk tarihi ile 20. yüzyıl arasında kurulan güçlü bir köprü olarak kabul edilerek, günümüze kadar gelen hem Türkçü-Turancı, hem Türk-İslam sentezcisi nesiller boyunca tekrar tekrar okunmuştur.

Nihal Atsız ve etrafında yetişen Türkçü çevre de 1945-50 arasındaki anti-komünizmi Türk sağının ortak paydası yapmaya çalışıyordu. Bu yüzden Necip Fazıl'la, Rıza Nur'la, Said Nursi'yle, Ali Fuad Başgil'le birlikte Atsız'ın da *Büyük Doğu*'da yazılarının çıktığını söylememiz belli ölçüde fikir verecektir. Neredeyse aynı isimlerin Türkçülerin yayın organı *Serdengeçti* mecmuasında da görünmesi hayli ilginçtir.

Nihal Atsız'ın, eski dostlarından Sabahattin Ali ve Pertev Naili Boratav'ı, ayrıca görevini bıraktığı zaman Hasan Âli Yücel'i anti-komünist argümanlarla açıkça hedef göstermesi ülkenin okur-yazar çevrelerinde büyük bir gerilim yaratmıştı. Bütün bunların neticesinde siyasi-idari-adli otorite *Görüşler* (1945) ve özellikle de *Markopaşa* (muhtelif benzer isimler altında, 1946-50)[3] gibi büyük il-

3 Levent Cantek, *Markopaşa: Bir Mizah ve Muhalefet Efsanesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2.baskı, 2015.

giyle karşılanan/tartışılan solcu yayınlar üzerinde daha ilk günden ciddi bir baskı kurdu ve bu tür engellemeler, cezai sonuçlar doğuran baskılar en paranoyak boyutlarda vuku buldu.

Nihal Atsız, Fethi Gemuhluoğlu, Sait Bilgiç, Nejdet Sançar ve Remzi Oğuz Arık gibi öne çıkan suretlerin etrafında yeni bir yapılanma cereyan etmekteydi. 1947'de çıkan *Altınışık*, Türkçülüğün ideologu Ziya Gökalp'i yad eden bu dergi, Türkçüler için bir üs oldu. Onu hemen sonrasında *Orkun* (1950-52) ve *Ötüken* (1952-64) takip edecekti. Daha da önemlisi, Milli Türk Talebe Birliği (1936'da kapanmıştı) ve Türk Ocakları (1932'de kapanmıştı) başta gelmek üzere birçok erken dönem 20. yüzyıl Türkçü derneği 1946-49 arasında yeniden açıldı, kısa zamanda bunlara daha muhafazakâr-milliyetçi çizgide olan yeni dernekler de katıldı. Milliyetçilik birkaç yıl içinde İstanbul Fetih Cemiyeti, Komünizmle Mücadele Derneği, Türk Milliyetçiler Derneği gibi çeşitli teşkilatların etkin çalışmaları ve *klientalist* bağları aracılığıyla Demokrat Parti'yi ve ulusal siyaseti etkileyecek kadar güçlenecekti.

Bunlarla birlikte Türkçü bir isim olan Ahmet Tevfik İleri'nin 1950-53 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı yaptığı üç uzun yılın konjonktürel gelişmeleri akılda tutulmalıdır. Kore Savaşında görev alan Türk askerlerinin çokça şehit vermesi, İstanbul'un fethinin 500. yıldönümünün yarattığı heyecan, Kıbrıs krizinin ortaya çıkıp hızla büyümesi, Cezayir'den Mısır'a, Hindistan'ın bölünmesinden diğer post-kolonyalist hareketlere kadar birçok önemli gelişmenin yaşanması Türkiye'de milliyetçiliğin pekişmesini ve siyasal-entelektüellerin içe kapanmasını sağlamıştır. Özetle Türkçüler ve onlarla işbirliğine giren muhafazakârlar, devlet tarafından destek görmek için sistematik olarak anti-komünist bir söylem üretti ve zamanla 1930'larda İslamı reddeden radikalizminden İslamla işbirliği arayan bir noktaya yöneldi.

Sol Üzerindeki Baskının Muhafazakârlaşmaya Katkısı:

1945 yılı sonlarında anti-komünizm kolayca kabul edilmiş bir gerçek olmuştu bile. Sabiha ve Zekeriya Sertel çiftinin çıkardığı *Tan* gazetesinin matbaasına yapılan saldırı, *Zincirli Hürriyet* ve *Markopaşa* gibi yayın organlarının başına geleceklerin de, Ahmet Emin Yalman'a yapılan silahlı saldırının da, 1948'deki Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi [DTCF] tasfiyesinin de işaretiydi. Bunlara maalesef Sabahattin Ali ve Nâzım Hikmet gibi sanatçıların siyasal-kültürel bir linç operasyonuna tâbi tutulması; birinin öldürülüp diğerinin vatandaşlıktan çıkarılması gibi trajik gelişmeleri de eklememiz gerekir.

Serteller Olayıyla başlamak, hikâyenin bugüne kadarki arta kalan kısmını anlamak açısından son derecede öğreticidir. II. Dünya Savaşının hemen sonrasında İngiltere'de ve Fransa'da sosyalist-işçi partileri iktidara gelmişti. İtalya'da da hükümet ortağı sosyalistlerdi. Yaşanan Yunan İç Savaşı da düşünüldüğünde, bir kuşak sola meyletmekteydi. Bu uluslararası koşulların gölgesinde Demokrat Parti'yi kuracak olan Celal Bayar, Adnan Menderes ve Fuad Köprülü'nün isimlerinin, Sabiha ve Zekeriya Sertel, Tevfik Rüştü Aras, Pertev Naili Boratav, Niyazi Berkes, Behice Boran, Esat Adil Müstecaplıoğlu, Sabahattin Ali ve Aziz Nesin gibi solun önemli isimleriyle *Görüşler* Dergisinde yer alması, iktidar için çok rahatsız edici görülmekteydi. Bu noktada, Demokrat Parti'nin kurucularının ilk olarak "komünizm yanlısı" görülmesi ilginçtir. Zira aynı lider çevresi lüzumsuz ölçüde liberalizm yanlısı olmakla da eleştirilmiştir. Sonraları irtica yuvası olma eleştirileri de bunlara katılacaktır. Fakat bunlardan önce, çok partili yaşama geçiş sürecinde, Demokrat Parti'nin kuruluşunun hemen bir ay öncesinde, solcu aydınlara yönlendirilmiş organize bir şiddetin yaşanması ülkede büyük gerilim yaratmıştır.

Tan baskını olarak bilinen olaylar, iktidarın, solu Sovyetler Birliği yandaşlığıyla özdeş gören tutumunun etkili bir propagandayla kitlelere yansıtılması ve özellikle üniversite gençliğini yönlendirmesiyle ortaya çıkarken, gelişiminde yine iktidarın doğrudan ya da dolaylı müdahaleleri olduğu görülmektedir. *Görüşler*'in ilk sayısının ardından, "komünizm tehdidi" sıklıkla anılmaya başlanmış, bu yolla ülkedeki komünizm tehlikesinin ne kadar büyük olduğu gösterilerek, Soğuk Savaş tohumlarının atıldığı süreçte, ABD'nin ilgisini Türkiye'nin üzerine çekmeye de uğraşılmıştır.[4] Bir süreden beri Serteller aleyhinde gazetelerde yer alan karşıt tutuma ek olarak 3 Aralık 1945 tarihinde Hüseyin Cahit Yalçın'ın "Kalkın Ey Ehli Vatan" başlıklı yazısı âdeta olayların fitilini ateşlemiştir. "Azgın ve insafsız bir propaganda karşısında bulunan Türkiye'de, bir vatan sahibi olmak ve bu vatanın içinde hür ve müstakil yaşamak isteyen herkesin" buna karşı koyması gerektiğini bildirdiği yazısında Yalçın, Sabiha Sertel'in *Görüşler*'deki köşesinin "kıpkızıl demirlerle" örülü olduğunu iddia etmektedir. Dahası böylesi bir sesi susturmak gerektiği, ancak bunda görevin hükümete değil, eli kalem tutan gazetecilere ve hür vatandaşlara düştüğü düşüncesindedir. Konuyla ilgili olarak eli kalem tutan gazeteciler görevlerini fazlasıyla yerine getirirken, "hür vatandaşlar" da üzerlerine düşeni yazının ertesi gününde ifa edecektir. Dönemin atmosferini Türkçü gözle görmek açısından Remzi Oğuz Arık'ın 1948 tarihli *Solcular ve Kızıllar*'ı ilgi çekici bir metin olarak okunabilir.

Baskının gerçekleşmesinde iktidarca öne sürülen ve gazetelerin de hararetle benimsediği söylem, *Tan* gazetesi ve Sertellerin Sovyet çıkarlarına hizmet ettikleri, öne

4 Amerikan arşivlerinden de yararlanıldığında 1940'lardan 50'lere geçişe dair ortaya hayli ilginç bilgiler ve yeni değerlendirmeler çıkmaktadır. Bkz. Aytül Tamer, "Muhayyel Komünizm: Türk Sağının Anti-Komünizm Propagandası", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 58, Ağustos-Eylül-Ekim 2011, s.91-113.

sürdükleri fikirlerin esas itibarıyla Sovyetlerin Türkiye'ye bakışının ifadesi olduğu, bu anlamda *Görüşler*'in de Sovyet propagandasının bir parçası olarak çıkarıldığıdır. Dikkat çekici bir nokta ise DP'yi kuracak olan isimlerin yaptıkları açıklamalarla kendilerini *Görüşler* Dergisi ile alâkasız göstermeleri ve bunun da kamuoyunun geneli tarafından kabul görmesidir. Baskının gerçekleştiği 4 Aralık günü İnönü'nün Celal Bayar'ı evinde kabul etmesi de düşündürücü bir tesadüftür.

Bu tartışmalar ve gerilimler arasında bir başka kriz, DTCF dekanı muhafazakâr-milliyetçi Profesör Enver Ziya Karal'ın Milli Eğitim Bakanlığına 13 Aralık 1945'te yazdığı raporla başlamıştır. Doçent Behice Boran, Doçent Pertev Naili Boratav ve Doçent Niyazi Berkes'in "İstanbul'da yayınlanan ve siyasi görüşü ilmi düşünceyle uzlaşma kabul etmeyen" bir dergiye yazı katkısı sözü verdiğini dile getiren raporda, böylesi bir durumun fakültedeki eğitim-öğretim için çeşitli sakıncaları olduğu belirtiliyordu. Bahsedilen dergi elbette Zekeriya Sertel'in *Görüşler* isimli dergisiydi.

Daha öncesinde de Yüksek Öğrenim Genel Müdürü N. Halil Onan, Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'e yazdığı bir mektupta Boratav, Boran ve Niyazi-Mediha Berkes çiftinin görüşleri nedeniyle üniversitede kalmasının sakıncalı olduğunu öne sürmüş ve haklarında gereğinin yapılmasını istemişti. Neticede, çok çabuk bir kararla 15 Aralık 1945 günü, söz konusu öğretim üyeleri akademik görevlerinden uzaklaştırılmak üzere bakanlık emrine verildi. Bunun üzerine akademisyenler Danıştay'a müracaat etti ve birkaç ay içerisinde Danıştay, işlemin hukuksuzluğunu ortaya koyup oy birliğiyle tasfiye kararını iptal etti.

Ne var ki, öğretim üyelerinin üzerindeki anti-komünizm baskısı bitecek gibi değildi. Akademisyenlerin fakültedeki görevlerine geri döndüğünü duyan milliyetçi öğrenci grupları Milli Eğitim Bakanlığına başvurarak Behice Boran ve Pertev Naili Boratav'ın üniversiteden ih-

racını talep ettiler. Hemen ardından da Boratav'ın o gün konferans vereceği salonu bastılar, burada eylem yapıp rektör Şevket Aziz Kansu'ya tehditle istifa dilekçesi imzalattılar. Ardından fakülteden çıkıp Halkevleri binasına saldırdılar, peşinden sosyalizme yakın duran Türkiye Gençler Derneğine girerek orada da büyük tahribat yarattılar. Nihal Atsız'dan Necip Fazıl'a birçok ismin desteklediği bu olaylardan sonra DTCF'li Pertev Naili Boratav, Behice Boran, Niyazi Berkes ve Muzaffer Şerif Başoğlu hakkında soruşturma açıldı. Soruşturmalarda tanık ifadesi olarak milliyetçi öğrencilerin çokluğu, suçlamalarda Ziya Gökalp'i eleştirmek suretiyle Türklüğe hakaret gibi detaylar göze çarpmaktaydı. Yargılama süreci sonunda Boratav aklandı, ancak Boran ve Berkes "görevi kötüye kullanmak"tan ceza aldılar. Fakat bu ceza da Yargıtay tarafından bozuldu. Sonuç olarak yargılanan tüm akademisyenler beraat etmiş oldu.

Ancak Yargıtay'ın kararı bozmasına hiddetlenen ve esasen zayıf bir kabineden oluşan Hasan Saka hükümeti "komünist akademisyen" sorununu çözmek ve ileride benzerlerinin önünü almak adına, DTCF'deki ilgili dört akademik kadroyu kaldırma kararı verdi. 5 Temmuz 1948 günü TBMM'de görüşülüp kabul edilen kanunla bu öğretim üyelerinin kadroları kaldırıldı.

Zaten Irkçılık-Turancılık davası, *Tan* gazetesi baskını, sendikal haklar sorunu ve bu kriz sırasında, 2 Nisan 1948 günü Sabahattin Ali'nin katledilmesiyle gergin olan ortam daha da gerildi. Bu dönemde, biraz daha az dikkat çekse bile, çok partili yaşama geçildikten sonra kurulan (1946) ilk sol parti olan Türkiye Sosyalist Partisi (TSP) de büyük bir ithamla karşı karşıyaydı. Parti, kuruluşundan dört ay sonra İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı tarafından "komünizm propagandası yaptığı" gerekçesiyle faaliyet düzenlemekten men edilmiş, lideri Esat Adil Müstecaplıoğlu ise tutuklanmıştı. Zekeriya ve Sabiha Sertel ülke

gündemindeki bütün negatif enerjinin muhatabı gibiydi[5] (Nitekim 1950'de ülkeyi terk etmek zorunda kalacaklardı). Bu koşullar çerçevesinde ve yaşanan bürokratik-politik linç sonrasında komünistlikle suçlanan profesörler ana-muhalefet partisi olan Demokrat Parti grubuna yaklaşmak istedi. Bu durum Demokrat Parti'nin de komünist olmakla suçlanmasına yol açacaktı. Demokrat Parti'nin ruhani önderlerinden olup 1948 itibarıyla Celal Bayar grubuyla bir yol ayrımında olan Fevzi Çakmak'ın bu gergin dönemde, meselenin asıl muhatabının Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel olduğunu söyleyip, komünistleri CHP'nin himaye ettiğini iddia etmesi bu bağlamda hatırlanmaya değerdir. Aynı şekilde Kadrocular, Köy Enstitüleri ve Halkevleri de ilerleyen yıllarda komünizmin yaygınlaşmasında merkezi roller oynadıkları iddiasıyla Necip Fazıl'ın *Türkiye'de Komünizma ve Köy Enstitüleri*, Remzi Oğuz Arık'ın *İdeal ve İdeoloji*, Nejdet Sançar'ın *Türk, Moskof, Komünist* gibi kitaplarından günümüze İslamcı, muhafazakâr, dindar milliyetçi çevrelerde "şeytanlaştırma" ölçülerine varan bir dille eleştirilmişlerdir.

Kısacası 1945'ten 1950'deki ilk demokratik iktidar değişimine dek geçen dönem herkesin herkesten şüphelendiği, herkesin herkesle ittifak arayışında olduğu bir köşe kapmaca oyununa benzetilebilir. Oyunu, milliyetçilikten uzaklaşmayan, Kemalizmle ikircikli bir ilişkisi olan, hatta başlangıçta *Zincirli Hürriyet* yazarı Mehmet Ali Aybar gibi sosyalistleri milletvekili yapmaya çalışmasına rağmen, artık herkesle anti-komünizm paydasında birleşmeye hazır hâle gelen muhafazakârların kazandığı ise muhakkaktır.

---

5 *Komünistler, Mareşali ve Demokrat Partiyi Kötü Maksatlarına Nasıl Alet Etmek İstediler? (İçişleri Bakanı Şükrü Sökmensüer'in Açıklaması)*, Ulus Basımevi, 1947 künyeli 16 sayfalık kitapçık ve İslam tarihi ve ilmihal yazarı Kemal Pilâvoğlu'nun *Komünizme Hücum!..*'u (Güney Matbaacılık, 1949, 110 sayfa) dönemin genel atmosferini görmek bakımından "orijinal" birer metindir.

Muhafazakârlığın İşlediği Temel Temalar:

Türk muhafazakârlığının sonraki on yıllar boyunca meşgul olacağı temel kavramlar 1940'larda şekillenmiştir diyebiliriz. Bunlardan birkaçını saymak gerekirse, örneğin 1928 Harf İnkılâbıyla bütün kütüphanelerin bir gecede ahıra dönüştürüldüğü, okur-yazarların cahil kaldığı yönündeki değerlendirme, Kuran'ın ve ezanın Türkçeye çevrilmesiyle birlikte "tağut" bir rejimin kurulduğu, Kuran kurslarının yasaklandığı gibi dini-kültürel konular öne çıkmaktadır. Bunların hemen yanında, Osmanlı maliyesine ilişkin arşiv belgelerinin 1931'de Bulgaristan'a satılması, Ayasofya Camiinin müze yapılması, klasik Türk müziğinin bir süreliğine yasaklanması gibi başlıklar sayılarak tarihe ve geleneğe yaslı bir zihniyeti, bir estetik kültürel birikimi yok etmeye dönük olmak eleştirisi öne çıkar. Peyami Safa'dan Necip Fazıl'a uzanan bir hat üzerinde bu eylemler Kemalizmle gelgitli ilişkisi olan aydınlar için sürdürülebilir eleştiri konularıdır. Umuma açık ve yazılı kavgalardan uzak duran Yahya Kemal, Divan edebiyatını ve Tanburi Cemil'in müziğini insanların zihninden silmeye kimsenin kudretinin yetmeyeceğini ima ederek, "imtidat" (uzanmak) ile güçlenmiş bir modernleşme anlayışını benimsemiş görünür. Yani Tanzimat'ın kendi özünü reddetmeden ama Batılı temel gereksinimleri de kabullenerek sürdürmeye çalıştıkları türden düalist, denge arayışı içinde ilerleyen, geleneği de hafızasında taşıyan bir modernleşme... Ahmet Hamdi Tanpınar, "mâziye dönüş, mâzinin zihniyetine dönüş olmamalıdır" diyerek "eskiyi aramak ve duymak zevki"ni dile getirmekte ve kültürde radikal bir kopuş yerine devamlılık telkin etmektedir.[6] Tanpınar ve Beyatlı'nın 1940'ların başından itibaren yerli ve geleneksele daha sıkı tutunmaları 1939'daki

6 Beşir Ayvazoğlu, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt:5 Muhafazakârlık* (içinde), der: Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 3.baskı, 2009, s.513.

Tanzimat'ın 100. yıldönümünün etkisiyle ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin yirmi yıla ulaşan iktidarının muhasebesinin birikmesiyle ilişkilendirilebilir. Onları eleştiren ismin Abdülbaki Gölpınarlı gibi bir Mevlevi olması (*Divan Edebiyatı Beyanındadır*, 1945) ise ironiktir.

1945'ten sonra hızla yükselen Osmanlı merakı, antikomünizm, şehirleşme, Amerikancılık ve Demokrat Parti hareketi ortak bir *aura* yaratmıştı. Ayasofya'nın yeniden ibadete açılması talepleri, aşırı Batılılaşmayla yitirilen milli ruhun yeniden ve yaratıcı bir enerjiye dönüşecek şekilde zuhur etmesi gerektiği yönündeki değerlendirmeler, Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi gibi isimlerin metinlerinde "değişim içinde devam" ederken, "devamlılık içinde değişim"i gerçekleştirebilmek gibi yorumlara imkân oluşturmuştur. Spiritüalizm-maneviyatçılık-mistisizm üçlemesi ise başta Mustafa Şekip Tunç ve Peyami Safa gelmek üzere, birçok muhafazakâr entelektüelin eserlerine konu edeceği temalardı.

Nitekim henüz 1945'te Şekip Tunç'un *Ruh Aleminde* adlı eseri yayımlanmış, *Psikolojiye Giriş* (1948) ve *Fikir Sohbetleri* (1949) onu takip etmiştir. Ancak onun asıl vurucu etkisi Henri Bergson'dan 1930'larda kısmen yaptığı çeviriyi tamamlayarak 1947'de *Yaratıcı Tekâmül* ismiyle MEB Yayınlarınca yayınlanmasını sağlamasıdır. Bu eserler etrafında çeşitli tartışmaları özellikle *Büyük Doğu*, *Sebilürreşad*, *Hareket* ve *Yeni Adam* mecmualarında takip etmek ilginç bir inceleme konusu olabilir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa, Nurettin Topçu ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, Bergson'un süre kavramı başta gelmek üzere, Tunç'un ilk yazılarından beri takdim ettiği fikirlerle uzun yıllar ilgilendikleri bilinmektedir.

1945-50 dönemindeki muhafazakâr kültürel yükselişin üç önemli başyapıta sahne olduğunu da belirtmemiz gerekir. Peyami Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* adlı güçlü psikolojik romanı, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika edilen *Huzur* adlı ro-

manı ve yine Tanpınar'ın bugün bile bazı bakımlardan aşılamayan *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* 1949 tarihini taşımaktadır. Bu eserlerin tamamı modernleşme tarihini yeniden değerlendiren, orijinalliği yüksek, muhafazakâr klasiklerdir.

1949 yılı Necip Fazıl Kısakürek için de kritik bir eşiktir. İslamcılık-milliyetçilik-popülizm üçlüsünü birleştiren ve "Yüzüstü çok süründün, ayağa kalk Sakarya!" diyerek politik mobilizasyon yaratmayı amaçlayan ünlü "Sakarya Türküsü" ilk defa o yıl yayınlanmıştır. Bu yoğunlaşma döneminde *Büyük Doğu* ve *Sebilürreşad*'da ortaya çıkan daha popülist yayın çizgisi de çeşitli eserlerin doğumuna zemin oluşturmuştur. Said Nursi bir kamusal figür olarak gündem oluştururken, Necip Fazıl'ın İslamın doğuş dönemini harcıâlem –üstelik maddi hatalar içeren– din bilgisiyle işlediği *Çöle İnen Nur* 1950'de yayınlanmıştır. Rifai tarikatına mensubiyeti dolayısıyla daha şehirli bir İslamın temsilcisi olan ve Necip Fazıl'dan pek de hoşlanmayan Samihâ Ayverdi de *Yusufçuk* (1946) ve *Mesihpaşa İmamı* (1948) ile muhafazakâr entelektüel çevrelerde görünür olmaya başlamıştır. Hukukçu Ali Fuad Başgil'in *Vatandaş Hürriyeti ve Teminatı* da (1948), Columbia Üniversitesinde okuduğu yıllarda ABD'deki demokrasi düzenini yakından gözlemiş olan Zekeriya Sertel'in İnsan Hakları Derneği girişimine ve fakat daha çok da baskıcı-otoriter CHP iktidarına karşı bir polemik niteliği taşıması itibariyle hatırlanmaya değerdir.

Bu dönemde daha mutedil muhafazakâr yönelimleri pekiştiren başkaca temel metinleri de akılda tutarsak, yine Tanpınar'ın *Beş Şehir*'inin (1946) yanı sıra, Adnan Adıvar'ın Müslüman-Türklerin bilim tarihi çalışmaları, Nurettin Topçu'nun pedagojik *Ruhbilim* (1949) kitabı, Abdülhak Şinasi Hisar'ın Boğaziçi medeniyeti nostaljisi üreten ve klasik zevki diriltmeyi amaçlayan yazıları ve *Ali Nizamî Beyin Alafrangalığı ve Şeyhliği* adlı ilginç romanı, Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Yunus Emre Divanı*

(1948), *Fuzulî Divanı* (1950), *Mevlânâ Celaleddin* (1950-51) eserleri sufi geleneğin hatırlanmasına büyük katkı sağlamıştır. Hilmi Ziya'nın Leninizmle ilgisini yitirip maneviyatçılıkla ilgilenmeye döndüğü 1945 sonrasında milliyetçi-muhafazakâr temalara yoğunlaştığı görülür. *İslam Düşüncesi* (1946), *Ahlak* (1946), *Millet ve Tarih Şuuru* (1948) bu dönemin çalışmalarındandır. *İslam Ansiklopedisi* ve *Türk Ansiklopedisi* de bu dönemin uzun soluklu –hâlâ istifade edilebilir kıymette– emekleridir. Bütün bu eserler kümülatif bir güç oluşturarak, ana-akım Kemalist Batıcılığa karşı belki de ilk defa kültürel alanda üstün gelmiştir.

Son Tahlil

Bu dönemin temel muhafazakâr ikileminde gelenekten kopmak büyük ölçüde milli ve manevi değerlere (kabaca İslami kültüre) yabancılaşmak anlamına gelecek şekilde işlenmiştir. Buna karşın kuru kuruya geleneğe bağlı kalmak da hemen her yerde göze çarpan hantallığın, dini istismarın, üretkenlikten uzak sosyal yapının devamına razı gelmek diye yorumlanmıştır.

Aydınlanmacılık iddiasındaki Kemalist Batıcı çevrelere karşı geliştirilebilecek dil temel hak ve hürriyetler üzerine kurulabilecekken, meşrutiyet ve cumhuriyetle yetişen muhafazakâr nesiller tercihlerini sadece İslami ibadet hakkı-hürriyetine (ve biraz da eski dilde okumayazma talebine) sıkıştırmış; başkalarının din ve vicdan hürriyetini umursamamıştır. Hatta 1942'de yasallaşmış, çok tartışmalı biçimde mülkiyet haklarına müdahale olarak tarihe geçen Varlık Vergisinden 6-7 Eylül Olaylarına dek öfkeli bir dille 'öteki'leri yokluğa mahkûm etmeye çalışmıştır.

Temel bireysel haklardan sosyal haklara kadar hemen hiçbir konuda talepkâr olmayan muhafazakârlar, liberal demokrasi yolunun açıldığı bu dönemi Necip Fazıl'ın Yüceler Kurultayı, Nurettin Topçu'nun Millet Mistikleri diye

adlandırdığı (faşizmi tarif eden, kimi zaman açıkça faşizmi en ideal yönetim biçimi olarak niteleyen) *distopik* yönetim tasarılarıyla otoriter bir yöne çevirmiştir.[7] Bu güç isteminin söylem ve eylemiyle muhataplarına karşı haşinliği, "bir yandan gelenekçi ve kültürcü, diğer yandan da devletçi sınırlamalar ile hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasını mümkün kılan bir siyaset felsefesi geliştirmiştir."[8]

Entelektüel anlamda derinlikten uzak tartışmalar, Batı muhafazakârlığının 18. yüzyıldan beri süregelen kapitalist toplum eleştirilerini, anti-komünizm uğruna görmezden gelmek bu dönemin temel özelliğidir. Kaba bir kalkınmacılık anlayışı etrafında alaturkalaştırılan muhafazakâr prensipler, tamamen kapitalizmi destekleyen melez bir anlayışa dönüşmüştür. "Menderes fenomeni" muhtemelen diğer birçok şeyden ziyade bu dönüşümden ibarettir.

Kapitalizmin, köyü ve kırsal yaşamı çözerek kentlere göçü dayatması karşısındaki klasik Batılı muhafazakâr tepki bilinirken, Türk muhafazakârlığı "her mahalleye bir milyoner" vaadiyle sınanmıştır. Batı muhafazakârlığının makinenin insan üzerindeki tahripkâr etkilerini tartıştığı 19. yüzyıldan yüz yıl sonra bile Menderes muhafazakârlığı fabrikalaşma arzusunu dile getirmiştir. Hâlbuki sanayileşmeyle beraber kadının sosyal yaşamda artan görünürlüğü, vitrinlerin ışıltısı karşısında parasını kazanan fabrika kızının hayalperestliği ve istismara açık hâle gelişi; aile, ahlâk, din ve maneviyat savunusu muhafazakârlığının temel konuları olmasına rağmen bu

7 Yine Ahmet Hamdi Tanpınar'ın sanat ve toplum anlayışı nedeniyle bu yönelimlere aykırı düşündüğünü belirtelim. Tanpınar, "ferdi inkâr eden ve hayata gözünü yuman telakki"lerden olgunlaşmamışlıkları, modernleşmeyi anlayamamışlıkları çerçevesinde söz eder. Örneğin bkz. "Romana ve Romancıya Dair", *Edebiyat Üzerine Makaleler* (içinde), İstanbul: M.E.B. Devlet Kitapları, 1969, s.46-58.

8 Nazım İrem, "Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 58, Ağustos-Eylül-Ekim 2011, s.36.

hususta ikircikli, yarım ağız, hatta pısırık eleştirel değerlendirmelerde bulunmakla yetinecektir. Bunun yanı sıra çoğu zaman sanayileşme, şehirleşme, büyük şehir fırsatçılığı övgüsü yapacaktır. Bu incelikten yoksun yönelimi, estetiksiz ve saldırgan tavırdaki gidişatı erken evrelerinde teşhis eden Ahmet Hamdi Tanpınar, cemaat-cemiyet, Doğu-Batı, kuralsızlık-bürokratik kural fetişizmi, geçmiş kültür-modernite, Bâkî-Ulysses, kuşatıcı gelenek-başına buyruk hürriyet gibi ikilemler üzerine düşünüp "tıpkı Nuran gibi iki âlemin, iki aşkın ortasındayım. Demek ki bir tamlık değilim. Acaba hepimiz böyle miyiz?" dediği, diyebildiği ve çelişkili birliklerden bir "iç uyum" arayışı çıkardığı için diğer edebi-entelektüel muhafazakârlardan ayrılmıştır.[9] Örneğin Necip Fazıl, bu değer kümelerinden hangisinin "biz", hangisinin "düşman" olduğundan bir an bile tereddüt etmez; her şeyi doğru bildiğinden fazlasıyla emindir. Bugüne dek devam eden muhafazakâr yanılgı belki biraz da burda aranmalıdır.

9 Bu konuda Orhan Pamuk, "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi", *Defter Dergisi*, Sayı: 23, Bahar 1995, s.31-45 ve Ahmet Oktay, "Tanpınar: Bir Tereddütün Adamı", *Defter Dergisi*, Sayı: 23, Bahar 1995, s.49-61.

FUAD KÖPRÜLÜ'NÜN *TÜRK EDEBİYATI DERS NOTLARI* ÜZERİNE

Arka Kapak Dergisi, Sayı:8'de (Mayıs 2016) yayımlanmıştır.

Türkiye'de 20. yüzyılın ulus-devlet anlayışının kültürel temellerini atan isimlerin başında Ziya Gökalp geliyorsa, onun hemen sonrasında da Fuad Köprülü'nün isminin anılması yanlış olmayacaktır. Mehmet Fuad Köprülü (1890-1966) II. Abdülhamid'in istibdadından II. Meşrutiyete, işgal yıllarından Tek Partiye, Demokrat Parti iktidarından ilk koalisyon hükümetine kadar birçok siyasal tecrübeye hem merkezde hem kenarda, hem içeriden hem de dışarıdan şahitlik eden önemli bir şahsiyettir.

Büyük dönüşümlerin yaşandığı bir dönemin insanı olmanın ötesinde, çok genç yaşlardan itibaren Türkçülük akımının liderlerinden biri kabul edilmesi, Türk tarihçiliğinin kurumsal anlamda şekillenmesinde oynadığı rol, çalışmalarının yarattığı büyük etki ve tabii ki bürokrat ve siyasetçi vasfıyla verdiği mücadele, onu diğer çağdaşlarından başka bir yere konumlandırır. Bütün bunların yanı sıra hem devlet adamlığıyla (Atatürk'ün ısrarıyla CHP'de vekil olur, Demokrat Parti'nin kurucularındandır ve 1950-55 arasında beş yıl dışişleri bakanlığı yapmıştır) hem de Osmanlı'nın "gölge hanedanı" olarak nitelendirilen, sad-

razamlarıyla ünlü Köprülü sülalesinden gelişi nedeniyle "devletlû" addedilmesiyle de, Köprülü çok özel, hatta ayrıcalıklı bir surettir. Bütün bunların üstüne, Erken Cumhuriyetin uluslararası otorite kabul edilen ilk akademik entelektüeli olmuştur Köprülü. Dışişleri bakanlığından istifasının ardından Cambridge ve Harvard'da dersler vermesi de, kendisine Sorbonne ve Heidelberg gibi Kıta Avrupa'sının en prestijli üniversitelerinden fahri doktoralar tevcih edilmesi de bunun emaresi sayılabilir. Bütün bu unsurlar doğrultusunda, söze başlarken belirttiğimiz gibi, 20. yüzyılın Türk devlet aklına ve kültür dünyasına yön veren isimlerden birinin Fuad Köprülü olması şaşırtıcı olmaktan çıkar.

İşte Türk milliyetçi-muhafazakâr dünyası için böylesi merkezi önemde bir şahsiyetin çalışmaları, Dr. Orhan Köprülü'nün yer yer lüzumsuz müdahaleleriyle, ilaveleriyle, şerhleriyle ilk olarak Akçağ Neşriyatta yayımlandıktan sonra, bir süredir Alfa Yayınları tarafından yeniden değerlendirilmekte ve 2015 sonu itibariyle yedi cilt eser okura sunulmuş bulunmakta. Bunlardan sonuncusu *Türk Edebiyatı Ders Notları* başlığını taşıyor.

Türk Edebiyatı Ders Notları klasik bir kitap çalışması değil; dolayısıyla ayrıntı avcılarının dışındaki birçok kişinin pek ilgisini çekmeyebilecek bir malzeme. Yazar olarak Köprülü'nün adı anılsa da, onun derste anlattıklarından öğrencilerince derlenen notlar esas olarak iki ana bölümden oluşuyor. Bunlardan birincisi Fuad Köprülü'yü ailesi ve eğitimiyle, yayın dünyasına katılması ve dâhil olduğu çevrelerde Türk milliyetçiliğinin uç vermesine etkisiyle, uzun akademik hayatı ve bir siyasetçi olarak portresiyle ilgili etraflıca bilgiler sunan ve Türkoloji doktoru Yahya Kemal Taştan tarafından derlenen biyografik bir panorama. Kaynakçasıyla birlikte 176 sayfalık bu ilk bölüm, Taştan'ın yer yer dil ve imla konusundaki tereddütlerine rağmen, Köprülü üzerine yapılmış neredeyse tüm çalışmaları selamlayan ve hemen her düzeyden okura hitap

eden bir kurgu ve işleyişe sahip. Elbette metnin bu kısmı için Köprülü'nün devlet adamlığına ilişkin bölümlerin hızlıca geçilmesi gibi eleştiriler getirilebilir; yine de bu tali bir konu.

Kitabın asıl önemli kısmı, ikinci ana bölüm olan "Edebiyat Ders Notları" ise kendi içinde yine iki alt bölümden oluşuyor. Bunlar Darülfünun bünyesinde 1330 (Miladi 1913-14 diyebiliriz) tarihli "Batı Türklerinde Edebiyat ve Tekâmül Şekli" ve 1932 tarihli "XIV. Asırdan İtibaren Türk Edebiyatı Tarihi" başlıklı ders notları. Köprülü'nün bu derslerde ele aldığı konular ise Anadolu Selçuklularının yıkılış döneminden itibaren Anadolu Türkçesini olgunlaştıran halk edebiyatı eserleri ve seçkinlere inceltilmiş bir dünya görüşü sunan tasavvufi sanat geleneği. Elbette sosyal yaşamla dinsel görüşü harmanlayan ve Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin *Mesnevi*'si gibi yüzyıllara yön ve anlam veren eserler üzerine yapılan özel vurgu, tekke ve dervişleri, saray ve sultanlarla bir araya getirerek, dönemin edebi yönelimleri hakkında erken 20. yüzyıl koşullarında oldukça özgün değerlendirmeler sunuyor. (s.177-248) Bu derslerin konuları, Köprülü'nün *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* adlı çalışmasının o dönemlerden itibaren tarihçinin zihninde yoğrulmakta olduğunun da işareti sayılabilir.

Anadolu'da Haçlıların ve Moğolların kalıntılarıyla birlikte, Bizans'ın ve Türk beyliklerinin birlikte var olduğu o bereketli 14. yüzyıla ve sonrasında Osmanlı'ya odaklanan bölüm ise Süleyman Çelebi'den Nesimî'ye, Hayalî'den Bâkî'ye dönemlerinin abidevi isimlerine yer verilmesini beraberinde getiriyor. Kitabın en ilgi çekici kısmını oluşturan bu sayfalar, eş zamanlı olarak Sivas'tan Bursa'ya, Rumeli'nden Kerkük'e dönemin Batı Türkçesi için önemli kültür merkezlerinin nasıl bir fikrî iklime sahip olduğunu da okurların gözlerinde canlandırmasını mümkün kılmakta. Zaten Köprülü'nün bugün istifade edilecek asıl yönü belki de en çok bu panoramik bakışı olsa ge-

rek. Mesnevilerden tarih yazıcılığına, şehrengizlerden halk hikâyeciliğine ve âşık edebiyatına dek geniş bir zemin üzerinde gezinen Köprülü, bu zengin birikimi ders diliyle öğrencilerine ve bu kitap vesilesiyle de yüz yıl sonraki okurlarına aktarıyor. Dahası bütün bu temaların Köprülü-sonrası dönemlerin entelektüellerinin çıkış noktalarını oluşturduğu da unutulmamalı. Köprülü'nün yaklaşımı, Gölpınarlı'nın ve Timurtaş'ın Divan çalışmalarından Nurettin Topçu'nun Anadolu mistikleri ve Sencer Divitçioğlu'nun Asya Tipi Üretim Tarzına (ATÜT), Kemal Tahir'den Tarık Buğra'ya, neredeyse tüm "kuruluş" anlatılarına değin pek çok araştırmaya-değerlendirmeye zemin oluşturması bakımından da muteberdir.

Çalışmanın bu bölümü 19. ve 20. yüzyıllara değinileriyle tarihsel sürekliliği sağlarken, Türkmen ve Azeri edebiyatı sahalarına yer ayırarak coğrafi sürekliliği de ortaya koymayı amaçlıyor. Bu geçişkenliği bütünleyen "Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatı" başlıklı müteakip bölüm ise (s.381-426) Çağatay, Batı Oğuz (Anadolu) ve Doğu Oğuz (Azeri) lehçeleri etrafında geniş bir zaman ve mekân üzerinde İlhanlı, Harezm, Altınordu, Safevi ve Kaçar hâkimiyeti bünyesinde varlığını sürdüren Türk edebiyatının tarih kapılarını da meraklılarına açıyor. Bütün bu bölümlerde insan Zeki Velidî Togan'dan Akdes Nimet Kurat'a, Köprülü'nün emrinde "muavin" olarak çalışan ve Emperyal Rusya'da doğup Türkiye'ye gelmiş Türkologların payının ne olduğunu merak etmekten kendini alıkoyamıyor.

Bununla birlikte kitaba ilişkin bir dikkat çekici husus da, Köprülü'nün günümüzden yüz yıl önce ders anlatırken kullandığı Türkçenin sadeleştirilmemiş olması. Bunun yerine eseri var eden dil-anlatım maharetinin orijinal havasına küçük açıklayıcı takviyeler yapmakla yetinilmesi, kitabı kendi başına bir kıymet hâline getiriyor. Biliyoruz ki, yeni nesil okurlar için yüz yıl öncesinin Türkçesini takip etmek büyük ölçüde sorunlu. Ancak son yıllarda Refik Halid Karay'dan Sait Faik Abasıyanık'a dek öyle çok

20. yüzyıl klasiğinin edebi-estetik yönü tıraşlandı ve öyle haklı bir tepkiyle karşılandı ki, bu özgün dili koruma gayreti profesyonel tarihçilerin, iyi edebiyat okurlarının, araştırmacıların nezdinde muhtemelen çok daha muteber sayılacaktır. Üstelik bu hâliyle çalışma genel okurun da Türkçesini zenginleşmesine olanak sağlayacaktır. Tıpkı Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ölümünün 40. yıl dönümünde YKY tarafından yayımlanan *Edebiyat Tarihi Dersleri*'ndeki (2002) lezzet misali...

Söylenmesi mutlaka gereken son bir çift söz de çalışmanın önemine dair. 20. yüzyıl Türk kültür ve edebiyat tarihçiliği konusunda "paradigma kurucu" bir etki yaratmış olan Köprülü'nün, Pertev Naili Boratav, Abdülbâki Gölpınarlı, Akdes Nimet Kurat, Nihal Atsız, Osman Turan, Mehmet Kaplan gibi asistanlar yetiştirmesiyle Türkiye'de sosyal bilimler –özellikle de tarih, edebiyat ve Türkiyat çalışmaları– iptidailikten olgunlaşmaya doğru ilk adımlarını atmıştır. Saydığımız bu isimlerin çalışmalarının üzerine de gölgesi düşecek Mevlânâ ve Yunus Emre analizleri, erken dönem Osmanlı edebiyatına ve onu çevreleyen koşullara dair disiplinler-arası ve yetkin bir bakış sunan değerlendirmeler ilk olarak I. Dünya Savaşı yıllarına denk gelen bu ders notlarında kendini göstermekte. (Sonraki ders notları da Türk Tarih Tezi oluşturma yıllarına ait!) Dolayısıyla Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar* ve *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* gibi kitaplarının da, Gölpınarlı'nın, Boratav'ın, Atsız'ın tüm eserlerinin altyapısını ve nüvelerini de burada görüp takip etmek mümkün.

Özetle, Türk kültür tarihi incelemelerinde büyük bir eşik olarak kabul edilen Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatı Ders Notları*, dil bakımından eskimiş olarak kabul edilse de, hem öğretici biyografisiyle hem de meraklılarınca keyifle okunacak ve okura âdeta amfide bizatihi Köprülü'nün dersindeymiş gibi hissettirecek zengin bir kaynak.

BİR İSLAMCININ CEMAAT ELEŞTİRİSİ: MEHMET EFE'NİN *MIZRAKSIZ İLMİHAL*'İ ÜZERİNE

Evrensel Kültür Dergisi, Sayı: 245'te (Mayıs 2012) yayımlanmıştır.

Mehmet Efe'nin henüz 24 yaşındayken yazmış olduğu *Mızraksız İlmihal*'i (1993), İslamcı harekete ilişkin eserler arasında, Mustafa Kutlu'nun *Ya Tahammül Ya Sefer* ve Yaşar Kaplan'ın *Sıfırüç Depremleri* isimli kitaplarının bir benzeri saymak mümkün. Ancak metni, ilgili literatürdeki diğer tüm kitaplardan ayıracak kadar güçlü bir öz-eleştiriyi barındırdığını peşinen belirtmek gerekiyor.[1]

Anlatılan öykü hem bir belgesel, hem bir karikatür, hem bir şiir, hem de bir günlük olarak değerlendirilebilir. Zira hem tüm güncelliğiyle tartışılmakta olan başörtüsü-üniversite ilişkisi, şehirli İslam-taşra İslamı, Müslümanca aşk, İslami şiir, cemaatlerin öğrenci evleri, "abi"lik müessesesi, başörtüsü sorununa yaklaşım farkından doğan muhafazakâr kadın-muhafazakâr erkek çatışması ve bu çatışmadan hâsıl olan özne-nesne ilişkisi gibi konuları bünyesinde topluyor... Bu ve benzer birçok temanın, *Mızraksız İlmihal*'in örüntüsü içinde kendine yer bulduğunu ve bunların ustalıkla dile getirildiğini görüyoruz.

1 Yazının şekillenme sürecinde değerli görüşlerini paylaşan M. Ali Akyurt'a ve Mutlu Dursun'a teşekkürü borç biliyorum.

Eserin tamamı 1980'lerin sonlarında İstanbul Üniversitesi etrafında kurgulanmış ve başkahramanı İrfan'ın günlük şeklinde kaleme aldığı notlara dayanıyor. Dolayısıyla öykü bir bakıma tamamen İrfan'ın diyebiliriz.

İlkokuldan itibaren öğretmenler, "abi"ler, mürşitler ve kurallar karşısında ezilmiş bir kişilik olduğunu itiraf etse de, İrfan, kendini "dava"sına adamış ve İslamcı hareket içinde hararetle/inançla kendini gerçekleştirmeye çalışan uzatmalı bir öğrencidir. Bu iki yönlülük, İrfan için hem bir mücadele sahasıdır hem de cemaatçi öğrenci grupları içinde türlü sıkıntıların yaşanmasıyla beslenmektedir.

Mızraksız İlmihal, temelde, kamusal alanda görünürleşen ve siyasallaşan İslamcı grupların "içeriden" bir eleştirisini sunmak üzere kaleme alınmış gibi duruyor. Kitabın ismi bile buna atıfta bulunuyor aslında. Kitabın Kaknüs Yayınları tarafından yayınlanmış olan 4. baskısının (1999) kapağında, klasik bir ilmihal olan *Mızraklı İlmihal*'in tersine çevrildiği göze çarpıyor ve eleştiri silsilesi buradan itibaren başlıyor. Bu yolla İslamcı hareketin *Mızraklı İlmihal*'inin, belki de artık modern-şehirli-eğitimli dindar insanların sorularla dolu hayatlarına cevap vermekten uzak kaldığı gösterilmek isteniyor, diyebiliriz. Ancak Efe'nin sivri dilli kompozisyonu yeni bir mızraklı ilmihal oluşturmayı amaçlamış gibi de duruyor... Zira dinamik ve kışkırtıcı dili, eseri iki saatte okunan ve fakat üzerine birçok tartışmanın açılmasına imkân sunan bir kitaba dönüştürüyor.

İlmihal, anlaşılacağı üzere "hâl ilmi" olması gereken bir şeyken, günün Müslümanları, yüzyıllık kitaplardan modernite tarafından kuşatılmanın getirdiği türlü tereddütlerine cevap aramaktadır İrfan'a göre. Hayatın getirdiği yeniliklere dikkat etmeden, tutarlı ve gerçek bir İslami yaşam nasıl mümkün olabilir? Müslümanlık, illa modernliğe karşı bir tavra sahip olmak zorunda mıdır? İrfan şöyle der: "Bu fıkıh kitabında bize uyan bir ıstılah yok mu?" (s. 99) ya da "... ayaklarımı sağlam bastıracak bir içtihadım

olamıyor! Haksızlık olduğunu hissettiğim durumlarda, bu haksızlığı şekillendiremiyor, tanımlayamıyorum." (s. 100) Böyle varoluşsal meselelerle meşgul bir genç olan İrfan, aşırılıkların, körü körüne inanışların, sorgusuz sualsiz 'biat'in şekillendirdiği; "dava" dışı bütün meşguliyetleri "burjuva işi" olmakla suçlayan bir düzende, düzene hem içeriden hem dışarıdan bakabilmek ve dünyanın büyüsünü çözebilmek isterken, birdenbire bir kıza –Nurhan'a– âşık olur. Böylelikle kızlara dair kulaktan dolma bilgileri ve ezberleri ile birlikte geçmişinden de sıyrılmaya başlar. Bu süreçte, aslında hakkında hiçbir şey bilmediği ev arkadaşı İsmail'le "tanışması" sonucunda cemaat evlerine dönük bir sorgulama dönemine girer. Bu, metnin çok katmanlı kurgulanmasının bir cilvesi olarak incelikli bir sosyal gözlem olarak dikkate değer bir not.

Aşk, İslam "dava"sı uğruna mücadele etme iddiasındaki çevrelerde çoğu zaman yasaklanan bir şey olsa da, Mehmet Efe'nin kurgusunda bu klasik tavra karşı bir yaklaşım gözleniyor. "Müslüman, bir kadına âşık olamaz" başlıklı bölüm bu bakımdan güzel bir çıkış. Bu âşık olmaktan men edilmişlik neticesinde Ahmet Kaya'nın, Sezen Aksu'nun anlattığı kadarıyla öğrendiği ve biliyormuş gibi yaptığı aşkı sorgular İrfan ve şöyle der: "Yaşamın amatörleriyiz biz..." (s.26)

Mızraksız İlmihal sadece aktivist İslamcı gençler arasındaki aşksızlığı eleştirmiyor. Metin düzeyinde, Yaşar Kaplan'ın adını andığımız kitabına ve (asıl olarak da İslamcı okumaların ilk metinlerinden biri olan) Seyyid Kutup'un *Yoldaki İşaretler*'inden alınan pasajların eleştirisi de göze çarpıyor. (s.87-89) Bu okumalar bir yandan gençlerin, etraflarında olup bitene karşı eleştirel bir bakış geliştirmelerine katkıda bulunurken, bir yandan da onları yaşamın en gerçek unsurlarından koparmıştır. Üstelik (Nurhan'ın saydığı üzere) hem evlenmek, çocuk sahibi olmak, kira ödemek, geçinmek gibi gündelik hayattan, (s.79-81) hem halktan ("karamsar ve halktan yana umut-

suz", s.90) hem de müesses nizamdan ("Tağutun mahkemeleri" ya da "kâfir düzenin mahkemeleri", s.95) yana bir kopukluktur bu... "Müslüman olmak duygusu, onlara sadece hayat bilgisizliğinden ötürü hep dinden konuşmak gereğini mi hissettiriyor?" diye sorulunca, ardından gelen cümleler herkesin birbirine karşı rol kestiği tespitine varıyor. (s.128-129) Bu vaziyet evlilikte çok daha ciddi bir noktaya ulaşıyor; kadınla erkeğin doğru dürüst tanışmadan kutsal bir yola girdikleri zannıyla, "biri veli olmaya çalışırken, öteki peygamber olmaya başlıyor..." ve bu rolde uzun süre sebat edilemediğinden dış dünyadan kopuk olan bu gençler, birbirlerinden de kopuveriyor. "Katlanamaz oluyorlar birbirlerine. Belki de aslında katlanamadıkları, ötekinde gördükleri kendileri. Öfkelendikleri, hakaret ettikleri, hatta saldırdıkları kendileri (...) Birbirlerine yaptıkları katlanılmaz dini vaazlarla intikam aldıkları, evlenmeden önce gövdelerine doldurdukları ağır İslamcılık belki de." (s.129-130)

Bu yüzden İrfan için toplumun geri kalanından daha iyi olduklarını iddia etmeye hakkı yoktur Müslümanların. Üstlerinden onları ezerek geçenler yürüyorken, kendileri (İslamcılar) durmaktadır; eski ilmihaller gibi, bugünden kopuk kalmaktadırlar çünkü. Öfkeleri, köşeye sıkıştırılmışlıkları ve davaya fazla angaje birer hayat yaşamak zorunda kalmaları, İslamcı kesimlerin, ama özellikle de gençlerin, dokunanı yakan hararetı işte bu yüzden bu kadar bariz bir hâl almaktadır. (s.147) Burada, İrfan'ın gözünde, "cemaat gençliği" ile diğerlerinden oluşan çoğunluk arasındaki farklılığın çıkış noktası ise, cemaatin felsefesinin "Yetiştirmediğin adam, senin değildir" şeklinde özetlenecek kadar basit iç-dış ayrımcılığıdır. (s.90)

Bunların yanı sıra İslami hareketin örgütsel ve mantıkî pek çok hatası da kitapta yer almakta. Hayata cahil kalındığı yönündeki vurgu, hayatı yaşamayı bilmezlik bunların başında geliyor ve bu sorunun sanılandan çok daha büyük düzeyde olduğu gösterilmek isteniyor. Efe,

İrfan'a "Hayatımızda renk yok. Hiçbir farklılığa tahammül edemiyoruz. Hâlbuki ancak farklılıkların bir arada olabildiği birliktelikler yaşanmaya değerdir" dedirtiyor (s.67) ve o günlerden bu yana, İslami camiada belli ölçüde filizlenen çok-kültürcülük ve çoğulculuk anlayışının ilk örneklerini sergiliyor. Gerçekten de Türkiye'deki muhafazakâr-dindar kitlenin Soğuk Savaş sonrasında revize ettiği dünyasında ciddi bir esneme görülmekteyken, Efe'nin eserinin bunu 1993'te dile getirmiş olması, kitaba anlam kazandırmakta.

Ayrıca cemaat düzenine ruhunu veren otoriter ve hiyerarşik düzenin muhtelif çarpıklıkları da başka başka şekillerde zuhur etmektedir. Aynı evde yaşamalarına rağmen öğrencilerin birbirlerini tanımadığını keşfedişi İrfan için çok çarpıcıdır: "Bir arada yaşayabilecek insanlar değiliz. Aynı şeyi düşünen, aynı bir düşünme biçimine sahip insanlarız o kadar." (s.67) Bu standartlaştırmanın başka kötülükleri de olmaktadır: "Yeni tanıştığımız bir insan bir haftada her konuda ne düşündüğümüzü öğreniyordu. İkinci haftada konuşacak yeni bir şey kalmıyordu." (s.29) Dahası farklılaşmaya imkân da yoktu bu ortamlarda. Zira "abi"ler, her bir öğrenci için "kaderler çiziyor"du. (s.40) Bu belirleyicilik, kitapta şu sonucun doğmasını kolaylaştıran bir unsur olarak da sunuluyor: "Bizimle aynı çizgideki birçok insanı, siyasi ya da ideolojik nedenlerle çok kolay karalayabiliyorduk." (s.30) Gerçekten de cemaatler ya da arkadaş grupları, kendi içlerinde fazlasıyla organik ve kolektivist iken, dışarıya karşı davranışlarında içerdekine kıyasla çok daha problemli bir tutuma sahiptirler. Her türden yardım, insanın kendi mensup olduğu cemaatle sınırlandırılmalıdır. Bu gariplik, kitapta harika bir cümleyle dile getiriliyor: "Hatice'ye yardımcı olan bir kıza, içinde bulunduğu cemaatin ablası, 'O kızın bizim cemaatle hiçbir ilgisi yok ki!' demiş..." (s.67) ve kime yardım edileceği, kime yardım edilmeyeceği konusundaki hudutları çizmiştir...

İrfan'ın dile getirdiği bir başka eleştiri, cemaatlerin yardımlarını öncelikle Türkiye'deki sorunları çözmeye yönlendirmek yerine, Çeçenistan'dan Afrika'nın içlerine, diğer ülkelerdeki "mücahit"lere göndermeleridir. (s.97-98) Oysa herkes önce kendinden ve yakın çevresinden sorumludur ve bu İslam'ın en temel prensiplerinden biridir. Ancak büyük çerçevede "abi"ler böyle buyurmaktadır ve bu sorguya, suale yer bırakmayan bir dogmaya dönüşmüştür. İrfan bu koşullar altında eleştirel düşüncenin yeşermemesini kolaylıkla açıklamaktadır: "Ee ne de olsa, önce korkmasını öğrendiler öğretmenlerinden, polisten (...) Sonra özenmesini, yutkunmasını öğrendiler. Engellene engellene, denetlene denetlene büyüdüler çocuklar." Ne vakit, eleştirel bir sorgulamaya niyetlenseler, cevap hazırdı: "Boşversene! Ukâlalık etme! Gezeveliğin lüzumu yok..." (s.156-157)

Efe'nin bu ezber bozan karakterlerine göre, amaç ve araç birbirine karışmıştır. "Maalesef, cemaatleşme amaç olmuş"tur. (s.56) Gelinen noktada, "Allah affeder; hizmet affetmez" olmuştur. (s.57) Biraz eleştirel düşünene, "Küfre girdi, fasık oldu" denir; yukarıdan gelen her şey doğru kabul edilmelidir oysa. (s.54)

"Her gün yeniden üretiyorlar bizi" (s.27) diyen ve cemaatle birlikte büyüyen tüccarlara bakıp, oturdukları koltuğun onun gibi gençlerin gençliği üzerinde yükseldiğini söyleyen (s.121) bir genç adam elbette bu düzende rahat kalamayacaktır. "Artık bir anlamım olsun istiyorum" diyen ve insanlardan yana umutlu olmak, onları zayi olmuş kitleler olarak görmeyi reddetmek isteyen sesler, artık "çatlak" olmaktan çıkmaya başlamalıdır. "Görüyorum ki her şey, etrafımda birer öğretmen, birer kitap, birer abi kesiliyor..." (s.150) tespiti, İslami gençliğin başlıca sıkıntısını dile getiriyorken, herkesin kendini 'gerçek'leştirebilmesi için, elleriyle ördüğü duvarların altında kalan bu mağaradan çıkması ve bir tür İslami bir Aydınlanma yaşaması gerektiğini savunmaya varmaktadır.

Nihayet kitabın sonuna geldiğimizde, İrfan âdeta altı-yedi yıl sonra çekilecek olan *Fight Club* filmini müjdelercesine bir öfkeyle dünyaya kinini kusuyor ve insanları önce küçük, sonra büyük devrime çağırıyor. (s.178-186) Hegelvâri bir düşüncenin ürünü olarak modern devletin secde istediği yönündeki çarpıcı ifadeler bir yana, öykünün Fatih Camii avlusunda gölgelenen ihtiyar bir adamın söyledikleriyle sonuca bağlanması, aslında taşralı köklerimizin ne denli büyük bir bilgelik ve hikmet kültürüyle bezenmiş olduğunu da hatırlatıyor. Şöyle diyor ihtiyar adam:

"Bir genç, bir ağaç gibidir gardeşler...
Eger bu ağaç, bi oduncunun eline düşerse odun olur.
Doğramacının eline düşerse kereste olur. Ama mobilyacının elinde mobilya olur.
Kağıt olur, galem olur...
Ama şindi ustalar yoh...
Oduncular dalıyı ormana,
Ne var-ne yoh, her ağacı odun yapıyılar.
Odun da lazım ama, odun olacah ağacı odun yapmah lazım...
Heç kesilmeyecek ağaçlar da var... Ya..." (s.188-189)

Anlaşılan o ki, hakkında son derece kısıtlı bilgiye sahip olduğumuz Mehmet Efe de, bu bilge vaiz gibi düşünmekte ve (en genel anlamıyla) cemaatlerin herkesi aynı tornadan geçirerek, eleştirel aklı körelterek, standart, vasat adamlar yetiştirmeye, bu yolla bazı noktalarda güç sahibi olmaya talip oldukları yönünde bir inanç beslemektedir. Hiç şüphesiz, buradan keyifli bir tartışma konusu türetilebilir, ancak bu yazımızın sınırlarının ötesine geçmeyi gerektirir. Nereden geldiği ve nereye gittiği hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız Mehmet Efe'nin *Mızraksız İlmihal*'i, sadece belli dini grupların gündelik yaşamını anlamak için değil, her türden kapalı devre yaşamın ödettiği vergi üzerine yazılmış güzel bir kitap...

NİHİLİZMİN GÖLGESİNDE MUHAFAZAKÂRLIK YANILSAMALARI

> "Fesat her şeye hâkim gelecek; rezalet bütün değerlerin tek ölçütü, şehvet kadınla erkeğin arasındaki tek bağ, yalan başarının tek yolu olacak. Kast sistemi tepetaklak olacak, Brahmanlar ve savaşçılar makamlarından inecek, son tabaka ya da 'Şudra' yeryüzünün mutlak hâkimi olacaktır."
>
> -Hinduizmin kaynaklarından biri olan *Vishnu Punara*'dan bir kesit-

Öteki Muhafazakârlık (editör: A. Çağlar Deniz, Ankara: Phoenix Yayınları, 2016) isimli kitapta yayımlanmıştır.

Yirminci yüzyılın son çeyreğiyle birlikte, tarihin akışına dair önemsenip atıf yapılan diğer her dönemden daha hızlı bir dönüşüm yaşanmaya başladı. Yeni bir dünya görüşü yaratılmadı ama önceki tüm değişimlerden, tüm doktrinlerden başka bir şey ortaya çıktı: meta-anlatıların, büyük teorilerin aşınması, kırılması, yıkılması. Siyasette, iletişimde, toplumsal düşüncede, "post" söylemi, yani "*sonrası*cılık" önü alınamaz bir biçimde gündem oluşturdu. Bu anlamda modernitenin geç 19. yüzyılın ve 20. yüzyılın ilk altmış-yetmiş yılındaki dünyayı ele alış biçimi

olan yapısalcılık öldü. Hemen herkesin malûmu olduğu ve ifade edilişindeki melez dilden de anlaşıldığı üzere, tutarlılık ve bütüncüllük aranmayan bir post-yapısalcılık çağındayız.

Resmi ve aleni düzlemde emperyalizm ve sömürgecilik bitti. Artık bir post-kolonyalizm çağındayız. Bir anlamda kültürel konulara, sosyal bilimlere, edebiyat gibi sanatlar üzerine düşünen her Ortadoğulu gibi, bizler de, Edward Said'in çocuklarıyız.

Marksizm artık büsbütün her şeyi açıklamaya yeten bir tarihsel-toplumsal-politik referans olmaktan çıktı. Artık bir post-Marksizmimiz var. Bilimde klasik yönteme dair ilerlemeci, Aydınlanmacı söylem tıkandı. Holocaust, Hiroşima, Pol-Pot rejimi, Stalin'in gulagları gibi korkunç tecrübeler bir zamanlar kutsanan rasyonalizmin tıkanıklığını gösterdi. Aydınlanma felsefesini buruşturan Horkheimer ve Adorno ikilisi, öldükten sonra, ölmeden öncekinden daha popüler oldu; bizlerin –normal insanların– ikna oluşunu sabırla beklemişlerdi ve sonunda haklı çıktılar. Artık bir post-Aydınlanmacılık var elimizde.[1]

Dine, ekonomiye, siyasete başkaldıran ve modernliğin değerlerini aşındıran bir söylem bütünü ile post-modern bir dünyada yaşadığımıza inandırıldık. Üstelik o bile aşındı, eskidi, hırpani bir hâl aldı. İdeal, mükemmel ve nesnel bir bilim dilimiz artık yok. Olması gerektiğini de düşünmüyoruz. Yıkılanın yerine "hayali", "inşa edilmiş", "icat edilmiş", "araçsallaştırılmış", "kurgusal" bir bilim konduğunu söylüyor ve bunun ne denli öznel olduğunu teyit ediyoruz.[2] Bilimin bilimi bilimdışılaştırabildiği; bi-

1 Burada 20.yüzyılın muhtemelen en güçlü modern dünya eleştirisi olarak görülebilecek olan "Aydınlanmanın Diyalektiği" adlı esere özellikle atıfta bulunuyorum. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev: Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

2 Bugünün sosyal bilimcileri bu eserler ve fikirlerle kuşatılmış durumdadır artık. Post-modern müdahalenin üslerinden biri olan London School of Economics'ten milliyetçiliği hayali bir ürün olarak gös-

limdışının bilimselin yalınkatlığına karşı çok daha muteber görüldüğü yeni bir eşikte duruyoruz. Yani bir "post-scientific" çağdayız artık.

Post-endüstriyel bir dünyamız da var ayrıca. Fabrikalardan çıkıp bireyselleşen, "home office"lere dönüşen bir dünyada takibi mümkün olmayan bir yolda ilerliyoruz. Bir entite/varlık olarak millet/ulus önemini yitirdi diyoruz. (Öyle mi acaba?) Küresel sermayenin yerellikle bütünleştiği, bütün dünya ürünlerinin birleşip bilgisayarımıza, telefonumuza doluştuğu Big-Data merkezli bir mikro-siber-dünyada ulus-devletler anlamını yitirir, yitirecektir, yitirmeli diyoruz. Etrafta bir post-milliyetçilikler çağında olduğumuz konuşuluyor.

Kapitalizmin son aşaması olarak "geç modernite" diye isimlendirilen şeyin içinden bambaşka bir olgu daha çıktı. Adını dilimize tam kazandıramadığımız, "post"tan sonrasında ne var ki diye düşünüp isim aradığımız yeni bir olgu... Birbiriyle çelişen ve örtüşen binlerce belirsiz ifadenin bütünü olan post-modernitenin olgunluk yıllarında neyi onun karşısına koyarak sınırlar çizebiliriz? Onun ötesine geçişini açıklayabileceğimiz bir post-post-modernizm mi?

Biraz geriye çekilip tabloya bir daha bakalım. Eğer kabul etmeye hazır olduğumuz bu yeni dünya algısında, kurucu (yeni) bir paradigma varsa, bu ne olabilir? Bilginin iktidarında olduğumuz muhakkak (mı?). Çok fazla bilgiyle uğraşıyoruz. Bundan hem şikâyetçiyiz hem de çok memnun. Binlerce haber her gün, her saat üzerimize yağıyor.

---

teren Benedict Anderson, literatürü yönetmiştir. Bkz. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev: İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 4.baskı, 2007. İcat edilmiş, kurgusal bir arkaplan veya soy-kütüğü anlatımı konusunda Eric J. Hobsbawm ve Terence Ranger'ın kavramsallaştırması muazzam ölçüde etkili olmuştur. Bkz. *Geleneğin İcadı*, çev: Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006. Bu yaklaşımın beşiğinde Nietzsche'nin, doğumunda ise Foucault'nun eserlerinin etkisini görmemek neredeyse imkânsızdır.

Enformasyon bombardımanı üzerine kitaplaşan ifade,[3] kimi zaman da bugünlerin Türkçesindeki ucuz slogan ifadesiyle "algı operasyonu" hâline dönüşüvermeye namzet.

Yeniliğe, henüz tünelin ucu küçük beyaz bir ışık şeklinde göründüğü için isim vermek, içinden geçilmekte olan tünelin karanlığının bitmesini beklemekten daha zordur. Yeni kavramsal isimler/ifadeler üretme konusunda heveskâr post-modernist entelektüellerin de nesilleri tükenmek üzere olduğundan, bulunduğumuz konumu açıklamak pek de kolay olmayacak gibi. Yeni(liğe dair) bir felsefe kurmak belki on yıllara ihtiyaç duyacaktır, kim bilir? Tek bildiğimiz şey, ortada koca bir belirsizlik olduğudur. Hiçbir normal bilimsel teorimiz yok bu durumu açıklamaya. Anti-bilimsellik, anti-rasyonalizm, aşırı relativizm, anti-objektivizm derken buradan, bu ad koyamazlık hâli ve geleceğe (*daha da sonrası*cılığa) sıçrama telaşından ne çıkarabiliriz? Henüz neye karşı olmamız gerektiğini bile bilmiyoruz. Tabii neye tutunmamız gerektiğini de... Tek gördüğümüz 20. yüzyılın son çeyreğinden beri post-modernistlerin neye karşı olduğu: Otoriteye. Post-modernite bir otorite kaybıdır. Ya da otoritenin varlığının yitimidir. Ailede anne-babanın, okulda öğretmenin, politikada parlamenterlerin, inançta dini referansların, dahası üniversitede bilim insanlarının, yazarların, tıp doktorlarının, herhangi bir konuda uzmanlık sahibi olanların... Zira bilginin 1990'lardan sonra bir patlama hâlinde yaşanan dolaşım hızı artışıyla, artık herhangi bir konuda bilgi sahibi olmak belli bir demokratikleşme (!) yoluna girmiştir. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'te demokrasi düşmanlığı yapmasına haklı sebepler yaratan 1880'lerdeki bilimsel gelişimden çok daha farklı bir biçimde, bugün insanlar otoritenin otoritesini kolayca sarsabilme yollarına sahip duruma gelmiş bulunuyor. Tıbbın söylediklerini birkaç

3 Paul Virilio, *Enformasyon Bombası*, çev: Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yayınları, 2.baskı, 2003.

new age şifacı reddederek, Kilisenin/Diyanet'in söylediklerini biraz medyatik gücü olan birkaç *spiritual* cemaat lideri reddederek, politik liderlerin söylediklerini birkaç popüler sosyal medya figürü reddederek karşı-söylem geliştirebilmekte; hatta geleneksel otoriteye kolayca galebe çalabilmektedir. Bu anlamda bir post-otorite söyleminden ve büyük bütünlük çerçevesinde bir "tarihin sonu ve son insan"dan bahsedebiliriz.

Otoriteden Sonra: Post-Tarihin Başı ve İlk İnsan

Peki ya şimdi? Aziz Petrus'un sorusundan ilhamla insanlık için "Quo Vadit?" [Nereye gidiyor] diyebiliriz. Eğer her şeyin sonunun geldiğine inanan apokaliptik dile itibar edeceksek; "post-tarihin başı ve ilk insan" üzerine, isim verememezlikle malûl olsak da, bu döneme dair prematüre bazı anlama ve anlamlandırma girişimlerinde bulunabiliriz. Yeniliğin iletişim teknolojileri devrimi kaynaklı olduğunu söylemek hiç de orijinal olmayacaktır, ancak gerçek tam da bu gibi görünüyor. Besbelli bir devrim çağındayız. Her şeyi bitiren ve yeni bir şeyin doğum sancılarını çekmemize yol açan bir devrim. 1990'ların başında sadece birkaç tane internet sitesi varken, bugün bu sayı milyarla ifade ediliyor; bilgisayarlar yirmi yılda bir oda hacminden avuç içi ebatlara dek hafifleyip, içeriğini –kol saatinden daktiloya, hesap makinesinden telefona kadar– diğer her şeyi yutacak şekilde büyüttü. İnternet hayatın her alanında bizi kendine bağımlılaştırdı. Yüzlerce televizyon kanalı, binlerce iletişim yolundan birini insanların kolayca seçebileceği sosyal medya, twitter, youtube, facebook ve daha niceleri her gün saatlerimizi alıyor. Basım-yayın alanındaki yeni dalga devrimler, 20. yüzyılın sonuna kadarki iletişimin temel öğeleri olan kitap, dergi, gazete, mektup ve telefon konusunda başka bir çağ ve bambaşka bir iktidar yarattı. Yapay zekânın etkinliğinin yaygınlaşması, herkesin kabullendiği ve bekledi-

ği bir gelişme artık. Bu yeni dünya karşısında geleneksel kalan "modern" dönem otoriteleri artık gizemlerini de yitirdi, âdeta otoritenin perdesi açıldı ve yatak odası teşhir edildi. Büyüsü bozulan bir dünyada özellikle kamusal otoritenin kaybı ile sıradan insanlar bilgisayar başından otorite figürleriyle (üniversitedeki profesörlerle, köşe yazarlarıyla, futbolcularla, *celebrity* denen şöhretli mesleksizlerle, belediye başkanları, milletvekilleri ve bakanlarla) didişir hâle geldi. Akademiyle yetinerek örnek verecek olursak; bu post-scientific dünyada kürsünün hükmü eridi; ayaküstü soru sorulan akademisyen cep telefonundaki Wikipedia'ya yenildi; online dersler, açık kaynaklar, Jstor gibi veri tabanları artık doğal seleksiyonla ve biraz da uzunca bir zaman içinde ayıklanabileceğini umduğumuz bir kaos yaratmakta... Üstelik bugün, bundan elli yıl öncesine göre inanılmaz miktarda insan yüksek öğrenim görüyor ve toplumun eğitim düzeyindeki, bilgiye erişimindeki bu eşitlenme ya da demokratikleşme hâli, modernitenin prensipleri etrafında kurulu dünya düzeninde toplumsal hiyerarşileri aşındırmaya çoktan başladı. Weber'in bürokrasi tanımı ilk defa eskimeye yüz tutuyor; zira otorite ve uzmanlaşma hızla değersizleş(tiril)iyor. Görünen o ki, klasik anlamda entelektüeller bir grup entelektüel muhatabın dışında neredeyse bir avuç insana ancak hitap edebilmekte ve kültürel değişime yön verme gücünü neredeyse bir meteor hızıyla yitirmekte. Klasik bir kitap yazarının birkaç yıl içindeki toplam muhatabı –eğer şanslıysa– birkaç bin kişiyle sınırlı olabilirken, iyi bir sosyal medya kullanıcısı, gereken flaş ifadeleri seçtiği takdirde bir anda yüz binlerce kişiye ulaşabiliyor. Sermaye de bu insan tipine yöneliyor, basın-yayın da, politika da.[4] Bu iktidar değişimini –en azından paylaşımını– çok

4 Bugün herkesin bildiği gibi, Türkiye'de iktidarın iktidarını konsolide etmek için çok sayıda kadrolu sosyal medya kullanıcısı bulunuyor. Bir gün kendi isimlendirmeleriyle "AK-Troller" fenomeni üzerine analiz ve açıklama gücü yüksek bir araştırmanın yapılabileceğini ummaktan başka söyleyecek söz bulmak güç.

dikkatli okumak, değerlendirmek gerekiyor. Elbette bu çok daha yüzeysel bir temas olarak görülebilir, ancak neticede temas kurma biçimlerindeki hızlanmayı da dikkate almamız gerekmekte. Arkadaşlıklar, iş değişiklikleri, cinsel partner bulma, ilişki kurma, sürdürme ve ayrılma süreçleri, hepsi iki nesil öncesinin kolay kolay anlayamayacağı bir sirkülasyon yaratmış bulunuyor.

Bir Proto-tip Taslağı

Japonya, Çin, Endonezya, Brezilya, Kore, Güney Afrika ve hatta Türkiye gibi küresel yeni odaklar, merkezin parçalanmasının hem bir aktörü hem de bir sonucu olarak okunabilir. Artık topyekûn bir komünist dünya veya Hür Dünya söylemi anlamını tamamen yitirmiş durumda. Toplumun dünyanın her yanında fragmantasyona tâbi tutulması, yeni etnik ya da kültürel talepleri ortaya çıkarmış durumda. Adı post-milliyetçilikler çağı olsa da, bölünmeler ufalanmalara, ufalanmalar bireyselleşmeye uzanacak bir cemaatleşmeye/ kabileleşmeye/ aşiretleşmeye doğru dehşetengiz bir tersine evrim eşliğinde sürüyor! Bunu Türkiye toplumu 2015 yılının sonbaharında Nobel Kimya Ödülünü kazanan Prof. Aziz Sancar'ın etnik ve kültürel olarak ne olduğu konusunda; Ankara'da 103 kişinin öldüğü terör saldırısı sonrası verilen tepkilerde ya da yakın geçmişteki başka birçok örnek konuda tüm başarısızlığıyla tecrübe etmiş oldu. Bugün insanlar birbirleriyle bağlarının ne zaman ve nasıl bu kadar keskin bir biçimde koptuğunu sorgulamaya başlamış bulunuyor. Post-tarihin başı ve ilk insan, bu ilkel soruya cevap vermek zorunda: "Türkiye bir toplum mu?"

Geç modern dönem de dâhil olmak üzere, modernitenin hâkim olduğu yaşantılardaki alışıldık yemek kültürü bile başlı başına değişmiş bulunuyor. Artık orta sınıfa mensup, üniversite mezunu biri en azından birkaç kez Çin, Tayland, İtalya, Meksika mutfağından bir şeyler tatmış bulunuyor. İnsanlar yabancılarla daha çok kar-

şılaşmakta ve kendi yaşam alanlarını eleştirel bir gözle yeniden gözlemekte. Bununla birlikte entegrasyon söylemi ve kültürel alış-veriş yönelimi post-milliyetçi çağda şehirli kitleler arasında gerçek bir değişim yaratmıştır. Kentsel dönüşüm ve iletişimin var ettiği çok-boyutlu çelişki, çok-sesli, çok-kültürlü, polifonik, ento-kültürel bir zemin kurmuştur. Sayıları milyonla ifade edilecek kadar çok insan Erasmus, Work&Travel ve benzeri etkinliklerle Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde en azından birkaç ay bulunma tecrübesi edinmiştir. Bu insanlar kendi ülkelerinin "cennet vatan" oluşundan, insanının biricikliğine kadar pek çok masala artık itibar etmemektedir. Evet, bu anlamda milli eğitimin, milli coğrafyanın, milli tarihin anlamı erozyona uğramakta; politik vizör insanların kendi yaşadıkları şehre-yaşam sahasına yoğunlaşmaktadır. Turizmde çılgınca büyüyen sayılar (Türkiye'ye gelen turist sayısı 1990'dan 2010'a yaklaşık olarak 5 milyondan 30 milyona sıçramıştır; yurtdışına giden Türk turist sayısında da büyük bir artış bulunmaktadır) karşılıklı etkileşimleri hızlandırıyor ve herhangi bir otoritenin takip edemeyeceği kadar *bağımsız* bir yeni-insan tipi var ediyor. Korkutucu ölçüde küreselleşmiş (dolayısıyla "milli ve manevi değerler"ini aşındırmış), bireyselleşmiş, elektronikleştirilmiş, nihilist bir dil üzerine kurulmuş bir dünyaya bağımlı yeni (daha çok da elektro-manyetik) bir insan. Edebiyat klasiklerini okumak yerine internet sitelerinden onlar hakkında blog-entry okuyan, dilekçe yazmayı ya da toplum içinde kendini ifade etmeyi bilmese de sosyal medyayı yeni-nesil bir yazarlık laboratuvarı gibi kullanan, "kendi"liğini vurgulayarak temsil eden, kendi "kişi kültü"nü yaratan ve "kendi"nden başkasına inanmayan bir insan tipi bu. Bu bağlamda "Max Stirner'ın askerleriyiz" demeye yatkın yeni bir insan modelinden; *yalnız insan*dan söz ettiğimiz ortada. Soyut düşünceyi ve entelektüel duyarlılıkları pek umursamayan ancak basitçe gülüp geçemeyeceğimiz ve kendi içinde oldukça dinamik,

çok karmaşık ve radikalleşmeye meyilli bir dizi sosyal ağ örülüyor, fakat tünelin ucundan çok az ışık gelmekte. Dil artık "fazla komplike" olduğu için iki yüz kelimeyle konuşan, yazan bir insanlar aleminde, elbette artık bu sınırlılık içinde yazan yazarların popülerleştiği bir dünyada olmak şaşırtıcılığını yitiriyor. (Bu can sıkıcı konuda isim vererek kimseyi onurlandırmak istemem) Basit dikotomilerle büyük varlık problemlerini çözmeyi vadeden ruhanî liderler (elbette psikolojiden psikiyatriye mental-ruhsal destek merkezleri olan "psi-sektörü" de) büyük rağbet görüyor ve bu sadece alt-kültür olarak kalmayıp, tüm yaşam kanallarını etkileyecek boyutlara hızla ulaşabiliyor.

Topluma ilişkin neredeyse tüm parçacıklar dağım-saçak ve herkes sadece kendi sesinin yankısını duyabileceği bir hamam odasında diyalogdan bahsediyor. Eğitimin yaygınlığının eğitimin içini boşaltması gibi, erişimin kolaylığı kavramayı, idrak etmeyi, iletişimin kolaylığı da iletişimi hem pespayeleştiriyor hem de zorlaştırıyor. Bu dışa açılmış görünümün altında yatan "kapalı devre düşünce"ler dünyasında epistemik cemaatler tezi de anlamını belli ölçüde yitirmiş gözüküyor, zira toplum epistemik bir bölünmenin nihai mertebesine ulaşmış gibi...

Herkesin sorusu farklı olduğu için, cevaplar da birbirine temas etmekten uzak. Bilgi gibi, kanaat de demokratikleşmeden nasibini aldı. Twitter, facebook, ekşisözlük ve daha niceleri tam da bunun için var. İletişimsiz (ve ses izolasyonu güçlü) bir iletişim için... Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda dediği gibi, günümüzde "eski paradigma ölüyor." Bunu nasıl bir paradigma kırılması olarak niteleyebileceğimizi söylemek de oldukça güç. Ancak yeni bir şeyin gelmekte olduğu ortada. Aynı metafora bir kez daha başvurursak; tünelin sonundan gelen ışık aydınlığa çıkışın habercisi mi, yoksa karşıdan hızla gelen bir trenin mi, göreceğiz. Bu sonu bilinmez aşamaya, iki dünya arasında kabirde beklemeye atıfla "toplumsal bir berzah" dönemi de diyebiliriz, belki.

"Korkunç Yeni Dünya"da Muhafazakârlık Nasıl Mümkün Olabilir?

Bu yazıda anlatılması gerektiğini düşündüğüm bir başka toplumsal boyut daha var. Sonunda nihilizmin yükselişine bağlanacak sözlerimi anlamlandırmaya yarayacak bir boyut. Bu noktada anlamaya çalışmamız gereken bir de sorum var: Her şeyi yıkan "dekonstrüksiyonist" dalganın (tsunami mi demeli?) Marksizme lâyık gördüğü ölümü, ana-akım liberalizme müstehak saydığı sakat kalmışlığı, nasıl olup da muhafazakârlıktan esirgeme lütfunda bulunduğu. Bir diğer deyişle, Marksizmin ölümünü, klasik çizgisindeki liberalizmin miadının doluşunu, milliyetçiliğin aslında bir kurgu olduğunu ilan ederken, toplumsal bölünme-parçalanma sürecinin çılgınca bir hızla ilerlediğinden ve değerlerin değersizleşti(rildi) ğinden dem vururken, muhafazakârlığın nasıl bir kutsal hâle ile korunduğundan bahsedebileceğimizi sormak istiyorum. Büyük bir "dekadan" filozoflar çağının ardından (sanırım her şeyi öldürdüğü için çağımızı "post mortem", yani *ölüm-sonrası*cı diye nitelemek ona yakışacaktır), nasıl muhafazakârlığı yıkımdan münezzeh görebiliriz? Bu aptalca yanılsamayı aşmak adına, çemberi genişleterek bakış açımı sunmaya çalışacağım.

İşin doğrusu dekadan filozofların yanı sıra, dekadan politikacıların ve toplumsal liderlerin de muktedir olduğu bir dönemin etkilerini elan yaşıyoruz. Yukarıda anlattığımız "post" dönemin olgunluk evresinde Mihail Gorbaçov Sovyetler Birliği'ni ve Demir Perde rejimlerini yıktı ve sahneden çekildi. George W. Bush İslam dünyasında büyük travmalar yaratan bir dizi işgal ve müdahalenin ardından, ortada koca bir enkaz bırakarak emekliye ayrıldı. Tayyip Erdoğan realitesi, Türkiye'deki yerleşik güçleri, alışıldık kalıpları, betonlaşmış kültürel mahfilleri, hâkimleri, efendileri, her şeyi darmadağın etti. Tabiri caizse Erdoğan 20. yüzyılın ikinci yarısından bâki kalan

Türkiye'nin yerleşik yapısının üzerinden bir silindir gibi geçti. Yıktıkları ve yerine her konuda bizatihi kendi eliyle inşa ettikleri ile bir Yeni Türkiye'den bu anlamda gerçekten söz edilebilir. İletişim devriminin tam ortasında, hâlâ kimsenin öğrenemediği, anlayamadığı, açıklayamadığı bir biçimde –söylendiğine göre Kilise tarihinde sadece ikinci defa– Katoliklerin lideri görevini bıraktı; Papa Benediktus, ahlâk ve fazilet vaazlarının kurumsal yüzü, cinsel taciz ve tecavüzlerle dolu ahlâki çöküş ajandasını öylece selefine bırakıp bir köyde inzivaya çekildi. Örnekler çoğaltılabilir. Dahası, küresel etkisi olan her toplumsal olay koca bir hüsranla neticelendi ve neredeyse iyi hiçbir şey doğuramadı. Renkli Avrasya devrimleri, Obamamania'nın formülü olan "Yes We Can" kampanyası, Occupy (İşgal Et) Hareketleri, Arap Baharı, Gezi Ruhu derken her şey daha da otoriter rejimlerin yükselişine imkân sağladı. 2000'lerin getirdiği iletişim devriminin bilgi ve beyan konusunda ortaya çıkan demokratikleştirici etkisi, artık köhneleşen bir tabirle söyleyecek olursak, demokrasinin demokratikleştirilmesine yetmedi. Aksine, insanlar parlamentolarda, lobilerde, basın önünde yürütülen politik eylem-söylem kümesinden ve medya kuruluşlarının milyarder patronlarının politikaya angajmanı sebebiyle birçok gerçeği gizlediği gerekçesiyle ümitsizliğe kapılıp sokaklara döküldü. Antik Yunan'ın *agora*sının canlanacağı zannedildiyse de, sonuç farklı oldu.

Politik söylem bazında kimsenin (özellikle de parlamenterlerin) artık kendisini temsil edemeyeceğini söyleyen milyonlarca protest insan, aynı zamanda hiçbir medya kuruluşunun da kendisini haberleştirme biçimine inanmadığı için cep telefonu kamerasıyla muhabirliğe de soyundu. Herkesin politikacılaştığı ve yine herkesin muhabirleştiği, herkesin politik yorumculuk yaptığı bir yerde değişim gerçekleşmeyince, kaçınılmaz olarak toplumsal olana dair önce kızgınlık, sonra yılgınlık/bezginlik ve nihayet bir nihilizm başlayacaktı. Nitekim çok kısa sü-

rede öyle de oldu. Seçim sonuçlarına, hukuk süreçlerine, bürokratik atama ve istihdama ilişkin her türlü spekülatif söylem ve şayia, vakıadan çok daha güçlü bir noktaya geldi. Bu gergin toplumsal dönemde, otorite bir yandan güçlü bir protest söylemle ceberutlaş(tırıl)ırken bir yandan da karikatürleşti(rildi). Hem korkup hem değersizleştirme, hem korkutan olup hem de değersiz hissetme hâli nihilizmin alameti olarak kendini pek çok yerde göstermeye başladı. Bu konuda Ukrayna ile Türkiye arasında, Yunanistan ile Fransa arasında neredeyse hiçbir fark bulunmamaktadır. Ancak asıl şaşırtıcı olan, bu tepkiselliğin kurumsallaşamaması, bir diğer ifadeyle, henüz teorik bir bakış ve tüzel bir temsil kazanamaması ve neticede ortaya kalıcı, paradigma kurucu hiçbir şey koyamamasıdır. Bu anlamda mübalağalı bir dille söylersek, post-tarihin başı ve ilk insan bu "korkunç yeni dünya"ya hazırlık bakımından *Homo Neanderthalensis* seviyesindedir.

Kapıdaki Nihilizm Krizi ve Muhafazakârlık

Büyük çerçeveden bakıp konuşan büyük zihinler çağımıza dair hayli karamsardır. Yarının bugünden daha iyi olacağını savunan neredeyse hiçbir saygın kanaat önderi bulunmuyor. Bugün, modernitenin değer ve prensiplerinin 20. yüzyılın ilk yarısındaki kitlesel kırımlarda Salvador Dali tablolarındaki nesneler gibi yamulup büküldüğü, sonra da adına post-modern dediğimiz müdahale ile kırıldığı/yıkıldığı; ortaya çıkan sonuçlarla insanların bir boşluk ve hiçlik çölüne düştüğü söylenmektedir. Çöl metaforunun asıl sahibi Nietzsche olsa da, bugünü açıklamak için hâlâ onun başka bir eşikte dile getirdiği nihilist tehlike ve "çöl" ziyadesiyle yeterlidir. Nitekim Zizek, Nietzsche'den yüz yirmi yıl sonra, hiçbir şeyin gerçekliğinin kalmadığını ifade ederken, ölümün kendisi de dâhil birçok şeyin gerçekdışı hâle getirildiğini tekrarlamaktadır. Zizek'in ifadesiyle, kafeinsiz kahve, yağsız krema, sekssiz seks (pornografi) gibi şeyler tüketmeye alışmış

bir topluma bunu kabul ettirmek aslında pek de zor olmamıştır.[5]

Nihilizmin kapıda olduğu bir dönemin başlıca özelliği, "ne... ne de" denklemine sabitlenmiş, kendine ve dış dünyaya yabancılaşmış bir insan tipinin toplumsal yaşama etki edecek ölçüde söz sahibi olmasıdır. Yani kitleselleşen bir yabancılaşma. Artık ne devrimci ne tutucu, ne bu dünyacı ne öteki dünyacı, ne ahlâkçı ne ahlâkdışı, ne hümanist ne anti-hümanist olan bu insan tipi olaylardan olaylara, durumlardan durumlara sürekli bir pozisyon alma çabasından bezip bundan vazgeçince kabaca üç seçenekle yüzleşir. Ya bütün her şeyi tümden reddetmek, ya zorla birici-bir şeyci olmak (Heideggerci veya Nurcu olmak mesela) ya da kaçmak: Uyuşturucuya, alkole, taşkın cinsel deneyimlere, şiddet veya aşırı adrenalin içeren maceralara kaçmak... Yaşama dair bitmek bilmeyecek bir mücadelenin beyhudeliği fikri, ne yapılırsa yapılsın bir deli gömleği giydirilmişlik hissi, insanların özgürlük sorununu tekrar tekrar hatırlamasına ve bunun yaratacağı depresyondan uzaklaşabilmek için bir şeylere sığınmak istemesine yol açmaktadır. İranlı düşünür Daryuş Şayegan'ın, intiharın eşiğinde yaşayan bohemlerden absürd çıkış yolları arayan estetlere, neo-faşist gençlik hareketlerinden IŞİD'e dek pek çok çağrışım yapan şu ifadelerinde belirttiği gibi:

> "Bu boşunalık ve hiçlik, hiçbir alanda sanatta olduğu kadar göze çarpmaz. Bu alanda sanata karşı olan yeni bir insan türü ortaya çıkarak sanatın öldüğünü ilan eder. Michel Foucault'nun dediği gibi Tanrı'nın ölümü nasıl insanın ölümüyle sonuçlanıyorsa, insanın ölümü de sanatın ölümüyle sonuçlanmaktadır. *Çöplük süsleme* ve *çöp kültürü*nden (bir kenara atılmış araç gereç ve eşyaların düzenlenmesi) *tahrip edici sanata*

5 Aktaran Roger Stahl, *Savaş Oyunları A.Ş.*, çev: Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010, s.51.

> [dekonstrüktivizm –H.A.] (...) dek bununla, yani her şeye karşıt olmak ve mutlak boşunalıkla karşı karşıyayız. İnsan bu çıkmazdan kaçmak için narsist tatmin, öfkeyle fırlatıp attığı çöplerle oynama, hiçbir amacı olmayan bir cinayet işleme gibi hemen her şeye başvurabilir. Bu sayede kendi eliyle kurduğu zindandan kaçmaya ve kurtuluşunu, dizgininden boşalmış arzularının patlamasında bulmaya çalışır."[6]

Bununla birlikte, "Tanrı'nın ölümü" aslında metafizik bir gücün ortadan kalkması değil, toplum nezdinde Tanrı'nın otorite kaybına uğramasıdır ve bunun telafisi için çeşitli yollara başvurulmuştur. Nietzsche'nin dile getirdiği şey, aklın fetişleştirilmesi ve Weber'in, her şeyin "aklın demir kafesi"ne hapsolması ve "dünyanın büyüsünün bozulması" dediği şeyle tamamen aynıdır. Bir başka çok bilindik ifadeyle, kutsal olan her şeyin dünyevileşmesi ve katı olan her şeyin buharlaşmasıdır söz konusu olan. Batı felsefe geleneği bunu en azından entelektüel anlamda "Varlığın unutulması" gibi temalar etrafında tartışmışken, bizde ölü bir Tanrı'yla baş başa kalındığında ne yapılacağına dair herhangi bir hazırlık bulunduğundan söz edebilir miyiz? Devrimcisinden muhafazakârına kadar tüm yönleriyle Türk modernitesi böylesi bir bilinç aşamasına Tanzimat'tan bu yana geçen zaman zarfında gerçek manada nail olmuş mudur?

Sormamız gereken bir soru daha var: Bugünün muhafazakârı, içinde bulunduğumuz bu dehşetengiz ve bir bakıma apokaliptik dünyayı nasıl algılamaktadır? Türkiye'nin dışına çıkarsak; sosyalisti, İslamcısı, anarşisti, Katoliği, ateisti ellerini başına götürmüş, dehşete kapılmış yüz ifadeleriyle âdeta Edvard Munch'ün "Çığlık" adlı tablosunu çağın ifadesi olarak bayraklaştırırken, liberal değerleri benimsemiş şehirli Amerikalılar bile dünyanın

6 Daryuş Şayegan, *Batı Karşısında Asya*, çev: Derya Örs, Ankara: Sitare Yayınları, 2012, s.33-34.

gidişatını lanetlerken, muhafazakârlığın 21. yüzyılın tadını çıkarıyormuş gibi görünen –Görünmek olmak demek değildir!– tavrını nasıl yorumlamak gerekir? Eğer bu gözlem doğruysa, ki en azından Almanya'da, Britanya'da, Rusya'da ve Türkiye'de epey zamandır muhafazakârlar hem politik hem de ekonomik alanlarda iktidardalar, dolayısıyla tarihin akışına ilişkin belli bir muhafazakâr sorumluluğundan söz edilebilir, o zaman böylesi bir sorgulama ilginç sonuçlara gebedir. Peki ama bu tahrip gücü yüksek iletişimsel-teknolojik devrimci sürece, tahrip gücü yine son derece yüksek çevre katliamlarına, bu iktidarların var ettikleri bölgesel savaş ve göçlere karşı genel duyarsızlık görüntüsü –Görünmek illa ki öyle olmak demek değildir demiştik-, hatta bu sorunların seyrine ilişkin insani tepkisizlik gibi bir vicdani konu G-20 zirvelerinden hidroelektrik santrallerin yapımına değin sürekli olarak göze çarpmaktadır. Teknolojik-endüstriyel-kapitalist dayatma karşısındaki sorunsuz muhafazakâr kabul, hatta bir tür "konformizm" nereden geliyor? Nasıl oluyor da muhafazakârlar söz konusu felâketler yaratan bu ultra-kapitalist üretimi bu denli kolay hazmedebiliyor, hatta destekleyebiliyor?[7] Muhafazakârlığın, özellikle de Türk muhafazakârlığının ahvaline dair sorulması gereken diğer tüm soruların yanında, bunu da düşünmemiz gerekiyor.

Bu ve bağlamı bununla örtüşen tüm diğer sorulara dair "kitle insanının iktidarı" yönünde yapılacak bir değerlendirme –ne yazık ki birilerini kızdırmak pahasına da olsa bunu yapmak gerekiyor– bir nebze olsun açıklama gücüne sahip olabilir. Söyleyeceklerimin orijinalitesi bulunduğunu iddia edemem, zira İspanyol filozof José Ortega y Gasset'in

7 Tayyip Erdoğan'ın, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin ormanlık alanlarından birinin içinden geçirilmesi planlanan –ve gerçekleştirilen– yol projesi için "Yol uğruna her şey feda edilir, yol medeniyettir. Medeni olmayanlar, bunun değerini anlamazlar. Yolun önünde cami de olsa yıkarız" demişliği akla geliyor. 22 Ekim 2013 tarihli Meclis Grup Konuşması, aynı günkü NTV haber bülteni.

Kitlelerin Ayaklanması adlı eserindeki başlıca fikirlerinden bahsedeceğim.[8] Gasset âdeta Nietzsche'nin bıraktığı yerden sözü alıp demokrasi fikrinin eşitleyiciliğini ve modernitenin temel prensiplerinden biri olan toplumsal standardizasyonun üstünü vasata, iyiyi ortalamaya, özeli sıradana feda eden "kıyıcı" etkisini inceler[9] ve bugün artık tüm *literati* insanların bildiği şeyleri dile getirir. Paranın belirleyiciliğinin kesinleştiği bir toplumda kimi ölçülebilirliği olmayan değerlerin değersizleşmesi kaçınılmazdır.[10] Toplumsal güç ve iktidar artık bankacıların, muhasebecilerin, analistlerin eline geçmiştir. Hiçbir ideal gerçek anlamda "Yüce" fikrinin gölgesinde kalamaz.[11] Geleneksel dünyanın en zarif ifade mecrası olan "hikmet" onunla yok olmaya mahkûmdur. "Edep" usulca unutulur. Gönül gözü ve vicdan paradigması yerini cüzdan derdine bırakmıştır çünkü. Hesap-kitap yapımı (homo economicus) yiğitlik, cömertlik gibi başka önemli değerleri de köreltmekteyken insanı Herbert Marcuse'nin daha sonra formüle edeceği üzere, tek boyutlu kılmaya başlar. Ruhanî bir çölleşme fikrinin Nietzsche'de dile geldiğini söylemiştik. İşte artık

8 Modern toplumsal yaşamın yabancılaşma ve vasıfsızlaşma yönündeki seyrine ilişkin bir modernite eleştirisi olarak önce (Kütlelerin İsyanı adıyla) İslamcı yayınevlerince yayımlanmış ve birkaç baskı yapmış olan bu kitap, daha sonraları İş Bankası Yayınları tarafından Hasan Âli Yücel serisine dâhil edilerek yakınlarda okura yeni bir çeviriyle sunuldu. Bkz. *Kitlelerin Ayaklanması*, çev: Neyyire Gün Işık, İstanbul: 2010. Yazarın *İnsan ve Herkes* (çev: Neyyire Gün Işık, İstanbul: 5.baskı, 2014) isimli çalışmasının da Metis gibi solcu bir yayınevince sahiplenilip başarı kazanmış olması ilgi çekici.

9 Ortega y Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, s.83-108.

10 Geniş çaplı bir para felsefesi için Georg Simmel başlıca kaynaktır. Bkz. Georg Simmel, *Paranın Felsefesi*, çev: Öykü Didem Aydın, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

11 Yüce kavramı için genelde referans verilen iki filozof Edmund Burke ve Immanuel Kant'tır. Ancak bu isimlerle birlikte Alman Romantizminin en önemli kaynaklarından biri olan Schelling'in "Yücelik" felsefesi de hatırlanmalıdır. İyi bir özet için bkz. Frederick Copleston, *Alman İdealizmi, Fichte, Schelling, Schleimacher, Felsefe Tarihi, Cilt 7*, Bölüm 1a, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2.baskı, 1996.

o çölleşme toplumun parçalanma sürecine paralel olarak yalnızlaşmayla, yabancılaşmayla ve makine-teknik uygarlığın özgürlükten uzaklaştıran tekdüzeliğiyle özdeşleşir.[12] Felsefi elitlerin (klasik filozof, kamu entelektüeli, güçlü bir otoriteye sahip yazarlar, ressamlar vs) sahneden çekilmesiyle sonuçlanan sanayi toplumu meydana veya merkeze vasat, alelade insanı taşımıştır.

Vasat insanın ne Ortega y Gasset'in, ne Herbert Marcuse'nin ne Robert Musil'in ne de İsmet Özel'in yazdıkları dönemde bir vasfı söz konusuydu. Çalışıyordu, ortalıkta dolaşıyordu ve bolca ürüyordu. (Bugün de böyledir) Bunlar arasındaki boş zamanlarında da ne Gasset'i, ne Musil'i okuyordu. (Bugün de böyledir) İşlerinin arasında gazetelerin spor veya magazin sayfalarından daha fazlasını okumak neredeyse hiç yoktu(r). Hiçbir yüce ideale bağlı değillerdi(r). İşlerini ister tamirci olsun, ister nüfus müdürü –eğer söylemek gerekirse, Weberci bir uzmanlaşma çerçevesinde– yapabildiği ölçüde iyi yapar, başka da bir şey bilmek için zaman harcamak istemezler(di). Vasatlıkları her sosyal sınıfta, her yaş grubunda, her inanç türünde fazlasıyla temsil edildiğinden Gasset'in de, bizim de yoksul, eğitim alma şansı bulamamış insanları küçük görmek gibi bir niyetimiz söz konusu olamaz; ancak tasvir ettiğimiz insan tipine dair kendilerini küçük dünyalarıyla yetinir görmek konusunda bir tespit yapmamız yanlış olmayacaktır. Özetle "Azıcık aşım ağrısız başım" veya "Memleketi/insanlığı kurtarmak bana mı düşecek!" diyen ve "memur zihniyetli", "lümpen proleter" veya "tatlı su burjuvası" gibi niteleme sıfatlarıyla anılan insanlardan bahsettiğimiz anlaşılmış olsa gerek. İşte bu insanlar Gasset'e göre seçkinlikten nasibini almamıştır. Bilim felsefecisi C. P. Snow'a göre, bu tip karakteristik yapısı itibarıyla bir treni tek başına çalıştıracak mühendislik bilgisine sahiptir, an-

12 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London: Routledge, 2.baskı, 1991.

cak Dostoyevski okumanın yüceliğinden zerre anlamaz.[13] İsmet Özel'e göre de her türlü kapitalist piyasa putunun, falcılığın, marka fetişizminin alıcısı olurlar.[14] 20. yüzyılın ortalarında Wilhelm Reich tarafından *Dinle Küçük Adam*[15] diye seslenilen bu insan tipi, *Niteliksiz Adam*[16] isimli bir başyapıtın da merkezinde yer almıştır.

Geleneksel toplumun avam kesiminin ekseriyeti kitle insanına dönüşürken, entelektüelleri de huzursuz birer "öteki" hâline gelmek zorunda kalmıştır. Piyasalaşan sanat ve düşünce dünyası onları da belli ölçüde yabancılaştırmıştır –ancak tamamen farklı bir bağlamda. Hermann Hesse'nin *Bozkır Kurdu*, Albert Camus'nün *Yabancı*'sından Attila İlhan'ın *Sokaktaki Adam*'ı, Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam*'ına varıncaya dek birçok karakterde can bulan bu sosyal tipler (özünden kopmamış, en azından kendine yabancılaşmamış varoluşçu-aydınlar) kitlelerin nihilizme doğru koşar adım gitmesi karşısında sarsılmış; akıntıya karşı düşündükleri için âdeta toplum tarafından cezalandırılmış gibidir. Beyhudeliği, absürdlüğü, hiçliği kabullenmeye hazır kitle insanları her gün "dünyalık çöplerle oyalandıktan" [Faust] sonra başını yastığa rahatça koyarken, azınlıktaki soylu yalnızlar Varlığın yitimine karşı durabilmek için fikir sancıları içinde kıvranmaktadır. Bütün bu söylemler ve temsiller yumağı bizi erken dönem modernite eleştirilerine dek geri döndürmektedir. Belki de konformistlikten evvelki, eleştirel ve huzursuz bir söylem eşliğinde muhafazakârlığa bir de o zaviyeden bakmak gerekmektedir.

13 C.P. Snow, *İki Kültür*, çev: Tuncay Birkan, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 4.baskı, 2007.

14 İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978, s.18-46.

15 Wilhelm Reich, *Dinle Küçük Adam*, çev: Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel Yayınları, 11.baskı.

16 Robert Musil, *Niteliksiz Adam 1*, çev: Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 8.baskı.

Muhafazakârların Modernite Eleştirilerinden Modernlerin Muhafazakârlık Eleştirilerine: Romantizm Üzerine Değiniler

Buraya kadar yazdıklarımızın Schopenhauer'le felsefede, Wagner'le müzikte, Spengler'la tarihte ve Mann'la edebiyatta bulaşıcı bir kötümserlik –daha çok da eleştirel ve estetik bir karamsarlık– geleneğinden beslendiğini kabul edebiliriz. *Genç Werther'in Acıları*'ndan bu yana romantik, dolayısıyla sınırlara hapsedilemeyen bir muhafazakâr şüphe entelektüel duyarlılık sahibi herkesin kaynaklarından biri olmuştur; bu karamsarlık aynı zamanda keyif alınası bir şey olarak görülmüş, hatta erotik bile bulunmuştur. Alman Erken Romantizminin kimi temsilcilerinin böylesi bir kavrayışın peşinden gittikleri bilindik bir hikâyedir.[17]

Muhafazakârlığın bir diğer yönü, onu, modernitenin Kartezyen analitik kökenlerinden doğan rasyonalist ve seküler boyutunu eleştirmeye itmiştir. Bilindiği gibi, Hıristiyan dünyasının dogmatik inanç sistemi ve ruhban sınıfının kültürel-bilimsel iktidarları Newtoncu bilimle sarsılmış ve ardından özgür düşüncenin sorgulayıcılığı karşısında sürekli gerilemek zorunda kalmıştır. Modern dünyanın beşiği, estetik anlamda Rönesans, dini anlamda Protestanlığın yükselişi ise, felsefi özü de Kilisenin ve dünyevi mutlakiyetçiliğin geleneksel iktidarını sarsan şüphecilik ve Aydınlanmayı müjdeleyen erken dönem Akıl Çağıdır. Bu yükselişin karşısındaki statükocu dünya, "bilginin kaynağı akıl değil, nakil", "soyut düşünce değil, iman" ya da "analiz değil, hikmet" dese de, tıpkı günümüzde daha da hızlandırılmış bir türünü yaşadığımız gibi, paradigma akıl, soyut düşünce becerisi ve analizden

17 Bu konuya ilişkin literatürün temel tartışmaları ve değerlendirmeler için bkz. Hasan Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2.baskı, 2015, s.13-71 ve "Modernite Eleştirileri ve Romantizm" başlıklı ikinci bölüme bakılabilir.

yana olacak şekilde değişmiştir. Önce dini-kültürel, sonra ekonomik ve nihayetinde politik temerküz kilise ve manastırlardan kütüphane, laboratuvar ve salonlara doğru kaymış; 18. yüzyıl bu değişimin en sert şekilde yaşanan çekişmelerine sahne olmuştur. Rusya'dan Amerika'ya, Fransa'dan Osmanlı'ya dek her yerde, ortaya çıkmakta olanın adı konmaya çalışılmış, söz konusu değişime en azından asgari ölçüde uyum sağlama telaşı başlamıştır. Muhafazakârlık bu "asgari" kabulün, devrimcilik ise aynı konudaki "azami" talebin diğer adıdır.

Edmund Burke'ten, De Maistre'den itibaren muhafazakârlık, beliren yenilikçi güçler karşısında, diğer her şeyden çok bir "değerler koleksiyonu" gibidir. O kadar ki, din, devlet, millet, otorite, cemaat, evrim, ruh, medeniyet, gelenek ve geçmiş (tarih) gibi tüm temel referanslarını kayıtsız şartsız bir onurlandırmayla kendi Panthéon'unun sütunları olarak yükseltmiştir. Muhafazakârlık organizmacıdır ve kültüralisttir. Bu anlamda zıtlıklardan, diyalektikten ve dualist açıklamalardan pek hoşlanmaz. Taşıyıcı sütunları, yani bütün bu saydığımız değerler kümesi, modernitenin toplumsal yaşamı haşin bir "görünmez el" ile yoğurmaya başlaması karşısında, statüko yanlısı güçlere başını suyun üzerinde tutma imkânı vermeyi amaçlamıştır. Tanıl Bora'nın Philippe Beneton'dan aktararak ifade ettiği gibi, "19. yüzyılda muhafazakârların kapitalizm eleştirisi kimi zaman sosyalistlerinkinden daha serttir; sanayi, sermaye, şehir karşısında tedirginlikten nefrete uzanan tutum, muhafazakârlığın önemli bir düşünsel saiki olmuştur."[18]

Bu değerler koleksiyonu bazen baş döndüren bazen mide bulandıran bazen nefessiz bırakan politik-kültürel-endüstriyel büyük paradigmatik değişimin karşısına hem panzehir hem ağrı kesici olarak çıkar. Bazen telafi,

18 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli*, İstanbul: Birikim Yayınları, 7.baskı, 2012, s.61.

bazen tahrik gücü yükselen muhafazakâr kültürel tavır büyük ölçüde bir direniştir. Geçmişin yerleşik düzenini muhafaza etme direnişi. Modern dünyada toplumsal parçalanmanın, kopmanın, bölünüp ufalanmanın; fiziksel ve felsefi anlamda yalnızlaşmanın, yabancılaşmanın, inanç ve aidiyet krizlerine düşmenin; kısacası "dünyanın büyüsünün bozulması"nın yarattığı/yaratacağı boşluğun çaresini aramaktır. Karşıtı olduğu şey, aslında onun da varlık sebebidir, ne de olsa modernite öncesinde bir muhafazakârlıktan söz etmek anlamsızdır. Zira naklin esas alındığı uzun yüzyıllar boyunca "kadim olan" zaten muteberdir.

Muhafazakârlık bir yönüyle hatırlamadır. Geçmişin hem ruhani hem fiziki dirlik ve düzeninden, hem maddi hem manevi bilgelik ve hikmetinden bugün için sürekli dersler çıkarır. Hafız, Mevlânâ, Aristoteles, Lao Tzu, Gotama Buddha... Bunlara, aslında yaşayıp yaşamadıkları bilinmeyen Dede Korkut, Ossian, Sokrates gibi aksakallar katılır; mitolojik birer pusula olarak İlyada, Gılgameş, Kalevala destanları, aranan tarih-ötesi sorulara cevap vermek üzere her daim hatırlanır. Sözlü kültürün bin yıllık odları, balladları, türküleri, saguları ve kasideleri; Battalgazi'den Jeanne D'Arch'a türlü efsane ve cenknâmeler, çocuklara peri masalları, büyüklere cennet-cehennem tasvirleri, resuller-nebiler tarihi ve kıyamet alametleri, gündelik hayatın değdiği her noktada muhafazakâr anlatının konusudur. Modern zamanlarda "seçilmiş" bir geçmişin sürekli bizlerle birlikte varlığını sürdürmesi muhafazakârlık için vazgeçilmezdir. Bu, kültürel benzersizliği, toplumun/ cemaatin/ secerenin ne denli köklü ve güçlü olduğunun bir ispatı olduğu gibi, modernistin salt bireysel gayret ve akılla (rasyonel-seküler-ilerlemeci zihniyetle) cevabını aradığı sorunun tüm varyantlarıyla birlikte cevap anahtarına sahip olduğu inancının hazzını da muhafazakâra yaşatır. Bir hadis-i şerif gökyüzüne dair araştırmaların cevabını bin dört yüz yıl önce vermiştir zaten. Deforme

bir örnek vermek fena olmasa gerek. Marsta su bulunmasıyla sonuçlanan NASA araştırması karşısında, konuyla ilgili görüşü sorulan popüler vaiz Cübbeli Ahmet Hoca, modern-seküler-ilerlemeci zihniyetin; kısacası muzaffer modernitenin bir diğer ürünü olan jiple geldiği vaazında mikrofonla konuşarak, kameralara kaydedilerek, cevabının televizyonda ve sosyal medyada paylaşılması beklentisiyle, "bunun zaten İslam tarihindeki herkes tarafından bilindiğini" söylemekten doyumsuz bir haz duymaktadır. Benzer bir yaklaşım, Columbia Üniversitesinden doktoralı sosyoloji profesörü Recep Şentürk'ün siyasal, toplumsal ve metafizik tüm sorunların çözümünün –âdeta bir sihirli değnekten bahsedermiş gibi anlattığı– usul-ü fıkıhta olduğu iddiasında da görülebilir.[19] Bu özellikle İslam dünyasındaki muhafazakâr blok tarafından bir türlü aşılamayan, modernliğin getirdikleri karşısında yaşanan yenilginin reddinin ve ortaya ilk fırsatta çıkmaya hazır hınç duygusunun iki parodik örneğidir. Günümüzün İslam âlimi örneği olan Cübbeli Ahmet Hocanın "Masrafa değmez yahu... *Salaklar*... Boşuna 100 milyar dolar harcamışlar, verseler bana 100 bin doları, hepsini söylerdim. Kâfirlerin hepsi *cahil*" demekten geri durmaması, zaten yeterince açıklayıcı değil midir? Bu muhafazakâr direniş de değildir, romantik isyan da değildir; bu ortaya çıkan, bilimle uğraşmayı ve cüzi iradesiyle insanlık adına bir şeyler üretmeyi gereksiz gören (homo non-faber), bilimin ürettiği teknoloji ve bilgiyi, alabildiği ölçüde satın almak isteyen, konformist ve "tüketici insan" tipidir.

Mevcut bilimsel, kültürel, politik kazanımları kıvrak bir çift sözle yenmeye çalışmak, Batı muhafazakârlığının artık çok büyük ölçüde terk ettiği bir alışkanlıktır. Zira artık modern bilimin tüm dalları, ilgilendiği her konu-

19 Kendisiyle *Gelenekten Geleceğe Dergisi* için (Yıl: 1, Sayı: 2, Bahar 2013) "açık medeniyet kavramı ve İslam" üzerine yaptığımız röportajın geniş bir kısmına şuradan ulaşılabilir. http://www.gelenekten-gelecege.com/recep-senturk-ile-mulakat-cok-medeniyetli-dunya-ve-toplum/ (çevrimiçi), 5 Aralık 2015.

da geçmişten günümüze tüm kültürlerde ne söylendiğini de en ince ayrıntılarına değin incelemektedir. Türkiye'de bilimsel çalışmaların ve bilimsel değerlerin yerleşiklik kazanmaktaki yetersizliği, stereotiplerin, klişelerin, ezberci, eskici söylemin ve bilimdışı (hatta kimi zaman bilim-karşıtı) akımın gücünü her daim korumasına yol açmaktadır. Hâlbuki geleneksel muhafazakâr söylemin romantik heyecan ve yaşam iradesiyle ideal bileşimi olarak geçmişten geleceğe uzanan kültürel bir tavır, örneğin Yahya Kemal'de cisimleştirilebilmektedir. Onda modernin içinden ama onu aşmak, yenmek, ondan güçlenerek çıkmak isteyen bir ses, mâzi ve nostalji duygusunun bugünün üzerindeki hâkimiyetini yıkacak bir aksiyon daveti, geleceğe dönük bir toplumsal tasarım etrafında şekillenen estetik kaygı ve tasavvur bir aradadır ve bu saygın bir muhafazakârlık temsili olarak kabul edilmiştir. Modernitenin esaslarını/özünü anlamış (dolayısıyla hem Aydınlanmanın hem Romantizmin birer safsata değil, muazzam bir miras olduğunu idrak etmiş) bir muhafazakârlığın –kendini tanımlaması ila icraatları arasında– bir tür altın orta olması sebebiyle, hemen her kültürden Yahya Kemal tipi suretler saymak mümkündür. Bu muhafazakâr tavır romantik bir yaratma tasavvuruna sahiptir ve geçmişi diriltme hayalperestliğiyle (nihilizmin çöp sanatlarıyla) oyalanmaz; onun gündemi yaratıcı bir eylemdir. Öyle ki, Yahya Kemal bir muhafazakâr olarak Divan edebiyatı geleneğinden gelip modern Türk şiirini yaratmayı başaran kişi olarak takdir edilmektedir. Tam da bu yüzden *motto*su bir perspektife sahip olmaya atıf yapacak şekilde "kötü mâzide olan âti"dir, dalı âtide olan mâzi değil! Benzer programatik söylem örneklerini Cemil Meriç'in sürekli olarak Marksizmle temasta olan devrimci muhafazakârlığında, Nurettin Topçu'nun *vitalist* hareket felsefesinde, yer yer Selefilik düzeyine yaklaşsa da genç İsmet Özel'in Gandhici anti-modern-

liğe yönelen özgün düşüncesinde görmek mümkündür.[20]

Geçmişe dair yalınkat bir özlem duygusu –bu romantiklere göre bir direniş değil, acziyettir– Romantizmden nasiplenmiş muhafazakârların asla benimseyemeyeceği bir şeydir. Onları muhafazakâr *janr* içinde ötekileştiren de bu eleştirel ve özgün düşünme tarzlarıdır. Zira Türk muhafazakârlığının bugünlere ulaşan hâkim söylemi Necip Fazıl Kısakürek'in teorisiz, geleceksiz ve elbette geçmişsiz "sahte muhafazakâr" söylemini takip etmeyi yeğlemiştir.[21]

Bunun ne büyük bir talihsizlik olduğunu, Türk muhafazakârlığında *bir sorun olarak* Necip Fazıl'ı[22] ve onun manipülatif, yozlaştırıcı etkilerini anlatabilmek isterdim!

20 Türkiye'de politik ve toplumsal düşüncede romantik motiflerin izini sürmeyi amaçladığım çalışmam (*Türk Politik Kültüründe Romantizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015) milli dil, tarih ve coğrafya konularında perspektif ve program sahibi olanlarla olmayanları elekten geçirmeye çalıştığı için burada aynı konu, kişi ve kavramlara uzun uzadıya yer vermemeyi uygun görüyorum.

21 Spinoza'dan Marx'a, Nâmık Kemal'den Ahmet Hamdi'ye değin herkes için sorulabilecek meşru ve anlamlı bir soru var önümüzde. "Necip Fazıl'ın sanatsal-düşünsel babası kimdir?" şeklinde sorulacak bir soru, Türk muhafazakârlığında *bir sorun olarak* Necip Fazıl'ı daha çok incelememiz gerektiğini düşündürecektir. Onun kirli, komplo teorisi dolu, kendisine hizmet etmeyen herkese kara çalan, farklı düşünen herkesi komünistleştiren, teröristleştiren, şeytanlaştıran tavrını bir yana bırakacak olsak bile –ki bırakmamalıyız– bir fikir adamı olarak, Türk muhafazakârlığının zihinsel anlamda "uyuşturucu satıcısı" olarak Necip Fazıl'ın Türk Sağındaki köreltici etkisine dikkatle eğilmek gerekmektedir. Özellikle bkz. Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 17.baskı, 2008, muhtelif yerler; Necip Fazıl, *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006 ve Necip Fazıl, *Sahte Kahramanlar*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 12.baskı, 2007.

22 Bu konuda küçük bir değini olarak Prof. Nuray Mert'in yazısına bakılabilir: "Necip Fazıl'ı anlamak, Yeni Türkiye'yi anlamaktır", *Diken*, 7 Kasım 2014. (çevrimiçi) http://www.diken.com.tr/necip-fazili-anlamak-yeni-turkiyeyi-anlamaktir/ , 10 Aralık 2015.

Son Tahlil: Muhafazakârlığın On İlkesi ve Bugün

Bugünün ana-akım Türk muhafazakârlığına "öteki" (romantik, anti-kapitalist veya klasiğe sadık) muhafazakârlık söylemi üzerinden getirilen başlıca eleştiri, yaşadığımız çağın ıstıraplarını toplumun diğer kesimleriyle paylaşmadan, yalnızca hazzını paylaşmaya alış(tırıl)mış olmalarıdır. Birkaç yıl öncesinin en hararetli ve etkili eleştirmenlerinden biri olan Numan Kurtulmuş'un deyişiyle, "Harun gibi gelip, Karun gibi olma" eleştirisi. Bir diğer deyişle, ana-akım Türk muhafazakârlığı şüphe duyma ve sorgulama becerisini yitirmiş; dünyaya ikna olmuştur. Bu pasif bilinç, çeşitli absürd tavır ve davranışları da sürekli biçimde beslemekte, bir söylem sektörü yaratmaktadır. Örneğin İslam kardeşliği uğruna anti-emperyalist tiradlar atarken, bir yandan emperyal otomotiv devlerine, akıllı telefonlara karşı tavır almak bir yana, onlara hayranlıkla yaklaşmaktadırlar. Eleştirilerin ortak noktasına göre, Türkiye'deki ana-akım muhafazakârlık, toplumun umumuna yayılmış acı dolu gerçeklikten, daha önce bahsettiğimiz nihilistçe kaçışı tercih etmiş ve realiteden çeşitli afyonlarla kopmuş; icat edilmiş, kurgulanmış, hayal edilmiş, "yalan yazan tarih utansın" diye diye yalan yazan bir tarih anlayışını olağanlaştırmış, içselleştirmiş ve halüsinatif bir tarihe kaçmıştır.[23] Hayali Osmanlı dünyası, toplumsal bir motivasyon yaratmadığı gibi, bugünün muhafazakârının zihnini uyuşturmakta olan bir LSD'dir.

23 M. Fuad Köprülü, Meşrutiyet ve Türk Tarih Tezi arasındaki çeyrek yüzyıllık dönemin hatırası hâlâ canlıyken, (1940'ta) kurgusal, muhayyel ve araçsal bir geçmiş yaratma mecburiyeti hissetmiş olan Türk tarihçiliği adına âdeta günah çıkarmak zorunda hissetmiş; işlenen ilmî günahın büyüklüğünü itiraf etmiştir. Bkz. M. Fuad Köprülü, "Başlangıç", Wilhelm Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Köprülü Külliyatı 2), İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, s.9-21. Bir gün Necip Fazılcı muhafazakâr paradigma akl-ı selim ile aşıldığında, benzer bir yaklaşımın sergilenmesi kaçınılmazdır.

Bütün bunlar, muhafazakârlığın en önemli teorisyenlerinden biri olarak kabul edilen Russell Kirk'ün muhafazakârlık tanımı için şart koştuğu on prensibin onuyla da bağdaşmamaktadır. *Muhafazakâr Düşünce* Dergisinin yapmış olduğu özeti[24] takip ederek gidecek olursak, bugünün ana-akım muhafazakârlığının muhafazakârlığın en temel prensibi olan süreklilik fikrini hiçe saymakta olduğunu söyleyebiliriz. Bugünün Türkiye'sinde politik iktidarı elinde tutan muhafazakârlık anlayışı, tarihi ve toplumu yıkıp yeniden inşa etmek ve kendi yaptıklarını bütün geçmişle kıyaslamak gibi bir kibirle mütemmimdir. Hâlbuki muhafazakâr söylemin ölçülülük gayreti ve ahlâki süreklilik fikri bunun aksini vaaz etmektedir. Genel kabullere göre muhafazakârlar, geleneklere, âdetlere ve devamlılığa inanır. Bugünün nihilistleşmiş dünya görüşünün etkisinde, 1+1 lüks-izole-korunaklı sitelerde yalnızlaşan, yabancılaşan, elektro-manyetikleşen ve bayağı dünya malı ile oyalanmaya alışan bir muhafazakârlık bu değerler bütününün hayli uzağında görünmektedir. Marx'ın *Kapital*'deki ifadesiyle, "insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünüyor" olduğundan, söz konusu referanslar, muhafazakâr çevrelerde sarsıcı bir meta fetişizmi yaşandığını aşikâr hâle getirmektedir. Bu noktada, Geleneği tahrip edenler, Kirk'ün dediği gibi, esasında bildiklerinden ya da arzu ettiklerinden daha fazlasını tahrip ederler!

Muhafazakâr düşüncede birey tek başına neredeyse bir hiçtir, cemaat ya da toplumsallık ona anlam kazandırır; oysa bugünün muhafazakârlığı liberallerin "ben" anlayışının da ötesine geçmekte bir beis görmemektedir. İh-

24 Russell Kirk'ün *The Politics of Prudence* (İhtiyat Siyaseti) (ISI Books, 1993) adlı eserinden uyarlanan metin, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*nin internet sitesinde yer almaktadır. Erişim için; http://www.muhafazakar.com/muhafazakarligin-10-prensibi/ (çevrimiçi), 5 Aralık 2015.

tiyat, artık "eski toprak muhafazakârların" dilinde kalmış bir kavramdır; hızlı yaşamaktan söz edilmekte; her konuda hem toptan hem perakende oldu-bitti çözümler imal edilmektedir. Bugünün ana-akım muhafazakârı, örneğin Kürt meselesi gibi yüzlerce yıllık sorunların iki miting, bir konserle –bir belediye başkanına göre, Kürt kadınların Türk erkekleriyle ikinci eş olarak evlendirilmesiyle, bir milletvekiline göre ise PKK'lıların "tövbe istiğfar edişiyle" halledilebileceği yanılgısındadır.[25] Beşinci ilke çeşitliliktir. Bugünse muhafazakâr iktidar, tahakkümle özdeşleşmektedir. "Tek dil, tek bayrak, tek millet" totalizasyonu, neredeyse "tek parti, tek lider" talebine dek uzanmaktadır. Bu yüzden söz konusu tekçilik milliyetçiliğin ilkelerinden etkilenmekle değil; kuru bir hamasetin ifadesi olmakla açıklanabilir. Yaşam tarzı, çeşitli kültür ve inanç grupları üzerindeki sistematik baskı, gündelik politik söyleme yerleştirilen banal ırkçılık, nefret suçu, halkı kin ve düşmanlığa sevk gibi birçok ötekileştirme ve husumet temsili, bugünün çoğunlukçu muhafazakâr dünyasında çok yaygın bir kabul görmektedir.

Kirk'ün altıncı kuralı mükemmel olunamazlıktır. Zira mükemmeliyet kutsalındır, dogmatik olanındır. Bugün kutsalla nihilist bir dille dalga geçercesine, bir politik lideri Tanrı'nın bütün vasıflarını taşımakla öven[26] veya

25 TBMM Çözüm Komisyonu AK Partili üyesi Halil Ürün'ün sözleri için, bkz. "Tövbe Eden PKK'lıyı Affedelim Gitsin", *Akşam*, 20 Mayıs 2013. http://www.aksam.com.tr/siyaset/tovbe-eden-pkkliyi-affedelim-gitsin/haber-207499 (çevrimiçi), 15 Aralık 2015; AK Partili Rize Belediye Başkanı Halil Bakırcı'nın, "Lazlar Kürt Kuma Alsın, Terör Çözülsün" çıkışı için bkz. *Milliyet*, 30 Haziran 2010. http://www.milliyet.com.tr/guneydogu-dan-ikinci-es-alinsin/siyaset/haberdetay/30.06.2010/1257081/default.htm (çevrimiçi), 15 Aralık 2015.

26 AK Parti Düzce milletvekili Fevai Aslan, "Erdoğan Allah'ın Bütün Vasıflarını Toplamış Bir Lider", 16 Ocak 2014, http://www.radikal.com.tr/politika/ak-partili-vekil-erdogan-allahin-butun-vasiflarini-toplamis-bir-lider-1171286/ (çevrimiçi), 15 Aralık 2015.

Topkapı Sarayındaki kutsal emanetlerin kutsallığını[27], kutsal ayetleri ve İslamın daha pek çok temel değer ve kaidesini alay konusu eden bir anlayış söz konusudur.

Muhafazakârların, özgürlük ve mülkiyetin birbiriyle yakın ilişkisi olduğu ve özgürlükle mülkiyetin dokunulmazlığı konusundaki inançları bir diğer çelişki noktası hâline gelmiştir. Eğer bu iki değer yitirilirse, *Leviathan* denilen canavar devlet her şeye hâkim olur diyen düşüncenin temsilcileri bugün tamamen devleti canavarlaştırarak, insanların temel özgürlüklerine ve mülkiyetlerine –anayasada aksi yazılı olduğu hâlde– el koyabilmektedir. Bir diğer madde, kolektif değerlerin gönüllülük üzerine kurulu olması ve dayatmanın muhafazakârlıkta yeri olmayışı üzerinedir. "İsteseniz de yapacağız, istemeseniz de yapacağız... Gücünüz yetiyorsa buyrun karşı çıkın bakalım" türü cümleler, 2002'den bugüne muhafazakâr politik tutumların/tavır alışların özeti gibidir. Gezi Parkından Üçüncü Boğaz Köprüsüne, zorla imam-hatipleştirilen orta öğrenim programlamasından Ergenekon, Balyoz gibi güncel İstiklâl Mahkemelerine dek bu meydan okumacı dil her yerdedir.

Dokuzuncusu, öncekileri pekiştirmektedir: Kirk'ten aynen aktaracak olursak; "Bir bireyin ya da küçük bir grubun, vatandaşların iradesi üzerinde kontrolsüz bir biçimde tahakküm kurduğu bir devlet, ismi ister monarşi, ister aristokrasi, isterse demokrasi olsun– despotik bir devlettir." Buna yorum yapmak dahi gereksiz, geçelim. Son madde ise 18. yüzyıldan beri tekrar edilegelen süreklilik ve ilerleme idealleri arasında çok dikkatli bir denge kurulmaması durumunda toplumun insicamının bozulacağını dile getirmektedir ve esasen İngiliz romantik muhafazakârlığına dayandırılmaktadır. Bu yazı boyunca değersizleştirme vurgusu yapmamızı anlamlandıracak

27 "AKP'li Mehmet Ali Şahin'den Sakal-ı Şerife Hakaret", 16 Ocak 2015, http://www.aktifhaber.com/akpli-mehmet-ali-sahinden-sakal-i-serife-hakaret-1107570h.htm (çevrimiçi), 15 Aralık 2015.

bir örnekle bu bahsi toparlayalım. Aslına dönmek, özünü bilmek gibi atıflarla konuşan Türk muhafazakâr kanaat önderlerinin aslına rücu etmekten anladığı şey, bugün örneğin nihilistçe tasarlanmış betonarme bir saray kompleksinin adına "külliye" demenin, Selçuklu-Osmanlı geleneğini diriltmek yönünde büyük bir adım olduğunu söylemektir. Özgün geleneği ihya etmek adına, banalleşen lümpenliğin bir referansı da "ODTÜ, Boğaziçi gibi Batı tipi üniversiteleri kapatıp, yerine Nizamiye medreseleri kuralım" fikridir.[28] Nizamiye'nin Salihiye medreseleri gibi onlarca türden yalnızca biri olduğu ve yaşam sürelerinin zannedilenden çok daha kısa sürdüğünü bilmek bu konuda önemsizdir. Bulanan ve Kafkavâri bir başkalaşım geçiren muhafazakâr şuur ile artık aslını korumak, aslını bozmak şeklinde tezahür etmektedir. Tarihsel, dinsel, kültürel mekânlardaki fiziksel restorasyon faaliyetlerindeki değersizleştirici, yıkıcı, anlamın/kıymetin içini boşaltıcı nihilist yaklaşım, mekânları dolduracak insanlar arasındaki ilişkileri de bozup değersizleştirmiştir. İnsicam bozulmuştur.

Sözün kısası, Robert Nisbet'in deyimiyle, "muhafazakârlığın dogmaları"[29] olarak kabul gören ilkeleri, bugünün büyük yanılsamaları olmuştur. İçinden geçtiğimiz iletişim devrimi dönemi bizatihi muhafazakârlığı bir yanılsamaya dönüştürecek ölçüde tahripkâr olmuştur. Mevcut ana-akım Türk muhafazakârlığı, fasitliğini resmetmeye çalıştığım çemberin –Necip Fazılcı nihilist, oportünist, öfke çemberinin– içinde kaldığı sürece, evrensel muhafazakâr ilkelere göre kesinlikle muhafaza edilmesi gereken doğa, tarih, kültür, kadim şehir ve estetik gibi pek çok şeyin tahribine yol açmayı sürdürmeye adaydır.

28 Yusuf Kaplan, "Erdoğan'a 20 Öneri", Yeni Şafak, 15 Ağustos 2014. Erişim için: http://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/erdogana-20-oneri-55353 (çevrimiçi), 15 Aralık 2015.

29 Robert Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, çev: Mehmet Fatih Serenli, Kudret Bülbül, Ankara: Kadim Yayınları, 3.baskı, 2014.

Yazıya sirayet eden karamsarlığı, nihilizmin en büyük habercisi olan Nietzsche'den iyimserlik telkin eden bir çift dizeyle dağıtmaya çalışarak bitirelim:

"Batan güneşi seviyorum, çünkü yeniden doğacaktır,
Yıkılan sütunu seviyorum, çünkü yeniden yükselecektir."

İSİM VE KAVRAM İNDEKSİ

27 Mayıs, 19, 24, 135
1945, 20, 35, 63, 108, 133, 155, 157, 158, 160, 162, 163, 164, 166, 168, 170

A

ABD, Birleşik Devletler, Amerika, 34, 36, 37, 39, 51, 53, 54, 58, 61, 155, 156, 157, 158, 163, 169, 194, 206
Abdullah Cevdet, 99, 117, 127
Abdülhamid, 13, 108, 125, 127, 143, 159, 173
Adorno, Theodor W., 13, 42, 54, 188
Ağaç (dergi), 19, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 154
Ahmet Cevdet, 41, 51, 76
Ahmet Haşim, 113, 120, 128, 149
Ahmet Midhat, 41, 92
Âkif, Mehmet, 14, 42, 51, 91, 110, 120
AK Parti, AKP, 16, 213, 214
Alafranga, 130
Altın çağ, 58, 87, 108
Anadolu, 60, 61, 62, 139, 175, 176
Anti-komünizm, anti-komünist, 133, 143, 160, 161
Ataç, Nurullah, 98, 117, 142, 145, 156
Atilhan, Cevat Rıfat, 143, 159
Atsız, Nihal, 160, 161, 165, 177
Avrupa, 12, 18, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 70, 72, 74, 75, 77, 78, 82, 87, 90, 91, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 108, 130, 141, 148, 157, 158, 174, 194
Aydınlanma, 22, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 81, 84, 86, 87, 90, 91, 184, 188
Ayvazoğlu, Beşir, 21, 110, 127, 139, 167
Ayverdi, Samihâ, 17, 23, 24, 42, 169

B

Balkan, Balkanlar, 17, 58
Banarlı, Nihat Sami, 24, 109, 122
Başgil, Ali Fuad, 160, 169
Batı Avrupa, 12, 34, 61, 77, 90
Batıcılık, 96, 99, 170
Batılılaşma, 40, 44, 75, 78, 97, 98, 104, 158
Batı medeniyeti, 40, 104
Bayar, Celal, 24, 134, 138, 144, 159, 162, 164, 166
Bergsoncu, 108, 139

Bergson, Henri, 131, 168
Berlin, Isaiah, 69-73, 87, 91
Beyatlı, Yahya Kemal, 14, 17, 22, 23, 24, 42, 43, 49, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 142, 144, 149, 167, 168, 174, 209
Bora, Tanıl, 21, 108, 206
Boratav, Pertev Naili, 160, 162, 164, 165, 177
Burke, Edmund, 54, 78, 202, 206
Büyük Doğu (dergi), 118, 119, 133, 134, 137, 138, 139, 142, 154, 156, 159, 160, 168, 169

C

Cemaat, 11, 140, 172, 181, 182, 183, 191, 206, 212
CHP, Cumhuriyet Halk Partisi, 19, 109, 123, 134, 137, 138, 156, 157, 159, 160, 166, 168, 169, 173

D

Demokrasi, demokratik, 54, 166
Demokrat Parti, 115, 126, 133, 134, 156, 161, 162, 164, 166, 168, 173
Dirimselci, Vitalist, 68, 109
Dostoyevski, F. M., 41, 51, 103, 204

E

Erdoğan, Tayyip, 11, 12, 21, 31, 53, 196, 197, 201, 213, 215
Erken Cumhuriyet, 22, 44, 108
Estetik, 13, 42, 48, 62, 68, 100, 107, 110, 115, 119, 146, 149, 159, 167, 177, 205, 209, 215
Eşref Edip, 157

F

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, 24, 140, 168
Fikret Adil, 132, 139
Foucault, Michel, 43, 54, 56, 189, 199
Fransa, 15, 19, 54, 55, 74, 79, 103, 112, 130, 141, 142, 162, 198, 206

G

Garbiyat, Garbiyatçı, 22, 25, 103
Gökalp, Ziya, 51, 59, 92, 109, 149, 151, 161, 165, 173
Gölpınarlı, Abdülbaki, 156, 168, 169, 176, 177
Görüşler (dergi), 160, 162-164
Günaltay, Şemsettin, 157

H

Halide Edip, 14, 23, 24, 117
Hareket (dergi), 128, 143, 159, 168
Hegel, F. W., 33, 36, 76, 104
Heidegger, Martin, 44, 54, 56, 72, 144
Herder, Johann, 71, 72, 81, 83, 89
Hınç, 29, 44, 50, 52, 63, 123, 150, 208
Hisar, Abdülhak Şinasi, 118, 139, 169
Hobbes, Thomas, 54, 77, 104
Hugo, Victor, 54, 55, 79, 85, 86

I

İbn Haldun, 85, 88
İlhan, Attila, 45, 47, 50, 51, 52, 55, 204
İmam-Hatip, 20, 157
İnönü, İsmet, 157

İstanbul Üniversitesi, 23, 43, 180
İttihat Terakki, İttihatçı, 117, 159

K

Karşı-Aydınlanma, 22, 65, 69, 70, 72, 73, 81, 84, 87, 90, 91
Kemalist, 12, 47, 104, 129, 132, 133, 134, 150, 155, 157, 158, 170
Kemalizm, 12, 20
Kısakürek, Necip Fazıl, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 42, 118, 119, 128, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 159, 160, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 210
Komünizm, komünist, 13, 20, 24, 42, 84, 127, 133, 139, 142, 143, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 171, 193
Köprülü, Fuad, 23, 24, 43, 91, 162, 173, 174, 175, 176, 177, 211
Kültür, 13, 15, 27, 32, 35, 41, 43, 50, 73, 104, 109, 115, 119, 123, 137, 138, 147, 158, 159, 172, 174, 175, 177, 195, 213, 215
Kültür Haftası (dergi), 109, 126, 129, 131, 137, 141

L

Leviathan, 54, 77, 214
Lewis, Bernard, 46, 75, 79
Liberal, liberalizm, 16, 20, 104, 157, 162, 170, 201
Locke, John, 54, 77, 104

M

Makal, Mahmut, 49, 157
Manevi, maneviyat, 35, 85, 88, 115, 130, 133, 138, 170, 171, 194, 207
Mardin, Şerif, 85, 95, 96
Marksist, 32, 104, 105
Marksizm, 127, 188
Marx, Karl, 12, 13, 34, 36, 41, 54, 77, 99, 104, 144, 210, 212
Medeniyet, 25, 35, 37, 38, 39, 59, 60, 61, 88, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 108, 135, 147, 204, 206, 208
Melankoli, 126
Menderes, Adnan, 20, 24, 127, 134, 157, 162, 171
Meriç, Cemil, 9, 15, 17, 22, 24, 45, 46, 48, 51, 79, 92, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 209
Meşrutiyet, 58, 99, 170, 211
Mevlânâ, 14, 132, 139, 170, 175, 177, 207
milli eğitim, 114
Milli Eğitim, 14, 107, 129, 158, 161, 164, 166
Milli ruh, 88, 91
Milliyetçilik, 31, 32, 59, 63, 83, 84, 88, 108, 123, 126, 140, 159, 161, 166, 169, 174, 188, 189, 196, 213
Mistisizm, mistik, 79, 89, 131, 132, 168
Modernite, modernlik, 42, 68, 78, 93, 94, 96, 144, 172, 180, 189, 190, 202, 205, 207
Modernleşme, 44, 73, 78, 91, 98, 105, 108, 110, 148, 167, 169
Montesquieu, 80, 85, 88

Mustafa Kemal, Atatürk, 13, 18, 19, 20, 57, 58, 59, 61, 62, 110, 130, 138, 139, 158, 173

N

Namık Kemal, 22, 49, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 110, 148, 210
Nâzım Hikmet, 50, 84, 116, 117, 127, 128, 144, 145, 146, 162
Nietzsche, Friedrich, 41, 55, 56, 72, 73, 144, 189, 190, 198, 200, 202, 203, 216
Nihilizm, nihilist, 22, 194, 198, 213, 215
Nostalji, 113, 139, 209

O

Oksidentalizm, oksidentalist, 22, 25, 30, 64, 91, 103. *Bkz.* Garbiyat, Garbiyatçı
Ortaçağ, 146, 148
Ortadoğu, 34, 39, 58, 63, 76, 201
Ortega y Gasset, Jose, 42, 55, 202, 203
Oryantalizm, oryantalist, 45, 46, 102, 130. *Bkz.* Şarkiyat, Şarkiyatçı
Otorite, 160, 174, 190, 191, 192, 198, 200, 206

P

Paris, 18, 19, 23, 42, 43, 47, 50, 56, 71, 73, 79, 80, 93, 94, 107, 108, 110, 111, 117, 122
Post-kolonyal, postkolonyal, 48, 55
Post-modern, postmodern, 188, 198

R

Rasyonalite, rasyonalizm, 66, 71, 92, 131, 190
Reşid Paşa, 93, 94, 95, 98, 102, 103
Romantizm, romantik, 22, 67, 68, 71, 73, 78, 80, 84, 85, 87, 101, 123, 205, 208, 209, 210, 211, 214
Rousseau, Jean Jacques, 55, 66, 67, 71, 74, 81, 85, 86, 89, 90

S

Sabahattin Ali, 48, 53, 139, 160, 162, 165
Safa, Peyami, 22, 23, 24, 51, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 144, 156, 159, 167, 168
Said, Edward, 35, 45, 46, 48, 102, 188
Sebilürreşad (dergi), 143, 168, 169
Seküler, 71, 85, 205, 207, 208
Soğuk Savaş, 32, 48, 57, 58, 69, 72, 105, 142, 157, 163, 183
Spengler, Oswald, 55
Şarkiyat, Şarkiyatçı, 25, 102
Şinasi Efendi, 79, 94, 95, 97, 105

T

Tanpınar, Ahmet Hamdi, 9, 14, 17, 23, 24, 26, 47, 48, 50, 53, 96, 107, 109, 115, 121, 122, 123, 125, 129, 139, 141, 142, 144, 151, 152, 156, 167, 168, 169, 171, 172, 177, 210
Tanzimat, 22, 75, 77, 79, 80, 82, 85, 91, 93, 94, 95, 96, 99, 101, 102, 127, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 167, 168, 200

Tarancı, Cahit Sıtkı, 128, 133, 140, 141, 142
Tevfik Fikret, 98, 119, 120, 151
Topçu, Nurettin, 17, 19, 23, 24, 43, 44, 159, 168, 169, 170, 176, 210
Tunç, Mustafa Şekip, 139, 168
Türkçülük, Türkçüler, 160, 161, 173
Türk Düşüncesi (dergi), 126, 129, 131, 134
Türk-İslam sentezi/sentezci, 109, 160
Türk Tarih Tezi, 58, 59, 61, 177, 211

U

Ülken, Hilmi Ziya, 24, 26, 42, 99, 130, 168, 170

V

Valery, Paul, 42, 55, 117, 118, 131
Varlık (dergi), 137, 138, 141, 150, 159
Vico, Giambattista, 71, 72, 78, 87, 89
Voltaire, Volter, 67, 71, 74, 76, 79, 82, 85

W

Weber, Max, 36, 41, 72, 78, 144, 192, 200

Y

Yeni muhafazakârlık, yeni muhafazakârlar, 12
Yeni Osmanlı(lar), 56, 80, 85, 95, 97, 98
Yunus Emre, 14, 169, 177
Yücel, Hasan Âli, 127, 158, 160, 164, 166, 202

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI

Romantizm, milliyetçilik ve modernite üzerine çalışmalarıyla tanınan siyasetbilimci Hasan Aksakal bu kitabında, okuru, Nâmık Kemal'in sancı dolu fikir dünyasından günümüzdeki "muhafazakârlaşma" tartışmalarına uzanan bir yolculuğa çıkarıyor.

Aksakal, özgün değerlendirmelerle Türk muhafazakârlığının tarihsel gelişimini âdeta gergef gibi işlerken, bir yandan da "karşı-aydınlanma", "garbiyat", "Türkosentrik tarihselcilik" ve "nihilizm" gibi kavramları Türkiye'deki muhafazakârlık çalışmaları repertuarına kazandırıyor.

Türk edebi kanununun merkezini oluşturarak âdeta terennüm ederken, toplumsal ve siyasal modernleşme konusunda her daim tereddütte kalan ve demokrasi rejimiyle birlikte güç istencini sıklıkla tahakküm şehvetine dönüştüren bu bir hayli karmaşık ilişkiler ve fikirler ağı başından beri Janus heykeli olmuştur. Aksakal'ın resmettiği üzere, muhafazakârlık bugün de iki zıt yöne bakan sureti ve çelişkili karakteristik özellikleriyle çözümlenmeye direnmektedir. Bu tespitten yola çıkan çalışma, Türk muhafazakârlığının siyasal-kültürel doğasını anlamak için bir zihin haritası niteliğinde...

THG
0689595
GCZ

ALFA
www.alfakitap.com /alfakitap /alfakitap /alfakitap

ALFA İNCELEME
ISBN 978-605-171-451-6