

II. TÜRİK İSLAM SİYASİ DÜŞÜNCEİ KONGRESİ KONGRESİ BİLDİRİLER KİTABI

26 - 28 Ekim 2017

Kütahya



ISBN: 978-605-66524-4-8



www.turkdusuncesi.com





Bu eser,

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi'nin ev sahipliğinde ve Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası'nın katkılarıyla 26-28 Ekim 2017 tarihlerinde Kütahya'da düzenlenen II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi'nde sunulan bildirileri içermektedir.

Bu eserde bulunan bildirilerle ilgili tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Editörler:

Doç. Dr. Özgür Önder

Doç. Dr. Mehmet Akıncı

Dr. Öğretim Üyesi Murat Yaman

Arş. Gör. Gökçe Nur Şafak

İletişim:

www.turkdusuncesi.com

turkislamsiyasidusuncesi@gmail.com

Kütahya

Yayın Tarihi: Temmuz 2018

ISBN: 978-605-66524-4-8

Onur Kurulu

Prof. Dr. Remzi G6ren
(K6tahya Dumlupınar 6niversitesi Rekt6r6)

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ayhan Bıçak (İstanbul 6niversitesi)
Prof. Dr. İsmail Taş (Necmettin Erbakan 6niversitesi)
Prof. Dr. İsmail Yakıt (Akdeniz 6niversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Akg6l (Necmettin Erbakan 6niversitesi)
Prof. Dr. Mevl6t Uyanık (Hitit 6niversitesi)
Prof. Dr. S6nmez Kutlu (Ankara 6niversitesi)
Doç. Dr. Fatih M. şeker (İstanbul Medeniyet 6niversitesi)
Dr. L6tf6 şehsuvaroğlu
Dr. Said Başer
Cengiz Aydoğdu

D6zenleme Kurulu

Doç. Dr. 6zg6r 6nder (K6tahya Dumlupınar 6niversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Akıncı (Aksaray 6niversitesi)
Dr. 6đretim 6yesi Murat Yaman (K6tahya Dumlupınar 6niversitesi)
Arş. G6r. G6kçe Nur şafak (Aksaray 6niversitesi)

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Ayhan Bıçak (İstanbul 6niversitesi)
Prof. Dr. İsmail Taş (Necmettin Erbakan 6niversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Akg6l (Necmettin Erbakan 6niversitesi)
Prof. Dr. Mevl6t Uyanık (Hitit 6niversitesi)
Doç. Dr. Alper 6zmen (Eskişehir Osmangazi 6niversitesi)
Doç. Dr. Ayg6n Akyol (Hitit 6niversitesi)



Doç. Dr. Bilge Kağan Şakacı (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih M. Şeker (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Kırışık (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Doç. Dr. Haluk Duman (Aksaray Üniversitesi)

Doç. Dr. İsmail Akbal (Aksaray Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Akıncı (Aksaray Üniversitesi)

Doç. Dr. Onur Alp Kayabaşı (Aksaray Üniversitesi)

Doç. Dr. Özcan Sezer (Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Özgür Önder (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah Erdem Taş (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi. Ahmet Türkan (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Arif Kolay (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Aysun Yemen (Aksaray Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Aykut Acar (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Eray Acar (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Erdal Aday (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Ergin Ögcem (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Hakan Arıdemir (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Hasan Özer (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Halil Adıyaman (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi. H. Alpay Karasoy (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Faruk Özçınar (Aksaray Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi. Selami Erdoğan (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Tuğrul Korkmaz (Aksaray Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Ümit Aktı (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Lütfü Şehsuvaroğlu

Katkı Sağlayan Kurum ve Kuruluşlar

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası



İÇİNDEKİLER

TAKDİM.....	I
ÖNSÖZ	III
Dünya Devleti Anlayışı	1
Ayhan Bıçak	1
Din ve Siyasetin Ortak Zemini: Ahlakî ve Hukukî Değerler	13
Sönmez Kutlu.....	13
Osmanlı Devlet Adamlığı Geleneğinin Yenilenme Süreci	33
Ahmet Kavas.....	33
Batılılaşma Karşısında Türk Düşüncesinde Yol Arayışları	41
Mehmet Akıncı	41
Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Süreci ve İslam Dünyasındaki Dini-Siyasi Tartışmalar	53
Mehmet Akgül.....	53
Türk İslam Siyasi Düşüncesinde İttihad-ı İslam Kavramı.....	61
Ahmet Hüsrev Çelik.....	61
Osmanlı Devleti'nin Unutulmuş Sınırları ve Tarihî Coğrafyası: Bir Mekân Tasavvuru Olarak Afrikâ-yi Osmânî.....	69
Muhammed Tandoğan.....	69
Türk İslam Dünyasının Geleceği Açısından 1931 İslam Genel Kongresi Perspektifi	87
Fatih Kırışık	87
Namık Kemal'in Batı Karşısında İslamcı Anlayışı.....	93
Zeynep Yıldırım.....	93
Klasik ve Modern Siyaset Düşüncesinin Mukayesesi: Ne İdik Ne Olduk?	105
Fatih M. Şeker	105
Osmanlı'da Bir İbn Haldûn Takipçisi: Ahmet Cevdet Paşa'da Devlet ve Siyaset Düşüncesi	117
Bilgehan Bengü Tortuk.....	117
Osmanlı Modernleşmesi ve Medeni Hukuk Kodifikasyonu Üzerinden Ahmet Cevdet Paşa'nın Medeniyet Anlayışı.....	131
Hatice Sezer.....	131
Ali Osman Sezer.....	131



Üç Tarz-ı Siyaset'in (Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük) Beslendiği Ortak Bir Kaynak Olarak Ahmet Cevdet Paşa.....	147
Sinan Sunar.....	147
Bir Siyaset ve Hukuk Adamı Olarak Ahmet Cevdet Paşa	159
Emre Özayverdi	159
Gelenek ve Modernleşme Senteziyle Cevdet Paşa'da Devlet Görüşü	171
Rakip Yalçın	171
Osmanlı Devleti'nde Kadınların Eğitimi Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Rolü	179
Halim Emre Zeren.....	179
Ahmet Cevdet Paşa'da Dil Tasavvuru	191
İclâl Arslan	191
Yeni Fikir Akımları Bağlamında Ahmet Mithat Efendi'nin Görüşleri ve Türk Düşün Hayatına Katkıları	199
Seda Özsoy	199
"Türkçülük Mezhebinin İmamı" Olarak Ahmet Vefik Paşa'nın Türk Siyasi Düşüncesindeki Yeri ve Önemi Üzerine	209
Rabia Aslıhan Türkmen.....	209
İsmail Bey Gaspıralı ve Türk Birliği Düşüncesi: Dilde, Fikirde, İşte Birlik!.....	217
Aykut Acar	217
Ahmet Özkan.....	217
Ozan Yetkin	217
İsmail Bey Gaspıralı: Zamanımız Meseleleri	229
Bilge Kağan Şakacı	229
Bir Yenileşme Hareketi Olarak İslamcılık ve Analizi -Said Halim Paşa Merkezli Bir İnceleme-	241
Aygün Akyol.....	241
Ziya Gökalp Düşüncesinin Kuruluş ve İnkılaplar Döneminde Türkiye Cumhuriyeti'nin Siyasi Hayatına ve İdari Yapılanmasına Etkisi.....	263
Vehbi Alpay Günal	263
Emre Aydemirhan Üçhöyük	263
Prens Sabahattin'in Merkez Dışılık Görüşleri	277
Hasan Yazıcı	277
Mustafa Şekip Tunç'un Anadolu Siyaset Düşüncesinin Felsefi Temelleri	285
Ayşe Sıdıka Oktay	285



Bir Dava ve Toplum Adamı Olarak Ali Şükrü Bey: Ali Şükrü Bey'in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri	299
İsmail Akbal	299
Muhafazakâr Feminist Fatma Aliye Hanım.....	319
Özlem Kırılı	319
Sultan Galiyev'in Turan Sosyalist Devleti Fikrinin İncelenmesi	329
Vehbi Alpay Günal	329
Gökhan Çelen	329
Türk Milliyetçiliğinin İnşa Nesnesi Olarak Türk Ocakları	343
Şeniz Anbarlı Bozatay	343
Tefekkür ile Tatbikatın Mezcutmesi: Hilmi Ziya Ülken	355
Soner Kavuncuoğlu.....	355
Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışı.....	365
Hüseyin Karaman	365
Türkiye Cumhuriyeti Kuruluş Dönemi ve Anadoluçuluk Felsefesi: Nurettin Topçu ve Aksiyon Felsefesi Merkezli Bir İnceleme	375
Mevlüt Uyanık	375
Nurettin Topçu'da Devlet ve Demokrasi Düşüncesinin Temel Belirleyicisi Olarak Ahlak Anlayışı... 403	403
Özcan Sezer	403
Ayşenur Güzel	403
Nurettin Topçu'da Siyaset, Ahlâk İlişkisi Bağlamında Hareket Felsefesi: Yeni Bir Paradigma Arayışı	419
Nejdet Durak	419
Nurettin Topçu'da Komünizm ve Sosyalizm	431
Murat Kılıç	431
Topçu ve Ahlak Temelinde İnşa Edilen Devlet Yönetimi.....	441
Tekin Avaner.....	441
Taha Özgür Sarıtoprak.....	441
Nurettin Topçu'da İtaat Algı ve Ahlakı	465
Mustafa Safa	465
Bir Ahlak, Siyaset ve Hareket Adamı Olarak Nurettin Topçu	475
Ergin Ögçem	475
Hareket Dergisi'nde Sosyalizm ve İslam Sosyalizmi Üzerine Bir İnceleme	491



Rumeysa Öztürk	491
Nurettin Topçu'nun Düşüncesinde Kâinat ve Şehir Meseleleri.....	505
Gökçe Nur Şafak	505
Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme	515
Ferhat Ateş	515
Bir Bürokrasi Eleştirisi Olarak Saatleri Ayarlama Enstitüsü	531
Aysun Yemen.....	531
İdris Küçükömer'de Zihni Dönüşüm, Modernleşme ve Chp.....	547
Özlem Kırılı	547
Bir Tarihçi ve Mütefekkir Olarak Osman Turan	561
Süleyman Orhun.....	561
Selçuklu Dönemi ve Karşılaştırmalı Bir Tarihyazımı İncelemesi: Osman Turan ve İbrahim Kafesoğlu	577
Soner Kavuncuoğlu.....	577
Özgür Önder	577
Dündar Taşer ve Büyük Türkiye Meselesi.....	589
Reha Bayansar	589
Erol Güngör ve Milli Bir Mesele Olarak Eğitim.....	597
İsmail Yıldız	597
Türk Kültür ve Medeniyetinin İhyasında Erol Güngör'ün Düşünceleri ve Önerileri.....	607
Abdullah Turan	607
İslam'daki Girişimcilik Olgusuna Sabri Ülgener'in Bakış Açısı	632
Özer Özçelik.....	632
Ezgi Babayiğit Sunay	632
Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel Örneklerinde Cumhuriyet Dönemi Türk İslam Düşüncesinde Felsefe Tasavvurları	643
İdiris Demirel	643
Necip Fazıl Kısakürek'in Biyografisi, Türk Düşünce ve Siyasetindeki Yeri	659
Osman Erdal Şahin	659
Necip Fazıl Kısakürek'in Yazınında Türk-İslam Sentezi	671
Gürkan Aksoy	671
Kadir Aras	671



İdeoloji, Sağ ve Sol Kavramlarına Bir Parantez Açan Mütefekkir Cemil Meriç	685
Güngör Göçer	685
Cemil Meriç ve Osmanlı-Türkiye Modernleşmesinin Romantik-Muhafazakâr Yorumu	695
Ebru Açık Turgüter.....	695
Türk Dünyasının Birlik Ülküsünün Temsilcisi Ebulfez Elçibey'in Siyasi Yol Haritası	705
Alper Özmen.....	705
Baykan Sezer'e Göre Batı Karşısında Türkiye	715
Hüseyin Faruk Şimşek.....	715
Ömer Lütfi Mete'nin Romancılığı.....	725
Hasan Hüseyin Gök.....	725
Durmuş Hocaoğlu'nun Fikir Dünyasında Laiklik Laisizm ve Sekülerizm	737
Özgür Önder	737
Erkan Çakır	737
H. Alpay Karasoy.....	737
Türk Dünyasına Adanmış Bir Ömür: Turan Yazgan.....	747
Aykut Acar	747
M. Enes Zorlu.....	747
Özgün Türk Uluslararası İlişkiler Düşüncesinin İmkânı: Prof. Dr. Turan Yazgan'ın Fikirlerini Okumak	759
Serkan Kekevi	759
Gökmen Kılıçoğlu.....	759
Global Söylemin Hâkim Gücüne Karşı Bir Ses Olarak İsmet Özel'in Millet Söylemi.....	769
Arif Aytekin.....	769
Türk-İslam Felsefesine Katkıda Bulunan Bir Bilim Adamı Olarak: Selahaddin Halilov	785
Abulfez Süleymanov	785



TAKDİM

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi'nce ikincisi düzenlenen Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi'ne evsahipliği yapmaktan mutluluk duyuyoruz. İlki 2015 yılında Aksaray Üniversitesi evsahipliğinde bir Selçuklu şehri Aksaray'da düzenlendikten iki yıl sonra Selçuklu komutanı İmadüddin Hazer Dınarı tarafından fethedilen, Domaniç ile "Kuruluş" ve Dumlupınar ile "Kurtuluş"u inşa ve ihya eden, Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu beylerbeyliğini yapan şehzade şehri Kütahya'da düzenleniyor olması hiç şüphesiz kongrenin anlam ve önemine uygun düşmüştür.

Kongrenin düzenlenmesinin asıl sebebi milli ve yerli düşüncenin siyasal anlamda izlerini sürmek olarak özetlenebilir. Bu anlam dünyası geniş olarak okunmalıdır zira Orta Asya Bozkırlarından Anadolu'ya Türklerde siyaset demek devlet, yönetim, örfi hukuk, ekonomi, maliye ve toplum kavramlarını da kapsama alanına alır ve onlarla yakından ilişkilidir. İslam'ın kabulüyle birlikte siyaset ve yönetim düşüncesinde dönüşüm yaşanmışsa da özü yaşamaya devam etmiştir. Özü, atayurdundan gelen devlet kurma ve siyaset etme geleneğidir. Türk İslam siyasi düşüncesinin kodları Hoca Ahmet Yesevi'de gönüle, Mâtürîdî'de akla, İmam Gazali'de siyasete işaret ederken aynı zamanda bu düşünceyi de kurar.

Kutadgu Bilig'de geçen bir ifade vardır: "*memleket kılıçla fethedilir, kalemlle muhafaza edilir*". Biz binlerce yıllık devlet geleneğimizdeki Yusuf Has Hacib'in kalem olarak bahsettiği devlet olma, siyaset yapma anlayışını irdelemek, anlamak ve kavramak istiyoruz. Burada ihtiyaç duyduğumuz şey siyaset ve yönetim düşüncesinin fikri ve ilmi anlamda işlenmesi ve çalışılmasıdır. Kendi yönetim tecrübemizi ve ona yön verenlerin felsefesini, yaşadığımız bölgenin coğrafyanın sorunlarını, ihtiyaçlarını en iyi bilen, bu sorunlar bağlamında çözümler üreten fikir adamlarımızı bilmek, öğrenmek ve aktarmak zorundayız.

Modern dünya sisteminin siyaset, hukuk, yönetim ve ekonomi anlayışını kuran Batılı ideoloji ve tezler karşısında 200 yıldır konuşulmayan bu düşünce birikimini sadece konuşmak değil üzerine tefekkür etmek, eleştirel ve analitik bakış açıları geliştirmek ve bugünün siyasal/sosyal meselelerine yeni yaklaşımlar sunmak Türk akademisi ve entelektüellerinin bu topraklara borcu haline gelmiştir. Ki kongre de zaten birincisinin bıraktığı yerden yani 18. Yüzyıldan Günümüze alt başlığı ile modern dönemi kapsamı olarak belirlemiştir. Bizim hikayemizden yazılmış, dışardan doğrudan aktarılmamış siyasal ve yönetsel bir sistemin üzerine tefekkür etmek için geçmişin analiz edilip geleceğin kurgulanmasına ihtiyaç artık elzemdir, kaçınılmazdır. Bu bağlamda küresel



sistem siyasal, hukuki ve ekonomik anlamda çözülürken ve özellikle hakim güç merkezleri dışındaki toplumlar tarafından sorgulanırken bize düşen Cemil Meriç'in de ifade ettiği üzere "papağanlaşmayı" bırakıp üzerinde oturduğumuz kendi hazinelerimizin tozlu kapaklarını kaldırmaktır.

Bu vesileyle II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi'ne teveccüh gösterip katılan ilim ve fikir adamlarına, kongreye maddi ve manevi desteğini esirgemeyen Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası başta olmak üzere diğer kişi ve kuruluşlara ve de kongre açılış konuşmasını yap-an Türkiye Günlüğü Dergisi Genel Yayın Yönetmeni Dr. Mustafa Çalık'a teşekkürü bir borç biliyorum. Kongre bildiri kitabının Türk İslam siyasi düşüncesi üzerine çalışan, konuya ilgi duyan herkese faydalı olmasını temenni ediyorum. Saygı, selam ve muhabbetle...

Prof. Dr. Remzi GÖREN
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Rektörü



ÖNSÖZ

Küresel siyasetin güç dengesi mazlum coğrafyalar aleyhine bozulmuş, bunun yanı sıra Türk İslam siyasi düşüncesine mündemiç adalet, ahlak ve hikmetin bugünkü yönetim anlayışına aktarılması da mümkün olmamıştır. “Küresel yönetim” denilen denklemde kimin, hangi kararı ve kimler lehine aldığı belirsizleşirken ihmal edilen Türk düşüncesine, modernleşme tecrübemizi de dikkate alarak, yeniden bakma ihtiyacı gitgide artmış bulunmaktadır. Modern siyaset ve devlet teorileri üzerine inşa edilen modern dünyaya dâhil olabilmek için evrensel ve rasyonel bir ilerleme düşüncesinin izleri takip edildikçe modern olan bize sürekli bir değişim ve yenilenme imkanları aratmış ama kendimizi de unutturmuştur.

18. yüzyıla başlayan modernleşme serüvenimiz ile birlikte Türk düşüncesinin temel problemlerinden biri de bu süreçte izlenecek farklı yollar ve bunların içeriği üzerine yapılan tartışmalar olmuştur. Modernleşmeyi sadece kurumlarda ve şekli bir değişimle karşılamamanın anlamsızlığını daha erken ve derinlikli kavrayan aydınların fikri anlamda bu dönem sonrası alternatif yol arayışlarını da tartışmaya başlamaları düşünce dünyamızda meselelerin ciddiye alındığını gösterir.

İkincisini düzenlemiş olduğumuz Türk İslam Siyasi Düşünce Kongresi 18. yüzyıldan günümüze unuttuklarımızı bize yeniden hatırlatan ve siyasi düşüncenin üretimine katkıda bulunan Türk İslam düşünürlerine odaklanmıştır. Hatırlanacağı üzere Aksaray Üniversitesi'nin ev sahipliğinde düzenlenen kongrenin ilki, İslam öncesi dönemden 18. yüzyıla Türk İslam Siyasi düşüncesi temasını işlemiştir. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlediğimiz ikincisi ile de 18. yüzyıldan günümüze kesintisiz bir tarih aralığında Türk düşüncesinin birikimi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu haliyle elinizdeki bildiriler kitabının Türk Düşünce Tarihi çalışmalarına ciddi bir katkı sağlayacağını, ülkemizin ve milletimizin geleceğine yön vermede kendi mirası üzere inşa olmuş bir düşüncenin filizlenmesini bir nebze de olsa teşvik edeceğini düşünüyorum, temenni ediyorum.

Kanın, kinin, savaşların değil, barışın, adaletin hakim olduğu bir dünyanın inşasına katkı olması temennisiyle 26-28 Ekim 2017 tarihinde Kütahya'da gerçekleşen II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi'ne bildirileri ile katılarak destek veren, heyecanımıza ve amacımıza ortak olan tüm katılımcılara, düzenleme, danışma ve bilim kurulu üyelerine, ev sahipliğini üstlenen Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Rektörlüğü ve şahsında Rektör Prof.



Dr. Remzi Gören, maddi destekleri ile katkıda bulunan Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası genel başkanı Dr. İsmail Yıldız ve de “Türk Fikir Hayatında Nazari (Teorik) Düşünüşün Zaafı” başlıklı açılış konuşmasını yapmak üzere kongremize değer katan Türkiye Günlüğü Dergisi Genel Yayın Yönetmeni Dr. Mustafa Çalık’a ve ismini anamadığım fakat kongrenin tüm safahatında emeği olan, özellikle Kamu Yönetimi bölümümüz öğretim kadrosu ve öğrencileri başta olmak üzere herkese teşekkür etmeyi kendime bir borç bilirim.

Kongre Düzenleme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Özgür Önder



Dünya Devleti Anlayışı

Ayhan Bıçak¹

Özet

Dünya Devleti Anlayışı adlı bildiri de şu başlıklar incelenmektedir: 1-Devlet ve Dünya Devleti açıklanmaktadır. 2-Türklerde dünya devleti anlayışı anlatılmaktadır. 3-Küresel dönemde dünya devletine ihtiyacın şartları ele alınmaktadır. 4-Dünya Devleti'nin Genel Çerçevesi değerlendirilmektedir. 5- Dünya Devleti'nin Yapısı ortaya konmaktadır.

Devlet ve Dünya Devleti

Devlet, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için geliştirilmiş kurumların birleşiminden meydana gelmektedir. İktisat, hukuk, ordu, din, yönetim devleti oluşturan temel kurumlardır. Sıralanan kurumların işlevleri toplumsal yapıyı bir arada tutan ağı ortaya çıkarmaktadır. Yanlış bir çıkarımla devletle örtüştürülen yönetim, kurumların işlerini yapmalarını ve birbirleriyle ilişkilerini organize eden bir başka kurumdur. Bu şekliyle devlet, toplumla birlikte oluşan ve toplumun varoluşunun sürekliliğini sağlamakla yükümlü olan kurumların organik bütünlüğüdür. Toplumun önde gelen kurumlarından biri olan yönetimler, kurumları organize ederek sorunların çözümünü sağlamak için orduyu ve hazineyi kullanma yetkisine sahip olduğundan en üstünmüş gibi görünür.

Devlet, kabile, şehir, kavim, imparatorluk ve modern 'ulus olmak üzere çeşitli aşamalardan geçmiştir. Tarihsel süreçte gerçekleşen büyük gelişmelerin hepsi, özellikle kurumlarda görülen iyileşmeler devletleşmenin ürünleridirler. Aynı zamanda insanların neden olduğu insanlığın yaşadığı en büyük acılar da devletler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

Dünya Devleti, devletin bir formu olarak tanımlanmıştır. Büyüyerek medeniyetleşen devletler ile belli medeniyetleri temsil eden uzun ömürlü geniş coğrafyalara yayılmış devletler dünya devleti olarak bilinmektedirler. Dünya devletleri, bir kavmin kurduğu devletle başlamakla birlikte, yayıldığı alanlarda diğer kavimleri de içine katarak öncelikle, siyasi kimlik çerçevesinde, sonra da inanç, sanat, zanaat, bilim, iktisat değerlerini içselleştirerek büyümektedirler. Medeniyetleşen devletler kurucu kavmin çeşitli boyları tarafından kurulan devletlerle desteklenirler. Medeniyetleşerek yayılan devletleri oluşturan halklar, boylar, kabileler, birbirleriyle ilişkileri nedeniyle ortaklıkları çok olan kimlikler oluşturmaktadırlar. Aynı zamanda

¹ Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.



medeniyet çevresindeki halklar, medeniyetin sorun çözme becerileri, iktisadi cazibesi, hukuki güvence ve daha birçok nedenden dolayı gelişen medeniyeti beslemektedir.

Toplumun **iktisadi** ihtiyaçlarını yeterince karşılayamayan siyasi teşekküller devlet olamamaktadırlar ve çok kısa süreler despotlukla ayakta kalmaktadırlar. Toplumun bütün kesimleri, iktisadi açıdan, kendilerini güvende hissetmeleri, bir bakıma en üst seviyeden sosyal güvenliğin sağlanması devletlerin sürekliliğinin temel güvencesidir. **Hukuk**, yönetilen ile yöneticilerin (kurumların aracılığıyla) haklarını tanımlamakta ve korumaktadır. Hak, kişilerin -varoluşlarını sürdürmeleri için ihtiyaç duydukları her şeyi içermektedir. Hakları geniş çerçevede açıklayan beslenme, barınma, güvenlik, sağlık, eğitim, iş, kimlik, özgürlük gibi temel değerlerin tümünü, devletle birlikte gerçekleştirilmesi ve hakların yönetim ile üçüncü kişilere karşı korunması hukuk sayesinde gerçekleşmektedir. Hukuk, hakların ve temel ihtiyaçların toplum ya da devlet tarafından karşılanmasını şart koşar. Yönetimler, iktisadi imkanların denk bölüşümü yani toplumun yaşama şartlarının en üst seviyelerde yürümesinden, hakların hukuk güvencesinde seyretmesinden sorumludurlar. Bu sorumlulukları yerine getirmeyen ya da getiremeyen yönetimler toplumların dağılmalarının ilk nedenidirler. Sorumlulukları yerine getiren toplumlar da adalete sahip olmuş ve daha uzun süreler yaşamışlardır. Medeniyetler ile medeniyetleşen devletler dünya devletinin temellerini oluşturmuşlardır.

Türklerde Dünya Devleti

Türkler dünya devleti anlayışının gelişmesine çok önemli üç katkı sağlamışlardır. 1- Oğuz Kağan Efsanesi, dünya devletinin ne anlama geldiğini, nasıl kurulması gerektiğini ve Türklerin bu sorumluluğu yüklediklerini açıklamaktadır. 2- Osmanlı Devleti Nizami Alem ve Devlet-i Ebet Müddet değerlerine göre kendini biçimlendirmektedir.

1- Oğuz Kağan Efsanesi²: Oğuz Kağan'ın sahip olduğu bedensel özellikler, kendisine verilen semboller ve yaptığı işler dünya devleti tasavvurunu ortaya koymaktadır.

İlk evlendiği kız, gökten bir ışık kümesi içinde gelmiştir. Bu eşinden üç oğlu olmuştur: Gün, Ay, Yıldız (Ögel 1971, 117; Bang ve Arat 1987, 616, 618). Çoğu kültürde olduğu gibi, ışık, Türklerde de kutsaldır. Gökten gelen ışık Tanrı'yı temsil ettiğinden, ilk eş, Tanrı tarafından Oğuz'un amaçlarını gerçekleştirmesi için verilen bir hediyedir. İkinci eşini, bir göldeki adada ağaç kovuğunda bulmuştur. Bu eşinden doğan üç oğluna, Gök, Dağ ve Deniz adını vermiştir (Ögel 1971, 117; Bang ve Arat 1987, 618). Göl, ada ve ağaç, evren (kozmik) modeli ortaya koymaktadır (Divitçioğlu 1994, 26-27). Türk kozmogonisine göre, dünya su üzerinde yüzen bir adadır. Dünya ile göğü birbirine bağlayan unsurlardan biri de dünya ağacıdır (Roux 1994, 123). Dünya modelini sembolize eden su (göl), ada ve ağaç her biri kozmogonideki yerlerinden dolayı kutsaldırlar. Ateş, su, toprak ve ağaç, Türk inancındaki dört temel öğedir. Dört temel öğenin üçü, ikinci eşin ortamını

² Oğuz Kağan Efsanesi'nin Türk devlet anlayışı açısından yorumu, Ayhan Bıçak, Türk Düşüncesi 1 Kökenler (Dergah Yayınları 2013) kitabı s. 65-69'dan alınmıştır.



oluşturmaktadır. Su, yer gibi ana kabul edilir ve yer-su ruhlarına dua edilirdi. Her iki kadının bulunduğu ortamlar ve taşıdıkları nitelikler, evrenin temel unsurlarıyla örtüşmektedir. Ayrıca çocukların adları, Gün, Ay, Yıldız, Gök, Dağ ve Deniz, evrenin temel unsurlarını temsil etmektedirler. Bütün bu özellikler, Oğuz Kağan'ın amaçlarını gerçekleştirmesinde yardımcı unsurlar olarak ortaya çıkar.

Oğuz, kağanlığını ilan ettiğinde şunları söyler:

“Yurdum ırmaklarla denizlerle dolsun

Gökteki güneş ise yurdun bayrağı olsun

İlimizin (devlet) çadırı, yukarıdaki gök olsun

Dünya devletim olsun, halkım da çok olsun” (Ögel 1971, 118).

Oğuz Kağan hükümdarlığını ilan ederken, evrenin temel unsurları yeniden vurgulanmıştır. Yurdun su ve denizlerle dolması, yani bütün ırmak ve denizlere hakim olma isteği, su ögesini öne çıkarmaktadır. Efsanede, açıkça, bayrak olarak tanımlanan güneş devleti temsil etmektedir. O dönemin inancına göre, güneş nasıl dünyanın etrafında dönüyorsa, bayrağında dünyanın etrafında dönecek bir güce sahip olduğu yani dünyayı bir bayrak altında toplamak isteğinin bir ifadesidir. Göğün otağ olarak değerlendirilmesi, dünya devleti kurma kaygısının diğer bir göstergesidir. Otağ, hükümdarın ve ailelerin sahip oldukları temel barınaklarıdır. Göğün otağ olarak görülmesi, dünyanın tümünü hükümranlık altına alma kaygısını dile getirmektedir. Göğün dünyanın tümünü kuşatması gibi, devletin de bütün dünyaya hakim olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlayış çerçevesinde, dünya ile devlet örtüşmektedir.

Oğuz Kağan, bu sembollere verdiği değerlerle kendisinin oluşturmak istediği devletin boyutlarına da işaret emektedir. Dünya devleti tasavvuru, fikir olarak kalmamaktadır. Oğuz Kağan, efsanenin anlattığına göre, bu tasavvurunu gerçekleştirmiştir. Öncelikle ulaklar göndererek, bütün devletlerin ona itaat etmesini istemiştir. Bu düşüncesi şöyle dile getirilmiştir:

“Madem ki Uygurların, benim büyük kağanı,

O halde sayılırım ben bir dünya kağanı,

Bana bağlıdır artık, dünyanın her dört yanı

Bana itaat etmek, sizlerden dileğimdir,

Benim ağzıma bakıp, durmanız isteğimdir.

Bana kim baş eğerse alırım hediyesin,

Dost tutarım onu ben, her zaman bana gelsin

Kim ki ağzıma bakmaz, baş tutar bana,

Ordumu çıkarırım, o düşman olur bana

Derim bir baskın yapıp, ezeyim bastırayım

Yok edeyim ben onu, ezeyim astrayım. (Ögel 1971, 118)



Bu sözlerden, güçlü bir devlet olduğu ve diğer devletlerin ona boyun eğmesi gerektiği düşüncesi açıkça görülmektedir. Devlet anlayışı analiz edildiğinde, en önemli alt kavram olarak güç (erk) öne çıkmaktadır. Gücün iki ana dayanağı vardır: İlki, Tanrının kut vermesidir. Oğuz Kağan, doğumunda ve gelişmesinde Tanrı tarafından olağanüstü yeteneklerle donatılmış olduğunu göstermektedir. Ayrıca evlendiği kadınlar aracılığıyla, evren tasavvurunun temel unsurlarının desteğini de sağlamıştır. İkincisi, kut'un gerekliliklerine uygun davranarak toplumun ihtiyaçlarını giderecek beceriye sahip olmaktır. Oğuz Kağan, yaptığı işler aracılığıyla, kişisel gücünü ve becerilerini topluma kanıtlamıştır. Toplum onun önder olduğunu kabul etmiş ve etrafında toplanmıştır. Toplum, Oğuz Kağanın önderliğinde, dünyayı bir bayrak altında toplama sürecine başlamakta hiçbir sakınca görmemektedir. Çünkü, Oğuz Kağan'ın kişisel becerilerinin arkasında evren tasavvurunun (kozmogoni) temel değerler olduğunun farkındadır. Savaş sırasında, tanrısal sembol olan kurdun rehberlik edişi, Oğuz'un eylemlerinin doğruluğunu göstermektedir. Efsanede, Oğuz Kağan dünya devletini kurarak amacını gerçekleştirmiştir.

Efsanenin son bölümünde, bilge vezir Uluğ Türk'ün gördüğü rüya öne çıkmaktadır. Rüyanın konusu olan altın bir yayla üç gümüş ok, doğudan batıya doğru uzanmaktadırlar. Oğuz Kağan, büyük oğullarına altın yayı, küçük oğullarına da gümüş okları bulma görevlerini vermiştir. Altın yay ve gümüş oklar getirildiğinde, Oğuz Kağan, altın yayı üçe böler büyük oğullarına, okları da üç küçük oğluna dağıtır (Bang ve Arat 1987, 632, 634). Rüya motifinde öne çıkan değerler, yay ile ok ve doğu batı eksenidir. Yayın ve devletin doğusunun büyük oğullara, okların ve devletin batısının küçük oğullara verilmesi, Türk anlayışının bir gereğidir. Altının gümüşten değerli olması, yayın okları fırlatması ve doğunun batıya üstünlüğü, küçük oğulların büyüklere bağlı kalması sonucunu vermektedir. Yerin göğe bağlı olması gibi, ikinci eşten olan çocukların birinci eşten olan çocuklara bağlı kabul edilmiştir.

Oğuz Kağan efsanesinde dünya devleti kurarak dünyaya hakim olmak isteği, çok açık bir şekilde işlenmiştir. Metinde, Türklerin tarihinin genel bir tablosu çizilmiş gibidir. Tarihi olaylar, Türklerin devlet aracılığıyla dünyaya hakim olma isteğinin örnekleriyle doludur. Güçlendikleri her durumda, yayılmayı sürdürmüşlerdir. Japon denizinden Avrupa ortalarına kadar, Avrasya'nın her yerinde olmuşlardır. Bu tutum, Oğuz Kağan efsanesinde geçen, güneşin bayrak, gökyüzünün çadır ve dünyanın devlet olduğu düşüncesinin hayata geçirilmesi şeklinde yorumlanabilir. Oğuz Kağan'ın emirlerine uymayanları dize getirmek için dünyanın dört bir yanına seferler düzenlemesi, Türk tarihinin genel gidişatını açıklıyor gibi durmaktadır. Oğuz Kağan'ın kendine ve sahip olduğu güce imanı tamdır. Ulaklarla gönderdiği emirlere tam olarak uyulmasını istemektedir. Emirlerine uyulmadığı taktirde, ordusuyla istediğini elde edeceğini açıkça belirtmektedir. Oğuz Kağan'ın, gücünün karşılığı olarak, hediyeler kabul etmesi (Bang ve Arat 1987, 624), devlet iktisadının nasıl işlediğinin bir belirtisi olarak değerlendirilebilir.

Efsanelerin arketipleri oluşturduğu günümüz bilim insanları tarafından genellikle kabul edilmektedir. Oğuz Kağan Efsanesi Türk devlet fikrinin arketipini vermektedir. Türk devlet anlayışının arketip olmaktan çıkıp, tarihi gerçekliğe dönüştüğü de söylenebilir. Efsanede ortaya



çıkan devlet düşüncesine bakıldığında, ilahi özelliklere sahip olan hükümdarın, dünyayı düzene sokma gayreti içinde olduğu görülür. Efsanede ortaya konulan Oğuz Kağan'ın hakimiyet alanı, Türk devletlerinin hakim olduğu coğrafyalara tekabül etmektedir. Başka bir deyişle, Türklerin Avrasya'ya yayılmaları, Oğuz Kağan Efsanesi'ndeki düşünceleri gerçekleştirme çabası olarak yorumlanabilir.

Efsane'de dünya düzeni, siyasi, iktisadi ve güvenlik bağlamında ele alınmakta ve devleti temsil eden Kağan'ın sahsında gerçekleştiği bildirilmektedir. Türkler, tarihleri boyunca Oğuz Kağan Efsanesi'nde içkin olan dünya devleti modelini ölçülerini genişleterek uygulamaya geçirmişlerdir. Rüya, ağaç, Tanrı'nın gölgesi gibi efsane temelli semboller, Osmanlı devletinin kuruluşunda, kimliğini oluşturma sürecinde ve amaçlarını belirlemede de kullanılmaktadır.

Nizamı Alem ve Devleti Ebet Müddet: İnanç sistemi olarak İslam, insanlığı bir bütün olarak yorumlamakta insanlığın hakkaniyetli bir şekilde yaşamalarını istemektedir. İnsanlık fikrinin en üst seviyede vurgulamakta ve Müslümanların birbirlerine denk olduğunu öne çıkarmaktadır. İktisadi ve hukuki konulardaki denklik ilkeleri, insan anlayışı ve dünya devleti kavrayışında önemli aşamalar kat edilmiştir. İslam medeniyeti, evren tasavvuru, değer sistemleri, kurumsal yapılarıyla, birbirlerinden çok farklı kimliklere sahip kavimlerin ortak değerler çerçevesinde bir arada yaşayabileceklerini tarihsel şartlarda göstermiştir. İslam medeniyetinin yönetim açısından önemli olan değer sistemlerini Osmanlı Devleti uygulamalarında görmek mümkündür.

Devletin uzun ömürlülüğü ve medeniyet olma imkanı iktisat ve hukuk alanlarında adaletin esas alınmasına bağlıdır. Osmanlı Devleti düşünürleri ve yöneticileri sürekli adalet vurgusu yapmışlardır. Bilebildiğim kadarıyla dönemin düşünürleri adalet kavramını analiz edip tanımlamamışlardır. Adalet, inanç, hukuk ve ahlak olmak üzere üç bağlamda kullanılmaktadır. İnanç temelli adalet ahirette gerçekleşecektir. Her inanç grubu kendini diğerlerinden üstün gördüğünden ahiretteki adaletin de inançlara göre gerçekleşeceği düşüncesi hakimdir. Hukuktaki adalet, yasanın doğru uygulanmasına bağlıdır. Yasayı, değiştirdiğinde adalet de farklı bir şekle bürünmektedir. Daha önce suç olan şey artık meşrulaşabilmektedir. Ahlaki adalet, kişiler arasındaki ilişkide, sorumluluk, denklik (eşitlik) ve özgürlük değerlerinin benimsenip uygulanmasıyla gerçekleşir. Ahlaki adalet, insanın insana karşı sorumluluğunu yüklediğinden, insanların birbirlerine denk olduğunu kabul ettiğinden, özgür bir bilinçle gerçekleştiğinden adalet idesinin en saf halidir. Ancak, ahlakın yaptırım gücü olmadığından ve kişilerin isteğine göre gerçekleştiğinden etkisiz kalmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde mülkiyete dayalı sınıf olmadığından, sınıflı toplumların hiyerarşisinin en tepesinde bulunan ruhban sınıfının yokluğu, siyasi bilinç, iktisadi hakkaniyet, içselleştirilip uygulanan hukuki ilkeler, diğer devletlerle karşılaştırıldığında, Osmanlıların çok daha adaletli bir yapıya sahip olduklarını göstermektedirler. Sıralanan bu unsurlar, Osmanlı düşünürlerinin geliştirdikleri nizamı alem düşüncesi temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla nizami alem düşüncesi adaletin üç boyutunu içermektedir. Osmanlı hukuk anlayışının içerdiği millet düşüncesi, farklı



inançları kabul etmekte ve kimliklerini yaşamalarını sağlamaktadır. İktisadi yapıda sermayenin birikmemesi, bölüşümün denk olması, mülkiyetin kullanımla sınırlandırılması, sınıfların olmaması gibi özelliklerle adalet temelli iktisadi bir yapı oluşturmaya çalışmışlardır. Hukuk, inançla tanımlanan millet ile hükümdarın nitelikleri ve hakları dışında, toplumun tamamında eşitlikçi bir yapı oluşturmuştur. Müslüman olmak, toplumun sahip olduğu bütün haklardan denk bir şekilde faydalanma imkanına sahip olmak anlamına gelmektedir. Osmanlının millet ayrımı ahlaki adalet açısından sorunludur. Çünkü, her inançta görüldüğü gibi, Müslümanlar da kendilerini başka inançlara mensup olanlardan üstün görmüşlerdir. Müslüman'ın üstünlüğünün kabulü, gayrimüslimlerle çalışmayacakları ve kendilerine denk görmeyecekleri anlamına gelmemiştir. Kuruluştan yıkılıncaya kadar Osmanlı Devleti bürokrasinin her yerinde şeklen Müslüman olan gayrimüslimlerle birlikte çalışmaktan hiçbir sakınca görülmemiştir. 19. yüzyılın başlarına kadar gayrimüslimlerin isyanına pek rastlanmamaktadır.

Osmanlı Devleti geliştirilen nizami alem düşüncesini yukarıda özellikleri belirtilen dünya devletinin iktisadi ve hukuki alt yapısını oluşturmuş gözükmektedir. Osmanlı düşünürlerinin Osmanlıyı, "Devlet-i ebet müddet" olarak tanımlamaları dünya devletinin ideal şartlarını yansıtmaktadır. Dünyadaki, kabilelerin, boyların ve kavimlerin tümünü kapsayan ve bir bütün olarak dünyayı da yurt kabul edip yöneten dünya devleti, insanlık ve dünya varlıklarını sürdürdükleri süreci varlıklarını devam ettirecektir. Diğer bütün devletlerin etkisizleşip ortadan kalkmasıyla dünya devleti oluşacağından onun yıkılması söz konusu olmayacaktır. O her zaman kendini yeniden biçimlendirecektir.

Türkler, dünya devleti düşüncesine en yakın olan milletlerin başında gelmekle birlikte son iki yüzyıldır bu konuda fazla bir çaba harcamadık. .

Dünya Devleti İhtiyacı

Modernleşme sürecinin sonucu olarak gerçekleşen modern medeniyet ve onu temsil eden modern devlet, önceki her medeniyet gibi sorun çözme becerileri yanında sorunlar da üretmektedir. Yine modernliğin bir sonuçlarını topluca değerlendiren küresellik dünya sorunlarını dünyanın büyük kesimi için giderek ağırlaştırmaktadır. İnsanlık sorunlarını çözmek için öncelikle devlet anlayışının değiştirilmesi gerekmektedir. Devlet anlayışını yeniden yapılandırılmaya ve teorik temellendirilmesine zorlayan şartlar şöyle sıralanabilir³:

1- Gelir Dağılımı Dengesizlikleri: Sömürgecilik temeline dayanan modern medeniyetin yarattığı ve giderek artan **gelir dağılımı dengesizlikleri** fakir toplumları uçurumun kenarına sürüklemiştir. Dünyanın her yerinde ve her toplumda sefalet giderek yayılmakta ve açlık sınırında yaşayan insanların sayıları dünya nüfusunun yarısına ulaşmıştır. Bunun yanında küresel dönem,

³ Dünya Devleti İhtiyacı başlıklı bu bölüm, Ayhan Bıçak, Devlet Felsefesi Eleştiriler ve Öngörüler (Dergah Yayınları, 2016) adlı kitabın "Devletin Hastalıkları ve Sorunları" (s. 182-194) başlıklı bölümünden faydalanılarak hazırlanmıştır.



dünya tarihinin en görkemli ve en zengin yaşama imkanlarını sunmaktadır. Eşitsizlik toplumların ve devletlerin değişmez değeri olduğundan gelir dağılımı dengesizliği olağan bir durum olarak görülmektedir.

2- İdeolojiler: 20. yüzyılda Batı dışı toplumların en önemli sorunlarından biri modernleşmektir. Söz konusu toplumlar, modernleşmeyi anlamadan bütün sorunlardan kurtulacaklarını sanarak ideolojiler ile siyasal sistemlere bağlandılar. Dünyanın bütün devletlerinde özellikle de fakir olanlarda ideoloji kavgaları nedeniyle iç savaşlar çıktı. Partili sistem nedeniyle toplum çeşitli ideolojiler etrafında kamplaşarak iktidar savaşlarına girip toplumu ve devleti zayıflattılar. Siyasal sistemlerin sihirli formülleri olduğu sanısıyla toplumlar sömürgecilerin besin kaynaklarına dönüştü.

3- Kurumlar: 20. yüzyılda gerçekleşen, keşifler, değişimler, dönüşümler, bütün kurumları ve değer sistemlerini alt üst ederken, toplumu oluşturan bütün kurumlar gibi devlet de sorunları çözmek için dönüşmesi gerekmektedir.

4- İklim Değişikliği ve Çevre Kirliliği nedeniyle 2030'larda açıkça görüleceği beklenen çölleşme, kıtlık ve göçleri tetikleyecektir ve toplumların istikrarları bozulacaktır.

5- Yeni Yurttaş Tipi: İnternet aracılığıyla elde edilen haklar ve imkanların, sosyal medya aracılığıyla kullanımı yeni bildirişim şekilleri, yeni kimlik tipleri, toplumlar arası bildirişim ve etkileşimler insanları ait oldukları toplumun kurumlarına ve değer sistemlerine karşı güvensizliklerini artırmaktadırlar.

6- Yapay Zekalar ve İnsanimsılar: Teknolojik müdahalelerle insanların daha zeki hale gelmeleri, yapay zekalı robotların bütün iş alanlarında çalışmaları, laboratuvar şartlarında üretilen insanimsılar toplumları, değer sistemleri ve kurumları açısından kökten değiştireceklerdir. Çok yeni değer sistemleri ve kurumsal yapılar ortaya çıkacaktır.

7- Siber Savaşlar: Yeni icat edilen ve sonuçları eskileriyle karşılanamayacak kadar büyük olacak siber silahlar toplumları sık sık komaya sokacaklar. Siber savaş teknikleri terör saldırılarını kolaylaştıracaktır.

8- İnsanlık Sorunları: Binlerce yıldır devam eden devletin tarihsel gerçekliğinde ve devlet anlayışlarında *insanlık sorunları* hiç yer almadığından modern devletler küresel sorunları çözemezler. İnsanlık kavrayışı, toplumla kendini örtüştüren devlet anlayışlarıyla zıtlık oluşturmaktadır.

9- Savaşlar: Çok sayıda ülke iç savaşın kısılcığı içinde debelenmektedir. Sınır çatışmaları ve taktik gelirimleler dünyanın her yerinde giderek artmaktadır.

10- İktisadi ve Siyasi Zayıflık: Yaklaşık gelişmiş on beş devlet hariç, dünya devletlerinin tamamı, iktisadi ve siyasi zayıflıkları ile yaşadıkları orunları nedeniyle güçlü devletlere ve onların şirketlerine bağımlı hale gelmişlerdir. Bağımlılık sorun çözme becerilerini ortadan kaldırdığından



yönetimler çaresizce çırpınmaktadırlar. Güçlü devletlerin yönlendirdiği uluslararası örgütler de zayıf devletlerin gelişmelerini engellemektedirler.

20. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmeler, hiçbir toplumun diğerleriyle ilişkiye girmeden varlığını sürdüremeyeceğini ortaya koymuştur. Bütün toplumlar birbirlerine siyam ikizleri gibi bağımlı hale gelmişlerdir. Yukarıda sıralanan sorunların hiçbirini hiçbir devlet kendi başına çözemez. Karesellik olarak adlandırılan bu bağımlılık uluslararası örgütler tarafından meşrulaştırılmakta ve güçlü devletlerin lehine seyretmesini sağlamaktadırlar. Üretilen değer sistemleri ile kurumlar kişileri, grupları, toplamları hızlı bir şekilde küreselleştirmekte ve toplumların tarihsel kimliklerini ortadan kaldırmaktadırlar. Küreselleşme süreci, sömürgecilik ilkeleri doğrultusunda dünya devletini gerçekleştirmektedir.

Eğer, toplum olarak küresel devletin sömürge uydularından biri olarak gelişmeleri önemsemeden gündelik hayatın duygu durumlarıyla çocukça tartışmaları sürdürebiliriz. **Eğer kurulma sürecinde olan dünya devletinin sömürge potasında eriyerek tarihsel kimliğimizden olmak istemiyorsak, dünya devletinin değer sistemlerini ve kurumsal yapılarını, amaçlarını belirleyen teorik çalışmalar yapmalıyız.**

Dünya Devleti'nin Genel Çerçevesi⁴

Dünya Devleti düşüncesi, dünyanın sorunlarını çözmek ve insanlığın amaç edindiği daha iyi hayata ulaşmak için geliştirilmelidir.

1- DD'yi kurmanın *temel amacı*, dünyadaki bütün insanların *iyi hayat* sürdürmelerinin şartlarını hazırlamaktır. İyi hayat, insanlar arasında yaşanan eşitsizlikleri ortadan kaldırarak, yaşama şartlarında herkesin denk olması, herkesin kendi istediği hayatı, iktisadi ve hukuki güvencelere sahip olarak yaşamasıdır. Tek biçimli hayatlar değil; kişiye, inanca, bölgeye, geleneğe bağlı olarak farklı hayatlar yaşamak kişilerin haklarıdır. Ortak olan, denkliliği sağlanan iktisadi ve hukuki şartlardır. Barınma, beslenme, sağlık, eğitim, iş gibi temel ihtiyaçların herkes için güvencede olması, gelirlerin belli bir hakkaniyetlilik esasına göre gerçekleşmesi, sosyal güvencelerin bulunması iyi hayat olarak kabul edilecektir. Yeni yapılanmada, yerel devletler DD'nin desteğiyle kendi haklarına bu imkanları sunmakla yükümlüdürler. Dünyadaki her insan iyi hayata ulaşmaya kadar yerel devletler ve DD çalışmalarını sürdürecektir. Dünyadaki fakir toplumların sorunlarını çözmek onları diğerlerine denk hale getirmek DD'nin sorumlulukları arasındadır.

2- *Devletlerin iktisadi ve hukuki yapılarının temel ilkelerini belirlemek.* İktisat ve hukuk bütün insanların ihtiyaçlarının hakkaniyetle bir şekilde karşılanması esaslarına dayandırılacaktır.

⁴ Dünya Devleti'nin Genel Çerçevesi başlıklı bu bölüm, Ayhan Bıçak, Devlet Felsefesi Eleştiriler ve Öngörüler (Dergah Yayınları, 2016) adlı kitabın "Dünya Devleti'nin Genel Çerçevesi" (s. 314-320) başlıklı bölümünden faydalanılarak hazırlanmıştır.



3- *Devletlerarası sorunları çözmek* DD'nin görevleri arasında olacaktır. Devletlerin temel ilkeleri ve anayasaları dünya devletine göre biçimleneceğinden devletler arası sorunlar kolaylıkla çözülebilirler.

4- Toplumların *sınır güvenlikleri*, sömürgeleştirme ve ideolojik yapılanmalardan kaynaklanan sorunlar DD'nin sorumluluğundadır.

5- *Genel olarak dünya, özel olarak da doğa öncelikle canlılar aleminin malıdır*. Her canlı cinsi ve türü, varoluşlarının sürekliliğini sağlamak için doğadan faydalanma hakkına sahiptir. İnsan da bir canlı türü olarak doğadan faydalanmaktadır. Doğa, devletlerin malı değil, insanlar da dahil bütün canlılığın varoluşunu sürdürmesini sağlayan kaynaktır; annedir. Anne'ye karşı saygılı olmak, onu üzmemek ve yıpratmamak öncelikle insanların görevleri arasındadır.

6- DD Dünyanın her yerinde *doğanın korunup geliştirilmesinden* sorumludur.

7- *Kimliklerin korunması* DD'nin bir başka görevidir. İnsan olmak, kişi üzerinden temsil edildiğinden bir kimliğe sahiplik anlamını da içermektedir. Dünyadaki bütün hakların kimlikleri de güvence altına alınacaktır.

8- *Uzay araştırmaları ve keşifleri yapmak* yeni dönemde insanlığın en önemli hedeflerinden biri olacaktır.

9- *Psikolojik eşitsizliğin kaldırılması* insanlığı rahatlatacak unsurlar arasındadır. Devletin insana hizmet etmek için var olduğu ilkesi benimsendiğinde, binlerce yıldır devam eden yöneticilerin efendiliği sona erecektir. Siyasetçiler ve üst düzey memurların sıradan meslek insanlarından farkları olmadıkları sadece görev alanlarının ayrı olduğu sürekli işlenecektir.

Dünya Devleti'nin kuruluş amacı, insanlar arası ilişkileri kökten değiştirip yeniden düzenleyerek bütün insanların iyi yaşama şartlarına kavuşturulmalarıdır. Eşitsizlikleri, haksızlıkları en aza indirerek insanlığın adil bir çağda yaşamasını sağlamaktır. Yukarıda çizilen çerçeve, devletin insan için var olduğunu, insana hizmet için üretildiğini esas almaktadır. Söz konusu çerçevenin gerçekleşebilmesi için devletlerin hepsinin kabul edecekleri ve Dünya Devleti'nin iskeletini oluşturacak DD Anayasası'nın yapılması gerekmektedir.

Dünya Devleti'nin Yapısı⁵

Dünya Devleti, insanlığın, dünyadaki her insanın huzur içinde iyi bir şekilde yaşamasını sağlamak ve geleceğini güvenceye almak için devletlerden ve devletsiz halklardan oluşmuş, ahlaki ve siyasi birliktir. DD'nin ahlaki özellikleri, insanın kendini kendilik bilinci çerçevesinde tanımlamasıyla

⁵ Dünya Devleti'nin Yapısı başlıklı bu bölüm, Ayhan Bıçak, Devlet Felsefesi Eleştiriler ve Öngörüler (Dergah Yayınları, 2016) adlı kitabın "Dünya Devleti'nin Yapısı" (s. 320-322) başlıklı bölümünden faydalanılarak hazırlanmıştır.



ilişkilidir. Ayrıca adalet amacıyla kurulan bir devletin yönetimi ve yöneticileri ancak ahlakla ifade edilebilir.

DD'nin Görevleri: DD dört alanda aktif olarak görev yapacaktır: 1- İktisat: İnsanlar arası eşitsizliğin temelini oluşturan iktisadi yapıyı adaleti mümkün kılacak şekilde yeniden kurmak. Bu bağlamda kişilerin iyi hayat şartlarına kavuşması için gerekli kaynakları oluşturmak ve sürekliliğini sağlamak. 2- Hukuk: İnsanların haklarını bütün yönleriyle geliştirip korumaktır. Toplumsal konuları ne olursa olsun her insanın haklarının korunup geliştirildiğinden emin olacaktır. Bu bağlamda yerel devletlerin hukuk reformlarının gerçekleşmesini izlemek, olabilecek sorunlara gerektiğinde müdahale etmek onun yetkileri arasındadır. Devletlerarası mahkemeler kurularak, yerel mahkeme sonuçlarına itiraz eden kişi ve kurumların üst mahkemelerde yargılanmasını sağlayacaktır. Toplumlar ve dünyada adaletin gerçekleşmesinden de sorumludur. 3- Güvenlik: Yerel devletlerin orduları zamanla kalkacağından dünyada ortaya çıkabilecek her türden kargaşa ve isyana müdahale etmek DD ordusunun görevleri arasında olacaktır. Özellikle de devletlerarasında çıkabilecek bir savaşın durdurulması ve saldırganın cezalandırılması, DD'nin görevlerinin başında gelmektedir. Güçlü devletlerin küçüklere baskı yapmaları ve onları kendi yörüngelerine çekmek gibi niyet ve eylemlere müdahale de görev listesinde. 4- Denetleme: DD, kendi bünyesinde oluşan kurumları, şirketler de dahil uluslararası örgütlerin hepsini, devletlerin ilkelere ve amaçlara uygun çalışıp çalışmadıklarını denetlemekle yükümlüdür.

DD'nin Amaçları: Çeşitli bağlamlarda dile getirilen amaçlar esas olarak Dünya Devleti'nin görevleri çerçevesinde biçimlenmektedirler. İnsanlar arasında denkliğin sağlanması, herkesin iyi hayat şartlarına sahip olması, kimsenin adaletsizlikten şikayet etmeyecek boyutlarda hukukun iyi işletilmesi, kişi hakları ile donanımlarının onları istedikleri hayata ulaştıracak nitelikte olmaları, sorumluluk bilincinin gelişmesi, kimliklere saygılı olmak, yönetilen yöneten ilişkilerini karşılıklı denklik ve saygı ilişkisine dayandırmak, yöneticilerde liyakat aramak, insan türünün geleceğini güvenceye almak DD'nin amaçları olarak sıralanabilir. Sıralanan bu amaçlar, DD'nin nasıl bir yapıya sahip olması gerektiğini belirlemektedir. Amaçların yanında benimsenen ilkeler de konulan hedeflere varılmasını kolaylaştıracaktır.

DD'nin İlkeleri: 1- İnsan, düşünen, özgür, sorumluluk sahibi, toplumsal ve kültürel bir varlık olarak huzur içinde mutlu bir şekilde yaşamalıdır. 2- Devletler, halkların ihtiyaçlarını karşılamak ve sorunlarını çözmek için vardır. 3- İhtiyaçların giderilmesi ve sorunların çözümü hakkaniyetle yapılacaktır. 4- DD, dünyadaki adaleti sağlamakla yükümlü yüksek mahkemedir. 5- Dünya Devleti'ni oluşturan bütün devletler ile halklar, büyüklük ve küçüklüklerine, fakirlik ve zenginliklerine bakılmaksızın denktirler. 6- Dünya Devleti'nin yapısında hiçbir kişi, halk, meslek ve devlet ayrıcalıklı olamaz. 7- Herkes ihtiyaçlarını karşılamak için iktisadi imkanlardan faydalanacaktır. 8- Dünyadaki her insan DD'nin yurttaşı olarak yaşayacak ve eyleyecektir. 9- Devletler arasındaki sınırlardaki değişimler karşılıklı anlaşmalar ve DD'nin ilgili kurumlarının onayıyla gerçekleşecektir.



DD'nin ilke ve amaçları yeni dünya düzeninin genel çerçevesini ortaya koymaktadır. DD, yerel devletlerde olduğu gibi, kendini bir siyasal yönetimle tanımlamayacaktır. Onun yönetimi, kişi haklarının geliştirilip korunması ve sorunların alan ilkelerine bağlı olarak çözülmesidir.

*

Dünya Devleti dünya sorunları üzerinden düşünölmeli ve onun teorik alt yapısı öncelikle kurgulanmalıdır. Ahlaki temele dayanan yeni bir insan anlayışı, hukukun sağladığı güvenceler biçimlendirilen toplumsal yapılar ve insanlık, hakkaniyet temeline oturtulan iktisadi alt yapı hakkında, dünyanın her yerinden ileri sürölecek çok sayıda farklı düşönceler dünya devletini teorik olarak biçimlendirecektir.

Kaynaklar

- BANG, W ve ARAT, Reşit Rahmeti; 1987 "Öğuz Kağan Destanı".
Reşit Rahmeti Arat Makaleler C I.(s.605-672) Yayına Haz. Osman Fikri Sertkaya. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
BIÇAK, Ayhan; 2013 Türk Düşöncesi 1 Kökenler. Dergah Yayınları, İstanbul.
BIÇAK, Ayhan; 2016 Devlet Felsefesi Eleştiriler ve Öngöröler. Dergah Yayınları, İstanbul.
ÖGEL, Bahattin; 1971 Türk Mitolojisi. C.I Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara



Din ve Siyasetin Ortak Zemini: Ahlakî ve Hukukî Değerler

Sönmez Kutlu¹

Özet

Din, akıl sahiplerini insanları kendi iradeleriyle doğruya ve mutluluğa ulaştıran ilahî ilkeler bütünüdür. Dini inanç, ahlak, ibadet ve muamelatta sorumluluk akıl sahibi olmayı gerektirir. İnsanların inanç ve fiillerinde irade ve ihtiyarı yoksa, o fiiller ona ait değildir ve onlardan sorumlu değildir. Bunların sonucunda sevap ve günah doğmaz. Çünkü dine girerken, girdikten sonra ve çıktuktan sonra zorlama yoktur. Dinî emir ve yasakların temelinde özgür irade ve seçme hürriyeti vardır. Allah'ın, insanlara din göndermekteki maksadı insanın onurunu, temel hak ve özgürlüklerini koruma altına almaktır. Şeriat'in gönderilmesinde beş temel esas vardır. Bunlar sırasıyla canı, akı, malı, dini ve nesli korumaktır. Bütün emir ve yasaklar bu hakları korumak ve güçlendirmek içindir. Din insanların bu dokunulmazlarına saldırı ve tecavüz olduğunda, bunları korumak için gerekli tedbirlerin alınmasını ister. Dolayısıyla dinin amacı ahlaki ve hukuki değerleri sahip bireyler yoluyla iyiliklerin hakim olduğu bir toplum oluşturmaktır.

Siyaset ise, toplumu yönetme sanatıdır. Toplumun sahip olduğu ahlakî değerlerden, örf-adet ve geleneklerden hareketle bunu yapmaya çalışır. Ancak yönetme sanatı, eğitim ve öğretimle sürekli geliştirilebilecek bir meslektir. Bu konuda esas olan liyakat ve ehliyettir. Yönetebilme yeterliliklerine sahip olan kişiler, bu görevlere talip olabilirler. Ancak yönetim erkini elde etme konusunda zor ve cebir kullanamaz. Burada esas olan yöneteceği kişiden yetki almasıdır. Bu yetkiyi insanların serbest irade beyanına dayalı seçim ve benzeri meşru yollarla almadığı takdirde meşruiyeti yoktur. Dolayısıyla yetki devri, tıpkı evlilikte, ticaretle ve benzeri sosyal ve hukuki ilişkilerde olduğu gibi karşılıklı rızaya dayalı ve belli bir vakitle kayıtlanmış bir akittir. Bu sebeple böyle bir akitleşme hukuku bir eylemdir. Hukukî eylem olmasının yanısıra aynı zamanda, kişinin irade ve ihtiyarına bağlı ahakî bir davranıştır. Çünkü kişi bu iradesiyle iyi ve güzeli ya da kötü ve çirkini seçmekte serbest bırakılmıştır. Ahlakî olan iyiyi seçmesi ve adaletten yana tutum ve davranışta bulunmasıdır. Bu durumda ahlak bireyler için, hukuk toplum için önemlidir. Ahlaklı birey, hukuk toplumu ve laik devlet, toplumu yönetme sanatının temel dayanaklarıdır. Bütün bunlar dinin korumaya çalıştığı beş dokunulmazı insan hak ve hürriyetleri adıyla korumaya çalışır.

Sonuç olarak din ve siyaset, otoritenin kaynağı açısından ortak noktada farklı kaynaklardan meşruiyetin kazanır. Dini meşruiyeti ilahidir. Siyasette otorite elde etmenin kaynağı, kişilerin

¹ Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi



cüz-i iradelerinin toplamından oluşan irade-i milliyedir. Dolayısıyla din siyasetin siyaset de dinin aracı veya parçası değildir. Din ve siyaset, amaçları açısından insan hak ve özgürlüklerini koruma ile ilgili ortak değerlerde birleşir. Bunun zeminini ise ahlak ve hukuk oluşturur. Siyasette ve dinde bu ikisinin olmadığı veya dikkate alınmadığı durumlarda her ikisi de zarar görür. İnsan özne olmaktan çıkar adaletsizliklerin, zulmün ve ahlaksızlıkların aracı haline gelir. Bu tebliğde Müslüman toplumlarda siyasetin inanç alanıyla ilişkilendirilmesi ve siyasetin hukuk ve ahlakî çerçevede değil inancın kurucu bir unsuru olarak kabul edilmesinin doğurduğu siyasi ve toplumsal bunalımlar ve bunlardan kurtulmanın yolunun din-siyaset veya diyanet-siyaset ayrımını imkan ve sınırlarını tartışacağım.

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte başlayan din-siyaset ilişkisi, iktidarın kaynağı ve meşruiyeti, kapsamı ve boyutları ile ilgili tartışmalar; kabileci Arap siyaset geleneği, dönemin iktidarı ve yöneticilerinin tepkileri gölgesinde günümüze kadar devam etmiştir. Bu çerçevede dört halife dönemi ve sonrası yaşanan siyasî olaylar, Şifî ve Sünnî kelimelerinin İmamet bölümlerinde "İslamî siyaset doktrini" olarak savunmacı ve tepkisel bir üslupla incelenmiştir. Aslında ilk dört halife döneminin tarihsel siyasî tecrübesi, inanç alanına taşınarak itikadileştirilmiştir. Şiiler tarihsel süreçte "İmamın nassla tayin edildiğini ve Haşimî soyunda Ali'nin evlatlarına ait olduğunu" savunurken, Hariciler, "hakimiyetin kaynağını Allah'a dayandırarak Allah adına hükümet etme" iddiasında bulunmuşlardır. Ehl-i Sünnet ise, "Hilafeti, Kureyş'e tahsis ederek ilk dört halifenin tarihi sırasının fazilet sırası" olarak görmüş, ancak iktidarın kaynağını ve meşruiyetini halka dayandıran bir siyaset anlayışı benimsemiştir. Sonuçta din-siyaset ilişkisi konusunda, birisi bu iki alanın birbirinden ayrılamayacağı, birbirinin mütemmim cüzü oldukları görüşü, diğeri ise bu ikisinin mahiyet, yöntem, amaç ve söylem açısından tamamen farklı olduğu görüşü olmak üzere iki ayrı bakış açısı ortaya çıkmıştır. Ancak bu iki bakış açısının sorunlarına odaklanmak yerine din ve siyasetin mahiyet açısından farklı oldukları, ahlakî ve hukukî değerleri gerçekleştirme amacıyla birleştikleri tezini ortaya koymaya çalışacağız.

Araplar arasında kurumsal devlet geleneği ve hukuk sistemi yoktu ve kabileler arası ilişkiler kabile dayanışması (asabiyyet) ve Arap kültürel değerleri ile yürütülüyordu. Hemen hemen bütün mezhepler, ilk dönemlerde din-siyaset ilişkisini Arap siyasî kültürünün kabileci değerleri üzerinden tahlil etmeyi tercih etti. Onlar, başlangıçta "İmamet" veya "Hilafet" konusunu, siyasî ve hukukî mesele değil itikadî (usûlu'd-dîn) bir mesele olarak tartıştılar. Bu durum siyasetin dini kullanması, insanların inançlarına müdahale edilmesi ve din-siyaset ilişkilerinin çıkarlar üzerinden yürütülmesini doğurmuştur. El-Câbirî, siyasetin inanç içerisinde ele alınmasının olumsuz sonuçlarını şu şekilde eleştirmektedir: "İnanç alanında kelimelerin çıkış noktasını oluşturan merkezî konunun aynı zamanda İslâm'daki birçok tartışmanın da nedeni olan *İmâmetle* ilgili olduğu doğrudur, fakat 'imamet' ve 'hilafet' probleminin Şeriat düzeyinde değil inanç düzeyinde ele alındığı da doğrudur. Bunun anlamı şudur: Siyasetin dine müdahalesi Şeriat



düzeyinde değil inanç düzeyinde olmuştur.”² Daha sonraları bazı Sünnî fakihler ve mütekellimler, imamet meselesini furûu'd-dîn'de, yani fıkıh'ta incelemiştir. Ancak onlar, içinde buldukları siyasî iktidardan, kelmâ gelenekten ve tarihî tecrübeden bağımsız hukukî ve aklî bir siyaset nazariyesi ortaya koymakta, din ve siyasetin mahiyetini ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi sağlıklı bir zeminde tartışmakta zorlandılar. Hatta bu alimler, klasik siyaset nazariyesindeki hilafetin veya imametın Kureyş'ten birisine ait olduğu veya onun iki büyük kabilesi Haşimiler veya Emevilerin hakkı olduğu kabulünü tartışmaya cesaretini gösteremediler. Hatta Farabî (339/950), İbn Sina (428/1037), İbn Rüşd (520/1126) ve birkaç felsefeci, fakih ve mütekellim dışında, “kimlerin yönetici olacağı”, “yöneticide aranan şartlar”, “yönetici-yönetilen ilişkisi”, “yönetimin nasıl el değiştireceği” ve “erdemli bir toplumun nasıl oluşturulacağı” gibi siyaset felsefesini ve ahlak-siyaset ilişkisini yakından ilgilendiren temel meseleleri ayrıntılı bir şekilde ele almadı.

Bazı müslüman filozoflar, Antik Yunan'ın siyaset düşüncesinden yararlanarak İslam siyasî düşüncesini oluşturmaya çalıştılar. Bazı alimler ise, meliklere ve sorumluluk üstlenenlere nasihatlerde bulunan kitaplar yazdı, ancak onlar yukarıda sözü edilen meseleleri hukukî, siyasî ve ahlakî boyutlarıyla yeterince analiz etmediler. Bunun yerine daha önce yaşamış yöneticilerin tecrübelerini dile getirerek dönemin yöneticilerine övgüler yağdırmayı ve iyi örnekler üzerinden nasihatte bulunmayı tercih ettiler. Örneğin Nizamülmülk (485/1092), Gazalî (505/1111) ve benzerleri, Halife ve sultanların “Allah tarafından seçildiğini”³ ve “Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri olduklarını”⁴ savundu. Bu alimler, bir taraftan din ve siyasetin doğasını ayırırken diğer taraftan halife veya hükümdarları Allah'ın seçtiğini ve onların Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri olduğunu iddia etmekle din ve siyaset arasındaki ilişkiyi oldukça karmaşık hale getirdi. Bu alimlerden önce, bu görüşlerin aksini savunan az sayıda da olsa bazı alimler vardı. Ancak azınlıkta olmaları ve görüşlerinin dönemin siyasileri tarafından desteklenmemesi sebebiyle, bu alimlerin görüşleri yeterince işlenmedi. Örneğin İmam Mâturîdî (333/944), bu iki alimden bir-iki asır öncesinde, diyanet ve siyaseti birbirinden ayırarak, halife ve sultanlarla ilgili “Allah tarafından seçildikleri” ve “Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri oldukları” iddialarını; onları hutbelerde “şehinşah” “zıllullah fil'arz” ve “şah” sıfatlarıyla ananları sert bir şekilde eleştirdi.

Bu makalede, öncelikle “bir din olarak İslam'ın mahiyeti”, “siyasetin mahiyeti”, “dinin siyasî temsili”, “egemenliğin (hakimiyet) mahiyeti”, “İslam'ın kurumsal siyasete ilgisi” “Nübüvvet-siyaset ilişkisi” ve “dinin maksatları”; daha sonra irade ve ihtiyara dayalı ahlakî ve hukukî değerlerin din (İslam) ve siyaset arasındaki ilişkide oynayacağı rolü genel hatlarıyla tartışılacaktır. Analizler

² el-Câbirî, Muhammed Âbid, el-Câbirî Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, Çev.: A.İ. Pala-M.Ş. Çıkar, Ankara 2001, 47.

³ “Allah Teâla her çağda halk arasından birini seçerek onu hükümdarlara yaraşır bir takım özelliklerle donatır. ...” (Nizamülmülk, Ebû Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İshak et-Tusî (485/1092), Siyasetnâme, Çev.: Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, 11).

⁴ Gazalî'ye göre, dinî hakimiyet ve siyasî hakimiyet birbirinden ayrıdır. Ancak bu iki alan birbirinin ikiz kardeşidir. Hükümdarın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olması sebebiyle ona itaat, Allah onu seçtiği için zorunludur. (Gazalî, Muhammed b. Muhammed (505/1111), Nasîhatu'l-Mülûk, Tsh.: Celaleddin Hümâî, Çaphane-i Meclis, Tahran 1938 (1317), 39-40).



büyük ölçüde, din-siyaset ilişkisi ile ilgili daha önceki çalışmalarımda ulaştığım sonuçlara dayanmaktadır.⁵ Ancak İslam'ın (din) ve siyasetin mahiyeti ile ahlak ve hukukla ilişkili boyutu ilk defa burada analize tabi tutulacaktır.

1. İslam'ın Tanımı ve Mahiyeti

İslam, sözlükte, “barış, huzur, teslimiyet, esenlik, mutluluk, inkıyad ve gönülden benimseme” gibi anlamlara gelir. Bir din olarak İslam, şu şekilde tanımlanır: "Akıl sahiplerini, kendi iradeleriyle doğruya ulaştıran ve onlara dünyada mutluluğu, ahirette de ebedi saadeti temin eden ilahî kurallar bütünüdür." Bu tanımda İslam ile ilgili öne çıkan temel unsurlar şöyle sıralanabilir: a) Akıl sahiplerine gönderilmesi, b) Doğruluğu kesin olan şeyleri ihtiva etmesi, c) Hür ve özgür iradenin esas alınması, d) Zor ve şiddet altında değil de gönülden benimsenmesi, e) İnsanları dünyada barış ve mutluluğa ulaştırması, f) Ahirette ebedî saadete kavuşturması, g) İlahî kaynaklı olması. Bu temel unsurlardan oluşan bir dini kabul eden, onun ilahına, Peygamberine ve getirdiklerine, öldükten sonra dirilmeye (ahirete) inanan kimseler, mümin ve müslüman vasfını kazanır. Böyle birisi, insanlara güven telkin eder, onlara eliyle ve diliyle zarar vermemeye çalışır. “Alah'ın varlığı ve birliğini, Hz. Muhammed'i ve getirdiklerini samimi olarak kalp ile tasdik etmek” demek olan Kelime-i Şehâdet ve Kelime-i Tevhîd, bu dine girmenin ilk adımıdır. Kısaca insan, Allah ile neleri yapıp neleri yapmayacağına dair bir sözleşme yapmaktır. Allah'a inanan kişi, bu şehadetiyle iyilik yapan ve hayırda yarışan biri olacağına, aklının ve gönlünün sesine kulak vereceğine, fitratına yabancılaşmayacağına, Allah'tan başkasına, ölümlere ve dirilere, cansız maddelere kulluk yapmayacağına, hakkı ve hakkaniyeti gerçekleştirmek için çalışacağına söz vermiş olmaktadır. Bunu gerçekleştiren bir insanın, yaratıcısıyla ve hemcinsleriyle ilişkilerinin temelinde sevgi, sulh, emniyet ve inandırıcılık vardır. İslam'ın en genel anlamda adalet ve meşveret olmak üzere siyasete dair insanın özgür iradesiyle hayata geçirilen ahlakî ve hukukî iki temel dayanağı bulunmaktadır.

İnsanın sorumluluğu, akıl ve özgür irade sahibi bir varlık olmasına dayanır. İnanç, ahlak, ibadet ve muamelat alanında, onun irade ve ihtiyarı yoksa, o fiiller ona ait değildir ve onlardan sorumlu tutulamaz. Bunların sonucunda sevap ve günah kazanılmaz. İnsanların her hangi bir dine girmesi, bir dinin şartlarını yerine getirmesi ve dinden çıkması durumunda baskı ve zorlamaya yer yoktur.⁶ Dinî emir ve yasakların temelinde özgür irade ve seçme hürriyeti vardır. İnsan, sadece

⁵ Kutlu, Sönmez, “ The Differentiation of Diyânet and Siyâset according to al-İmam al-Mâturîdî”, Secularity and Religion in Muslim Countries: Searching for a Rational Balance, (International Conference, 1-3 October 2004. Samarkand), ed. Z.I. Munavvarov-R.J. Krumm, Taşkent 2005, 178-192; “ İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, İslâmiyât Dergisi, VIII/2 (2005), 55-69; “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, I/1 (2008), 7-26; “Çağdaş İslam Düşüncesinde Din-Siyaset İlişkisi”, İLSAM DERGİSİ (İslam ve Demokrasi Özel Sayısı), Aralık 2016; “Çağdaş İslam Düşüncesinde Din-Siyaset İlişkisi Üzerine Yaklaşımlar”, Abdurrahman Küçük'e Armağan, Berikan Yayınevi, Ankara 2016, ss. 271-279; “Muhammed b. Tavî et-Tancî'ye Göre Din-Siyaset İlişkisi”, Uluslararası Prof. Muhammed b. Tavî et-Tancî Sempozyumu 13-14 Ekim 2011 ANKARA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, 405-422.

⁶ “Dinde zorlama yoktur.” (2. Bakara, 256)



çalışması ile elde ettiklerinin karşılığını görecektir. Allah'ın, insanlara din göndermesinin maksadı insanın onurunu, temel hak ve özgürlüklerini emniyet altına almaktır. Din, insan için olup; insan, din için değildir. Allah kimseye güç yetiremeyeceği bir sorumluluk ve yük yüklemeyiz.⁷ Dinin gönderiliş amacı, can, akıl, mal, din ve nesli (mekâsıdu's-şerîa) korumaktır. Onun bütün emir ve yasakları, bu hakları korumak ve güçlendirmek içindir. İnsanların bu dokunulmazlarına saldırı ve tecavüz olduğunda, bunların korunması konusunda Müslümanların gerekli tedbirleri almaları gerekir. Her insanın canını ve sıhhatini koruması ve onları tehlikeye atmaması kendisi üzerine farz olduğu gibi, başkalarının canına ve sağlığına zarar vermemesi ve onları koruması da farzdır. Aynı şekilde helalinden kazanmak, çalmamak, kazandığını israf etmemek, başkalarının malına zarar vermemek, kendi malına zarar verilse dahi başkasına zarar vermeyip hukukî yollarla hakkını aramak dinî bir yükümlülüktür. Yukarıda sayılan beş temel hak ve özgürlük alanını korumak ve bunları geliştirmek için çaba sarf etmek bir tür ibadet ve ahlakîlik göstergesidir. Din, insanların mutluluğunu sağlamak, maslahatlarını korumak, zulümleri kaldırıp adaleti ikame etmek için vardır. İslam gerektiğinde bunların korunması için cihad adı altında mücadele etmeyi emreder.

İnsanların istediğine inanma ve inancına uygun yaşama özgürlüğü olduğu gibi inanmama özgürlüğü de vardır. Kişi, din ve vicdan özgürlüğünü sadece kendisi için istememeli, aynı özgürlüğü başkaları içinde talep etmelidir. İslam'da inanç ve inançsızlık bir özgürlüktür. Kur'an-ı Kerim'de "isteyen inanır, isteyen inanmaz"⁸ ifadesine bakılırsa, inanmak da, inançsızlık da bir özgürlük olarak kabul edilmiştir. Ayrıca inkar ve şirk Allah'a karşı işlenmiş bir suç olarak görülmüştür. İnsanların bu suça ceza verme yetkisi yoktur. Akli korumak, sadece şuuru, irade ve ihtiyarı yok eden maddelerden ve ortamlardan uzak durmak değildir, aynı zamanda akli ve iradeyi özgürleştirmek ve düşünce özgürlüğünü güçlendirmek ve de cüz-i iradeyi kimsenin emrine ve kontrolüne vermemek demektir. Kişinin kendi iradesi ve izninin olmadığı hukukî ve siyasî bir muamele ve tasarruf ona ait değildir. Ancak vekalet vererek yetkilendirdiği takdirde bir başkası onun adına tasarrufta bulunabilir. İnanç ve ahlakta, vekalet geçerli değildir. Yukarıda sayılan ve korunması gereken beş özgürlük alanı, aslında ahlakî ve hukukî değerlerin esasını oluşturur. Dolayısıyla dinin amacı yukarıda zikredilen ahlakî ve hukukî değerleri korumak ve bu bilince sahip bireyler yoluyla iyiliklerin hakim olduğu bir toplum kurmaktır. İslam'ın toplumsal talepleri de, bütünüyle birey ve toplumun zarurat-ı diniyye'nin çerçevesine giren hak ve özgürlüklerinin korunmasından ibarettir. Bunların bir kısmının korunması, devlet aygıtına, yargı ve kolluk güçlerine ihtiyaç duyarsa da, hukuka göre hareket etmeleri esastır; tüzel kişiliğe sahip olmaları sebebiyle bu kurumlar dinî bir kimlikle tanımlanamazlar. Bu sebeple devletin imanı adalet, devletin küfrü zulüm olarak görülmüştür.

İslam'ın toplumsal, iktisadî ve psikolojik boyutları olduğu gibi siyasî boyutu da vardır. Bu bağlamda, bireysel ve toplumsal siyasî sorumluluğa, yani iyiliği desteklemeye ve kötülüğü engelleme konusunda her bir bireye sorumluluk yükler. Güler'in de belirttiği gibi, "Kurumsal

⁷ "Allah, hiç kimseye gücünün yetmediğinden fazla yük yüklemeyiz. ..." (2. Bakara, 286)

⁸ "Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." (18. Kehf, 29)



siyaset (imamet, devlet inşâsı), Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Müslümanlar tarafından dinî, toplumsal bir zorunluluk olarak algılanmıştır. Kurumsal siyasetin şekli unsurlarının hem Kur'an'da belirtilmediği hem de dinî bir mesele olmadığında ... hemen hemen bütün Müslümanların ittifakı vardır.”⁹ Bu sebeple, siyaset İslam'ın kurucu bir unsuru değildir. Ancak amaçlarına ulaşmada bir araç olabilir.

2. Siyasetin Mahiyeti

Siyaset, yaygın bir tanıma göre, toplumu yönetme sanatıdır. Beşerî irade ve egemenliğe dayanan siyaset, “devlet aygıtı etrafında dönen bir sosyal örgütlenme sisteminde gerçekleşen bir faaliyet alanı olarak”¹⁰ tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle, siyaset, bireylerin ve onlardan oluşan toplumların hayatlarını düzenlemek, kolaylaştırmak, ihtiyaçlarını karşılamak ve mutlu bir hayat sürmeleri konusundaki örgütlenmeleri ifade eder. Sosyal örgütlenmelerin en büyüğü ve sistemli olan devlet, bireyler arasında, birey ile toplum veya toplumlar arasındaki ilişkileri düzenler. Erdemli bir yönetim ve erdemli bir toplumun nasıl oluşturulacağı, günümüz siyaset biliminin ana konularından birisidir. İslam, kurumsal siyasetin sorunlarından devlet aygıtı, yönetim biçimi, onu yönetecek kişi ve aranacak şartların belirlenmesi konusunda gerekli düzenlemeler yapmamıştır. Bu alanın oluşturulmasını, toplumların kendi irade ve tercihlerine bırakmıştır. Bu sebeple İslam'ın insanlık tecrübesinden tamamen farklı bir devlet aygıtı oluşturmak gibi bir amacının olduğunu iddia edebilmek zordur. Devlet, toplumsal hayatın zorunlu bir sonucudur. Örgütlenme biçimi değişen toplumsal ve hukukî koşullara göre, değişime ve gelişmeye açıktır. Günümüzde sıklıkla kullanılan “İslam Devleti” tanımlaması o dönemde yapılmamıştır. Hz. Muhammed'in öncülüğünde oluşturulan Medine vesikası ve Medine Site Devleti, Hz. Peygamber hayatta iken kurumsal bir devlet yapısına kavuşmamıştı. Teşekkül süreci devam eden devletin maliye, hukuk, güvenlik ve diğer temel unsurları Hz. Ömer döneminde devlet vasfını kazandı. Buna rağmen İslam, bireyin hayatının ve bireyler arası ilişkilerin düzenlenmesi anlamına gelen bireysel siyaseti ilgilendiren ahlakî ve hukukî kurallar koymuştur. İslam, bireyin toplumla veya toplumların birbiriyle olan ilişkilerinden oluşan toplumsal siyaset konusuyla da ilgilenmiş, birincisi kadar olmasa da, bu alanla ilgili de bazı önemli müeyyideler koymuştur. Geçmişte ve günümüzde Müslümanların siyaset anlayışında, güçlü bir siyasî ve toplumsal birlik oluşturan, sıkı akrabalık bağlarıyla birbirine bağlı kabilelerin siyasî değerleri önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple Müslümanların zihinlerine yerleştirilen “İslam Devleti”nin tabiatı ile ilgili incelemeler, İslam öncesi Arapların faaliyetlerini yönlendiren politik anlayışın değerlendirmesiyle işe başlamaktadırlar.¹¹

⁹ Güler, İlhami, Politik Teoloji Yazıları, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2002, s. 61.

¹⁰ Akıncı, Mehmet, “Türk Siyasal Düşüncesinin İnşasında Kutadgu Bilig'in Yeri: Kutadgu Bilig'de İktidar, Siyaset ve Toplum”, Türk İslam Siyasi Düşüncesi, Eğitimci Kamu Sendikası Yayınları, Ankara 2016, s. 113. (ss.113-138)

¹¹ Watt, W. Montgomery, İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu, Çev.: Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 25.



İslam'da siyasî, toplumsal, dinî, askerî, iktisadî ve diğer ilişkilerde egemenliğin, hükmetmenin, yetkili olmanın ve güç elde etmenin hukukî meşruluğu; sağlam, doğru ve belgeye dayalı kesin bilgiye sahip olmaya, hikmet ve adaletle hükmetmeye, bir iş veya meslekte liyakat ve yeterliliğe sahip olmaya dayanır. Bir konuda uzman olan, salahiyet ve ehliyet sahibi olan, o konuyla ilgili insanlar üzerinde yaptırım gücüne sahip olabilir. Bu tür egemenlik, Allah vergisi değil kulların aklını kullanarak, kabiliyetlerini ve duygularını geliştirerek ve eğitim yoluyla elde edebilecekleri bir durumdur. Şiddet yanlısı dinî akımların iddialarının aksine, Allah bu şartları taşıyan insanlara hükmedebilme özgürlüğü vermiştir. Fakat bu özgürlük hikmete ve ilme dayalı meşru güçle ve meşru yolla kullanılabilir. Cahillerin, uzman olmayanların kullanacağı bir yetki olmadığı gibi, ilahî kaynaklı da değildir. Allah, mutlak egemenliğini hiç kimseye devretmemiştir. Hariciler, bunun aksini iddia ettiler. "Hüküm, ancak Allah'a aittir (İnî'l-hükmü illâ li'llah)"¹² ifadesini alıp, hükümet Allah'ındır diyerek Allah adına hükümet etmeye kalkıştılar. Allah'ın insanlara verdiği böyle bir hükümet/hakimiyet yetkisi yoktur. Ancak insanların kendi kendini yönetmesi söz konusudur. İnsanlar, bunu örfe, töreye, insanî tecrübeye ve akla dayalı yollarla yapar. Toplumsal ve siyasî alanda, insanlar bilgi ve uzmanlık düzeyine uygun (liyâkat ve ehliyet) hakimiyet sahibi olabilir. Bu yüzden Kur'an'da akıl yürütme, düşünme, tedebbür, tezekkür, tefekkür ve içtihat teşvik edilmiş; bilin(e)meyen hususları bilenlere (alim ve ehl-i zikre) sorulması, liyakat ve ehliyet sahibi uzmanların (Ulû'l-emr/râsihun fi'l-İlm) görüşleri doğrultusunda hareket edilmesi istenmiştir.

Kur'an'da resûl ve nebilerin dışında örnek şahsiyetler veya vahiylerin toplandığı kitaplar için ya da her şeyin kayıtlı olduğu bir kitabı nitelemek için kullanılan imam¹³ veya iyilik ve kötülüğe kılavuzluk edenler (imam)¹⁴ ya da halife vasfı, dinî salahiyet sahibi kişilere veya sınıflara verilen bir vasıf değildir. Kur'an'da yetki ve salahiyetli görülen sınıf "dinde derinleşenler/uzmanlaşanlar", "ulû'l-emr", "ilim sahipleri" ve "aklını kullananlar"dır. Onların elde ettiği salahiyet ve yetke, ilahî bir mevhibeyle kazanılmaz; iktisabîdir, yani çalışarak, tecrübeyle ve eğitimle elde edilir Bundan dolayı İslam'da bilgi bir üstünlük ve fazilet değeri olarak öne çıkarılmış; bilginler ve ilimde derinleşen uzmanlar, ahbâr ve ruhbanlar, rab edinilmedikleri sürece, salahiyet ve yetki sahipleri olarak görülmüştür. İslam'da alimlerin otoritesi, Peygamberlerin otoritesi ve Hristiyanlıktaki Allah ile kul arasına giren din adamlarının otoritesi gibi mutlak değildir. Onların otoritesi, "uzmanlıklarına ve takvalarına" dayandığı için sivildir. Verdikleri kararlar ve hükümleri, belli delillere veya makul gerekçelere dayalı içtihatlarından oluşur. Bunlar Allah'ın iradesini ve yetkisini temsil olarak görülmez.¹⁵

İslam'ın siyasî, ahlakî, hukukî ve toplumsal alanlarda insanlığa sunduğu en önemli değerlerin başında adalet, eşitlik, özgürlük ve barış gelmektedir. Müslümanlar, karşılaştıkları din, kültür ve medeniyetlerde bu değerlerle çelişmeyenleri ve bunları koruyan kurumları almakta bir

¹² "... Hüküm, ancak Allah'ındır. ..." (12. Yusuf, 40)

¹³ 46. Ahkâf, 12; 11. Hûd, 17; 36. Yasin, 12.

¹⁴ 17. İsrâ, 71; 25. Furkân, 74; 9. Tevbe, 12; 21. Enbiyâ, 73; 28. Kasas, 41.

¹⁵ Güler, İlhami, "Cemaatler, Tarikatlar ve Fetö",

https://www.youtube.com/results?search_query=ilhami+g%C3%BCler+kolyocu.



sakinca görmediler. Hukuk ve ahlakın esasını oluşturan bu değerler, din ve siyasetin korumayı amaçladığı ortak değerlerdi. Hz. Muhammed, Medine'ye hicretinden hemen sonra, oradaki Yahudilerle imzaladığı ve ilk anayasa olarak da nitelenen "Medîne vesikası"nda adalet, din ve vicdan özgürlüğü, bir arada barış içinde yaşama ilkelerini bu toplumsal sözleşmenin esası olarak koydu. Bu sözleşme, meşruiyetini toplumdan alıyordu. Adil ve barışçıl bir toplum kurmayı amaç edinen İslam'ın bu değerleri, kurumsal siyasetten çok bireysel ve toplumsal siyaseti veya kamusal alanı dönüştürmeye yönelik konulmuştu. Hz. Muhammed'den sonra halifeler, "Halifetü Resulillah" ve "Emîrül-Müminîn" şeklinde tanımlanırken Emeviler döneminde "Emîrullah", Abbasiler döneminde "Allah'ın gölgesi" şeklinde tanımlamalar ihdas edildi. Bu anlayışla birlikte yönetimin meşruiyeti toplum olmaktan çıkarılarak Allah'a dayandırılmıştı. Kurumsal siyaset (devlet) ve toplumsal siyasetin yapısı ve işleyişi konusunda İslam filozofları yakından ilgilenmişlerdir. İbn Rüşd (520/1126), İbn Haldûn (808/1406) ve onlar gibi düşünenler, hilafet ve şeriat ile yönetilen devlet şeklini "İslam devleti" olarak görmüşlerdir.¹⁶

Bireysel ve toplumsal siyasette ahlakî değerler geçerli olduğundan, ibadet ve kullukta olduğu gibi, yerine getirilmelerinde gönüllülük esastır ve zorlama yoktur. İbadetlerin kabulü için, bireylerin iradesi ve samimi duygularıyla yerine getirilmesi şartı vardır. Siyasetin meşruiyeti Allah'a dayandırılınca, onun adına güç kullanmak ve baskı yapmak meşru bir durum haline geldi. Çünkü meliklik ve sultanlık, çoğu kere kuvvet, galebe, tağallüb, tasallut, kahır, istila veya cebir yoluyla elde edilir.¹⁷ Halbuki Kur'ân, Hz. Muhammed'i, "sen onlar üzerinde zorba değilsin"¹⁸ ayetiyle güç ve zor kullanmama konusunda uyarmıştır.¹⁹

3. İslam'da Hakimiyetin Mahiyeti

İslam'da mutlak hakimiyet, eşi benzeri, ortağı ve dengi olmayan; sonsuz ilim ve mutlak güç sahibi yüce ve kutsal varlık olan Allah'ındır.²⁰ Allah her şeyin yaratıcısı, düzenleyicisi ve devam ettiricisidir. O, her şeye gücü yetendir. Tüm varlığı çepeçevre kuşatmıştır. Mutlak ve özgür irade sahibi Allah, alemde egemenliği elinde tutar. Allah, insanlara mutlak değil sınırlı özgürlük ve tasarruf hakkı vermiş ve bu çerçevede sorumlu tutmuştur. İnsanın tasarrufta bulunma ve yapıp etmesi Allah'ın hakimiyetinden bağımsızdır. Bu tasarruflar, insana aittir, ilahî kaynaklı bir yetkeye sahip değildir. Allah'ın varlığı, kendiliğinden vardır ve zorunludur. Her yerde hazır ve nazırdır. Her şeyi bilir, görür ve işitir. Dünyada olan her şey onun iradesi, meşietisi, ilmi ve yetkisi dahilindedir. Allah, hiçbir şeye muhtaç değildir. Her şey ona muhtaçtır. Onun yaptığı bütün işlerde bir hikmet bulunmaktadır. O, her an bir şeyle meşguldür, ama boş işlerle uğraşmaz. Evrende düzen ve intizam,

¹⁶ Bkz.: Çaha, Ömer, Siyasi Düşüncelere Giriş, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul 2008, s. 63-85.

¹⁷ Nâşî el-Ekber, Mesâilü'l-İmâme, thk. Joseph Van Ess, Beyrut 1971, 49; Krş.: Seyyid Bey, HilâfetinMâhiyet-i Şer'iyyesi, Büyük Millet Meclisi Matbaası, Ankara 1924, 19.

¹⁸ 88. Gâşiye, 22.

¹⁹ 39. Zümer, 41; 17. İsrâ', 54.

²⁰ 17. İsrâ', 111; 25. Furkân, 2. Hüküm ve hakimiyet ile ilgili diğer ayetler için bkz.: 2. Bakara, 107; 3. Âl-i İmrân, 189; 5. Maide, 17, 18, 40, 120; 24. Nûr 42; 43. Zuhûr, 85.



onun koyduğu tabî ve sosyal kanunlarına (sünnetullah) uygun olarak cereyan etmektedir. Allah, hiçbir kimseye zerre kadar zulüm ve haksızlık yapmaz. Her şeyi bir ölçüye göre yaratır ve yapar. Evrende mutlak hakimiyet Allah'ındır. Egemenliğini, emir ve yetkisini kimse ile paylaşmaz. İbadet ve kullukta aracı ve şefaatchiler kabul etmez. Her çeşit hamt ve kulluk ona hastır. Ahiret'te hesaba çekecek, ceza ve mükafat verecek olan da O'dur. Kendisinin iş ortağı, yeryüzünde halifesi ve gölgesi yoktur. İnsan, yeryüzünde Allah'ın halifesi değildir. O, kendinden öncekilere halef olmak anlamında yeryüzünün halifesidir. Ayrıca Allah'ın kendi adına kulların inanç, ibadet ve eylemlerinde tasarrufta bulunacak vekil veya vekilleri yoktur. İslam'da hukukî anlamda velayet, vekâlet, vesayet ve kayyumluk²¹ yoluyla Allah ve Hz. Peygamber temsil edilemez. Allah işini başkasına havale etmez ve bir başkasını kendi yerine geçirmez. Ama insanlar, kendisinin tasarruf etmesinin caiz olduğu durumlarda başkasını kendi yerine tayin edebilir.²²

Kur'an'da Allah, resûlü veya bir topluluk için "hâkimiyet" kelimesi geçmemektedir. Fakat "hâkimiyet" ile ilişkilendirilebilecek başta "hüküm (hkm)" olmak üzere pek çok kelime kullanılmaktadır. İnsanların da meşru, ahlakî, hukukî ve aklî değerlere uygun olmak şartıyla, hükmetme yetkisi vardır. Ancak insan bu yetkiyi Allah'tan almaz. İnsanların hâkimiyeti doğuştan değildir; kendi elde ettikleri bilgi ve hikmete dayanır. Allah'ın hâkimiyeti ve kulların hâkimiyeti arasında mahiyet farklılığı bulunmaktadır. İslam düşüncesinde hâkimiyet sorunu ile ilgili müstakil bir araştırma yapan Bülent Ünal, bu ikisi arasındaki farklılığı şu şekilde açıklamaktadır:

"Allah mutlak Hâkim, Hakîm vasfıyla hükmedenlerin en üstünüdür. Kelimenin "hâkimler" şeklinde çoğul olarak kullanılması ve Allah'ın bunların en hâkimi oluşunun belirtilmesi, Allah'tan başka varlıkların da onun izniyle (veya ondan izinsiz S.K.) hükmedebileceğini anlatır. Nihai ve mutlak anlamda hüküm ancak O'nundur. O, hiç kimseyi kendi hükmüne ortak kılmaz, hüküm O'nundur. Hüküm veren Allah'tır. ... Ancak Allah'ın hükmü ya da hükümler tabiri Kur'an'da onun evrensel, kozmolojik, mutlak hükmünü ve hükümlerinin dahilindeki özel hükümleri ifade etmektedir. ... Allah kainatı insana musahhar kılmış, ona bir egemenlik sahası açmıştır. Ancak insan Allah'ı temsilen siyasî egemen durumunda değildir. İnsanın iradesi Allah'ın iradesinin temsili vasıtası olamaz. İnsanın egemenliği, Allah'ın egemenliğiyle aynı konuda ve düzeyde olmadığından böyle bir temsil, söz konusu değildir. İnsanın halifeliği ise bu konuda ayrıdır. Ona teshir edilen arz ve kainata insanlığın bir emanet ölçüsü için hakim olup medeniyetler kurması, arzı ve kainatı Allah'ın rızası çerçevesinde kendi olumlu isteklerine boyun eğdirmesidir. Siyasi egemenlik ise daha çok sosyal boyutlu olan bir egemenliği ifade ettiğinden insan-kainat, ya da insan-Allah ilişkisinden ziyade, insan-insan ilişkilerini alakadar etmektedir. Yalnızca kaba kuvvete dayalı, ya da zulmün tezahür edebileceği yönetimleri, hâkimiyet şekillerini, hükümlerlikleri Kur'an tasvib etmemektedir. Bilgi ve hikmetin, kuvvetin desteğindeki hakimiyet beğenilmektedir. Kur'an'a göre ilim, hakimiyette önemli bir unsurdur. Hatta Kur'an'ın tasvib ettiği hâkimiyet

²¹ Köse, Murtaza, "İslam Hukukunda Temsil Kavramı ve Vekâlet-Temsil İlişkisi", EKEV Akademi Dergisi, 12/34 (2008), 223-248.

²² Köse, "İslam Hukukunda Temsil Kavramı ve Vekâlet-Temsil İlişkisi", 228.



tarzının ilme dayalı olması gerektiği de söylenebilir. Sadece kuvvete dayanan hâkimiyete de örnekler verilmiş, ancak bu şekil hâkimiyet tavsiye edilmemiştir. Ancak zulmün tezahür ettiği her hâkimiyet tarzından kaçınılması gereği vurgulanmış, Firavun'un uluvv tarzındaki zulmün bir çeşidi olan egemenliği yerilmiştir."²³

Kur'an, Allah'ın muradını ve eşyanın hakikatini anlamada, sorunların çözümünde yetkili (otorite) olarak ilme, delil ve belgeye dayalı doğru bilgiyi ve bunların aracı olan aklı öne çıkarmıştır. Allah insanı en güzel şekilde yaratmış ve onu yaratıklar arasında en şerefli yere koymuştur. Bu makama layık olabilmesi için Allah onu akıllı bir varlık olarak yaratmıştır. Aklı sayesinde, etrafında olup bitenleri anlamakta, onlara hakim olmakta, yönetmekte ve tasarrufta bulunmaktadır. Bu yüzden Allah, insanı yeryüzünün ıslahı için oranın halifesi yapmıştır. Kur'an'da altı yüze yakın yerde, "düşünmek, akletmek, tefekkür ve tezekkür etmekten" bahsedilerek insanın bu yetisini kullanması istenmiştir. Kullanmadığı takdirde başının beladan kurtulamayacağına vurgu yapılmıştır.²⁴

4. İslam'ın Siyasete İlgisi

İslam'ın ferdin hayatı ve toplumsal hayatında merkezî bir yere sahiptir. İslam, inanç, ahlak ve sosyal ilişkilerinde bireyi belli amaçlar sunar ve bunların gerçekleştirilmesi konusunda onu teşvik eder. İnsan, dünyada anlamlı varoluş bilinciyle yaşar ve bir gün hesabını vereceği inancıyla hareket eder. İslam, bireyi, kullara kulluk yapmaktan çıkarıp özgür birey yapmak ister. İslam'ın aynı zamanda toplumsal talepleri de bulunmaktadır. Ancak bunların gerçekleştirilmesinde, bireye ve topluma bazı yükümlülükler yükler. Bireysel dindarlığın ve kişisel ahlakın söz konusu olduğu durumlarda siyasete daha az ilgi duyarken toplumsal düzenlemelerde belli düzeyde egemenliğe, itaate ve beyate vurgu yapar. Toplumun her bir bireyi diğerini iyilik yapmaya yönlendirmek, iyilik ve hayırda yarışmak ve kötülükleri engellemekle sorumludur. İyiliklerin hakim olduğu bir toplumun kurulması için gerekli kural ve kurumların oluşturulmasını talep eder. İslam, hayırda yarışı benimsediği için, insanları siyasal ve toplumsal örgütlenmelerde yer almaya teşvik etmiştir. En kapsamlı siyaset örgütlenmesi olan devletin varlığı, diğeri için olduğu gibi Müslümanlar için de, toplumsal dayanışma, güvenlik ve birliğin sağlanma konusunda, toplumsal ve siyasî bir zorunluluktur. Ama bunun yapısı ve işleyişi konusunda ayrıntılı bilgi vermez.

İslam'ın temel kaynağı Kur'an, siyasetin mahiyeti, yönetim biçimi, egemenliğin nasıl elde edileceği ve yöneticide aranacak şartlar konusunda doğrudan ilkeler koymamıştır. Fakat her hangi bir yetkiyi üstlenen kişinin, bireysel siyasette, toplumsal siyasette ve kurumsal siyasette uyması gereken genel çerçeveyi belirlemiştir. Bu değerler, sadece siyaseti ilgilendirmez, toplumsal, iktisadî ve diğer alanları da ilgilendirir. Siyasetle ilişkilendirilebilecek ayetlerin muhtevası tahlil

²³ Ünal, Bülent, İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), İzmir 1997, 218-219.

²⁴ 10. Yunus, 100.



edildiğinde, Kur'ân'da dikkat çekilen değerlerin doğrudan ahlak ve hukukla ilgili değerler olduğu görülecektir. İnanç, ibadet ve ahlak konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla yer verilirken siyasî konularda adalet, meşveret, liyakat ve emanet gibi evrensel nitelik taşıyan genel ilkeler dışında özel hükümlere yer verilmemiştir. Örneğin Allah, Kur'an'da Hz. Muhammed'den sonra kimin halife olacağı, hangi özelliklere sahip olacağı, devletin yapısı ve yönetim biçimi gibi kurumsal siyasetin unsurlarıyla alakalı her hangi bir açıklamada bulunmaz. Siyaset kadar diğer konuları da ilgilendiren bu temel prensipler, genel olarak aşağıdaki ahlakî ve hukukî ilkelerden oluşur: Müslümanların işlerinin kendi aralarında uzman kişilere danışma (meşveret/şûrâ) yoluyla çözülmesi²⁵; insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi²⁶; yetki sahiplerine itaat edilmesi²⁷; emanetlerin korunması ve ehline verilmesi²⁸; insanlar arasında üstünlüğün takva ile olduğu²⁹ ve benzerleri.

Din-siyaset ilişkisinde en çok gündeme getirilen "halife" ve "imam" kavramları, Kur'ân'da siyasî egemenliğe hak sahibi birisini tanımlamamaktadır. Halife, özgür iradeli ve kendi adına güzel işler yapmaya namzet Allah'ın her bir kulu anlamına gelmektedir.³⁰ İmam ise, farklı farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, ayette insanlara örneklilik ve önderlik yapan kişi, yani peygamberlik makamı için kullanılmıştır.³¹ Aslında bu tür kullanımlarda Peygamberlik makamının bir sülale imtiyazı olmadığı, gönderilen elçinin sülalenin mensuplarına fazilet sağlamadığı ve diğerlerine karşı bir üstünlük kazandırmadığı son derece açıktır.³² Ayrıca peygamberin seçildiği kabileye, peygamber kendilerinden çıktı diye, ölümünden sonra siyasî veya siyasî olmayan makamları ellerinde tutma imtiyazı da verilmiş değildir. Hilafet ve hakimiyet meselesi, Seyyid Bey'in de dediği gibi, " dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir. Doğrudan doğruya milletin işidir. Onun içindir ki, *nusûs-i şer'iyye*'de bu mesele hakkında tafsilat yoktur."³³ Dolayısıyla Kur'ân, siyasî ve hukukî konularda hakimiyet yetkisini tamamen insanlara bırakmış ve topluma ait işlerin insanî birikimin sunduğu imkanlardan faydalanarak toplum tarafından düzenlenmesini ve yürütülmesini istemiştir.³⁴ Sonuç olarak kurumsal siyasete doğrudan ilgi gösterilmemiş, ancak bireysel ve toplumsal siyasetle yakından ilgilenilmiştir. Bu konudaki çerçevenin belirlenmesini ise, ahlak ve hukukun yetkisine bırakmıştır.

²⁵ 42. Şûrâ, 38; 3. Âl-i İmrân, 159.

²⁶ 4. Nisâ, 58.

²⁷ 4. Nisâ, 59.

²⁸ 4. Nisâ, 58.

²⁹ 49. Hucurât, 13.

³⁰ Bkz.: 2. Bakara, 30; 6. En'âm, 165.

³¹ "Hz. İbrahim'e Cenab-ı Hak: 'Seni insanlara İmam (başkan) yapacağım' buyurduğu zaman, bu Peygamber: 'benim zürriyetimden de' diyerek, kendi sülalesinden de imamlar gelmesi niyazında bulunmuş, fakat şu cevabı almıştır: 'Benim ahdim (vazife teklifim) zâlimlere erişmez!'" (2. Bakara, 124)

³² Bkz.: Hatiboğlu, Mehmed Said, "Hilafetin Kureyşliliği", AÜİFD., XXIII(1978), 136-7.

³³ Seyyid Bey, Hilâfet ve Hâkimiyet-i Millîyye, Ankara 1923., 2; Seyyid Bey, Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyyesi, 10.

³⁴ Krş.: Akbulut, Ahmet, " Kur'ân'ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", İslâmî Araştırmalar, 8/3(Yaz-Güz dönemi 1995), 151; Fırlıklı, Ethem Ruhi, Din ve Devlet İlişkileri, Muğla 1997, 37.



5. Hz. Muhammed'in Nübüvvet Görevi ve Siyasî Liderliğinin Mahiyeti

Hz. Muhammed'in vahyin rehberliğinde başlattığı değişimin mahiyetinin ne kadar siyasî olduğu tartışılmıştır. Onun Mekke dönemindeki fikir ve uygulamaları Mekke'deki Kureyşlilerin muhalefetine sebep olan siyasî bazı unsurlar barındırıyordu. Ancak doğrudan bir siyasî örgütlenme olarak görülmedi. Mekke döneminde, "Kur'anî fikirlerdeki siyasî potansiyel hayata geçirilemeden kaldığını"³⁵ ileri süren Watt, Medine'ye hicretinin Hz. Muhammed'in siyasî faaliyetinin başlangıcı ve Medine'deki kabilelerle anlaşmalarının yeni bir siyasî yapının tesisi olarak yorumlar. Batılı araştırmacılar ve İslamcı hareketler, genelde Hz. Muhammed'in İslam'ı tebliğ adına yaptığı her şeyi, İslam'ın amaçladığı siyasî bir projenin hayata geçirilmesi olarak değerlendirmektedir.³⁶ Batılıların İslam'ı doğrudan politik bir hareket olarak sunmalarının arkasında, "İslam dünyasının büyümekte olan politik önemini" Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in kişiliğine bağlamak; politik bir proje olarak göstermek suretiyle İslam'la mücadeleyi meşrulaştırmak bulunmaktadır. İslamcılarının iddiasının altında ise, Müslümanların geri kalması ve mağlup olmasını "İslamî Devlet"ten olmaması ve batıyla baş edebilmenin yolunun bütün müslümanları aynı sancak altında toplayacak, halifenin yönettiği bir "İslam Devleti"nin kurulması fikri bulunmaktadır. Farklı amaçlarla hareket eden her iki yaklaşım, İslam'ı siyasetle aynileştirme noktasında birleşmektedir.

Hz. Muhammed'in siyasî liderliğinin nübüvvet görevi çerçevesinde vahiyle sevk ve idare edilen bir görev olmaması dinin siyasetle aynileştirilmesi görüşünün tutarsızlığını açıkça ortaya koymaktadır. Şöyleki Hz. Muhammed'in devlet başkanlığı misyonu, ilahî kaynaklı olmayıp, tamamen içinde yaşanan sosyal ve siyasî gelişmeler sonucunda elde edilmişti. Başka bir ifadeyle Hz. Muhammed'in nebiliği, ilahî tayin ve seçilmeyle, ancak onun devlet başkanlığı ve bu konudaki uygulamaları böyle değildir. Müslüman toplumunun siyasî liderliğini üstlenmesi, ilahî tayin ile olmamıştır. Çünkü Hz. Muhammed'in bu görevi, nübüvvet görevinin bir parçası değildi. Bu göreve layık görülmesi onun beşer olarak elde ettiği başarılarının ve bu konudaki kabiliyetinin sonucuydu. Hatta Peygamberlik gelmeden önce de, liderlik vasfını kullanarak ihtilaflı konularda hakemlik yaptığı bilinmektedir. Böyle görüldüğü için müslümanlar, zaman zaman, Hz. Peygamber'in çeşitli konulardaki vahye dayanmayan kişisel görüşlerini eleştirebilmişler ve onun farklı görüşler ortaya atabilmişlerdir. Çünkü onlar, "Hz. Muhammed'in Allah'ın vekili olmadığını" biliyorlardı.³⁷ Hz. Muhammed'e "siyasî ve eylemsel faaliyetinin Allah tarafından vazife olarak verildiği" iddiasını destekleyecek tutarlı hiçbir delil bulunmamaktadır. "İslâm politik bir şöhretine sahip olmasına rağmen siyasî alanda nisbeten başarısız olduğunu iddia eden" Watt'ın bu konudaki çelişkili izahları bunun tipik bir örneğidir.

³⁵ Watt, İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu, s. 18.

³⁶ Örneğin bkz.: Watt, İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu, s. 18 vd.

³⁷ 39. Zümer, 41; 17. İsrâ', 54.



O, hem “dinlerin kendilerine ait politik anlayışları yoktur. Ancak, bazen bir dînin, ortaya çıktığı bölgenin siyasî anlayışlarını onayladığı görülür. İslâm’ın durumu da kesinlikle budur.”³⁸ der, hem de Hz. Muhammed’in Allah tarafından siyasî faaliyetler için görevlendirildiği iddiasında bulunur ve bunu şu şekilde temellendirmeye çalışır:

“Başlangıçta Hz. Muhammed Kur’an’da basit olarak bir mesajın, özellikle de “uyarı” mesajının insanlara taşıyıcısı olarak kabul edilirken, Medine döneminde *rasûl* terimi “bir şeyi yapmak üzere görevlendirilen kimse”yi ifade etmeye başlamış olmalıdır ve bu da, bir mesajı iletmeye ek olarak Medine’deki işlerin bir kısmını idare etmek gibi pratik karakterde bir şey olabilir. Bu nedenle, “Allah’ın elçisi ifadesi”, “Peygamber’in aksine Hz. Muhammed’in meşgul olduğu siyasî ve eylemsel faaliyetin Allah tarafından vazife olarak verildiğine işaret eder.”³⁹

Hz. Muhammed’in uygulama ve tavsiyeleri, diğer konularda olduğu gibi siyaset konusunda da, Kur’an’ın ortaya koyduğu genel çerçeveye uygunluk arz etmektedir. Bundan dolayı Hz. Muhammed, vefat ettiğinde kendinden sonra imam veya halife olacak kişiyi gizli veya açık olarak belirlememiştir. Hz. Muhammed’in, bazı konularda ayrıntılı tavsiyelerde bulunmasına rağmen, kendinden sonra siyasetin gidişatını yönlendirmeye dair açıklamalarda bulunmaması son derece anlamlıdır. Hz. Muhammed, bir defasında hurma aşılama engel olmuştu. Hurma ağaçlarının mahsül vermediğini görünce, sahabeye “siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz.” diyerek hatasını itiraf etmiş ve dünyevî işlerde tecrübe ve uzmanlığın esas alınması gerektiğini tavsiye etmişti. Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Muhammed, dünyevî işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için, kendi yöneticisini seçme yetkisini Müslüman topluma ait bir hak olarak görüyordu. Bu yüzden, Hz. Muhammed, sahip olduğu hukukî ve siyasî yetkilerini başka birine devretmemiştir. Çünkü İslam’da, itikadî ve hukukî açıdan, Hıristiyanlıkta olduğu gibi dinî ve dünyevî hakimiyeti elinde tutan ruhbanlık sınıfı yoktu. Eğer o, sahip olduğu yetkileri devretmiş olsaydı, böyle bir sınıfın oluşmasına sebebiyet vermiş olacaktı.

Hz. Muhammed’in siyasî liderliğinin mahiyeti ve kaynağının aydınlatılabilmesi için, bu konuda şu önemli sorunun cevaplandırılması gerekmektedir. Hz. Muhammed’in siyasî liderliği onun Nübüvvet görevinin bir parçası mıdır, değil midir? İslam’da siyasî ve toplumsal egemenliğin kaynağı ilahî değil beşerîdir. Yani insanın bilgi ve meşru güce dayalı olarak ahlakî ve hukukî ilkeler çerçevesinde hükmetme ve siyasî tasarrufta bulunma yetkisi vardır. Hz. Muhammed’in şahsında temsil edilen peygamberlik ve siyasî liderlik tartışmalarına gelince, aslında bu, din-siyaset ilişkisini ilgilendiren bir tartışmadır. Bu soruya doğru cevap bulmadıkça İslam dünyasında bu konuda yaşanan sorunları çözebilmek mümkün görünmemektedir.

Hz. Muhammed’in siyasî liderliğinin Nübüvvet görevinin bir parçası olup olmadığı, son iki yüzyılda İslam uleması arasında tartışılan en önemli sorunların başında gelmektedir. 19. ve 20. yüzyılda yaşayan İslâm âlimlerinin ileri sürdüğü görüşler, Muhammed b. Tavî et-Tancî

³⁸ Watt, İslam’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu, s. 54.

³⁹ Watt, İslam’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu, s. 52.



tarafından “Hz. Muhammed’in siyasi liderliğini nübüvvet mefhumuna dahil edenler ve etmeyenler” olarak iki grupta toplanmıştır.⁴⁰

Siyasî liderliği nebiliğin parçası olarak görenler, siyaset ile dinin ayniliğini veya birbirinin ayrılmaz parçası olduğunu savunurken İslam bilginlerinin çoğunluğu, Hz. Muhammed’in siyaset görevinin nübüvvet mefhumuna dahil edilemeyeceği görüşünü savunmuştur. Sahabenin Hz. Muhammed’e, siyasi ve toplumsal tasarruflarında, “bu vahiy mi, yoksa kendi görüşünüz mü?” diye sorması, adı konulmamış olsa da, onların mahiyet açısından din ve siyaset ayrımı veya dinî ve dünyevî ayrımı yaptıklarını gösteren bir delildir. Ayrıca Hz. Muhammed’in peygamber olmadan önce insanlar arasındaki bazı sorunları çözmede hakemlik görevi üstlenmesi, onun siyasi tecrübesi ve güvenilirliği ile ilgili bir durumdur. Bundan dolayı Peygamber olmadan önce *Muhammedü'l-Emîn* vasfını almıştı. Araplarda siyasetin kurucu ve anahtar kavramı “hakemlik” idi. Hz. Muhammed birkaç defa hakemlik yapmıştı. Aslında hakemliği, Kureyş’in siyasi tecrübesine dayanıyordu. Bu örnekler, Hz. Muhammed’in siyasi liderliğinin Nübüvvet mefhumuna dahil olmadığını ve kişisel bir becerisi olduğunu göstermektedir. Çünkü onun olaylara müdahalesi veya sorunları çözmesi, çoğu kere vahiy beklemeden gerçekleşiyordu. Bir siyasi deha olarak, Allah’ın daha önce vahiyle bildirdiği buyrukları da dikkate alarak sorunları kendi görüşleriyle veya sahabenin katkılarıyla çözüyordu.

İslam ve Arapların siyaset anlayışı arasında ayırıcı özellik, Arapların siyaset anlayışının genelde icbar ve ikraha dayanmasıydı. Hz. Muhammed ise, siyasete ahlakî ve hukukî bir zemin kazandırmak istedi. Bu sebeple ordu teşkili, zekat toplama memurları ataması, seriyye ve gazalar düzenlemesi, kadı tayinleri, dönemin devlet başkanlarıyla yazışması, anlaşmalar yapması, toplumsal mukavele hazırlaması (Medine vesikası) ve benzeri siyasi tasarrufları dikkate alındığında, Hz. Muhammed’in yöneyimi ve meşruiyeti, “hukukî-aklî egemenlik” tipini temsil eder. Çünkü o, hep hak ve hakkaniyetten yana tavır aldı; haksızlık ve zulme karşı direndi. Müslümanlar, Hz. Muhammed hayatta iken, onun siyasi-dünyevî liderliği ile ilahî kaynaklı nübüvvetini karıştırmamaya büyük özen gösterdiler. Siyasi liderliğini nübüvvetin bir cüzü/parçası olarak görmediler. Onun ordunun teşkili, savaş, mali işler ve diğer siyasi konulardaki tasarruflarına, maksadını anlamadan körü körüne itaat edilmiyordu. Zaman zaman onun uygulamalarının meşruiyeti sorgulanıyordu. Bu sebeple Hz. Muhammed’in siyasi egemenliği, meşru gerekçeli hukukî ve aklî bir egemenlikti. Bu egemenlikte, uygulama ve tasarruflar akla, mantığa ve marufa ters düştüğünde onlara itaat yoktu. Çünkü Kur’an, her davranış ve eylemin hakkaniyet ve adalet ölçüsüne uygun olarak gerçekleştirilmesini istiyordu.

⁴⁰ Bkz.: et-Tancî, Muhammed b. Tavî, “İslam Mezhepleri Hakkında Düşünceler”, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler (ed. Sönmez Kutlu, Ankara 2011) adlı kitap içerisinde, 63.



6. Modern Dönemde Din-Siyaset Ayırımı Temellendirme Biçimleri

Hilafetin kaldırılmasının öncesinde ve sonrasında din-siyaset ilişkisi, din-devlet ilişkisi, İslam ve demokrasi ya da din ve laiklik meseleleri, hakimiyetin kaynağını bütünüyle veya kısmen Allah'a dayandıran İslamcılarının ve Selefi akımların en önemli tartışma konularını oluşturuyordu. Örneğin sonraki süreçte *İhvan-ı Müslimin*, "İslam, din ve siyasettir." şiarıyla din ve siyaseti aynileştirirken; *Hizbu't-Tahrir*, "hilafet sistemini" İslamî rejim olarak sundu. *Selefilik*, çok partililiği ve oy kullanmayı bir tür küfür olarak görerek toplumu ilk üç neslin dinî-siyasî tecrübesine döndürmeye çalıştı; siyasî bir parti olarak örgütlenen *Cemaat-i İslamiye* ise, hilafetin konsey tarafından temsili (Hilafet Konseyi) fikrini savundu. Siyasal İslamcı hareketler, din-siyaset ilişkisi etrafındaki bu görüşleriyle, despot ve zalim yöneticilerinden zulüm ve baskı gören toplumlarında geniş bir taban edindiler. Hatta bu akımlar içinde yaşadıkları ülkelerin sınırlarını aşarak diğer Müslüman toplumları da etkilediler. Ancak onlar, din-siyaset ilişkisini, Ku'rân'daki siyasetle ilgili genel ilkelerden ve Hz. Peygamber'in liderlik örneğinden ya da bugün yaşanan insanî birikimden hareketle çözümediler. Bunun yerine klasik kelim kaynaklarına yakın bir yol izleyerek, geçmişte yaşanan siyasî tecrübeyi İslamî bir siyaset modeli olarak savunmaya devam ettiler. Halbuki hilafet, Müslümanların daha çok dünyevî işlerini yürüten siyasî ve hukukî bir kurum idi.

Bazı müslüman mütefekkirler, din-siyaset ilişkisini veya ayırımı yaşanan siyasî ve toplumsal değişim olgusunu dikkate alarak içtimaî (sosyolojik), hukukî veya kelamî açıdan tartıştılar. Örneğin Ziya Gökalp sosyolojik yaklaşımı; Seyyid Bey hukukî yaklaşımı; Ali Abdurrazık, kelamî yaklaşımı; Muhammed b. et-Tavî't et-Tancî ise, hukukî-kelamî bir yaklaşımı savundu. Onlardan ilk üçünü daha önceki bir araştırmamızda⁴¹, Muhammed et-Tancî'nin yaklaşımını ise daha sonraki bir makalede⁴² genişçe analiz ettiğimiz için burada bunları tekrarlamayacağız. Sadece Muhammed et-Tancî'nin din-siyaset ilişkisine ve Hz. Muhammed'in siyasi liderliğinin onun nübüvvet mefhumuna girmediğine dair değerlendirmelerine kısaca değineceğim.

Muhammed et-Tancî'nin konuyla ilgili kelamî-hukukî yaklaşımına göre, "İmamet, yani Müslümanların başkanlığı vazîfesi, Peygamberliğe dâhil değildir. İmamet, peygamberlik mefhumunun dışındadır. Peygamberin ve peygamberliğin şartları arasında, o kimsenin ümmetin başkanı olması şartı yoktur. Hz. Muhammed'den önce, kavminin idâresini üzerine almamış peygamberlerin gelip geçtiği zikredilmiştir."⁴³ Hz. Peygamber birkaç kere Medine'ye kendi yerine idareciler bırakmıştır. Onun bu kişileri kendine halife olarak tayin etmesi, şüphesiz, peygamberlik vazîfesini yürütmek için onları halife atadığını göstermez. Aksine peygamberlik dışında olan idarî işlerde onları halife kıldığını gösterir. Bundan dolayı, her hangi bir kimsenin Peygamberimizin İmam (devlet başkanı) sıfatıyla yaptığı

⁴¹ Bkz.: Kutlu, "The Differentiation of Diyânet and Siyâset according to al-İmam al-Mâturîdî", 178-192; "İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi", İslâmiyât Dergisi, VIII/2 (2005), 55-69.

⁴² Bkz.: Kutlu, Sönmez, "Muhammed b. Tavî't et-Tancî'ye Göre Din-Siyaset İlişkisi", 405-422. Ayrıca bkz.: "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, I/1 (2008), 7-26.

⁴³ et-Tancî, "İslam Mezhepleri Hakkında Düşünceler", s. 63.



tasarruflarını, devlet başkanının izni olmaksızın yapması câiz değildir.⁴⁴ Peygamberimizin kadılık ve devlet başkanlığı, idarî sıfatlardır. O, bu iki sıfatla hüküm vermişse, hiç kimse kazâ ve imamet vazifelerini, kendi kendine, üzerine alamaz.⁴⁵

7. Ahlakî ve Hukukî Değerler Zemininde Din ve Siyasetin Özgürleştirilmesi

İslam düşüncesinde klasik dönemde iktidarın kaynağının ilahîliğini ve imamların Allah tarafından tayin edildiğini Şia'nın dışında başka bir mezhep savunmaz. Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler, genel olarak bu fikre karşı çıkar ve iktidarın meşruiyetini Müslümanların meşveretine, yani toplumun beyatine dayandırır. Sonraki dönemde, Sünniler arasında "imam ve halifenin Allah tarafından seçildiği" ve "halifelerin Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri olduğu" şeklinde iktidarın kaynağının ilahîliğini ileri sürenler olmuştur. Bu iddialar, genelde siyasetin özelde kurumsal siyasetin dayanması gereken ahlakî ve hukukî değerlere ters sonuçlar doğurmuştur. İslam'a göre, ahlak, insanın sahip olması gereken güzel huy ve davranışlardır. İnsan, iradesiyle iyiyi veya kötüyü seçebilir. İradeye dayalı iyi davranışları ahlakî davranışlardır. İslam toplumu yöneten yöneticilerle bireyin ahlakî ve hukukî yükümlülükleri arasında fark görmez. İster yönetici ister başka bir görevde olsun her Müslüman, "haksız yere cana kıymamak, başkasına ait malı ve emeği çalmamak, yalan söylememek, aldatmamak, adaletli davranmak, zulmetmemek, adam kayırmamak, kibirlenmemek, emanete hıyanet etmemek; bozgunculuk yapmamak, barış ve ıslahtan yana olmak, başkalarının ırz ve namusunu çiğnememek, hayırda yarışmak, insana ve insan haklarına saygılı olmak, muhtaçların yardımına koşmak ve hak sahibine hakkını vermekle yükümlüdür. Hatta ahlakî ve hukukî değerlere göre hareket etmek ibadet sayılır. Bu duyarlılığa sahip insanlar, hem dinî hayata hem de siyasî hayata artı bir değer katar. Yöneticiler, siyasî ve hukukî tasarruflarında meşruiyetini yönettiği kişilerden aldığı takdirde ahlakî ve hukukî duyarlılık sahibi olurlar Aynı şekilde liyakat ve uzmanlığına bağlı olarak hakettiği bir göreve gelen ve milletin verdiği yetkiyle tasarruflarda bulunan kimseler, sorumluluk bilinciyle ve hukuka uygun hareket edebilir.

Din-siyaset ilişkisinde hukukî meşruiyeti öne çıkaran ve halkın meşruiyeti kurumsallaştırma yönünde ilk ciddi adım, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte oluşturulan Meclis tarafından atıldı. "Babadan oğula geçen saltanatın kaldırılması ve dinî olarak algılanan hilafetin ilga edilmesi" yönünde çıkardığı yasalarla din ve devletin ayrılması konusunda, yani kurumsal siyasette köklü değişiklikler yaptı. Aslında hilafetin siyasî ve hukukî yetkileri, milletin iradesi ile seçilen meclisin uhdesine verildi. Bu süreçte, üretilen "millî hakimiyet" ve "irade-i milliye" kavramları, din-siyaset ilişkisi tartışmalarında anahtar kavramlar oldu. Bu süreçte, iktidarın kaynağı ve devri açısından siyaset felsefesinin temel unsurları olarak görülen özgürlük, eşitlik ve adalet öne çıkarıldı. Bunlar ahlakın ve hukukun esasını oluşturan değerlerdi. Şöyle ki, kurumsal siyasette ve kamusal alanında özgürlük, eşitlik ve adalet ilkelerinin

⁴⁴ Bkz.: et-Tancî, "İslam Mezhepleri Hakkında Düşünceler", s. 64.

⁴⁵ et-Tancî, "İslam Mezhepleri Hakkında Düşünceler", s. 65.



benimsenmesiyle birlikte, bireyler kendilerini yönetme konusunda önemli bir hak elde etmişlerdi. Çünkü onlar kendi cüz'î iradeleriyle yapacakları bir sözleşme çerçevesinde hukukî yetkilerini (vekalet) devredebileceklerdi veya zamanı geldiğinde devrettiği kişiden bu yetkiyi alabileceklerdi. Bu yol, İslam'ın hem hukukî akitleşme (beyat ve akit) yöntemine, hem de itikadî ve ahlakî açıdan insanın muhtar ve özgür olması ilkesine uygundu. Bireylerin veya vatandaşların özgür iradesi, kendi hakkında verilecek siyasî kararlara dahil edilmişti. Bu uygulama, hak ve özgürlüklere sahip olmada vatandaşların eşitliği ve İslam'ın temel amaçları arasında sayılan beş küllî kaidenin (zarurât-ı diniyye) korunması anlamına geliyordu. Bireylerin tercihini özgürce kullanması, onların seçtiklerinin sorumluluklarına ortak olmayı beraberinde getiriyordu. Bireylerin cüz-i iradelerinin toplamı, içinde farklılıkların temsiline imkan tanıyan millî iradeyi/millî hakimiyeti oluşturuyordu. Bu iki kavram, modern dönemde fıkıh ve kelâmın meseleleri arasına girmemişse de, din-siyaset ilişkisi tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır.

Modern toplumlarda bireyler, kendi irade ve özgürlükleri doğrultusunda siyasî örgütlenmelere gidiyorlar; ayrıca çok partili sistem içerisinde, seçme ve seçilme haklarını kullanarak kendi tercih ettikleri partileri destekliyorlar ve onları iktidara taşıyorlar. Ancak bireysel iradeler, bu siyasî rekabette farklı cephelerde toplanabiliyor. Böylece insanlar, tercih ettiği partiler yoluyla mecliste temsil hakkı elde ediyor. Burada temsil edilen bütün eğilimler, siyasî ve hukukî tasarruf yetkisine sahip iradeyi oluşturmaktadır. Kamusal siyasetin en büyük organizasyonu olan devletin asıl görevi, vatandaşların can, mal, din, akıl ve namusunun dokunulmazlığı ile ilgili hak ve özgürlüklerini korumak ve onları geliştirmektir. Toplumsal açıdan ise, iyiliklerin ve adaletin hakim olduğu bir toplum oluşturmaktır. Bu toplumu oluşturan Müslüman, Yahudi, Hristiyan ve diğer din mensupları, hak ve özgürlüklerde eşit konumdadır. Ahlakî ve hukukî duyarlılığa sahip kişilerden oluşan bir toplumu inşa etmek, ahlakî ve hukukî değerlerin kurumsallaştırılması yoluyla başarılabilir. Adaletli olmanın yolu, ahlakî değerlere bağlılıktan geçer. Ahlaklı olmak ise, insanların kendi akıl, irade ve ihtiyarını kullanarak iyilik veya kötülük konusunda özgürce tercihlerde bulunmaktır. Aklını kullanmayan ahlaklı ve adaletli olma konusunda hep sorunlar yaşar. Çünkü böyle birisi kişisel menfaatlerini kollar. Davranışlarının doğuracağı fayda ve zararları sebep-sonuç ilişkisine göre düşünmez. İslam siyaset nazariyesinde, iyiyi, doğruyu, hakkı ve adaleti hakim kılmak özgürlük ve sorumluluk bilincinin geliştirilmesine bağlıdır. Bu ise, dinin ve siyasetin özgürleştirilmesiyle yakından ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, din ve siyaseti, kutsallık atfedilen şahsiyetlerin, soy, sınıf, mezhep ve tarikatların tekelinden kurtarmak hayati bir önemi haizdir. Bu kimlikler üzerinden siyaset yapmak veya bunlarla dini aynileştirmek ya da bunlara dini temsil etme yetkisi vermek, insanların irade, inanç ve kanaat özgürlüğünü yok etmekte; bireyleri kutsallaştırılan belli şahıs ve toplulukların istismarına açık hale getirmektedir. Halbuki İslam doktrininde özgür irade ve ihtiyarın içinde bulunmadığı fiil ve tasarruflar, dinî, ahlakî ve hukukî vasfını kaybeder.

Siyasî temsillerin dinî temsil gibi gösterilmesi veya dinî söylemin siyasî güçle meşrulaştırılması girişimleri, din ve siyasetin ahlakî ve hukukî ortak değerler zemininde buluşmasını engellemektedir. Din dili, siyasetin etkisinde kalarak ayrıştırıcı ve farklılıkları yok



eden tektipleştirici, baskıcı bir dile dönüşmektedir. Din, siyaset üstü bir değer olmaktan çıkıp güç devşirmenin aracı olmaktadır. Her iki durumda da birey, dinî-toplumsal yapıların veya kurumsal siyasetin uydusu haline gelebilmektedir. Uzun bir demokrasi tecrübesine sahip ülkemizde siyasî partiler; zaman zaman vatandaşların veya bireylerin din ve vicdan özgürlüklerini güçlendirmek yerine, mezhep, tarikat ve cemaat kimlikleri üzerinden siyaset yürüterek bireylerin özgür iradelerini etkisizleştirmektedir. Hatta kişilerin cüz'î iradeleri, bir cemaat veya bir tarikat tarafından siyasî pazarlık konusu yapılabilmektedir. Böylece siyaset, dinî-toplumsal yapıları; mezhep, tarikat ve cemaatler de siyasî partileri kontrol ve istismar edebilmektedir. Bu durumda iktidara yakın olan dinî-toplumsal yapı veya yapılar, iktidarın gücünü de yanlarına alarak diğerleri üzerinde baskı oluşturabilmektedir. Her iki durumda da, bireylerin cüz'î iradelerini sağlıklı kullanması engellenmektedir. Öncelikle insanlarda, aklını kullanma konusunda farkındalık oluşturmak önemlidir. Siyasetin asıl amacı kendi tercihlerini yapabilen, iradesini başkalarına teslim etmeyen özgür iradeli bireylerin yetişmesine imkan sağlamaktır. Neyin iyi neyin kötü olduğuna başkaları değil, bireylerin kendisi karar verebilir. Her bir birey kendi menfaat ve maslahatlarına uygun gördüğü kişi veya siyasî partiye, her hangi bir baskıya maruz kalmadan kendi tercihiyle oyunu verebilir. Güçlü bir millî iradenin oluşması için, bireylerin iradelerinin özgürleştirilmesinden başka çare yoktur. Ahlakî ve hukukî değerlerin güçlendirilmesi, insanların ve onlara ait karar merkezi olan cüz-i iradelerinin özgürleşmesini ve saygınlığını artıracaktır.

Sonuç

Müslüman toplumlar, siyaseti inanç ve tarihî tecrübe ile aynileştirdikleri ve siyasetin hukukî ve ahlakî değerlerle ilişkisini kopardıkları için, siyasî ve toplumsal bunalımlara yol açan pek çok sorunla karşı karşıyadır. Bu sorunlar, Müslümanları diyanet-siyaset ayrımının imkan ve sınırlarını yeniden düşünmeye, hatta bu ikisi arasındaki mahiyet farklılığını dikkate almaya zorlamaktadır. Din ve siyasetin amacı, huzurlu ve ahlaklı bireylerden oluşan erdemli bir toplum kurmaktır. Ancak tarihsel tecrübedeki din-siyaset ilişkisi bu minvalde yürümemiştir. el-Cabirî'nin de dediği gibi, İslam siyaset düşüncesinde "siyaset, din adına hareket etmiş ve meşruiyetini ondan almıştır. Bu ise, genelde, siyasî çekişmelerin din kisvesi altında yürütülmesine sebep olmuştur."⁴⁶

Hz. Peygamber'in şahsında "nübüvvet-siyaset" ilişkisi incelendiğinde, onun devlet başkanlığı görevinin nübüvvet mefhumuna dahil olmadığı açıkça görülecektir. Bu durum sorunu inancın değil ahlak, siyaset ve hukukun konusu olarak incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Ancak klasik kelimî ve fikhî kaynaklarda "din-siyaset ilişkisi" tartışmaları Hz. Muhammed'in kendinden sonra devlet başkanı (İmam) olarak birini tayin edip etmediği, devlet başkanı olacak kişilerde aranan şartlar, halifelerin meşruiyeti ve benzeri konular etrafında inançla ilişkili olarak incelendi. Fakat modern dönemde hilafetin kaldırılmasından sonra laiklik, demokrasi ve insan hakları gibi kavramlar üzerinde yoğun tartışmalar yaşanmaya başlandı. Siyaset olgusunun bu süreçte

⁴⁶ el-Câbirî, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, 47.



sosyolojik, hukukî, siyasî ve kelamî açıdan farklı boyutlar kazanması, siyasetin mahiyetinin ahlakî ve hukukî değerler ışığında yeniden analizini gerekli kılmaktadır.

Siyaset, toplumu yönetme sanatıdır. Toplumun sahip olduğu ahlakî değerlerden, örf-adet ve geleneklerden ve insanî birikimden hareketle bunu yapmaya çalışır. Ancak yönetme sanatı, eğitim ve öğretimle sürekli geliştirilebilecek bir meslektir. Bu konuda esas olan liyakat ve ehliyettir. Yönetebilme yeterliliklerine sahip olan kişiler, bu görevlere talip olabilirler. Ancak yönetim erkini elde etme konusunda zor ve cebir kullanamazlar. Burada esas olan yöneteceği kişiden yetki almasıdır. Bu yetkiyi insanların serbest irade beyanına dayalı seçim ve benzeri meşru yollarla almadığı takdirde meşruiyeti yoktur. Dolayısıyla yetki devri, tıpkı evlilikte, ticaretle ve benzeri sosyal ve hukukî ilişkilerde olduğu gibi karşılıklı rızaya dayalı ve belli bir vakitle kayıtlanmış bir akittir. Bu sebeple böyle bir akitleşme hukukî bir eylemdir. Hukukî eylem olmasının yanı sıra aynı zamanda, kişinin irade ve ihtiyarına bağlı ahakî bir davranıştır. Çünkü kişi bu iradesiyle iyi ve güzeli ya da kötü ve çirkinini seçmekte serbest bırakılmıştır. Ahlakî olan iyiyi seçmesi ve adaletten yana tutum ve davranışta bulunmasıdır. Bu durumda ahlak bireyler için, hukuk toplum için önemlidir. Ahlaklı birey, hukukî ve sivil toplum ve laik devlet, toplumu yönetme sanatının temel dayanaklarıdır. Bunlar İslam'da korunması amaçlanan can, mal, akıl, din ve namustan oluşan beş dokunulmaz, yani insan hak ve özgürlükleri içerisinde yer alan veya onlarla ilişkilendirilen haklardır.

Din ve siyaset, hakimiyetin kaynağı açısından farklı kaynaklardan meşruiyet kazanır. Dinin meşruiyeti ilahîdir. Siyasetin ise, kişilerin cüz-i iradelerinin toplamından oluşan irâde-i milliyedir veya irâde-i hâkimiyye'dir. Dolayısıyla din, siyasetin; siyaset de dinin aracı veya birbirinin mütemmim cüzü değildir. Ancak din ve siyaset, amaçları açısından insan hak ve özgürlüklerini korumada birleşir. Hak ve özgürlüklerin zeminini, ahlakî ve hukukî değerler oluşturur. Bu ikisinin olmadığı veya dikkate alınmadığı durumlarda din ve siyaset birbirini istismar eder. Sonuçta insan, özgürlüğünü kaybeder ve adaletsizliğin, zulmün ve ahlaksızlığın öznesi haline gelir.

Siyaset, ahlakî ve hukukî değerlerden bağımsız olarak yürütüldüğünde, insan hak ve özgürlüklerini ihlal eder. Siyaset, bireylerin maslahatlarını, ancak hukukî ve toplumsal bir sözleşme (anayasaya) çerçevesinde koruyabilir. Halkın oyuyla belli bir süreyle seçilen kişilerin hak ve sorumlulukları da bellidir. Yönetimin meşruiyeti, bireylerin iradelerinin sağlıklı bir şekilde kullanılmasına bağlıdır. Bu konuda, daha iyi bir yol buluncaya kadar, demokrasi iyi bir çözüm yolu olmaya devam edecektir. Çünkü demokrasi kişilere, irade özgürlüğü, yönetime katılma, seçme ve seçilme gibi siyasî haklarını etkin bir şekilde kullanabilme imkanı sağlamaktadır. Bireylerin cüz'i iradelerinin temsil oranları ölçüsünde yönetime ortak olmaları ve sahip oldukları haklarını hukuka uygun olarak kullanmaları son derece önemlidir. Din ve kurumsal siyasetin ortak amacı, can, mal, din, akıl ve namusunun dokunulmazlığı gibi ahlakî ve hukukî maslahatları korumakla yükümlüdür. Din ve devlet birbirini tahakküm altına alarak topluma huzur ve adalet getiremez. Ulema ve ümera, birbirinin egemenlik alanlarını kabul etmek durumundadır. Dinin ve devletin, mümkün olduğu ölçüde özgürleştirilmesine ihtiyaç vardır. Devlet, bireylerin hak ve özgürlükleri, özellikle



bireylerin dinî düşünce ve inancını yaşama özgürlükleri belli bir dinî-toplumsal grup tarafından ihlal ve istismar edildiği durumda devlet bireyi koruması gerekir.

Din-devlet ilişkisini sağlıklı bir yapıya kavuşturmada, insanlığın kurumsal siyasette “laik ve demokratik bir hukuk devleti” tecrübesi önemli imkanlar sunmaktadır. Müslümanlar, bu konudaki sorunların çözümünde bu tecrübeden bigane kalmaz.



Osmanlı Devlet Adamlığı Geleneğinin Yenilenme Süreci

Ahmet Kavas¹

Özet

Avrupa’da başlayan ve hızla irtibatlı olduğu coğrafyalara yayılan yeni devlet adamı yetiştirme eğitimi kısa zamanda Osmanlı Devleti’nde de etkisini gösterdi. Enderun isimli saraya idarî ve askeri üst düzey memurları yetiştiren kuruma bağımlı kendi geleneğini terk ederken kurup üç aşama ile belli bir olgunluğa getirdiği “mülkiye mektebi” geleneği Türkiye Cumhuriyetine bıraktığı en ciddi eğitim müesseseleri arasındaki yerini aldı. Kamuya her alanda gerekli amir ve memurların yeni usulle yetişmesi başlangıçta batıdaki örneklerine mümkün mertebe bağlı kalınarak denendiyse de bir müddet sonra onlardan hizmet alacak toplum arasında dünya görüşü kadar manevi kimlik bakımından da ciddi bir uzaklaşmanın kaçınılmaz bir sonuç olduğu fark edildi. 1859’da eğitime başlayan Mekteb-i Fünûn-i Mülkiye’de uygulanan eğitim faaliyeti ile 1878 sonrası Mekteb-i Şahane-i Mülkiye ile girilen yeni devrede İslam dini ile ilgili derslere öncelik verilmesi bunun açık ifadesidir. 1909 yılından sonra Mekteb-i Mülkiye bir anlamda bu sürecin iyice olgunlaştığı ve Cumhuriyette resmi adı her ne kadar Siyasal Bilgiler şeklinde Batıdaki gibi isimlendirilse de bilhassa buranın mezunları arasında kısaca “Mülkiye” olarak tanınmaya devam etti. Köklü eğitim kurumlarımız arasında binlerce genci yetiştirip devletin istihdamına sunmasıyla dikkatleri üzerine toplamış ve bu etkinliği 21. yüzyıla da taşıyabilmeyi başarmıştır. Bugün önemli olan kendi içimizdeki kadar bu alanda isim yapmış dünyanın önde gelen benzeri eğitim kurumları ile mukayese edildiğinde gelinen seviyenin tespitinin gereği gibi yapılmasıdır.

Giriş

Avrupa’da 19. yüzyılın ortalarında başlayan ve sömürgecilikle birlikte irtibatlı olduğu coğrafyalar dahil tüm dünya genelinde hızla yayılan yeni devlet adamı yetiştirme eğitimi kısa zamanda Osmanlı Devleti’nde de kendini hissettirdi ve etkisini kısa zaman içinde gösterdi. Enderûn isimli başta padişahın şahsî hizmetleri olmak üzere genel anlamda saraya idarî ve askeri üst düzey memurları yetiştiren bizzat padişahların yaşadığı mekânın içinde ve dört asırdan fazla devam eden bu köklü gelenek 1830’lu yıllarda terk edilebildi. Bunun yerini almak üzere yaklaşık 60 yıl devam eden ve üç aşamada belli bir olgunluğa ulaşan “Mülkiye Mektebi” isimli yeni kurum Türkiye Cumhuriyetine miras bırakılan ve tam anlamıyla amaçlanan hedefi bu dönemde gerçekleştiren en

¹ Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.



ciddi girişimlerden birisi oldu. Kamuya her alanda gerekli amir ve memurların artık bu usule göre yetiştirilmesi başlangıçta batıdaki örneklerine mümkün mertebe bağlı kalındı. Ne var ki belli bir müddet geçince mezunların hizmet edeceği toplumla aralarında ortaya çıkan dünya görüşü bir yana, manevi kimlik bakımından da tafisi zor bir uzaklaşmanın gözle görülür izleri ilk 20 yılda kaçınılmaz şekilde fark edildi.

Geçmişinde birçok beylik, sultanlık ve benzeri güçlü yönetimler kuran bir millet olarak devlet adamı yetiştirme geleneğimizin belki de en zirve dönemi 16. yüzyıl olup büyük bir gelişme göstermişti. Aynı dönemde Avrupa’da iktidarlar iyi at ve köpek yetiştirmekle övünürken Busbecq gibi Osmanlı sarayına girebilen nadir sefirlerin gözlemlerinde de Türklerin farklı inanç ve milletten eğitmek üzere aldıkları gencecik çocukları yetiştirerek iyi bir devlet adamı yetiştirmeleri konusu yazdıkları hatıralarında zikredilmektedir.² Dördüncü Mehmed gibi bazı Osmanlı Padişahları 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu tarz insan yetiştirme usulünü kısmen terk etmeye başlamışlar, İkinci Mahmud döneminde de bir daha canlanmamak üzere 19. yüzyılın ilk yarısında tamamen terk edilmişti. Yeni bir teşkilatlanmanın zaman alması ile de özellikle Tanzimat ile birlikte İsmail Hakkı Uzunçarşılı’nın dediği gibi de devlete adam yetiştirme konusu ciddi bir zayıflama dönemine girmişti. Nedeni Birinci Abdülhamid ve Üçüncü Selim devirlerinde başlasa da devam edemeyen ıslahat ve teşkilatlanmaya bu padişah daha fazla önem verip Osmanlı’da batının gelişme hamleleri zaman alacaktı. Kaldı ki onun bu tercihini oğlu Abdülmecid padişah olunca yarı doğu, yarı batı tarzında yürütmek isteyecekti.³ Günümüzde farklı ülkelerde her hangi bir nedenle oralara gelip yerleşen ailelerin birkaç nesil içinde iyi eğitim gören çocuklarının devletbaşkanı, başbakan, bakan ve milletvekili, hatta bürokrasinin çeşitli üst görevlerinde yer aldığına şahit olmaktadır.

Sultan Abdülmecid devrinde yeni bir eğitim kurumu açılarak buradan mezun olanlar devlet adamı olacaktı. 1858 yılı Nisan ayında açılması için başlatılan çalışmalar 12 Şubat 1859 tarihinde kalıcı bir eğitim merkezi olarak düşünülüp eğitime başlatılan⁴ Mekteb-i Fünûn-i Mülkiye’deki uygulama tam anlamıyla batıyı örnek almıştı. Bu eğitim faaliyetinde 1878 yılından itibaren Mekteb-i Şahane-i Mülkiye şeklinde az bir isim değişikliği de geçirerek yeni devrede İslam dini ile ilgili derslerin önemsendiği bir süreç yaşandı. 1909 yılından sonra Mekteb-i Mülkiye bir anlamda bu sürecin iyice olgunlaştığı ve Cumhuriyette resmi adı her ne kadar Siyasal Bilgiler⁵ şeklinde Batıdaki gibi adlandırılrsa da bilhassa buranın mezunları arasında kısaca “Mülkiyeli”

² Comte de Saint Briest, *Mémoires sur l’Ambassade de France en Turquie*, Paris 1877, éd.: Ernest Leroux, s. 11. Mehmet İpşirli, “Enderûn”, *TDV-İslam Ansiklopedisi*, c.11, s.185-187.

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilatı*, TTK, Ankara 2014, s. XIX.

⁴ M. Murat Baskıcı, “Mekteb-i Mülkiye’den Siyasal Bilgiler Fakültesi’ne 150 Yıllık Kronolojisi”, *Mülkiye*, c. 33, yıl: 2009, sy.: 265, 249-276.

⁵ Fransa’da bugün sadece ülkenin değil dünyanın yönetimine talip nesilleri yetiştirmek üzere mevcut tüm yüksek eğitim kurumları içinde en fazla dikkat çeken hiç şüphesiz kısaca “Sciences Po” denilen, yani Sciences Politiques (Siyasal Bilgiler) denilen üniversite konumundaki kurumdur. Richard Descoings *Sciences Po: De la Courneuve à Shanghai* (Paris 2007, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques) adlı eserinde 1871’deki kuruluşundan bugüne kadar geçen neredeyse bir buçuk asırlık tecrübeleri ve değişimleri ele almaktadır.



kelimesiyle tanınmaya devam edilmesi ismen de olsa geçmişin mirasına sahip çıkma anlamına geliyordu.

Mektebi Mülkiye köklü eğitim kurumlarımız arasında binlerce genci yetiştirip devletin istihdamına sunmasıyla dikkatleri üzerine toplamakla kalmamış bu etkinliğini 21. yüzyıla da taşıyabilmeyi başardı.⁶ Bugün önemli olan kendi içimizdeki kadar bu alanda isim yapmış dünyanın önde gelen benzeri eğitim kurumları ile mukayese edildiğinde gelinen seviyenin tespitinin mutlaka yapılması da ayrıca önem arz etmektedir.

Enderûndan Mülkiyeye Dönüşüm

Osmanlı saray hayatıyla doğrudan alakası olanlar şu üç ayrı topluluktan birisine mensuptular: “Harem”, “bîrun” ve “enderûn”. Özellikle “Harem-i Hümayun” dendiğinde ise “harem ve enderûn” birlikte anlaşılmakta, ilkinde saray hanımlarının, ikincisinde ise erkeklerin tahsil ve terbiyelerinin temin edildiği mekân anlaşılırdı, bir anlamda padişahların en yakın çevrelerinde yaşayanları ifade ederdi.⁷

Harem, bunlardan birincisi olup padişahın aile fertlerinin yaşadığı ve adı üstünde özel bir mekândı ve burada yaşananlar dışındakilere kim olursa olsunlar tamamen kapalı tutulurdu. Bu mekan hakkında bilinenler orada yaşananların çok azı olup anlatılanların büyük bir kısmı orayı anlamak için gerçekliği⁸ teyit edilemeden söylenmiş sözlerdir.⁹

Osmanlı Sarayında “devşirme” olarak da isimlendirilen Doğu Avrupa ve özellikle Balkanlardan getirilerek devlet adamlığı eğitimi verilerek yetiştirilen erkek çocukları sayı bakımından önemli bir kitleyi oluşturuyordu. Kafkaslardan ailelerinin rızalarıyla alınıp getirilerek padişahlara, ailelerinin diğer erkeklerine ve önemli devlet adamlarına eş olmak üzere terbiye edilen ve “cariye” olarak isimlendirilen küçük yaştaki kız çocukları vardı, bunların sayısı da oldukça fazlaydı. Ömürlerinin kalan kısımları genelde bu mekânda Padişah ve çevresine hizmete tahsis edilmek üzere diğer ikisine göre yaşları biraz da ilerlemiş olarak getirilen Afrika kökenli gençler bulunuyordu. Kısacası “harem” ismi verilen mekân ile sarayın duvarları arasındaki diğer kısımlarda üç farklı kıtadan getirilen insanlar yaşamaktaydı. Osmanlı tarihi konusunda bu her bir

⁶ Fransızlardan daha eski bir geleneği olan bugünkü Siyasal Bilgiler Fakültesi isimli eğitim kurumumuz hakkında bugüne kadar en kapsamlı eser ise Mücellidoğlu Ali Çankaya'nın *Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Bilkite: Yeni Mülkiye Târîhi ve Mülkiyeliler* (Mülkiye Şeref Kitabı), (1-8 cilt, Mars Matbaası, Ankara: 1968-1969) adlı eseridir. Ömrünün neredeyse en verimli çağlarını bu en köklü eğitim kurumumuzun sadece kuruluşunu değil aynı zamanda burada görev yapan öğretmenlerin, öğrencilerin ve mezunlarının daha sonraki hayatlarına dair araştırmaları yanında, o günün şartlarında olabildiği kadar ulaşabildiği tüm arşiv belgelerini inceleyerek büyük bir alanı aydınlatmıştı.

⁷ Mehmet İpşirli, “Osmanlı Devleti’nde Harem”, *TDV-İslam Ansiklopedisi*, c.16, s.135-138.

⁸ Ahmet Kavas, “İstanbul’un nüfuzlu Afrikalıları”, *Geçmişten Günümüze Afrika*, İstanbul 2017 (Genişletilmiş 2. baskı), Kitabevi Yayınları, 271-278.

⁹ Ahmet Kavas, “Cariye de olsalar onlar “saraylı” unvanına sahipti”, *Kültür Dergisi*, yıl: 2009, sy.16.



sınıf için çok bilgi yazılmakta ve okunmaktadır. Fakat saraydaki Afrikalılar hakkında neredeyse hiç veya en az bilgi verilen, çoğu zaman da yanlış anlamalara sebebiyet verilecek sınıf olmuştur.

Bîrun ise idarî, dinî ve askerî alanda altı ayrı sınıfa ayrılmakta, tayin ve görevleri belli kurallara bağlı yapılan ve sarayın dış hizmetlileri olarak ifade edilirdi. Padişah'ın hocası, hekimbaşı, cerrahbaşı, göz hekimi olan kehhalbaşı, müneccimbaşı ve imamı sarayın **ulema** sınıfını; belediye işlerinden sorumlu şehremini, arpa emini, matbah, darphâne, ve kağıt ile ilgili sorumlular ümenâ "**eminler**" sınıfını; rikâb-ı hümâyun, kapıcılarbaşı, kapıcı kethüdası, çavuşbaşı, mîrahur ise **ağalar** sınıfını oluşturmaktaydı. Bunların hepsi kısaca Bîrun Ağaları olarak da tanınmaktaydılar. Gerçi **bîrun** hizmeti gören daha pek çok meslek mensubu görevliler de vardı. Dahası yine saraya dışarıdan hizmet eden bîrun sınıfı dışında kimseler de olup bunlar da dış ağalar olarak tanınmaktaydı.¹⁰

Enderûn ise gelince burası bizzat Padişah'ın kendi dairesi anlamında bir mekân olup ilk defa şekillenmesi Yıldırım Beyazıt dönemine kadar giden, İkinci Murad zamanında Edirne Sarayında temelleri atılan, Fatih Sultan Mehmed zamanında ise tam anlamıyla faaliyete geçtiği bilinmektedir.¹¹ 18. yüzyılın sonlarına kadar yaklaşık dört asır boyunca Balkanlardan "devşirme" adıyla toplanan genelde 15 yaşından küçük gencecik çocukların sarayda yetiştirildiği bugünkü anlamda medreseden sonra resmi konumda çok özel bir okuldu. Gerçi Uzunçarşılı padişahların gerek ordu ve gerekse devlet idaresi içi yerel seçkin aile çocuklarının tercihi yerine bunların İslamiyet ve Türk terbiye ve kültürüyle yetişmesiyle birlikte daha sadık bir ¹²sınıf olmalarına bağlıyor. Böylece belli bir seviyeye gelmelerinin ardından devlet idaresinde ve güvenliğinin temininde sorumlu kılınmaları yanında ulema sınıfı, devletin divan ve mali işleri, farklı kalemlerde katiplik gibi önemli makamlara bunlara emanet ediliyordu. Alacakları eğitim öncesinde itina ile seçilmeleri, Müslüman ve Türklük terbiyesi görmeleri, dinî vazifeleri, Türkçe'yi öğrenmek için ciddi bir süreçten geçerlerdi. Oda denen koğuşlara yerleştikten sonra saray terbiyesi için her koğuştaki bir lala onlarla ilgilenir, en ufak kusurlarına müsamaha edilmezdi. Sonrasında liyakat ve kabiliyetlerine göre saray haricindeki devlet hizmetlerine tayin edilirdi. Bu uygulama 18. yüzyıl başında terk edilip yerlerine Türk gençleri alındı ve bunların sayısı giderek arttı. Bu dönemdeki gençler arasından edip, şair, müellif, hatta ve musikîşinas gibi çok sayıda adam yetişti.

Dünyada benzerine rastlanılmayan Osmanlı padişahların sarayı bir tahsil ve terbiye mekânı olup devlet için gerekli kişileri yetiştirmekteydi.¹³ Eğitim kurumu olduğu kadar idarî, siyâsî ve diplomasi alanında bilgi kadar uygulamanın merkezi olduğundan burada gençliğini eğitim ile geçirenler bir anlamda dört dörtlük yetişmekteydiler. Aldıkları eğitimin kendilerinden öncekilere sağladığı sadrazamlık, vezirlik, beylerbeyliği, sancak beyliği gibi üst görevlerdekiilerin önemli bir kısmı ile âlimlik, şairlik, sanatkarlık, askeri ve idari görevler her yeni gelene istikbali için ciddi bir

¹⁰ Abdülkadir ÖZCAN, "Bîrun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.6, s.205.

¹¹ Mehmet İpşirli, *a.g.m.*

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.288.

¹³ *A.g.y.*



hedefi. Burada başarının sırrı ait oldukları aile çevrelerinin ve onları himaye edecek kişilerin bulunmamasıdır. Bilâkis aşırı disiplin, başarı ve yetenek konularında şahsi özelliklerini artırıp geliştirerek medreselerde zaman zaman rastlandığı gibi özel muamele ve ayrımcılıktan yararlanamamalarıdır.¹⁴ Osmanlı Devleti bu uygulamaya son verip kademeli olarak 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Müslüman Türk çocuklarını saraya alıp eğitmeye devam etmek isteyince medreselerdeki zafiyetler buraya da sirayet etti ve bu yeni durum geçmişteki kadar başarılı neticeler veremeyerek yarım asır bile sürmeden 1834 yılında ömrünü tamamlamıştır.

1839-1922 yılları arasında devletin tüm üst makamlarında görevler üstlenenler hakkındaki Sinan Kunalp'ın eserine alt başlık olarak koyduğu "prosopografik bir rehber" elimizin altında bize en kolay yoldan bilgileri vermedikçe çok defa yakın tarihimize damga vurmuş şahsiyetlerin isimlerini dahi birbirleri ile karıştırır hale gelmiştik.¹⁵

Enderûna devşirme usulü ile genç çocukların alınmasının terk edilmesinde asıl sebep artık Balkanların eskisi gibi Osmanlı Devleti'ne bu işi yapabilecek derecede bağlarının kalmamasıyla alakalıdır. Bir anlamda Müslüman Türk gençlerinin aynı eğitim için saraya alınması zorunluluk haline gelmiş, fakat istediği niteliklere sahip zekâda ve kabiliyetkileri bulmaları zorlaşmıştır. 11 yaşında girdiği enderûnda yaklaşık 20 yıl yaşayan ve 30 yaşına geldiğinde buranın kapanmasıyla ilmiye sınıfına geçen Çuhadar İlyas Ağa'nın *Enderûn Tarihi* veya *Letâif-i Enderun*¹⁶ isimli kitabı gibi başka bir esere rastlamak zordur. Gerçi bu kitap her ne kadar oranın eğitim yapısı hakkında doğrudan fazla bilgi vermemiş bile olsa da sonuçta kendi dönemine ışık tutacak, Osmanlı'ya devlet adamı temin eden kurumdaki günlük hayat hakkında önemli tespitlerde bulunmaktadır.

Dünya tarihinde bir benzerine rastlamanın mümkün olmadığı enderûn mektebinin temel amacı devlet adamı yetiştirmek için eğitim verilen ve Doğu Avrupa'daki Osmanlı topraklarından toplanan genç yaştaki çocukların iyi bir terbiyeden geçirilip padişahın özel hizmetlerini yaparak hayatlarını devam ettirmeleriydi. Ya da devlet için gerekli yüksek yöneticileri eğitip onları tayin olacakları makamlara ulaşana kadar içinde bulunduran dünyada bir benzeri bulunmayan bir kurumdu. Verilen eğitim son derece yakından takip edilerek buraya alınanların sabah uyandıkları andan itibaren tekrar istirahate çekilene kadar her hareketleri denetim altındaydı. Kuralları ihlal eden mutlaka karşılığın katlanmak mecburiyetindeydi. Çıkabilecekleri en üst makamlar arasındaki silahtarlık ve çuhadarlık gibi görevler haricindekiler sarayda yaşamak zorunda idi ve

¹⁴ Mehmet İpşirli, *a.g.m.*

¹⁵ Sinan Kunalp *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922). Prosopografik Rehber* adlı eseriyle bu alanda ciddi bir boşluğu doldurmuştur.

¹⁶ Bu eser 1857 yılında, saraydan ayrılışından yaklaşık 30 yıl sonra Sultan Abdülmecid döneminde Matbaa-i Amire'de basılmıştı. Cahit Kayra bu eseri Osmanlı Türkçesi'nden Latin harflerine çevirirken kendi anlatımına ciddi müdahalelerde bulunmuştur. Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk ise eseri yeniden ele alarak Latinize etmiş ve Kitabevi Yayınları arasında 2017'de basılmıştır. Bu konuda Koçi Bey'in *Risâle'si*, (haz.: Zuhuri Danışman), Ankara 1985, Kültür ve Turizm Bakanlığı; Mehmed Halife'nin *Tarih-i Gilmâni* (yay. haz. Ömer Karayumak), İstanbul (Tercüman Gazetesi) adlı eseri ve Tayyazâde Ata Bey'in *Osmanlı Saray tarihi -Tarih-i Enderun* (haz.: Mehmet Arslan), İstanbul : Kitabevi, 2010,1-5 c. gibi eserler ile Osmanlı Devleti hakkında eser yazan Batılıların kitaplarında epeyce bilgiye rastlanmaktadır (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.287).



dışarı çıkma hakkı olanlar da haftada en fazla bir gün ayrılabilirlerdi. Acemi olarak alınanları eğiten hocaları onları devlete kusursuz bir kişilikle teslim etmekle mükellef iken 19. yüzyılın başında artık ömrünü tamamlamakta olan kurum asli görevlerinde daha gevşek davranmaya başlamıştı.

Galata Enderûnu da denilen ikinci sınıf bir eğitim yeri daha açılmış, buradaki gençler Topkapı Sarayı'ndaki Enderûn-u Hümayun denilen yere sıklıkla olmazsa bile zaman zaman yatay geçiş yapabiliyorlardı. Bu durum ister istemez aralarına soğukluk girmesine ve saraydakilerin onlara biraz tepeden bakmalarına da sebep olabiliyordu. Ne var ki asli olan kurum 1834-1909 yılları arasında Enderûn-u Hümayun Okulu adıyla önemini yitirerek yaşasa da diğeri Galatasaray Lisesi adıyla Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürdürebildi.¹⁷

Sarayda yetiştirilen gençler yaşları ilerlerken bilgi ve becerileri artmakta, seferli, kiler, hazine ve has gibi isimlerle bilinen bir düzen içerisinde alt odadan üstüne geçiriliyorlar, makamları da en son çuhadarlığın ardından silahtar ağalığa yükseliyorlardı ki bu makam artık padişahın yanbaşında onun başmüşaviri, en yüksek memuru gibi bir konuma erişebiliyorlardı. Seferli odasındakilerin varsa sanatkârlık özellikleri ortaya çıkarılıyor ve geliştirmelerine imkân veriliyordu. Kiler odasına geçenler sarayın gıda işleriyle, padişahın şahsi hazinesine bakan oda ve has olarak isimlendirilen en üst kısım artık sarayda muhafaza edilen kutsal emanetlerle kütüphane ile meşgul olurlardı. Dört odanın sorumluluğu padişahın silahlarını da muhafaza eden silahtar ağaya verilmiş. Merasimlerde padişahın silahlarını taşır ve sağ tarafında dururdu. Enderûn kaldırılınca onun görevi de yeni düzenlemede saray nazırı, mabeyn müşiri denen başmabeyinciye verildi. Bunların arasından sadrazamlar, vezirler çıkmaktaydı, ki 230 küsur sadrazamdan 60'ı burada yetişmişti. Çuhadarlık rütbesine layık olanlar da saraydan ayrıldıklarında vezir ve beylerbeyi gibi görevlere tayin edilebiliyorlardı.¹⁸

Bunlar için iki husus çok önemliydi. Öncelikle her ne pahasına olursa olsun padişaha sadık kalabilmek ve imkânlar el verdiğinde devletin farklı makamlarında görev alıp sadrazamlık dahil en üst dereceye ulaşabilmektir. Sarayda verilen bu eğitime Anadolu'dan gençlerin alınmamasının sebepleri üzerinde ayrıca durulmalıdır. Çünkü bu eğitim sürecine alınanlar için Anadolu, Balkanlar, Arap Yarımadası ve Afrika'da eyaletler arasında bir fark yoktur.

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devletinde üst makamlarda görev yapanların isimlerini ve görev sürelerini eserinde tek tek belirten Sinan Kunalp 998 görevliden 695'inin mülkiyeli, 268'inin seyfiye, yani asker kökenli olduğunu ve 35'inin de ilmiyeli kökeninden geldiğini tespit etmiştir. Ancak zaman zaman görev değişiklikleri yapıldığında bir sınıftan diğerine geçişlerin epeyce olduğunu da yine açıkça ifade etmiştir. Hayrullah Efendi ve Ahmed Cevdet Paşa gibi ilmiyeden mülkiyeye; Hariciye Nazırı Ahmed Tevfik Paşa ise seyfiye sınıfından mülkiyeye geçmiştir. İlmiye sınıfındaki üst görevde bulunan 35 kişiden 26'sı şeyhülislam olmuştur. Osmanlı Devleti'nin son 83 yıllık döneminde Sadrazamlık makamı 42 farklı kişi arasında 79 defa el

¹⁷ *Letâif*, (Cahit Kayra'nın eserin baş tarafına yazdığı "Osmanlı Enderunu" başlıklı kısım, s.21.

¹⁸ *Letâif*, s. 22.



değiştirmiştir. İçlerinde Mehmed Sait Efendi gibi sekiz defa bu göreve getirilenler olduğu gibi beş, dört, üç ve iki kere sadrazam olmuş kimseler vardı.¹⁹

¹⁹ Sinan Kunalp, *a.g.e.*, s. XIV-XV.



Batılılaşma Karşısında Türk Düşüncesinde Yol Arayışları

Mehmet Akıncı¹

Özet

Osmanlı devletinin Avrupa içlerine ilerleyişinin durması arkasından telafi edilemez yenilgilerin başlaması ile birlikte model olarak Batı'nın örnek alınmasına başlaması III. Selim Dönemine tekabül eder. Savaş alanındaki yenilgileri telafi etme üzere askeri alanda başlayan batılılaşma hareketi zamanla devlet bürokrasisinin tamamına, adalet sistemine sirayet edecektir. İmparatorluk döneminde genellikle kurumlar üzerinden giden Batılılaşma, Cumhuriyet dönemi ile birlikte radikalleşmiş devlet eliyle halkın kültürünün de batılılaştırılması uygulamalarına geçilmiştir. Denilebilir ki Türk devletinin ve milletinin son iki asrın en temel sorunu Batılılaşma politikaları olmuştur.

Fikirler, dönemin sorularına, sorunlarına verilen cevapların toplamıdır. Son iki asra damgasını vuran sorun batılılaşma olduğuna göre bu istikamette tutulan yolun ve ona önerilen alternatifleri gözden geçirmek geleceğimiz için elzemdir. Bu çalışmada batılılaşma karşısında Türk düşüncesinde dile getirilen alternatif yol önerileri gösterilmeye çalışılacaktır. Pozitivizmden ilham alan bir modernleşme anlayışının eleştirileri buna karşı dile getirilen sentezci yaklaşımlar üzerinde farklı düşünürler bağlamında durulacak olmakla birlikte; bu sentezci yaklaşımın zaafı da ele alınarak Batılılaşma karşısında Türk düşüncesinin bir muhasebesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: 1. Batılılaşma 2. Türk modernleşmesi 3. Türk düşüncesi

Giriş

Siyaset kelimesinin farklı tanımlarının kesiştikleri ana eksen “yön verme” ile ilgilidir. Batılılaşma yahut modernleşme başlı başına bir yön arama çabası iken seçilen yol aynı zamanda topluma devlete yön vermek demektir. Bu nedenle batılılaşma problemi üzerine konuşulan her alternatif farklı bir siyaset yapma pratiğidir. Son iki asırdır batı karşısında nasıl bir tavır takınacağımız konusu düşünce geleneğimizin önemli simaları tarafından ele alınmıştır. Hatta diyebiliriz ki batılılaşma karşısındaki tutulacak yol düşünce hayatımızın ana sorusudur. Zira bu soru, batılılaşma serüveninin başladığı 18. asırdan 20. yüzyılın başına kadar bir imparatorluğu nasıl

¹ Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü



ayakta tutarız sorusunun muadili olarak tartışılırken, 20. yüzyılın başından sonra ise yeni devletin nasıl inşa edileceği sorusunun muadili olarak konuşulmuş, tartışılmıştır.

III. Selim döneminden itibaren yenileşme hareketlerinin hedefi batı oldu. Askeri alanda başlayan yenileşme hareketi devletin diğer kurumlarına da kısa süre sonra sirayet etti. Bu dönemden itibaren okuyan yazan kesimin, devlet bürokrasinin temel sorusu Batılılaşmanın nasıl olacağı üzerine odaklandı. Devlet bürokrasisinde umduğunu bulamayan bürokrat aydın olan Yeni Osmanlılar, devletin kurtuluş reçetesini Batılı tarzda meşruti monarşi yahut bir tür anayasal yönetim içerisinde aradılar. Bu yaklaşımlar fikri ve pratik düzeyde Batılılaşmaya ilişkin bir yol arayışından ibaretti. Tarihte batılılaşma serüvende nasıl yol alınacağı meselesinin İttihat ve Terakki Cemiyeti ile devam ettiğini görürüz. Yeni Osmanlı hareketinden sonra devlet yönetimine damgasını vuracak olan İttihat ve Terakki üyeleri, ilginçtir anayasayı rafa kaldırsa da diğer alanlarda batılılaşma politikalarına devam eden Sultan Abdülhamid Han'ın batılı tarzda eğitim veren kurumlarının tedrisatından geçtiler.

İkinci meşrutiyetle birlikte devlet kademesine yerleşen İttihat ve Terakki kadroları bir taraftan imparatorluğun kendi kollarında sonuna şahit olurken, küllerinden doğan yeni devletin, Cumhuriyet'in de kurucu kadrolarında yer aldılar. Resmi tarih anlayışı her ne kadar bu durumu görmezden gelse de kurucu kadroların İttihat Terakki ile bağı oldukça açıktı. Türk düşünce geleneğinde farklı modernleşme arayışlarına bakmadan evvel İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin batılılaşma anlayışı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Zira İttihat ve Terakki kadrolarının zihni koordinatlarını belirleyen pozitivist paradigmaya bağlı batılılaşma anlayışı devletin resmi politikasına dönüşerek, devletin ve dolayısıyla toplumun rotasını belirlemede oldukça etkili olmuştur. Bu Batılılaşma anlayışına karşı alternatif modernleşme/batılılaşma anlayışları gelişmiştir.

Düzen ve İlerlemeden İttihat Terakki'ye

İmparatorluğun küllerinden doğan Cumhuriyet'in kurucu kadrolarını teşkil eden İttihat ve Terakki'nin kendi içerisinde farklı simaları ve farklı düşünceleri barındırmış olmasına rağmen batılılaşma anlayışında Auguste Comte'cu bir pozitivismden etkilendiği oldukça belirgindir. Bu etkilenmenin en bilindik örneği teşkilatın isminde bile kendini belli etmektedir. Derneğin başkanı Ahmet Rıza derneğe pozitivismin önemli isimlerinden olan Auguste Comte'un vecizesi olan "ordre et progres" "düzen ve ilerleme" isminin verilmesini isteyecek kadar onun fikirlerinin etkisi altındadır. İstanbul'daki üyelerin "düzen" kelimesine karşılık birlik kelimesini önermeleri ile birlikte dernek ismini İttihat ve Terakki olarak belirlemiştir.

Positivismin cumhuriyetin modernleşme anlayışına etkisini anlamak adına Abdullah Cevdet'in İttihat dergisindeki yazısı ile Anayasanın 174. maddesi karşılaştırılabilir. Bilindiği üzere Abdullah Cevdet pozitivist düşüncenin Türkiye'ye ithalinde rol oynayan bir kişidir. Tıbbiye mektebinin bahçesinde kurulan İttihat ve Terakkinin kurucuları arasında da bulunan Cevdet 1912



yılında çıkardığı içtihat dergisinde “Pek Uyanık Bir Uyku” başlığı ile yayınladığı iki makalede fesin kaldırılarak yeni bir başlık kabul edileceği, tekke ve zaviyelerin kapatılarak gelirlerinin bütçeye ekleneceği, sarık cübbe giymenin sadece şahadetnameli din adamlarına mahsus olacağı, halkın şer’i şerife aykırı inançlarının düzeltileceği, dilciler ve ediplerden kurulu bir heyet tarafından sağlam ve arılaştırılmış bir Türkçe sözlüğü ve gramerinin yapılacağı gibi bir dizi politikalardan bahsetmektedir. İlginçtir ki bu iki yazıda yer alan ve hayal edilen modernleştmeye yönelik tüm politikalar “inkılap kanunları” olarak 10 yıl sonra uygulamaya konulacaktır. Bu anlayış devletin resmi görüşünün de ana çerçevesini teşkil edecektir.1982 anayasasının 174. maddesine bakılması bu durumu uzunca izah etme zahmetinden bizleri kurtarır. Görüleceği üzere Anayasanın 174. maddesi İnkılap kanunlarının anayasaya aykırı oldukları şeklinde anlaşılamayacaklarını ve böyle yorumlanamayacaklarını açıkça belirterek, bu batılılaşma anlayışını garanti altına almıştır (Erdoğan,2011: 309).

Pozitivist düşünce kısa bir süre önce batı ile savaşan yeni devletin kurucularına tekrar batıyı örnek almada bir meşruluk alanı da sağlar. Bu meşrulaştırmada Comte’un meşhur üç hal yasası önemli bir yer tutar. Comte tüm toplumların teolojik ve metafizik aşamaları geçerek aklın egemen olduğu pozitif evreye ulaşacağını düşünmektedir. Aklın egemen olduğu pozitif aşamanın nitelikleri pozitif bilim ve endüstridir. Bu noktada pozitif evreye ulaşmış olduğundan Batının örnek olarak alınmasında bir beis görülmemekle modernleşme yahut batılılaşma politikaları meşrulaştırılmış olmaktadır. Comte’un bu yaklaşımının tüm toplumlar için düşünüldüğünün altını çizmek gerekir. Zira o dönemin pozitivist anlayışına göre fen bilimleri ile sosyal bilimler arasında bilimsel bilgi bakımından bir fark yoktur. Yani aynı fen bilimlerinde olduğu gibi bir yerde gözlem ve deneye dayalı olarak elde edilmiş bir bilgi tüm dünyada geçerlidir. Yerçekimin tüm dünyada olması gibi yahut suyun sıfır derecede donmasının tüm dünyada geçerli olması gibi.

Yeni devletin kurucu kadrolarının o dönemde bile ciddi eleştirilere tabi tutulan sosyal bilimlerle fen bilimlerinin aynılığı tezlerine dayanan kaba bir pozitivismi benimsemiş olmaları sadece kısa bir süre önce savaştıkları Batıyı örnek almalarını meşrulaştırmamıştır. Bu tarz bir yaklaşım toplumsal mühendislikçi politikalara da meşruluk zemini sağlamıştır. Fen bilimleri alanında keşfedilen formüllerle nasıl doğaya müdahale ediliyorsa, sosyal bilimlerde keşfedilen yasalarla da toplumlara müdahale edilebileceği düşüncesi meşrulaştırılmış olmaktadır. Konuyu örnek üzerinden açacak olursak, yerçekimi yasasını Newton’un bulması bir basamaktır. Artık yerçekimine karşı koyarak insanlığı özgürleştirecek cihazlar, makinalar icat edilebilecektir. Sosyal bilimler alanında da eğer toplumlar üç aşamadan geçeceklerse son aşamaya gelmeyi beklemenin anlamı yoktur. Aklın egemen olduğu kendini bilim ve endüstri ile gösteren pozitif aşamaya ve onun neticesinde ortaya çıkmış kültüre, mühendislikçi politikalarla ulaşabilmek mümkün gözükmiştir.

Devletin kurucu kadrolarının yeni devleti inşa etmeye başladıklarında gördükleri, toplumun bu pozitivist şemada teolojik aşamada olduğudur. Yine aynı kadroların, her halükarda tüm toplumlar pozitif evreye ulaşacaktır, bunu beklemenin de bir manası yoktur düsturuyla hareket ederek maddi ve manevi alanların tümünde topyekûn bir modernleşme/batılılaşma



politikasına koydukları görülmektedir. Topyekûn bir modernleşme anlayışının belirlenmesi sadece erken cumhuriyet dönemine rast gelse de modernleşmeye yönelik benimsenen politikaların günümüz anayasasında bile korunmuş olması pozitivist çağdaşlaşma ruhu ve anlayışının anayasada korunmuş olması bu anlayışın devamı ve yaşatılması çabası olarak okunmasını mümkün kılmaktadır.

Toparlayacak olursak Osmanlı döneminden itibaren askeri yenilgilerle başlayan yenileşme programı Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiş, bir tür kendiliğinden sürece tekabül eden Osmanlı modernleşmesi, Cumhuriyet dönemi ile birlikte pozitivist düşüncenin etkisiyle radikal bir modernleşme projesi haline gelmiş, toplumu kıyafetinden, davranışına, inancına yönelik tepeden aşağı bir değiştirme projesine dönmüştür. Bu proje ve ruhu, anayasalar ile koruma altına alınarak devletin resmi ideolojisinin ana unsurlarından biri haline getirilmiş, sürekli canlı tutulmaya çalışılmıştır. Erken cumhuriyet döneminde uygulamaya konulan pozitivistlikten mülhem bu batılılaşma çabası devleti yöneten kadrolar tarafından uygulamaya konulmuş ise de alternatif yol arayışları Türk düşüncesinin içerisinde hep var olagelmıştır.

Pozitivist Modernleşme Karşısında Alternatif Yol Arayışları:

Pozitivistlik dayalı bir modernleşme anlayışına karşı Cumhuriyet öncesi dönemden itibaren alternatif bir batılılaşma programı sunan çevreler olmuştur. Ziyadesiyle Bergsoncu bir yaklaşımla kurtuluş savaşını da anlamaya ve buradan hareketle bir tür kendiliğinden değişimci politikalar önerenler olmakla birlikte Cumhuriyet döneminde, Mümtaz Turhan, Osman Turan, Ali Fuat Başgil, Erol Güngör² gibi isimler bu alternatif batılılaşma anlayışını dillendirmişlerdir.

Bu isimlerin ortak yönlerine bakıldığında resmi politika haline getirilen pozitivist modernleşme anlayışının gün yüzüne çıkarmaya çalıştıkları görülür. Peyami Safa'nın kaleminden çıkan şu satırlar batıda pozitivist paradigmanın değiştiği ve resmi anlayışın bu paradigmaya batıcılık adına saplanıp kaldığını gören bir zihin ürünüdür:

Euclid'ci olmayan geometri Newton'cu olmayan fizik ve dalga mekaniğinin önümüze koyduğu meseleleri halletmek için kullandığımız klasik metodların yetersizliği bizi hep klasik akıl ve mantık anlayışımızın dışına değilse bile, üstüne çıkmaya davet eden yeni düşüncelere sevk ediyor. Akıl ve ilmin iflasından bahsetmek doğru olmasa bile, akla ait disiplinin yenileşmesi lüzumunu kabul etmek icap eder. Burada iflas eden bir mahiyet olmasa bile artık aşılması lazım gelen ve devrini tamamlamış bir düşünce tarzı mevzuudur (Safa, 2003 [1975]: 259).

Mümtaz Turhan'a baktığımızda Safa'daki kadar açık bir pozitivist eleştirisi göremeyebiliriz. Fakat kaleme aldığı "Kültür Değişimleri" kitabıyla Turhan, eserinde öncelikle kültür değişimleri üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi verir. Bir tür kendiliğinden değişim taraftarıdır.

² Bu düşünürlerin görüşlerini aktarırken "Türk Muhafazakarlığı: Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül'e" başlıklı çalışmamdan faydalanılmıştır.



Türk muhafazakârlarının, bilginin kaynağı olarak sadece insan aklını almadıkları oldukça belirgindir. Güngör “İslamın Bugünkü Meseleleri” isimli çalışmasının “Zihin ve Hayatın Düzeni” başlıklı bölümünde pozitivistlerin bilgi edinme yollarını eleştirir. Bir akademisyen olarak “bilimsel bilgi” elde edinme konusundaki tarihsel gelişimleri özetler. Kendisinin “anti-entellektüalist” dediği, (Bergson, Schopenhauer, Nietzsche vd.) filozof ve düşünürlerin görüşlerine yer vererek, onların ortak yönünün akla mutlak kıymet verilmesine karşı çıkmaları olduğunu gösterir. Ardından onların, akli geriye atmak gibi bir amaçları olmadığını, aklın tek başına yetersizliğini göstermek istediklerini belirtir. Bu özetlemeden sonra Güngör, kendi fikrini doğrulamının rahatlığıyla, gerçekliğin sadece akılla kavranamayacak kadar karmaşık olduğunu belirtir (Güngör, 2005 [1981]: 67-69).

Ele aldığımız düşünürler resmi modernleşme anlayışının eleştirisini pozitivism eleştirisi üzerine kurmakla yetinmezler, pozitivist paradigmadan türemiş modernleştirici siyaset pratiklerini de eleştirirler. Bu eleştirilerinin başında erken Cumhuriyet döneminde İslam’la iç içe geçmiş tarihini atlayarak, Türklerin köklerini ve kültürünü İslam öncesi dönemde arayan tarih tezi eleştirileri gelir. Eleştiri odaklarındaki bir diğer konu Türkçe’nin sadeleştirilmesi çalışmalarıdır. Bu hususu ilgili düşünürler seküler kültür yaratma çalışmaları olarak görmüş, dildeki Farsça ve Arapça kelimelerin atılarak, yerine komisyonlar tarafından önerilen kelimelere ve bunları zorla kullandırma faaliyetlerine karşı çıkmışlardır. Modernleştirici siyaset pratiğine karşı çıktıkları bir diğer nokta laiklik anlayışıdır. Laiklik adı altında vatandaşın inançlarına ve inançları doğrultusunda şekillenen yaşamlarına, kılık kıyafet ile ilgili zorunlu yaptırımlara karşı çıktıkları görülmektedir. Burada onları eleştiriye iten temel etmenin ilgili düşünülerin bir tür kendiliğinden değişime taraftar olmaları ile ilgilidir. Daha anlaşılır hale getirebilmek için diyebiliriz ki alternatif yol arayışına sahip düşünürler iki farklı medeniyetin karşı karşıya gelmesinde ihtiyaç olunanların alınması taraftarıdır. Aslında buradan hareketle bir tür sentezci anlayışa kapı açmaktadırlar.

Zıtlıkları Barıştıran Ütopya Simerenya Yahut Doğu Batı Sentezi

Doğu ile batının üstün yanlarını alarak bir sentez yapmak Safa’nın düşüncesinin ana eksenini oluşturur. Yalnızız isimli romanında zıtlıkların barıştığı, bir başka ifadeyle madde ve mananın bir arada yer alabildiği yer “Simeranya”dır.³ Ele aldığımız diğer düşünürlerde de Safa’daki gibi ön

³ “Yalnızız” isimli romanında, Samim sorunlarını çözdüğü, zıtlıkların barıştığı yer olarak “Simerenya Ülkesini” tarif eder ve yalnız kaldığında Simerenya kitabını yazar. Romanın bir yerinde Simerenya kitabının fikir köklerini kaydetmek için kabaca bir tarihsel süreçten bahseder. Bu süreç Türk muhafazakâr düşüncesinin başta Safa’yı anlamak adına önemlidir: Geçen asrın sonuna kadar, dört beş yüz yıl süren tabiatçı düşüncenin, bazı ruhçulardan ve din felsefecilerinden gelen mukavemetlere rağmen nasıl muzaffer olduğunu ve teknik mucizelerini verdiğini görüyoruz. Fakat insan düşüncesi bu sefer de öteki ayağı üzerindedir ve kendi kendisini yalnız tabiat yapısı içinde anlamaktan öteye geçemediği için, mânevi kudretinin tam şuurundan da, gelişmesi imkanlarından da mahrum kalmıştır. Bunun felsefedeki neticesi kaba bir pozitivism, psikolojideki neticesi vatmanların dikkatini ve hâfızasını yarım yamalak ölçmekten ileri gitmeyen bir faydacılık, sosyolojideki neticesi cemiyetlerin mahiyetini anlamaktan ziyade pratik ihtiyaçlarını araştıran monografi ve istatistiklerin ortaya döktüğü bir sürü yalan yanlış rakam, politikadaki neticesi, Ortaçağın din harpleri yerine ekonomik ihtilâflardan doğan para harplerini getirmesi,



plana çıkmasa da bu sentez arayışı vardır. Aslında resmi modernleşme anlayışı karşısında dile getirilen sentez çabasını, Ziya Gökalp'in (1970: 30) hars ve medeniyet ayrımı yaklaşımı çerçevesinde düşünmek gerekir. Çünkü Gökalp'in bu ayrımı, batılılaşma için Batı'nın bilimsel, teknolojik ve sanayi uygarlığını iktibas etme anlamı taşımakla birlikte, Avrupa'nın hayat tarzını ve ahlaki değerlerini almayı gerekli görmez (Parla, 2001: 58).

Her ne kadar Gökalp ayrımına sadık kalsalar da bu ayrımın zorluklarının farkında oldukları görülür. Örneğin Güngör, kültürle medeniyet arasında ya da başka bir ifade ile hayatın maddi nizamı ile manevi nizamı arasında kesin bir ayrım yapmayacağımızı, bir ülkenin başka bir ülkenin sadece teknolojisini alsa bile bunu istediği şekilde gerçekleştiremeyeceğini, teknolojik değişimlerin manevi kültür üzerinde de değişiklik yaratacağını söyler (Güngör, 2003 [1980]: 17). Fakat Güngör, bu eleştirisine rağmen meselenin zor olduğunun farkındadır. Tarifin, güçlükler ihtiva etmesine rağmen medeniyeti, milletlerin birbirlerine benzer tarafları, kültürü ise birbirlerinden ayıran tarafları olarak benimser (Güngör, 1980 [1975]: 77). Yine aynı ayrımı farklı bir tanımlama ile de olsa Başgil'de (1960a: 140) görmek mümkündür. Başgil'in kavramsallaştırmasında kültür ve medeniyet "cevher" ve "curuf"a tekabül eder. Batının cevheri, "ilim, sanat, yüksek ahlak şuuru, karakter terbiyesi, manevi temizlikten ibaret esası"dır ve bunu bir "idealist muhafazakârın" ve bir "milliyetçinin" sevmemesine, benimsememesine imkân yoktur. Bu ayrım, Mümtaz Turhan⁴ ve Osman Turan⁵ örneğinde açıkça görüleceği gibi, sadece sosyolojik bir kavram meselesi değildir. En temelde, millet hayatına verilmesi istenilen yön ile ilgilidir.

Alternatif modernleşme anlayışında önerilen sentez fikri onların düşüncesinde medeniyetlerin bir madde ve mana dengesine sahip olması gerektiği fikri üzerine inşa edilmiştir. Turan'ın (2005 [1964]: 38) ifadesine göre, fert gibi cemiyet ve medeniyetler de, maddî-manevî kuvvetlerin dengesi ve iki ihtiyacın aynı derecede karşılanması sayesinde, sağlıklı bir yapıya sahip olarak ilerleyebilirler. Turan, bu iki kuvvetten biri ağır bastığı zaman dengenin bozulacağını bildirir. Batının manen çöküşü üzerinde durarak sağlam bir medeniyetin ancak madde ve mana

ahlaktaki neticesi de "Bugün varız, yarın yokuz"dan ibaret bir fanilik endişesi içinde mahzunlaşan insanı, konfor, lüks, çalgınca macera, eğlence ve cinsî azgınlıklar peşinde gününü gün etmekten başka ideallerden tedirgin eden bir yaşama telakkisine sürüklemesidir. İnsanın hayvanlığını medenileştirdiği kadar, medeniyetini de hayvanlaştıran bu çağ da, beş asır tek ayağı üstünde topalladıktan sonra, yirminci asrın yalnız spiritüalist filozoflarında değil, tâbiat âlemlerinde de tabiatı aşan metafizik prensiplere ve Allah'a doğru bir yöneliş görüyoruz. En büyük zekâlarda, artık iki ayağını da yere basan yeni bir dünya hasreti doğduğu seziliyor (Safa, 1996 [1951]: 155).

⁴ Mümtaz Turhan da kültür ve medeniyet kavramı için bkz: Yılmaz Özakpınar, *Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1997: 196-219. Ayrıca M. Turhan üzerine yapılmış şu çalışmalara bakılabilir: Yılmaz Özakpınar, "Türkiye'de Bir Mümtaz Turhan Yaşadı", *Doğu Batı*, Sayı 12, 2000: 207-223; Mustafa Erdoğan, "Mümtaz Turhan ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993: 301-322.

⁵ Osman Turan'ın kültür ve medeniyet anlayışı üzerine yapılmış bir çalışma için bkz: Yılmaz Özakpınar, "Osman Turan'ın Kültür ve Medeniyet anlayışı ve İslâm Medeniyetini İhya Davası", Yay. Haz. B.Yediyıldız, F.Unan, Y.Hacoloğlu, *Prof. Dr. Osman Turan'ın Eserlerinde Tarih ve Tarihçi İlişkileri*, Ankara, Türk Yurdu Yayınları No 47, 1998.



dengesi üzerine kurulması ele alınan düşünürler tarafından farklı şekillerde işlenmektedir. Başgil'den (1979 [1954]: 267) yapacağımız alıntı bu noktaya işaret eder:

Bu sebebi on altıncı asırda, yani muasır medeniyetin menşelerinde, atılan yanlış bir adımda aramalıdır. Bu yanlış adım, tekrar edelim ki, keyfiyeti kemiyete, ruhu maddeye feda etmektir. Modern medeniyet, maddî ve ruhî iki cephesi olan hayat realitesini yalnız bir cephesinden görüp aldı; yalnız maddeye ehemmiyet verdi ve bu suretle maddeci pozitivism'e saplandı. Aşıkâr ki, insan yalnız madde ve cisim değil, hem de ruh ve şuurdur. İşte modern medeniyet bu hakikati ihmal etti ve insanı bırakıp, yalnız maddeyi öğrenmeye çalıştı.

Batının kendini yenilediği materyalist ve pozitivist bir anlayıştan eksikliğini hissettiği manevi alana yönelişini vurgulamaları ve aynı zamanda da Doğunun akıldan uzaklaşan manevi yönüne işaret etmeleri, sentez düşüncesi içerisinde anlamlıdır. Safa, Türk İnkılâbına Bakışlar'da bunu açıkça şöyle dile getirmektedir:

Türk düşüncesinin tekâmülünde Avrupa'nın ilmi görüşünü böyle bir dogmatizme kadar vurdurmak için, bir yandan riyazileşirken ve endüstrileşirken, bir yandan da bize bir tarih ve iklim nimeti olan şarklıya has kuvvetli sezîş hassamızı iptidâî mistik halinden mes'ud yeni terkiplere doğru hareket ettirmeliyiz (Safa, 1997 [1938]: 188).

Bu şekilde, baskın bir modernleşme anlayışına da aslında bir alternatif sunulmuş olunmaktadır. Safa'nın sözleri ile "Batının ilim ve teknik metotlarıyla silahlanmak isteyen Doğu ve Doğu'nun iç dünyasından mânevi aşılardan almak isteyen Batı arasında kendiliğinden bir kaynaşma imkanı"dır (Safa, 1953: 8).

Safa'nın uzunca üzerinde durduğu⁶ bu sentez fikri, diğer muhafazakâr düşünürler tarafından da paylaşılır. Başgil, bu sentez için, Safa gibi uzun bir kurguda bulunmaz. Başgil (1979 [1954]: 269) için sorunların çözümü basittir: "Çare, maddeci pozitivism'in yıkıcı tesiri ile birbirine düşman olan iki kuvveti, mazi ile istikbali, ilim ile maneviyatı barıştırıp uzlaştırmaktır."

Osman Turan da sentez üzerinde, Safa kadar olmasa da ısrarla durur. Sıklıkla eserlerinde, bir madde-mana dengesinden bahseder. Bu konuyu sıklıkla dile getirmesinin nedeni açıktır. Avrupa teknik konularda ilerlemesine karşın, manevi alanda bu ilerlemeyi gösterememiştir. Medeniyetler, bir denge üzerine kurulduğuna göre, yaşamak için sentez yapmak gerekecektir. Ya da Turan'ın ifadesiyle, kudret sahibi olmak için "mana"sı sağlam İslam medeniyetine, modern ilim ve tekniği aşılacak gerekecektir (Turan, 2005 [1964]: 41).

Düşünürler, sentez fikrini dile getirirken kültürün manevi unsurlarını dışarda bırakarak maddi unsurlarını alma çabalarındaki çelişkidenden ve zorluktan haberdardırlar. Peki bu fikri neden ısrarla savunmaktadırlar? Bu sorunun cevabını en yalın olarak Osman Turan'ın fikirlerinde görmek mümkündür. Bu, Osmanlı'nın yüklendiği misyonu yeniden yüklenmek ve bölgenin lider devleti olma isteğinin bu sentezle sağlanabileceği fikridir.

⁶ Safa'nın "Türk İnkılâbına Bakışlar" isimli kitabı, vefatından önce bir dosya ile yayıncısına teslim ettiği derleme makalelerin oluşturduğu taşıdığı isimin tezini taşıyan kitabı "Doğu Batı Sentezi" ve uzun yıllar çıkardığı Türk Düşüncesinde anlatmak istediği çerçeveyi hep doğu batı sentezi kurgusudur.



İslâm dünyası bugün perişan bir durumda bulunmakta ve mesalâ Japonya gibi bir kudret ve hayatiyete sahip bir Müslüman millet henüz göze çarpmamaktadır. Lâkin İslâm medeniyetine, hâlâ yaşayan mirası üzerinde modern ilim ve tekniği aşılama kabiliyeti gösterilirse, bu sayede yeni bir hüviyetle daha kolay canlandırılabilir. Zira geniş coğrafya, yarım milyarı aşan ve pek çok milletleri içine alan İslâm dünyası bu imkânlara sahiptir. Osmanlı imparatorluğunun yıkılışına, İslâm dünyasının rehberi olan Türkler, Avrupalı olmak hevesiyle, milli kültür, din, mefkûre ve ahlâklarını sarsan tersine bir yolda hayli zorlanmış olmalarına rağmen, halk kitleleri ve bir kısım aydınlar arasında henüz tarihî şuûr, nizâm ve hayatiyetlerini muhafaza etmekle bu yeni İslâm medeniyetinin doğuşunda liderlik yapabilirler (Turan, 2005 [1964]: 41).

Bu düşünce aslında ele aldığımız diğer fikir adamlarına yabancı değildir. Lider olma, imparatorluk medeniyetini yeniden ihya fikirleri, içlerinde en fazla Safa'ya uzakmış gibi gözükür. Fakat Safa'nın da bu düşünceye uzak olmadığı belirtilmelidir. Safa'nın bu fikirleri "Batı Örneği" isimli yazısında şu satırlarında açıkça görülebilir:

Zannediyorum ki Batı tekniğini alırken ruhumuzu da biraz ona doğru yaklaştıracamız ve bağımlık verici, iradesiz ve teslimiyetçi hislerimizden ayrılacağız. Fakat bunu yaparken, bizi büyük rüyalar ve kahramanlıklarla dolu, yüksek planlara ve Allah'a bağlı tarihimizin ruhuna ve geleneklerine sadık kalacağız (Safa, 1999 [1955]: 239).

"İslam medeniyetinin ihyası"⁷ olarak tanımlayabileceğimiz ve en berrak olarak Osman Turan tarafından ifade edilmiş bu fikrin devamını, Güngör'de de görmek mümkündür. Güngör, "İslamın Bugünkü Meseleleri" eserinde, madde ve mana dengesinden hareket eder. Toplumsal hayatta dinin yerinin doldurulamayacağını, dinden boşalan yerin ancak yine yeni bir dinle doldurabileceğini belirtir (Güngör, 2005 [1981]: 49). Uzun uzun eserinde pozitivizmin egemen paradigmasının batıda nasıl sarsıldığını anlatır. Güngör (2005[1981]: 71-72), Batının buhran içerisinde olmasının nedenini, "bütüncü hakikat anlayışını" kaybetmiş olmalarına bağlar. Hakikatin, teorik bilgi ve sezgi yoluyla elde edilebileceğini düşünmektedir. Batıdaki anlayışın aksine İslamın gerçekliği, her iki bilgi yoluyla kavradığını belirtir. Bu tespitinden sonra, Batı'nın içerisinde bulunduğu buhranı, sosyal ve iktisadi organizasyonun insanı ezmesine yol açan değerler sisteminin her yeri kaplaması ve teknolojinin, manevi değerleri geriletmesi olarak tanımlar. Manevi sahadaki bu gerilemenin, silah yarışı, milletlerarası ve sınıflar arası düşmanlık, sefalet, zulüm ve işkence olarak tüm dünyaya yansıdığı fikrini savunur. Hıristiyanlığın, bu gidişe engel olacak kudreti gösteremediğini belirten Güngör, İslam'ı "liberal kapitalist bir politikanın, dizginsiz at koşturmasına müsaade etmeyeceği açıktır" diyerek ön plana çıkarır (Güngör, 2005 [1981]: 74-75). Hakikat noktasında epistemolojik üstünlüğünü ispat ettiği İslamı, teknoloji karşısında elbette ki ona hayır demeyecektir diye belirten Güngör; "İslam'ın makineleşmeye karşı getireceği çâre teknolojiyi reddetmek değil, onu daha yüksek bir değer sisteminin emrine vermek" diyerek

⁷ Bu tanımlamamız Turan'ın fikirlerinin yönelişi ile yakından ilgili olduğunu hemen belirtmeliyiz. Türklerin İslam'a inanmalarından önce ve sonra dünyaya nizam verme ruhu ve amacı içerisinde olduğu inancını işlediği eseri "Türk Cihan Hâkimiyeti Tarihi" isimli eseri orijinalinde iki cilt olarak çıkmıştır ve 2. cildin son bölümünün adı "Osmanlı Azametinin Duraklaması"dır. Eserin planlanan fakat tamamlanamayan 3. cildinin, "Dünya Buhranı Karşısında Türk-İslam Medeniyetinin İhyası" ismini taşıması da (Turan, 2005b [1969]: 506) bu yönelişe aslında güzel bir delildir.



düşünce dünyasında bir formül inşa etmiş olur. Bu formül Safa'da doğu-batı sentezi iken Başgil'de madde mana sentezidir.

Doğu Batı Sentezine Karşı Ütopya

Erol Güngör, Peyami Safa, Ali Fuat Başgil, Osman Turan Mümtaz Turhan gibi isimlerde gördüğümüz doğu-batı sentezi düşüncesi pozitivist paradigmanın karşısında makul alternatif bir batılılaşma yolu olarak görülmektedir. Yukarıda doğu batı sentezi düşüncesi Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet ayırımına dayanır. Bu ayırım bir başka ifade ile kültürün maddi unsurları ve manevi unsurları olarak da ayrıştırılmasıdır ve bu kavramları ayrıştırmak oldukça güçtür. Türk düşüncesinde doğu batı sentezini önerenler bu çelişkinin elbette ki farkındadırlar. Kültürün maddi unsurların alınmasının beraberinde kültürün manevi unsurlarını da taşıyıcı olacaktır. Bu çelişkiyi batının tekniğini İslamın hizmetine vermek gibi iyimser bir perspektifle de çözmüş gözüktükleri belirtilebilir. Bu şekilde davranmalarının nedeni kültürün durağan olmadığı gerçeğinden hareket etmeleri ve kuvvetli bir devlet nasıl kurulur, sorusuna hızlı ütöpik olmayan bir cevap bulmak istemeleridir. Buna karşın düşünce geleneğimiz içerisinde doğu batı sentezinin çelişkilerini görerek sentezden uzak kalmayı tercih eden yaklaşımı göz ardı edemeyiz.

Nurettin Topçu doğu batı sentezi anlayışı karşısında bir diğer kutup olarak ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Topçu (1970: 28), "*evimize kabul ettiğimiz misafirin ayaklarını ve bedenini içeri alıp, başını dışarıda bırakmayı düşünmek gülünç bir şeydir. Garbın kafası, garplı denilen şey, onun edebiyatı, musikisi, ahlakı ve aile hayatıdır ve bunları garbın tekniğinden ayırmak kabil değildir*" diyerek doğu batı sentezine açıkça karşı olmuştur. Topçu'nun bu itirazına karşılık çözümü, pozitivist zihniyetin, ahlak dışı tüketimin makine esareti olarak gördüğü büyük şehirlere ve endüstrileşmeye karşı muhalefet etmek olmuştur (Öğün, 1992: 122).

Aynı sorunun İsmet Özel tarafından da dile getirildiği belirtilmelidir. Güngör'de batının tekniğini almanın nedeni tekniği daha yüksek bir değer sisteminin, İslamın emrine vermek olarak belirtilmiştir. Bu aslında tekniğin ihtiva edecek bir arka planı reddetmektense kabul etmenin bir formülü olarak karşımıza çıkmaktadır. İsmet Özel (1984: 53) İslami değerlerin çağın bilim ve teknik kafasıyla birleşip beraber yaşayacağını ummanın bir avuntudan ibaret olduğunu belirterek sentez anlayışının tamamen karşısında durmuştur.

Aynı eserde İslam devletini nasıl ayakta tutabiliriz sorusunu soran özel, İslam devletinin söz konusu edilebilmesi için Müslümanların birçok konuda iyi imtihanlar vermesi gerektiğini söyler. Bu imtihanlarda başarılı olmanın teknolojik üstünlük gerektirmeyeceğini dile getiren Özel, bu şekilde bir İslami toplumun kendi tarzına uygun maddi güç üretebileceğini ve bunun batınıkilere benzemeyeceğini (Özel, 1984: 54) belirtir. Bu şekilde batının silahlarının tesirsiz kalacağını belirtir.

Bu tartışmalardan açıkça Özel'in sentez taraftarı düşünürlere karşı fikir geliştirdiği rahatlıkla anlaşılır. Batı kültürünün maddi ve manevi olarak ayrışmasının sakıncasını bilen fakat



buna rağmen bir güzergâh önerisinde bulunan düşünce taraftarlarının kafasında açıkça kaybedilmiş bir güçlü devletin yeniden ihyası, kendi medeniyetimizin lider devleti olma vasfımızı kazanmaktır. Bu formül Özel’de başka işletilerek “Üç mesele: Teknik Medeniyet Yabancılaşma” isimli eserinde şöyle soru haline getirilmektedir: *Güçlü bir topluma ulaştıktan sonra Müslüman bir topluma mı ulaşılabilecektir yoksa Müslüman bir topluma ulaşım onu güçlendirmeye mi çalışmalıyız?* Eserin genelinden ikinci şıkkı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle Özel’e göre Müslüman bir topluma ulaştıktan sonra onu güçlendirmeye çalışmak en doğru olanıdır. Zira bu noktaya ulaşmasında teknik konusunu ele alışı gelmektedir. O haklı bir şekilde Batılılaşma konusunda tekniği almanın yaratabileceği sorunlardan bahseder. Tekniği yaratan müesseselerin İslam medeniyetine uygun olmayan bir anlayışa sahip olmaları onu bu düşünceye itmiştir. Önce Müslüman bir toplum inşa ederek batılılaşma sorununa çözüm getiren Özel önerilerinin ütopyik olabileceğinin de farkındadır. Zira eserin önsözünde kendi kavramsallaştırması ile bir Müslümanın üç aşamasından bahseder. Bu aşamalar tecrid, tefrid ve tevhid aşamalarıdır.

Özel’e göre tecrid döneminde Müslüman İslam’ın emir ve nehiyelerinin bütün zamanlar ve bütün yerlerde geçerli olduğunu bilmektedir. Tecrid safhasında Kuran’ı ön plana alınması nedeniyle küfrün kolayca teşhis edilebileceğini belirten düşünür bu dönemde yazılan eserlerin çözüm önerilerinin çekingen olduğunu yahut kolayca ütopyacı çözümlere kolayca bağlanabileceğini belirtir. Kendi tecrid döneminde yazdığı bu eserdeki çözüm önerilerinde çekingen olduğunu ve düşünürün bizzat kendisi tarafında da ütopyik olarak nitelendirilebileceği ihtimalinin olduğu gözden kaçmamalıdır.

Sonuç yerine:

Aslında buraya kadar, “nasıl bir devlet ve topluma sahip olmalıyız” sorusuna yanıt olan üç farklı yol ele alındı ve incelendi. Pozitivist paradigmadan mülhem erken cumhuriyet dönemi modernleşme projesi radikal bir niteliğe sahip olmasına karşın hayata geçirilmiş ve devlet kanadında bu anlayış meşru ve sorgulanmaz kabul edilmiştir. Bu toptancı ve tepeden inmece mühendislikçi politikalara karşı doğu batı sentezini savunan yaklaşım, batının tekniğini almanın yol açabileceği sorunları görmesi ve fark etmesine rağmen iki farklı kültürün doğu ile batının bir kaynaşmasını önermişlerdir. Burada hatırlatılması gereken formül, batının tekniğinin alınması doğunun maneviyatına bunun eklenmesi şeklindedir. Tekniğin alınmasındaki temel teşvik edici unsur, bölgesinde liderlik yapabilecek güçlü bir devlete ulaşmaktır. Bir başka ifadeyle Türk İslam medeniyetinin yeniden ihyasıdır.

Üçüncü yolun batının tekniğini almak sorunlara yol açacağından batı karşıtı modernleşme karşıtı bir hareket önerisi vardır. Batının tekniğinin yerine Topçu’da gördüğümüz gibi bir tür anti endüstricilik ve köycülük biraz daha ütopyikleşerek İsmet Özel’de Müslümanların güçlendirilmesiyle kendi medeniyetimizin artacak manevi gücünün ardından maddi gücünü üretmesini beklemeye dönüşmektedir.



Pozitivizmin Türk milleti için bir tür deli gömleğine dönüştüğü zamanları yaşadık. Epistemolojik olarak da yanlışlanan bu projenin arkasından gitmek zaten batıyı bile anlamayıp bir tür gericilik yapmaya bizleri götürecektir. Bu nedenlerle bu konuyu tartışma dışı bırakmak gerekiyor. Diğer taraftan doğu batı sentezi formülü karşısında batının tekniğini eleştiren ve almamaya odaklanan çözüm önerileri arasında hangisini tercih edeceğimiz, bu gün tutacağımız istikamet bakımından yanıtlanması gereken en önemli bir soru olarak karşımızda duruyor.

Kültürün değişiminin kaçınılmazlığı gerçeğinden hareketle bir tür realist çözüm önerisi olan doğu batı sentezi karşısında bu formülün çelişkisini sindiremeyerek karşı duran yaklaşımı birbirinden ayrı iki formül gibi ele almamız gerektiğini düşünüyorum. Elde kalan bu iki makul yol haritasını zihnimizde kompartımanlara ayırmadan düşünmek gerekiyor. Değişimin kaçınılmazlığını tartışmıyoruz. Bu şartlarda değişmeden kalmayı önermek ne kadar zorsa ve ütöpik kaçıyorsa da batının tesiri karşısında kendi değerlerimizi kaybedişimiz de bu süreç içerisinde cereyan ediyor. Bu durumda kendi değerlerimizle değişmeye özen gösterirken bizi kendimiz olmaktan uzaklaştıran tüm yenilikleri sorgulamamız gerekiyor. Doğu batı sentezi yaklaşımının ihtiyatlılığına, kendimiz olarak kalmayı öneren yaklaşımla güç veren bir istikamet arayışını bulmamız gerekiyor.

Kaynakça

- AKINCI, Mehmet, Türk Muhafazakarlığı Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül'e, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- BAŞGİL Ali Fuat, İlmin Işığında Günün Meseleleri, Ali Hatipoğlu (Der.), İsmail Dayı, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1960.
- BAŞGİL, Ali Fuat, Din ve Laiklik, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1979 (İlk Yayın Tarihi 1954)
- ERDOĞAN Mustafa, Anayasa Hukuku, Ankara, Orion yayınları, 2011.
- GÖKALP, Ziya, Türkçülüğün Esasları, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970
- GÜNGÖR, Erol, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003, (İlk Yayın Tarihi 1980).
- GÜNGÖR, Erol, İslâmın Bugünkü Meseleleri, İstanbul: Ötüken Yayınları 2005, (İlk Yayın Tarihi 1981).
- GÜNGÖR, Erol, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980, (İlk Yayın Tarihi 1975).
- ÖZEL İsmet, Üç Mesele: Teknik, Medeniyet Yabancılaşma, Dergah yayınları, 1984.
- PARLA, Taha, Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- SAFA, Peyami, "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti", Türk Düşüncesi, Sayı 1, 1953: 49.
- SAFA, Peyami, Yalnızız, İstanbul: Ötüken, 1996, (İlk Yayın Tarihi 1951).
- SAFA, Peyami, Türk İnkılabına Bakışlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997, (İlk Yayın Tarihi 1938)
- SAFA, Peyami, "Batı Örneği", Objektif 8 20.Asır Avrupa ve Biz, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999: 237-240, (İlk Yayın Tarihi 1955).
- SAFA, Peyami, Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistizm, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2003, (İlk Yayın Tarihi 1975).
- TOPÇU, Nurettin, Kültür ve Medeniyet, İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- TURAN, Osman, Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2005, (İlk Yayın Tarihi 1964).
- TURAN, Osman, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, Türk Dünya Nizâmının Millî, İslamî ve İnsanı Esasları, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005b, (İlk Yayın Tarihi 1969).
- TURHAN, Mümtaz, Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969, (İlk Yayın Tarihi 1951).



Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Süreci ve İslam Dünyasındaki Dini-Siyasi Tartışmalar

Mehmet Akgül¹

Özet

Modernleşen bütün toplumlar için söz konusu olduğu gibi, İslam dünyasında modernleşen ülkeler de, başta Türkiye olmak üzere, son birkaç yüzyıllık batılılaşma serüveninin en derin tartışma konusunu İslam ve muasır medeniyet/çağdaşlaşma problemi teşkil etmektedir. Daha açık bir ifade ile, siyasi ve sosyal olarak değişen toplum yapıları karşısında, din ve kültür gibi, değişmeyen, sabit değerler ekseninde kendisini var etme mücadelesidir.

Modernleşme ve değişim sürecinin öne çıkardığı bu sorunların ana kaynağını, öncelikle İslam ve çağdaşlık arasındaki ilişkiyi tanımlama ve açıklama zorunluluğu oluşturmaktadır. Din ve devlet, din ve siyaset, din ve ekonomi gibi, Müslüman ülkelerin içinde bulunulan zaman dilimi ve şartlarda kimliklerini, varlıklarını değişim sürecine bağlı olarak ifade edebilme imkan ve kapasitesini, geçmişten geleceğe, tartışmalı hale getirmiştir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, Batı ile cepheden ve yüz yüze gelerek modernleşme çabası içine giren Türkiye deneyimi, uzun ve sancılı bir süreç olmakla birlikte, modernleşme/çağdaşlaşma deneyimi anlamında, İslam dünyasında görece en başarılı örnektir. Modern devlet ve toplum organizasyonu bağlamında diğer İslam ülkeleri ile mukayese edildiği zaman, din- toplum gerilimi ve meşruiyet tartışmaları açısından Türkiye deneyimi biricik örnek olarak anılmayı hak etmektedir.

Anahtar Kavramlar: Modernleşme, İslam dünyası, Türkiye, Din, Siyaset, Meşruiyet

Giriş

Modernleşen bütün toplumlar için söz konusu olduğu gibi, İslam dünyasında modernleşen ülkeler de, başta Türkiye olmak üzere, son birkaç yüzyıllık batılılaşma serüveninin en derin tartışma konusunu İslam ve muasır medeniyet/çağdaşlaşma problemi teşkil etmektedir. Daha açık bir ifade ile, 'muasır medeniyet' algısı içinde siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel olarak hızla değişen toplum yapısını geleneksel anlamda dinin baskın bir değer olarak yansıdığı ve zorunlu değişim süreçleri karşısında yavaş değişen ya da değişime direnen kültür alanı ile eş zamanlı hale getirme çabasıdır.

¹Prof. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, makgul70@hotmail.com



Tartışmalar, antropologların kültürün maddi ve manevi boyutu arasındaki yol alış farkından ya da modernliğin doğasını teşkil eden yeni ilke ve yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Toplumsal değişim sürecinin aldığı mesafe ve bunun karşısında toplumsal gerçeklik konusunda farklı noktalarda konumlanan aydın kadronun mevzilendiği yere göre, toplumsal durum ve gerçeklik algısı ve tanımlaması farklılaşmaktadır.

Modernleşme ve değişim sürecinin bu bağlamda öne çıkardığı sorunun odağında, öncelikle İslam ve çağdaşlık arasındaki ilişkiyi tanımlama ve açıklama zorunluluğu oluşturmaktadır. Değişim sürecinde fiilen karşı karşıya kalınan mevcut durumu, örneğin geleneksel din ve devlet, din ve siyaset, din ve ekonomi gibi kurumlar arasındaki ilişkide değişmez sabite olarak görülen dinden hareketle mi, yoksa, modernleşme teorilerinde öngörüldüğü üzere, değişime konu olan toplumsal kurumlar arasındaki ilişkide, dini paranteze alarak, aklın rehberliği, bilimsel kanunlar ve tarihsel değişimin getirdiği siyasi, sosyal olguları değişmez sabite olarak kabul ederek mi açıklayabiliriz? Müslüman ülkelerin aydın ve idarecileri, son iki yüzyıllık modernleşme sürecinde kendi kimliklerini ve varlıklarını tanımlama kapasiteleri değişim sürecinin hızı ve miktarına bağlı olarak değişmektedir. Bu konudaki tartışmalar, modern dünyada henüz yetkin bir toplum yapısına ulaşamadığımız için her alanda devam etmektedir.

Türkiye'nin modernleşme/ çağdaşlaşma deneyimi, uzun ve sancılı bir süreç olmakla birlikte, İslam dünyasında görece en başarılı örnektir. Modern devlet ve toplum organizasyonu bağlamında diğer İslam ülkeleri ile mukayese edildiği takdirde, Türkiye'nin modernleşme deneyimi, biricik örnek olarak anılmayı hak etmektedir.

Kuruluş aşaması başta olmak üzere, ilerleyen süreçte yapılan köklü değişim girişimleri, siyasi, sosyal ve dini reformlar gerek ülke içerisinden, gerekse dışarıdan din ve meşruiyet açısından lehte ve aleyhte pek çok tartışmalara konu olmuştur. Bu çalışma ilgili süreci bu yönleri ile ele alan ancak Cumhuriyet'in kuruluşu esnasında siyasi yapıdaki değişime ait ilk tartışmaları konu edinen bir sunumdur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu Aşamasındaki Dini-Siyasi Tartışmalar

Modernleşme sürecinde yaşanan köklü değişimlerle birlikte gündeme gelen İslam ve devlet tartışmaları ilk önce, İslam ülkelerinin sömürgeleştirilmesiyle (Cezayir 1830, Hindistan Bölgesi 1857) başlamakla birlikte, 1.Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin mağlup sayılmasını takiben Türkiye'de Cumhuriyet'in M. Kemal Atatürk tarafından ilan edilmesiyle başlamıştır. Savaş sonrası mağlubiyet ve Sevr Antlaşması ile başlayan işgallerin ardından Hilafet otoritesinin çöküşü, bütün dünya Müslümanlarını endişeye sevketmiştir.

İslam dünyasının son temsilcisi konumundaki Osmanlı Devleti'nin ortadan kalkması ve dolayısı ile bütün Müslümanların hamisi konumundaki hilafet müessesinin ilgası İslam dünyasında büyük yankılar meydana getirmiştir. Bu yankılar bizzat ülke içinde derin tartışmalara sebebiyet verirken, özellikle Hindistan ve Mısır'da özel bir ilgiye mazhar oldu. Hind Müslümanları



kendi iktidarlarını kaybetmenin yanı sıra, büyük savaşın gidişatını gördükleri için daha 1919 yılında Hilafet Hareketi'nin kurulmasına yol açtı. Bizzat Türkiye'de ise, Osmanlı sultanı ve halifesinin dini otoritesini Milli Mücadele'den muzaffer çıkmış yeni kadrolara karşı kullandıkları fetvadan kaynaklanmıştır. Halife, şeyhülislamdan isyancı gördükleri yeni kadrolara karşı İslam adına savaşılmasını emreden bir fetva alıp yayınlarken, Mustafa Kemal önderliğinde birleşen yeni devletin kurucuları ise, İstanbul'u işgal eden İngilizlerin kontrolü altındaki bir halifenin dini ve siyasi nitelik ve meşruiyetini sorgulayan bir karşı fetva yayınladılar.

Bu noktada yirminci yüzyılın başlarına doğru yoğunluk kazanan ve İslam dünyasında makes bulan farklı dini-siyasi yaklaşımları göz önüne almak gerekmektedir. Cemaleddin Efgani'den(1839-1897) bu yana gerek dini yenilenme- ıslah, tecdid, tanzimat- çabaları, gerekse İslam dünyasında modern bilgi ve kültürden kaynaklanan ve Osmanlı'nın temsil ettiği din, devlet ve yönetim anlayışına yönelik tenkit ve düşmanlıklar çoğalmaktaydı. Özellikle Arap dünyasındaki isyan hareketleri göz önüne alındığı zaman, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı alınan tavırlar değişik yönelişlere sahipti. Çünkü her bir İslam topluluğu bir yandan batılı güçlerin işgal ve sömürgeleştirme faaliyetlerine karşı mücadele ederek bağımsızlıklarını kazanmaya çalışırken, aslında Türkiye'nin verdiği istiklal mücadelesini destelemekte iken, diğer taraftan Osmanlı devleti ve onun hakimiyetinden kurtulmayı amaçlayan yeni milliyetçi aydın kadrolarına sahipti. Ancak, hilafet meselesi, Müslümanların, siyasi ve dini tarihlerinde derin ve köklü tesirleri bulunan adeta vazgeçilmez hale dönüşmüş kurumların başında geldiği ve Müslümanların bağımsızlığını temsil ettiği için onun değişmesi veya kaldırılması, tabi olarak tarihi hafıza ve hatıralara kolay gelmiyordu. Ama yine de hilafetin dini nitelikleri modern siyasi ve sosyal kurumlar ışığında yeniden ele alınmasını savunan yenilikçi düşünürler vardı.²

Meseleye Türkiye özelinde yaklaşacak olursak, batılı fikir ve gelişmelerle ilk karşılaşan ve Batılı kurum ve değerlerle ilk defa yüzleşen tecrübe olarak, Nizam-ı Cedid, Tanzimat, Islahat, Meşrutiyet aşamalarının bizleri Cumhuriyet aşamasına taşıyacağı aşikardır. Çünkü her türlü değişim ve dönüşüm fikri ve oluşumunun kaynağı ve modeli on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren hep Avrupa olagelmıştır. Toplumsal değişim ve dönüşümün yönünü belirleyen bilim, teknoloji ve sosyo-kültürel değişimin doğası gereği edilgen hale gelen toplum, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e modernleşme tarihi boyunca hep batılı örneğe göre yol almıştır.

Nitekim Mustafa Kemal ve arkadaşları milli mücadele sonrasında yeni bir devlet için gerekli yasal ve kurumsal adımları atmaya başladılar. Zaten Balkan savaşlarından beri, 'devlet-i ebed müddet' fikrinin kaynağı olan Osmanlı devletinin, bir imparatorluk yapısı olarak devam edemeyeceği anlaşılmıştı. Bu babta, hilafetin ilgasından önce Şeyh Ahmet Senüsi ile Gelibolu Mebusu Celal Nuri bey, hilafet ve saltanatın ayrılması noktasında TBMM'nin yerini ve meşruiyetini önemle izah eden bir mülakat yapmış ve bunu kamuoyuna beyan etmiştir. Ayrıca Seyyid Bey'in '

² Geniş bilgi için bakınız: Albert Hourani, Çağdaş Arap Düşüncesi, ss.123-182.



Hilafetin Şer'i Mahiyeti' başlığı altında yaptığı meşhur konuşma hilafetin ilgası konusunda çok önemli bir yere sahiptir³.

3 Kasım 1924'de TBMM, ateşli tartışmalara sahne olan meclis oturumlarından sonra, tamamıyla manevi, hiçbir otoritesi bulunmayan bir hilafet kurumunun kabulü için oylama yapıldı ve alınan kararın dayanağı, Mustafa Kemal'in İslam tarihi ve düşüncesinden getirdiği farklı örneklerle uzun uzun anlatılmıştır⁴. Yine hilafeti savunan ve aleyhte görüş beyan eden Karahisari Sahip(Afyon) Hoca Şükrü, görüş ve düşüncelerini ' Hilafet-i İslamiyye ve Türkiye Büyük Millet Meclisi' isimli bir kitapta dile getirir.

Bu konuşmada Mustafa Kemal, ' bir fert ne kadar faziletli ve ehliyetli olursa olsun, bütün bir devleti idare edecek selahiyette olmadığını', Hz. Ömer'in halife seçiminde uyguladığı usulü zikrederek, yani 'bir kişi yerine altı kişiden oluşan bir danışma meclisi'ni halife görevine atadığını ileri sürüyordu. Bu konudaki değişik düşünceler i savunan, TBMM'de yapılan konuşmalar ve Türkiye ve İslam dünyasından farklı yazarların yazılarından oluşan ve Ziya Gökalp'in ' Hilafetin Hakiki Mahiyeti' isimli makalesi ile başlayan kitapta mesele geniş bir şekilde ele alınmaktadır⁵.

Bu kitapta yer alan yazılarda lehte ve aleyhte görüş beyan edenlerin birbirlerine cevabi görüşleri belirtilmekte ve saltanat ve hilafetin farklı zaviyeden tetkiki yapılmaktadır. Neticede, gerçek ve zımni olmak üzere iki çeşit hilafet tarifi yapılmakta, zamanımızda gücü elinde bulunduran, yetenekli ve İslam şeriatına uygun şartlarda belirlenmiş bir topluluk tarafından hür seçimle seçilen; ikincisi ise tamamen zımni bir hilafettir. Birinci tarife uyan bir halife seçiminin artık islam dünyasının içinde bulunduğu şartlar gereği ve 'halifenin Kureyşliliği' şartının yerine getirilmesinin mümkün olmaması sebebiyle yerine getirilemeyeceği anlatılır. Bu nedenle Müslümanlar hilafetin yerine milli hakimiyeti esas alan bir meclis oluşturmalı ve oradan seçilecek bir hükümetin kurulmasıyla işlerini görmelidir. Bu da şeriata aykırı bir durum değil, bilakis adaletin sağlanması ve halkın huzur ve emniyetinin temini konusunda hilafet ile istenen amaçlara uygundur.

Türkiye dışından hilafetin ilgasıyla ilgili tepkilere bakacak olursak hilafetin ilgası öncesi ve sonrası tavırlar çeşitlilik arz etmektedir.Millî Mücadele'nin sona ermesi ve TBMM açılmasıyla meselelerin istişare edileceği ve yeni meseleleri çözüme kavuşturma imkanı anlamında Ankara hükümetine ' Raşid Hilafeti canlandırdığı' için TBMM'ye bütün islam dünyasından tebrik telgrafları yağmıştı. Ancak hilafet kaldırılınca İslam dünyasında Türkiye ile ilgili tutumlar değişmeye başlamıştır.

Anadolu'nun emperyal güçlerce işgaline kapı aralayan ve Sevr Antlaşmasını imzalamaya mecbur bırakılan bir Sultan'ın İslam'ı temsil etme gücünün kalmadığını, dolayısı ile Ankara'ya

³ Celal Nuri, (1922) 'Hilafet ve Saltanatın Tefriki Hakkında Şeyh Senüsi Hazretlerinin Fikri', Ankara, Yenigün Gazetesi, 12 Kanun-i Sani.

⁴ Atatürk, Kemal, Nutuk, Cilt:2, ss.702-711.

⁵ Bkz:Hilafet ve Milli Hakimiyet,(1339), Ankara.



destek veren Reşit Rıza, hilafetin ilgasıyla birlikte hilafetin bir dini kurum olmadığı tezine şiddetle karşı koydu. Rıza'ya göre, hilafetle ilgili bazı haklı meseleler yüzünden, İslam yönetiminin yerine geçecek bir yeni yönetim biçimini reddetti. Şeriatın amacının adaleti sağlamak olduğu söylenerek, hilafetin ilgasıyla birlikte yeni bir hukuk sistemi de getirilebilirdi. Hatta ve hatta dinin amacı ibadet yoluyla nefsi ve ruhu arındırmak olduğuna göre, bu amaca yönelik başka bir din de İslam'a ihtiyaç olmadan bu vazifeyi yerine getirebilir denebilirdi⁶. Bu tartışmalar, din dışılık veya 'laiklik' bağlamında hala derin tartışmalara konu olmaya devam edecektir.

Yine Hindistan Hilafet hareketi'nin lideri Ebu'l Kelam Azad, 1922'de el Menar 'da kaleme aldığı hilafet ile ilgili yazılarda bazı teorik yaklaşımlar ve hilafetin yeniden tesisi için görüş ve düşüncelerini ifade etmiştir⁷.

Reşid Rıza'nın aksine hilafetin kaldırılmasına onay veren ve TBMM'nin yayınladığı 'Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye' isimli eserden sonra, Ezherli olan Mısırlı bir alim Şeyh Ali Abdurrazık(1887-1966), 'El İslam ve Usul el-Huküm' isimli bir kitap yayınladı. Şeyh Abdurrazık, aynı zamanda bir kadı olarak, hilafetin İslami uygulamada hiçbir mesnedinin olmadığını dile getiriyordu⁸. Yazdığı eser yüzünden Ezher Ülemasından oluşan bir heyet tarafından hem diploması iptal edilen, hem de kadılık görevinden azledilen Ali Abdurrazık⁹, Mısır'da düşünce hürriyetini savunanlar tarafından desteklenmesine rağmen, 'dinsizlikle' itham edilerek yalnızlaştırılır.

Onun düşüncesine göre, halifeliği dini bir zorunluluk kılacak Kur'an'da ve Sünnet'te hiçbir hüküm yoktur. Kur'an'da '*Bir zamanlar Rabbin meleklere ben yeryüzünde bir halife atayacağım.*'¹⁰ ayetinde geçen 'halife' kelimesi insanın yaratılışı ile alakalıdır. Yine, '*Ona dedik ki, Ey Davut! Seni yeryüzünde(ülkede) halife/yönetici yaptık*'¹¹ ayetindeki halife göndermesi, olsa olsa, hükümlerlik kuramını teolojik-politik bir görüş etrafında inşa etmeye izin verir ve hükümlerinin şahsının birkaç etkenle belirlendiğini tespit eder. Yine Kur'an'daki '*Ey iman edenler! Allah'a itaat ediniz. Peygamber'e ve sizden olan işbaşında bulunan kimselere itaat ediniz*'¹² ayeti, işbaşında bulunan kimselere itaati emretmektedir, hilafetle hiçbir ilgisi yoktur¹³.

Sünnet söz konusu olduğunda, bir taraftan Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir vekil tayin etmemesi önemli bir işarettir. Diğer taraftan 'hailifenin Kureyşliliği', 'benden sonra hilafet

⁶ Reşid Rıza (1923), El Menar.sayı:24, ss. 698 vd.

⁷ Abdulvahhap el Efendi (1994), Nasıl Bir Devlet, İstanbul, İlke Yayınları

⁸ Ali Abdurrazık(1995), İslam'da İktidarın Temelleri ve Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi, İstanbul, Birleşik Yayıncılık.ss.33-40.

⁹ Ali Abdurrazık'ın eseri Türkiye'de hilafetin kaldırıldığı 1924 yılında yayınlanan Sir Thomas Arnold'un The Califate(Oxford:1924) adlı eserinden sonra yayınlanmıştır.

¹⁰ Bakara Suresi, Ayet:30.

¹¹ Sad Suresi, Ayet:26.

¹² Nisa Suresi, Ayet:59.

¹³ Ali Abdurrazık, a.g.e.,s.35.



otuz senedir, ondan sonrası saltanattır' veya 'bir biata tabi olmaksızın ölen cahiliyye ölümüyle ölmüş gibidir' hadisleri içinde hilafet ya da imameti tanıdığına dair bir işaret yoktur¹⁴.

Hilafet konusunda 'icma-ı ümmetin varlığı' konusuna gelince, İslam tarihinden örnekler vererek, İslam ümmetinin her devirde halifelere yapılan biatı sükûnetle karşıladığını ve böylece 'icma-ı sükuti/ sessiz biat' gerçekleştiğini, 'açık ve gerçek bir icma'nın olmadığını, Yezid'in hikayesi gibi, örneklerle zikreder¹⁵.

Netice olarak, Ona göre, dinde Müslümanları bütün siyasi ve sosyal bilimler alanında diğer milletlerle yarışa girmekten alıkoyan hiçbir hüküm mevcut değildir. Müslümanlar, bizzat kendilerince hakir görülüp, aşağılanan bu çürümeye yüz tutmuş düzeni yıkıp yıkmamakta hürdür. Hükümdarlıklarının temellerini ve devletlerinin düzenini, mükemmellik ve sağlamlığı milletlerin deneyimleriyle sabit olan insan ruhunun daha çağdaş mefhumlarına ve yönetim ilkelerine göre şekillendirmekte tamamen serbesttirler¹⁶.

Sonuç

Toplumsal bünyedeki ani ve hızlı değişim süreçleri, tarihsel ve toplumsal hafızada derin yaralar açabilir. Türkiye ve İslam dünyası modernleşme ve değişim süreci sebebiyle sancılı süreçler yaşamıştır. Elbette, altı yüzyıllık bir devletin yıkılması, İslam dünyasının sembolik de olsa başsız kalması kolay kabul edilebilir bir husus değildir. Ancak, hilafet meselesinde olduğu gibi, derin tarihi tesirlere sahip köklü kurumların Osmanlı devleti ile birlikte yıkılması üzerine Türkiye'nin muasır dünyada yeni kurumlarla yeni siyasi ve sosyal bir bünye ile yoluna devam etmesi bir zaruret idi. Hemen her alanda insanlık tarihinin genel geçer birikimi ve ülkemizin uzun tarihi tecrübesinin sağlıklı bir şekilde yeniden okunarak topluma doğru bir gelecek inşa edilmesi gerekmektedir. Erol Güngör'ün dediği gibi, tarihe hakim, savcı rolünde bakarsanız, mutlaka suçlu bulabilirsiniz. Ama bizler suçlu aramak yerine tarihi iyi anlamak ve okumak mecburiyetindeyiz. Tarihe, yani geçmişe hainler-kahramanlar zıtlığı içinde bakanlar, şimdiki zaman ve geleceğini savaş yıkıntıları üzerinde aramak zorunda kalırlar.

¹⁴ Ali Abdurrazık, a.g.e.,s.38.

¹⁵ Ali Abdurrazık, a.g.e.,s.49.

¹⁶ Ali Abdurrazık, a.g.e.,s.111.



Kaynakça

- Abdulvahhap el Efendi(1994), Nasıl Bir Devlet, İstanbul, İlke Yayınları
Ali Abdurrazık(1995), İslam'da İktidarın Temelleri ve Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi, İstanbul, Birleşik Yayıncılık.
Atatürk, M., Kemal(1972), Nutuk, Cilt:2, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye(1923), Ankara. TBMM.
Gökalp, Ziya, vd. Yazarlar(1923) Hilafet ve Milli Hakimiyet, Ankara. Matbuat ve İsticarat Matbası.
Hourani, Albert(1994), Çağdaş Arap Düşüncesi,(Çev: Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz) İstanbul, İnsan yayınları.
Celal Nuri,(1922) 'Hilafet ve Saltanatın Tefriki Hakkında Şeyh Senüsi Hazretlerinin Fikri', Ankara, Yenigün Gazetesi, 12 Kanun-i Sani.
Seyyid Bey(1340), 'Hilafetin Şer'i Mahiyeti', Ankara, TBMM.Matbaası.
Reşid Rıza, El Menar(1924). Kahire, sayı:23- 24.



Türk İslam Siyasi Düşüncesinde İttihad-ı İslam Kavramı

Ahmet Hüsrev Çelik¹

Özet

İttihad-ı İslam kavramı, İslam dünyasını kuşatan bir kavram olmakla birlikte Türk İslam Siyasi Düşüncesinden bağımsız değerlendirilemez, soyutlanamaz. Kavramı gerek inşa eden ve gerekse miras edinen fikir ve siyaset adamlarının ekseriyetinin İslam Dünyasının içerisinde yer alan Türk coğrafyalarına ait olması bunun temel nedenlerinden birisidir. Diğer neden ise kavramın mahiyetindeki inşacı kurguda da Türk dünyasının önemli bir unsur olarak görülmesidir.

Bu çalışmada, İttihad-ı İslam kavramının derinlemesine ne olduğu ve gerekliliği hususlarına değinilmeden, Türk İslam Siyasi Düşüncesi ile etkileşimi, Türk İslam Düşüncesinde nasıl konumlandığı, konumunun ne olduğu, kavramın Türk İslam Düşünce tarihinde konumlanmasına neden olan gelişmeler, değişimler ve Türk İslam Düşünce tarihinin bir parçası olması süreci incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İttihad-ı İslam, Türk İslam Siyaset Düşüncesi

Giriş

Türk İslam Siyasi Düşüncesi olarak nitelendirilebilecek bir düşünce birikimi yüzyılları kapsayan bir zaman içerisinde mümkün olmuştur. Zamanın akışı ve hadisatın gelişimine muvafık olarak kimi zaman düşünürler yani teorisyenler, kimi zaman siyasiler yani pratisyenler, kimi zaman hem teorisyen hem pratisyen vasfını birlikte taşıyanlar bu düşünce birikiminin teşekkül etmesinde pay sahibi olmuşlardır. Tarihin akışı içerisinde tarihi dönüştüren kimi hadiseler, yeni ve ilave şeyler söylenmesini gerekli kılmış, yeni düşünceler, yeni kavramlar ortaya çıkmıştır. Bu serüvende bazı düşünürler ürettikleri kavramları ile anılırken, bazı kavramlar ise teorisyenler ve pratisyenlerin bir adım önüne geçmiş, kavramlar birden fazla teorisyen ve pratisyenle ilişkilendirilmiştir.

İttihad-ı İslam kavramı; tarihin akışını değiştiren büyük hadisenin yani Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışının artık başladığı bir dönemde, bu yıkılışın önüne geçmek amacıyla ortaya çıkmış fitri bir kavramdır. Onu Türk İslam Siyasi Düşüncesinin merkezine taşıyan ise

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Düzce Üniversitesi, Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, husrevcelik@gmail.com



kavramın mahiyetinde odağa alınan unsurun aynı zamanda İslam Dünyasının da Türk İslam Dünyasının da odağında yer almasıdır. Dahası kavram hem İslam hem Türk olan bir coğrafyada üretilmiştir. Kavram ortaya çıktığı dönemde İslam dünyasında Türk olan ve Türk olmayan pek çok düşünür ile ilişkilendirilmiştir.

Kavram o dönem arzulanına yani İmparatorluğun yıkılışını önlemeye muvaffak olamamıştır. Ancak İmparatorluğun yıkılışından sonra kavramın serüveni son bulmamıştır. Yeni kurulan dünyanın yeni siyasal yapısına muvafık bir takım revizyonlar geçirerek, yine Türk coğrafyalarının içerisinde yer aldığı İslam Dünyasındaki yeni düşünürlerle, teorisyenlerle ve aktörlerle, pratisyenlerle ilişkilendirilerek günümüze kadar gelmiştir. Günümüzde de halen siyaset ve fikir dünyasında mevzubahis edilen bir kavram olarak varlığını sürdürmektedir.

1 İttihad-ı İslam'ın Dini Arka Planı

İçerisinde İslam geçen, İslam ile nitelendirilmek suretiyle teşekkül ettirilen bir kavram iddialı bir mahiyet taşıyacağı için bu iddiasının arkasını dolduracak dini referanslara muhtaçtır. Bu bağlamda öncelikle İttihad-ı İslam kavramının dini bir arka planı bulunmaktadır. Her ne kadar sosyal ve siyasal gerekliliği daha çok mevzubahis ediliyor olsa da İslam'dan aldığı referanslar kavramın temelini oluşturmaktadır.

İslam'ın en temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerimde pek çok ayet ya doğrudan Müslümanlar arasında birlik olmayı emretmekte ya da işari olarak bu manayı vermektedir. "Allah'ın ipine hepiniz sımsıkı sarılın. Dağılıp ayrılmayın. Ve Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani siz düşmanlar idiniz. O, kalplerinizin arasını uzlaştırıp-ınsındırdı ve siz O'nun nimetiyle kardeşler olarak sabahladınız. Yine siz, tam ateş çukurunun kıyısındaiken, oradan sizi kurtardı. Umulur ki hidayete erersiniz diye, Allah, size ayetlerini böyle açıklar.(Al-i İmran Suresi 103. Ayet)"

Hucurat Suresi 10. Ayette "Mü'minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını bulup-düzeltilin ve Allah'tan korkup-sakinin; umulur ki esirgenirsiniz." Emriyle kardeşlik temelinde birlikteliğe yol açacak bir zemin sağlanmıştır.

Enfal Suresi, 46. Ayette "Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin ve çekişip birbirinize düşmeyin, çözümlü yılmılaşsınız, gücünüz gider. Sabredin. Şüphesiz Allah, sabredenlerle beraberdir." İfadeleri ile ayırışmaktan sakındırılmış

Enfal Suresi,73. Ayette "İnkâr edenler de birbirlerinin dostlarıdır. Eğer siz bunu (birbirinizle yardımlaşmayı) yapmazsanız, yeryüzünde bir fitne ve büyük bir fesâd olur." Birbirine yardımlaşma emredilmiştir.

Şura Suresi 39. Ayette "Bir haksızlığa uğradıkları zaman, yardımlaşsınlar."

Saff Suresi, 4. Ayette "Muhakkak ki Allah, kendi yolunda sanki (kurşunla) kenetlenmiş bir binâ gibi, saftutarak (omuz omuza) savaşılanları sever." Birliktelik kenetlenmiş bir bina gibi olmakla tasvir edilmiştir.



Kur'an-ı Kerim'den sonra İslam'ın bir diğer önemli temel kaynaklarından birisi olan Hadis-i Şeriflerde de Müslümanların İttihad etmeleri birlik ve beraberlikleri teşvik ve te'kid edilmiştir. Müminlerin kardeş olduğuna, bunun gereği olarak ayrılığa düşmemeleri gerektiği mahiyetinde çok sayıda Hadis-i Şerif olduğunu söylemek mümkündür.

“Birbirinize sırt çevirmeyiniz. Birbirinize kin tutmayınız. Birbirinizi kıskanmayınız. Birbirinizle dostluğunuzu kesmeyiniz. Ey Allah'ın kulları kardeş olunuz.” (Müslim)

Mü'minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar. (Buhârî,)

Ebu Musa'dan (şöyle demiştir): Peygamber (asm): “Mü'min ile mü'min (birbirine karşı) duvar gibidir, birbirini sınıksız tutarlar” buyurdu da bunu söylerken parmaklarını birbirine geçirip sınıksız kilitledi.(Sahih-i Buhari, 1987: 569)

2. Dini Arka Planın Siyasal Pratiğe Yansıması

Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerde, Müslümanların birlik olmaları kuvvetle ifade ve tekrar edilirken, doğrudan bir devlet ve/veya devletler modeli ortaya konulmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in (S.A.V.) hayatta iken aynı zamanda bir devlet yöneticisi olmuş olmasına bağlı olarak (Yakıt, 2016:48) onun vefatından sonra devlet yönetiminin devamlılığının gerekliliği Hilafet kurumunu ortaya çıkarmıştır. Bu kurum içerisinde halifenin kim olacağını tespitine ilişkin metot dört halife döneminden sonra değişim göstermiş olsa da, Müslümanların birliğini temsil eden kurumsal mahiyeti ve fonksiyonu uzun yıllar sürmüştür.

Hz. Peygamber'in (S.A.V.) vefatından hemen sonra Araplar ile devam eden Hilafet kurumu, Abbasi'ler döneminden başlayarak Türklerle yakın temas ve ilişki içerisinde olmuş Yavuz Sultan Selim döneminde de Osmanlı İmparatorluğu'na intikal etmiştir. İslamı Din olarak benimsemeyen önce de Türklerin devlet anlayışlarında hem o dönemki inanışları çerçevesinde dini ve kutsiyet içeren bir mahiyet bulunmakta (Yakıt; 2016:53) hem de Orhun Kitabelerine kadar uzanacak bir yazıtta birlik ve beraberliğin önemi vurgulanmaktaydı. İslam dininin kabulünden sonra bu yaklaşım İslami bir perspektifle birlikte devam etmiştir. Devletin Birliği Hilafete raptedilmiş, buna bağlı olarak da kutsiyeti İslama atfedilmiştir.

3. İttihad-ı İslam Kavramının Ortaya Çıkışı

Müslümanların birlik olması emri ve bunun gerekliliği Kur'an ve Hadis gibi İslam'ın temel kaynaklarında yer almış ve emredilmiştir. Bu emrin gereğinin, farklı zamanlarda değişik formatlarda yerine getirildiği söylenebilir. Tarihin akışı içerisinde kısa süreli kesintiler ve krizler olmakla birlikte genel anlamda, nispeten sürekliliği sağlanmıştır.



1648 Westfalyan düzene geçiş, 1789 Fransız İhtilali, 1830 Sanayi Devrimi gibi süreçler çerçevesinde siyasi, ekonomik, askeri ve teknolojik vb. gibi alanlarda dünyanın geçirdiği hızlı değişim ve dönüşümlere bağlı olarak vukua gelen bir takım hadiseler Osmanlı İmparatorluğu ve buna bağlı olarak İslam Dünyasını doğrudan etkilemiştir. Osmanlı Devletinin bu dönemde pek çok alanda güç kaybetmeye başlaması, kendisine bağlı diğer unsurlarla olan ilişkilerine de sirayet etmiştir.

Gelişmeleri gözlemleyen dönemin mütefekkirleri bu birlikteliğin bozulabileceğinin emarelerini görmüşlerdir. Bu bağlamda tam da 1648-1789-1830 sürecinin tüm sıcaklığının devam ettiği yıllarda 1869 yılında İttihad-ı İslam kavramı gündeme girmiştir. Namık Kemal'in kaleme aldığı makale 10 Mayıs 1869 tarihli Hürriyet gazetesinde yayınlanmıştır. Namık Kemal kavramı kullanırken hem bunun bir reçete olduğunu hem de İttihad'ın merkezinin Osmanlı olduğunu vurgulamıştır. Kavram bu tarihten sonra gündemde kalmaya devam etmiş, kamuoyunda bir karşılık bulmuştur. Kavrama 9 Nisan 1872 tarihinde Basiret gazetesinde "Devleti Âliye ve Avusturya" başlıklı makalede de yer verilmiştir. Daha sonrada İbret, Hakayık'ı-Vekayi, Hadika, Ruzname-i Ceride- Havadis, Devir-Bedir gazetelerinde de konu ele alınmıştır. 1873'e gelindiğinde Ticaret Bahriye Mahkemesi Zabıt Kâtibi Esad Efendi tarafından İttihad-ı İslam isimli küçük bir kitapçık kaleme alınmış ve yayınlanmıştır. (Türköne; 2011:216-218-227)

4. Kavramın Türk İslam Düşüncesinde Konumlanması

Türklerin İslam Dünyası içerisinde tarihsel olarak uzun yıllara dayanan bir derinliği, uzun yıllara dayanan geniş bir coğrafyayı kuşatan egemenliği söz konusudur. Türk İslam düşünce tarihi içerisinde bir düşünür veya düşünceyi konumlandırırken sadece etnik temelli bir kriter eksik olacaktır. Bir düşünür veya düşüncenin Türk İslam Düşüncesi ile ilişkilendirilebilmesi için İslami referansların yanı sıra 3 farklı kriterden en az birisini daha aramak mümkündür. Birincisi düşünürün etnik olarak Türk olması, ikincisi düşünür etnik olarak Türk olmayabilir bu durumda tarihte Türklerin baskın unsur olduğu coğrafyalarla yolunun kesişmiş olması, üçüncüsü düşünür etnik olarak Türk olsun veya olmasın Türklerin devlet yönetimi ve anlaşışına ilişkin düşüncelerini miras bırakması.

İttihad-ı İslam kavramı; öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, Hilafetin merkezi, payitahtta İstanbul'da telaffuz edilen, literatüre dahil olan bir kavramdır. İkinci olarak daha ilk ifade edilışinde kavram, Devlet-i A-liye olarak nitelendirilen ve Türk İslam Dünyasının en önemli unsuru olan Osmanlı İmparatorluğu'nun o günkü durumu ve geleceği ile ilgi kurmuş, kavramın varlık nedeni olmuştur. Üçüncü olarak da etnik olarak Türk olan veya olmayan pek çok düşünür bu kavram üzerinden İslam Dünyasının geleceğine ilişkin kurguda bulunmuştur.

Kavramın bu teşekkül ve gelişim döneminde etnik olarak Türk veya etnik olarak Türk olmayan ancak düşünürlerin bu kavrama katkıları söz konusudur. Etnik olarak kökeninin ne olduğu üzerinde ihtilafı, tartışmalar bulunan, hayatı Hindistan, Mısır, Afganistan, İran, Rusya ve



İstanbul'da geçen 1897'de İstanbul'da hayata gözlerini yuman Cemaleddin Afgani hem kendisi bir İttihad-ı İslam (Türköne; 1994:9-17) düşünürü olmuş hem de kendi döneminde ve daha sonra Ziya Gökalp ve Mehmet Akif gibi pek çok Türk düşünürü etkilemiştir (Türköne; 1994:115-118).

İttihad-ı İslam, sadece bu hususu dert eden bir takım bireysel düşünceler olarak, sınırlı bir surette kalmamıştır. İkinci Meşrutiyet sonrasında 14 Ağustos 1908'de yayın hayatına başlayan Sırat-ı Müstakim Dergisi ile bir fikir hareketine dönüşmüştür (Kara; 2014:29). Eşref Edip tarafından yayınlanan derginin baş muharrirliğini Mehmet Akif üstlenmiştir. Dergi 1912 yılına kadar bu adla, 1912'den 1925'e kadar ise Sebilürreşad adı ile yayınlanmıştır (Çakır; 2014:239)

Henüz Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmadığı yıllarda, takvimler 1911'i gösterdiğinde, etnik olarak Türk olmamakla birlikte, Osmanlı devletinde Darül Hikmeti İslamiye'de azalık yapmış, daha sonra Birinci Cihan Harbinde Ruslarla savaşırken Ruslara esir de düşecek olan Said-i Nursi; henüz İmparatorluğun bir coğrafi parçası olan Şam'da Emevi Camiinde içinde yüzden fazla ulemanın olduğu ve tahminen on bin kişilik bir cemaate verdiği hutbede **“Azâmetli bahtsız bir kıt'anın, şanlı tali'siz bir devletin, değerli sâhipsiz bir kavi reçetesi; İttihad-ı İslâm'dır”** **“Bu zamanın en büyük farz vazifesi İttihad-ı İslam'dır”** ifadeleriyle hitap etmiştir (Akgündüz; 2010:32). Bu aslında Türk İslam Düşüncesi'nde İttihad'ı İslam kavramının konumuna ve aidiyetine ilişkin önemli ve çarpıcı bir örnektir. Ne hitapta bulunan ne de hitapta bulunulan cemaatin ekserisi Türktür, ancak ortada Türk ve İslam unsurları ile mücehhez bir devlet, bu devletin bekası ve İslam dünyasının geleceğinin de bu devletle kader bağı doğrudan bu hitap içerisinde bağlanmıştır. Bununla arka planında yer alan Ayet ve Hadislerle irtibatına binaen bir ibadet olduğu vurgulanmıştır. Devlet birey ilişkisinde devlete kutsiyet atfeden bir bakış aynı zamanda geleneksel bir Türk devlet anlayışıdır.

İttihad-ı İslam sadece düşünürler ile de sınırlı kalmamıştır. II. Abdülhamit döneminde bir devlet politikası haline de getirilmiştir (Kara; 2014:29). Ancak dönemin siyasi atmosferi çerçevesinde, dönemin İslamcıları veya bir diğer ifade ile İttihad-ı İslamcılarının ekserisi ile Abdülhamit arasında bir gerginlik, Abdülhamit'in yönetim tarzına karşı bir muhalefet ilişkisi olduğu da başka bir husustur (Ozan, 2016:155)

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, İmparatorluğu çöküşten kurtarma ümidiyle teşekkül eden kavram, önce düşünürler, sonra düşünce hareketi ve bir devlet politikası olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavram her ne kadar İslamcılık ile eş tutulsa da mahiyeti ve belirttiğimiz kriterler çerçevesinde aynı zamanda bir Türk İslam Düşüncesi'dir. Bu mahiyeti itibarıyla Türk İslam Düşünce Tarihi'nin de bir parçasıdır.

5. Kavramın Güncellenmesi ve Yeniden Konumlanması

Kavram çerçevesinde yürütülen çabalar da İmparatorluğun yıkılmasını önleyememiştir. Birinci Dünya Savaşıyla beraber İmparatorluk dağılma sürecinin son evresini de geçirmiş ve savaş sonrasında yeni bir dünya kurulmuştur. Anadolu coğrafyası Kurtuluş Savaşı vermiş, Türk Milleti



bin yılı aşkın dini, geleneksel ve kültürel bir mirası da devralarak, İmparatorluk mütebakisi coğrafyada Türkiye Cumhuriyeti olarak yoluna devam etmiştir. Osmanlı'nın son dönem düşünürleri aynı zamanda Cumhuriyetin de ilk dönem düşünürleri olmasına bağlı olarak İttihad-ı İslam kavramı da yeni döneme bir miras olarak intikal etmiş ancak dünya ve ülke koşullarına bağlı olarak yeniden tedavüle girmesi için zaman gerekecektir.

Bu yeni dönemin ilk yıllarında İslam Dünyasının geride kalan önemli bir kısmı henüz bağımsızlığı elde edememiş, işgal ve sömürgelerle karşı karşıya kalmıştır. Hilafetin olmadığı, ulus devletin yayınlamaya başladığı bu atmosferde kavram kendisini güncellemiştir.

Kavram artık Hilafet ve Osmanlı Devleti'nin ihyasından ziyade Müslümanların mevcut sıkıntılarının giderilmesi için Müslümanların bir araya gelerek birlikte hareket etmesi mahiyetini yüklenmiştir. Müslümanlar artık farklı coğrafyalarda farklı rejimlerle idare edilen birden fazla devlet ile yeni dünyada yerini almıştır. Müslümanların bir araya gelmesi söz konusu olduğunda devletlerin bir araya gelmesinin anlaşılması daha baskın bir algıya sahip olacaktır.

Bu yeni dönemin ilk yıllarında İttihad-ı İslam yine İslamcılıktır. Yine Türk İslam düşüncesidir. Ancak artık sadece bir Türk İslam düşüncesi değildir. Diğer coğrafyalarda Türk Dünyasını merkeze almadan yapılan çağrılar ve kurgular olduğu söylenebilir.

Cezayir'in bağımsızlık önderlerinden Bin Badis (1889-1940); Libya'da, Cezayir'de ve Filistin'de yaşananlardan hareketle 1930'lu yıllarda Müslümanların birleşmeleri gerektiğini ifade etmektedir (Hizmetli, 1994:160). Mısır'da da Hasan El Benna 1936 yılında İslam Dünyasının önde gelen fikir adamlarına ve siyasi liderlerine mektup yazmış, Müslümanların birleşmesinin gerekliliği ve öneminden bahsetmiş, bu minvalde çağrılarda bulunmuştur (Benna; 381-385).

Bu yeni dönemde Türkiye'de; İttihad-ı İslami ihsas ettiren veya açıkça ifade eden arayışlar yeni dönemin yapısına uygun araçlar üzerinden gelişecektir. Bu bağlamda 1945 yılında kurulan Milli Kalkınma Partisi'nin İslam'a atıflar yapması, 19 Temmuz 1946'da adında ilk defa İslam ifadesi geçen iki aydan daha az ömrü sürecek olan İslam Koruma Partisi'nin kurulması, 1947'de Türk Muhafazakar Partisi, 1951'de adında İslam geçen ikinci partinin İslam Demokrat Partisi'nin kurulması bu bağlamda çok önemlidir. Bu partiler içerisinde Genel Başkanlığını Cevat Rifat Atilhan'ın yaptığı İslam Demokrat Partisi o dönemde diğerlerinden daha çok temayüz etmiştir (Bozkurt; 2013:80-81). Bir önceki dönemde İttihad-ı İslam'ın bir fikir hareketine dönüşmesinde en önemli fonksiyonu üstlenen daha önce Sırat-ı Müstakim sonra Sebilürreşad adını alan ve 1925'de kapanan yayın organı, 1965'e kadar sürecek olan ikinci yayın hayatına 1948'de yeniden başlamış (Çakır, 240), Bu defa İslam Demokrat Partisine destek vermiştir ve yine bir önceki dönemin bu anlamda önemli isimlerinden Eşref Edip'in varlığı burada da söz konusudur (Bozkurt, 2013:92)

İttihad-ı İslamın hem teorik alanda devamlılığını, hem Türk İslam düşüncesinde yeniden konumlanması, hem politik sahada karşılık bulmaya matuf bir argüman olarak kullanılması, hem



de Başbakanlığı döneminde uluslar arası pratik sahaya yansıtılmaya çalışılması konusunda en önemli katkılardan biriside Necmettin Erbakan tarafından olmuştur.

Erbakan'ın 1970'lerden itibaren neredeyse kesintisiz kullandığı İslam Birliği konusunu da yine kendisinin teorize ettiği "Milli Görüş" içine derc etmesi, ve dolayısıyla onu da Milli olarak nitelendirmesi (Macit, 2017:133), pratik politik sahada yakaladığı ivme ile Türkiye'deki kitlelerin de bu fikirle temas etmelerini sağlaması, Türk İslam Düşüncesi açısından önemlidir. Bu önem merkezinde Türkiye'nin yeniden kurgulandığı İttihad-ı İslam'a hem teorik hem pratik bir alanın yeniden açılmasına reel bir imkân sağlamış olmasıdır.

Nitekim 1996'da Başbakan olduğunda Türkiye'yi merkeze koyarak buna nüve teşkil edecek D-8 girişimini başlatmıştır. Girişimin ilk toplantısının da İstanbul'da gerçekleştirilmesine muvaffak olmuştur. Başbakanlığının ilk günlerinde basın huzuruna çıktığında da İslam Birliğini telaffuz etmekten çekinmemiştir.

Erbakan kadar yoğun olmasa da Özal da, dış politikada İslam dünyasına mesajlar göndermiştir. Bosna krizinin devam ettiği yıllarda 12.02.1993 tarihinde İstanbul'da tertip edilen Mitinge Cumhurbaşkanı sıfatıyla katılmış ve İslam Dünyasına çağrılarda bulunmuştur.

Sonuç

İttihad-ı İslam kavramını ortaya çıkaran gelişmeler doğrudan Türk İslam Dünyasının yaşadığı gelişmelerdir. Bu kavramın arka planını oluşturan kuvvetli dini referans kaynakları mevcuttur. Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlü olduğu dönemde İttihad temin ve tesis edilmiş olduğundan kavramın varlığını ortaya çıkaracak bir zemin ve ihtiyaç söz konusu olmamıştır. İttihadın zayıflaması kavramın teşekkülüne neden olmuştur.

Kavram ilk kullanıldığında doğrudan Türk İslam siyaseti ile ilişkili olmuştur. Gerek bu ilişkisi, gerek düşünürleri ve gerekse düşüncenin şekillendiği yerin İstanbul olması onu Türk İslam Düşünce tarihinde konumlandırmıştır.

İmparatorluğun yıkılması kavram için bir sessizlik dönemi ortaya çıkarmıştır. Kavram yeniden canlanmaya başladığında Dünyanın farklı coğrafyalarındaki Müslümanlar tarafından Türkiye çok mevzubahis edilmeden gündeme sokulmuştur. Ancak Türk siyasetindeki ve Dünyadaki gelişmelere bağlı olarak, Anadolu coğrafyası tevarüs ettiği bu kavramla yeniden buluşmuş, Türkiye merkezli olarak yeniden kurgulamaya başlamıştır. Türkiye'nin içerisinde yer almadığı, hatta öncülük etmediği bir İttihad'dan söz etmek çok olası görülmemektedir. Yeni dönemde yeni kurumlar, yeni düşünürler ve yeni aktörler ile kavram yeniden Türk İslam Düşünce sahasında yerini almış ve halen kullanılan, kurgulanan, üzerinde yazılan, çizilen bir kavram olarak güncelliğini korumaktadır.

İttihad-ı İslam kavramı salt bir İslamcılık olgusu olmayıp aynı zamanda Türk İslam Düşüncesinin ve Türk İslam Düşünce Tarihinin güçlü bir parçasıdır.



Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet, (2010) *Bilinmeyen Bir Dahi Bediüzzaman Said Nursi*, Bilge yayınları, İstanbul
- Bozkurt, Celil, (2013), Türk Siyasetinde İslam Demokrat Partisi ve Kamuoyundaki Yankıları, *History Studies*, Cilt 5, Sayı 2
- Çakır, Ömer, (2014), II. Meşrutiyet Dönemi'nde Sırat-ı Müstakîm ve Sebülürreşad Dergilerine Türk Dünyasından Gönderilen Bazı Mektuplar, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 5, Sayı 1
- Hasan El Benna, *Hatıralarım Müslüman Kardeşler*, Beka Yayınları,
- Hizmetli, Sabri, (1994), Cezayir Bağımsızlık Önderi Bin Badis, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
- Kara, İsmail, (2014), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1*, Dergah Yayınları
- Macit, Abdülkadir (2017), Milli Görüş ve Çağdaş İslam Düşüncesindeki Yeri, *History Studies*, Cilt 12, Sayı 8
- Ozan, İbrahim Halil, (2016), II. Abdülhamit Döneminde İslamcı Muhalefet ve Mehmet Akif Ersoy, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,
- Sofuoğlu, Mehmed (Mütercim), (1987), *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987, Cilt 2
- Türköne, Mümtaz'er (2011), *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, Mayıs
- Türköne, Mümtaz'er (1994), *Cemaleddin Afgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
- Yakıt, İsmail, (2016), Türk İslam Düşüncesinde Devlet Kavramı, *Türk İslam Siyasi Düşüncesi*, Editörler, Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak, Eksen Yayınları, Ankara



Osmanlı Devleti'nin Unutulmuş Sınırları ve Tarihî Coğrafyası: Bir Mekân Tasavvuru Olarak Afrikâ-yi Osmânî

Muhammed Tandoğan*

Özet

Sultan II. Selim devrinde 1574'te Tunus'un Osmanlı topraklarına katılmasıyla birlikte "Garp Ocakları" adıyla yeni bir Osmanlı nizamının tesis edildiği bilinmektedir. Osmanlılar, bu süreçte sancak idari yapısını ve tımar sistemini Kuzey Afrika'nın çoğuna yayarak batıya ve doğuya doğru genişlemeyi sürdürdüler. Adeta İslâm devletinin sınır muhafızları (suğûr-i İslâmiyye) konumundaki Garp Ocakları eliyle Batı Türklüğü'nün Afrika'da gerçek manada tesis edilmeye başladığı bu dönem, "Afrikâ-yi Osmânî" kavramının şekillenmesinde ilk nüveyi teşkil etmektedir. Tarihte ulus devletlerin olmadığı, egemenliğin topraktan ziyade insan üzerinde kabul gördüğü devirlerde Kuzey Afrika'ya ayak basan Osmanlıların, Avrupa ve Yakın Doğu'ya nazaran üstün konumda olmasının da verdiği avantajla Trablusgarp üzerinden Dersaadet ile Afrika toplumları arasında kurulan doğrudan temasların, çok erken dönemlere kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Osmanlı Devleti, sömürgeci devletlerin aksine kıta coğrafyasında istimâlet politikası izlemiş, "insanı yaşat ki devlet yaşasın" düsturuyla hareket etmiştir. Bu bağlamda 19. yüzyılda ortaya konan ve Türk siyasi düşüncesinin bir nüvesi olan "Afrikâ-yi Osmânî" kavramı ele alınacak ve Osmanlı'daki zaman ve mekân tasavvuru betimlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Afrikâ-yi Osmânî, Garp Ocakları, Suğûr-i İslâmiyye.

Giriş

Türklerin, Anadolu'yu yurt edinmelerinden önce Mısır'da kurdukları Tolunoğulları (868-905) ve İhşidîler (935-969) gibi devletler göz önüne alındığında, Afrika tarihinin bin yılı aşkın bir süredir en önemli bânîlerinden oldukları görülecektir. Tarihî süreç içerisinde Eyyûbîlerin (1169-1252) en kudretli hükümdarı Selâhaddin'in yeğeni Bahaeddin Karakuş'un, Takiyyüddin komutasındaki ilk Oğuz (Ağzâz) birliğini Kuzey Afrika'ya gönderdiği dönemden itibaren Türklerin askerî gücü ve harp kabiliyeti bölgede tanınmıştı. Memlûkler (1250-1517) ise sadece Mısır ile yetinmeyip bir

* Dr. Öğretim Üyesi İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler, Siyasi Tarih, İstanbul/Türkiye, tandoganmuhammed@gmail.com



yandan güneye, diğer yandan Batı ve Merkezî Sudan sularının döküldüğü Çad Gölü havzasına doğru hâkimiyet ve nüfuz sahalarını genişleterek, başta Dârfür ve Vadây olmak üzere Bilâdüssûdan'da¹ 16. yüzyılın ilk yıllarına kadar hâkimiyet mücadelesini sürdürmüştü. Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi ve ardından Memlûk Devleti'ne son vererek bu toprakları kendi ülkesine katmasıyla birlikte bir devlet-i kaviyye ve cesîme haline bürünen Osmanlı Devleti'nin kıta Afrika'sı ile ilk teması kuruldu ve Memlûklerden *Hâdimu'l-Haremeyni'ş-Serifeyn* unvanı ile birlikte miras alınan Mekke ve Medine şehirlerinin koruyuculuğu, Osmanlı sultanlarına bütün Arap ve Berberî dünyasında büyük saygınlık kazandırdı. Bu nokta-i nazarla Afrika'nın sahil kesiminden Sahra'nın kالبine uzanan yarı bağımsız göçebe kabileler üzerine ilk akınların düzenlenmesini emir buyuran Yavuz Sultan Selim, atası Fâtih Sultan Mehmed'den sonra sâhib-kırânlık nâmını hak eden hükümdardır² ki onun tek gayesi İslâm'ı ve devlet nizamını bu topraklarda hâkim kılmaktı. Bu bağlamda bütün kronikler, Osmanlı fetih siyasetini cihâd düşüncesi üzerine oturturlar³ ve Devlet-i İslâmiye'nin en büyük vazifesi, *îfâ-yı farâza-yı cihâd ve gazâ*'dır.⁴

Osmanlı Fetih Siyaseti ve Afrikâ-yi Osmânî Üzerine Bazı Mülâhazalar

Avrupalılar, Arap-Berberî Müslümanların hâkimiyetindeki Endülüs'ü yok etmeyi başarınca kendilerine Afrika'da yeni mücadele alanları açabildiler. Hıristiyan devletlerin Kuzey Afrika sahillerine inmeye başladıkları tarihlerde Trablus, Benî Hafs hanedanının elindeydi. Ancak bu liman şehrinin, 1510 yılında Katolik Ferdinand'ın Petro de Navarra komutasında gönderdiği İspanyol donanması tarafından işgalinin ardından, Haçlı mezâlimden kaçabilen halkın imdadına Osmanlılar yetiştiler. Bu sayede Avrupalıların Afrika kıtasına kuzeyden girme hayalleri fazla sürmedi. Kıta Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ni yardımlarına çağırmaları ve zaten Akdeniz'de uzun yıllardır denizcilik (korsanlık⁵: cihâd) yapan Türklerin varlığı sayesinde kısa zamanda

¹ Günümüzde Batı ve Orta Afrika topraklarında yer alan Çad, Nijer, Nijerya, Mali, Burkina Faso, Fildişi Sahili, Senegal, Gana ve Gine ülkelerini içine alan geniş bölgenin adıdır. Bilâdüssûdan, tarihte stratejik önemi haiz bir bölgedir. Ayrıca günümüzde başkenti Hartum olan Sudan Cumhuriyeti, sömürge döneminde İngiliz Sudan'ı olarak bilinirken; Batı ve Afrika topraklarını içine alan bu bölge Fransız Sudan'ı olarak isimlendirilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Bruce S. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, African Studies: 115, Cambridge University Press, New York 2011, s. 27-28.

² "...Tevârik kabâilinden Haggâr nâm kabile erkânıyla ictimâ' ederek kendilerinin Devlet-i Aliyye'ye muhabbet-i fevkalâdesi bulunduğu ve cennet mekân Sultan Selim Hân hazretlerinden umumî Tevârik için bir fermân-ı mahsûsları bulunduğu..." beyanından da anlaşılacağı üzere Trablusgarp ve Cezayir üzerinden Dersaâdet ile başta Haggâr Tevârikleri olmak üzere Sahra toplulukları arasında kurulan doğrudan temasların, çok erken dönemlere kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y.PRK.AZJ, 13/56, 29/Z/1305 (6 Eylül 1888).

³ Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2015, s. 115-144.

⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Matbaa-i Osmâniye, Dersaâdet 1309, C. XII, s. 138. Burada vurgulamak gerekirse, Osmanlılar klasik dönemdeki bu duruşunu zamanla kaybetmiş ve küffâr ile uğraşmak yerine kendi kendisi ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Haliyle en büyük vazife olarak görülen İslâmlaşma süreci de akamete uğramıştır. Nitekim Âl-i Osman arasındaki rekabet ve merkezi idarenin zayıflamasıyla beraberinde gelen herc ü merceden dolayı fetih siyaseti kısmen yavaşlamıştır.

⁵ Korsan kelimesinin aslı İtalyanca "corsaro"dur (İng. corsair, Fr. corsaire, İsp. corsario). Bu kelimeyi önce Araplar daha sonra ise Osmanlılar kullanmıştır. Osmanlıların gazâ ve cihâd eden denizciler için kullandığı bu kelime



bugünkü Fas devletine kadar olan sahil şeridi Avrupalılara kapatıldı. Bu minvalde 1510 yılında Kemal Reis ve yeğeni Pîrî Reis'in Trablusgarp'a ayak basmasından üç yıl sonra Oruç ve Hızır Kardeşler, Batı Akdeniz'de yer alan Tunus Körfezi'nin en stratejik noktalarından biri olan Cerbe adasını ele geçirdiler. 1516'da İspanyolların "presidio" dedikleri kale görünümü sur garnizonlarının dışına çıkamadıkları Cezayir, Oruç Reis liderliğindeki Osmanlı leventleri tarafından alındı. Bölgedeki küçük çaplı birkaç Berberî isyanı bastırıldıktan sonra Cezayir'i geri almak için gelen İspanyol saldırıları geri püskürtüldü. Şehrin batısındaki Tenes kalesinin kontrol altına alınmasının ardından 1519 yılı sonunda Yavuz Sultan Selim'e tâbiyetini arz ederek Oruç Reis'in yolundan giden Hızır (Hayreddin Bey), Cezayir'i üs edindi. Padişah tarafından ordusu, ellerinde alaybozan iki bin asker, dört bin yeniçeri ve gönüllü ile takviye edildi. Bu sayede Penon'u aldı ve Batı Akdeniz'de Türk korsanlığının başlıca üssü olan limanı, Cezayir'e yerleştirdi.⁶ 1530'larda Malta'daki San Juan şövalyeleriyle mücadeleyi sürdüren Hızır, Avrupalıların özellikle Kuzey Afrika'yı istila hayallerini yıkarcasına esasında Kristendom'un (Hıristiyan dünyası) sahillerinin güven içerisinde olamayacağı mesajını veriyordu. Bu mücadele başarıyla devam ettirilirken 1533'te Kanuni Sultan Süleyman'dan aldığı davet üzerine, donanmasının başında Dersaâdet'e gitti ve ardından Halep'te bulunan Sadrazam'ın nezdine gidip beylerbeylik payesiyle kaptan-ı deryalığa tayin edildi. Böylece kıtanın Endülüsleşmesini istemeyen Osmanlı donanmalarının Kuzey Afrika sahillerindeki gücü, yenilmez bir armada konumuna yükseldi.⁷ Nitekim Hayreddin Paşa, Güney İtalya sahillerini vurduktan sonra Cezayir üzerinden asıl sefer güzergâhı olan Tunus'a hareket ederek, 1534'te stratejik öneme sahip Halku'l-Vâd iskelesini zapt etti. Osmanlıların hâkimiyet ve nüfuz alanları, İspanyolların, Arapların ve Berberîlerin zararına mütemadiyen genişliyordu. Ancak Tunus hükümdarı Mevlây (Mulay) Hasan'ın yardım talebi üzerine 1535'te İspanya Kralı Şarlken'in gönderdiği donanma güçleri karşısında uzun bir mukavemetten sonra Türkler, Cezayir'e çekilmek zorunda kaldı. Hafsîleri Osmanlılara karşı destekleyen İspanyollara rağmen Devlet-i Aliyye, Tunus'la ilgilenmeyi aralıksız sürdürdü ve bölgedeki fetih siyasetinde aşamalı bir strateji izledi. Zira bölgedeki Müslüman ahalinin adaletle hükmeden Osmanlıların idaresine girme arzusu yanında Endülüs Müslümanlarına yardımın ulaştırılması için Halku'l-Vâd limanı büyük öneme sahip olması hasebiyle Cezayir ve Trablusgarp

olumsuz bir mana da taşımaktadır. Sahilleri ve deniz ticaretini koruma, düşmandan gelecek tehlikeyi bertaraf etme, bazen de düşmana zarar vermek için ticarî ve askerî gemilerine saldırma şeklindeki korsanlık, Akdeniz'de meşru kabul edilip bölgenin bütün devletleri tarafından uygulanırken; sadece yağmalama ve çapulculuk şeklindeki korsanlık ise deniz haydutluğu olarak kabul edilmiş ve şiddetli bir şekilde cezalandırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Erdem Taş, "Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)", Basılmamış Doktora Tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016, s. 24-30.

⁶ Robert Mantran, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, Çev. Server Tanilli, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, III. Baskı, İstanbul 2016, s. 498-501.

⁷ Hayrullah Efendi, Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tarihi [Hayrullah Efendi Tarihi], C. VI, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, s. 29-30; Şerafettin Turan, "Barbaros Hayreddin Paşa", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1992, C. V, s. 66; Charles Feraud, el-Havliyyâtü'l-Lîbiyye: münzû'l-fethi'l-Arabi hatta'l-Gazvi'l-İtali (Anneles Tripolitaines), çev. Muhammed Abdülkerim el-Vâfi, III. Baskı, Câmiatu Karyunus, Bingazi 1994, s. 108-109; Mohamed Derradj, "Osmanlıların Cezayir'e Girişi (1512-1543)", Doktora Tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 126-129.



Beylerbeyleri vasıtasıyla Afrika sahilleri, Sebte (Cebelitarık) Boğazı'na kadar sürekli tazyik altında tutuldu.⁸ Diğer taraftan Batılı donanmaların karşısında tutunması mümkün olmayan Mağrib devletçiklerinden Fas'ta Merînîler, Tilimsân'da Abdülvâdîler ve Tunus'ta Hafsîler de tam bir siyasal çözülme içerisindeydi. Kıyı hinterlandının tamamı üzerinde ise çoğunlukla çeşitli güçlü Arap ve Berberî toplulukları egemendi. Arap toplulukları Trablusgarp sahili boyunca Benî Süleym, Tunus kapılarından Konstantin'e kadar egemen olan ve merkezleri Kayrevan'da bulunan Şa'biyye, Cezayir'in arkasındaki Sa'âlibe ve Konstantin ile Şattu'l-Hüdna arasında yer alan Devâvide bulunuyordu. Berberî topluluklarının hâkimiyetinde ise bazı yerel emirlikler yer almaktaydı.⁹

İspanyolların Kuzey Afrika'daki birçok şehri ele geçirmesi, bölgedeki mevcut düzeni alt üst etmişti. Buna karşın bölgenin dokusunun bozulmasını istemeyen Kuzey Afrika Müslümanlarının talepleri doğrultusunda sahil bölgeleri Osmanlı hâkimiyeti altına alınmıştı. Böylece Osmanlı Devleti, batısında Sa'dîler Devleti (Sa'dî Şerifleri), güneyinde Bornu (Kânim-Bornu¹⁰) ve Songay sultanlıklarıyla sınır komşusu oldu. Diğer yandan III. Murad devrinde (tam olarak 1577-78 yılında) Osmanlı idarî taksimatına dâhil edilen Bender-i Fizan Sancağı¹¹ altında yer alan köy ve kasabalar, bölge belli bir emniyete kavuştuğu için -sömürgeciliğin kıtayı çepeçevre kuşattığı dönemlere kadar- adeta Afrika'nın çöldeki en uğrak/güvenilir yerleşim merkezlerinden ve can damarlarından biri oldu.¹² Öyle ki tarih boyunca bölgede hükümfermâ olmak isteyen Afrikalı mahalli sultanlar ve kabile reisleri, başları dara düşünce Fizan'daki Türklerden yardım istemeye başladılar.¹³ Hepsinden öte yerel idareciler, dönemin en büyük askerî ve siyasî gücü, saltanat ve hilâfetin sahibi Osmanlılar tarafından tanınarak iktidarlarının meşruiyetini ispatlamak niyetindeydiler.¹⁴

Afrikâ-yi Osmânî, yani Osmanlı Afrikası için büyük öneme sahip olan Fizan'ın sancak idaresi altında teşekkül ettirilmesi, ticari kaygılarından ziyade Büyük Sahra ve Bilâdüssûdan'daki

⁸ Hayrullah Efendi, a.g.e., C. XII, s. 41; İbrahim Peçevî (Peçuylu), Târih-i Peçevî, C. I, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, s. 493; Necdet Öztürk, "Tunus'un Osmanlı Hâkimiyetine Geçmesi", Türk Dünyası Araştırmaları, İstanbul 1988 (Şubat), s. 103-104.

⁹ Donald Edgar Pitcher, Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyası, Çev. Bahar Tırnakçı, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, s. 156-158.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsa Gökgedik, "Afrika (Bilâdüssûdan)'da Kurulmuş Bir İslam devleti: Kânim-Bornu ve Osmanlı ile Münasebetleri", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, 131 s.; Ali Kyari Benî Şeyh, "19. Yüzyılda Osmanlı-Bornu Münasebetleri", İngilizce'den Çev. Muhammed Tandoğan-Musa Umar, Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (İSMUS), I/2, İstanbul 2016, s. 35-66.

¹¹ Koca Nişancı Celâlzâde Tevkiî Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, nu. 4422, varak nu. 11b-12a. Koca Nişancı nâmiyle meşhur Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin bu eseri, Turgut Paşa'nın beylerbeyiliği döneminde yazılması hasebiyle 16. yüzyıl tarihî olaylarının ve Trablusgarp idarî taksimatının anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Coşkun Kumru, "Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi ve Eserlerine Toplu Bir Bakış", Mediterranean Journal of Humanities (MJH), IV/1, 2014, s. 201-213.

¹² BOA, İ.DH, nu. 50613, 13/C/1293 (6 Temmuz 1876); Abdülkadir Câmî Bey, Trablusgarb'dan Sahrâ-yı Kebîre Doğru, Nişan Babikyan Matbaası, Dersââdet 1326, s. 163.

¹³ Abdurrahman es-Sa'dî, Târihu's-Sudan, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1964, s. 164-166.

¹⁴ B. G. Martin, "Kanem, Bornu, and the Fezzân: Notes on the Political History of a Trade Route", Journal of African History, C. 10, nu. 1, 1969, s. 22.



Müslümanların himaye edilmeleri açısından gerekliydi. Bu kabilelerin yaşadıkları bölge Tunus ve Cezayir sınırına on günlük mesafede olup, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar herhangi bir Avrupalı devletle doğrudan hiçbir temasları olmamıştı yani buraları dış dünyaya kapalıydı.¹⁵ Oysaki Bender-i Fizan Sancağı'nın merkez livası olan Murzuk, Cebel-i Garbî Sancağı'na bağlı Gadamis kazası¹⁶ ve ticaretin merkezi Gat kasabasındaki tüccarın bunlarla yaptıkları her türlü ticarî muameleyi 16. asrın ortalarına kadar geriye götürmek mümkündü.¹⁷ Sahra transit ticareti, bölgenin en önemli geçim kaynağı olması hasebiyle Trablusgarp beylerbeyleri buradaki gelirlerden mahrum olmak istemiyordu. Bu nedenle Fizan'daki siyasi istikrar büyük önem arz etmekte, Fizan ve hinterlandındaki bölgede yaşanan herhangi bir karışıklık durumunda merkezden doğrudan müdahale edilmekteydi. Yahya Paşa (1568-71) zamanında Fizan'ın ödemekle yükümlü olduğu 3.000 miskal altın vergiyi vermemesi üzerine bölgeye asker sevk edilerek itaatın sağlanması ve ardından 1573 yılında Ali Bey¹⁸ adlı bir komutanın buranın kâidi¹⁹ olarak atanması bu teâmüllerin bir tezâhürüydü. Ancak "bölge halkından tahammülünün üstünde vergi toplanmaması" doğrultusundaki merkezden gelen emirlerden anlaşılacağı üzere Fizan ile doğrudan temasın kurulduğu 16. yüzyılın ortalarından itibaren yapıcı ve kolaylaştırıcı politikaların izlendiği anlaşılmaktaydı.²⁰

Günümüz Osmanlı tarih yazıcılığının en bâkir alanlarından biri olan Afrika, kuzey/kuzeybatı kıyı bölgeleriyle sınırlı kalmaksızın, Mısır merkezli ters pergelin bir ucu kuzeyden Garp Ocakları hinterlandı üzerinden batı istikametinde Çad havzasına doğru, diğer ucu ise Özdemir Paşa eliyle tesis edilen doğudaki Habeş Eyâleti üzerinden güney istikametinde giderek açısını genişletmekteydi. Aynı şekilde 1876'de Mısır Hıdiviyeti eliyle -İsmail Paşa döneminde gönderilen Mısır ordusu sayesinde- bugünkü Uganda sınırları içerisinde kurulan Hatt-ı İstivâ Müdüriyeti'nin Osmanlı idarî taksimatına eklenerek sınırların Somali ve Uganda'ya kadar uzanması, hatta güneybatısındaki Bahrü'l-Gazel bölgesi de geçilerek daha da güneye inilmesi ve

¹⁵ James Willard, *es-Sahrâü'l-Kübrâ, Mektebetü'l-Fercânî, Trablusgarp t.y.*, s. 93, 164.

¹⁶ Vaha şehri Gadamis'in Osmanlı hâkimiyetine girişi ve Avrupalıların kıtaya gelişi sonrasında yaşanan kolonizasyon süreciyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Nora Lafi, "Ghadames Cite-Oasis Entre Empire Ottoman et Colonisation", *La Libia tra Mediterraneo e mondo Islamico*, yay. haz. Ederico Cresti, Giuffrè Editore, Milano 2006, s. 55-69.

¹⁷ BOA, Y.MTV, 295/46, 12/M/1312 (25 Şubat 1907).

¹⁸ Fizan Sancak Beyi olarak görevlendirilen Ali Bey'in 1574'te aldığı yıllık maaş (salyâne), 200.000 akçe idi. Bkz. BOA, A.DVNS.MHM.d, nu. 23, Hüküm: 698, 23/N/981 (16 Ocak 1574).

¹⁹ Taşra idarî taksimatında bir hiyerarşi söz konusuydu: ana idarî birime vilâyet, başındaki paşaya da vali veya beylerbeyi denmekteydi. Bey (sancak beyi), vilâyet içindeki bir sancağı yöneten, daha düşük mevkiideki bir görevliydi. Her vilâyet birçok sancaktan oluşuyordu. Bu idarî birimler için kimi zaman sancak, kimi zaman liva adları kullanılıyordu. Sancak yöneticisine de sancak beyi veya mirliva deniliyordu. Askerî teşkilat sınıfına mensup idarecilere ise komutan anlamında kâid, vergileri toplama görevleri dolayısıyla âmil denmekteydi. Osmanlı taşra idaresinde ise bu statü, 'sancakbeyi'ne tekabül etmekteydi. Bkz. Jane Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları*, Çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 62.

²⁰ BOA, A.DVNS.MHM.d, nu. 23, Hüküm: 706, 2/Za/981 (23 Şubat 1574). Ayrıca 19. yüzyıl toprak ve vergi reformlarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Stanford Shaw, "The Nineteenth-Century Ottoman Tax Reforms and Revenue System", *International Journal of Middle East Studies*, nu. 6 (4), 1975, s. 421-459.



batıda Kordofan'a ulaşılması, kuzeyden güneye, doğudan batıya yüzyıllardır kıta coğrafyasında çok yönlü bir diplomasinin yürütüldüğünün ispatıydı.²¹

Yavuz'un Mısır'ı fethiyle başlayan ve ilerleyen süreçte Cezayir, Tunus, Trablusgarp ve Habeş eyaletlerinin kurulmasıyla devam eden Osmanlı idari sistematiğinin amacı, Müslümanlar başta olmak üzere bölgenin huzurunu temin etmektir. O dönemin siyasî konjonktürüne göre merkeze bağlanan bu idarî yapılar, toplam beş bölgeye ayrılmıştı ve Osmanlı Afrika'sında genelde mahallinden idarenin güçlendiğini görülmekteydi.²² Buna mukabil 15. yüzyıl sonlarından itibaren Kuzey Afrika'da İspanyollar, Doğu Afrika'da ise Portekizliler işgal faaliyetlerine girişmişlerdi. Doğu ile Batı'nın denizlerine tam yüzyıl Portekiz ve İspanya egemen olmuş; nitekim bölgedeki mahalli Müslüman sultanlıkların yardım çağrıları Osmanlıları harekete geçirmişti. Bu süreçle birlikte kıtanın doğu kıyılarında görülmeye başlayan Donanma-yı Hümâyûn, gücünü muhafaza ettiği müddetçe Hıristiyan taarruzuna mukabele edebilmişti. Sevâkin, Zeyla ve Masavva' başta olmak üzere Kızıldeniz liman şehirleri ise Osmanlı Devleti'nin Afrika kıtası içlerine girmesini kolaylaştırırken, diğer yandan da Hint Okyanusu ve Doğu Afrika sahillerindeki hâkimiyetini perçinlemişti.²³ Aşağı Nûbe bölgesine Portekiz tehdidi dolayısıyla yerleşen ve 1573'te Habeş Eyaleti'ni kuran Osmanlılar, aynı sâiklerle bölgenin huzur ve refahının yanı sıra kıtasal güvenliğin temini için büyük gayret göstermişlerdi.

Osmanlı Devleti'nin mukaddemen anlatılan faaliyetleri, tarihin aydınlatılması gereken en önemli kesitlerinden biridir. Gerçekten güçlü siyasî ve askerî bir birikime sahip dünyanın sayılı büyük devletlerinden olan Osmanlı'nın gerek sefîyye gerekse de ilmiyye marifetiyle ve ayrıca bölgenin yerel dokusuyla bütünleşen bakış açısıyla yazdığı bir tarih, hala tam anlamıyla ortaya konulabilmiş değildir. Böylesine güçlü ve âlem-şümûl bir gücün yanında bir meşruiyet kimliği olarak saltanat ve hilâfet makamını da elinde bulunduran Osmanlı'nın, hem fiili hem de nüfuz bakımından ulaştığı sınırları ve karmaşık ilişkiler ağını keşfetmek, tarihin bugünle buluşturulması bakımından büyük bir önemi haizdir. Dolayısıyla Afrika'nın yerel unsurlarıyla böylesine kaynaşan bir devletin unutulmuş sınırlarının ve tarihî coğrafyasının tespiti, önemini tüm gerçekliğiyle muhafaza etmektedir.²⁴

²¹ Ahmet Kavas, "Türkiye'de Osmanlı Afrika'sı Çalışmaları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), C. 1, S. 2, Güz 2003, s. 515; "Osmanlı-Darfür Münasebetleri", İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 16, İstanbul 2007, s. 106.

²² Kavas, "Afrika'da Türkler'in Hakimiyeti ve Kurdukları Devletler", Yeni Türkiye Dergisi Türkler Özel Sayısı, Ankara 2002, S. IX, s. 575-588.

²³ Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, TTK Basımevi, Ankara 1996, s. 175.

²⁴ Osmanlı arşiv vesikaları, otuz yılı aşkın bir süredir kaynak olarak kullanılmasına rağmen, Afrika'daki Osmanlı sınırlarının tarihçesi üzerine yapılan araştırmalar, Abdurrahman Çaycı, Cengiz Orhonlu, Ahmet Kavas ve genç kuşak birkaç akademisyenin çalışmaları hariç, genellikle İtalyan, İngiliz, Fransız ve Arapça kayıtlara dayandırılmaktadır ki bu durum, büyük bir eksikliklerdir.



16. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlıların, Berberîler, Araplar ve Bilâdüssûdan'ın çok çeşitli siyahi toplulukları²⁵ ile özelde Tibular (Tubular), Tevârikler ve Hevsalar başta olmak üzere Büyük Sahra kavimleriyle doğrudan temas kurmayı başardıkları ve “nizâm-ı âlem” tasavvuruyla tesis ettikleri “Garp Ocakları” sayesinde Afrika'nın farklı bölgelerinde hükmettikleri bilinmektedir. Bu durum, egemenliğin topraktan ziyade insan üzerinde kabul gördüğü dönemlerde Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'taki hâkimiyet sahalarının günümüzde tahmin ettiğimizden çok daha ötede olduğunu akıllara getirmektedir. Bu ilişkiler ağının Avrupalıların Reformasyon sürecindeki parçalanmışlıklarının aksine Türklerin yeni etkin bir güç olarak dünya siyasetinde zirveye çıktıkları bir döneme rastlaması, Afrika'daki yerel unsurların da desteğiyle değişik fakat bir o kadar da birbirine kenetlenmiş doğal bir uyuma dönüşmüştür.

Dünya tarihinde büyük yıkımları beraberinde getiren ve bilhassa Afrika özelinde kendisini güçlü bir şekilde hissettiren sömürgecilik, ağırlıklı olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp 20. yüzyılın ilk yıllarına kadar devam etmiştir. Bu değişim, kıtada dil, din, tarih, ticaret, beşerî coğrafya, sanat, kültür, edebiyat ve müzik olmak üzere hayatın her alanında kendini zorla kabul ettirmiştir. Son dönemdeki (19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başları) coğrafi/mekânsal tanımlamayla Afrikâ-yi Osmânî'nin temellerinin atıldığı ilk yıllardan itibaren kıta coğrafyasındaki Osmanlı devlet ricâli, Avrupalıların ortaya koydukları menfî söylemlerin aksi bir siyasi duruş sergilemiştir. Coğrafi anlamda ise bu tanımlama, Fas dışında Kuzey Afrika'ya ek olarak Osmanlı Devleti'nin kıtanın diğer bölgelerindeki tüm hâkimiyet ve nüfuz alanlarını kapsamaktaydı ki Osmanlı'nın coğrafi ufkunun sınırlarını yahut da sınırsızlığını göstermekteydi. Asırlardır varlıklarını sürdüren ve Osmanlı Devleti'ne bağlı Mısır, Trablusgarp (günümüzde Libya), Tunus, Cezayir ve Habeş Eyaleti, Harar (Etiyopya), Kavar, Ayir [Agadez ve Zinder] (Nijer), Vadây ve Bagirmi (Çad), Kânim-Bornu (Çad-Nijerya), Hevsa devletleri ve Sokoto (Nijerya), Tinbüktü (Mali), Zengibar (Kenya-Tanzanya) sultanlıkları yanında Madagaskar, Kongo, Güney Afrika ve daha birçok bölgedeki mahalli krallıklar, bu siyasi hâkimiyet ve nüfuz alanları içerisinde yer almaktaydı.²⁶

Osmanlıların bölgeye Avrupalıların aksine kaynak arayışı için değil; himayeye muhtaç olan yerel ahaliyi korumak maksadıyla gittiklerini -az bir kısmı hariç- bütün tarihler ve tarihçiler teyit etmektedirler. Dolayısıyla Kuzey Afrika'daki gerçekleştirilen ilk fetihlerin yerel ahaliye karşı yapılmadığı, aksine bu toprakları işgal etme teşebbüsünde bulunanlara karşı bölge halkıyla yapılan dayanışmayla gerçekleştiği; hem müttefik/yerel toplumların hem de Türk tarihinin, döneminde Müslümanların tek müdafii ve hâmesi konumundaki Osmanlılar eliyle fasılasız bir surette dört yüz yıla yakın bir süre Kuzey Afrika'dan Çad havzasına ve hatta doğu bölgelerine kadar yazılageldiği söylenebilir. Dolayısıyla Afrikâ-yi Osmânî kavramına yapılacak siyasi, idarî ve coğrafi (fizikî) tanımlamayla birlikte dinî, ictimâî ve sosyo-kültürel anlamların da yüklenmesi yanında bu

²⁵ Müslüman coğrafyacılar Afrika kıtasını, halkının ten renklerine göre kuzeyden güneye üç tabaka halinde isimlendiriyorlardı. Her ne kadar Mağrib adlandırması yaygın olsa da Berberîlerin yaşadığı Kuzey Afrika'ya “Bilâdü'l-bizân” (beyazlar ülkesi); Sahraaltı'na “Bilâdü's-sûdân” (karalar ülkesi); Doğu Afrika'ya ise “Bilâdü'z-zenc/zünûc” (zenciler ülkesi) diyordu.

²⁶ Kavas, “Türkiye’de Osmanlı Afrikası Çalışmaları”, s. 519.



coğrafyadaki Türk varlığına ve Afro-Türk toplumlarına (Kuloğlu, Kulaksız, Başağa, Türkî, Menselli [Manisalı], Çad'da Türkay ve Remzi aileleri²⁷) da dikkatleri çekmek zorunluluk arz etmektedir. Zira Selçuklulardan sonra Türk milletinin tarihte kurduğu en büyük devlet olan Osmanlıların kurucu ve aslı unsuru Türk; yapıcı ve inşâ edici unsuru İslâmiyet'tir.²⁸ Devlet, çeşitli unsurlara hâkim büyük bir devlet şeklinde gelişmeye/genişlemeye başladıktan sonra idare mekanizmasına Osmanlılaşmış diğer unsurlar girmiştir.²⁹ Bu bağlamda Türklerin inşa ettikleri tarihî ve kültürel hayat tarzı düşünülecek olursa, ne kadar çeşitli ırklarla karıştıkları meselesi, zaten kendiliğinden problem olmaktan çıkacaktır.³⁰ Misal verecek olursak Osmanlıların, Afrika'da insan unsuru üzerinden yeni bir model tesis ettiği, yaklaşık dört asır yüz binlerce Anadolu insanının bu kıtaya çoğu zaman gönüllü asker ve denizci olarak yazıldığı ve bu etkileşimle birlikte Türk zümresinden Kuloğlu (Koroğlu, Karakoloğlu) neslinin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu muharrik unsur neticesinde payitaht İstanbul'a uzak olan deniz aşırı coğrafyalardaki hâkimiyet ve nüfuz alanlarına güç aşılanmıştır. Bu yeni melez nesil, daha 16. yüzyılda eyalet merkezleri ve çevrelerinde imtiyazlı bir sınıf oluşturup emniyet ve asayişin sağlanması ile vergi toplanmasında Osmanlı idaresine "ahali-i sâdika" olarak yardımcı olmuş ve bu hizmetleri karşılığında yerli ahalinin ödedikleri vergilerden muaf tutulmuşlardır.³¹ Dolayısıyla Kuloğlu olmak, Türklüğün Afrika kıtasındaki merhalesi olmaya tekabül etmektedir. Bu sayede Osmanlı Devleti, hâkimiyeti altındaki kavimleri kucaklayan bir siyaset ve strateji yürütmüştür. Siyasî irade olarak zindeliğini muhafaza edebilmek için fethettiği topraklarda bir nevi devşirdiği unsurları askerî ve idarî sahada istihdam ederek yeni bir güç oluşturmuştur.³² Nitekim bu minvalde Afrika'nın iç kesimlerindeki asayişin temini için bölgenin muharrik unsurlarından devşirilen Benî Süleym Araplarına mensup kabilelerden atlı askerî birlikler oluşturulurken³³, Afrika'dan payitahta getirilen Karaağalar'a (zenci hadımlar³⁴)

²⁷ Kavas, "Kuzey Afrika'da Terlemeden Para Kazanan Solumadan Can Veren Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları", Geçmişten Günümüze Afrika, II. Baskı, İstanbul 2017, s. 47.

²⁸ Şeker, a.g.e., s. 151. Osmanlı Devleti, tanımlama yaparken yani hadd (sınır) tayin ederken kümeyi olabildiğince geniş tutmaya özen göstermiştir. Zira devlet, Türk unsuru üzerine kurulmuş ancak tanımlama yaparken "İslâmiyet'i" esas alarak kümeyi genişletmeye muvaffak olmuştur. Bu anlayış, zamanla Türk kümesini de doğrudan genişletmiştir. Bu bağlamda "millet sistemi" de kavmi ve lisan aidiyetine göre değil, din ve mezhep aidiyeti esasına dayandırılarak sınırlarını tayin etmiştir.

²⁹ M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, Akçağ Yayınları, Ankara 2003, s. 105.

³⁰ M. Fuad Köprülü, Türkiye Tarihi, Haz. H. Palabıyık, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 59.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmud Naci-Mehmed Nuri, Trablusgarb, İstanbul 1330, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, s. 101; Kavas, "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları", Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies), C. XXI, İstanbul 2001, s. 31-68.

³² Şeker, a.g.e., s. 154.

³³ Bölgedeki siyasi rekabetin tarihî arka planıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Ahmed Bey en-Nâib el-Ensârî et-Trablûsî, el-Menhelü'l-Azb fi Târihi Trablusgarb, Cemal Efendi Matbaası, Dersâdet 1317, s. 219-221, 258-260; Mustafa Hoca, Târihu Fizân, thk. Hubeyb Vidâa el-Hisnâvî, el-Cemâhiriyyetü'l-Arabiyyeti'l-Lîbiyyeti'ş-Şa'biyyeti'l-İştirâkiyye, Trablus 1979, s. 52, 54-55 dipnot: 63, 65; Ahmed ez-Zâvî, A'lâmu Lîbyâ, Müessesetü'l-Fercânî, II. Baskı, Trablus (Libya) 1971, s. 135; Feraud, a.g.e., s. 129-130.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ülkü Altındağ, "Dârüssaâde", DİA, İstanbul 1994, C. 9, s. 1-3; Hathaway, a.g.e., s. 129-135.



Dârüssaâde’de yani Topkapı Sarayı sınırları içerisinde görev verilerek, hükümdarın otoritesine itaati temin etmenin zemini hazırlanmıştır.

Türklerin 1571 İnebahtı yenilgisinin ardından 1574’te Tunus’u alması, Osmanlıların Kuzey Afrika toplumlarıyla etkileşimini arttırmış ve Akdeniz’de üstünlük adına payitaht İstanbul’u zirveye taşımıştı.³⁵ Nitekim Sultan II. Selim döneminde bu bölgenin Osmanlı topraklarına katılmasıyla birlikte “Garp Ocakları” adıyla yeni bir Osmanlı nizamının tesis edilme aşamasına geçildiği görülmektedir. Osmanlılar, bu süreçte sancak idarî yapısını ve tımar sistemini Kuzey Afrika’nın birçok bölgesine yayarak batıya ve doğuya doğru genişlemeyi sürdürmüştür. Adeta Müslümanların devletinin sınır muhafızları (suğûr-i İslâmiyye) konumundaki Garp Ocakları eliyle Batı Türklüğü’nün Afrika’da gerçek manada tesis edilmeye başladığı bu dönem, Afrikâ-yi Osmânî kavramının şekillenmesinde ilk nüveyi teşkil etmiştir.

16. yüzyılın ortalarına doğru Turgut Reis, padişahın emriyle Merkezî Afrika ile ilgilenmeye başlamıştı, hatta bu ilgi Salih Paşa’nınkinden birkaç yıl daha evveldi. Büyük Sahra’da egemen büyük bir Afrika devleti olan Müslüman Bornu Sultanlığı ile Osmanlı Devleti arasında dostluk ilişkilerinin ilk temellerini attı.³⁶ Çatışmacı bir siyaset gütmek yerine dostane ilişkiler kurmayı tercih eden Turgut Reis, Melik Muhammed’in güvenini kazanarak, 1550’de Trablusgarp’taki Türk hâkimiyetinin tanınmasını sağladı. Bu dostluk onun yerine tahta geçen yeğeni III. İdrîs Alevma zamanında da başarıyla sürdürüldü. Trablusgarp Beylerbeyi’ne bağlı Fizan Sancak Beyi bu sultanlığı kontrolle görevliydi.³⁷ Bu yönüyle Osmanlı Devleti’nin Afrika kıtasıyla ilk münasebetlerinin, Türk asrı olarak kabul edilen 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren başladığı, Hıristiyan Avrupalıların Kuzey ve Doğu Afrika sahillerindeki işgal teşebbüslerine karşı adeta set görevi gördüğü söylenebilir.³⁸ Dolayısıyla devletlerin kaderini yalnız coğrafya belirlememekte, aksine uluslararası konjonktürdeki dengelerin yanı sıra siyasî şahsiyetler ve bunların hayata geçirdikleri siyasî uygulamalar da şekillendirmektedir. Bu yönüyle Afrika’nın jeo-stratejik ve iktisadî önemini çok iyi bilen Osmanlı devlet ricali, Bender-i Fizan Sancağı üzerinden Tuğurt, Vargla, Gadamis ve Fizan vahalarını merkeze alarak Sahra toplumlarına karşı adil ve paylaşımcı/müşfik politikalar geliştirmiş ve Trablusgarp hinterlandı (ard ülkesi) içerisindeki uç sınır bölgelerini düzenli olarak genişletmiştir.³⁹

Türklerin Fizan başta olmak üzere Büyük Sahra coğrafyasıyla ilgilenmeye başlamalarının en önemli sebeplerinden biri, liman şehirlerindeki nizam ve asayişin tam manasıyla

³⁵ Yusuf Yıldız, Osmanlı-Habsburg İlişkileri, Kânûnî-Şariken-Busbecq, TTK, Ankara 2013, s. 135-157.

³⁶ 1550’de Turgut Paşa’ya tâbi olan Bornu Sultanlığı bunların ilkiydi ve buraya 1571’de tabiiyet statüsü ağırlaştırıldı. 1577’de İstanbul’a gelen Bornu elçisi, Osmanlı padişahına resmen tâbi olduğunu bildirdi. BOA, A.DVNS.MHM.d, nu. 30, Hüküm nu. 188, s. 213-215.

³⁷ Yılmaz Öztuna, “Orta ve Doğu Afrika’da Türkler”, Hayat Tarih Mecmuası, nu. 7, Ağustos 1973, s. 9-10.

³⁸ İsmail Ahmed Yâğî, ed-Devletü’l-Osmâniyye fi’t-târîhi’l-İslâmiyyi’l-hadîs, II. Baskı, Mektebetü’l-Ubeykan, Riyad 1998, s. 237-238.

³⁹ Tandoğan, “Afrika’nın Kuzeyini Güneyinden Ayıran Toplum Tevârikler ve Stratejik Konumları: Osmanlı-Tevârik Münasebetleri”, Basılmamış Doktora Tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, s. IV-V.



sağlanmasının, Trablusgarp Sahrası olmak üzere kilit noktadaki güney vahalarının kontrolünden geçiyor olmasıydı. Ancak bu suretle Sahra'da yaşayan göçebe ve yerleşik kabilelerin her türlü hareketi kontrol altına alınabilecekti. Nitekim Büyük Sahra'da etkin güç göçebe kabilelerin kontrolsüz hareketliliklerinden dolayı belli başlı hudutlardan söz etmek mümkün değildi. Hudut, araziden değil de kabileden kabileye geçtiği için yerleşik hayatı tercih edenlere nazaran konar-göçerler önemli bir unsurdu. Bu tarz hayat sürenler, vilayet merkezine vergisini ödemek suretiyle sur dışında belli bir serbestlik altında yaşama iznine sahipti. Vergilerini ödemezlerse üzerlerine askerî birlikler sevk edilip tedip ediliyorlar; bazen de aksine baskın çıkıp dâhilî karışıklıkların iyice artmasına sebebiyet verebiliyorlardı. Kabilelerin merkezî idareye tesir etmek için bazı imkânları da vardı. Devlet, bu kontrolü Kuzey Afrika'daki ocakları vasıtasıyla yürütebiliyordu. Fakat bu durum Fransa'nın 1830'da Cezayir'i işgal ederek Sahra'ya sarkması, 1881'de Tunus'u işgali ve İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı alması ile birlikte zuhûr eden "hudut meselesi" ile uluslararası bir ehemmiyet kazandı. Diğer yandan Sahra hudutlarının tamamen belirsiz olması ve fiilen işgal edilmemiş olması, münhasıran Büyük Sahra özelinde Afrika politikalarının belirlenmesine imkân tanımaktaydı.⁴⁰ Dolayısıyla 19. yüzyılın sonlarına doğru bu statüko, Frankofonun Anglofona karşı, Lusofonun İtalyofona karşı ve her biri geri kalanına karşı apaçık rekabet etmesine imkan sağladı.

Prusya önderliğinde Alman ittifakının 1870-71 savaşında Fransa'yı mağlup etmesi ve Versay Antlaşması'nı imzalatması bu büyük sömürgeci gücün içine kapanmasına neden oldu.⁴¹ Zira Avrupa politikasına adeta yön veren Fransa'nın yerini 1870-71 harbinin yaralarını sarmaya, iktisadî ve askerî kalkınmasını gerçekleştirmeye, rejim problemlerini halletmeye gayret eden ve bütün enerjisini Alsace-Lorraine ve doğu sınırlarının güvenliğini sağlamaya yönelten yeni bir devlet anlayışı almıştı. Bu süreçte ise kamuoyu sömürgelerde yapılacak genişleme teşebbüslerini, anavatanın müdafaasını zayıflatan hamleler olarak karşılamaktaydı. Nihayetinde uluslararası politikada yalnız ve tecrit edilmiş durumu bertaraf etmeyi başaran Fransa, kıta Avrupa'sındaki pasif güçlerini Afrika'ya yönlendirdi. Bilhassa Batı Afrika ve Büyük Sahra bölgesi üzerinde yoğunlaştı. Öncelikle, seyyahların ve kâşiflerin bilimsel geziler kılıfı altındaki seyahatleriyle işgalden önce kıtaya ilişkin lojistik alt yapının oluşturulması hedeflendi. Sahada görev yapan bu misyonların hazırladıkları raporlar, bir anlamda "sözlü işgal" ilkesini geçerli kılıyordu. Sömürge yönetimlerini kurmakta olan Avrupalı devletler, bu şekilde askerî-siyasî olmayan tarzda sömürge alanlarını genişletmekteydiler. Bu durumu, kendi sömürge toprakları için tehdit olarak algılayan Portekiz, bu sömürge yayılmacılığının belirli kurallara bağlanmasını istedi. Zira Belçika Kralı II. Leopold'un Kongo havzasındaki nüfuz mücadelesinde Fransa ve Almanya tarafından desteklenmesi, İngilizleri ve Portekizleri rahatsız etmişti. Bu meselenin çözümü için Berlin Konferansı (15 Kasım 1884-23 Şubat 1885) toplandı. Bu konferansta birtakım kararlar alındı ki bunlardan 34 ve 35. maddeler büyük önem arz etmekteydi. Bu maddelere göre; "sahilde vâki olan

⁴⁰ Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 11-12.

⁴¹ Abdullah Abdürrezzâk İbrâhim, el-Müslimûn ve'l-İsti'mâri'l-Urûbbî li-İfrîkyâ, Silsiletü Âlemi'l-Ma'rife: 139, el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Edeb, Kuveyt 1989, s. 18.



bir müstemlekenin dâhile -bilhassa kuzeyden güneye- doğru temdîdi⁴² söz konusuydu. Dolayısıyla kıyıya malik olan devlet iç bölgeye yani hinterlanda da tabii bir nüfuz ve işgal hakkı elde ediyordu. Bu durum hinterland bölgelerine Avrupalı devletlerin nüfuz ve işgal teşebbüslerini hızlandırdı.⁴³ Bu yüzden Avrupalı devletler ile Osmanlılar arasındaki uzun soluklu mücadelenin, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren son derece kızıştığı görülmektedir. Böyle bir ortamda Bâbîâli, Afrika'nın parçalanarak fiili işgale maruz kalmasına seyirci kalamazdı ki; devlet aklının Afrikâ-yi Osmânî kavramı üzerinden bir mekân tasavvuru yapması ve bunu Osmanlı haritacılığına (kartografyacılığına) kadar yansıtması, işte bu uluslararası rekabetin bir tezahürüydü.

Osmanlı Devleti, uluslararası rekabetin kızıştığı bir ortamda Afrika'daki kabile reisleri (şeyhleri) aracılığıyla Büyük Sahra'daki nüfuzunu daha da kuvvetlendirme yoluna gitti. Ayrıca 19. yüzyıl Afrikası'nda din ü devlet, mülk ü millet denilen mekanizmanın esaslı çarkları olan tarikatların büyük bir kısmı, devletin Afrika'daki meşruiyetinin temel dinamiklerinden biri olan Mâlikî/Eş'arî geleneğinin bölgedeki varlığının korunmasında ve sürdürülmesinde büyük rol üstlendi. Ancak Osmanlılar, Garp Ocakları'ndaki eyalet taksimâtında yer alan livalara ve kaza merkezlerine en azından Anadolu'dan sevk ettiği kendi askerleri veya onlarla evlenen yerlilerin melezleşen kuşaklarının (Kuloğlu neslinin) dinî konulardaki meseleleriyle ilgilenmek üzere ise (Mâtürîdî geleneğe sahip) Hanefî müftüler tayin etmeyi ihmal etmedi.⁴⁴ Osmanlıların Hanefîliği bu şekilde desteklemesi ise mezhebe taraftar kazandırmaya çalıştıkları manasına gelmiyordu. Zira modernleşme döneminde, Türklerin Müslümanlık anlayışı çerçevesinde Ehl-i Sünnet, Mâtürîdî/Hanefî düşünce yapısıyla zaten aynîleştirilmişti.⁴⁵ Nitekim Ahmed Cevdet Paşa'nın dikkate değer şu ifadeleri bu zaviyeden ehemmiyetlidir: “Memâlik-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'nin ekseri Hanefî ve Hilâfet-i İslâmiyye dahi onun üzerine cârî olduğundan şimdiki halde dahi mezheb-i Hanefî sâirlerine gâlibdir.⁴⁶” Hal böyle iken “mezhep, tarikat, siyaset ve içtimâiyye” unsurlarını bir araya getiren, dört Sünnî mezhep ile tarikat mensupları arasında orta bir yolda yürümeyi, mezhep ve tarikatları birleştirmeyi esas alan Senûsîler⁴⁷, Osmanlı devlet ricâli tarafından desteklenerek İslâm hukukunun bu topraklarda tutunmasına/yerleşmesine, canlı bir dinî mayalanmayla birlikte İslâm'ın güçlenerek varlığını devam ettirmesine ve sömürgeci Avrupalı

⁴² BOA, BEO, 2895/217095, 29/C/1324 (20 Ağustos 1906).

⁴³ Çaycı, a.g.e., s. 43, 76.

⁴⁴ BOA, BEO, Ayniyat Defterleri, Arabistan Vilayetleri, Nu: 1516, s. 159; İ.Ş.D, 1300, Nu: 3569'dan naklen ayrıntılı bilgi için bkz. Kavas, “Hanefîliğin Afrika'da ve Uzak Coğrafyalarda Yayılması Meselesi”, Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı Azam Ulusal Sempozyumu Tebliğler Kitabı, Eskişehir 2015, s. 65-70.

⁴⁵ Şeker, “‘Türk Müslümanlığı’ Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 38 (2010/1), s. 57.

⁴⁶ Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (Mukaddime-i İbn Haldûn'un fasl-ı sâdisinin tercemesidir), trc. Cevdet Paşa, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul 1277, s. 46.

⁴⁷ Filibeli Ahmed Hilmi, Senûsîler, XIII. Asrın En Büyük Mütefeckiri İslâmiyesi: Seyyid Muhammed es-Senûsî, Abdülhamid ve Seyyid Muhammedü'l-Mehdî ve Asr-ı Hamidî'de Âlem-i İslâm ve Senûsîler, İkdâm Matbaası, İstanbul 1325, s. 15.



devletlere karşı mücadelenin sürdürülmesine büyük katkı sağlanmıştır.⁴⁸ Dolayısıyla Osmanlı asırlarını dolduran unsurlar, ana hatlarıyla esasında dinî bir çerçeveye sahipti ve Müslümanlığın yaşatılıp ihyası en canlı mevzuuydu. Bu nedenle Türkler, Senûsî zaviyelerini vergiden muaf tutarak tarikatin ileri gelen şeyhlerine her zaman ayrıcalıklı bir değer verdi. Ayrıca tahsildâr makamında görevlendirilmiş kabile reisleri, ‘burâce’ denilen hizmetleri karşılığında “makâma⁴⁹” adıyla birtakım ‘a’şâr-i şer’iyye ve mîrî mürettebler’den muaf tutuldu⁵⁰ ve bu sayede gönülleri alınmış

⁴⁸ L. Carl Brown (der.), İmparatorluk Mirası (Balkanlar’da ve Ortadoğu’da Osmanlı Damgası), çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 390.

⁴⁹ Eski mahalli kâidelerle göre; Hükûmet-i Seniyye ile dost olanlar ve ona hizmet veren kabile reisleriyle dinî ilimleri öğretenler, hükûmet vergilerini ödemekten muâftılar. Bu vergilerden elde edilen gelirler, mensub oldukları kabilelere dağıtıldı. Daha önceleri bu gibi hizmetleri vermeyen ve öğretmenlikle uğraşmayan birçok kişi, bazı valilerden aldıkları ‘buyrulduklar’ emrine dayanarak vergi ödemekten muâftılar. Her değişen valiyle birlikte bu ‘buyrulduklar’ emrine dayanarak vergi ödeme muafiyetlerini yenileyip yeni gelen validen tasdik ediyorlardı. Ahmed Râsim Paşa ise valiliğe geldiğinde muafiyetlerini yenilemek isteyen kişiler hakkında detaylı bir tahkikat yaptırdı. Birçoğunu redderek sadece vergi muafiyetini hak edenlerin statüsünü onayladı. Bazı vergi muafiyetiyle ilgili sıkı kurallar koydu. Bu kurallar kapsamında vergi muafiyeti, herkes için olmayıp oğuldan toruna geçmemesini içeriyordu. Bunun sonucunda hem devlet hem de vergilerini ödeyen (mükellef) halk için sağlanan menfaat, kelimelerle ifade edilemezdi. Mezkûr vali göreve geldiği zaman vilayette bu düzenlemelerin yaklaşık son 15 yıldır yapılmadığına, durumların değiştiğine ve geçen bu zaman aralığındaki farklılaşmadan dolayı halkın servetinde ciddi bir artış olabileceğine ve ziraatta köklü bir değişim olması gerektiğine hükmetti. Mahsûs talimat tanzimiyle Vilayet İdâre Meclisi’nden, bu işlerin doğru yapılması ve düzenlenmesi için Adalet ve İnsâf Dairesi’nin sorumlu tutulmasını emretti. Nihayetinde bu talimatların uygulanmasına başlandı. Talimatlara uygun olarak kabilelerden vergi ödemekle yükümlü olanların vergi ödemeleri düzenlendi. Bu uygulamalar sayesinde büyük faydalar sağlandı. Meşâyih ve azaların ‘makâma’sı, bu düzenleme doğrultusunda hayata geçirildi. Makâma, kabile şeyhlerine, yapmış oldukları hizmetlerine mukabil mîrî mallardan bırakılan şeylerdi. Kısacası, kabile şeyhlerinin aldıkları görev veya yerine getirdikleri vazifelere karşılık ödemekten muaf tutuldukları vergilerdi.

Vilayette yaşayıp da devlet memuru olmayan meclis azaları ile kabile şeyhlerine verdikleri hizmet karşılığında, ödemeleri gereken a’şârdan ve mîrî müretteblerinden (ekinlerinden) ‘makâma’ adıyla belirli bir miktar veriliyordu. Bu miktar, ekinlerinin % 10’u olarak belirlenmişti; 25 kazan arpa, 18 kazan buğday, 88 okka yağ ve 180 hurma ağacının vergisi. Ekinleri ve hurma ağaçları bu miktardan daha fazla ise, artan miktarı mahallî kâidelerle göre alıyorlardı. Eskiden kabile fertlerinin sayısına göre varolan kabile şeyhleri, son zamanlarda giderek arttılar. Bu artışın sebebi bazı kabile üyelerinin, fertlerini iki hatta üç gruba ayırarak ‘makâma’lardan yararlanmak için de kendilerini kabile şeyhi olarak ilan etmesiydi. Bu da vilayet hazinesinde ciddi bir kayba yol açmıştı. Bu şeyhlerin vergilerini ödemekte olan halk da büyük zarar gördü. Nitekim meclis azaları da aynı şekilde nizâmî sınırları aşan pek çok mahallede istihdam edilmekteydi. Vali Ahmed Râsim Paşa göreve geldiğinde, bunları araştırıp emin olduktan sonra şu kararları aldı: a) Mahallelerde bulunan her kabilenin fert sayısına göre, her 100 ev veya çadır için 1 şeyh olacaktır. Buna -nüfus ve eşcâr mürettebâtı yirmi binden fazla olması durumunda- tam makâma verilecektir. Bazı kabileler 100 evden az ise yine 1 şeyhi olacaktır. 60 ile 100 ev arasında ise şeyhe tam makâma; kabile 50 ev civarında olup vergi mükellefiyeti yirmi bin kuruş ise 1 şeyh görevlendirilerek yarım makâma verilecektir. b) 25 ile 30 ev civarındaki küçük kabilelerin 1 şeyhi olup, vergi yekûnû on bin kuruş ise çeyrek makâma verilecektir. Bu makâma şeyhlerin sadece kendi ekinlerinden olup başkalarının ekinlerinden verilmeyecektir. Şeyhlerin hak ettikleri makâmaya ulaşacak kadar kendi ekinleri ve hurma ağaçları yoksa başkalarının ekin veya ağaçlarını eklemeleri ve kabileye daha fazla fert almaları yasaklanmıştır. Bu sayede Osmanlı hazinesi, kabile şeyhlerine ait öşürden ve mîrî müretteblerden yıllık iki yüz bin kuruştan fazla bir meblağ istifade etmişti. Detaylı bilgi için bkz. BOA, Y.EE, Nu: 7-13, Ahmed Râsim Paşa’nın Lâyihası, 7/Ş/1308 (16 Mayıs 1891); et-Trablûsî, a.g.e., C. II, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Matbaatü’l-İstikâme, Kâhire 1961, s. 23-26.

⁵⁰ “Vilâyet dâhilinde ğayr-i muvazzaf Meclis a’zâsıyla kabâil şeyhlerinin hizmetlerine mukâbil makâma nâmıyla kendi ziraat ve eşcârları mahsulünün öşüründen yirmi beş kile şâir (arpa) ve onsekiz kile hinta (buğday) ve 88 okka



olundu. Ancak vilâyetteki büyük küçük kabilelerin çoğalması ve bazı kabilelerde şeyhlerin zulmünün artışı yanında bazı suiistimallerden fakir halkı korumak için 1883-84 senesinde bir kısım düzenlemeler ve değişiklikler yapıldı.

Bu uygulamaya göre her bir kabileye bir şeyh yeterli olup, şeyhlerin artması ve yerlerinin belli olmamasından dolayı bunların şeyhlikleri kaldırıldı ve bir kabilede yalnız bir şeyh bırakıldı. Bu bırakılan şeyhlerin de kabilesinin vergi mürettebatı 10 bin kuruş ise dörtte bir makama; 20 bin kuruş ise yarısı makama ve 20 binden yukarı ise tamamı makama olarak, öşür muafiyetlerine karar verildi.⁵¹

Mekân Tasavvuru ve Osmanlı Haritacılığı

Güçlü bir medeniyet tasavvuru inşa eden ve bu birikim üzerine bir dünya düzeni kuran Osmanlılar, tarih sahnesine çıktıkları andan küresel siyasete yön veren faal bir güç olarak belirmeye başladıkları döneme kadar kendi aslı mekânlarından hareketle bir dünya sentezi oluşturdular. Bu tarihi sürecin dilsiz şahitleri haritalarda en müşahhas halini alan coğrafi tanımlamalar, bir medeniyet idrakinin yansımasıydı. Nitekim Müslüman haritacıların bu mefkûresi, Devlet-i Aliyye'nin kendi medeniyet havzaları genişledikçe yeni bir anlam kazanmıştı.⁵² Kurulan bu bağ esasında hem İslam medeniyetinin yayılma bölgelerinin serencâmını hem de Türkistan'ın bağrından Anadolu'ya taşınan ve bütün kadîm medeniyetlerin kesişim bölgesi üzerindeki payitaht İstanbul'un siyasî vizyonunu ortaya koymaktaydı. 1567 tarihli Macar Ali Reis'in *Atlas'ı* ile hemen hemen aynı dönemde geliştirilen *Atlas-ı Hümâyûn*'un ihtiva ettiği dokuz haritanın kapsamı içerisinde yer alan *Avrupa ve Kuzey Afrika* çizimi Osmanlı düzeninin nüfuz ve hâkimiyet alanlarıyla örtüşmekteydi⁵³ ki bu durum, Osmanlı medeniyetinin mekân tasavvuru ile siyasî ve iktisadî düzen anlayışı arasındaki yakın teması gözler önüne sermekteydi. Buna mukabil asırlar sonra Mehmed İzzet'in *Yeni Afrika*⁵⁴ adlı çalışması, -adeta serzenişte bulunularak- Avrupalıların gözünde giderek değer kazanan Afrika kıtasının Osmanlı Devleti tarafından da önemsenmesi gerektiğini vurgulamak için kaleme alınacaktı. Öyle ki Avrupalılar tarafından 1850'ye kadar yirmi civarında, 1851-60 arasında yirmi yedi, 1861-1870 yıllarında yirmi dokuz, 1871-1880'de kırk yedi ve 1881-1890 senelerinde ise seksen dört "keşif" yapılarak kıtanın tüm bölgelerinin farklı türde haritaları

(kıyye) zeytinyağı ile hurma eşcârından dahi 130 adet ağaç vergisinin kendilerine terki ve a'sârı yahut hurma eşcârı iş bu makâmadan fazla olanlardan fazlası miktarının tahsili kâide-i mahalliye iktizasındandır." Detaylı bilgi için bkz. Salnâme-i Vilâyet-i Trablusgarp (1312/1894), Matbaa-i Vilâyet, s. 170-171.

⁵¹ Ahmet Râsim Paşa'nın, kendi valiliği döneminde yazdığı raporun muhtasarı için bkz. Hamiyet Sezer, "II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı'da Vilâyet Yönetiminde Düzenleme Gayretleri-Trablusgarp Örneği ve Ahmet Râsim Paşa", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, S. 32, C. 20, Ankara 2002, s. 167-171.

⁵² S. Maqbul Ahmad, "Harita", DİA, İstanbul 1997, C. XVI, s. 205-210.

⁵³ Fikret Sarıcaoğlu, "Harita (Osmanlı Dönemi)", DİA, İstanbul 1997, C. XVI, s. 210-216.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed İzzet, *Yeni Afrika*, İsteban Matbaası, İstanbul 1308 (1891).



çizilmişti.⁵⁵ Harita çizimi, özellikle de sömürgeciliğin hız kazandığı bu dönemde, hem kâşiflerin/seyyahların⁵⁶ en mühim görevlerinden biriydi hem de bilginin temsil edilmesinin en önemli biçimiydi. Esasında bu durumun farkında olan Osmanlı ilmiye sınıfı, Avrupa'daki gelişmeleri çok yakından takip ediyordu. Bu bağlamda İngiltere'deki ikameti esnasında coğrafya ilmi ve dil eğitimi ile uğraşan Beylikçi Dîvân-ı Hümâyûn Mahmûd Râif Efendi'nin güvenilir bir atlasa sahip olan Danvil'in Avrupa, Asya, Afrika ve Amerika kıtalarını içine alan haritalarını tercüme edip genişletmesi üzerine dönemin padişahı III. Selim'in hatt-ı hümâyunuyla⁵⁷ basımının yanı sıra Harbiye Nezâreti ve diğer devlet kurumlarına verilecek olan Afrikâ-yi Osmânî haritalarının çiziminin emredilmesi, bu meseleye büyük bir önem atfedildiğini göstermekteydi.⁵⁸ Ancak bu durum, kıta Afrika'sının genellikle Batılı eserlerin çevirileriyle tanındığını, 19. yüzyılın başlarından itibaren ise harita ve atlas basımına hız verildiğini gözler önüne sermekteydi ki devletin, küresel vizyon çizgisinden ne seviyede uzaklaştığını gözler önüne sermekteydi. Hâsıl-ı kelâm, modernleşme dönemiyle birlikte Osmanlı devlet aklı⁵⁹ ve ilmiye sınıfı, mevcudu muhafaza etmeye çalışan bir perspektife bürünmüştür. Herkesin teslim edeceği gibi hâdiselerin birbirini davet ettiği modernleşme asrı, geçmiş dönemlerle kıyas olunacak gibi değildir.⁶⁰ Zira gölgesinde nefes alınıp verilen ihtiyar çınar devrilmek üzeredir.⁶¹

Fransa ve İngiltere başta olmak üzere sömürgeci devletlerin Afrika'daki sözlü işgalden uzaklaşarak hayata geçirdikleri "fiili işgal" politikaları, yukarıda zikredildiği üzere Berlin'deki uluslararası konferansın düzenlenmesiyle birlikte devletlerarası rekabeti kızıştırmış ve tarafların bölgesellikten uzaklaşarak küresel ölçekli stratejik hedefler doğrultusunda siyaset izlemelerine neden olmuştur.⁶² Buna mukabil Osmanlı imparatorluk stratejisi, 16. yüzyıldan bu yana sömürgeci devletlerin aksine idare ve nüfuzu altına aldığı Afrika coğrafyasındaki halklara karşı yapıcı, meylettirici ve uzlaştırıcı temele dayanan istimâlet politikasını⁶³ esas almıştır. Kısacası devlet

⁵⁵ Türkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, Nu: 411, Ankara 1977, s. 15.

⁵⁶ Sömürgecilik döneminde Avrupalıların sahada görevlendirdiği kâşifler/seyyahlar (misyoner subaylar), aynı zamanda eğitilmiş ve donanımlı birer topograflardır; birçoğu aldıkları askerî ya da donanma eğitimleri kapsamında temel tekniklere vâkıftı.

⁵⁷ BOA, HAT., 34/1681, 29/Z/1221 (9 Mart 1807)

⁵⁸ BOA, DH.İD., 32-1/20, 26/S/1329 (26 Şubat 1911).

⁵⁹ Her devletin esas vazifesi memleket dâhilinde "adl ü dâd ile ihkâk-ı hukuk-ı 'ibâd meselesi ve diğeri serhadâtın taarruz-ı ecânibden muhafazası"dır. Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., C. I, s. 88; Tezâkir, Haz. Cavid Baysun, TTK, Ankara 1986, C. IV, s. 97.

⁶⁰ Midhat Paşa, Tabsıra-i İbret: Hayât-ı Siyâsiyyesi, Hidemâtu, Menfa' Hayâtı, Neşreden: Ali Haydâr Midhat, Hilâl Matbaası, İstanbul 1325, s. 168.

⁶¹ Şeker, Osmanlı İslâm Tasavvuru, s. 171.

⁶² Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1914-1990), Cilt I: 1914-1980, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1992, s. 83-86.

⁶³ İstimâlet, Osmanlıların uyguladığı meylettirici ve uzlaştırıcı 'fetih siyaseti' için kullanılan bir tabir olup idare ve nüfuzu altına alınan bölgelerin halklarına karşı yapıcı davranma, onları himaye altına alma, hâriçten düşmanlara karşı can ve mal güvenliğini sağlama, onlarla işbirliği yapma ve vergi hususunda makul seviyede kolaylık göstermeyi amaçlamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mücteba İlgürel, "İstimâlet", DİA, İstanbul 2001, C. XXIII, s. 362-363; Şeker, a.g.e., s. 134-136.



yönetim anlayışı sosyal adalet, âdil vergi sistemi, dinî siyaset ve merkezî otorite üzerine kurulmuştur.⁶⁴ Sahra'nın güneyinde kalan ve Bilâdüssûdan diye isimlendirilen geniş coğrafi bölgedeki yerel halklarla münasebetler, yaklaşık üç yüz küsur yıl boyunca Dersaâdet ile ya doğrudan ya da Garp Ocakları üzerinden dolaylı olarak devam ettirilmiş, bu sayede Osmanlılar kıtanın iç bölgelerinde tutunabilmiş ve kalıcı fetihler, -kan ve ateşle değil- Afrika'da muayyen safhalardan geçerek gerçekleşmiştir. Nitekim tarihî arkaplanıyla ocaklarda izlenen siyaset ele alındığında Osmanlı Afrikası'nın jeo-stratejik konumu, Asya, Avrupa ve Akdeniz dengelerini doğrudan etkileyecek güce sahipti. Dolayısıyla Osmanlılar, küresel ve kıta-eksenli havza politikalarını dünya siyasetine yön verebilmek adına dengede tutmuştur. 19. yüzyılda siyasî ve idarî bakımdan yeniden örgütlenme süreci içine giren imparatorluk yönetimi, Afrika'daki topraklarında eyaletten vilâyete geçiş sürecini başlatmış ancak imparatorluk birliğini muhafaza edememiştir. Yaklaşık dört yüzyıl süren bu hâkimiyet, 1805'te Kavalalı Muhammed Ali Paşa'nın Mısır'da kontrolü ele almasının ardından 1830'da Cezayir'in, 1881'de Tunus'un Fransa tarafından sömürgeleştirilmesi ve 1912'de Türklerin Afrika'daki son toprak parçası Trablusgarp'tan çekilmesiyle sona ermiştir.

Birinci Dünya Savaşı sürerken Osmanlı Devleti, 1914 Kasımı'nda savaşa dâhil olduktan üç gün sonra Cihâd-ı Ekber'i ilan etmiştir.⁶⁵ Bu sayede Avrupalı devletlerin kontrolündeki veya işgal faaliyetleri yürüttüğü Büyük Sahra, Batı Afrika ve Merkezî Sudan'daki Müslüman halkların karşı taarruza geçmeleriyle birlikte Osmanlı Devleti'nin lehine bir tablo ortaya çıkmaya başlamıştır. Trablusgarp'ın iç kesimlerdeki Tarhûne, Ğıryan, Aziziye, Zanzûr kasabaları, Cebel-i Garbî ve Fizan sancaklarına kadar direniş hattı hızla genişlemiştir.⁶⁶ Senûsîlerin cihad bayrağı altında toplanan Müslüman halkların mücadelesi, günümüzdeki Libya, Mali, Çad, Cezayir'in güneyi ve Nijer'in kuzeydoğu tarafına doğru hızla yayılmıştır. Afrika kıtasının Avrupalı güçler tarafından paylaşılma sürecinde Osmanlı devlet ricâli, dâima Afrikalıların yanında yer almıştır. Nitekim bu köklü tarihî bağlarımız neticesinde kıta ile siyasî, askerî, ekonomik ve sosyo-kültürel münasebetlerimiz, günümüzde çok yönlü bir şekilde yeniden canlanmaya devam etmektedir.

⁶⁴ İlgürel, "Osmanlı Devleti'nde İstimalet Siyaseti", XII. Türk Tarih Kongresi (12-16 Eylül 1994), III. Cilt, Ankara, s. 941-947.

⁶⁵ Kafadar'a göre buradaki cihâddan maksat, ümmetin huzurunun tehdit altında olduğu Avrupa'ya karşı girişilen modern dönemlerdeki hareketlere karşılık gelirken, gazâ teriminin nihai hedefi İslâm'ı yaymaktır. Yani Osmanlılardaki gazâdan maksat taarruz, cihâddan maksat ise savunmadır. Birincisinde (kuruluş ve yükseliş) hâkimiyet ve nüfuz alanlarını genişletmek hâkim iken, ikincisinde (gerileme ve çöküş) içine kapanma/mevcut durumu muhafaza etme gayreti söz konusudur. Bkz. Cemal Kafadar, İki Cihân Âresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Çev. Ceren Çıkın, Birleşik Yayınları, Ankara 2010, s. 124-125.

⁶⁶ Cihân-ı İslâm, C. II, S. 50, 10 Eylül 1331 (23 Eylül 1915), s. 8.

Kaynakça

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul**
Bildiride bahis konusu olan fonların tarih ve numaraları dipnotlarında gösterilmiştir.
- Klasikler, Araştırma Eserler, Makaleler, Dergiler, Tezler, Ansiklopedi Maddeleri**
Abdullah Abdürrezzâk İbrâhim, *el-Müslimûn ve'l-İsti'mâri'l-Urûbbî li-İfrîkyâ*, Silsiletü Âlemi'l-Ma'rife: 139, el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Edeb, Kuveyt 1989.
- Abdullah Erdem Taş, "Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)", *Basılmamış Doktora Tezi*, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.
- Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.
- Abdurrahman es-Sa'dî, *Târihu's-Sudan*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1964.
- Abdülkadir Câmi Bey, *Trablusgarb'dan Sahrâ-yı Kebîre Doğru*, Nişan Babikyan Matbaası, Dersâadet 1326.
- Ahmed Bey en-Nâib el-Ensârî et-Trablûsî, *el-Menhelü'l-Azb fî Târihi Trablusgarb*, Cemal Efendi Matbaası, Dersâadet 1317.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Matbaa-i Osmâniye, Dersâadet 1309.
- _____, *Tezâkir*, Haz. Cavid Baysun, TTK, Ankara 1986.
- Ahmed ez-Zâvî, *A'lâmu Libyâ*, Müessesetü'l-Fercânî, II. Baskı, Trablus (Libya) 1971.
- Ahmet Kavas, "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları", *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, C. XXI, İstanbul 2001, s. 31-68.
- _____, "Afrika'da Türkler'in Hâkimiyeti ve Kurdukları Devletler", *Yeni Türkiye Dergisi Türkler Özel Sayısı*, Ankara 2002, S. IX, s. 575-588.
- _____, "Türkiye'de Osmanlı Afrikası Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, C. 1, S. 2, Güz 2003, s. 513-528.
- _____, "Osmanlı-Darfür Münasebetleri", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, İstanbul 2007, s. 105-120.
- _____, "Hanefiliğin Afrika'da ve Uzak Coğrafyalarda Yayılması Meselesi", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı Azam Ulusal Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Eskişehir 2015, s. 65-70.
- _____, "Kuzey Afrika'da Terlemeden Para Kazanan Solumadan Can Veren Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları", *Geçmişten Günümüze Afrika*, II. Baskı, İstanbul 2017, s. 45-48.
- Ali Kyari Benî Şeyh, "19. Yüzyılda Osmanlı-Bornu Münasebetleri", İngilizce'den Çev. Muhammed Tandoğan-Musa Umar, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (İSMUS)*, I/2, İstanbul 2016, s. 35-66.
- B. G. Martin, "Kanem, Bornu, and the Fezzân: Notes on the Political History of a Trade Route", *Journal of African History*, c. 10, nu. 1, 1969, s. 15-27.
- Bruce S. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, African Studies: 115, Cambridge University Press, New York 2011.
- Cemal Kafadar, *İki Cihân Âresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Çev. Ceren Çıkmın, Birleşik Yayınları, Ankara 2010.
- Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti*, TTK Basımevi, Ankara 1996.
- Charles Feraud, *el-Havliyyâtü'l-Libîyye: münzü'l-fethi'l-Arabi hatta'l-Gazvi'l-İtali (Anneles Tripolitaines)*, çev. Muhammed Abdülkerim el-Vâfi, III. Baskı, Câmîatu Karyunus, Bingazi 1994.
- Cihân-ı İslâm*, C. II, S. 50, 10 Eylül 1331 (23 Eylül 1915), s. 8.
- Coşkun Kumru, "Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi ve Eserlerine Toplu Bir Bakış", *Mediterranean Journal of Humanities (MJH)*, IV/1, 2014, s. 201-213.
- Donald Edgar Pitcher, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyası*, Çev. Bahar Tırnakçı, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.
- Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1914-1990)*, Cilt I: 1914-1980, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1992.



Fatih M. Şeker, “‘Türk Müslümanlığı’ Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2010/1), s. 47-80.

_____, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2015.

Fikret Sarıcaoğlu, “Harita (Osmanlı Dönemi)”, *DİA*, İstanbul 1997, C. XVI, s. 210-216.

Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler, XIII. Asrın En Büyük Mütfekkiri İslâmiyesi: Seyyid Muhammed es-Senûsî, Abdülhamid ve Seyyid Muhammedü'l-Mehdî ve Asr-ı Hamidî'de Âlem-i İslâm ve Senûsiler*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1325.

Hamiyet Sezer, “II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı'da Vilayet Yönetiminde Düzenleme Gayretleri-Trablusgarp Örneği ve Ahmet Râsim Paşa”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 32, c. 20, Ankara 2002, s. 163-178.

Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tarihi [Hayrullah Efendi Tarihi]*, C. VI, XII, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283.

İbrahim Peçevî (Peçuyulu), *Târih-i Peçevî*, C. I, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283.

İsa Gökgedik, “Afrika (Bilâdüssûdan)'da Kurulmuş Bir İslam devleti: Kânim-Bornu ve Osmanlı ile Münasebetleri”, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.

İsmail Ahmed Yâğî, *ed-Devletü'l-Osmâniyye fî't-târîhi'l-İslâmiyyi'l-hadîs*, II. Baskı, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1998.

James Willard, *es-Sahrâü'l-Kübrâ*, Mektebetü'l-Fercânî, Trablusgarp t.y.

Jane Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları*, Çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

Koca Nişancı Celâlzâde Tevkiî Mustafa Çelebi, *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, nu. 4422.

L. Carl Brown (der.), *İmparatorluk Mirası (Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası)*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Akçağ Yayınları, Ankara 2003.

_____, *Türkiye Tarihi*, Haz. H. Palabıyık, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

Mehmed İzzet, *Yeni Afrika*, İstapan Matbaası, İstanbul 1308 (1891).

Midhat Paşa, *Tabşıra-i İbret: Hayât-ı Siyâsiyyesi, Hidemâtu, Menfa' Hayâtı*, Neşreden: Ali Haydâr Midhat, Hilâl Matbaası, İstanbul 1325.

Mohamed Derradj, “Osmanlıların Cezayir'e Girişi (1512-1543)”, *Doktora Tezi*, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

Muhammed Tandoğan, “Afrika'nın Kuzeyini Güneyinden Ayıran Toplum Tevârikler ve Stratejik Konumları: Osmanlı-Tevârik Münasebetleri”, *Basılmamış Doktora Tezi*, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.

Mustafa Hoca, *Târîhu Fîzân*, thk. Hubeyb Vidâa el-Hısnâvî, el-Cemâhiriyyetü'l-Arabiyyeti'l-Lîbiyyeti's-Şa'biyyeti'l-İştirâkiyye, Trablus 1979.

Mücteba İlgürel, “Osmanlı Devleti'nde İstimâlet Siyaseti”, *XII. Türk Tarih Kongresi (12-16 Eylül 1994)*, III. Cilt, Ankara, s. 941-947.

_____, “İstimâlet”, *DİA*, İstanbul 2001, C. XXIII, s. 362-363.

Necdet Öztürk, “Tunus'un Osmanlı Hâkimiyetine Geçmesi”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul 1988 (Şubat), s. 103-113.

Nora Lafi, “Ghadames Cite-Oasis Entre Empire Ottoman et Colonisation”, *La Libia tra Mediterraneo e mondo Islamico*, yay. haz. Ederico Cresti, Giuffrè Editore, Milano 2006, s. 55-69.

Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Server Tanilli, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, III. Baskı, İstanbul 2016.

S. Maqbul Ahmad, “Harita”, *DİA*, İstanbul 1997, C. XVI, s. 205-210.

Salnâme-i Vilâyet-i Trablusgarp (1312/1894), Matbaa-i Vilâyet, s. 170-171.

Stanford Shaw, “The Nineteenth-Century Ottoman Tax Reforms and Revenue System”, *International Journal of Middle East Studies*, nu. 6 (4), 1975, s. 421-459.



Şerafettin Turan, “Barbaros Hayreddin Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, C. V, s. 65-67.

Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (Mukaddime-i İbn Haldûn'un fasl-ı sâdisinin tercemesidir), trc. Cevdet Paşa, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul 1277.

Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, Nu: 411, Ankara 1977.

Ülkü Altındağ, “Dârüssaâde”, *DİA*, İstanbul 1994, C. 9, s. 1-3.

Yılmaz Öztuna, “Orta ve Doğu Afrika’da Türkler”, *Hayat Tarih Mecmuası*, nu. 7, Ağustos 1973, s. 8-12.

Yusuf Yıldız, *Osmanlı-Habsburg İlişkileri, Kânûnî-Şarlken-Busbecq*, TTK, Ankara 2013.



Türk İslam Dünyasının Geleceği Açısından 1931 İslam Genel Kongresi Perspektifi

Fatih Kırışık*

Özet

Türk İslam Dünyası 20. yüzyılda oldukça büyük acılar çekmiştir. 20. yüzyılda Türk İslam Dünyasında pek çok devlet yıkılmış ya da devletler topraklarının büyük kısmını kaybetmiştir. 21. yüzyılda ise İslam Dünyası hakim güçlerin ortak hedefi haline gelmiştir. 11 Eylül 2001 tarihinde ABD'ye yapılan saldırıdan sonra Afganistan ve Irak ile başlayan ve tüm dünyadaki Müslümanları hedef alan yeni bir düşman yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım sonucunda Müslümanların yaşadığı bazı devletler terör suçlamasıyla işgal edilmiş, bazı devletler de benzer suçlamalarla baskı altına alınmıştır. Dünya üzerinde çeşitli ülkelerde yaşayan Müslümanlar ise terörist suçlamasıyla insanlık dışı saldırılara maruz kalmışlardır. Ayrıca Müslümanlar arasında mezhepçilik ve etnik ırkçılık gibi çeşitli ihtilaflar körüklenmiş ve Müslümanlar arasında silahlı çatışmalar ortaya çıkmıştır. Böyle bir konjonktürde İslam Dünyasının ağır sorunlarını çözmek için 1931 yılında Kudüs'te yapılan İslam Genel Kongresi perspektifi önem arz etmektedir. Çalışmada bu perspektifin güncel sorunlara çözüm kapasitesi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Dünyası, İslam Genel Kongresi, mezhepçilik, etnik ırkçılık, Kudüs.

Giriş

İslam Dünyasının günümüzde oldukça önemli sorunlar yaşadığı görülmektedir. Bu sorunlar önceki asırlardan farklı bir nitelik göstermektedir. Dünyada bulunan bütün Müslümanlar terörist ilan edilme ve kapsamlı bir imha edilme tehdidi ve tehlikesi ile karşı karşıya bulunmaktadır. Dünyanın hakim güçleri tarafından şehir, bölge ve ülkeler düzeyinde Müslümanlar hedef gösterilmekte, Müslümanlara saldırılmakta, Müslümanlar öldürülmekte ama yine de terörist ilan edilmektedir. Filistin, Bosna Hersek, Myanmar, Doğu Türkistan, Afganistan, Irak, Suriye, Lübnan, Yemen, Endonezya, Sudan, Tunus, Libya, Fas, Mısır, Pakistan, Azerbaycan, Özbekistan, Kırgızistan, Irak, Suriye, Avrupa ve ABD'deki Müslümanlar. Hepsinin çeşitli dönemlerde artan fakat süreklilik kazanan adı konulmamış, gizli bir savaşla karşı karşıya bulunduğu görülmektedir. Müslümanlara yönelik saldırıların İslam dışındaki farklı dinler, çeşitli ideolojiler, çeşitli milletler tarafından sanki bir gizli anlaşma yapılmışçasına uygulanması gelecek açısından bir yeniden yapılanmaya ihtiyaç

* Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü fatih.kirisik@dpu.edu.tr.



duyulduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan İslam dünyasındaki Sünni-Şii kutuplaşması, birbirini tehdit olarak gören ırkçılık yaklaşımları, etnik ırkçılık ve bölünme hareketleri, İslam'a aykırı ve İslam'ı tehdit olarak gören çeşitli ideolojiler Müslüman toplumları kendi içlerinde ayırtırmakta ve hem iç çatışmalara hem de ülkeler arası savaşa kadar uzanan çeşitli mücadelelere neden olmaktadır. İslam dünyasında yaşanan ve kendi içinde çözülemeyen sorunlar dış müdahalelere kapı açmakta ve bu müdahaleler sorunu çözmek yerine Müslümanların öldürülmesi, yaralanması veya insanlık dışı çeşitli suçlara maruz kalması, Müslümanların yaşadığı şehirlerin yıkılması, topraklarına ve mallarına el konulması gibi sonuçlar doğurmaktadır(Erdoğan, 2016). İslam ülkelerine dış müdahaleler sonucunda ortaya çıkan can ve mal kaybı akıl almaz boyutlardadır. Giderek şiddetlenen bu ve benzeri sorunlar İslam dünyasının geleceğinin büyük bir felaketten kurtarılması için acilen İslam ülkelerinin birlikte hareket etmesini sağlayacak mekanizmalar kurulması zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır(Erdoğan, 2016). İslam ülkelerinin birlikte hareket etmesine ilişkin önemli ilkeleri belirleyen 1931 İslam Genel Kongresi günümüzdeki sorunların çözümü açısından önemli bir perspektif ortaya koymaktadır. Çalışmada İslam Dünyasının günümüzdeki sorunları belirlenerek, 1931 İslam Genel Kongresi'nin ortaya koyduğu çözüm önerileri incelenecektir.

1931 İslam Genel Kongresi (The General Islamic Congress)

1931 İslam Genel Kongresi'nin önemi hakkında, Tarih Uzmanı Yrd. Doç. Dr. Gürsoy Solmaz şunları ifade etmektedir: Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, yakılıp yıkılmış İslam coğrafyasının garip evlatlarının 1931 yılında, Kudüs'te bir araya gelmeleri ve 17 maddelik çok önemli bir beyanname ortaya koyabilmeleri muazzam bir irade ve kararlılığın sonucudur. Muazzam bir hadisedir. Kongre'nin Kudüs'te gerçekleşmesi ayrıca önemlidir. Alınan kararlar maalesef istenen sonuca vardiirilememiştir. Kongre'nin ortaya koyduğu hedefleri Müslümanlar bugün hayal bile edememektedirler(www.cevaplar.org).

Zamanın Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseynî'nin girişimleriyle 10 Aralık 1931 tarihinde Kudüs'te düzenlenen İslam Genel Kongresi'nde (Kramer, 1986:123), İslam inancını ve değerlerini yaymak için etnik köken ve mezhep ayrımı yapılmaksızın Müslümanlar arasında işbirliğini sağlamak ve genel İslam kardeşliğini geliştirmek yönünde çeşitli kararlar alınmıştır(www.akradyo.net; İlhan, 2007:125, Tezcan, 2016).

İslam Genel Kongresine Türkiye, Suriye, İran, Irak, Filistin, Yemen, Tunus, Libya, Mısır, Yugoslavya, Endonezya, Doğu Türkistan başta olmak üzere 22 ülke ve bölgeden 153 delege katılmıştır (İlhan, 2007:124; www.haberci53.com). Kongrede, mezhep ayrımı gözetilmeksizin İslam kardeşliğini geliştirmek ve Müslümanların menfaatlerini birlikte savunmak için İslam ülkelerinin temsilcileri bir araya gelmişlerdir.

İslam Genel Kongresi'nde 17 madde halinde belirtilen çeşitli kararlar alınmıştır. Bu kararların büyük çoğunluğu kongre organizasyonunun kurulması ve işleyişiyle ilgilidir. Ancak bu



kararlardan kongre hedefleri başlıklı 2. maddenin günümüz sorunlarına çözüm oluşturma kapasitesine sahip olduğu düşünülmektedir.

İslam Genel Kongresinin Hedefleri

İslam Genel Kongresinde alınan kararlardan "Kongrenin Hedefleri" başlıklı 2. madde 5 bende ayrılmıştır (www.akradyo.net;www.cevaplar.org; www.dunyabizim.com; İlhan, 2007:125; Muradoğlu, 2012):

a) İslam inancını ve değerlerini yaymak için etnik köken ve mezhep ayrımı yapılmaksızın Müslümanlar arasındaki işbirliğini ve genel İslam kardeşliğini geliştirmek.

b) Müslümanların menfaatlerini savunmak ve kutsal mekânlar ile toprakları herhangi bir müdahaleye karşı korumak.

c) Müslümanlar arasındaki Hıristiyan misyonerlerin çabalarına ve kampanyalarına karşı savaşmak.

d) İslam inancı birliği için üniversiteler ve akademik kuruluşlar açmak; Müslüman gençlere Arapça dilinin öğretilmesi için Kudüs'te Mescid-i Aksa Üniversitesi isimli bir üniversite açmak.

e) Müslümanlar ile ilgili önem taşıyan diğer İslami konuları incelemek.

Kongrenin hedefleri başlıklı 2. maddenin ilk iki bendinin günümüz sorunlarına çözüm oluşturma kapasitesine sahip olduğu görülmektedir. Bu iki önemli hedefin incelenmesi konunun aydınlatılması açısından faydalı olacaktır.

a) İslam inancını ve değerlerini yaymak için etnik köken ve mezhep ayrımı yapılmaksızın Müslümanlar arasındaki işbirliğini ve genel İslam kardeşliğini geliştirmek

Türk İslam dünyasında etnik köken ve mezhep ayrımı (Eravcı, 2016:28; Erdoğan, 2016; Ulutaş, 2016) en önemli sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Ülkeleri kendi içinde çeşitli olaylara ve iç çatışmalara sürükleyen bu iki konu aynı zamanda İslam Ülkeleri arasında da çeşitli sorunlara neden olmaktadır.

Etnik ırkçılık özellikle İslam Ülkelerinde ortaya çıkartılan bir sorundur. İslam ülkeleri etnik ırkçılık yoluyla parçalanmak istenmektedir. Tarihte bir arada ve kardeşçe, hiçbir ayırım olmadan yaşayan çeşitli topluluklar kültür, dil gibi çeşitli özellikleri ön plana çıkarılarak ayrıştırılmakta ve kendi devletini kurmaya teşvik edilmektedir.

2003 yılında hazırlanan İslam'a karşı İslam projesi Batının kendi çıkarları için tehlikeli gördüğü Müslümanları kendi içerisinde çatıştırmaları ve Batının lehine kullanabilmesi amacını taşımaktadır(Eravcı, 2016:35). İslam'a karşı İslam projesine uygun olarak Sünni, Şia, Alevi, Şafi, Hanefi gibi farklılıklar üzerinden ortaya çıkarılan mezhep ayrımı, İslam Ülkeleri açısından çok önemli iki sorun ortaya çıkarmaktadır. Birinci sorun İslam Ülkelerinin kendi içerisinde farklı mezheplere bağlı Müslümanlar arasında gerginlik ve iç çatışmaların ortaya çıkması durumudur.



İkinci sorun ise, farklı mezheplere bağlı İslam Ülkelerinin birbirleri arasında gerginlik oluşması ve bunun sonucunda aynı mezhebe bağlı ülkelerin birbirine yakınlaşması nedeniyle mezhepsel düzlemde kutuplaşma ortaya çıkmasıdır. Günümüzde özellikle Sünni-Şii düzleminde İslam ülkelerinde tehlikeli bir kutuplaşma yaşanmaktadır. Bu kutuplaşma İslam ülkeleri içerisinde Sünni-Şii iç çatışmalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Irak, Suriye ve Yemen'de Sünni-Şii grupları arasında uzun süredir iç savaş yaşanmaktadır.

İslam Genel Kongresinde alınan bu karar etnik köken ve mezhep ayrımını ortadan kaldırarak günümüzde yaşanan bu iki önemli sorundan İslam Ülkelerini kurtarabilir. Ayrıca bu kararda "Müslümanlar arasındaki işbirliğini ve genel İslam kardeşliğini geliştirmek" önemli hedef olarak belirlenmiştir. Bu hedef batılı Hristiyan ülkelerin çok uzun süredir uyguladıkları politikaya dikkat çekmektedir. Batılı ülkeler kendi içerisinde yaşadıkları etnik köken ve mezhep ayrımını ciddi ölçüde ortadan kaldırdıkları gibi aynı zamanda işbirliği içerisinde hareket etmektedirler. İslam ülkelerinin de işbirliği içerisinde hareket etme yeteneği kazanmaları günümüzde yaşanan pek çok sorunu kolaylıkla ortadan kaldırabileceği gibi ekonomik kalkınmaya da büyük faydası olacaktır.

b) Müslümanların menfaatlerini savunmak ve kutsal mekânlar ile toprakları herhangi bir müdahaleye karşı korumak

İslam dünyasının önemli sorunlarından biri de dış müdahalelerdir. İslam ülkeleri kendi içerisindeki iç çatışmalar, etnik ve mezhepsel gerginlikler, terör, bölücü hareketler, dış saldırılar, doğal afetler, ekonomik krizler gibi olayları çözemedikleri için Müslüman olmayan ülkelerin dış müdahaleleriyle karşılaşmaktadırlar. Bu durum dış müdahaleye maruz kalan ülkenin durumunu çok daha vahim hale getirmektedir(Erdoğan, 2016).

İslam genel kongresinde bütün Müslümanların menfaatlerini savunmak önemli bir kongre hedefi olarak kabul edilmiştir. Özellikle Hristiyan ülkelerin dünyanın neresinde olursa olsun Hristiyanların menfaatlerini koruma altına aldıkları görülmektedir. İnsani gerekçelerle müdahale ve yardımlarının ana hedefi Hristiyanları korumak ve menfaatlerini savunmak olarak ortaya çıkmaktadır. Yine aynı durum Yahudiler içinde geçerlidir. Dünyanın her neresinde Yahudi varsa İsrail ve Yahudi toplumu onları sahiplenmekte ve menfaatlerini savunmaktadır. Bu durum Müslümanlar aleyhine sonuçlanmaktadır.

İslam Genel Kongresi hedeflerinden bir diğeri ise kutsal mekanlar ile toprakları herhangi bir müdahaleye karşı korumak olarak ifade edilmiştir. Müslümanlar için kutsal mekanlar Kabe, Ravzai Mutahhara, Mescidi Aksa, İslam Büyüklerinin kabirleri, camiler gibi yapılar ve alanlardır. Kutsal topraklar ise Mekke, Medine, Kudüs gibi Müslümanlar tarafından büyük değer verilen topraklardır.

Filistin, Irak, Suriye gibi kutsal mekanlar ve toprakların bulunduğu ülkelerde yaşanan saldırılar nedeniyle Müslümanlar açısından kutsal mekanların önemli bir kısmı tamamen yıkılmış, bir kısmı ise büyük zarar görmüştür. Özellikle Mescidi Aksanın yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya olduğu görülmektedir. Dünyanın neresinde olursa olsun Yahudi ve Hristiyanlar kutsal kabul



ettikleri mekanlar ile toprakları korumakta, herhangi bir müdahale durumunda askeri operasyon yapmaktan çekinmemektedirler. Ancak Müslümanların kutsal mekan ve toprakları bu koruma altında değildir. Bu nedenle kutsal mekanlara yönelik sistemli bir yok etme operasyonu izlendiği ve kutsal mekanların sayısında ciddi azalma ortaya çıktığı görülmektedir.

İslam Genel Kongresi günümüzde ciddi düzeye ulaşan bu tehlikeye yönelik kutsal mekan ve toprakları korumak hedefiyle günümüzde etkili olacak ve üzerinde bütün Müslümanların ittifak edeceği bir ilkeyi ortaya koymuştur.

Sonuç

İslam Dünyasının günümüzdeki en önemli sorunu olarak Sünni-Şii kutuplaşması gösterilebilir. İslam Dünyasını bölmek ve birbiriyle savaştırarak amaçlarına ulaşmak isteyen dış güçler Irak'ı 2003 yılında işgal ettikten sonra Sünni-Şii çatışması denemelerini bu ülkede gerçekleştirdiler ve başarılı oldular. Irak'ta ortaya çıkarılan Sünni-Şii çatışması Suriye'de, Yemen'de etkili bir şekilde uygulandı. Sünni-Şii çatışmaları nedeniyle on binlerce Müslüman öldü, yaralandı. Milyonlarca Müslüman ülkelerini terk etmek zorunda kaldı. Müslümanların yaşadığı şehirler enkaza döndü. Dış güçler bunu fırsat bilerek Irak ve Suriye'de terör örgütleri üzerinden Müslümanların topraklarını ve petrol kaynaklarını ele geçirdiler.

İslam Dünyasının yaşadığı önemli sorunlardan bir diğeri etnik ırkçılıktır. İslam dünyasında çeşitli ülkeler içerisinde herhangi bir sorunla karşılaşmadan eşit vatandaşlık haklarını kullanarak yaşayan çeşitli etnik gruplar üzerinde batılı ülkelerde akademik çalışmalar yapıldı. Bu etnik grupların dili, kültürü, etnik kökeni, tarihi gibi konular üzerinde çeşitli eserler yayınlandı ve medyada etnik gruplar sürekli ön plana çıkarıldı. Etnik grupların özellikle bulunduğu ülkeden ayrışan taraflarına vurgu yapmaya özel bir önem verildi. Etnik grupların içinden gençler batılı ülkelere götürülerek ayrıştırıcı bir eğitim-öğretim sürecinden geçirildi. Etnik grupları buldukları ülkeden ve İslam'dan ayıracak her türlü girişim her açıdan desteklendi. Etnik grupların ayrıştırıcı gelişimini sürdürebilmek için dış destekli sivil toplum kuruluşları, medya organları, siyasi partiler kuruldu. Hatta terör örgütü bile kurmaları için her türlü destek verildi. Silahlı mücadele ile etnik grupların ayrı bir devlet kurmaları teşvik edildi.

İslam Dünyasının günümüzdeki sorunlarına benzer sorunların yaşandığı 1900'lü yıllarda yapılan İslam Birliği Genel Kongresi günümüze ışık tutmaktadır. İslam Dünyasının içinde bulunduğu hayati sorunların çözümünde İslam Birliği Kongresinin iki hedefi önemli bir perspektif sunmaktadır.

a) İslam inancını ve değerlerini yaymak için etnik köken ve mezhep ayrımı yapılmaksızın Müslümanlar arasındaki işbirliğini ve genel İslam kardeşliğini geliştirmek.

b) Müslümanların menfaatlerini savunmak ve kutsal mekânlar ile toprakları herhangi bir müdahaleye karşı korumak.



Bu iki hedeften birincisi günümüzde yaşanan etnik köken ve mezhep merkezli ayrışma, çatışma ve kutuplaşmalara çözüm önerisi taşımaktadır. İkinci hedef ise, ilk kısmıyla, günümüzde gittikçe artan şekilde bütün Müslümanların maruz kaldığı çeşitli saldırılara karşı korunmasını önermekte; ikinci kısmıyla ise, kutsal mekanlar ile toprakların müdahalelere karşı korunmasını tavsiye etmektedir. Bu haliyle değerlendirildiğinde bu iki hedef günümüz İslam Dünyası sorunlarını tam olarak tespit etmekte ve oldukça isabetli çözümler önermektedir.

Kaynakça

- Eravcı, H. Mustafa (2016), İslam Dünyasının Etnik, Mezhepsel ve Kültürel Fay Hatları ve Emperyal Güçler, 25. ve 26. Uluslararası Müslüman Topluluklar Birliği Kongresi Bildiriler Kitabı, ESAM Yayınları, Ankara.
- Erdoğan, Recep Tayyip (2016), İslam Ülkeleri Olarak Birlik Olursak, Bölgemizdeki Sorunları Başka Hiçbir Güce İhtiyaç Duymadan Kendimiz Çözeriz, Erişim Adresi: <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/58846/islam-ulkeleri-olarak-birlik-olursak-bolgemizdeki-sorunlari-baska-hicbir-guce-ihtiyac-duymadan-kendimiz-cozeriz.html>, Erişim Tarihi: 21.07.2017.
- İlhan, Sinan (2007), . ve Kudüs'teki İslam Konferansının Perde Arkası, İslami Araştırmalar Dergisi, C.20, S.1, 123-126.
- Kramer, Martin (1986), Islam Assembled The Advent of the Muslim Congresses, Columbia University Press, New York.
- Muradoğlu, Abdullah (2012), İslam Dünyası Birlik ve Huzur İstiyor, Yeni Şafak Gazetesi, Erişim adresi: <http://m.yenisafak.com/yazarlar/abdullahmuradoglu/islam-dunyas%C4%B1-birlik--ve-huzur-istiyor-31750?n=1>, Erişim Tarihi: 21.07.2017.
- Tezcan, Yılmaz (2016), Mezhep Çatışmalarına Karşı Sağduyulu İttifak Çağırısına İlişkin Gündem Dışı Konuşması, Erişim Adresi: https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/genel_kurul.cl_getir?pEid=54235, Erişim Tarihi: 11.07.2017.
- Ulutaş, Ufuk (2016), İslam Dünyası Nasıl Kurtulur?, Erişim adresi: <https://www.setav.org/islam-dunyasi-nasil-kurtulur/>, Erişim Tarihi: 21.07.2017.
- İnternet Siteleri**
- Erişim adresi: <https://www.akradyo.net/4522445392,60860,6,SAGDUYULU-ITTIFAK-CAGRISI.aspx>, Erişim Tarihi: 22.10.2016.
- Erişim adresi: <http://www.haberci53.com/1931-islam-birligi-genel-kongresi-ve-bugun-makale,387.html>, Erişim tarihi: 01.07.2017.
- Erişim adresi: http://www.cevaplar.org/index.php?content_view=5547&ctgr_id=100, Erişim tarihi: 09.07.2017.
- Erişim adresi: <http://www.dunyabizim.com/islam-birligi-genel-kongresi/11145/islam-birligi-icin-81-yil-once-toplandilar>, Erişim tarihi: 21.07.2017.



Namık Kemal'in Batı Karşısında İslamcı Anlayışı

Zeynep Yıldırım¹

Özet

Vatansever ve hürriyet şairi olarak bilinen Namık Kemal Tanzimat Fermanı'nın ilanından hemen sonra 1840 yılında dünyaya gelmiştir. Yaşadığı dönem Osmanlı'nın gerilemeyi önleyemediği bir dönemdir ve çocukluk çağına geldiği için Tanzimat döneminin uygulandığı sürecin ayırıcılığına ne ölçüde vardığı tartışılabilir. İleriki yaşlarında Kırım Savaşı'nın mağlubiyeti sonucu devletin yaşadığı zor duruma şahit olmuş ve düşünce iklimini şekillendiren bu atmosferde kendi düşüncelerini başkalarına aktarabileceği araç olarak gazetecilik mesleğini icra etmiştir. Hürriyet ve meşrutiyet temalı şiirleri, makaleleri, tiyatro oyunları ve romanları ile dönemini yansıtmıştır. Devletin içinde bulunduğu durumdan kurtulması için Namık Kemal edebiyatçı kimliğinin yanında aydın kimliği ile mevcut olan batılılaşma serüvenine yaklaşımında batıdan alınmak istenen değerlerin aslında Osmanlı toplumunun dinamiğini oluşturan İslam anlayışında mevcut olduğunu savunarak Batılılaşma sürecinin İslamcılık ideolojisi üzerinden yorumlanmasında etkin rol oynamıştır. Hürriyet, parlamenter sistem, şura, meşveret, vatan, millet kavramlarını kullanan Namık Kemal İttihat-ı İslam anlayışı ile batılılaşma fikrinin karşısında durmuştur. Savunduğu görüşleri yüzünden zaman zaman sürgün yaşayan Kemal, milli bir kahraman olarak edebiyat ve siyaset sahnesindeki yerini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler; İslamcılık, Hürriyet, Namık Kemal, Parlamenter Sistem

Giriş

Osmanlı Devleti iktisadi, teknik, sanayileşme gibi konularda Batı'nın o dönemde ulaştığı noktaya erişememiştir. Sürekli savaşlar ve iç isyanlar Osmanlı maliyesinin kaynak kaybetmesine neden olmuş ve bu kaynak kaybı dış borçlanmayı ve ekonomik çözülmeyi beraberinde getirmiştir(Seyitdanlıoğlu, 2014: 714).

Osmanlı Devleti'nin, zamanının fikri ve sınai devrimlerine geç tepki vermesinin yaşattığı toplumsal sıkıntılar için çareler arayan siyasi, bürokratik, aydın pek çok düşünür olmuştur. Namık Kemal de çağının bütün meseleleri üzerinde düşünen ve devletin bekası için çözüm arayan ve

¹ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Araştırma Görevlisi zeynep.yildirim@dpu.edu.tr



inandığı değerleri savunan bir aydın olarak tarihteki yerini almıştır. Namık Kemal edebiyatçı kimliğinin yanında entelektüel sorumluluk ile hareket edip, devletin içinde bulunduğu durumun iyileştirilmesi için siyasi sorunların çözümleri için fikirlerini belirtmekten geri durmamıştır. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra askeri, sosyal, iktisadi ve siyasi çöküşün önlenmesi amacıyla Osmanlı Devleti yönünü Batı'ya çevirmiş ve Batı'nın sunduğu değerleri kurtuluşun reçetesi olarak kabul etmiştir. Dönemin düşünürlerinin kimine göre Batı'nın tüm değerleri birlikte ele alınmalı ve Osmanlı Devleti'nin mevcut durumdan kurtulması ancak bu şekilde sağlanabilir. Diğer taraftan kimileri ise Batı'nın sahip olduğu sadece madde ile bezenmiş üstün teknolojiler olup, manevi alandaki boşlukları doldurmanın çok gerisinde bulunmaktadır. Namık Kemal ve Genç Osmanlıların da Batı'ya ilişkin fikirleri bu doğrultudadır.

Namık Kemal eserlerinde, devletin geri kalma sebeplerini ve çöküşü durdurmanın çarelerini ve yapılacak reformlarla devlete kalıcı yeni içerik kazandırmanın yollarını aramıştır. Belli ölçülerde kendi geçmişini ve varlığını koruyarak modernleşmenin gerekliliğine inanmıştır. Doğru olan modernleşme ise Batı'yı taklit ederek onların tüm değerlerini almaktan ziyade ilmini, fennini ve tekniğini alıp, İslam'ın özüne sadık kalarak manevi alanla bütünleşmiş bir ilerlemedir. Namık Kemal'e göre Batı'nın içinde bulunduğu modern dönem İslam'dan alınmış meşrutiyet ve adil yönetim düsturundan hareketle inşa olmuştur. Medeniyet ve/veya modernleşme kavramı ona göre teknik ilerlemeyi kasteden bir durumu ihtiva eder. İslam'ın özünde var olan ve Osmanlı Devleti'nin yüzyıllar içinde devlet yönetim geleneğini oluşturan düsturlar tekrar güncellenerek devletin yıkılması engellenebilecektir.

1. Tanzimat Döneminin Genel Durumu

18. yüzyıldan itibaren yaşanan askeri yenilgiler devlet ve fikir adamlarını yeni tedbirler alma noktasında fikir birliğine götürmüştür. O dönemde askeri ve teknik anlamda Osmanlı Devleti'nden görece üstün (ekonomik güç, askeri üstünlük, vb.) düzeyde olan Batı, devlet idarecilerinin dikkatini çekmiştir. Batı'nın teknik üstünlüğünden faydalanma girişimleri ile reform hareketleri başlamıştır. Tanzimat devresi olarak isimlendirilmiş olan bu reform dönemi Osmanlı Devleti'nin sosyal gelişmeleri içinde birden bire ortaya çıkan bir hadise değildir. Reformları devam ettiren, onları sonraki çeşitli reformlara bağlayan zincirin halkasıdır(Tunaya, 1999: 79). Tanzimat hareketi, Osmanlı İmparatorluğu'nun beka ve mevcudiyetini kuvvetlendirmek, memleketi eski gücüne ve kudretine ulaştırma isteğidir(Abadan, 2006: 62). Dönemin padişahları tarafından Batı'nın askeri düzen ve eğitim sistemini öğrenmek için gönderilen sefirler ve öğrenciler Batı'nın teknoloji ile birlikte sosyal ve kültürel yaşamlarını da gözlemleyerek etkileşim yaşamışlar ve bunları memlekete getirmişlerdir. Yenileşme hareketleri böylece toplumsal yaşamın her kesimine sirayet eder hale gelmiştir(Yiğit, 2014: 5).

Devlet adamları 17. yüzyılın başlarından itibaren imparatorluk yönetiminin askeri, iktisadi, siyasi yönlerden eksik yanlarının olduğunun farkına varmışlardır. Ancak 18. yüzyılda askeri reform ile Avrupahlaşma arasında bağlantı kuruldu. İlk olarak, imparatorluğun çökmekte



olduğunu anladıkları zaman, Osmanlı tarafından hissedilen şok ve özellikle 18. yüzyılın sonunda peş peşe gelen felaketlerin sebep olduğu travma çok ciddidir. Toprak genişlemesine dayalı siyasi yönetim ve var olma gayesini fetih ideolojisine bağlamış bir devlet için toprak kayıpları kabul edilemez. Çünkü askeri sahadaki mağlubiyetler ekonomik çöküş ve mali yetersizlik anlamına da gelmektedir(Mardin, 1996: 153-154). Askeri mağlubiyetlerin önlenmesi için başlanan modernleşme çalışmalarıyla devletin geleceğinin kurtulması amaçlanmıştır. Aslında Osmanlı modernleşmesi Tanzimat'tan daha öncesine dayanır. Tanzimat döneminde yaşananlar Avrupalılarla ani karşılaşmanın oluşturduğu bir şok değildir. Zira Osmanlı coğrafyası tarih boyunca Avrupa coğrafyası ile iktisadi ve siyasi yönden etkileşim içinde olagelmıştır. Tanzimat ve onunla beraber kabul edilen modernleşme Osmanlı ülkesinde sadece dış dünyanın zorlamasıyla ortaya çıkmamıştır. Şark kendi bilincinde, yaşadığı zaman çizgisinin, değişen dünyanın farkına varmıştır(Ortaylı, 2012: 15). Can ve mal güvenliğinin korunarak, herkesin gelirine göre vergi alınmasını amaçlayan Tanzimat dönemindeki uygulamalar ülke yönetiminde, vergilendirmede ve askerlik alanlarında uygulamaya konulmuştur. Bu uygulamaları günlük hayata geçirmek kolay olmamış, ayaklanmalar baş göstermiş ya da uygulamaya karşı koymalar görülmüş fakat hükümetin uygulamayı hayata geçirmek için gösterdiği ısrar üzerine şeklen de olsa yenilikler uygulamaya girmiştir. Yaşanan güçlüklerin nedenlerinin başında yeni uygulamaların nasıl yapılacağına dair önceden bir planın olmayışı yer almaktadır(Çadırcı, 2014: 199).

Tanzimat devrini hazırlayan ve bu süreçte rol oynayan devlet adamları sivil bürokrasiden yetişmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde o döneme kadar ilmiye, seyfiye ve kalemiye olarak adlandırılan, üç yönetici grup arasında güçler dengesinin korunması söz konusudur. Osmanlı Devleti 17. yüzyıldan itibaren devletin bekasını korumak ve devam ettirmek için bazı girişimler güç dengelerini bozmuştur. Din - devlet ilişkisi "mülkün bekası" anlayışı neticesinde devlete öncelik verilmesi suretiyle devlet lehine değişime uğramıştır. Mülkün ve onun bekçisi kalemiye sınıfının güçlendirilmesi süreci başlamıştır. Tanzimat'ın yol açtığı siyasi yenilik, mutlakiyetten meşrutiyete geçiş yolunda gücün, Saray'dan Bab-ı Aliye, padişahı bürokrasiye transferidir(Gencer, 2012: 75-76). Tanzimat Devri bir bürokrasi devri olacaktır. Devlet adamları devlet otoritesini, ıslahatı uygulayacak bürokrasinin elinde toplamak suretiyle devleti modernleştireceğine inanmaktadır. Devleti içinde bulunan çıkmazdan kurtarmak için devlet adamları, önlerine çıkan engelleri aşmak için merkeziyetçi bir idare kurmuş ve onun işlerini yürütecek bürokratik sınıfı güçlendirmiştir(İnalçık, 1964: 603). Yenileşme hareketleri Batıcı bürokrat sınıfın ve paşaların gücünü arttırırken 1860'lı yıllardan itibaren "aydın muhalefet hareketi"nin de oluşmasına sebep olmuştur. Söz konusu muhalif hareket reformlara karşı eleştiri oklarını doğrultmuştur. Hareket 1865 yılında "Yeni Osmanlılar" cemiyetine dönüşmüştür(Karakaş, 2007: 116).



2. Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar

Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne mensup olan Namık Kemal, 21 Aralık 1840 yılında Tekirdağ'da dünyaya geldi. Babası sarayda müneccimbaşı Mustafa Asım Bey, annesi ise Koniçalı Abdülatif Paşa'nın kızı Fatma Zehra Hanımdır. Çocukluğu dedesinin yanında geçmiştir. Kısa bir okul dönemi haricinde Kemal, özel fakat düzenli olmayan bir eğitim gördü.(Dinç, 2003: 9).Dedesi ile birlikte Namık Kemal değişik yerler görerek bilgi düzeyini arttırdı. Namık Kemal'in dedesi Abdülatif Paşa Bektaşiliğe eğilimli bir Arnavut'tur. Afyon'da kaldıkları sürede Namık Kemal'i Mevlevi Dergahına götürmek suretiyle tasavvuf ve Mevlevilik üzerinde eğitim almasını ve bu alanlarda düşünmesini sağlamıştır. Namık Kemal içinde bulunduğu bu çevrenin de etkisiyle İslam dinini ve tarihini yüceltecek eserler kaleme almıştır(Dinç, 2003: 17). Namık Kemal Batı düşüncesindeki insanlık anlayışını Tasavvuf felsefesinin geniş insanlık anlayışı sayesinde edinmiştir(Dinç, 2003: 25). 1863 tarihinde İstanbul'a geldi ve Babiali tercüme odasında memuriyet hayatına başladı ve döneminin aydınlarından olan Şinasi ile tanıştı. Şinasi ile birlikte Tasvir-i Efkar gazetesini çıkardı. Sosyal sorunlarla ve eğitimle ilgili konularda yazılar yazdı. Mevcut yönetimi eleştiren Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne girdi. Siyasi konular üzerinde eleştiriler kaleme aldı. Erzurum Vali yardımcılığı görevini sürgün kabul edip, Avrupa'ya gitti. Ziya Paşa ile birlikte önce Paris'e gidip ardından Londra'ya gitti, burada Hürriyet gazetesini çıkardı. 1870 yılında tekrar yurda döndü ve 1872'de Gelibolu mutasarrıflığına atandı. İbret gazetesinin çıkarılmasında katkısı bulundu ve bu gazetede hükümeti eleştiren yazıları oldu. Vatan Yahut Silistre piyesi sahnelenirken çıkan olaylar neticesinde Magosa kalesinde hapis hayatı yaşadı. V. Murat'ın tahta geçmesi ile 1876 yılında İstanbul'a geldi ve Şura-yı Devlet görevine getirildi. Kanun-i Esasi'yi hazırlayan kurulda yer aldı. 1877 yılında Abdülhamit tarafından Midilli Adası'nda mutasarrıflık ile görevlendirildi. Adada yabancı azınlıklarla çıkan sorunlar neticesinde önce Rodos daha sonra ise Sakız Adası mutasarrıflığına gönderildi. Namık Kemal'in ömrü Sakız Adası'nda 2 Aralık 1888 yılında son buldu(Dinç, 2003: 10-11).

Namık Kemal Batı hakkındaki fikirleriyle kendi dönemini ve zamanımızı etkileyen Tanzimat dönemi aydınıdır. Batı'yı her şeyiyle kabul etmeyen bir Osmanlıdır(Uçan, 2012: 81). Namık Kemal kayıtsız şartsız şeriatçı ya da şarkçı olmadığı gibi, katıksız Batıcı da değildir(Berkes, 2010: 300). Namık Kemal Yeni Osmanlı fikrinin temsilcisi hatta "kült" şahsiyetidir. Vatan, millet, hürriyet kavramlarını o bayraklaştırmıştır ve öze dönüşle sıkı ilişki içinde bir yenilenme algısı oluşturmuştur(Bora, 2017: 25). Yeni Osmanlılar "geleneksel değerlerden hareketle modernleşmenin oluşturduğu çalkantılar karşısında yeni formül arayışı, geleneğin önemli dayanağı olan dine ideolojik bir işlev kazandırmak"(Sarıbay, 1985: 30) suretiyle İslam'a mevcut durumdan kurtulmak için ideolojik bir anlam yüklenmiştir(Arabacı, 2004, 151). Son dönemde Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sıkıntılara ulema, dinamik bir İslami düşünce geliştirememiştir. Ulema sınıfı arasında homojen bir yapının mevcut olmaması ve ıslahatlara ortak tepkinin verilmesini de imkansızlaştırmıştır. Bir grup ulema padişaha destek vermişken, diğer grup merkezde değil çevrede kalmış, medrese öğrencilerinden oluşan ve kendileri gibi alt



tabakada bulunan esnaf, yeniçeri ve diğer reaya ile fikir birliğinde olan görüşleri savunmuşlardır. Diğer grubu oluşturan ulemanın muhalif tutumu nedeniyle ulema, hükümet tarafından yürütülmekte olan süreci desteklemediği için geri plana itilmiştir. Bu durum ulemanın siyasi gücünü azaltmakla birlikte “üdeba” denilen edip sınıfını bir anlamda yeni aydın sınıfını ortaya çıkarmıştır(Yiğit, 2014: 8-9). Yeni Osmanlıları, ilk aydın muhalefeti olarak ele almak doğrudur. Namık Kemal ve dönemindeki aydınlar bütün mücadelelerini meşruti bir idareye geçiş için yapmışlar ve bu amaç için yazılar yazarak mücadele etmişler(Uçan, 2012: 79). Mücadelelerini yaparken Batı’dan mülhemmiş gibi olan uygulamaların aslında İslam yönetim geleneğinde olduğunu belirtmek için çeşitli yazılar yazarak bildiklerini halka aktarma yolu olarak gazeteyi vasıta kılmışlardır. Yeni Osmanlılar’ın yazar ve münevverleri Abdülaziz döneminin sonlarında yurt dışında, Abdülhamit döneminde ülke içinde basın yayın yoluyla düşüncelerini yaymak için yayınlar yapmışlardı(İnceoğlu, 2009: 13-14).

1860’lı yıllarda Yeni Osmanlılar olarak isimlenen bu aydın grup ilk modern muhalefettir. Bu yeni muhalefetle özel gazetelerin doğuşu arasında da sıkı ilişki mevcuttur. Bu grubu farklı kılan bir unsur olarak gösterilebilecek özellikleri; yeni fikirlere olan bağlılıkları ve bu fikirlerini yaymak için kullanacakları yeni iletişim araçları olan gazetedir. Bu grup Tanzimat ricalinin baskısına karşı koymaya isteklidirler(Yiğit, 2014: 14). Zira Tanzimat’ın ilanı ile birlikte “hükümdar otoritesi”nin yerini “Bab-ı Ali otoritesi” almıştır. Yeni durum eski Osmanlı idaresinden daha kötüdür(Berkes, 2010: 288).

Tanzimat yönetilenlerin rızası dahilinde kurulmuş bir sistem getirmemiştir. Yasama, yürütme ve adaleti uygulama işleri Babiâli’de toplandığı için bu sefer padişahın yerini, daha aşağı seviyede olan bir mutlakiyet uygulayıcısı almıştır(Önberk, 1993: 99). Tanzimat’ın oluşturduğu kamuoyu, aranan modelin Batı’da değil kendi geçmişlerinde var olduğu düşüncesini güçlendirmiş ve “Yeni Osmanlı” düşüncesinin temelini oluşturmuştur(Önberk, 1993: 113). Yeni Osmanlı fikri, Batı’dan öğrenilecek olan her ne ise, İslam’ın yozlaşmasından ve İslam düşüncesinden uzaklaşmış olunmasından kaynaklandığını ve İslam’ın özüne inerek ve İslam’ı yeniden öğrenerek de devletin çöküşten kurtulabileceğini savunur(Bora, 2017: 25). Tanzimat Fermanı ile gayri-müslimler bürokraside belirli bir statü ile kendilerine verilen görevi icra etmeye başlamıştır. Müslüman kişiler ile gayri-müslim kişilerin eşitlenme durumu, üstelik ticari yönden oldukça ilerleme kat eden, yabancı dil becerisiyle oldukça başarılı tercüme odalarındaki gayri-müslimlerin durumları onları toplumsal yönden statüde yükseltmiş, bu durum sosyal, ekonomik dengesizlikleri çoğaltarak endişelenmeye ve itirazlara yol açmıştır. Yeni Osmanlılar bu gelişmeler karşısında da muhalif tutumunu sergilemişlerdir(Arabacı, 2004: 81).



3. Namık Kemal'in İslami Görüşü ve Modern Kavramların Gelenek İçindeki Karşılıkları

İslam dininde can, mal, namus güvenliği, hukuki eşitlik prensibi esasında mevcut olmasına rağmen, Tanzimat Fermanı'nda ısrarla bunların üzerinde durulması Devletin son dönemlerinde geçirdiği sarsıntının güçlü göstergeleridir(Önberk, 1993: 97).

Namık Kemal'in dinle ve şeriat ile ilgili söyledikleri Osmanlı yöneticileri tarafından daha önceleri söylenmiştir. Osmanlı Devleti'nin gerilemesini, Batı karşısında güçsüz duruma düşmesini şeriaten sapmaya bağlamak egemen sınıfın genel bir tavrıdır. Hatta Yeni Osmanlı düşüncesinin tepki gösterdiği Tanzimat Fermanı bile gerilemenin nedeni olarak, başlangıçta şeriate son derece bağlı olmasına rağmen zaman içinde şeriate uyulmadığını göstermektedir(Tiftikçi, 2011: 151).

Namık Kemal'in savunduğu Kur'an ve Sünnete dönüş, mezhepçiliğin reddi söylem olarak İbni Teymiyye'ye aittir. İslamcılığı ve Namık Kemal'i ayırt eden durum ise bu kavramların o vakte kadar sahip olmadıkları reformist, devrimci bir içerik yüklenmesidir. Bu kavramlar ile sömürgeciliğe, despot yönetime, var olan durumu devam ettirmek isteyen, kitleleri atıl ve cahil kılan mezheplere, tarikatlara, karşı devrimci içerik kazandırılmış olmasıdır. Eski kavramlar ile yeni olguları ifade etmek, yeni kavram geliştirmek yerine var olan kavramları kullanmak Namık Kemal'de görülen bir özelliktir. Karşılaşılan sorunları eski kavramlarla tanımlamaya, eski biçimler ile çözmeye çalışmaktadır. Bu durum kullanılan yöntemin zorunlu bir sonucudur. Bin yıllık şeriat kuralları ile sorunu çözmek gerektiğini savunmakta ve bu nedenle Batı'dan siyasete, hukuka ait modern, bilimsel kavramları olduğu gibi almak ya da bu kavramlara yeni karşılık üretmek, şeriatın ve içinde bulunulan dönemin mevcut durumu açıklamada yetersiz olduğunu kabul etmek demektir. Bu nedenle yeni kavram üretmekten ziyade eski kavramlar ile yeni olanı açıklamaya çalışmaktadır(Tiftikçi, 2011: 150-151). Namık Kemal İslami kavramların cumhuriyetçi-demokratik yorumları geliştirilme çabası içindedir. Bu anlamda İslami danışma ilkesi "meşveret" demokrasi kavramını karşılamakta, meşveret meclisi olan "şura" parlamentoyu ifade etmekte, fıkıh bilginlerinin hem fikir olduğunu belirten "icma" demokratik rıza anlamındadır. İslam dininde hükümdarın meşru olmasının koşulu olarak halktan aldığı "biat" demokratik temsil ve yetki devri olmaktadır. İslam hukukunda yorum yapmayı ifade eden "icthad", parlamenter yasamayı karşılamaktadır. İnsanların Allah'ın rabliğini kabulünü anlatan "ahd u misak" ise toplum sözleşmesi kavramına eşitir (Bora, 2017: 25).

4. Namık Kemal'in Düşünce Dünyasına Etki Eden İsimler ve Kemal'in Önerileri

Yeni Osmanlılar Türk Osmanlı düşünce hayatında ve yönetimde çoğu yeniliğin ilk adımını atanları olmuşlardır. Batılı düşünürlerde Montesquieu ve Rousseau'nun eserlerinden etkilenen Yeni Osmanlılar ve Namık Kemal onların siyasi ve hukuki görüşlerinden beslenerek hürriyet, meşveret, parlamentarizm, kuvvetler ayrılığı ve vatan gibi kavramları ortaya atmıştır(Karakaş, 2007: 117).



Montesquieu'nun "Kanunların Ruhu" ve Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi" gibi eserlerin etkileri Namık Kemal'in yazılarında etkilerini göstermektedir. Namık Kemal siyasi düşüncelerini akla dayandırması itibarıyla aydınlanmayı referans almıştır, edebi eserlerinde ise aydınlanma ile şekillenmiş romantizmden etkilenmiştir. Namık Kemal romantizmde gelenek ve görenekleri, eskiden süregelen hukuki ve ahlaki kaideleri, bugünü geçmişe bağlayan ve Osmanlı için hayatiyet arz eden durumu görmüştür. Bundan dolayı klasik İslam düşüncesinden kopmaksızın bir temel oluşturmak için gayret gösterir(Arabacı, 2004: 114). Devletin doğuşunu, meşruiyeti ve alması gereken şekli konusunda hürriyet ve eşitlik haklarını dikkate almak gerektiğini belirten Namık Kemal, insan hürriyetinin doğuştan olduğunu, bir bireyin diğerine tabi olmasının veya hükmü altına girmesinin mümkün olmayacağını belirten Namık Kemal siyasi hürriyetle yakından ilgilenmiş, "efkar-ı umumiye", "halkın hakimiyeti", "hürriyet" gibi kelimeleri kullanmıştır. Kemal insanın hürriyet hakkını yaşama ve varlığını devam ettirmenin temel koşulu olarak değerlendirir. Hürriyet kasidesinde,

"Ne mümkün zulm ile biddâd ile imhâ-yı hürriyet
Çalış idrâki kaldır muktedirsen âdemiyyetten"

dizeleri ile hürriyetin insanoğlunun bir parçası olduğunu vurgular(Parlatır,1998: 141).

Doğuştan gelen hürriyet hakkının insanların bencil yönlerinin baskın gelmesi durumunda diğerlerinin hürriyetlerine saldırmaktan koruyacak bir gücün "devletin ya da hükümetin" gerekliliğini vurgulamaktadır. Namık Kemal'in devlet ve hükümet fikrinde Rousseau'dan etkilendiği görülmektedir (Arabacı, 2004: 157).

Namık Kemal Montesquie'nin kuvvetler ayrımı prensibinden ilham alarak ve "monarşik meşruti" bir sistem önermiştir. Yasama, yargı ve yürütme erklerinin tek elde toplanmamasını ve ayrı organlar tarafından yürütülmesi gerektiği fikri hakimdir. Namık Kemal Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu şartları göz önünde bulundurarak, devletin yıkılmasını önlemek için monarşinin gerekliliğine inanmış ve bunun kuvvetler ayrımına dayalı meşruti parlamenter sistem olması gerektiğini savunmuştur(Arabacı, 2004: 169).

Namık Kemal anayasal meşrutiyet fikrini İslami kimlikle savunmuştur(Tanpınar, 1988: 153). Namık Kemal Anayasa rejimi olarak devletin siyasi bünyesine en uygun olarak Fransız Anayasası'nı önermektedir. Özgürlük tarihinde Fransız halkını diğer milletlerden farklı olarak görmekte ve onlardan daha özgür bir nizam içinde Osmanlı Devleti'nin idare edilebileceğini savunmuştur(Önberk, 1993: 109). Osmanlı halkının hür yaşama arzusu ve geleneklerine olan bağlılıkları ile Fransa arasında bir ilişki kurmuştur. Namık Kemal Fransız modelini kullanarak padişahın denetiminde oluşturulmuş üç organdan bahsederek hukukun uygulanması ve terakkinin temini olması gerektiğini vurgulamıştır(Mardin, 1996: 345)

Namık Kemal meşrutiyet taraftarı ve parlamentolu yönetim savunucusu olarak yönetim organları olarak şunları önermiştir; Meclis-i Şurâ-yı Devlet(kanun tasarılarını hazırlayan kırk elli kişilik bir meclistir. Namık Kemal üyelerinin halk tarafından seçilmesi gerektiğini belirtir), Meclis-



i Şurâ-yı Ümmet(Devlet Şurâ'sının hazırladığı tasarıları kanunlaştırır, üyeler halk tarafından seçilmelidir) ve Senato(Ayan Meclisi, yasama meclisi ile yürütme organları arasında uzlaştırıcıdır. Şartlara uygun olan kanunların yürürlüğe girmesi ile ilgilenir) (Kemal, 1285). Böylece meşveret sistemi uygulamaya geçecektir. Namık Kemal “meşveret” kavramı ile devlet meselelerinin Şurâ’da tartışılmasını kastetmektedir. Şurâ önemli zamanlarda padişah tarafından önemli sorunların çözümü için toplanan kurullardır(Önberk, 1993: 106).

Namık Kemal’in önerdiği bu kurullar Avrupa’daki meclis sistemiyle aynı özellikler taşımamıştır. Zira Batı’da meclis, süresiz çalışmalarında anayasaya dayanmış, yasama kuvveti olarak, yönetimden farklı tutulmuştur. Osmanlı meşveret sistemi ise, anayasaya bağlı bir organ olmadığı için devamlı toplanamaz, devlet teşkilatında yeri yoktur, büyük ölçüde padişahın isteği ile atanan kişilerden oluşmaktadır. Dolayısı ile halkın seçtiği kişilerden oluşmamaktadır ve bu kişilerin dokunulmazlıkları da yoktur. Bağlı oldukları üst otorite padişaktır. Namık Kemal’in ortaya koyduğu Şurâ-yı Ümmet Batı’daki meclisten ayrıdır. Şurâ sisteminde padişah mutlak otorite olarak mevcudiyetini devam ettirmektedir(Önberk, 1993: 106-107).

Namık Kemal yasa yapacak kurulla, yasayı yürütecek kurulun ayrı olması gerektiğini ve bu ayrımın hem medeni hukukta hem de fıkıhta gerçekleştirildiğini savunarak, görüşlerine meşruiyet kazandırmaktadır. Kanun yapma ve uygulama yetkisinin tek bir ele, hükümete verilmesinin, hükümet ehlinin kendi heves ve arzularını hakka tercih ederek zalimane bir şekilde kanun yapıp uygulayacaklarını belirtmekte bunun gibi teşebbüslerin önüne geçmek için yapılacak kanunların ümmetin görüşlerine sunulmasını, eğer kabul edilirse bu hükümete güvenileceğini belirten Namık Kemal, ümmetin görüşünün yansıtılacağı meclis olarak Meclis-i Şuray-ı Ümmet’le gerçekleştirileceğini belirtmektedir(Arabacı, 2004: 162 163).

Namık Kemal’e göre halk egemenliğinin ifadesi olan yasama yetkisi aslında halka ait olmakla birlikte bu yetkinin halk tarafında doğrudan kullanılması mümkün değildir. Bunun için temsili sistemin esası olarak yasama yetkisinin halk tarafından belirlenmiş temsilciler vasıtasıyla kullanılabileceğini belirtir. Fakat Namık Kemal’e göre hukukun kaynağı ve hadiselerin iyi ya da kötü olarak yorumlanması şeriatle belirlenebileceğinden dolayı siyasi hükümlerin temeli de ona dayanmalıdır(Arabacı, 2004: 186). Şeriatin dışındaki fûruat’a ait sorunların çözümü ise icmai ümmet (parlamento) tarafından yapılır, bir tür parlamento olarak düşündüğü “usul-u meşveret”in nasıl olacağını belirten Namık Kemal, İslamî hükümlerin zamana göre değişebileceğini, Osmanlı’da uygulanan meşveret kurallarının değiştirilmesinin dinen sakıncası olmadığını, İctimai ümmetle yapılan şeylerin bid’at olmadığını ve bunun dinin usulü olduğunu belirtir(Arabacı, 2004: 188). Devletin çöküş sebebi dini hukukun ifa ve icrasında gösterilen gevşekliktir ve Tanzimat süreciyle başlayan hukukun sekülerleştirilmesi fikri doğru değildir(Mardin, 1996: 349). Namık Kemal şeriat dururken bir takım kanunların Avrupa’dan alınması fikrine karşı olmuştur. Tanzimat Fermanı’nın din ve devlet işlerinin ayrımını yaparak devletin ve dini temellerin zedelenmesine neden olduğunu ve hukuk alanındaki reformların bu zedelenmeyi daha da pekiştireceğini savunmaktadır(Berkes, 2010: 296). “Bin yıllık tarihsel sürecin ürünü olan fıkıh, teknik mükemmellik düzeyine varmıştır.



Aceleyle aşırılan kanunlardan kıyaslanamayacak kadar üstündür. Fıkıh kuralları, imparatorluğun sadece Müslüman halkına değil, Hıristiyan halkına da bu çalınmış kanunlardan daha uygundur” (Berkes, 2010: 296). Namık Kemal’e göre yabancı kanunların alınması yanlıştır, geleneksel İslam hukukunda Avrupa kanunları zaten mevcuttur. İslam’ın siyasi kuralları Avrupa’nın siyasi yöntemlerinden üstündür. Din ve devlet ayrımı yanlış ve zararlıdır. Avrupa’nın bilim ve tekniği alınmalı fakat kültürü, ahlakı ve manevi uygarlığı alınmamalıdır. İslam ahlakı Batı’nın manevi değerlerinin üstündedir(Tiftikçi, 2011: 149). Şeriatin İslam’ın esaslarına göre, keyfiyetten uzak işletilmesi durumunda tüm Osmanlı tebaası için gerçek bir çözüm sunduğunu belirtir.

Osmanlı Devleti’nin yeni anayasasında yer alacak maddelerden her biri İslam hukuku ile uyumlu olmalıdır. Zaten Osmanlı’da anayasal(meşrutî) rejimin tesisi, Namık Kemal’e göre bir yenilik değildir. İdari kontrol sisteminin tesisi, Sultan Mahmut’un merkezileştirme hareketlerinden önce Osmanlı’da var olan ve kalemiye sınıfının güç kazanması ile sona eren yönetim tarzının eski haline getirilmesidir(Mardin, 1996: 344). Namık Kemal, Tanzimat Fermanı ile ferdi hürriyetlere ve haklara değinilmesine rağmen yeniçeri ocağının kaldırılmasından itibaren hükümetin mutlakiyetçi bir çizgiye kaydığını belirtir. Klasik Osmanlı sisteminde sadrazam padişaha, padişah ulemaya, ulema ise şeriate karşı sorumludur. Sadrazam doğru olmayan uygulamada bulunursa yaptığı işte uyarılırdı veya hal edilmekte idi. Padişah ise ulemanın başı şeyhülislama danışmak durumunda idi. Yanlış bir uygulama yaptığında nadiren de olsa ulemanın uyarısı ile hal edilirdi. Fakat yeniçeri ocağının ortadan kalması ile bu sistem bozulmuştur. Kemal’e göre yeniçeri ocağı “irade-i ümmet”i temsil etmekte ve “usul-u meşveret”in işletildiği bir organ olarak yönetimde yer almakta idi(Arabacı, 2004: 182-184).

Namık Kemal sosyal hayat ve kurumlar üzerinde düşünürken bazen eleştirmiş bazen savunmuş, hem mevcut düzene yön vermek hem de değiştirmek istemiştir(Önberk, 1993: 97). Namık Kemal devleti sözleşme teorisine bağlı olarak bireylerin birleşmesinden oluşmuş manevi bir bütün olarak kabul etmektedir. Bu itibarla Osmanlı düşünce dünyasında genel kabul gören “organizmacı devlet” görüşünden ayrılır. Namık Kemal’e göre devlet, İbn Haldun’un ileri sürdüğü gibi sınırlı bir ömre, duraklama, düşme gibi süreçlere maruz kalmaz(Arabacı, 2004: 158). Namık Kemal şeriatin kurallarının uygulanmayışını imparatorluğun çökmesinin nedeni olarak görmüştür. Ona göre, Osmanlı Tanzimat’la birlikte kültürel bilinçlerini kaybetmeye yönelmiştir ve bilinci kaybetmeyi önleyebilmenin en uygun yolu da şeriat değerlerini yeniden toplumsal nizamın sağlayıcı olarak kabul edilmeli ve böylece ülkenin kurtuluşu sağlanmalıdır(Mardin, 1991: 92-93).

“...hastalığın hakikati killet-i ricâl, killet-i asker, killet-i esbâb velhâsıl killet, killet, killet. Her şeyde killet, onun menşe’i ise istibdât-ı hükümettir. Şimdi bakalım nasıl bu hastalığı def edebiliriz? Bu ma’lûmdur ki bizim devlet vaktiyle her ne kadar zahiren hükümet-i müstakille suretinde görünüyor ise de hakikat halde bayağı hürriyetin derece-i ifratına varmış hükümet-i meşruta idi. Ulama hükmeder, padişah ve vüzera icra eder, ahali silah bedest olarak bu icraya nazır bulunurdu. Ya şimdi ne zamandayız? Öyle bir zamandayız ki, Bâb-ı Ali kanun yapıyor, Bâb-ı Ali hükmediyor. Bâb-ı Ali icra ediyor, icraata yine Bâb-ı Ali nazır oluyor. Padişah desen Bab-ı Ali anlaşıyor, kanun desen kezâlik,



meclis, mahkeme desen kezâlik, ahali desen hiçbir şey anlaşılıyor. Halkın eski hürriyeti ve şer'in evvelki hükümeti her ne vakit iade olursa devlet o vakit illetten kurtulur."(Kemal,1868). Kemal bu yazısında açıkça devlet zaafının, keyfi idareye, halka, kanuna ve hakka uymayan icraat içinde olduğunu belirtmektedir. İmparatorluğun eski günlerini özlemle aramaktadır. Hilafet kuvvetin kaynağını teşkil eder. Vükelanın yolsuzlukları önlenebilirse eski düzen yeniden sağlanmış olacaktır(Önberk, 1993: 102). Batı'da var olan meşrutî idare sistemi ile Şer'i kanunlar arasında benzerlikler Namık Kemal'e göre Batı'nın "modern" uygulamalarını Osmanlı toplumunda uyarlamayı kolaylaştırmaktadır. Şer'i kanunların kuvvetler ayrılığı prensibini gerçekleştirdiğini ve hürriyet içinde meşrutiyeti de gerçekleştirdiğini vurgular(Önberk, 1993: 101-102).

Namık Kemal Batı'dan etkilenmekle birlikte siyasi iktidar sorununa İslami yaklaşımlarla çözüm aramıştır. "Cumhuriyet" konusunda da fikir sahibi olmasına rağmen memleketin şartlarından dolayı böyle bir öneriyi ileri sürmemiş ancak bir fikir olarak üzerinde durmuştur. Namık Kemal, İslam'ın ilk zamanlarda bir nevi cumhuriyet örneği olduğunu ileri sürmekte cumhurun mevcut durumda devleti batıracağı ve cumhur yapmanın da zaten o vakit kimsenin aklına gelmeyeceğini belirtmektedir. Kemal, cumhuriyet kelimesini bir şekilde belleklere yerleştirmiştir ve bunun İslam ile herhangi bir zıtlığının olmadığını vurgulamaktadır(Arabacı, 2004: 171). Osmanlı Devleti'nin bütünlüğüne tehdit olan ulusçuluk hareketine karşılık İttihad-ı Anasır ve İslam Milleti fikirlerini savunmuşlardır. Namık Kemal Gayri Müslim Osmanlı tebaasını aynı müşterekleri paylaşan vatandaşlar olarak bir arada tutmanın yollarını aramıştır ve Müslümanlar için dinin önemli bir bağ olduğu fikrini savunmuştur. Avrupa'da Pan-Latinizm ve Pan-Cermenizm, Rusya'da Pan-Slavizm gibi düşüncelerin olduğu bir dönemde Osmanlı İmparatorluğu için daha sonra Pan-İslamizm olarak ifade edilecek olan İttihad-ı İslam, Batı muvazenesine(denge) karşı bir Doğu muvazenesi(denge) teşkil edecektir. Namık Kemal Avrupa'nın medeniyet alanında ulaştığı derecenin oluşturduğu nüfuzun Osmanlı Devleti'nin bekasına zarar vermesini önlemek için, devletin kuruluşundan beri ortak fikrin ürünü olan İttihad-ı İslam fikrinin genel bir amaç haline geldiğini belirtmektedir. İslam Birliğinin merkezinin İstanbul olması gerektiği ve İstanbul'un Avrupa'ya yakın olması nedeniyle bilginin buradan diğer İslam coğrafyalarına yayılmasının kolay olacağını düşünmektedir. İslam Birliğine cinsiyet, lisan ve mezhep ayrılıklarının engel teşkil etmeyeceğini zira İslam'ın birliği emrettiğini vurgulayan Namık Kemal birliğin politika ve mezhep mücadelesi ile değil vaizler aracılığı ile ve kitap sayfalarında olacağını belirtmektedir (Arabacı, 2004: 155-156).

Sonuç

Yaşadığı dönem itibari ile Namık Kemal, Osmanlı Devleti'nin destansı güçlü dönemlerine geç kalmış ve devletin en sancılı zamanlarında yaşamış, onu kurtarabilmek için çözüm aramış bir şahsiyettir. Namık Kemal yaşadığı döneme damga vurmuş, savunduğu fikirleri ile bugün de geçerliliğini sürdüren Türk aydın tipinin bir örneğidir. Kemal halkı bilgilendirmek için toplumdaki



meseleler üzerine sürekli yazılar yazarak zamanına ve sonraki dönemlere geniş bir külliyat bırakmıştır.

Mevcut olan algıya (Batı'ya yönelme) bir tepki olarak, yaşanan sorunun çözümün Batı'dan devşirilecek kurumlardan ziyade kendi özüne dönerek bulunmasının mümkün olduğunu ısrarla belirtmiştir. Kırk sekiz yıllık hayatında toplumun sorunları ile ilgilenmekten geri durmamış ve bunun için sürgünlerle yaşamaya katlanmıştır. Kuvvetler ayrılığı ve toplum sözleşmesi gibi kavramların esasında İslami gelenekte var olduğunu ve yine meşveret sisteminin İslam yönetim biçiminin bir unsuru olduğunu vurgulayarak, yenileşmenin eski güce kavuşmanın öze dönme ile mümkün olduğunu, bilim ve fende ileri olan Batı'nın başka bir hususta Osmanlı Devleti'nin ötesinde olmadığını dile getirmiştir. Yaşanan sıkıntıların kaynağı ise ulemanın son dönemlerdeki gelişmelere reaksiyon gösterememiş olmasıdır. Babialı baskısının gün geçtikçe artması hürriyete olan inancını pekiştirmiştir. Ona göre şeriat İslam toplumuna en büyük hürriyeti vermiştir. Yapılması gereken şeriat değerlerinin yeniden gözden geçirilerek, kaidelere uygun şekilde yürütülmesidir.

Namık Kemal'in yaşadığı on dokuzuncu yüzyıl ideolojiler çağıdır ve Kemal İslamcılık düşüncesi ile çağının ideolojik saldırılarına karşı savunmacı bir tutum sergilemektedir. İslamcılık anlayışı ile sadece gayri İslam'ın yok edilmesi düşüncesi değil aynı zamanda modern olarak ileri sürülen ve geleneğe zarar veren her düşünce ve uygulamaya İslami referanslarla karşı koymak amaçlanmıştır.

Kaynakça

- Abadan, Yavuz, Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 2006
- Arabacı, Fazlı, Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri, Platin Yayınları, 2004
- Berkes, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 15. Basım, Yapı Kredi Yayınları, 2010
- Bora, Tanıl, Cereyanlar, İletişim Yayınları, 2017
- Çadırcı, Musa, "Tanzimat'ın uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler", Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, (Der. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, 2014
- Dinç, İhsan, Namık Kemal, Kastaş Yayınevi, Birinci Baskı, 2003
- Gencer, Bedri, İslam'da Modernleşme (1839-1939), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2012
- İnalçık, Halil, "Sened-i İttifak ve Hatt-ı Hümayun", Belleten, C: 28, Sayı: 112, ss, 603-622, 1964
- İnceoğlu, Efecan, "Türkiye'de Siyasal İslamcılığın Evrimi", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009
- Karakaş, Mehmet, Türk Ulusçuluğunun İnşası, 1. Basım, Elips Kitap, 2007
- Kemal, Namık, "Hasta Adam", Hürriyet, 7 Kânunuevvel 1868
- Kemal, Namık, "Usul-ü Meşveret Hakkında Mektuplar", Hürriyet, 14 Eylül 1285
- Mardin, Şerif, Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, 1991
- Mardin, Şerif, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yay, İstanbul, 1996
- Ortaylı, İlber, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012
- Önberk, Nevin, "Doğumunun Yüzüncü Yılında Namık Kemal", Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 67, Türk Fikir Ve Sanat Adamları Dizisi, Sayı 8, 1993, ss 93-115.



- Parlatır, İsmail, “Namık Kemal’in Edebiyatımıza Kazandırdığı Sosyal Değerler”, Namık Kemal Sempozyumu Bildirileri, Doğu Akdeniz Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları: 1, Gazimağusa, 27-28 Nisan, 1998
- Sarıbay, Ali Yaşar, Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası, Alan Yayınları, 1985
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii (1839-1876)”, Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, (Der. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, 2014
- Tiftikçi, Osman, İslamcılığın Doğuşu- Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Gelişimi, Akademi Yayınları, 2011
- Tunaya, Tarık Ziya, Batılılaşma Hareketi, Yeni Gün Yay., İst.1999
- Uçan, Hilmi, “Batı Uygarlığı Karşısında Namık Kemal”, Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: XIV, Sayı 1, Haziran 2012, ss, 61-83
- Yiğit, Emine, “Modernite Eleştirisi ve Namık Kemal'in Dini Ve Siyasi Görüşleri”, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Çorum, 2014



Klasik ve Modern Siyaset Düşüncesinin Mukayesesi: Ne İdik Ne Olduk?

Fatih M. Şeker¹

Özet

Çağdaş Türk düşüncesinin bir Kutadgu Bilig veya Ahlâk-ı Alâî yazma imkân ve ihtimali nedir? Peşine düştüğümüz yahut da cevabını arayacağımız soru budur. Maksadımız klasik ve modern dönemi birbirinin ışığında görmek, her iki devri inşâ eden kalburüstüne gelen mütefekkirleri hakem tayin etmektir. Modernleşme devri, Osmanlı'nın kendisi olmaktan çıkıp başkalarının tecrübesini yaşamaya talip olduğu bir zaman dilimidir. Düşünce ile aksiyonun birbirine refakat ettiği klasik dönemde aklımız zamana hükmeder. Modern dönemde ise zaman aklımıza galip gelir. Dikkat usule bağlı olmaktan çıkar. Nüfûz ve hâkimiyet sahamız eski zamanları aratır. Devlet hem aktör hem de figüran olur. Kitap yerini hayata bırakır. Sahibi olduğu toprakların bütünü haritada görebilen çok meşrepli insanlar sahne alır. Devleti ve padişahları idare etmek zannedildiğinden daha müşkil hâle gelir. Doğrularla yalanlar birbirlerinin emrine girer.

Her siyasetnâme hükümdârı tarih önünde sıygaya çekmenin bir bedeli olarak okunabileceğine göre tebliğimizde; bambaşka istikametlere bakan iki dünyayı telif ettiğimiz dönemle her şeyin tabîi olarak olması gereken yerde bulunduğu zamanları karşılaştıracamız. Kitapta tasvirin gerçekten, hayatta ise gerçeğin tasvirinden daha kıymetli olduğunu göstermeye çalışacağız. Bir cümleyle eski ile yeninin siyasî çerçevede muhasebesini yapmaya gayret edeceğiz. Çağdaş Türk düşüncesinin klasik bir siyasetnâme metni yazma imkân ve ihtimalini yoklayacağız.

Anahtar Kelimeler: Siyaset-nâme, Çağdaş Türk düşüncesi, Modernleşme

Giriş

Çağdaş Türk düşüncesinin bir *Medînetü-l-Fâdıla*, *Kutadgu Bilig* veya *Ahlâk-ı Alâî* kaleme alma imkân ve ihtimali nedir? Peşine düştüğümüz yahut da cevabını arayacağımız soru budur. Maksadımız klasik ve modern dönemi birbirinin ışığında görmek, her iki devri inşâ eden kalburüstüne gelen mütefekkirleri hakem tayin etmektir. Erbâbının takdir edeceği üzere her siyasetnâme, idarecileri tarih önünde sıygaya çekmenin bir bedeli olarak okunabilir. Bu istikamette bambaşka istikametlere bakan iki dünyayı birbirinin emrine verdiğimiz dönemle her

¹ Doç. Dr.



şeyin tabii olarak olması gereken yerde bulunduğu zamanları karşılayacağız. *Kitapta tasvir gerçekten, hayatta ise gerçek tasvirden daha kıymetlidir* diyenlerin haklı olup olmadığını sorgulamaya çalışacağız. Bir cümleyle eski ile yeninin siyasî çerçevede muhasebesini yapmaya gayret edeceğiz. Çağdaş Türk düşüncesinin klasik bir siyasetnâme metni yazmasının mümkün olup olmadığını yoklayacağız

Hem yazdıkları hem de okudukları zamana hitap edebilen eserler klasiktir. Onlar o gün için yazdıkları gibi bugün de için de yazılmışlardır. Bu demektir ki milletimizin ideallerini ve gerçeklerini mükemmel bir şekilde yansıtan bir klasik, yalnızca kendi dönemini temsil etmekle kalmaz, tarih boyu devamlı olarak güncelliğini muhafaza eder. Şu durumda modern bir karaktere sahip olan *Medînetü'l-Fâdila*, *Kutadgu Bilig* ve *Ahlâk-ı Alâî* eski değil yeni olduğu için klasiktir. Ciddiye ve dikkate aldığımız her düşünür gibi bu eserlerin müellifleri de bizim çağdaşımızdır. Bir başka ifadeyle Fârâbî, Yûsuf Has Hâcib ve Kınalı-zâde hem Türkistan, hem Selçuklu hem de Osmanlı'dır. Selçuklu ile Osmanlı siyasî pratiği bu eserleri yansıtan bir ayna hüviyetindedir. Bu zaviyeden bakıldığında denilebilir ki Türkistan, Anadolu ve Rumeli bademin kabuğu, lifi ve çekirdeği gibi bir ve bütündür. Öyleyse bu siyasetnâmeler milletimizin hayallerinin kağıda dökülmüş hâli, kurduğumuz devletler de o ümidin ete kemiğe bürünmüş hâlidir. Bu topraklara mensup insanların siyaset etme tarzını şekillendirebilecek vasıftaki her şey, nesillere aynı rûhu aşıl原因an bu klasiklerde bulunabilir. Biliyoruz ki hayat tarzı, tefekkür etme şekline istikamet verir. Tefekkür etme şekli de hayat tarzının yörüngesini belirler. Biz Türklerin âlemi idare ediş şeklimiz dünya görüşümüzle birebir irtibatlıdır. Bu düşüncemiz bizi şu noktaya götürür: Türk, karakterinin değişmez oluşuyla öz, devamlı hareket hâlindeki cephesinin getirdiği taraflarıyla da oluşur. Vaziyet en iyi ifadelerinden birini Kaşgarlı Mahmud'un, medeniyetimizin bir hareket medeniyeti olduğunu gösteren şu ibaresinde bulur: İl terkedilir, töre terkedilmez. (İl kaldı, törü kalmas).

I. Köşeli Düşünmek mi Barok Düşünmek mi?

Klasik dönem köşeli düşünmesini bildiği kadar, barok düşünmesini dolayısıyla da dereleri birleştirip deniz hâline getirmesini çok iyi bilir. Yûnus Emre'nin *her biriyle bile gör* mısraını hayat tarzı hâline getirir. Sınırlarımızdan içeri dâhil olan her şey bu toprakların rengini alır. İslâm kisvesine girmeyen, bu ülkenin hissiyatına uygun olmayan hiçbir şey yaşama şansı bulamaz. Fatihler, fethettikleri milletlerin iradelerini ve enerjilerini kendi tabii unsurları hâline getirirler. Evliyâ Çelebi ile Bursevî'nin en hurda teferruatlara kadar aktardığı üzere Osmanlıların fethettikleri milletlere nasıl varis oldukları Fatih Sultan Mehmed Hân'dan başlayarak hükümdarların aldıkları unvanlar üzerinden de görülebilir. Eflâtûn'daki filozof-kral fikri, antik felsefî mirası İslâm dünya görüşü içine yerleştirerek onlara yeni bir mânâ veren Fârâbî'de filozof-imâm şeklinde karşımıza çıkar. Bu noktada Fârâbî Eflâtûn'a kendi düşüncelerini teyit ettirmek amacıyla başvurur bile denilebilir. Arap Seyit Battal, Battal Gazi olur. Afrasiyap Alp Er Tunga şeklinde yeniden doğar. Kadîm zamanlarda aldığımız her şeyi Türk modeline dönüştürme sıkıntısı çekmezken çifte mizaçlı hâle geldiğimiz modernleşme devrinde ise baktığımız her yerde kendimizi gören perspektif alt üst



olur. Mahkûm olduğumuz dünyaya hâkim olabilmek için farklı istikâmetlere bakan iki âlemi telif etmek zorunda kalırız. Itrî'nin Tekbir'ıyla Vivaldi'nin Dört Mevsimi iç içe geçer. Mikelanj ve Mimar Sinan aynı anda hükmünü yürütür. Hallâc'ın Ene'l-hak felsefesinde İlâhîleşen İsa'yı gören Louis Massignon gibi bizde de *aslolan hakikatin zâtî değeridir, onun için doğuyla batı birbirlerinin gözlerinin tâ içine bakmalıdır* sözü geçer akçe olur. Çeşitli ırk, medeniyet ve çevrelerle münasebet kurarak esaslı ve realist bir dünya görüşü kazanan kadîm zamanların aksine modern dönemin insanı istikamet değiştirir, kendisi olmaktan çıkıp başkalarının tecrübesini yaşamaya talip olur. Nihai noktada papazla hocayı dost kılmaya çalışan bir arayış için *iki kulplu bir çömlek, ister sağından tut, ister solundan da* denilebilir.

Klasik dönemin Osmanlı Türk'ü tanımı da bu zamanların transit ve hareket medeniyeti olmasına uygundur. Gelibolulu Âlî *vatanum kişver-i Gelibolu'dur. Reh-güzerdir Arap ve Acem yoludur* derken aynı gerçeği ifade eder. Bu vaziyet Bağdatlı Ahmet Haşim'in Osmanlı Türk'ünü Türk, Arap ve Acemin standart bir örneği olarak gören sözlerinde de karşımıza çıkar. İbnülemin'in *Kemâlü'l-Kiyâse fi Kesfi's-Siyâse*'deki şu ifadeleri de aynı şekilde çerçevelebilir: "Kavmiyet ve milliyet hissiyatı milel-i sâirenin bâdi-i hayatı olsa bile Müslümanlara diyanet derecesinde kuvvet ve saadet bahşedemez. Ehl-i İslâmın hayat u memâtı diyanete merbût olduğu gibi diyanet-i İslâmiyye de marifet ve adalet üzerine mebnîdir. Marifet ve adaletle riayet edilmemekle diyanete de riayet edilmemiş olur". Bu cümleden olmak üzere klasik dönemde sebepî asabiyet esas alınır. İslâmiyet yayılışını yalnız belirli bir ırka borçlu olmaktan çıkar. Solak-zâde'nin de vurguladığı üzere Osmanlı asırlarını İslâm'ın yayılmasında en önemli dönem hâline getiren husus, reâyâ çocuklarının Yeniçeri Ocağı'na girmeleri ve Müslüman olmalarıdır. İbn Haldûn'un sebepî asabiyet kavramı, en iyi ifadesini "bu Osmânîler garibleri sevicilerdir" sözünde bulur. Çünkü bu garibler din ve dünyayı dolayısıyla da geleceklerini Osmanlı'da görürler. Sebepî asabiyet sayesinde Fars menşeli Gazzâlî Türk'ten daha Türk olur. Polonya kökenli Nietzsche Alman'dan daha Alman olur. Modern dönemde ise sebepî asabiyet yerini nesebî asabiyete terk eder. Hem bir kavmin hem de bir milletin ismi olan Türk kelimesinin sacayaklarını Oğuzlar, İslâmiyet ve Türkistan-Anadolu-Rumeli oluşturduğuna göre kavmiyetin milliyete giden yolda bir merhale olduğu, millet olmanın; kavim, din ve toprak etrafında teşekkül ettiği gözden kaçırılır.

Klasik dönemde Türk'ü Müslümanlıkla aynîleştiren perspektif, Osmanlı Türkçesinin Arapça ile Farsçayı bünyesinde eritmesinde ve içine aldığı her şeyi kendine benzetmesinde de karşımıza çıkar. Gelibolulu Âlî, Na'îmâ, Kınalı-zâde ve Sinan Paşa'nın dili dolayısıyla düşüncesi bu konuda verilebilecek en güzel örnektir. Hilmi Ziya'da görüleceği üzere modern dönem ise Osmanlı ufkundan bir kopuştur. O, *Şeytanla Konuşmalar*'da Sinan Paşa'nın yazdıklarını "ümmî konuşması" olarak görür. Fuzulî'nin yazdıklarını nükteleri kaldırıldığında "içi boş kelime zinciri" şeklinde tezyif eder. Kınalı-zâde'yi "asıl fikrini bulayım dedim, beş yüz sahife beş sahifeye indi" şeklinde değerlendirir. *Mecelle*'yi de "atalar sözü" olarak tahfif eder. "Nazmın gölgesinde kurumuş ota" benzettiği nesrimizi; "bahri tavis, müsecca nesir, tetabuu izafat, haşiv, itnap, tekrar, mefhum kıtlığı, sıfat bolluğu, fikirsizlik, gıdasızlık, kansızlık" olarak görür. Daha yeniler içinse "alafranga taklidi deyip" geçer. Gerekece olarak da şunu söyler: "Kimi tekke ağzı, kimi medrese kokuyor; kimi kanun



maddesi, kiminde Babıâli edası; kimisi laubali, kimi fazla ciddi; kimi kelime canbazı, kimi belagat budalası; kimi tekrar meraklısı, kimi İncil kopyası; kimi tersine çevrilmiş frenk elbisesi, kimi külhani, kimi mahalle ağızı, kimi burjuva taklidi, kimi proletarya!”.

II. Siyasetin Sacayakları: Hikmet, Hakikat ve Ahlâk

Klasik dönemde hükümet hikmet, hikmet de hükümet şekline konulur. Devlet idare etmek bir tür tefelsûf etme olarak görülür. Hikmet, hakikat ve ahlâkın bir bütün olduğu müşahhas hâle getirilir. Sokrates’in ifadesiyle yeterli oy temin edildiğinde pekâlâ merkebin ata dönüşebildiği demokraside, bunu engelleyebilecek en büyük gücün hikmet ehli kişilerin hükmettiği dünya olduğuna inanılır. Fatih Sultan Mehmed Hân, Fârâbî’nin düşüncelerini tatbik etmenin mümkün olduğuna iman eder. Sultan Fatih ata binmiş Fârâbî hâline geldiğine göre hikmet sarayını her şeyi içine alacak kadar genişleten Osmanlı’nın kendi filozofuna yeni baştan vücut verdiği söylenebilir. Mimar Sinan’ın şahsında sanat ve fiil birleşerek düşünce aynı merkezde toplanır. Bâkî devleti şiirle, Ankaravî ve Bursevî tasavvufu, Gelibolulu Âlî ve Cevdet Paşa tarihle idare eder. Dede Efendi ve İtrî mûsikî ile hayatın rûhunu yakalar; Hoca-zâde ile İbn-i Kemâl ise bunu felsefeyle yani kavramlarla yapar. Kânûnî Sultan Süleyman, fikir ve tecrübeyi bir bütün kılar. Devlet adamlarının uygulamalı olarak düşünen kimseler olduğu, Kânûnî ile Fârâbî arasında yalnızca derece farkı olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bilmekle tatbik etmenin bir bütün olduğunu gösteren, hâliyle Fârâbî’nin felsefe tanımını Osmanlı Devleti’nin ete kemiğe büründürdüğünü vurgulayan Kınalı-zâde, tıpkı Yûsuf Has Hâcib, Nizâmü’l-mülk ve Keykavûs gibi tecrübelerini teori hâline getirir. Selçuklu ile Osmanlı Devleti’nin temeli, Fârâbî’nin felsefî gayretinin bir formu olur. Bu şekilde düşünülen şeylerle yapılan şeyler arasında mesafe olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Siyasetle düşünce bir bütün olarak görüldüğü için Gazzâlî ile Nizâmü’l-mülk, Yavuz Sultan Selim ile Kemâl Paşa-zâde tarihe birlikte yön verir. Vaziyet batıda da öyledir: Filozof-kral terkibi, krallar nezdinde itibarlı bir yere sahip olan Aristoteles ile pratiğe dökülür. İbnü’n-Nedîm ile İbn Haldûn’un da işaret ettiği gibi o Büyük İskender’in devlet meselelerinde gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olur. Hükümdâr noktayı onunla görüşerek karara bağlar. Gene siyaset sahasında söz sahibi olanlara göre “Hegel’in düşüncede başardığı şeyi, Fransız devrimi, eylemde” gerçekleştirir; “Machiavelli’nin İtalya’da teorileştirdiği şey, Avrupa’da vuku” bulur. Felsefe ile hareket, akletme ile hissetme, din ile siyaset birbirine refakat ederek hayata istikamet verir. Bu şekilde entelektüel zümreler ile halk irfanı arasında mâhiyet farkı olmadığı anlaşılır. Hâliyle düşünceyi değil eylemi öne çıkaran Marx’ın aksine *fiil mi öncedir yoksa düşünce mi?* sorusu etrafındaki tartışmanın esasta değil teferruatta olduğu kendiliğinden ortaya çıkar; zira aralarındaki irtibat tabii bir teşekkül hâlinde olduğuna göre bazen nazârî taraf bazen de ameli taraf gâlib gelir. Bununla beraber Marx, bir evvelki sözünü tezkib etme pahasına “düşüncenin gerçekliğin peşinde olması yatmaz, gerçeklik de düşüncenin peşinde olmalıdır” derken belki de bunu kasteder.

Modern dönemde ise neyin tecrübe edildiğinin henüz bir muhasebesi yapılmadığı için teori ile pratik arasındaki makas açılır. III. Selim, II. Mahmud ve II. Abdülhamid Hân



düşündüklerimizi tatbik etmenin imkânsız olduğuna inanırlar. Düşünce ile siyaset mâhiyet olarak bambaşka istikametlerde seyreder. Artık Topkapı'dan nerede ise bir top atımı ötede bulunan yerlere çekildiğimiz zamanlarda olduğumuz için dil ile kalb birbirini yalanlar. Diğer bir ifadeyle klasik dönemde teori lehine kendini gösteren arayışlar, modern dönemde yerini pratiğin hâkimiyetine bırakır. Teorinin griliği hayatın yeşilliği karşısında erir. Düşünce ile aksiyonun birbirine refakat ettiği klasik dönemde aklımız zamana hükmeder. Modern dönemde ise zaman aklımıza galip gelir. Dikkat usule bağlı olmaktan çıkar. Kitap yerini hayata bırakır. Hayatın her alanında olduğu gibi siyaset alanında da otorite mefhumu yitip gider. Hayata hâkim olan şeyler hükmünü yürütemez hâle gelir. Hikmet sahibi hükümdar ideali aslında fikrî çerçevede bir otorite arayışının ifadesi olduğuna göre bu durum, filozof-kral idealinden uzaklaşmayı beraberinde getirir. Filozof-kral yahut da hikmet sahibi hükümdar demek, düşünceyi canlandıran, fikri aktif hâle getiren kimse demektir. Bunlar felsefeyle yapabileceği gibi pekâlâ şiirle veya mimariyle de yapabilir. Bir başka ifadeyle İbn-i Kemâl'in önünü açmakla Mimar Sinan veya Baki'ye yol vermek aslında aynı siyasetin bir devamıdır. Şu hâlde Kemâl Paşa-zâde, Ankaravî, Bosnevî ve Na'îmâ farklı alanlara yelken açtıklarında birbirlerinden ayrılışlar da Osmanlı denildiğinde bir araya gelirler. II. Abdülhamid Han'ın bunu *el-Munkızu Mine'd-Dalâl, İhyâ ve Tehâfüt* tercümelemleri başta olmak üzere Gazzâlî'nin eserleri ve Cevdet Paşa ile yapmaya çalıştığını biliyoruz. Bugün ise ölçü Türkiye olmaktan çıkar.

Klasik dönemde bir toplumun düzenindeki her çeşit değişiklik baştakilerden geldiği için devlet başkanının kendi üzerinde kurduğu saltanat ve cüretin, halkın üzerinde kurduğu saltanat ve cüretten daha fazla olması gerektiği hayat tarzı hâline getirilir; zira nefsi islâh etmekle âleme nizâm vermenin birbirinden bağımsız olmadığına iman edilir. Osmanlı padişahlarının genelinin tasavvuf muhibbi ve câmiu't-turûk olması da bu noktayla irtibatlı kılınır. Gene Osmanlı medrese geleneğinin hocası Cürçânî hürriyeti *nefse karşı cihâd ilan etmek* şeklinde tanımlarken bu gerçeğe dikkat çeker. Seyyîd Şerîf Cürçânî'nin yaklaşımında olduğu gibi hürriyet mefhumunu tasavvufî bir istikamet ve muhtevaya büründüren İbnülemin'in bir filozoftan aktardığı "hürriyet, her halde nefse galebe meziyetini hâiz bulunmaktan ibarettir" sözünde de manzara değişmez. Modern dönemde ise hürriyet mefhumu istikamet değiştirir. Hürriyetten bahsederken *defalarca geldiği halde gelişinin ertesi günü ortadan kaybolur, bize de resmî nutuklarda adını anmak kalır* diyen Ahmed Hamdi Tanpınar haklı çıkar.

III. İlâhî Aklî Hâkim Kılma Çabası Olarak Siyaset

Klasik dönemde siyaset dünya düzenini sağlama, âlemi idare etme, hayata yön verme sanatı, İlâhî aklî hâkim kılma çabası olarak görülür. Kademe farkı olsa da reis-i cumhurdan mahalle imamına kadar uzanan hiyerarşide her şey siyasete dâhil edilir. Filozoflar, ârifler, muallimler, vâizler, peygamberler ve sultanların siyasetlerinin birbirini tamamladığına dikkat çekilir. Montaigne "bir aileyi idare etmek bir devleti idare etmekten hiç de kolay değildir" derken aynı gerçeği ifade eder. Modern dönemde ise siyaset rol kesme ve sahne sanatı olur. Nerede neyin söktüğünü bilmekten,



kartonu kale gibi göstermekten ibaret duruma düşer. Düşünce ve siyaset hayatımız kendi kendine yeter olmaktan çıkar.

Klasik dönemde devlet irâdesi hâdiselere hâkimken; modern dönemde hâdiseler ve realiteler devlet irâdesine hâkim hâle gelir. Dün sırtımızda Rusya varken Avusturya, Fransa ve İngiltere ile güreşirken; bugün sırtımızda kimler varken kimlerle mindere çıktığımız herkesin malumu hâline gelir. Sadrazamlar rıhtımdaki sırık hamallarına gıpta etmek zorunda kalır. Sefâretler nazırlar üzerinden devleti idare etmeye kalkışır. Aliya İzzetbegoviç'in de ifade ettiği gibi büyük siyaset kabiliyeti kaybedildiği için diplomatik kılı kırk yarmalar hükmünü icrâ eder. Nüfûz ve hâkimiyet sahamız eski zamanları aratır. Devlet hem aktör hem de figüran olur. Sahibi olduğu toprakların bütünü haritada görebilen çok meşrebli insanlar sahne alır. Devleti ve idarecileri idare etmek zannedildiğinden daha müşkil hâle gelir. Doğrularla yalanlar birbirlerinin emrine girer.

Devletin hâdiselerin peşine takılıp gittiği II. Meşrûtiyet'le başlayan devri Halil İnalcık Aydınlanma devrimiz olarak selâmlar. Cumhûriyet fikrini ve laik idarenin köklerini oraya bağlar. Bu dönemde fikrî serbestliğin ortaya çıktığına inanır. İbnülemin ise bu devri fikrî anarşinin hüküm sürdüğü bir dönem olarak görür ve hayıflanır. Bu zemin ve çerçevede projektörlerini modernleşme devrine çeviren kimseleri ürküten bir manzara hükmünü yürütür. Dönemi yaşayanların anlattığına göre Sultan Hamid'e ilk millet meclisini dağıtma öğüdünü veren o günkü başkatip Said Paşa, aynı zamanda Sultan Hamid'i hal'etmeye karar veren Meclisin de reislik kürsüsüne oturur. 1389'da Murad Hüdavendigâr Kosova'da şehit düşer. 1911'de ise ihtiyar padişaha Kosova meydanında namaz kıldırarak Rumeli'de tutunabileceğimiz zannedilir. Klasik dönemde devlet adamı kendini bir zümrenin adamı hâline getiremez. Modern dönemde ise bir zümrenin adamı olanlar devlet adamlığına soyunmaya kalkışır. Devletin zaafını şuraya buraya jurnallemek, önüne gelene söylemek vatanseverlik zannedilir. *Memleket aldığımız fiyata verilir; Türkiye nasıl kazanılmışsa ancak o şekilde kaybedilir* diyenler gerilere itilir. Devlet her zaman olduğu gibi kendi tabî yerine talip olmayan herkese ait olduğu yeri hatırlatmak zorunda kalır.

Klasik dönemde tarihte kurulan bütün Türk devletleri birbirinin devamı olarak görülür. Bizde devletlerin cisim değil yalnızca isim değiştirdiğine inanılır. Amiş Efendi bu gerçeği şöyle dile getirir: "Türk devleti kıyâmete dek bâkî kalır. Fakat idâre tarzı şekilden şekle değişir". Osmanlı'nın hafızası Selçuklu'dan ibaret olarak görülmediği gibi Türkiye'nin hafızası da yalnızca Cumhuriyet devrinden ibaret olarak görülmez. Ölülerin üzerimizdeki hakkının dirilerden fazla olduğuna iman edilir. Milletimiz benimsediği her eseri kalubeladan beri kendine ait olarak görür. Mezardakilerle hukukunu bu şekilde tazeler. Modern dönemde ise Cumhuriyet'le Osmanlı arasındaki irtibat kopar.



IV. Maziye Duyulan İhtiyaç

Klasik dönemde insanlar zihniyette birleşip, düşüncede ayrılırken modern dönemde ise hem zihniyette hem de düşüncede ayrılırlar. Bununla bağlantılı bir başka husus da şudur: Klasik dönemde Goethe'nin ifadesiyle düşünce düşünölmüş şeylerden, irade de harekete geçirilmiş şeylerden koparılmaz; zira düşünce Tanpınar'ın da dikkat çektiği üzere bir kişiye değil, bütün bir medeniyete mâl edilir. Büyük şahsiyet tecessüm etmiş ideal olarak vasfedilir. Filozofların düşünce tarihini inşâ ettiği ne derece doğru olarak görülürse düşünce tarihinin de filozofları inşâ ettiği aynı ölçüde doğru kabul edilir. Gazzâlî'yi gören bir medeniyet; *Kutadgu Bilig*'i *Ahlâk-ı Alâî*, Mâtürîdî'yi de Kemâl Paşa-zâde hâline getirir. Kânûnî Sultan Süleyman'ın Fârâbî'yle, Kemâl Paşa-zâde'nin Gazzâlî'yle, Ankaravî'nin Mevlânâ'yla, Bosnevî'nin İbnü'l-Arabî'yle ilişkisi Osmanlıların tarihe geçmişi hâle taşımak için döndüğünü gösterir. Geçmişe bakarak büyüyen bu kişilere göre maziye onu hayata geçirmek ve fiile dökmek için ihtiyaç vardır. Tarih burada yeni devlete imkânlar manzumesi yaratır. Mevlânâ Ankaravî'ye dönüştüğüne göre tarihe verilen kıymetin sınırıyla geçmişi hangi noktalarda hatırlamak veya unutmak gerektiğinin sırrı da kendiliğinden ortaya çıkar. İbn-i Kemâl Gazzâlî'yi hatırlatan tarafıyla tarihe; idrâk ettiği zamanı bugüne taşıyan cephesiyle de tarihe değil hâle ve yarına aittir. Bu demektir ki dünden kalkarak bugünü dolayısıyla da yarını inşâ etmek, tarihî olanla olmayanı telif etmekle mümkündür. Bu şu demektir: Klasik dönemde metni ehemmiyetli hâle getiren şârihtir. Metin, şerh, hâşiye, talik ele alınan meselenin yahut da ilmin tarihidir. Tarih bize yeni zannettiğimiz her şeyin aslında ne kadar eski olduğunu gösterir. *Prusya'da yetişmiş yeni bir Hume* olarak görölen Kant'ın ifadesiyle *her yeni için, onunla bazı benzerlikleri olan bir eskinin bulunması* lazımdır. Kendini şerh-hâşiye zincirinin bir halkası olarak gören kimseler için tarihe hâkim olmak, tarihi inşâ eden kimselere itaat etmekle mümkündür. Bütün bu ifadelerin de göstereceği üzere ölçü şudur: Seleflerin anlattığı hususları haleflerin tekrar etmesine lüzum yoktur. Entelektüel hayat canlılığını ölmüşlerin eserlerini tazelemeye borçludur. Geriye bakan ileriye görür. Zirvelere tırmanan kimselere hiçbir şey gizli kalmaz. Modern dönemde ise şerh ve hâşiye geleneğinin mahkûm edilmesinde görüleceği üzere entelektüel hayat tarihin bir döneminde dondurulur. *Müellif yaşıyaydı metni bugün böyle yazardı* demenin bir başka ifadesi olan şerhler mahkûm edilir. Hâlbuki metni aktüel kılmak aslında müellife sadakatin bir nişanesidir. Nitekim Alain Badiou, Eflâtûn'un *Diyaloglar*'ını ebedî kılmak için güncelleştirir. Mağara mitini sinema salonuna benzetir. İyi ideasını hakikate dönüştürür. Bu zaviyeden bakıldığında eski birleştirir, eskiye irtibatlı olmayan yeni ise ayrıştırır kanaatini taşıyan klasik dönem, yeni olanı hiçbir şey söylemiyormuş havası içinde gündeme getirir. Böylece yeni eskiye benzediği ölçüde makbul hâle gelir. Düşünme hatırlama olduğu kadar yaratma olarak görülür. Modern zamanlar ise eskiye ait tekrar ettiği hususları bile yeni adı altında pazarlar; H. Heine'in "devin omuzlarında duran cüce, elbette devin gördüklerinden daha ilerisini görecektir" sözüne kulak asmaz. Bazı hususlarda başkalarının peşinden gitmenin önden gitmekten daha iyi olduğunu düşünmez. "Kuzey Amerika'nın vahşi topraklarında olduğu gibi edebiyatta da babalar, yaşlanıp güçten düştüklerinde oğulları tarafından öldürölür" diyen Heine'i haklı çıkartır. Şerhlere mesafe koyanların meseleleri izah etme adına yaptıkları her açıklama, ele alınan meseleyi daha



kapalı hâle getirmeye yarar. Türk kültürünün XVI. yüzyıldan başlayarak devlet teşkilatı ve hukuk anlayışında kemâle erse de düşünce sahasında şerhçiliğe, Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî şerhlerine mahkûm olarak kendi içine kapandığını iddia eden Hilmi Ziya'nın tavrı bu noktada verilebilecek örneklerden biridir. O bu noktada *bizde siyaset var düşünce yok* demeye getirir. Buradaki tezadı sorgulamaz.

Şerh-hâşiye meselesi üzerinden gözden kaçırılmaması gereken bir başka husus da şudur: Klasik dönemde düşünce herkesindir. Bu nedenle dipnot usulü ve kaynak gösterme endişesi yoktur. Modern dönemde ise her şey gibi düşünce de kişilere nispet edilir. Hâlbuki Spinoza muayyen bir çerçevede yeniden doğmuş Descartes olduğuna göre bu durum düşünce tarihinde geçmişten güç alan arayışların intihal olarak görülemeyeceğini gösterir. Bu istikamette Heine'in şu ifadelerine kulak verebiliriz: "Fikirlerle ilgili mülkiyet hakkı iddia etmekten daha gülünç bir şey yoktur. Hegel Schelling'in birçok fikrini kendi felsefesinde kullandı elbette; ama Schelling bu fikirlerle ne yapacağını asla bilemezdi. O sürekli olarak sadece felsefe yaptı, ama hiçbir zaman bir felsefe ortaya koyamadı. Ayrıca şunu da rahatlıkla iddia edebiliriz ki Schelling Spinoza'dan, Hegel'in Schelling'den aldığından fazlasını almıştır". Bu demektir ki bir kişi aynı anda hem Mâtürîdî hem Gazzâlî hem Mevlânâ hem de Cevdet Paşa olamaz. Ancak bir millet bunların hepsini cem edebilir. Modernleşme devrinde Ahmed Avni için halledilmiş gibi görünen bir mesele Mustafa Sabri için meydanda yatan bir problemdir. Rasyonel olmakla sezgisel olmanın aynı kişide barınabildiği klasik dönemin aksine yeni dönemde entelektüel dünya ile mistik hayat arasındaki bağlar kopar. Felsefe, kelâm ve tasavvuf birbirini tamamlaması gerekirken birbirinin yerine talip olur. Klasik dönemde her tarih metni aynı zamanda bir siyasetnâme olarak okunur. Tarih hem "hâkim-i âdil" hem de "şâhid-i sâdık" olarak görülür. Tarihe padişahların ve re'âyanın üstadı, hayatın medresesi pâyesi verilir. Bir zaman sonra hayal olarak görülen şeyler, vaktiyle hakikat olduğuna göre gelecekte emin olmak isteyen bir kişinin geçmişe bakması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkar. Goethe bu gerçeği "İsa bir daha gelse onu ikinci kez çarınca gererlerdi" şeklinde ifade eder. O hâlde bâkî olanı fâni olanda gören kimse kemâle ermiş demektir. Modern dönemde ise tarih dolayısıyla da tarihî tecrübe otorite olmaktan çıkar.

Klasik dönemde İbn Haldûn ve Kemâl Paşa-zâde gibi mütefekkirlerde çok iyi görüleceği üzere filozoflar tarihçi, tarihçiler de filozoftur. Tarihi bilimden saymayan Aristoteles'in aksine Selçuklu ile Osmanlı müverrihleri hem hâdiselerin ne olup ne olmadıklarını hem de o olayların niçin öyle olduklarını sıralamaktan çıkaran bir tavır sergilerler. Modern dönemde ise felsefeciler, bilgi olmadan düşüncenin mümkün olabileceğini zannederler. Hâlbuki tefelsüf etmek, cüz'î olanı küllî seviyeye yükseltmekle mümkün olduğu gibi Platonik idea seviyesine yükselmek için de cüz'î olana inmek lazımdır. Bu da felsefenin tarihle kurulabilecek irtibatla imkân dâhiline girebileceğini gösterir. Bir filozofun nasıl düşündüğünü idrâk ve ihata edebilmek onun yaşadığı zaman ve zemini kuşatmakla gerçekleşir. "Bir düşüncenin zihinde vesilesiz belirmesi, bir cismin sebepsiz hareket etmesi kadar imkânsız bir şeydir" diyen Schopenhauer haklıdır. Şu durumda zaman ve mekândan yani tarihten bağımsız bir felsefenin karşılığı yoktur.



Klasik dönemde din ve devlet birbirinden ayrılmaz. Dini ayakta tutanın devlet, devletin devamını temin eden şeyin de din olduğu hassaten vurgulanır. Nurettin Topçu'nun ifadesiyle din Allah'ın emri, devlet onun hareketi olarak değerlendirilir. Bir başka ifadeyle devlet, İlahî irâdenin yeryüzünde gözükmesi, dünya üzerinde var olan İlahî idea olarak görülür. İlahî şehrin nazarî bir örneğini sunan Fârâbî gibi bizim Yûnus bu durumu *kim ki bir dem sohbet ola müftî müderris mât ola/Bir İlahî devlet ola andan içen oldı bâkî* mısralarıyla kelimelelere döker. Böylece o *Medînetü'l-Fâdila*'sının bir hülasası olarak görülmesi gereken bu beytinde, devlet veya hükümdarın metafizik bir karaktere ve çehreye sahip olduğunu ihsas eder. Faziletli şehrin reisi, İlk Neden'in yeryüzündeki muâdili olduğu için devlete itaat yahut da isyanı, Allah'a karşı itaat veya isyan etmekle eş değer görenleri aktüel kılar. Bu bakımdan erbâbî; din ve siyasetin Selçuklu ile Osmanlı'da tecrübesinde aynı varlık alanına ait olduğundan hiçbir şekilde şüphe etmez. Vaziyet en güzel ifadelerinden birini İslâmiyet devlet kuran bir dindir. "Bugünkü her şeyimizi ona borçluyuz" sözünde bulur. Modern dönemde ise bir taraftan Türkiye'nin ne olduğu değil ne olmadığı anlatmaya çalışılır. Seccadenin dört ucu saliverilir. Şuraya buraya semer devrilir. Sakalımız şunun bunun eline verilir. Türkiye'nin merkezî noktaları buharlaştırılır. Diğer taraftan hâl ve zamanın nezaketinden dolayı teferruatta oynanarak esas muhafaza etmeye bakılır. Resmen yasak olan tarikatlar fiilen meşru görülerek kaybettiğimiz dünya yeniden kurulmaya çalışılır. Islahat fermanının müphem yazılmasına benzer şekilde laiklik konusunda da çift cepheli ve çok boyutlu bir tavır sergilenir.

Klasik dönem Türk medeniyetinin türbedarı olarak ilim ve irfânı görür. Hükümdârları devlet ve mutluluğa kavuşturanların bilgi ve hüner sahibi kimseler olduğundan şüphe etmez. Bu istikamette eskilerin "ehl-i hünerin kadrini bilmek de hünerdir" sözü tespih hâline getirilir. Fetret dönemine rağmen Osmanlı Devleti'nin yeni baştan inşâ edilmesi kuruluş döneminde ilmiyeye verilen sağlam yerle irtibatlandırılır. İlim bizatihi güç ve iktidarın kendisi olarak görülür. Modern zamanlarda ise güç ve mevki elde etmek için ilim tahsil edilir. Türkiye'yi sırtlayacak çocuklar yurtdışına çıkmak zorunda kalırlar. Eskiden Kazan, Buhara, İstanbul ve Bursa'daki insanlar *Muhammediyye* üzerinden birleşirken modern dönemde ise Edirne'deki çocukla Hakkari'deki çocuk aynı dünyaya mensup olduğunu müfredat üzerinde bile hissetmez. Ders kitapları anarşisi hükmünü yürütür. Öyle ki zaman zaman bu toprakları mayalayan Ahmed-i Yesevî ile Mevlânâ'nın ismine bile tahammül edilmediği görülür.

Klasik dönemde Fârâbî'nin ifadesiyle "itikâd halkın muhayyilesinde fikirlere tekabül eder, bunlar da semboller vâsıtasıyla kendisini gösterir". Modern dönemde ise "eski tarih halkta destan olarak devam eder" sözünde görüleceği üzere bu anlayış yer yer kendini gösterse de halk irfanı amelî akılla aynîleştirilmez. Kınalı-zâde'nin mensubu olduğu dünyada, menkıbeyle tarih arasında mâhiyet farkı yoktur. Dikkate değer bir örnek *Ahlâk-ı Alâî*'deki şu satırlardır: Cengiz sahip olduğu kuvvet ve zafere tevekkül ve tevazu yükü ile ulaşır. Kudret ve zaferi Allah'a nispet eder. Timurlenk de savaş için vaziyet alındığında atından inip, seccade serdirmeden toprak zeminde namaz kılar, yüzünü toprağa sürer, kendini hakir görüp ağlar, niyaz ederek İlahî dergâhtan fetih ve zafer ister, topraklı yüzüyle ata biner. Bu sayede harpten muzaffer çıkar. Bugün ise tarihe menkıbe hüviyeti



verilir. Rüya hurafe, menkıbe de kurgu olarak görülür. Masallarla menkıbelerin gerçekleri insanlara uygun olan şekillere büründürdüğü, düşüncenin bir vasıtası olan dil gibi masalların da dünya görüşünü aktarmanın bir vasıtası olduğu, kitâbî olanı şifâhî yolla aktardığı gözden kaçırılır. Bütün bir İslâm geleneğine hâkim olan zihniyeti masallar vasıtasıyla gündeme taşıyan *Binbir Gece Masalları*'nın rûhunun esasen metafiziksel olduğu düşünülmez. Alman olmanın ölçülerinden biri olarak görülen ve *Faust*'unu efsanelerden hareketle yazan Goethe'nin Şark'ı *Binbir Gece Masalları* üzerinden tanımaya başlaması üzerinde fikredilmez. Aynı şekilde Evliya Çelebi'nin Rumeli'nin İslâmlaşmasını anlatırken Sarı Saltuk'u menkıbe hâlesiyle kuşatarak yeni baştan gündeme getirmesine dikkatler çevrilmez. Bir cümleyle halkın kıssadan hisse çıkararak bir akla sahip olduğu, bu nedenle Fârâbî'nin halk irfanını amelî akılla özdeşleştirdiği ciddiye ve dikkate alınmaz.

Klasik dönemde tedbir de takdirin tabîî bir unsuru olarak görülür. Eskilerin gözünde Tanrı gerçekleşmiş bir hâdiseyi hiç olmamış hâle getirebilir. Bir şeyi aynı anda var ettiği gibi yok da edebilir. Bazı fiillerde münfail olmanın fâil olmaktan daha etkili olduğuna inanılması da bu cümledendir. Umberto Eco'nun aktardığı şu anekdot iyi bir örnektir: Victor Hugo Waterloo'da "Napolyon'un o savaşı kazanması mümkün müydü? diye sorar. *Hayır* diye cevaplar ve ekler: "Neden mi? Wellington nedeniyle mi? Blücher nedeniyle mi? Hayır Tanrı nedeniyle". Modern dönemde ise *göz kör olunca kaza gelir* anlayışı hâkim duruma gelir. İyi bir misal şudur: Yeni Osmanlıların Paris'teki hocalarından, *Şerh-i Mevâkîf*'i elinden düşürmeyen Yanyalı Hoca Tahsin'in muhababına taarruz etme âdeti vardır. O *izâ câe'l-kazâu amiye'l-basar* (kaza gelince göz kör olur) kaziyesini tekrarlayan bir zâta şöyle der: "Yanlış okuyorsunuz. Doğrusu *izâ amiye'l-basar câe'l-kazâ* (göz kör olunca kaza gelir). Modernleşen Osmanlı'nın zihniyet dünyası, Hoca Tahsin'in geçmişe yönelttiği bu itirazdadır. Falih Rıfkı'nın anlattığı şu anekdot da bir başka örnektir: "İngilizler Mütareke'de Şeyh Esad'ı tutup Seydibeşir karargâhına esir götürmüşlerdi. Mavi bir gömlek, mavi bir don, ihtiyar adam hazin bir ömür geçiriyordu. Bir gün gene kızgın kuma bağdaş kurmuş düşünürken bir Arap esirin sesini duydu: *Ya Allah! Ya Allah. -Çağırma yavrum, çağırma dedi. Eğer aklına esip de bizi kurtarmak için geleceği tutarsa, İngilizlerin elinden bir daha zor kurtulur. Üstelik Müslümanları Allahsız bırakırsın.* Bunları tamamlayacak bir anekdotu da Abdülbaki Gölpınarlı'dan okuyoruz: "Eskilerce bir inanış vardır: Kitabın ilk yaprağının üstüne *yâ kebîkec* yazılırsa güve yemez. Kebîkec kitapları güveden koruyan meleğin yahut cinin, şeytanın adıdır. Hocanın biri, mollasından bir kitap ister. Molla, kitabı eline alınca görür ki lime lime; güve delik deşik etmiş. *Hocam der, kitabı güve yemiştir!* Hoca bağırır: *Yâ kebîkec yazmadın mı?* Molla cevap verir: *Yazdım, yazdım ama önce kebîkeci yemiştir sonra da kitabı yemiştir!* Yangına karşı evleri koruyan *yâ hâfız* levhasıyla kitapları koruyan *yâ kebîkec* yazısı asırlarca bir iş göremedi; levha kırıldı, kebîkec yendi". Bir devrin hayat felsefesi olarak görülmesi gereken bu tavır, artık bugün rağbet görmez, atık muamelesi görür. Bütün bu misaller kadîm zihniyetin hükmünü yürütemez hâle düştüğünü gösterir.

Netice olarak; Modernleşme devrinden başlayarak İslâm kültürü ve medeniyetinin bir parçası olduğu kadar Avrupa medeniyetinin de bir parçası olan Türkiye, dünyanın göbeğinde yer alan konumuna uygun olarak doğu ve batının meyvelerini toplar. Fârâbî *Medînetü'l-Fâdila*'yı Grek



filozoflarının penceresinden İslâm'a, İslâm âleminin gözünden de Grek felsefe sistemine bakarak telif eder. Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*'i İslâm'la evvelki devrin dünya görüşü arasında gidip gelerek kaleme alır. Kınalı-zâde ise Selçuklu asırları ile Yavuz Sultan Selim devri arasında oluşan mirası tevarüs eder. O hâlde bugün yazılacak bir *Medînetü'l-Fâdıla*, *Kutadgu Bilig* ve *Ahlâk-ı Alâî* ise bahsettiğimiz birikimle modernleşme arasında med-cezir hâli sergilenerek kaleme alınabilir. İdrâk ettiğimiz coğrafyaya özgü hususiyetlerimiz, Türkiye'nin kendi imkân ve şartları içinde ortaya konulabilir. O hâlde alaturkayı alafranga hâle getirmek ne derecede mühimse alafrangayı da alaturkalaştırmak aynı ölçüde ehemmiyetlidir. Modern Türkiye'nin nasıl bir rotaya oturtulması gerektiğinin yol haritasını veren Bernard Lewis'in *ya batı İslâmlaşacak yahut da İslâm Batılılaşacak* sözünün geçer akçe olmaktan çıktığı dönemeç noktası burasıdır. Örsle çekiç arasındaki bu yapı, Türkiye'nin kendisi olarak kalmasını sağlayan bir yenilenmeyi zaruri hâle getirmektedir. Bizim için ideal örnek Cevdet Paşa'dır. Paşa geleneğe perestîş edenler zaviyesinden bakıldığında modern; modernistler zaviyesinden bakıldığında da gelenekçidir. Bu demektir ki Paşa'da yenilik bütün değişkenliği içinde kendisiyle özdeş kalabilen bir çerçeveye sahiptir. Elmalılı Hamdi Efendi bunu *istikrâr içinde değişim değişim içinde istikrar* şeklinde vecîzeleştirir. Şu durumda doğduğumuz deri içinde fikirlerimizi geliştirip değiştirmeli, yaptığımız her şeyi kendimizden hareketle meşrûlaştırmalıyız. Bu da başkalarından bahsederken bile kendimizi anlatmakta ısrar etmekle mümkün hâle gelir: Besmeleyi *Osmanlı III. Roma'dır* sözünün yerine Roma'yı Osmanlıya benzeterek, *Kant'ı Almanların Gazzâlî'si* olarak niteleyerek veya *Kremlin Rusya'nın Topkapı Sarayı'dır* diyerek çekebiliriz; zira kendisini bir yere nispet etmeyen esasta hiçbir yere ait değildir.



Osmanlı'da Bir İbn Haldûn Takipçisi: Ahmet Cevdet Paşa'da Devlet ve Siyaset Düşüncesi

Bilgehan Bengü Tortuk*

Özet

Tanzimat döneminin önemli şahsiyetlerinden biri olan Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nin en buhranlı zamanlarında yaşamış ve bu durumu yakinen tecrübe etmiştir. Bir devlet ve ilim adamı olması hasebiyle Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zor durumdan kurtulması için birtakım düşünceler ortaya koymuştur. Buna bağlı olarak da devlet ve siyasete dair görüşler belirtmiştir. O, mezkûr konularda İbn Haldûn'un sıkı bir takipçisi olmuş, onun organizm ve tavırlar teorisi gibi düşüncelerini kendine kaynak edinmiştir. Ancak içinde yaşadığı devletin yıkılışını kabullenemeyeceği için bu teorilerin son merhalesinde İbn Haldûn'dan ve onun katı determinizminden ayrılarak bir devletin yıkılışının değiştirilebileceğini belirtmiştir.

Bütün bunlardan hareketle çalışmamızda Osmanlı'nın son dönemine damgasını vuran Ahmet Cevdet Paşa'nın siyaset ve devlete dair fikirleri bir İbn Haldûn takipçisi olması göz önünde bulundurularak ele alınacak, bu bağlamda onun asabiyet, tavırlar ve organizm nazariyeleri gibi düşünceleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: 1. Ahmet Cevdet Paşa, 2. Devlet, Siyaset, 3. İbn Haldûn, 4. Organizm, 5. Tavırlar nazariyesi, 6. Asabiyet.

Giriş

Tarihsel gelişim süreci doğrultusunda Osmanlı düşüncesinde Kâtip Çelebi ve Naîmâ'dan sonra İbn Haldûn'un düşüncelerinden en çok etkilenen Osmanlı düşünürü Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) olarak karşımıza çıkar. Sözü edilen düşünürler içinde İbn Haldûn'u hakiki surette anlamayı başaran ve etkisinde kalan Cevdet Paşa olmuştur (Ülken, Fahri 1940: 36; Kütükoğlu, 1986: 111).

Tanzimat Dönemi'nin (1839-1876) en etkili düşünürlerinden olan Cevdet Paşa (Heper, 2006,181), Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (1692-1749) tarafından başlanılan ancak tamamlanamayan İbn Haldûn'un Mukaddime'sinin Türkçe'ye tercümesini tamamlamış, Babinger,

* Arş. Gör. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı. bilgehantortuk@sdu.edu.tr



1982: 411; Gövsa, 1945: 20; Şeşen, 1998: 333) ayrıca yeri geldikçe şerhini yapmıştır (Okumuş, 2006: 174).

İbn Haldûn bir buhran döneminde yaşaması ve yaşadığı dönemdeki birçok küçük devletin yıkılışını görmesi sebebiyle, bu durumun nedenlerini anlamak amacıyla tarihe yönelmiş ve beşeri umranı incelemiştir. Cevdet Paşa da Osmanlı Devleti'nin en buhranlı dönemlerine şahit olması nedeniyle yaşadığı dönemin siyasi ve sosyo-ekonomik gelişmelerini analiz etmeyi ve Osmanlı Devleti'ni çöküşten kurtarmayı amaçlamıştır (Yazan, 1992: 20-21).

Mütefekkirimiz, sosyal ve siyasi alanlardaki problemleri İbn Haldûn'un prensiplerine bağlı olarak da ele almıştır. Paşa, İbn Haldûn'un tarihe ilişkin görüşleri, asabiyet, organizm, tavırlar nazariyelerini Osmanlı Devleti'ne uygulamaya çalışmıştır. Ancak tavırlar nazariyesinde beşinci tavrı ele alırken İbn Haldûn'dan farklı olarak kendinden önceki Osmanlı düşünürleri Kâtip Çelebi ve Naîmâ gibi iradeci görüşü benimsemiştir (Kütükoğlu, 1986: 111). Çünkü o, devlet için bir sondan ziyade yenileşmeyi öngörmektedir. Paşa, devletin içinde bulunduğu çöküntü nedeniyle olaylara pratik çözümler getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Haldûn, siyaset ve devlet konularıyla sosyal yaşam hakkında bir teorisyen olarak karşımıza çıkarken Cevdet Paşa, içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla problemleri pratik yönden ele almıştır.

1. Siyaset ve Devlet Tanımları

Siyasetin açık bir şekilde tanımını yapmayan Cevdet Paşa'nın, içtimai hayatın oluşumuyla birlikte ortaya çıkan problemlerin çözümünü sağlayan, dolayısıyla bir arada yaşayan ve ortak yaşam alanları olan bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen, toplumun intizamını ve korunmasını kanunlar çerçevesinde sağlayan bir kurulu gerekli gördüğü, devlete ilişkin bazı düşüncelerinden anlaşılır. Örneğin, ona göre devlet, vergileri hakkaniyet üzere tahsil edecek, gelirleri artıracak düzenlemeler yapacak, ticaretin düzgün yapılmasını sağlayacak düzeni oluşturacak, her işi ehil kişilere verecek olan yapıyı kuracaktır. Ayrıca devlet, iç ve dış siyaset, maliye, bayındırlık ve eğitim gibi çeşitli kısımlara ayrılmıştır ki bunlara umumi mülkiye (halka ait işler), siyasiye ve emr-i idâre denilir (Cevdet Paşa, 1991: IV/98).

Cevdet Paşa'nın hükümetler için yapmış olduğu sınıflamalara bakarak onun siyaseti birtakım kısımlara ayırdığını anlamak mümkündür. Buna göre o, hükümetleri İslâmî hükümet ve Hıristiyan devletlerinde bulunan hükümet olarak sınıflandırır (Sözen, 1998: 107-110). Onun bu hükümet sınıflaması, devletlerde takip edilen siyaseti de göstermektedir. Dolayısıyla o, takip ettiği İbn Haldûn gibi siyaseti akli ve şer'i olarak düşünür. Ancak o, bu konuda ayrıntı vermez.

Devlet tanımında da yine İbn Haldûn'un görüşlerinin etkisinde olduğu anlaşılan Cevdet Paşa, medeniyet ve devlet olgusunu âdeta eş anlamlı gibi belirtir. Ona göre medeniyet, yani devlet ve saltanat, insan topluluğunun ulaştığı en son merhaledir (Cevdet Paşa, ty.: I/5; 1993: I/25). İnsanın tabii bir şekilde sosyal çevrede yaşama yetisine sahip olduğunu ve hemcinsleriyle bir arada yaşamaya ihtiyaç duyduğunu kabul eden Cevdet Paşa, insanlar için yerleşik olmayan



topluluklardan başlayarak köy, kasaba ve daha sonra kentleşme ve dolayısıyla devlet oluşturma olgusuna uzanan bir tekâmül zincirinden bahseder ve bu tekâmülün zirvesine devleti yerleştirir. Devlet kurma aşamasına gelmiş toplumlar, devlet kurmak suretiyle, devletin koruması altında, birtakım kurallarla düzenlenmiş sosyal çevrede düşmanlardan emin ve insani vasıflarını daha da geliştirme imkânına sahip olarak yaşarlar (Cevdet Paşa, ty.: I/5; 1993: I/25; Sözen, 2000: 211). Dolayısıyla Cevdet Paşa devleti, birçok küllî kaideye bağlı bir cemiyet olarak görür (Sözen, 2000: 211). Anlaşılacağı üzere mütefekkir, İbn Haldûn'un bedevî toplumdan hazarî topluma doğru yükselen ve medeniyeti bu gelişmeye paralel olarak değerlendiren düşünceleriyle örtüşen fikirler ortaya koyar ve böylelikle Osmanlı düşüncesinde İbn Haldûn'un yaklaşımını benimsemiş bir düşünür olarak kendini gösterir.

2. Devletin Ortaya Çıkışı

Göçebe kavimlerinden başlayarak, köy hayatına ve oradan da devlet halkına uzanan bir tekâmül çizgisinden bahseden Cevdet Paşa'ya (Ülgener, 1947: 5) göre, insan medeni yaşamayı ve hayat seviyesini yüksek tutmayı bilen, yalnız başına olmayıp toplulukla yaşayan ve birbirine yardım eden bir varlıktır. İnsan cemiyetleri tarih içinde medeniyete olan yakınlık derecelerine göre sınıflandırılmıştır. Cevdet Paşa, insani cemiyetin üç farklı basamağı olduğunu düşünür.

1 Toplumsal yaşamın en alt seviyesinde "*hayme nişin*" yani çadırda yaşayan göçebe kabileler bulunur. Bunlar, medeni toplumların sahip oldukları eğitim, ilim, sanat ve sanayide insanlığın yüksek hissesinden ve payından mahrum olarak yaşarlar; yalnızca günlük yiyecek, giyecek gibi ihtiyaçlarını temin ederler.

2. Toplumsal yaşamın orta seviyesinde köy ve kasaba halkı bulunur. Bu grup, medeniyetin eserlerinden faydalanmakla birlikte köy halkı kasaba halkına nispetle medeniyetin nimetlerinden daha az faydalanır. Kasaba halkı ise büyük şehir uygarlıklarına daha yakın bir konumdadır.

3. Toplumsal yaşamın en yüksek mertebesi, medeniyet, yani devlet ve saltanat düzeyidir. Bu safhaya ulaşmış topluluklarda bir devletin koruması sayesinde insanlar bir diğerinin yapabileceği düşmanlık ve korkudan emin olurlar ve bunun yardımıyla da insanca yaşama isteklerini elde etmeye çalışırken diğer taraftan da insani yetkinlik ve olgunluklarını sağlamakla uğraşırlar (Cevdet Paşa, ty.: I/5; 1993: I/25).

İnsanın, kendisini kötülüklerden uzak tutmak ve menfaatlerini elde etmek için yaratılışı gereği içgüdüye sahip olmasına rağmen her zaman birçok kimsenin amaç ve arzularında birleşmelerinin zor olduğunu düşünen Cevdet Paşa'ya göre, bazen güçlükler öyle bir seviyeye ulaşır ki, insanlar baş başa kaldıklarında birbirlerine zarar verip, acımayacakları ve bazen de bir genel durum karşısında topluluklar arasında tabii olarak gerginlikler ve savaşlar meydana geldiği için herkes özel ve genel haklarını idari otoriteye devreder. Böylelikle insanlar idari otoritenin yardım ve davranışına rıza göstererek insani değerlerle, olgunluk ve yetkinliğe ulaşma fırsatını elde ederler. Buna ilaveten toplumda çeşitli işler için iş bölümü yapılarak kimisi ziraat, kimisi



ticaret gibi işlerle toplumuna hizmet eder. İlim ve sanayi gücü ile insanların ihtiyaçları olan maddeler daha kısa sürede ve ihtiyaçtan fazlasıyla üretildiği için boş vakitler ve ihtiyaç fazlası ürünler ile insanlığın ve sosyal adaletin gelişmesi tamamlanarak yaşam şartları ve dolayısıyla uygarlık günden güne artarak gelişir (Cevdet Paşa, ty.: I/5-6; 1993: I/25).

Cevdet Paşa'nın düşüncelerine göre devlet, medeniyetin ulaştığı en son nokta ve en gelişmiş kurumdur. Devlet toplumun güven, huzur ve intizam içinde yaşamasını sağlama ve geleceğini hazırlama sorumluluğunu üstüne alarak, belli bir toplumun bilinç düzeyine bağlı şekilde geçmişte teşekkül etmiş ve zamanla da gelişmiştir. Dolayısıyla devlet, kuruluşu ve görevleri açısından değerlendirildiğinde “geçmişle gelecek arasında bir köprü” ifadesine uygun bir yapıdadır (Bıçak, 1997: 28).

İbn Haldûn ve Cevdet Paşa'nın devletin menşesine dair yaklaşımlarına bakıldığında ikisi arasındaki bariz benzerlik dikkat çeker. İbn Haldûn, devletin oluşumunda tabiat teorisi ve toplum sözleşmesi modeline dikkat çekerken, farklı olarak devlete geçiş sürecinde asabiyet gücüne büyük bir rol yükler. Cevdet Paşa da aynı şekilde devletin ve devlet öncesi topluluğun meydana gelişinde tabiat teorisi ile toplum sözleşmesi teorisini birlikte kullanır. Ancak İbn Haldûn'da tabiat teorisi ağırlık kazanırken Cevdet Paşa'da toplum sözleşmesi teorisi daha baskındır (Atalay, 1999: 274-275). Dolayısıyla farklı asırlarda yaşamış iki düşünür aynı konuyu ele alırken benzer motiflerden hareket etmelerine rağmen dönemlerinin şartları doğrultusunda farklı unsurları öne çıkarmaktadırlar.

3. Devletin Kuruluşundaki Etken Unsurlar

Cevdet Paşa, devleti medeniyetin gerçekleşmesinin vazgeçilmez şartı olarak görmektedir. Buna göre medeniyet, devletin teşekkülünde önemli bir unsur olmaktadır. Ayrıca Cevdet Paşa, devlet için en az medeniyet kadar önemli bir unsur olarak asabiyeti de kabul eder. Bu açıdan değerlendirildiğinde Cevdet Paşa'nın bu düşünceleri İbn Haldûn'un umran düşüncesinde ele alınan umranın üst düzeyine ilişkin seviyesiyle devlet arasındaki ilişkiye dair fikirleri ve devlet için asabiyet unsurunu gerekli görmesi düşünceleriyle benzerlik taşımaktadır. Dolayısıyla Cevdet Paşa, devletin kuruluşundaki etken unsur açısından İbn Haldûn'un sıkı bir takipçisidir.

3.1. Medeniyet

Cevdet Paşa eserlerinde zaman zaman “hadariyet” (Anay, 1997: 69-70) terimini kullanmakla birlikte daha ziyade dilimize Tanimat'tan sonra girmiş olan temeddün ve medeniyet kemelerini kullanmayı tercih eder (Cevdet Paşa, 1991: I/10,20,64, III/208, IV/25-26,242,253; a.mlf., 1980: 6,91; Anay, 1997: 69-70).

Medeniyeti ulaşılması gereken bir ideal değil, sosyal bir olgu olarak gören Cevdet Paşa (Yazan, 1992: 44), toplumların oldukları gibi kalmayıp bir merhaleden diğerine geçtiklerini ve bu



sebeple her millet ve devletin zamanla bedevilikten kurtularak hazariyete intikal ettiklerini ve bu durumun tabii bir olgu olduğunu düşünür (Sözen, 1998: 99).

Cevdet Paşa, medeniyeti insan topluluğunun en son merhalesi olarak ve devletle birlikte düşünülmektedir. Bu yönden İbn Haldûn ile benzer düşünceleri paylaşmaktadır. Paşa'ya göre toplumlar, çadır hayatından medeniyetin en üst noktasına devlet sayesinde gelirler. Ancak gerekli tedbirlerin alınmaması ve çağın durumlarının dikkatten uzak tutulması hâlinde, bu ihtişamın ve refahın devam etmesi mümkün olmaz. Bu sebeple dönemin gereklerine uygun olarak bilim, teknik, sanat, ziraat, ticaret ve ordu gibi kurumlara önem verilmelidir. Bunlar yapılırken tecrübe önemlidir. Ancak tecrübe uzun sürede elde edileceği için her şeyi tecrübe etmek mümkün değildir. Bundan dolayı da geçmişteki örnekleri ve öğütleri dikkate almak gerekir. Diğer bir ifadeyle devlet işlerinde görev alanların tarih ilmine vâkıf olmaları icap eder (Cevdet Paşa, ty.: I/5-6; 1993: I/25-26).

Medeniyeti devletle birlikte düşünen Cevdet Paşa, toplumun ulaştığı bu merhalede beşerî ihtiyaçlar yanında “*kemalât-ı insâniyelerin tekmili*”ne çalışıldığını belirtir (Cevdet Paşa, ty.: I/5; 1993: I/25). Bu noktada medeniyet kavramına kültürel boyutun eklendiği görülür. Bunlar “*insanî değerlerin*” ve “*yetkinliklerin*” tamamlanması olarak belirtilebilir (Turan, 1986: 14).

Cevdet Paşa'ya göre medeniyet, göçebe topluluklarda görülmez. Ayrıca medeniyet hiçbir ülkenin ya da milletin tekelinde değildir. Paşa, medeniyetin oluşumu için birtakım maddi şartlar belirler:

Medeniyetin doğması için toplumun toprağa yerleşik olması gerekir.

Medeniyetin gelişmesi bütün iklimlerde mümkün olmaz.

Medeniyetler yoktan var olmazlar, daha önceki medeniyetlerin miraslarına konarak gelişirler (Yazan, 1992: 59-60).

Paşa bu maddi şartları Asya ve Avrupa'daki medeniyet geçişlerinin oluşumlarını ele alarak belirler (Cevdet Paşa, 1993: I/147-164; (Yazan, 1992: 59-69).

Cevdet Paşa'nın medeniyeti iki farklı manada kullandığı görülmektedir.

Medeniyet, toplumların zaman içinde gelişmelerinde ulaştıkları toplumsal merhale, bütün toplumlarda ulaşılabilecek en son nokta.

Belirli bölgelerde ortaya çıkan ve tarihe damgasını vuran büyük medeniyetler (Sözen, 1998: 99).

Görüldüğü üzere Cevdet Paşa, medeniyetle devlet arasında karşılıklı bir bağlantı kurmaktadır. Devlet, toplumsal yaşamın en son merhalesini ifade ederken ve bu merhalede gerçekleşirken, medeniyet de aynı düzeyi ifade eder ve bu düzeyde gerçekleşir. Belirli bir medeniyet seviyesine ulaşmadan devlet kurmak mümkün olmadığı gibi, devlet bulunmaksızın medeniyetin bulunması da mümkün değildir.



3.2. Asabiyet

Yukarıda da belirtildiği üzere Cevdet Paşa, devletin kuruluşunda etken unsurlardan birini de asabiyet olarak belirler. O, İbn Haldûn'dan almış olduğu bu düşünceyi Osmanlı Devleti'nde pratiğe döker. Buna göre Devlet-i Âliyye başlangıçta küçük bir hükümet şeklindeydi. Ancak Türklüğe mahsus olan değişmez ve övünülecek karakteri ile kahramanlığı ve İslâm dinini birleştirmiş güzel bir cemiyet olması sebebiyle kendisinde İslâm Milletine birlik ve beraberlikte dayanak olacak yetenek ve kabiliyet mevcuttur (Cevdet Paşa, ty.: I/14-15; 1993: I/37). Böylelikle o, Osmanlı Devleti'nin, kavmî asabiyet ve dinî asabiyeti mezcettiği düşüncesiyle İslâm dininde birlik için dayanak olduklarını açıklar. Bu yaklaşımı dolayısıyla Paşa'nın, asabiyeti kavmî ve dinî asabiyet olarak iki kısımda ele aldığı anlaşılmaktadır (Sözen, 1998: 101).

Cevdet Paşa'ya göre, devletin kuruluşunda başlıca etken asabiyet olsa da, devlet kurulduktan bir süre sonra kan bağı gücünü kaybeder. İktidarı genişletmek ve kökleştirmek için aynı asabiyeti paylaşanlar arasında bundan sonra çatışmalar ortaya çıkar. Toplumlar geliştikçe ve büyüdükçe kavmî asabiyetin yerini dinî asabiyet almaya başlar. Zira din, yerleşik büyük topluluklar için en kuvvetli bağdır ve kavmî asabiyetle birleştiği takdirde çok daha sağlam bir güç hâline dönüşür (Yazan, 1992: 46-47).

Bir devletin kuruluşunda asabiyeti önemli unsurlardan biri olarak gören Cevdet Paşa'ya göre devlet, kavmî asabiyetten doğar; ancak bu asabiyetin enkazı üzerine yükselir. Bu asabiyetin yerine de yeni bir asabiyet olan din geçer (Yazan, 1992: 49; Sözen, 1998: 101).

Görüldüğü üzere Cevdet Paşa, bir devletin oluşumunda ve devamiyetinde medeniyet ve asabiyeti olmazsa olmaz unsurlar olarak telakki etmektedir. Bu iki unsur bulunmaksızın bir devletin kurulup gelişmesini ve devamlılığını sağlamasını ise mümkün görmemektedir.

4. Siyaset–Devlet İlişkisi

İnsanın toplumsal yaşamında siyasal bir örgütlenme biçimi olan devlet, Cevdet Paşa düşüncesinde toplumsal yaşayışın en üst düzeyini oluşturmaktadır. Paşa, bir toplum hâlinde yaşayan insanların güvenlik vb. sebeplerle haklarını devlete devrettiklerini düşünmektedir. Burada devlet, siyasi otoriteyi de kapsar ki, dolayısıyla siyaset ve devlet bir bütünlük teşkil eder. Ancak bir hükümetin kurulabilmesinde bazı faktörler gerekir.

Cevdet Paşa, siyasi otoritenin oluşturulmasını sağlayan topluluğun bireylerini hamur mayasına benzetmektedir. Ona göre, mayanın miktarıyla doğru oranda hamur mayalanır. Buna benzer şekilde, hükümetlerin büyük olması da âdeta büyük ekmeğin çok hamurdan yapılmasına benzer. Zira bir hükümetin kurucularının çok olması kuvvet ve haşmetinin de fazla olmasını sağlar (Cevdet Paşa, 1331(h.): 414; 1969: 389; Sözen, 1998: 107). Dolayısıyla hükümetin mayası konumunda olan kurucuların çokluğu devlet için büyük bir öneme sahiptir. Çünkü temelleri çürük olan devletlerin yaşama şansı yoktur. Zira bir devletin temeli, hükümettir. Düşünürün, Batı Roma



İmparatorluğu'nun yıkılmasının (M.S. 476) ardından onun çürük temelleri üzerinde kurulan hiçbir hükümetin kalıcı olmadığını ve bunların ardından Fransa Devleti'nin kurulduğunu anlatması bu düşüncesinin bir örneğini teşkil eder (Cevdet Paşa, 1993: I/157; Sözen, 1998: 107).

Devletin temelini hükümet olduğunu düşünen Cevdet Paşa, hükümetleri başlıca iki sınıfa ayırır. Onun bu ayrımı temelde İbn Haldûn'un şer'î ve akli yönetim şeklindeki ayrımına benzemekle birlikte daha detaylandırılmıştır ve özellikle Osmanlı Devleti'nin diğer devletlerden farklılığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Cevdet Paşa'nın hükümet sınıflamasına göre bunlar öncelikle İslâmî hükümet (Hükümet-î İslâmiye) ve Hristiyan devletlerdeki hükümet şeklinde ayrılır (Cevdet Paşa, ty.: I/810; 1993: I/27,29; Sözen, 1998: 107).

1- İslâmî Hükümet (Hükümet-î İslâmiye): Paşa, İslâmî Hükümeti en ideal yönetim şekli olarak kabul eder. O, bunun sebebinin hilâfet ve saltanatı bünyesinde birleştirmiş olmasında bulur. Ona göre, İslâmî Hükümette iktidar bölünmez, Müslümanların imamı olan İslâm Padişah şeriatın koruyucusudur ve aynı zamanda saltanatın yürütücüsüdür. Bundan dolayı da devlette idarede bölünme ve parçalanma olmaz. Abbasi Devleti'nin sonlarında İslâm ülkelerinde ortaya çıkan büyük ihtilaller neticesinde hilâfet ve saltanat bölünerek hilâfet, dinî riyaset ve saltanat ise maddi riyaset şeklini almış olsa da daha sonra Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla, bu iki riyaset şekli tekrar bir araya getirilmiştir (Cevdet Paşa, ty.: I/10; 1993: I/29).

İslâmî yönetimin üstünlüğünü savunan Paşa, bunun nedenini İslâm'ın adalet ve hürriyet esaslarını içermesi, ayrıca dünya ve ahiret saadetine birlikte temin etmesine bağlar (Sözen, 1998: 108). O, bu düşüncesine bağlı olarak Osmanlı Devleti'nin kanunlarında Batı tarzı değişimlere karşı çıkar ve şer'î kanunların korunması gerekliliğini vurgular. Çünkü ona göre, diğer devletlerde kanunlar hukuk kanunudur, Osmanlı Devleti ise şeriat esasları üzerine kurulmuştur ve bundan dolayı da kanunları İslâm dini esasına göre olmalıdır (Cevdet Paşa, 1980: 199-200).

Cevdet Paşa, İslâmî hükümeti en iyi yönetim şekli olarak görmeye hilâfeti de en faziletli yönetim olarak kabul etmektedir.

2- Hristiyan devletlerdeki hükümet: Cevdet Paşa, Hristiyan devletlerde iki tür hükümet biçimi olduğunu söyler. Bunlardan biri dinî hükümet diğeri ise maddi hükümettir.

a) Hükümet-i rûhaniyye (dinî hükümet): Katolik mezhebinde papanın hükümetidir ki bu, ruhanî lideri bütün Katolik rahiplerin âmiri ve kiliselerinin reisi olup, bu mezhebe mensup olanlar onun Hz.İsa'nın vekili olduğu inancındadırlar. Katolik olan Rum, yani Ortodoks mezhebine tabi bulunan Hristiyanlar papayı tanımazlar. Onların dinî hükümetleri İstanbul Patriğine tabidirler. Ermenilerin de katoğigos denilen ruhanî lideri bulunur. Protestanların ise böyle bir umumî liderleri bulunmaz (Cevdet Paşa, ty.: I/8; 1993: I/28).

b) Maddi hükümetlere gelince, Paşa bunu da mutlak hükümet (mutlakiyet), meşrutî hükümet (meşrutiyet) ve cumhuriyet olarak üçe ayırır.



• Mutlakiyet yönetimi, hükümeti tamamen eline almış olan bir hükümdarın hükümetidir. Cevdet Paşa buna Rusya devleti hükümetini örnek verir.

• Meşrutiyet yönetimi, millet meclisinin oyuna tâbi olan hükümdarın hükümetidir. Mütefekkiye göre, bu da iki kısımdır. Biri meşruta-i umumiye olup, bütün halk eşitlik üzere olur. Devletin vekillerinden başka millet tarafından seçilen azadan oluşan bir millet meclisi bulunur. Diğer hasbî meşrutiyettir ki, bunda aristokratlar, alt sınıftaki halktan birçok yönden seçkin ve üstün konumdadırlar. Halk, aristokratların ulaştıkları rütbelere ve imtiyazlara ulaşamaz. Ancak her kazadan seçim ile hükümet merkezine gönderdikleri azadan oluşan millet meclisi üyeleri adında bir meclisleri bulunur. Bir mesele bu mecliste görüşüldükten sonra aristokratların meclisinde karara bağlanır.

• Cumhuriyet: Bu hükümette bir hükümdar olmayıp, halkın çoğunluğu tarafından birisi seçilerek hükümdar konumuna getirilir ve geçici olarak millet reisi kabul edilir (Cevdet Paşa, ty.: I/8-9; 1993: I/27-28).

Cevdet Paşa, bu hükümet şekillerinin İslâmî hükümet haricinde hiçbirini onaylamaz. Zira o, sadece İslâmî hükümeti üstün ve mükemmel görür. Onun bu görüşlerinde dönemin zihniyeti ve Osmanlı Devleti'nin yönetiminin bu yapıya sahip olması etkilidir.

5. Organizmacı Devlet Düşüncesi

Cevdet Paşa, devletin yapısını bio-organik bir varlık şeklinde düşünür. Onun bu düşünceleri İbn Haldûn'un organizm nazariyesiyle paralellik gösterir. Paşa'ya göre devlet "bir cism-i insanî mesabesinde"dir (Cevdet Paşa, ty.: I/8; 1993: I/27).

Cevdet Paşa, devletler için de insanın organik gelişmesinde geçirdiği sinn-i nemâ, sinn-i vukûf, sinn-i inhitat gibi dönemlerin bulunduğunu kabul eder (Cevdet Paşa, ty.: I/19) ve böylelikle bir devletin geçireceği merhaleleri üçe ayırır.

İbn Haldûn'dan başlayarak kendinden önceki filozof ve düşünürlerin bu konudaki görüşleriyle benzer bir yaklaşıma sahip olan Cevdet Paşa, böylelikle uzviyetçi-organist görüşe oldukça yaklaşan bir kaynaktan hareket eder (Ülgener, 1947: 7). Ona göre, bir insanın gerek fizikî gerekse rûhî yönden zaman içinde gelişmesi ve daha sonra zamanla gerilemesi gibi, her devlet de aynı şekilde bazen kuvvetlenir bazen de zayıf düşer. Her devlet ilk kurulduğu dönemde sade ve basit olup günden güne kuvvetlenir gözüксе de insanın yaşlandıkça yeme içme, giyim kuşam gibi ihtiyaçlarının artmasına benzer şekilde devletin de günden güne ihtiyaçları artar, eski sadeliği kalmaz, işleri ve masraflar çoğalır. Olağanüstü bir olayın meydana gelmesi hâlinde alışılan masraflar dışında yeni masraflar ortaya çıkması durumunda ise maddi sıkıntı baş gösterir. Bunun yanında yönetimde birtakım yanlış uygulamalar da yapılırsa devlet zaafa düşer (Cevdet Paşa, ty.: I/7; 1993: I/27).



Cevdet Paşa'ya göre, yüzyılın insan için uzun bir ömür olması gibi, bu süre devletler için de uzun bir dönemdir. İnsanın yaşlılık döneminde eski gücünü kaybedip, kuvvetten düşmesi gibi zaman içinde devletlere yorgunluk gelmesi de tabii bir süreçtir (Cevdet Paşa, 1309(h.): I/38'den aktaran Sözen, 1998: 103-104).

Cevdet Paşa, devletler için organizmacı düşünceyi benimsese de İbn Haldûn gibi katı bir determinizmden yana değildir. Ona göre, herhangi bir devlette bir durumdan başka bir duruma geçildiği için her dönemde özel bir durum bulunur. Bu sebeple her durumda devrin şartlarına göre çareler aramak gerekir. Her insanda gelişme, öğrenme ve gerileme yaşı olduğu gibi her devlette de üç aşama bulunur. İnsanın sağlığını koruma konusunda yaşına göre hareket etmesine benzer şekilde devlet de içinde bulunduğu durum ve aşamaya göre hareket etmeye özen göstermelidir. Bu yaklaşım doğrultusunda zeval hali bazen hissedilmeyecek şekilde olurken bazen de apaçık olarak görülerek bunun önüne geçmek, gerileyişe engel olmak için yerinde ve uygun tedbirler almak bir zorunluluktur (Cevdet Paşa, ty.: I/7-8; 1993: I/27).

Görüldüğü üzere Cevdet Paşa, uzviyetçi anlayışta İbn Haldûn'un sıkı bir takipçisidir. Ancak o, İbn Haldûn'un düşüncelerini Osmanlı Devleti'ne uygulayarak çöküş çareleri bulma çabası içinde olduğundan son merhalede İbn Haldûn'un katı determinizminden ayrılarak bu dönemin bir olumsuzluğa neden olmadan atlatılabileceği görüşünü sunar.

6. Tavrılar Teorisi

İbn Haldûn'un organizmacı devlet anlayışını benimseyen Cevdet Paşa'nın organizmacı anlayışa bağlı olarak tavrılar teorisini de benimsediği görülür. O, organizmacı anlayışıyla tavrılar teorisini iç içe ele alır, bunlar için ayrı ve ayrıntılı bir açıklamaya girmez. Onun söz konusu konuya dair fazla açıklamaya yer vermemesi, dikkatinin, beşinci tavrıda olduğunu düşündüğü Osmanlı Devleti'nin bu durumdan nasıl kurtarılacağı meselesine yönelmiş olmasında aranır. Keza Paşa, İbn Haldûn'un siyaset ve devlet felsefesine dair düşüncelerinden yararlanarak Osmanlı Devleti'ni bunalımdan kurtaracak çözüm önerileri ortaya koyma çabasıdadır.

Cevdet Paşa, İbn Haldûn'un bir devlet için zafer, istibdat, ferağ, müsâlemet ve israf tavrı olarak belirttiği beş devri, Kâtip Çelebi düşüncesine uygun olarak nüma, vukûf ve inhitat şeklinde üç kısımda toplamakla birlikte bir organizma gibi devletlerin de doğup, büyüyüp, gelişip, duraklayıp ve sonunda da yok oldukları düşüncesindedir. Bu durum, bir devletin bir tavrından başka bir tavra geçtiğini gösterir. Paşa'ya göre, bir tavrı ifade eden her devrin kendine has birtakım özellikleri ve buna bağlı olarak da karşılaşılan sorunlar için çözüm yolları vardır. Yöneticiler için bu durumu dikkate almak ve ona göre davranmak gereği bulunur. Zira nasıl ki bir insan, sağlığını korumak için bulunduğu yaş dönemlerine ve hastalıklarına göre tedbirler almak zorundaysa, devlet de buna benzer şekilde hareket etmek mecburiyetindedir. Çöküş dönemi bazen hissedilmeyecek şekilde kapalı olabilirken kimi zaman ise açık bir şekilde görülür ve uygun tedbirlerle durumu düzeltilip yeniden canlılık kazandırılabilir. Fakat bu gibi durumlarda devletin



içinde bulunduğu tehlike büyük olup üstelik dış ilişkilerde de bozulmalar görülürse devletin bu durumdan kurtulması pek mümkün olmaz. Söz konusu durumdan kurtulanlar olmuş ise de, ancak büyük olaylar ve inkılâplar neticesinde bu gerçekleşmiştir. Tarihte birçok devlet kendi eksiklikleri veya beklenmedik bir başka olay sebebiyle gelişme çağını tamamlamadan tarih sahnesinden silinip gitmişlerdir (Cevdet Paşa, ty.: I/7-8; 1993: I/27).

Paşa'ya göre, devletlerin söz konusu devirleri geçirmesi ve bu devirlere göre değişimlerin olması tabii bir durumdur. Dolayısıyla zamanın bu hükmüne karşı koyup da eski hâli üzere kalmakta ısrar eden topluluklar yok olup gitmişlerdir. Bir devlet için en büyük tehlike, bir durumdan diğer bir duruma geçiş esnasında görülür. Mütefekkir bunu bir hastalığın iyileştirilip, sağlıklı hâle dönüştüğü esnada gereken dikkat ve özenin gösterilmemesi durumunda hastalığın yeniden ortaya çıkıp zayıf düşmüş olan vücudu daha da kötü duruma düşürmesine benzetir. Ona göre, bu açıdan bu gibi durumların tecrübe ile bilinmesi gibi, devletler için de durum değişikliklerinde eski durumdan yeni duruma geçiş olacağı için dikkatli incelemeler yapılmalı, buna göre hareket edilmeli, bunlar yapılmadan yenileşmede aceleci olmamalıdır. Sonuçta zamanın gerekleri olan değişikliklere karşı koyup eskide direnmek devleti zevale uğratar (Cevdet Paşa, ty.: I/55; 1993: I/83,99).

Devletin geçireceği bu tavırları ve sonunda yok olmasını Tanrı'nın âlemdeki sünneti olarak kabul eden Cevdet Paşa, bütün olumsuz gelişmelere rağmen uygun tedbirlerle devletin yıkılıştan kurtarılabilceği düşüncesiyle İbn Haldûn'un katı determinizminden uzaklaşır. Ancak o, kurtuluşun sağlanıp sağlanamayacağı noktasında Kâtip Çelebi ve Naîmâ'ya nazaran biraz daha olumsuz bir tavra sahiptir ve bu tavrıyla da İbn Haldûn'a diğerlerine göre daha yakındır.

7. Devletin Yapısı, Görevleri ve Yönetimde Genel İlkeler

Devletin, görevlerini yerine getirebilmesi için öncelikle idari yapısını belirlemesi gerektiğini düşünen Cevdet Paşa'ya göre, idare merkezî veya gayri merkezî olur. Öncelikle bunlardan hangisi olacağına karar verilmelidir. Çünkü devletin yapılanması bu doğrultuda olacaktır. Keza devlet idare yapısının merkezî ya da yerel olması, devlet yapısının teşekkülünde önemli farklılıklar oluşturur (Cevdet Paşa, 1991: IV/102-103). Devletin oluşumunun aynı zamanda devleti elinde tutan grupların anlayışına göre şekillendirildiğini düşünen Cevdet Paşa'ya göre, devlet yapısında saltanat dairesi (hanedan), zengin ve soylular, halk olmak üzere temelde üç grup mevcuttur. Bu gruplar arasındaki ilişki adil olursa devletin çalışması da başarılı olur. Ancak işler düzgün gitmezse birtakım bozulmalar meydana gelir. Bozulan toplumun düzeltilmesinde gücü eline alıp işleri düzelten grup, devletin yapısı ve toplumun yönlendirilmesini sağlar (Cevdet Paşa, 1991: IV/219; Bıçak, 1997: 29-30).

Bir devletin varlığı için yerine getirmesi gereken görevleri Cevdet Paşa temelde ikiye ayırır. Bunlardan biri, ülke içinde sosyal adaleti kurarak halkın haklarını hukuk çerçevesinde korumak, diğeri de sınırları düşman saldırılarına karşı korumaktır. Her devletin işlerinin iyi olması, yükselişi



bu görevlerin iyi bir şekilde yerine getirilmesine çalışmak ve üstün bir gayretle başarı göstermekle mümkün olur. Devlet-i Âliyye’de zayıflıktan önce devletin idare kısmında görevli kimseler ve sultanlar bu konulara büyük özen göstermişlerdir. Bu sebeple de hem ülkenin bayındırlığı sağlanmış, ülkede adalet hâkim olmuştur, hem de askerî alanda Avrupa devletlerinden çok daha ileri düzeyde olunmuştur (Cevdet Paşa, 1993: I/84).

Cevdet Paşa’ya göre devlet, halkına karşı olan adalet ve güvenliği sağlamak suretiyle yükümlülüğünü yerine getirmelidir. Bu yükümlülükleri yerine getirmek konusunda görevli kurumların ise birbiriyle olan ilişkilerinin düzgün olması, devletin işleyişinin iyi olması için oldukça önemlidir (Bıçak, 1997: 30). Paşa, devlet işlerini bir saatin çarklarına benzetir. Ona göre, yönetime dair bütün işler birbirine bağlıdır. Bu sebeple de devlet çarkının bir ahenk üzere dönmesi, bütün birimlerin bir nizam içinde birlikte hareket etmesine bağlıdır (Cevdet Paşa, 1309(h.): IV/6; 1993, III/1407). Çünkü ona göre, bir birimdeki eksiklik ve düzensizlik diğer birimleri de etkiler. Örneğin, idari birimleri düzenli olduğu hâlde, bayındırlık işlerinde aksaklık olan bir devlette ekonomik alandaki denge de bozulur. Bunun sebebi de, üretilmiş ürünlerin naklinin gerçekleştirilememesi ve buna bağlı olarak da devlet bütçesinin büyük zarar görmesidir. Ayrıca ihtiyaç zamanında ordu için mühimmat naklinde çekilecek sıkıntılar sebebiyle devletin savunmasında da birtakım problemler ortaya çıkabilir (Cevdet Paşa, 1991: IV/98; Sözen, 2000: 214).

Devletin bekası için yönetimde birtakım usul ve kaidelerin uygulanması gerektiğine dikkat çeken Cevdet Paşa için bu ilkelerin başında planlama gelir. Ona göre, bir işe başlamadan önce o işin sonucunda meydana gelebilecek zararlar iyi bir şekilde mütalaa edilip, daha sonra uygun geldiği şekilde değişiklikler yapılmalıdır. Çünkü icraatta kararsızlık ve tereddüt göstermekten ise, o işe hiç teşebbüs etmemek daha uygundur. Dolayısıyla hükümet, herhangi bir icraata kalkışmadan önce bütün incelemeleri yapmalı, çalışmalarını belli bir plan dâhilinde yürütmelidir. Konunun uzmanı olan kişilerle istişare yapılmalı, aceleci davranılmamalıdır (Cevdet Paşa, 1309(h.): X/189; 1993: V/2585; Sözen, 2000: 215). İşin yapılmasına karar verilince sonuçlandırılıncaya kadar ise çabuk hareket edilmelidir (Cevdet Paşa, 1309(h.): X/189; 1993: VI/43; 1993: III/1440-1441).

Yönetimde danışma sistemini oldukça önemseyen Cevdet Paşa, siyaset biliminin bir gereği olarak, herhangi bir uygulama öncesi, o alanda bilgi ve tecrübesiyle otorite kabul edilen kimselerin görüşlerine başvurularak onların bilgi birikimlerinden yararlanılmanın önemine dikkat çeker. Ona göre, bu tür kimseler için dikkat edilmesi gereken bir nokta da sır saklama konusuna riayet etmeleridir (Cevdet Paşa, 1309(h.): III/73; 1993: II/624-625). Ancak buna karşın o konuda ehliyet ve liyakat sahibi olmayan kimselerin sözleri dikkate alınmamalıdır. Çünkü onların sözlerinin dikkate alınması oranında, devlet işlerinde de aksaklıklar meydana gelir (Cevdet Paşa, 1309(h.): III/71; 1993: II/622).

Zaruret hâlinde ortaya çıkan kötü durumlara rıza göstermemenin daha büyük bir kötülüğe yol açabileceğini dikkate almak gerektiğini düşünen Cevdet Paşa’ya göre, burada zamanla ortaya çıkabilecek kötü sonucun en zararsızı aranmalıdır. Sıkıntının geçştirilmesinin hemen ardından



vakit kaybetmeksizin gerekli önlemler alınmalıdır (Cevdet Paşa, 1309(h.): III/71-72; 1993: II/622-623).

Yönetimde mükâfat ve cezanın önemine de değinen Paşa, devletin, işini olumlu sonuçlandırmak için mükâfat ve ceza kaidelerinin tatbik edilmesi gerektiğini ifade eder (Sözen, 2000: 215). Ona göre, yönetimde kanunlar çerçevesinde hareket edilmelidir. Buna bağlı olarak eğer cezalar gereği gibi uygulanmazsa bu, kötü sonuçlar getirebilir (Cevdet Paşa, 1309(h.): X/144-145; 1993: V/2549). Dolayısıyla devlet hak ve adalet çerçevesinde hareket etmelidir. Ters uygulamalar ancak halkın devlete karşı tepki göstermesine neden olur (Cevdet Paşa, 1309(h.): X/187; 1993: V/2583).

Devletin yönetimindeki kararlılığı onun bekası için önemli bir ilke olarak gören Cevdet Paşa, devlet yönetiminde geri adım atılmasının büyük zararlara sebep olabileceğini ifade eder. Ona göre hükümet bir işi tam olarak kavrayıp icraata o şekilde başlamalı, işi çabuk bir şekilde ve kararlılıkla yerine getirmelidir (Cevdet Paşa, 1309(h.): X/189; 1993: V/2585; Sözen, 2000: 215).

Devlet yönetiminde sözü edilen bütün bu işlerin sağlıklı yürütülebilmesi için, yöneticilerin de belirli niteliklerinin olması gerektiğini düşünen Cevdet Paşa, Farabî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi kendinden önceki düşünürlerle benzer düşüncelere sahiptir. Ona göre, bir yöneticide liyakat ve ehliyet, devletin ve milletin menfaatlerini ön planda tutma, dürüstlük, hırs ve tamahtan uzak kalma, sır saklama ve güvenilir olma gibi vasıfların bulunması gerekir (Sözen, 1998, 115-122).

Sonuç

Cevdet Paşa'nın devlet ve siyasete ait düşüncelerinin temelinde İbn Haldûn'un etkisi görmezden gelinemeyecek kadar açıktır. Cevdet Paşa Osmanlı Devleti'nin en buhranlı dönemlerine şahit olması nedeniyle yaşadığı dönemin siyasi ve sosyo-ekonomik gelişmelerini incelemeyi ve Osmanlı Devleti'nin çöküşten kurtarılacağını araştırmıştır. Bunu yaparken düşüncelerini temellendirmek için İbn Haldûn'un asabiyet, organizm ve tavırlar teorisinden oldukça fazla yararlanmışır. Örneğin, Devlet-i Âliyye'nin XIX. yüzyıldaki durumunu İbn Haldûn'un tavırlar teorisinin son aşamasına göre değerlendirmeye başlar ve devletlerdeki bu aşamaları tabii olarak kabul eder. Ancak son noktaya geldiğinde İbn Haldûn'dan ayrılarak, birtakım çözümlerle devletin çöküşten kurtarılma ihtimalinin olduğunu düşünür. Ona göre zamanın gerekleri olan değişikliklere karşı koyarak eskide direnmek devleti zevale uğratar.

Cevdet Paşa, devleti medeniyetin olduğu noktada ortaya çıkan bir kurum kabul eder ve medeniyetle devleti birbirine paralel olarak ilerleyen iki olgu olarak belirtir. Ona göre devlet toplumsal yaşamın zirvesini oluşturan siyasal bir örgütlenmedir. Devletin, halka karşı da birtakım görevleri vardır ve bunlar öncelikle adalet ve güvenliği sağlamaktır.

Hükümet şekillerini de temelde İslâmî hükümet ve Hıristiyan devletlerdeki hükümet şekilleri olarak ayıran Paşa, en iyi hükümet şeklini ise İslâmî hükümet olarak görmektedir. Bunun



nedenini ise İslâm'ın adalet ve hürriyet esaslarını içermesi, ayrıca dünya ve ahiret saadetini birlikte temin etmesine bağlamaktadır.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat döneminin önemli devlet ve fikir adamlarından olan Cevdet Paşa birçok fikir ve uygulamalarıyla döneminde ve sonrasında büyük yankılar uyandırmıştır. Devlet ve siyasete dair düşüncelerinde her ne kadar sıkı bir İbn Haldûn takipçisi olsa da gerekli gördüğü yerlerde onun düşüncelerinden ayrılmış, orijinal fikirler ortaya koymuştur. Ayrıca o, hem eskiye bağlılığı hem de bir devletin zevalden kurtulması için zamanın gereklerine göre düzenlemeler yapması gerektiği düşüncesiyle eski ve yeni arasında adeta bir köprü olmuş, eskiyi ve gelenekleri terk etmeden zamana da uyum sağlama düşüncesiyle muhafazakar bir yenilikçi tavrı sergilemiştir.

Kaynakça

- Anay, Harun (1997). "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu, 9-11 Haziran 1995, TDV Yay., Ankara.
- Atalay, Beşir (1999). "Ahmet Cevdet Paşa Tarihinde Osmanlı Devleti", Osmanlı, C. VIII, (ed. Gülay Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara.
- BABİNGER, Franz (1982). Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, (trc. Coşkun Üçök), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara.
- BIÇAK, Ayhan (1997). "Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci", Ahmet Cevdet Paşa, Sempozyum: 9-11 Haziran 1995, TDV Yay., Ankara.
- CEVDET PAŞA, Ahmet (1980). Ma'rûzât, (haz. Yusuf Halaçoğlu), Çağrı Yayınları, İstanbul.
- CEVDET PAŞA, Ahmet (1331(h.)). Kısas-ı Enbiyâ Aleyhi's-selâm (ve Tevârih-i Hulefâ), cüz': IV, Kanaat Matbaası, Dersaadet.
- CEVDET PAŞA, Ahmet (1969). Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ, (nşr. Mümin Çevik), Üç Dal Neşriyat, Toker Matbaası, İstanbul.
- CEVDET PAŞA, Ahmet (ty.). Târîh-i Cevdet, C. I, Dâire et- Tabâati'l-Âmire, 3. Baskı.
- CEVDET PAŞA, Ahmet (1993), Tarih-i Cevdet, C. I-VI, (sadeleştiren: Dündar Günday), Üç Dal Neşriyat, Çevik Matbaacılık, İstanbul.
- CEVDET PAŞA, Ahmet (1309 (h.)). Târîh-i Cevdet, C. I-XII (terkib-i cedîd), Matbaai Osmaniye (ikinci tab'), Dersaadet.
- CEVDET PAŞA, Ahmet (1991)., Tezâkir, C. I-IV, (yay. Cavid Baysun), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- GÖVSA, İbrahim Alâettin (1945), "Ahmet Cevdet Paşa" mad., Türk Meşhurları Ansiklopedisi, Yedigün Neşriyat, İstanbul.
- HEPER, Metin (2006), "Cevdet Paşa" mad., Türkiye Sözlüğü, Doğu Batı Yay., Ankara.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir (1986). "Tarihçi Cevdet Paşa", Ahmet Cevdet Paşa Semineri, 27-28 Mayıs 1985, Bildiriler, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.
- OKUMUŞ, Ejder (2006). "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, İbn Haldun Özel Sayısı I, İSAM Yay., İstanbul.
- SÖZEN, Kemal (1998). Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- SÖZEN, Kemal (2000). "Ahmed Cevdet Paşa'ya Göre Devlet", Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim), Sayı: 33, Ankara.
- ŞEŞEN, Ramazan (1998). "Ahmed Cevdet Paşa" md., Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (İSAR) Yay., İstanbul.



- TURAN, Şerafettin (1986). “Cevdet Paşa’nın Kültür Tarihimizdeki Yeri”, Ahmed Cevdet Paşa Semineri, 27-28 Mayıs 1985, Bildiriler, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.
- ÜLGENER, F. Sabri (1947). “Ahmet Cevdet Paşa’nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri”, İş, Aylık Felsefe, Âhlâk ve İçtimaiyat Mecmuası, S. 76, C. XIII, İstanbul.
- ÜLKEN, Ziya Hilmi, Fahri, Ziyaeddin (1940). İbn Haldûn, Kanaat Kitabevi, İstanbul.
- YAZAN, Ümit Meriç (1992). Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü, İnsan Yay., İstanbul.



Osmanlı Modernleşmesi ve Medeni Hukuk Kodifikasyonu Üzerinden Ahmet Cevdet Paşa'nın Medeniyet Anlayışı

Hatice Sezer¹

Ali Osman Sezer²

Özet

Bu yazıda on dokuzuncu yüzyıl düşünür ve devlet adamlarından Ahmed Cevdet Paşa'nın medeniyet algısı, Osmanlı modernleşmesi içinde Mecelle kodifikasyonu üzerinden ele alınacaktır. Her ne kadar Osmanlı modernleşmesi özellikle on sekizinci yüzyıldan sonra Batılılaşma çizgisinde ilerlemişse de, Osmanlı entelektüellerinin modernleşme sürecine katkıları üzerine çalışmalar çoğunlukla bu entelektüellerin "modern" veya "tutucu" eğilimlerine odaklanmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa gibi esasen ilmiye sınıfına mensup olup, sadrazam Mustafa Reşit Paşa gibi belirli devlet adamlarının teşvikleriyle döneminin adalet bakanlığı, içişleri bakanlığı, eğitim bakanlığı gibi çok çeşitli idari görevlerde bulunmuş bir devlet adamının Osmanlı modernleşmesine etkilerini incelerken bu tarz kavramlar yetersiz kalmaktadır. Bu kavramsallaştırmalara göre, Ahmed Cevdet Paşa'nın ilmiye sınıfına mensubiyeti onun adeta savaş aleti gibi yontularak icat edilmiş kavramlarla "tutucu" veya "gerici" olarak adlandırılması gibi hazır kalıplara sokulmasına yol açabilecek ve onun yerel değerleri esas alan reformist perspektifini görmezden gelmemize sebep olacaktır.

Özellikle on dokuzuncu yüzyıl Tanzimat döneminin "medeniyetçilik" fikri etrafında şekillendiği düşünüldüğünde, Ahmed Cevdet Paşa'nın Osmanlı modernleşmesindeki yeri özellikle bir medeniyetin en somut formu olan Medeni Hukuk alanındaki mücadelecilik çalışması çerçevesinde ele alınacaktır. Dönemin halen devam eden en belirgin yapısı, batının salt ekonomik sömürgecilik hareketleri kadar bunu temelden şekillendirecek ve hükmünü tüm dünyada cari kılma çabası olarak batı kökenli kanunlaştırma hareketlerine müdahil olmaktır. Bu anlamda batı, evrensel bir medeniyet fikri ile tüm insanlığı batı medeniyetine ekleyip nesneleştirme fikri ile hareket etmeyi sürdürüyor. Ahmed Cevdet Paşa'nın milletin öz değerlerine dayandığı hukuk anlayışı, onun nasıl bir hukuki süreci savunduğu ve reformist perspektifi konusunda aydınlatıcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Modernleşmesi, Ahmed Cevdet Paşa, kodifikasyon, medeniyet, hak, hukuk, Mecelle.

¹ Arş. Gör. Bülent Ecevit Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü hatice.sezer91@hotmail.com

² Öğr. Gör. Bülent Ecevit Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü aliosmansezer@hotmail.com



Giriş

Medeniyet, millet olmuş toplumların bir hak algısı etrafında gerçekleşen somut ve soyut ürünleri ile cami bir yaşamsal mekanı ifade eder. Bu önerme medeniyetlerin esas unsurunun hak algısı ve anlayışı olduğuna dayalı bir anlayışa dayanıyor. Çünkü insan, etkinlikleri ile, birçok seçenek arasından sıyrılan bir tercihle niçin öyle yapmış olduğunu ancak yaptığının daha uygun, daha doğru yani kendince hak ve bu hakla uyumlu meşru olduğu inancıyla ifade etmiş olur. Öyleyse ortak hak algısı çerçevesinde etkinlik gösteren toplumlar bu etkinliklerin toplamıyla ortaya çıkan bir mekan kurar. İşte medeniyet olarak adlandıran bu havzanın kurucu unsuru oradaki insanların hak algısıdır. Bu açıdan medeniyetleri şekillendiren ve birbirinden ayıran en önemli unsur o havzada yaşayan insanların hak algıları ile ortaya çıkan ahlakları(normalleri) ve bu ahlakın sınırlarında beliren hukuk(norm); normal olanın etrafında şekillenen norm sistemleridir. Bu anlamda hukukun öncülü ahlaktır ve hukuk bu ahlaki coğrafyanın etrafında şekillenerek ahlakla yaşamsal olarak somutlaşmış hakların korunmasını amaçlar.

Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığını yaptığı Mecelle projesinin on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Devleti kanunlaştırma hareketleri içindeki yerini ve anlamını irdeleyeceğimiz bu makalede öncelikle bu projenin nasıl bir dünyada hayata geçirildiğini ve bu ortamda Osmanlı Devleti'nin konumunu da ele almalıyız. Çünkü yapılanların içinde bulunulan koşullarla doğrudan bağlantılı olması kaçınılmazdır. Bir iş, içinde bulunulan ortamın koşulları içerisinde o işi yapanın tercihi olarak ortaya çıkar ve bu faaliyet kişilerin ve yapılanın mahiyeti hakkında önemli ipuçları barındırır. Öncelikle bu ortamı görebilmek için on yedinci yüzyıldan itibaren batıda gerçekleşen siyasi ve ekonomik değişimlerin genel özelliklerine değinilecek; ikinci olarak bunların yeni kanunlaşma hareketlerine dönüşümü ve Osmanlı Devleti kanunlaştırma hareketlerine etkisine bakmak gerekecektir. Makalenin üçüncü bölümünde ise Mecelle projesi, dönemin dinamikleri içerisinde değerlendirilecek ve projenin hem on dokuzuncu yüzyıl sosyo-politik dünya konjonktüründe hem de dönemin kanunlaştırma hareketlerindeki yeri bir medeniyet perspektifi üzerinden sorunsallaştırılacaktır.

Osmanlı Modernleşmesi ifadesi yeni bir durumu ifade ediyor. Bu ifade özellikle Osmanlı'nın dışında gerçekleşen ve onu bir duruma zorlayan ortamla birlikte ele alındığında ontolojisine oturur.

Modern kavramı yeni hatta yeniye ilişkin algılansa da daha beşinci yüzyılda Roma'nın Hristiyanlığı kabulünden sonra gerçekleşen yeni algı dünyasını, anlamın ve hakikatin artık nereden okunacağını ifade eden bir başlangıcı vurgulamak için de kullanılmıştır. Bu açıdan ele aldığımızda 'Osmanlı Modernleşmesi' anlam dünyasına ilişkin yeni bir paradigma peşinde oluşu ima eder. Yeni paradigma olarak modernliği anlamak Osmanlı'nın Tanzimat dönemini anlamak kadar, Cumhuriyet döneminin ana yapısını anlamayı da mümkün kılabilir. Elbette Cumhuriyet dönemi konumuzun dışında olup bu kısma değinilmeyecektir.

Batıda Coğrafi keşifler, Rönesans, Reform ve Sanayileşme hareketleri ile gerçekleşen değişimler Osmanlı ekonomik ve siyasal sistemini derinden etkilemiştir. Özellikle 1699 yılında



Karlofça Antlaşması ile neticelenen yenilgi Osmanlı'nın Batı karşısında geri çekilmesinin ve savunmada kalmasının başlangıcı olmuştur. Çoklu millet sisteminde şekillenmiş bir devlet olan Osmanlı'nın 1789 yılında gerçekleşen Fransız İhtilali ile birlikte batı karşısında konumu ulusçuluk hareketlerinin ön plana çıkması ile daha da zorlaşmıştır. Fransız İhtilali üçüncü Selim'in tahta çıktığı yıl gerçekleşmiş olup Osmanlı Tanzimat hareketlerinin de bu dönemde başlaması dönemin mahiyeti hakkında ipuçları barındırıyor.

Sömürgecilik faaliyetleri ile bir dönüşüm sürecine giren batı öncelikle kendi içinde büyük değişimler yaşadı. Her şeyin hakimi konumundaki kilisenin ve ardından kralların yetkileri sömürge odaklı sermaye birikimi ile ortaya çıkan burjuvazi merkezli girişimlerle yeniden şekillenmeye başladı. Bu süreçte din ve hukuk alanında yeni (modern) dönemin modları buna uygun şekillenmeye başlayan bir sürece girdi. Öncelikle kilise ve onun kontrolünde krallıklarla şekillenen devlet, yeni ortaya çıkan burjuvazi karşısında aşılması gereken bir duvarken, bu duvarlar yeni din ve hukuk reformları ile özellikle 1648 yılında imzalanan Vestfalya Antlaşmasının kurduğu ontolojik zeminde milli kilise etrafında şekillenen yeni devlet yapıları olarak dönüşmeye başladı. Böylece her devletin, milli kilise merkezinde şekilleneceği ancak egemenliğin din ve dünya olarak ayrışacağı ve bu ayrışma etrafında uzlaşarak şekilleneceği yeni bir dönem başlıyordu. O güne kadar motivasyonu, merkezi bir dini yapının tezahürleri olarak gerçekleşen Avrupa, bundan böyle pozitif aklın öne alındığı ve referanslarını buradan alan doğal hukuk anlayışıyla şekillenmeye başladı.

Tanzimat olarak adlandırdığımız Osmanlı'da yenileşme hareketleri batının yükselen gücü karşısında toparlanmayı ve konumunu muhafaza edebilmeyi amaçlamıştır. Bu girişimlerin genel özelliği batılı kurum ve yapıların model alınması yönünde gerçekleşti. Elbette batının kendi içinde geçirdiği dönüşümlerle geldiği süreç Osmanlı'nın problematiğinden farklı gerçekleşmiştir. Batı kendine özgü bu değişiminde ulaştığı hukuk ile yeni bir medeniyet perspektifi çizmeye başlamış ve bu hukukun misyonerliği ile yeni bir dünya tasavvuru gerçekleştirme çabasına girmiştir. Bu yenedünya batının hukuku ile şekillenmiş ve hakkın referanslarını buradan alan bir dünya öngörüyor.

Cari hukukun en önemli özelliğinin kendine uygun girişimlere geçit verip diğerlerini engelleyen vasfı göz önüne alındığında batının hukukilik alanındaki misyoner tavrını anlamak zor değildir. Bu açıdan batının bu dönüşümünün ana hatlarını ele almamız, Tanzimat'ın nasıl bir yapı karşısında ve hangi ortamda gerçekleştiğini, özellikle de Mecelle projesinin hayata geçişinde nasıl bir anlayışla mücadele edildiğini anlamayı kolaylaştıracaktır.

Tanzimat dönemi Osmanlı'nın batı karşısında üstünlüğünü kaybetmeye başladığı, hatta kaybettiği bir dönem olarak Osmanlı aydın zümresini de şekillendirmiş ve bu durum batı hukukunun iktibasında önemli geçit noktalarından biri olmuştur. Aynı özellik Cumhuriyet dönemi aydınlarının ekseriyetinin de göze çarpan özelliğidir. Milli bir hukuk sistemini övmesine rağmen Osmanlı Tanzimat dönemini hukuksuzluk ve keyfilik döneminden, hukuki ve adil bir döneme geçiş



olarak adlandıran Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun bu izahını anlamak güçtür.³ Kanunların kodifike edilmemiş olmasını kanunsuzluk olarak adlandırmak, anlaşılması güç bir bakış açısını yansıtıyor.

Velidedeoğlu Tanzimat dönemi kanunlaştırma hareketlerinde Mecelle projesine başkanlık eden Ahmet Cevdet Paşa'nın önemine vurgu yapar.⁴ Velidedeoğlu, kanunların yöneten kesim tarafından yapılmasına alışmış olsak dahi, bu düşüncelerden yola çıkarak kanunların yönetici kesimin isteklerini ve anlam dünyasını yansıtmasını kabullenemeyeceğimizi, kanunların toplumun ve o toplumda yaşayan bireylerin vicdanından neşet etmesi gerektiğini belirten Velidedeoğlu'nun⁵ Fransız Medeni Hukuku yerine Mecelle Projesi'nin hayata geçirilmesine verdiği önem anlaşılabilir.

Fransız Medeni Kanunu yerine Mecelle Projesini olumlayan Velidedeoğlu'nun bu ifadesi Tanzimat öncesinin hukuksuzluk olarak ifade etmesi ile çelişiyor. Çünkü kanunların kodifike edilmemiş olması hukukun olmadığı anlamına gelmez. Bugünkü Anglosakson hukuk sistemini ele aldığımızda onun da kanunlaştırma çabasına girmeyen dağınık kaynaklarla hareket eden yapısı öne çıkar ki bu Osmanlı Hukuk Sistemine şekil olarak benzeyen ve halen devam eden bir durumdur.

II

Döneme ilişkin yorumlarına yer verdiğimiz Velidedeoğlu'nun batı hukukunun gelişim kodlarına ilişkin görüşleri dönemin yapısını anlama konusunda önemli ipuçları barındırıyor.

Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, batıda hukuk alanında gelişmeleri motive eden faktörlerden biri olarak akılcı düşünce ve doğal hukukun keşfini görür.⁶ Özellikle kilise ve ona dayalı krallıkların otoritesini kaybetmesi kanun koyucu otoritenin mahiyeti hakkında tartışmaları bir adım daha ileri götürmüş ve akılcı düşünceyi ve akılcı düşünce vasıtasıyla ulaşılabileceği düşünülen "doğal hukuk" kavramını kanunlaştırma hareketlerinin temeline yerleştirmiştir.

Akılcı düşünce ve doğal hukukun keşfine ek olarak, Velidedeoğlu'na göre batıda kanunlaştırma hareketlerini motive eden dört temel faktörden daha söz edebiliriz. Bu faktörler, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda sistematik hukuk teori ve doktrinlerinin geliştirilmesi; aynı tarihlerde Avrupa'da meydana gelen sosyo-ekonomik değişimler; siyasal alanda yöneten kesimin merkezi otoritesini güçlendirme isteği; milli anlamda Avrupa devletlerinin kendi ülkelerini yabancı güçlerden ve yabancı hukuk kurallarının tahakkümünden kurtarma istekleri

³ Velidedeoğlunun Osmanlı Tanzimat Dönemi öncesini Hukuksuz ve keyfi dönem olarak adlandırması, izahı güç bir yorumdur. Buradaki vurgu kodifiye edilmemiş bir hukuk sistemine karşı yapılan bir eleştiridir, ancak halen devam eden İngiliz Hukuk sisteminin taç ve gelenek üzerinde gerçekleşen yapısı ele alındığında bu durumun hukuksuzluk olarak ifadesi hayli güç görünüyor. Özellikle çok farklı yapıları dengeli olarak yönetmesi ile öne çıkan Osmanlı için böyle bir yorumun bilim adamı hassasiyetinden çok siyasi içerikle yapıldığı öne çıkıyor.

⁴ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat 1, 1940, s 139.

⁵ A.e., s 141,142.

⁶ A.e., s 166.



olarak sıralanabilir.⁷ Burada yabancı hukuk kurallarının bir tahakküm aracı olarak ele alınması Ahmet Cevdet Paşa'nın mücadelesini anlamak bakımından önem arz ediyor.

Velidedeoğlu'na göre batıda hukuk reformlarını motive eden bu faktörlerden ilk ikisini on sekizinci yüzyıl Osmanlı Devleti'nde görmek mümkün değildir. Yani akılcı düşünce ve doğal hukuk kavramlarının Osmanlı'da hukuk reformlarını tetiklediği söylenemez. Aynı zamanda Osmanlı'da on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda sistematik hukuk teorileri geliştirildiği de söylenemez. Bunun temel nedenlerinden biri olarak Osmanlı hukukunun, şer'i hukuk hükümleri etrafında şekillenmiş olması gösterilebilir.⁸ Dini otoritenin sorgulanmasına gerek duyulmadığı içine, kanun koyucu otoritelerin mahiyeti sorgulanmamış ve batıdaki dini otoritenin yerine insanı merkeze koyan hümanist düşünce, Osmanlı kanunlaştırma hareketlerinde etkili olmamıştır. Hukuk reformlarında temel otorite insan iradesi olarak görülmediği için, birbirinden farklı ve birbiriyle yarışan hukuk teorileri de Osmanlı kanunlaştırma hareketlerini motive eden faktörler arasında gösterilemez. Bununla birlikte, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Devleti'nde dini otoritenin hükmü sarsılmadığı için, "doğal hukuk" kavramı Osmanlı düşüncesinde yer bulmuş olsa bile, insan doğasını en iyi kavramış otorite olarak Yaratan'ın hükümlerinin doğal hukuk hükümleri olarak görülmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu düşünce de elbette doğal hukuku besin zinciri kapsamında ele alan batılı anlayıştan çok tabiatı bir denge ve ahenk içinde gören anlayışın, bu dengeyi insan davranışlarına da uyarlamak şeklinde izah etmek daha uygun bir yaklaşım olur.

Batıda hukuk reformlarını motive eden üçüncü faktöre baktığımızda, Velidedeoğlu'na göre on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Devleti'nde batıdaki gibi köklü sosyo-ekonomik değişimler görmemektediriz. Kapitalizmin gelişmesi ve burjuva sınıfının eski gücünü kaybeden aristokrasinin yerini almasıyla, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda batıda köklü sosyal ve ekonomik değişimlere tanık oluyoruz. Avrupa toplumunun üzerine inşa olduğu feodal sistem çökerken, bu sistemin beraberinde getirdiği toplumsal hiyerarşinin de kökten değiştiğini görüyoruz. Örneğin aristokrasi ve köylü sınıfı gibi toplumsal katmanlar yerlerini burjuvazi ve işçi sınıfı gibi yeni sosyal sınıflara bırakıyor. Avrupa toplum yapısında meydana gelen bu tarz radikal değişimler, hem hukuk kurallarının üzerinde tatbik edileceği toplum yapısının değişmesi hem de hukuk kurallarını belirleyecek ve denetleyecek otoritelerin mahiyetinin değişmesi nedeniyle, Avrupa kanunlaştırma hareketlerini motive eden temel nedenlerden birisi olacaktı.⁹

Modernite öncesi Avrupa toplumlarında olduğu gibi devletin kişi ile özdeş olduğu krallıklar müdahale edilemeyen statik yapılardır ve kralın(devletin) müsaadesi kadar var olma imkanı veren bu yapıların yeni sistemin sürdürülebilmesi için aşılması öncelik taşır. Dolayısı ile mevcut devlet aygıtı ile burjuvazi gibi devlet yönetiminde rol almaktan çok dünya üzerinde ekonomik yatırımlarını artırmaya odaklanmış sermaye merkezli oluşumların bir arada olmasının çelişkilerinden dolayı batıda Rönesans, reform ve aydınlanma hareketleri, merkezde devlet

⁷ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, s 165-166.

⁸ A.e., s 189.

⁹ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, s 167.



aygıtının dönüşüm süreçleri ile gerçekleşmiştir. Krallarla boy ölçüşebilecek bir zenginliğe ulaşmış burjuvazinin devlet aygıtına duyarsız kalması düşünülemez.

Batının kendi içindeki bu sosyo-ekonomik dönüşümü modern dönemin en önemli esaslarından birini oluşturur. Yeni sistemle uzlaşabilen yapılar mevcudiyetlerini farklı görünümlemlerle sürdürürken, buna uyum sağlamayanlar yok olmuştur. Bugün kilisenin konumu ile batıdaki krallıklar bu sürecin şekillendirdiği konumlarına çekilerek varlıklarını sürdürüyor. Fransız İhtilali'nde olduğu gibi direnenler ise yok oldular.

Rönesans ile eski Roma ve Yunan kodlarını canlandıran, Reform ile mevcut kilise yapısını yeniden yorumlayan, Fransız İhtilali ile de ırk temelli millet ve bu millet algısına dayalı milli devlet idealleri yeni dönemin mottosu olarak modernliğin esas dinamiklerini oluşturdu. Burada öne çıkan temel yapı dinin dünyevi ve uhrevi olarak farklı yapılar elinde sekülerizasyonu olmuştur ki bu yapı yukarıda belirtildiği gibi akılcılıkla birlikte modernliğin omurgasını oluşturur.

Batı kendi içindeki bu dönüşümle sermaye odaklı bir akılcılıkla önündeki engelleri aşmaya başlamıştır. Ancak sömürgeciliğin doğası bu rahatlığın dünya ölçeğinde sağlanabilmesine bağlıdır. Batının, sermayenin tedavülüne ilişkin çabaları karşısında Osmanlı, konumu itibari ile büyük bir engeldir.

Osmanlı Devleti'nin batı karşısında ekonomik yapısındaki farklılıklara dikkat çeken Mehmet Genç; Avrupa devletlerinde erken modern dönemden itibaren gelişmesini sürdüren, ithalatı kısıtlayan, yasaklayan, yüksek gümrük vergileri koyan ve dolayısıyla Avrupalı devletlerin dünyayı sömürgeci sistemlerine uygun dizayn eden, sermaye biriktirmelerine yardım edecek korumacı iktisat politikaları Osmanlı Devleti ekonomik sistemiyle tamamen çelişmekteydi. Osmanlı Devleti iase (provizyonizm) ilkesi doğrultusunda, ithalatı teşvik ederken, ihracata kısıtlamalar veya yasaklamalar getiren, ana prensip olarak ürün ihraç ederek sermayeyi arttırmaktansa, ithal ederek Osmanlı Devleti tebaasının ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan bir iktisat politikası izlemekteydi.¹⁰ Bu doğrultuda, Mehmet Genç'in ifadesiyle Avrupa'daki "sömürge tipi bir ticaret'e ayak uydurmaya sonuna kadar direnen Osmanlı Devleti'nde,¹¹ Avrupa toplumlarında görülen ve radikal kanunlaştırma hareketleri gerektirecek boyutta toplumsal ve ekonomik değişimler gözlemlenmemektedir.

Siyasi ve milli faktörlere bakıldığında ise, Velidedeoğlu Osmanlı Devleti'nde kanunlaştırma hareketlerinin dış devletlerin müdahalesini engellemek ve bu şekilde merkezi otoritenin gücünü arttırmak amacıyla yapıldığını belirterek, siyasi faktörün Osmanlı Devleti'nde hukuk reformlarını motive eden bir faktör olarak görülebileceğini söylerken,¹² milli faktörün ise Osmanlı için geçerli olamayacağını ifade ediyor.¹³ Velidedeoğlu burada milli faktör derken, milliyetçilik duygusunun etkisi altında yapılan hukuk reformlarını ifade ediyor. Osmanlı modernleşme hareketlerinde

¹⁰ Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, Ötüken, İstanbul, 2013, s. 50.

¹¹ Mehmet Genç, s. 208.

¹² Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, s. 167.

¹³ A.e., s. 167.



milliyetçiliğin yeri başlı başına bir araştırma konusu olsa da, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Devleti'nde hukuk reformlarının milliyetçi bir algıyla yapıldığı söylenemez. Velidedeoğlu, Osmanlıların milleti değil ümmeti kurtarmayı amaçladıklarını ifade etse de,¹⁴ Mecelle projesi de dahil olmak üzere, on dokuzuncu yüzyıl kanunlaştırma hareketleri, yabancı devletlerin Osmanlı'nın iç işlerine karışmasına engel olmayı amaçladıkları için azınlıkların haklarını genişletmekteydi. Buna göre, Osmanlı kanunlaştırma hareketlerinin milleti kurtarma fikrinden yola çıkmadığını kabul etsek bile, özellikle azınlıkların ayrılıkçı hareketlerinin önüne geçme çabaları düşünüldüğünde, hukuk reformlarının sadece ümmeti kurtarmak algısından değil, temelinde bütün heterojenliğiyle Osmanlılık olgusunu kurtarmak fikrinden beslendiği söylenebilir.

Avrupa'da kanunlaştırma hareketlerini motive ettiği belirtilen bu hususlara ilaveten, Velidedeoğlu'na göre Osmanlı toplumunun devlet düzeninde yüzyıllardır var olan düzensizliklere tepkisi ve yeni bir düzen kurma arzusu da Osmanlı kanunlaştırma hareketlerinin sebeplerinden biri olarak düşünülmelidir.¹⁵ Buna rağmen, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunda sivil toplum örgütleri veya politik anlamda aktif yani devletin iç ve dış işlerinde karar mekanizmasını etkilemeye çalışan toplum mekanizmaları henüz gelişmediğinden Velidedeoğlu'nun bu iddiası tartışılır. Burada Velidedeoğlu Fransız İhtilali'ne yol açan ve eski rejime karşı yeni bir düzen kurmayı amaçlayan halk ayaklanmalarıyla, Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen hukuk reformları arasında bir bağ kurmaya çalışıyor gibi görünse de, Şerif Mardin'in de ifade ettiği gibi Osmanlı Devleti'nde siyasal sistemin yönetenler eliyle tek taraflı şekillendiği¹⁶ ve reform hareketlerinin devlet iradesiyle yani toplumun üst tabakalarının isteği doğrultusunda gerçekleştirildiği düşünülebilir. Osmanlı Devleti her ne kadar on yedinci yüzyılda yüzünü batı ile Osmanlı mirasına çevirmek arasında bir ikilem yaşamaktaysa da, on sekizinci yüzyıl itibariyle Avrupalı devletler karşısında alınan askeri yenilgiler ve Avrupalı devletlerin azınlıklar üzerinde hak iddia etmeye başlaması gibi nedenlerin de baskısı ve Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışılmasını engellemek amacıyla, giderek batılı reformları daha çok destekleyen bir profil çizmeye başlamıştı. Modern dünyanın "mod"unu belirlediğini ifade ettiğimiz batı medeniyetinde kanunlaştırma hareketlerini motive eden faktörlerle karşılaştırdığımızda, Osmanlı Devleti'nde modern kanunlaştırma hareketlerinin organik yani Osmanlı medeniyetinin kendi içsel dinamikleri doğrultusunda değil, daha çok dış faktörlere karşı bir tedbir olarak ve genellikle Avrupa kanunlaştırma hareketleri örnek alınarak geliştiği söylenebilir. Bu perspektif doğrultusunda, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı entelektüellerinin ve devlet adamlarının büyük çoğunluğunun batılı reformları desteklediği göz önüne alındığında, İslam hukukunun Hanefi mezhebi prensiplerine bağlı olarak İslam hukukçuları tarafından 1868-1876 tarihleri arasında hazırlanmış ve reformist bir devlet adamı olan Ahmed Cevdet Paşa'nın komisyon başkanlığını yaptığı Mecelle Medeni

¹⁴ A.e., s 167.

¹⁵ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, s168.

¹⁶ Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" Daedalus, vol.102, no.1, Post-Traditional Societies, Winter, 1973, 169-190, s 170.



Hukuk Kodeksi (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye), İslami değerlerle bağdaşan bir hukuk reformunu temsil etmesi nedeniyle, Osmanlı modernleşme hareketleri içerisinde özel bir yer edinmektedir.

III.

Başkanlığını Ahmed Cevdet Paşa'nın yaptığı Mecelle komisyonuna daha yakından baktığımızda, komisyonun on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Devleti'nin hukuki ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurulduğunu öğreniyoruz.¹⁷ Avrupalı devletlerin baskıları sonucunda azınlıkların haklarını genişleten 1839 ve 1856 Tanzimat ve Islahat fermanları neticesinde, zamanın ihtiyaçlarını karşılayacak yeni bir medeni kanun hazırlamak mecburiyeti gelişmişti. Bu mecburiyete cevaben, 1856 Islahat Fermanı'nı hazırlayan Âli Paşa veya Midhat Paşa gibi devlet adamları Fransız Medeni Kanunu'nun çevirtilerek Osmanlı Devleti'nde uygulamaya geçirilmesini amaçlamalarına rağmen, ulemanın ve Ahmed Cevdet Paşa gibi devlet adamlarının tepkisi neticesinde İslam Hukuku'na dayalı bir medeni hukuk hazırlanmasına karar verilmiştir. Bu yeni medeni hukuk, Müslüman ve gayri-Müslim kesimin eşit bir şekilde yargılanacağı nizamiye mahkemeleri için hazırlanıyordu ve hem nizamiye mahkemelerinde hem de dini mahkemelerde kullanılması öngörülmüyordu.¹⁸

19. yy. Osmanlı'da batıdan hukuk iktibaslarının yapılmaya başlandığı bir dönem. Bu durum Cumhuriyet dönemine de intikal eden bir sürecin başlangıcı olmuştur. Ancak bu makalede de ele aldığımız Medeni Hukuk oluşturma süreci, diğer yasalarda bu derece karşılaşmadığımız yerli ve öz bir hukuk olmasını savunanlar ile bunun da Fransız Medeni Kanunu'nun iktibas ile gerçekleşmesini savunanlar arasında çetin mücadeleler içinde geçmiş olup, bu mücadele Ahmet Cevdet Paşa'nın başını çektiği yerli ve öz bir Medeni Kanun'dan yana sonuçlanarak Mecelle vücut bulabilmiştir. Çoğunluğu Mustafa Reşit Paşa'nın Sadrazamlığı döneminde özel hukuk ve kamu hukuku alanında Fransız Hukuk Mevzuatı'ndan iktibaslar yapılmış, bunlardan Ticaret Kanunu, Ticaret-i Bahriye Kanunu, Usul-i Muhakemat-ı Cezaiyye kanunları iktibas edilmiş olup son Ceza Kanunu ise karma nitelik taşımaktadır. Mustafa Reşit Paşa'nın kanunların tanzimi işinde şer-i hükümlerden de yeri geldikçe malumat almak için Meşihat Dairesi'nden münevver fikirli vaktin icaplarından anlar taassuba saplanmaz bir alim talebi üzerine Cevdet Paşa, arzuya uygun kişi olarak gönderilmiştir.¹⁹ Özellikle istenilen kişinin özellikleri ve bu özelliklere uygun olarak Cevdet Paşa'nın henüz yaşı küçük olmasına rağmen gönderilmesi Paşa'nın kendi döneminde de nasıl bir nama sahip olduğunu gösteriyor. Cevdet Paşa burada on beş sene iktibas edilen kanunların yerel yasalarla tertibi ile uğraşmış ve bu süreç onda bu hususu tetkik etmede büyük bir tecrübe oluşturmuştur. Onun Fransız Medeni Kanunu'nun iktibas taraftarlarına karşı öz ve yerli bir yasa olarak Mecelle'yi bu kadar şiddetle savunmasının bu dönemin tetkikleri ile mütalaaya varılmış bir şuurun sonucu olduğu düşünülebilir.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşüncenin Tarihi, cilt 1, Selçuk yayınları, 1966, s 94-95.

¹⁸ Osman Kaşıkçı, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle, OSAV, İstanbul 1997, s 41-44.

¹⁹ Ebül'ulâ Mardin, Ahmet Cevdet Paşa, T.C. Mardin Valiliği, İstanbul 2011, s 18.



Ahmet Cevdet Paşa, hukuk, tarih, edebiyat, gramer, siyaset gibi çok geniş alanda eserler vermiş bir Osmanlı münevveri olarak, Osmanlı'nın son dönemlerinde yaptığı çalışmaları ile iz bırakmıştır. Paşa'nın tüm çalışmaları elbette onun medeniyet algısı çerçevesinde vücut bulmuştur. Yukarıda medeniyetlerin temel göstergesinin o toplumun hak algısı etrafında gerçekleşen yaşamsallık ve bu yaşamsallığı koruyan hukuk sistemi olduğunu belirttik. Bu çerçevede Ahmet Cevdet Paşa'nın, gerçekleşmesi için büyük mücadele gösterdiği mecelleyi onun medeniyet anlayışını yorumlayacağımız bir done olarak ele aldık.

Bu hususta en büyük mücadele Fransız Medeni Kanununun alınmasını savunanlar ile başta Ahmet Cevdet Paşa olmak üzere kendi değerlerimize ve hukuk sistemimize uygun bir medeni kanunu savunan kesim arasında yaşanmıştır. Bir Garp medeni kanun mu iktibas olunacaktı, yoksa kendi duygularımıza, örflerimize, telakkilerimize, bünyemize uygun, öz milli bir kanun mu yapılacaktı? Cevdet Paşa bunu savunmakta ve bunun mücadelesini vermektedir. Fakat aksini iltizam edenler de vardı. Böylelikle memlekette iki cereyan husule gelmişti. Biri Fransa elçisinin başa geçerek fikr-i sabit halinde kabul ettirmeye çalıştığı muasır medeni kanunların anası olan 1804 tarihli Fransa Medeni Kanunu'nu kabul etmek cereyanı, diğeri Cevdet Paşa'nın önderliğini yaptığı Hanefi fıkhı hükümlerinden iktibas sureti ile öz, milli medeni bir kanun vücuda getirmek cereyanı. Yüksek mahfillerde bu iki zıt fikir daima çarpışıyordu.

Fransa'nın İstanbul maslahatgüzarı M. Outrey tarafından Marquis de Moustier'e çekilen aşağıdaki telgraf bu çarpışmanın ciddiyetini anlamak için yeterli fikri veriyor:

"Mösyö Bouer'e'nin Paris'e azametinden evvel bana tavsiye etmiş olduğu veçhile mevcut Ticaret Kanunu'nun yeniden kaleme alınması hususunda çalışılması için vezir-i azam nezdinde ısrar ettim. Kısmen bizim kanunumuzdan kopya edilmiş bulunan bu kanunun esastan mahrum olması sebebi ile Medeni Kanunumuzun mukavele ve vecibelere dair olan hükümleri tarafından itmam edilmesi lazımdı. Şayan-ı teessüf olan bu boşluğu doldurmakla Ticaret Mahkemeleri'ne halen bakmakta oldukları medeni hukuk işlerinde keyfi olarak değil, bir kanun metnine dayanarak karar vermek imkanı temin edilecekti. İstanbul'da ikametleri esnasında Ekselansınızın bu husus hakkında gayet mufassal bir eser ihzar etmişsiniz. Ali Paşa da bu eserdeki fikirleri kabul eylemiştir. Onun tarafından Türkiye'nin ihtiyaçlarına uymak yani ahkem-ı şer'îye denilen İslam Hukuku ile mümkün mertebe telif edilmek sureti ile Code Napoleon'un derhal tatbiki kabil olan maddelerinin istinsah edilmesine bir komisyon memur edilmiştir. Bu eser Sultan tarafından tasdik olunmadan evvel Şeyhulislamın tasvibine arzoluncaktır."²⁰

Cevdet Paşanın bu mücadeleden amacına ulaşmış olarak çıkmasının onu memnun ettiği Tarih-i Osmani Mecmuası No:47. S:284, de yayınlanın şu beyanlarından anlaşılmaktadır:

"Avrupa kıt'asında en iptida tedvin olunan kanunname, Roma Kanunnamesi'dir ki şehri Konstantiniye'de bir cemiyet-i ilmiye marifetiyle tertip ve tedvin olunmuş idi. Avrupa kanunnamelerinin esasıdır ve her tarafta meşhur ve muteberdir. Fakat Mecelle-i Ahkem-i Adliye'ye benzemez. Beyinlerinde pek çok fark vardır. Çünkü o, beş altı kanun-şinas zatın

²⁰ Ebül'ulâ Mardin, Ahmet Cevdet Paşa, s 47-48.



marifetiyle yapılmıştı, bu ise beş altı fakih zatın marifetiyle vaz'-ı ilahi olan Şeriat-ı garradan ahz u iltikat edilmiştir. Avrupa kanun-şinaslarından olup bu kerre Mecelle'yi mütalaa ve Roma Kanunnamesi ile mukayese eden ve ikisine dahi mücerret eser-i beşer nazarı ile bakan bir zat dedi ki: Alemde cemiyet-i ilmiye vasıtası ile iki defa kanun yapıldı, ikisi de Konstantiniyye'de vuku buldu. İkincisi, tertip ve intizam ve mesailinin hüsn-i tensik ve irtibatı hasebiyle evvelkiye çok müreccah ve faiktir. Beyinlerindeki fark dahi insanın o asırdan bu asra kadar alem-i medeniyette kaç adım atmış olduğuna bir mikyastır.”

Ahmet Cevdet Paşa'nın Mecelle'yi değerlendiren bu ifadeleri onun bu konuya ilişkin fikirlerini ve verdiği mücadeleden zaferle çıkmış olmanın coşkusunu yansıtmaktadır. Ayrıca bu ifadenin son cümlesinde kimliğini bilemediğimiz bir şahsa atfen, Mecellenin, Roma Kanunnamesi'nin yapılışından bu yana dünya medeniyetinin aldığı yolun göstergesi olduğunu zikretmesi, onun bu atıf üzerinden yapılan bir okuma ile hukukun medeniyete ilişkin önemli bir gösterge olduğu anlayışını gösteriyor.

On altı ciltten oluşan Mecelle kodeksi, yetmiş üç cüz ve bin sekiz yüz elli bir fasıldan oluşmaktadır. Mecelle Komisyonu'nun amaçlarından biri de eski yargı sistemindeki farklı İslami hükümler arasındaki çatışmaları ortadan kaldırmak ve mahkemelerin karar süreçlerinde kullanacakları ortak hükümler oluşturmaktır. Mecelle'nin ilk on kitabı 1874'e kadar, kalan altı kitabı ise 1876'ya kadar basıma hazırlanmıştı. Mecelle kodeksi, o güne kadar dağınık halde ve birbirinden bağımsız metinler halinde bulunan İslam Hukuku kuralları ve prensipleri üzerinden yapılan ilk kanunlaştırma hareketiydi. Bu nedenle, sadece Osmanlı kanunlaştırma hareketlerinde değil, bütün İslam dünyası için büyük bir önem taşımaktadır. Mecelle kodeksi hakkında önemli endişelerden birisi, projenin köklü bir değişim sürecinden geçen ve bunu da batıdan ithal edilen hukuk sistemleriyle destekleyen Osmanlı gibi bir devlet için, ne derece yeterli olduğu meselesiydi.²¹

Avrupa ve Osmanlı'daki kanunlaştırma hareketlerini karşılaştıran Velidedeoğlu, her ne kadar Osmanlı Devleti kanunlaştırma hareketlerinde “akılcı düşünce”nin etkili olmadığını ifade etmişse bile,²² Zafer Toprak “kanunlaştırma” teriminin kendisini, sekülerleşmenin direk bir işareti olarak algılayabileceğimizi söylüyor. Bahsi geçen kanunlaştırma İslam Hukuku gibi dini hükümler üzerinden yapılırsa dahi, insan eli ve çabasıyla bütün mahkemelerde kullanılacak ortak hükümler ortaya koymayı amaçlayan Mecelle projesi şer'i hukuk kanunlarını pozitif hukuk kanunlarına çevirme çabası olarak da değerlendirilebilir.²³

Mecelle projesini değerli kılan bir diğer faktör ise Osman Kaşıkçı'nın ifadesiyle Mecelle'nin İslam Hukuku'nda “taklit” çağını, yani eski kuralların gözü kapalı, irdelenmeden kabul edilmesi

²¹ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşüncenin Tarihi, cilt 1, Selçuk yayınları, 1966, s 94-95.

²² Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, s 189.

²³ Zafer Toprak, “From Plurality to Unity: Codification and Jurisprudence in the Late Ottoman Empire” Ways to Modernity in Greece and Turkey: encounters with Europe, 1850-1950, ed. by Anna Frangouldaki, Çağlar Keyder, I.B. Tauris, 2007, s 33.



sona erdirmiş olduğu ve İslam Hukuku'nu zamanın gerektirdiği şekilde düzenleyerek yeni bir içtihat çağına yol açtığı düşüncesidir.²⁴

Buna rağmen Mustafa Reşit Belgesay, Mecelle'nin zamanının ihtiyaçlarına cevap vermediğini düşünmektedir. Belgesay'a göre, Mecelle kodeksinde tek bir orijinal fikir yoktur. Buna göre, kodeks, Mecelle Komisyonu'nun yüzyıllardır var olan İslami pratikler içerisinde uygun gördükleri kuralları bir araya toplamasıyla meydana gelmiştir.²⁵ Osman Kaşıkçı'nın da ifade ettiği gibi, Mecelle Komisyonu, İslam düşüncesindeki farklı hukuk okullarının düşüncelerine başvuramadığı gibi, Hanefi mezhebi hukuk düşünürleri arasından dahi zamanın Osmanlı hukukçuları tarafından kabul görmeyenlerin düşüncelerine başvuramamıştır.²⁶ Bu doğrultuda Belgesay'ın fikirlerini kabul etsek bile, Mecelle'nin Avrupalı devletlerin baskısı altında yani kısıtlı zaman içerisinde oluşturulduğunu göz önünde bulundurmanız gerekir. Mecelle, Fransız medeni hukukuna cevaben oluşturulduğu için, komisyonun amaçlarından biri de projeyi en kısa zamanda bitirmek olmuştur.

Belgesay ayrıca, Mecelle'nin kazuistik bir yöntemle yazılmış olduğunu, kodeksin bu detaycı yapısının ise hukukçulara kuralları yorumlayacak yer bırakmadığını ifade ediyor. Toplumun ve insanoğlunun sürekli değişen ihtiyaçlarına, değişime kapalı ve detaylı hükümleriyle Mecelle'nin cevap veremeyeceğini belirtiyor.²⁷ Buna rağmen, Osman Kaşıkçı Mecelle'nin hem kazuistik hem de soyut bir yöntemle hazırlandığını söylerken²⁸, Ebül'ulâ Mardin, Mecelle'nin genel hükümlerinin tavsiye niteliğinde mesellerden oluştuğunu ve somut olaylara uygulanamayacağını belirterek bu görüşü destekliyor.²⁹ Mehmet Akif Aydın Mecelle'nin özel hükümlerindeki detaycılığın sebeplerinden birinin ise, Mecelle hazırlandığı dönemde, zamanın hukukçularını yeni kurulan nizamiye mahkemelerine hazırlayacak doğru dürüst bir okul olmadığını için, eğitim amaçlı olduğunu ifade ediyor.³⁰ Aydın aynı zamanda Mecelle'nin İslam Hukuku'ndaki ilk kanunlaştırma çabası olduğunu hatırlatarak, tüm hukuk sistemlerinin başlangıçta kazuistik bir metod izleyerek doğduğunu ve zaman içinde soyut metod izlemeye başladıklarını ifade ediyor.³¹ Bu doğrultuda, Mecelle'nin gelecekte İslam Hukuku alanında yapılacak kanunlaştırmaların alt yapısını da hazırlamış olduğu söylenebilir.

Biliyoruz ki Osmanlı toplumu, Müslüman ve gayri-Müslüman topluluklarıyla, İslam Hukuku çerçevesinde bir idari yapı içinde vücut bulmuştur. Bu da demektir ki, Mecelle Osmanlı yönetim anlayışına yabancı bir hukuk metni olmamıştır. Belgesay Mecelle'nin statik yapısından şikayetçiysen, Refik Gür'e göre ise, Mecelle'nin genel kuralları felsefi ve dinamik yani tüm çağlara

²⁴ Osman Kaşıkçı, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle, OSAV, İstanbul, 1997, s 33.

²⁵ Mustafa Reşit Belgesay, "Mecellenin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk", İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt 12, sayı:2-3, 1946, 561-608, s 562.

²⁶ Osman Kaşıkçı, s 37.

²⁷ Mustafa Reşit Belgesay, s 562.

²⁸ Osman Kaşıkçı, s 37.

²⁹ Ebül'ulâ Mardin, "Mecelle.Macalla", MEBİA, cilt 7, 1997, s 433.

³⁰ M. Akif Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul, 1986, 21-39, s 37.

³¹ A.e., s 36.



uygulanabilecek kurallardan oluşmaktadır.³² Mecelle ilk İslam Hukuku kodifikasyonu ve yenilikçi bir reform projesi olarak da İslam Hukuku'nun durağanlığını bozan bir yapıya da sahiptir. Mecelle projesini başarılı yapan faktörlerden birisi de Mecelle'nin statik ve dinamik karakteri arasındaki bu enteresan karışımdır.

Mecelle'nin içeriği ve yapıldığı ortama ilişkin bu değerlendirmeler elbette ki farklı bakış açıları ile farklı sonuçlara hamledilebilir. Ancak Osmanlı kanunlaştırma hareketleri içinde böyle bir çalışmanın batı medeniyetinin sömürgeci tavrı karşısında ne anlama geldiği başlı başına bir anlam içermektedir.

Ahmed Cevdet Paşa'nın toplumların organik değişimine verdiği önem düşünüldüğünde, Paşa'nın projesinin İslami-yerli karakterine verdiği destek anlaşılabilir. Christopher Neumann'ın da ifade ettiği gibi Ahmed Cevdet Paşa'ya göre, yabancı hukuk sistemlerini benimsemek ilerçilik (terakki) değildir.³³ Ona göre yabancı hukuk sistemlerini benimsemek, imparatorluğun bütünüyle ortadan kalkması anlamına gelecektir.³⁴ Neumann'ın, hukukun devletlerin mahiyetlerine ilişkin belirgin rol oynadığı fikri, Ahmet Cevdet Paşa'nın çabalarının ne kadar anlamlı olduğunu, sorunun aslında bir beka sorunu olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Ahmet Cevdet Paşa da bu konuda " ...bazı zevat Fransa Kanunları Türkçe'ye tercüme olunup da mahakim-i nizamiyede anlar ile hükmolunmak fikrine zahip oldular. Halbuki bir milletin kavanin-i esasiyesini böyle kalb ve tahvil etmek ol milleti imha hükmünde olacağından bu yola geçmek caiz değildir..."³⁵ diyerek bu hususta Neumann'la aynı bakış açısına sahip olduğunu gösteriyor. Bu açıdan bakıldığında Fransız Medeni Kanunu'nun alınması konusunda verilen mücadelelerin salt kanun değişikliği düzleminde kalmayacağı açıktır. Medeniyete ilişkin en kestirme değişimler kanunilik alanında yapılan değişimlerle gerçekleşir. Bir milletin kendi yaptığı kanunu onun ahlaki merkeze alınarak yapılır ve kanunun asıl işlevi de bu merkezi yaşamsallığın korunarak sürdürülebilmesidir. Ancak bu ahlaktan ayrışık kanun ithali, hangi ahlaki merkeze alacak ve hangi yaşamsal alanı koruyacak? Toplumun ahlakından ayrışık iktibas edilmiş kanun, bu çelişki karşısında önce toplumun ahlakını kendi kodlarına zorlayacaktır. Bu durum meri olan bir yasal durum için kaçınılmazdır. Artık ithal edilmiş bu sentetik yasa, o milletin organik yapısı ile bir arada barışık kalmaz. Böylece ilk refleksi o toplumun organik yapısını kendisine uygun sentetize etmek ve böylece yeni bir millet yaratma projesini gerçekleştirmek bu yasal durumun kaçınılmaz mücadelesi olacaktır. Bu da icat edilmiş sentetik yapının beka sorunudur. Sonuçta böyle girişimlerin toplumsal sorunları çözümlenmeyi amaçlayan yasal zeminler kurması gerekirken, kendilerinin sorunlu bir zemin oluşturacağı açıktır.

Öncelikle, Ahmed Cevdet Paşa bireysel bir entelektüel olmayıp bir devlet adamı olduğu için, Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen reformların imparatorluğun mevcut sisteminin ıslahı şeklinde, organik değişim düşüncesine uygun olarak yapılmasını desteklemesi anlaşılabilir.

³² A. Refik Gür, Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle Hukuk Sosyolojisi ve Felsefesi Üzerine Bir Kalem Denemesi, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1977, s 223.

³³ Christoph Neumann, Araç Tarih Amaç Tanzimat, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s 152.

³⁴ Tezâkir, Tezkire no: 8, s 63.

³⁵ Ebül'ulâ Mardin, Ahmet Cevdet Paşa, T.C. Mardin Valiliği, İstanbul 2011, s 35.



Buna rağmen Mecelle projesinin İslam Hukuku'nun kanunlaştırılması ve yapılan kanunlaştırmaların nizamiye ve dini mahkemelerde uygulanması hususunda dünyevi otoriteler tarafından onaylanması nedeniyle, seküler bir adım olarak da değerlendirilebilir.³⁶ Ayrıca projenin nizamiye mahkemelerinde uygulanacak bir kanun metni ortaya çıkarmak amacını da taşıdığını düşündüğümüzde, Mecelle'nin dini kurumların da yetkilerinin bir kısmını nizamiye mahkemelerine transfer ederek, dini kurumların yetkilerini belirli ölçüde sınırladığı da ifade edilebilir.

Tüm bu hususların yanında Medeni Kanunlar içerik bakımından adeta pratik bir anayasa işlevi görür. Medeni kanun dışındaki tüm yasal içerikler belli alana ilişkindir ve bu nedenle toplumun çoğunluğu bu yasalarla ömürleri boyunca hiç temas etmeyebilir. Ancak medeni kanunların özellikle borç ilişkilerini düzenleyen hükümleri hemen her gün herkesin içinde bulunduğu ilişkileri düzenler. Çünkü insan, kendi ihtiyaçlarını kendi başına karşılayamayan, bunun için de mutlaka başkaları ile münasebetler kuran bir varlıktır. Öyle ki bu ilişkiler ağı günlük yaşamın ana hatlarını belirleyerek kamusal alanın şekillenmesinde en somut kısmı oluşturarak adeta kamusal alanın anayasası gibidir. Her gün içinde bulunulan böyle bir alanın milletin ahlakından türetilerek hukuki zeminle teminat altına alınması kamu düzeninin temel koşuludur. Aksi toplumsal mutabakatla ulaşılmış ahlakla bağı olmayan yasalar, yasayı bilmemenin mazeret sayılmayacağı bir ortamda kendisi kamu düzenini bozan bir yapı olacaktır.

Bunca büyük mahzurlarına rağmen niçin başka milletlerin yasaları iktibas edilir? Dünyada pek çok örneğini gördüğümüz bu uygulama genellikle dünyanın cari sistemini ele geçirmiş ve onu kendi çıkarlarına geçit verecek şekilde dizayn eden bir dayatma olarak gerçekleşir. Bu dayatma her zaman şiddete dayalı olmayabilir. Genellikle bu dayatma bulunduğu çağı belirleme yeteneğini kaybetmiş devletlerin, mevcut cari sisteme eklenmek zorunda kalması şeklinde dayatılır. Bu mevcut durum her toplum için hakikat olmasa da o günün gerçekliği olarak adeta bir sekülerizasyon olarak gerçekleşir. Bu durum yasaları iktibas eden devletlerde gerilime dayalı bir sekülerizasyon zemini kurar ve yasal(sentetik) zemin ile ahlaki(organik) zemini karşı karşıya getirir.

Sonuç itibarıyla; Mecelle projesinin Osmanlı modernleşmesindeki yeri, günümüz modernite algılarıyla anlaşılabilir bir mesele olmayıp, projenin yenilikçi karakterinin ancak on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı'sının kendi dinamikleri içerisinde değerlendirildiği takdirde anlaşılabilirliği kanaatindeyiz. Ahmet Cevdet Paşa'nın "Halbuki bir milletin kavanin-i esasiyesini böyle kalb ve tahvil etmek ol milleti imha hükmünde olacağından bu yola geçmek caiz değildir" sözüyle bir milletin yasasının yerli ve öz bir kaynaktan oluşması ısrarının onun medeniyet algısını açığa çıkartan en önemli vurgu olduğunu görüyoruz. Bunun aksini bir milletin imhası olarak gören Ahmet Cevdet Paşa'nın, yasaları milletlerin öz değerlerine bağlamasını medeniyetlerin varlığını canlı tutanın cari hukuk sistemi olduğunu savunduğu sonucuna ulaşabiliriz. Çünkü hukuk, onu

³⁶ Zafer Toprak, "From Plurality to Unity: Codification and Jurisprudence in the Late Ottoman Empire" Ways to Modernity in Greece and Turkey: encounters with Europe, 1850-1950, ed. by Anna Frangouldaki, Çağlar Keyder, I.B. Tauris, 2007, s 33.



ortaya çıkartan iradeye geçit verirken, bunun dışındaki oluşumların varlığına geçit vermeyen bir sistemdir. Bu bağlamda Mecelle zamanın koşulları ile arası açılmış bir ortamın kendi öz değerleri ile üretilen yasallık zemininde yakalanması ve pekiştirilmesi projesidir. Bu yönüyle mecelle kendi sistemini tüm dünyaya cari kılmak ve bu yolla evrensel bir medeniyet olarak her şeyi elinde tutmak isteyen batıya karşı bir medeniyet savunusu olarak da okunabilir.

Giriş kısmında da değindiğimiz gibi Paşa'nın tüm çalışmaları medeniyet perspektifinde olan dil, tarih, siyaset ve edebiyata gibi alanlarda olsa da bu alanlar medeniyetin varlığını sürdürmesi halinde cari olabilecek fonksiyonlardır. Ancak Ahmet Cevdet Paşa'nın medeniyetin varlığının en önemli göstergesi olarak o medeniyetin tüm unsurlarından cami olan hukuk olmadan hiçbir medeniyet kendisi olarak varlığını sürdüremez. Kendi hukukunu terk etmiş bir medeniyet diğer tüm kazanımlarını, hukukunu aldığı medeniyete terk eder ve bunları ancak birer folklorik öge olarak kendine ait bir maziden öteye taşıyamaz.

Tüm bu süreçlere bugün den bakacak olursak, hukuk bir hakikat algısından doğan ve bu hakikati korumayı amaçlayan hükümleri ifade eder. Bu bağlamda Tanzimat Dönemi'nden başlayarak yapılan hukuki iktibaslar bu milletin hakikat algısından değil batının kendince belirlediği hakikat algısından doğan hukukun hükümran tavrı ile milletin hakikat algısının çatıştığı çok sert bir sekülerizasyon zemini kurmuş oldu.

Ahmet Cevdet Paşa'nın başka bir milletin kanunlarını iktibas etmenin o milleti ortadan kaldırmakla sonuçlanacağı ikazı Tanzimat'tan bugüne sosyal ve siyasi yaşamın temel çelişkilerini izah ediyor.

Hukuk bir milletin hak algısından yola çıkarak hakkı korumayı ve bu doğrultuda gerçekleşecek tüm oluşumların önünü açan en önemli medeniyet göstergesi olarak o milletin tüm imkanlarının zemini, aynı zamanda o zeminin koruyucusudur. Buraya kadar yaptığımız analizden şunu söyleyebiliriz ki; medeniyetler ait oldukları toplumların hakkaniyet algısından ortaya çıkan hukuk ile somutlaşır. Onu kaybetmek o medeniyetin yaşamsallığının kaybıdır. Bu anlamda Mecelle, milletin öz değerlerinden hukuk yapmak ve onu yürütüp yaşatmak gayesiyle, Ahmet Cevdet Paşa'nın medeniyet meselesi olarak öne çıkıyor.



Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Tezkire no: 8.
- Aydın, M. Akif, “Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul, 1986, 21-39.
- Belgesay, Mustafa Reşit, “Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukuk”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt 12, sayı:2-3, 1946, 561-608.
- Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken, İstanbul, 2013.
- Gür, A. Refik, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle Hukuk Sosyolojisi ve Felsefesi Üzerine Bir Kalem Denemesi*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1977.
- Kaşıkçı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, OSAV, İstanbul 1997.
- Neumann, Christoph, *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Mardin, Ebül’ulâ, Ahmet Cevdet Paşa, T.C. Mardin Valiliği, İstanbul 2011.
- Mardin, Ebül’ulâ, “Mecelle.Macalla”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, cilt 7, 1997.
- Mardin, Şerif, “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?” *Daedalus*, vol.102, no.1, Post-Traditional Societies, Winter, 1973, 169-190.
- Toprak, Zafer, “From Plurality to Unity: Codification and Jurisprudence in the Late Ottoman Empire” *Ways to Modernity in Greece and Turkey: encounters with Europe, 1850-1950*, ed. by Anna Frangouldaki, Çağlar Keyder, I.B. Tauris, 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşüncenin Tarihi*, cilt 1, Selçuk yayımları, 1966.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, Tanzimat 1, 1940.



Üç Tarz-ı Siyaset'in (Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük) Beslendiği Ortak Bir Kaynak Olarak Ahmet Cevdet Paşa

Sinan Sunar¹

Özet

19. yy'ın başları itibariyle Osmanlı İmparatorluğu, Batı'nın maddi gelişimi karşısında geri kaldığını kabul etmiş ve bu durumu ortadan kaldırmak amacıyla ıslahatlar yapmaya başlamıştır. O dönemde öğrenim görmesi amacıyla Avrupa'ya gönderilen öğrenciler ilim ve fen yönüyle öğrenim görmenin yanında fikri ve kültürel anlamda da Avrupa'dan etkilenmiş ve Batıcılık olarak nitelendirdiğimiz; yalnızca devletin değil bireysel ve toplumsal hayatın da Batıya uygun olması gerektiğini savunan fikir akımı ortaya çıkmış; devlet kademelerinde önemli ölçüde etkili olarak reformlar yapılmasını sağlamıştır. Kurtuluşun her yönüyle Batılılaşmaktan geçtiğini savunan bu akıma tepki olarak 19. yyın ortalarından itibaren devleti ayakta tutarak dağılmasını önlemek amacıyla Üç Tarz-ı Siyaset olarak adlandırılan İslamcılık, Türkçülük ve Osmanlıcılık akımları ortaya çıkmıştır. İslamcılık; Müslümanların birliğini ve çözümün Batıda değil İslamda olduğunu, Türkçülük; Türklerin ancak birleşerek ayakta kalabileceklerini yani Turancılığı, Osmanlıcılık da ister Müslüman ister azınlık olsun her vatandaşa Osmanlılık bilincinin aşılmasını devletle sahip çıkılmasının sağlanmasıyla devletin kurtulacağını savunmaktaydı. Batıcılığın en üst seviyede etkisini gösterdiği bir dönemde ortaya çıkan, medrese eğitimi görmesine rağmen "İcab'ül Vakt" anlayışıyla zamana uygun çalışmalar yaparak eserler ortaya koyan Ahmet Cevdet Paşa yukarıda zikrettiğimiz Üç Tarz-ı Siyasete de temel oluşturacak görüşler ortaya koymuştur. Bu çalışmada; kökleri yüz elli yıl öncesine dayanan ve halen siyasal hayatımızı önemli ölçüde etkileyen Üç Tarz-ı Siyaset'in Ahmet Cevdet Paşa'nın fikirleriyle olan ilişkisi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: 1. Üç tarz-ı siyaset 2. Ahmet Cevdet Paşa

Giriş

18. asrın son çeyreğiyle birlikte Osmanlı, yüzyıllardır Batı karşısında süren üstünlüğünü kaybetmiş, geri kalmış ve Batı'daki iktisadi, siyasi, sosyal ve askeri alanda yaşanan gelişmeleri takip etmemiştir. Üst üste alınan askeri yenilgiler, Fransız İhtilali ile yayılan milliyetçilik akımı ve

¹ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi sinansunar@hotmail.com



iktisadi darboğazla birlikte İmparatorluk iyice köşeye sıkışmış, adeta eli kolu bağlı halde bir çıkış yolu bulmaya çalışıyordu. Osmanlı bu sürece hiç beklemediği bir zamanda hazırlıksız yakalanmış ve sürecin ne olduğu tam anlaşılammıştı. Önceleri sadece askeri alanda kısmi düzenlemeler yapılmış, ancak daha sonra artık geri dönülmez bir yola girildiği anlaşılacak mali, hukuki, idari alanlar derken her şey tamamen değişmeye başlamıştı.

Değişim zaruruydu ancak nasıl olacaktı? Batı'nın üstünlüğü tamamen kabul edilip oradaki gelişmeler olduğu gibi Osmanlıda tatbik mi edilecekti? Yoksa köklere ve değerlere bağlı kalınarak bir değişim ve dönüşüm içerisine mi girilecekti? Tam bu yaşanan süreçlerin ve tartışmaların ortasında bulunan en önemli isimlerden Ahmet Cevdet Paşa güncel tabirle yerli ve milli bir duruş sergiliyor, eserleri ve icraatlarıyla kaçınılmaz olan değişim ve dönüşümün kendi değerlerimizle uyumlu olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini savunuyordu.

Tanzimatla birlikte artık devletin çöküşe doğru gittiği öngörülüyor ve birçok aydın ve mütefekkir "*Devlet nasıl kurtulur?*" sorusuna cevap arıyordu. Bu soruya verilen cevaplar Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarını ortaya çıkarıyor ve bu akımlar çerçevesinde sorunlara çözüm bulunmaya çalışılıyordu.

Bu çalışmada; tarihten, hukuka, dilbilimden eğitime kadar pek çok alanda eser veren son dönem Osmanlı alim, mütefekkir ve devlet adamlarından Ahmet Cevdet Paşa'nın Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülükle olan ilişkisi ve bu akımların Paşa'nın görüşlerinden beslenmesi tartışılmaktadır. Çalışma üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda 19.yy Osmanlı Devleti'ne genel bir bakış ele alınmış, ikinci kısımda Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülüğün genel hatları ortaya konmaya çalışılmış, üçüncü kısımda ise Ahmet Cevdet Paşa'nın bu üç fikri akımla olan ilişkisi tartışılmış ve sonuç bölümüyle de çalışma sonlandırılmıştır.

Yeni Fikri Hareketler Ortaya Çıkarken Osmanlı'nın Genel Durumu

19. yy. Osmanlı İmparatorluğu açısından tam bir "*reformlar yüzyılı*" olarak adlandırılabilir. Bu yüzyıla gelindiğinde aslında yüzyıllardır biriken pek çok kronikleşmiş sorun devletin bekasını tehdit ediyor ve çözülmeyi bekliyordu. Bu sorunlardan bazıları devletin yönetimi ile ilgili iç sorunlar, bazıları da sürekli gelişmekte ve güçlenmekte olan Avrupa ve Batı dünyasıyla yaşanan dış sorunlardı.

Aslında dış sorunların da bir nevi alt sebebi olarak sayılabilecek devletin güç kaybetmesine ve içten içe çürümesine sebep olan devlet yönetimindeki sorunların başlangıç noktası olarak, Osmanlı'nın siyasi ve iktisadi manada zirvede olduğu Kanuni dönemi görülmektedir. İç sorunların en önemlilerinin başında gelen rüşvet, Kanuni tarafından kendisine maaş bağlanan şair Fuzuli'nin maaşını almaya gittiği devlet dairesinde karşılaştığı sorunlar üzerine yazdığı Şikayetname adlı eserinde "*Selam verdim rüşvet değüldür deyu almadılar.*" mısrasıyla o dönemde dile getirilmiştir. İlmiye, Kalemeye, Seyfiye gibi Osmanlı devlet yönetiminin temelini oluşturan sınıflar hemen her anlamda bozulmaya başlamış; rüşvet, iltimas, adam kayırma yoluyla devlet kademelerine



liyakatsiz kişiler yerleştirilmiş ve Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren oluşturulan ve devlet yönetiminin bir anlamda temeli olan Kanun-i Kadim bir kenara bırakılmıştır.

17. yy. dan itibaren devlette ıslahat yapılması gerektiği fikri oluşmaya başlamıştır. Koçi Bey, Katip Çelebi, Defterdar Sarı Mehmet Paşa gibi devlet adamları devletteki sorunları tespit etmişler ve yapılması gereken ıslahatlara yönelik olarak da risaleler hazırlamışlardır. Ancak bu girişimler şahsi çabalar halinde kalmış, ıslahatları yapacak kurumlar da bozulduğundan bu fikirler ulema ve yöneticiler arasında istenilen karşılığı bulamamıştır (Eryılmaz, 1992:21). Yönetimdeki bozulma ve gevşemeler iktisadi ve sosyal hayatı da etkilemiş, halk ve devlet arasında kopmalar meydana gelmiş, toprak düzeni bozulmuş, halk gittikçe yoksullaştığı halde devlet yöneticileri bu bozuk düzen içerisinde maddi kazanımlar elde ederek zengin olmuşlardır.

Bu sırada Avrupa ise Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte önemli gelişmeler kaydetmeye başlamıştı. Bu dönemde ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesinin de etkisiyle siyasal, endüstriyel, iktisadi vb. hemen her alanda önemli değişim ve dönüşümler yaşanmaktaydı. Yeni ticaret yolları ile yeraltı ve yerüstü zenginliklerine sahip yeni yerler keşfederek buraları sömürgeleştirmişler, buralardan elde edilen kazançlarla sermaye birikimi elde etmişler ve böylece sınai üretim noktasında da çok önemli noktalara gelmişlerdi. Modern dönem olarak da adlandırılan bu süreç Avrupa'da başlayarak burada her alanda çok önemli değişim ve dönüşümlere neden olmakla kalmamış bütün dünyayı etkileyerek küresel bir değişim ve dönüşüme neden olmuştur (Engin, 2014:6).

Değişim her toplum için kaçınılmaz bir durum olmakla birlikte toprakları Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarına kadar yayılmış, birçok farklı dine ve kültüre sahip bir toplumsal yapının bulunduğu ve dönemin en önemli siyasal aktörlerinden olması nedeniyle Osmanlı'nın yaşanan değişimlere kayıtsız kalması düşünülemezdi. Bu değişim elbette hızlı bir şekilde olmadı. Osmanlı uzun süre kendisini Avrupa'nın çok üstünde gördüğünden burada yaşanan gelişmeleri takip etme ihtiyacı hissetmemiş, kendi içindeki sorunları da yaşanan ihtiyaç içerisinde göz ardı etmişti. Duraklama ve Gerileme dönemlerinde yaşanan askeri yenilgiler yavaş yavaş bazı şeylerin artık değişmesi gerektiğine dair düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Devletin yalnızca askeri alanda geri kaldığını düşünen dönemin yöneticileri yalnızca bu alana yönelik ıslahatlar yapmışlar, Avrupai tarzda bir ordu oluşturulması, askerlere yeni düzene uygun talimler verilmesi gibi konular üzerinde durmuşlar ve bu alanda da yüzeysel düzenlemeler yaparak başarısız işlere imza atmışlardır.

Artarda alınan askeri yenilgiler yapılan düzenlemelerin yetersiz olduğunu göstermiş ve yalnızca askeri alanla sınırlı kalmaması gerektiği fikrini de oluşturmaya başlamıştı. 18. yy'ın sonları Batılı anlamda yapılan en önemli reformların başlangıç tarihleri olarak kabul edilmektedir. III. Selim devriyle birlikte "*Osmanlı Modernleşmesi*" olarak adlandırılan dönem de başlamıştır. Bu dönemdeki en önemli gelişmelerin başında; bozulmuş, eski düzen ve disiplini yitirmiş ve her fırsatta yönetime sorun çıkartmakta olan Yeniçeri Ocağı'na bir alternatif olarak merkezi yönetime bağlı Nizamı-ı Cedit adıyla yeni bir ordu kurulması gelmektedir. Bu adım Osmanlı modernleşme



döneminde yönetimin merkezileşmesine yönelik atılmış ilk adım olmuştur (Karpaz, 2002:79). Ortaylı da reformların yalnızca askeri kışlayla sınırlı kalmayacağını, mühendislik, matematik, coğrafya derken işin maliyeye hatta hukuk alanına ve dolayısıyla devletin hemen her bölümüne sirayet edeceğinin açık olduğunu, çünkü merkezi bir ordu tutmanın merkezi sisteme dayalı bir mali idare gerektirdiğini belirtmiştir (2008:27). III. Selim de aynı zamanda eğitilmiş subay ve eleman yetiştirilmesi için Mühendishaneler kurmuş ve Avrupa'dan subaylar getirterek bu okullarda ders vermelerini sağlamıştır (Engin, 2014:7).

Reformlar kolay bir şekilde hayata geçmiyordu. Yıllardır yerleşmiş olan düzenin bozulmasını istemeyen kişiler reformlara karşı çıkıyor ve padişaha sürekli sorunlar çıkartıyordu. Son olarak Nizam-ı Cedit muhalifleri Kabakçı Mustafa isyanını çıkartmış, Nizam-ı Cedit dağıtılmış ve III. Selim de asiler tarafından öldürülerek tahttan indirilmiştir (Engin; 2014:10). Reformlar süreci artık başlamış ve 19. yy boyunca da reform yapmak isteyenlerle, karşı duranların mücadeleleri farklı şekillerde devam etmiştir. III. Selim'den sonra reformlar kısa süre sekteye uğramış ancak II. Mahmut'un tahta geçmesiyle sürmüştür. II. Mahmut, tahta geçmesiyle birlikte reformları gerçekleştirmek adına öncelikle bozulan devlet otoritesini tekrar sağlamaya çalıştı. Bu amaçla taşrada bulunan ayanlarla Türk Magna Cartası olarak da adlandırılan (Ahmad, 2016:41) ve Anayasacılığın ilk adımı olarak görülen Sened-i İttifak'ı imzaladı (Gözler, 2004:13). Yine bu dönemde reformlara yönelik olarak atılan en önemli adım Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıdır. II. Mahmut, III. Selim'in yaşadıklarından ders almış ve reformların önündeki en büyük engellerden biri Vakay-i Hayriye olarak da adlandırılan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını gerçekleştirmiştir. Orduya ve bürokrasiye eleman yetiştirilmesi amacıyla pek çok okul açtı. Tercüme Odası'nı kurdurdu (Engin, 2014:11-12). Kısaca kendisinden sonra gerçekleştirilecek reformları hayata geçirecek kadroların yetiştirilmesi ve Tanzimat döneminin temelini oluşturan faaliyetler II. Mahmut döneminde yapılmıştır.

II. Mahmut'un ölümüyle birlikte Osmanlı Devleti 19.yy'ın en önemli devri sayılabilecek bir evreye giriyordu. 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle başlayan bu dönem 1876 yılında I. Meşrutiyet'in ilanına kadar devam etmiş ve Tanzimat dönemi olarak adlandırılmıştır. Nizam verme, düzenleme anlamlarına gelen Tanzimat (Çadırcı, 2007:57), kelime anlamına da uygun olarak Osmanlı'nın devlet ve toplum yapısını modernleştiren, yönetimin daha fazla merkezileşmesini sağlayan hukuksal düzenleme ve reformlar dönemi olmuştur (Shaw ve Shaw, 1994:86).

3 Kasım 1839'da Topkapı Sarayı'nın Gülhane adı verilen bahçesinde dönemin gözde devlet adamlarından Mustafa Reşit Paşa tarafından kaleme alınıp okunan Tanzimat Fermanı pek çok alanda önemli değişiklikler içeriyordu. Mal, can ve namus güvenliği, vergi adaleti, asker alma şekli ve hizmet süresi ile ilgili düzenlemelerin oluşturulacağını ifade edildiği fermanın getirdiği en önemli değişikliklerin başında devlet-vatandaş ilişkilerine yeni bir düzenleme getirmesi ve keyfîlik yerine kanunların her alana girmesi anlayışının hakim kılınmaya çalışılması gelmektedir (Eryılmaz, 1992:98).



Bir diğer önemli nokta Müslüman ve Gayrimüslim ayrımı yapmadan tanınan haklardan herkesin yararlanacak olmasıydı. Bu durum Müslüman tebaa tarafından da ciddi şekilde eleştirilmiştir. Merkezi yapının daha da güçlendirilmesini amaçlayan ferman, kanun-i kadimin bozulması ya da kendi ifadesiyle son 150 yıldır şeriatla tam manasıyla uyulmamasıyla oluşan keyfiliği evrensel hukuk kuralları ve akılcı yönetim gibi argümanlarla ortadan kaldırarak kurallara bağlı bir yönetim ve sistem inşa etmeye çalışmış ve kendinden sonra yapılacak tüm reformlara temel teşkil etmiş bir metindir (Sarıbay ve Kalaycıoğlu, 2009:20).

Bu dönemin önemli özelliklerinden bir tanesi de daha önce yapılan ıslahat çalışmalarının devletin eski kurum ve yapılarını restore etme, düzeltme adına Osmanlının kendi yönetim ve medeniyet anlayışının bir tezahürü olarak gerçekleşmiş olmasına rağmen; Tanzimat reformlarının tamamen Batılılaşma ve Batıcılığın bir eseri olarak ve Avrupai kültürün daha fazla hissedildiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır (Eryılmaz, 1992:18).

Yine önceki dönemlerle kıyasladığımızda Tanzimat döneminde yönetimin fiili olarak Topkapı Sarayı'ndan Bab-ı Ali'ye geçmiş ve bu dönem padişahlarla değil daha çok bürokratlarla anılan bir dönem olmuştur. Bu dönemin en etkili isimleri arasında Mustafa Reşid Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Ali ve Fuad Paşalar sayılabilir (Ortaylı, 2008:262).

Bu dönemde Osmanlı, Avrupa'daki fikir akımlarından da önemli ölçüde etkilenmiştir. İdari ve hukuki alanda Batılı tarzda yapılan reformlar Avrupa'ya öğrenim görmeye giden ve buradaki fikri akımlardan etkilenerek bunları Osmanlıya taşımaya amaçlayan gençleri cesaretlendirmiştir. Belli başlı cemiyetler kurarak fikirlerini hayata geçirmeye çalışan bu hareketler, Avrupadaki Anayasacılık akımından da etkilenerek Osmanlıda bir anayasa oluşturulmasını hedeflemiş ve padişahın yetkilerinin kısıtlanmasını amaçlamıştır (Berkes, 293-301).

Bu hareketlerin en önemlisi Yeni Osmanlılardır. Kendi içerisinde tek bir görüşe sahip olmayan bu hareketin başlıca iki kanadı bulunmaktadır. Bunlar; İslamcı olarak niteleyebileceğimiz ve Namık Kemal'in temsil ettiği kanat, Laiklik ve ulusçuluğu temsil eden Şinasi'nin temsil ettiği kanattır. Daha sonra İslam'daki meşveret usulünü örnek alarak meşrutî bir meclis kurulmasını savunan Namık Kemal'in bulunduğu kanat Yeni Osmanlılar; din ve devlet işlerinin tamamen birbirinden ayrılması, devletin Batıcı, ulus temelli bir devlet hüviyetine bürünmesi gerektiğini savunan Şinasi kanadı da Jöntürkler olarak anılacaktır (Berkes, 2014:282-283).

Aslında bu ikilik Tanzimat döneminin başından itibaren hemen her alanda görülüyordu. Örneğin hukuk alanında hem şer'i mahkemeler hem modern mahkemeler davalara bakabiliyor, eğitim alanında hem medreseler hem Avrupai eğitim sistemini esas alan okullar faaliyette bulunuyordu. Toplumsal anlamda da özellikle üst düzey devlet yetkililerinin bir çoğu Batılı hayat tarzını benimsiyor, halk ise geleneksel yaşamına devam ediyordu (Ortaylı, 2008:30).

Yeni Osmanlıların yurtdışında olsalar bile önemli çalışmaları ve Avrupa devletlerinin de etkisiyle tarihimizdeki ilk anayasa olarak nitelenen Kanun-i Esasi 1876 yılında yürürlüğe girmiş, I. Meşrutiyet ilan edilmiş ve Mebusan Meclisi kurulmuştur. Ancak Osmanlı-Rus savaşının da etkisiyle



Mecliste bulunan Müslüman ve Gayrimüslim mebuslar arasında yaşanan sonu gelmeyen tartışmalar ve bu tür bir meclise toplumun henüz hazır olmadığını düşünerek yönetimin tamamen kendisinde olmasını isteyen II. Abdülhamit tarafından 1878 yılında süresiz tatil edilmiştir (Berkes, 2014:336). Bu tarihten itibaren yaklaşık 30 yıl II. Abdülhamit ülkeyi tek başına yönetmiş, Tanzimattan beri fiili olarak Bab-ı Ali'de olan yönetim merkezini tekrar saraya getirmiştir. Bu dönem kimilerine göre bakı diğer bir deyişle istibdad dönem, kimilerine göre de içte ve dışta pek çok düşmanla mücadele edilirken eğitimden sağlığa, tarımdan ormana, ulaşımdan iletişime pek çok alanda atılımların yapıldığı bir dönem olmuştur. II. Abdülhamit de 19.yy'ın son padişahı olarak 1909 yılında 31 Mart Olayının ardından tahttan indirilmiştir.

Bu bölümde son olarak genel bir değerlendirme yapacak olursak; reformlar yüzyılı olarak adlandırdığımız 19. yy'da yapılan reformların temelinde "zorunluluk" yatmaktaydı. Bu zorunluluklar bazen çağın gereklerini yakalamak, bazen de Batılı devletlerin baskısını azaltmak amacıyla yapılmıştır. Kısaca yapılmak istenen; iktisadi anlamda güçsüz, Avrupa'da ortaya çıkan iktisadi modellere ve gelişmelere ayak uydurabilecek altyapıya sahip olmayan, verilen imtiyazlarla Avrupalı devletlerin açık pazarı haline gelen ve içten içe de çürüyen bir devleti kurtarmaktı. Bunu hem reformları hayata geçirmeye çalışan bürokratlar hem de fikir akımları için söyleyebiliriz.

Üç Tarz-ı Siyaset'in Genel Hatları

Tanzimat Dönemi Osmanlı düşünce dünyasında önemli değişiklikler meydana getirmiştir. İktisattan eğitime, sanayiden askeriyeğe hemen her alanda bir çıkmazın içinde olan İmparatorluğun kurtuluş reçetesi İslahat, Yenileşme, Garplılaşma kavramları etrafında oluşturulmaktaydı. Bu tarihsel olarak kaçınılmaz bir süreçti. Osmanlı yenileşmek, ıslahat yapmak ve bir yönüyle de Batılılaşmak zorundaydı. Ama bu nasıl ve ne şekilde olacaktı ya da olmalıydı. İşte bu sorulara dönemin aydınları, alimleri, düşünürleri farklı açılardan yaklaşıyor ve çöküşe doğru giden devleti kurtarma formülleri bulmaya çalışıyorlardı. Modernleşme olarak da adlandırılan bu süreçte bu sorulara yanıt bulmaya çalışanlar, Yusuf Akçura'nın 1904'te kaleme aldığı Üç Tarz-ı Siyaset adlı eserde belirttiği İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük fikri akımları etrafında toplanıyorlardı.

Devletin beka sorununun çözümüne yönelik olarak ortaya çıkan ilk fikri akım Osmanlıcılıktır. Fransız İhtilalinin ortaya çıkardığı milliyetçilik akımına karşı, birçok etnik ve dini grubun beraber yaşadığı Osmanlıda bu unsurları bir arada tutabilmek için Osmanlıcılık fikri ortaya çıkmıştır. Genel olarak, padişahın gözetimi altında yaşayan milletlerin, din ve ırk farkına göre ayrılmaksızın idari, hukuki ve siyasi haklardan eşit faydalanması olarak tanımlanan bu akımın (Demir, 2011:335) 1826'da II. Mahmut tarafından "*Ben tebaamın Müslümanını camide, Hristiyanını kilisede, Musevisini havrada fark ederim, aralarında başka bir fark yoktur.*" sözüyle başladığı kabul edilmektedir (Demir, 2011:336). Başlarda kurtarıcı bir siyasetten çok Tanzimatın toplum modeli olarak görülen Osmanlıcılık, zamanla etkisini artırarak resmi devlet politikası haline gelmiştir (Özcan, 2007:485). Bu durum 1856 İslahat Fermanı'yla pekişmiş ve 1876 Kanun-i Esasi'nin 8.



maddesinde Osmanlı Devletinde bulunan herkesin hiç bir ayırım gözetilmeden Osmanlı olarak tanımlanmasıyla anayasal bir hal almıştır (Özcan, 2007:486). Ancak bütün bu düzenlemelere rağmen gerek Gayrimüslim unsurlar ve diğer milletlerle yaşanan sorunların bitmemesi ve Müslüman halktan da sık sık itirazlar yükselmesiyle istenen sonuca ulaşılammış ve Osmanlılık başarısız bir akım olarak kalmıştır.

Osmanlılık, diğer bir deyişle İttihad-ı Anasır fikriyatının akamete uğramasıyla birlikte devleti ayakta tutma fikrinde bir adım geri atılmış ve İttihad-ı İslam yani İslamcılık fikri uygulamaya alınmıştır. İsmail Kara İslamcılığı "*bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi olarak Osmanlılık hareketinin devamı ve Türkçülük cereyanı öncesi*" şeklinde ele almanın doğru olacağını vurgulamaktadır (Kara, 2011:27-28). Dünya ölçeğinde anti-kolonyalist ve anti-emperyalist bir anlayışla (Çiğdem, 2011:27) sömürge altındaki Müslüman milletlerin bağımsızlığa kavuşturulmasını gaye edinen, Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh gibi kişilerin öncülüğünde ortaya çıktığı kabul edilen İslamcılık (Pamuk, 2014:464); Osmanlı ölçeğinde ise 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı'nın İslam'dan ve devletin idari geleneklerinden bir kopuş olarak görülmüş, reformların Batı'dan birebir kopya edilerek uygulanmasına (Bulaç, 2011:52) ve Batı kültürü ve yaşam tarzının toplumsal hayatta da uygulanması gerektiği görüşüne yani Batıcılığa bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bir modern dönem ideolojisi olarak görülen İslamcılığın temsilcileri Batıdan yalnızca ilim ve fennin alınması gerektiğini savunmuşlar, modern düşünce araçlarını da kullanarak Batıdaki Anayasacılık hareketinden etkilenerek İslam'daki meşveret usulüyle bağlantı kurmuş ve Meşrutiyet'in ilan edilmesinde etkili olmuşlardır.(Pamuk, 2014:465) II. Abdülhamit döneminde devletin resmi politikası haline gelen İslamcılık, bu dönem boyunca oldukça etkin olmuş ve İttihad-ı İslam idealine yönelik önemli adımlar atılmıştır. Batıların Pan-İslamizm olarak adlandırdığı bu akım 1908'de II. Abdülhamit'in hal edilmesiyle resmi devlet politikası olmaktan çıksa da fikri ve siyasi hayatta yaşamaya devam ederek günümüze kadar gelmiştir.

Osmanlı Devleti içerisindeki Müslüman milletlerin de milliyetçilik akımına kapılarak ayrılık hareketlerine girişmesi İslamcılık siyasetinin de başarısızlığına neden oluyordu. Halka iyice daralıyor, Osmanlılıkla başlayıp İslamcılıkla devam eden *Devleri Nasıl Kurtarırız?* sorusuna aranan cevapların sonuncusu Türkçülük olarak ortaya çıkıyordu. Milliyetçilik akımları Avrupa'da ortaya çıkmalı bir asırdan fazla olmasına rağmen Osmanlıda pek ilgi görmüyordu. Çünkü Osmanlı'nın çok parçalı yapısını en fazla tehdit eden akım milliyetçilikti ve devletin ayakta durabilmek için yegane mücadele etmesi gereken akımdı(Shaw ve Shaw, 1983:316-319). Hem Osmanlılık hem de İslamcılık bir anlamda milliyetçiliğe karşı güdülen siyasetin tezahürleriydi. Bundan dolayı ırk temelli bir yaklaşım olarak görülen Türkçülük Osmanlıda ancak 19. yyın son çeyreğinde ortaya çıkmaya başlamıştı. İlk olarak Osmanlı dışında Rus İmparatorluğu içinde yaşayan Türkler arasında milliyetçi bilinç oluşmaya başlamış ve İsmail Bey Gaspıralı Rusların politikalarına karşı Türklerin birleşmeleri gerektiği fikrini "Dilde, İşte, Fikirde Birlik" sloganıyla ortaya koymuştu. Bu dönemde Türkçülük fikri Osmanlı aydınları arasında da ilgi görmeye başladıysa da diğer milletleri etkileyeceği düşüncesiyle yayılmasına müsaade edilmemiştir (Saklı, 2012:4).



Yine Rus topraklarında yaşayan bir Türk olan Yusuf Akçura tarafından 1904 yılında kaleme alınan ve çalışmamızın başlığında da yararlandığımız "*Üç Tarz-ı Siyaset*" adlı makale kaleme alınmıştır. Bu makale Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarını analiz ederek Türkçülüğü ön planda tutmuştur(Deniz, 2006:37-38). Bu anlamda makale Türkçülüğün bir manifestosu olarak görülmüştür (Saklı, 2012:4). Türklerin birliği idealini ortaya koyan Pan-Türkizm ya da Turancılık olarak da adlandırılan Türkçülük, 1908'de II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesinin ardından fikirlerini rahat bir şekilde ortaya koyma imkanı bulmuştur. İttihat ve Terakki dönemi ile birlikte kısmi de olsa devlet politikası haline gelen Türkçülük, Cumhuriyet Türkiye'si'nin kuruluşunda da oldukça etkin olmuş ve günümüzde de siyasi ve fikri alanda etkinliğini devam ettirmektedir.

Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülüğün Cevdet Paşa'nın Görüşleriyle Olan İlişkisi

19. yy Osmanlı Devleti'nde yetişen alim, sosyolog, dilbilimci, tarihçi ve hukukçu yönleriyle Ahmet Cevdet Paşa Osmanlı modernleşme yüzyılıının ilk çeyreğinde 1822 yılının Mart ayında Bulgaristan'ın Lofça kasabasında dünyaya geldi. 17 yaşına kadar burada ilim tahsilinde bulundu ve tahsilini ilerletmek adına Tanzimat Fermanının ilan edildiği yıl yani 1839'da İstanbul'a geldi (Mardin, 2011:7-8). 1844 yılına kadar önde gelen medreselerin alimlerinden aldığı derslerle tahsilini tamamladı ve 1866 yılına kadar İlmîye sınıfının bir mensubu olarak pek çok başarılı çalışmalar yaptı. Bu tarihten itibaren kendisine vezaret payesi verilen Cevdet Efendi bundan sonra Cevdet Paşa olarak anılacaktı. Böylelikle devlet bürokrasisi içerisinde valilikten nazırlığa kadar pek çok görevde bulunmuş, 1895'te vefatına kadar eserleri ve çalışmalarıyla dönemin sorunlarına çözümler üretmeye çalışmış, ortaya koyduğu fikirlerle hem dönemini hem kendinden sonraki dönemi etkilemiştir (Cevdet Paşa, 2011:11-30). Çalışmamızın bu bölümünde 19. yy Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan ve önceki bölümde detaylı olarak ele aldığımız Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülüğün Ahmet Cevdet Paşa'nın görüşleri ile olan ilişkisi ele alınmaya çalışılacaktır.

Bugüne kadar Ahmet Cevdet Paşa üzerine pek çok eser ve çalışma ortaya konmuş ancak Paşa'nın dönemin fikri akımlarından hangisine mensup olduğuna dair tam bir fikir birliğine varılamamıştır. Kimi çalışmalar onun duygularıyla Osmanlı ve İslamcı, düşünce ve çalışma yöntemiyle medeniyetçi ve Batıcı bir aydın olarak (Özkan, 2006:220), kimi çalışmalar İslamcılığın önderlerinden biri olarak (Mardin, 2005:91), kimisi de hem siyaset hem de dilde Türkçü(Keskioğlu, 1966:234) olarak tanımlamıştır. Bu tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere Ahmet Cevdet Paşa ideolojiler üstü bir alim, mütefekkir ve devlet adamı olarak bu akımların hiçbirine mensup değil aksine bu akımları etkileyen görüş ve çalışmalar ortaya koyan bir şahsiyetti.

Osmanlıcılığın ortaya çıkışı ve uygulanmaya başlaması itibariyle Cevdet Paşa'nın görüşlerinden direkt olarak etkilendiğini söylemek güçtür. Çünkü uygulanmaya başladığı tarihlerin Paşa'nın çocukluk ve talebelik yıllarına denk geldiği görülmektedir. Ancak



Osmanlıcılığın etkin olduğu yıllarda devlette görev almaya başlamış, yapılacak düzenlemeleri şer'î yönden aydınlatması için meşihatten Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın yanına gönderilmesi ile birlikte (Halaçoğlu ve Aydın, 2007:447) Tanzimat adamlarının içine katılmış ve Reşit Paşa'dan etkilenerek bu yönde görüş ve çalışmalar ortaya koymuştur.

Bu noktada Paşa'nın Tarih-i Cevdet adlı eseri dikkat çekicidir. Osmanlı Tarihi'nin 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı tarih olan 1826 yılları arasındaki dönemi ele alan eser, Paşa'nın tarihçilik anlayışını yansıtmakta ve vakanüvislikten farklı bir tarzda kaleme alındığı görülmektedir. Christoph K. Neumann'ın "*Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*" adlı eserini tanıttığı makalesinde Edip Uzundal; Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı tarihçiliğinde de önemli değişiklikler olduğunu, bu tarihe kadar hakim olan İslam tarih anlayışı yerini bu tarihten itibaren hanedan tarihine bırakmaya başladığını söylemekte ve bunun amacının çeşitli dini ve etnik gruplardan ve halklardan oluşan tebaanın Osmanlı hanedanı etrafında birleşmesini sağlayarak devletin bütünlüğünü korumak ve yıkılışını önlemek olduğunu diğer bir deyişle Tarih-i Cevdet'in bu dönemde uygulamaya konulan Osmanlıcılık siyasetinin bir ürünü olduğunu ve bu amaçla yazıldığını ortaya koymaya çalışmaktadır (Uzundal, 2012:443).

Ahmet Cevdet Paşa Hristiyanların devlet memuriyetine alınmasına da sıcak bakmakta, İslam dinine en yakın dinin Hristiyanlık olduğunu ve bu noktada yabancıların müdahalesine sebebiyet vermemek ve hal ü zamanın nezaketine binaen bazı mühim devlet ilerinde Hristiyanlar kullanılabilir demektedir (Şeker, 2015:31-32). Ayrıca Cevdet Paşa'nın bizzat yürüttüğü İşkodra ve Bosna-Hersek teftişlerinde Hristiyan tebaayla yaşanan sorunlar ve haksızlıkları tespit ederek kısa sürede başarılı bir şekilde çözüme kavuşturması da Osmanlıcılık siyasetine yaptığı katkılar arasında sayılabilir (İzgoer, 2016:33-34).

En büyük tartışmalar Cevdet Paşa'nın İslamcılık akımıyla olan ilişkisi ve onun İslamcı olup olmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Paşa yoğun bir medrese eğitimi gördüğü için onun görüşlerinin İslam temelli olmasına şaşırılmamalıdır. O İslamcılarla pek çok konuda yakın görüşlere sahiptir. Batı'nın bütünüyle taklit edilmesine karşı çıkmış, devlette ve toplumsal yapıda gerçekleştirilecek reformların geleneksel unsurları koruyarak yapılabileceğini savunmuş ve icraatlarıyla da bunu gerçekleştirmiştir. Bunun en güzel örneği Mecelle'dir. Paşa, Fransız Medeni Kanununun aynen tercüme edilerek uygulanmasına karşı çıkmış ve Sünni Hanefi fihhine göre Batı hukuk formunda yazılmış ilk eser olan Mecelle'yi ortaya koymuştur. Yine Paşa'ya göre en ideal hükümet şekli bünyesinde saltanat ve hilafeti toplaması açısından "Hükümet-i İslam" dır. Halifelik ona göre Müslümanlar arasında birleştirici bir bağdır ve kutsal görevi "İslam Birliği"ne çağırma (Sözen, 1998:107). İzgoer de Cevdet Paşa'nın Osmanlı Devleti'ni yücelten ve onu büyük milletler topluluğu durumuna getiren gücün İslamiyet olduğunu ısrarla tekrarlayarak İslam Birliği akımının fikri temelini oluşturduğunu savunmaktadır (İzgoer, 2016:278).

Diğer yandan dönemin İslamcı fikir adamlarının çoğu meşruti yönetimi desteklerken Cevdet Paşa bu anlayışı benimsememiş (Cihan, 2007:27) ve Meclis-i Mebusan'ın kapatılması sırasında Sultan II. Abdülhamid'in yanında yer almıştır (Halaçoğlu ve Aydın, 2007:445).



Fatih M. Şeker de Neumann'ın Cevdet Paşa'nın İslamcı olmadığına dair görüşlerine yer verdiği dipnotta Müslüman kalarak modernleşmenin hem İslamcılarının, hem Cevdet Paşa'nın ortak amacı olduğu ve Paşa'nın savunduğu pek çok görüş itibariyle İslamcılarının mübeşşiri olabilecek yönleri sahip olduğunu söylemektedir. Yine devamla dönem İslamcılarının zaruret prensibiyle hemen her şeyi meşrulaştırmaları ile Paşa'nın İcab-ı Hal prensibinin birbiriyle uyumlu olmasının da ortak yönlerden biri olarak vurgulamış ve bu durumların O'nun hem tarihen hem de fikren İslamcılarının öncülerinden biri olduğunu gösterdiğini belirtmiştir (Şeker, 2015:43-44).

Ahmet Cevdet Paşa İslamcılarının öncülerinden görüldüğü gibi Türkçülerin de öncülerinden biri olarak görülmektedir. "Dilde, İşte, Fikirde Birlik" sloganına sahip Türkçülüğe Paşa'nın en büyük katkısı dil konusunda olmuştur. Paşa Türkçe'nin bilim dili haline getirilmesini savunarak şunları söylemiştir. "*Lisanımız haylice mukaddem bir lisan-ı edep olmuş ise de lisan-ı ilmi fen olması yakın vakitlerde dir.*" (Keskiöglü, 1966:226). Batı taklitçiliğine dil konusunda da karşı çıkan Cevdet Paşa, Batı'dan gelen kavramlara Türkçe karşılıklar bulmaktaydı. *Crise* kelimesi yerine *Buhran* kelimesini bulan Paşa, *Ekonomi* yerine *İktisatı*, *periodique* yerine de *evrak-ı mevku*te kelimelerini koymuştur (İzğöer, 2016:30).

Keçecizade Mehmet Fuat Paşa ile birlikte ilk Türkçe gramer kitabı *Kavaid-i Osmaniye*'yi kaleme almıştır. Yine bu alanda *Kavaid-i Türkiye*, *Belagat-ı Osmaniye* gibi eserler ortaya koyarak Türkçeye verdiği önemi göstermiştir (Özkan, 2006:224-227). Akçura da Cevdet Paşa'nın İslam fikhını Türkleştirdiğini ve *Kıyas-ı Enbiya* adlı eserle de lisanî Türkçülüğe hizmet ettiğini belirtmiştir. Ayrıca *Tarih-i Cevdet* adlı eserinde de asıl düşüncenin Osmanlı olmakla beraber Türklüğe ve Türk ırkına ehemmiyet vermek olduğunu söylemiştir. (Akçuradan akt. Şeker, 2015:38) Türkçülük bahsinde Paşa'nın şu sözleriyle kapatalım "*Evet, devletimiz Arap, Kürt, Arnavut, Boşnak ve Ehl-i Kitap kavimlerinden oluşmaktadır. Ama devletin asıl kuvveti Türklere dir. Hem diğer kavimler hem de idare Türklerin kadrini bilmelidir.*"

Sonuç

Değişim her toplum için önlenemez bir durumdur. Hiçbir medeni toplumsal yapı sürekli bir halde sabit bir duru içerisinde olamaz. Mutlaka belirli değişimler geçirmiş ve de geçirecektir. Her medeniyet ilişkide bulunduğu diğer medeniyetlerden olumlu ya da olumsuz anlamda etkilenmiş ve dönüşümler yaşamıştır.

19. yy.da Osmanlı Devleti de Batıda ortaya çıkan modernizmin bir sonucu olarak modernleşme evresine girmiş, bu çerçevede devlet ve toplum hayatında reformlar gerçekleştirmiştir. Hayata geçirilen reformların hemen tamamının gerekçesi zarurettir. Ahmet Cevdet Paşa da bu zaruretlerin farkında olan bir aydın olarak sürekli değişim ve dönüşümden yana olmuş ancak bu değişimlerin toplumun temel değerlerinden kopmadan gerçekleştirilmesini savunmuştur. İlim ve fen yönüyle Batıdan geri kaldığını kabul eden Paşa, bunların Batıdan alınması gerektiğini savunmakla birlikte Batıyı bütünüyle taklit etmek isteyen diğer Tanzimat



yöneticilerine karşı çıkmış, temel değerleri koruyarak devlet ve toplumda reformlar gerçekleştirilebileceğini göstermeye çalışmıştır. Cevdet Paşa'nın anlayışı bu yönüyle Mevlana'nın pergel metaforu anlayışına benzetilebilir. *İcab-ı Vaktü Hal* anlayışını benimseyerek o dönemde gerekli olan ne varsa hayata geçirilmesi gerektiğini savunan Paşa bu yönüyle de taassubu reddederek akıl ve mantığı önceleyen bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir.

Verdiği eserlerle hemen her alana yenilikler getirmiş, modern tarih anlayışıyla Tarih-i Cevdet'i, Sünni-Hanefi fihhına bağlı kalarak Batılı hukuk formuna uygun olarak Mecelle'yi kaleme almıştır. İlk hukuk fakültesini açmış, ilk adalet bakanı olmuştur. Türkçeyi korumak adına dilbilgisi ve eğitim alanında eserler vermiş ve tüm bu eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerle de devrini ve sonrasını etkilemiştir.

Çalışmamızda da görüldüğü üzere Cevdet Paşa ile ilgili çalışmaların çoğu yaşadığı dönemde ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarıyla olan ilişkisini tartışmaya çalışmış, kimisi Osmanlıcı, kimisi İslamcılığın kimisi de Türkçülüğün öncüsü olarak görmeye çalışmıştır. Ancak Paşa'nın bu akımlardan hiçbirine doğrudan bir mensubiyeti olmamış, ideolojiler üstü bir aydın olarak bu fikri akımları etkileyecek görüşler ortaya koymuştur. Yaşamı boyunca ideolojileri yükseltmek yerine devleti yüceltmeyi kendine amaç edinmiş ve onun kurtuluşu için çalışmıştır.

Kaynakça

- Ahmad, F. (2016). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. İstanbul:Kaynak
- Ahmet Cevdet Paşa. (2011). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Cilt:1, İstanbul: İlgü Kültür Sanat
- Berkes, N. (2014). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul:YKY
- Bulaç, A. (2011). İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılığın Üç Nesli. Yasin Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6. Cilt* içinde (ss. 48-67). İstanbul:İletişim.
- Cihan, A. (2007). *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları*. İstanbul:Gökkubbe
- Çadircı, M. (2007). *Tanzimat Sürecinde Türkiye Ülke Yönetimi*. Ankara:İmge
- Çiğdem, A. (2011). İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar. Yasin Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6. Cilt* içinde (ss. 26-33). İstanbul:İletişim.
- Demir, Ş. (2011). Tanzimat Döneminde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlıcılık. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 331-348
- Deniz, F. (2006). İmparatorluktan Ulus Devlete Geçişte Akçura, Gökbalp ve Mustafa Kemal'in Yeni Siyaset Arayışları. *Divan İlmi Araştırmalar*, 21, 35-62
- Engin, V. (2014). Türk Modernleşmesi ve Cumhuriyet'in Tarihi Temellerinin Atılması. Süleyman Beyoğlu, Ali Satan (Ed.), *Modern Türkiye Tarihi* içinde (s.5-25). İstanbul:Marmara Üniversitesi
- Eryılmaz, B. (1992). *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*. İstanbul:İşaret
- Gözler, K. (2004). *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*. Bursa:Ekin
- Halaçoğlu, Y. Aydın M. A. (2007). Cevdet Paşa, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 7. cilt*,(ss. 443-450). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İzgoer, A. Z. (2016). *Müslüman, Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul:İz
- Kara, İ. (2011). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1*, İstanbul:Dergah
- Karpat, K. H. (2002). *Osmanlı Modernleşmesi*. Ankara:İmge
- Kalaycıoğlu, E., Sarıbay, A.Y. (2009). *Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim*. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde (s. 9-36). Bursa:Dora



- Keskiöglü, O. (1966). Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1), 221-234
- Mardin, E. (2011). *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul: Mardin Valiliği
- Mardin, Ş. (2005). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul:İletişim.
- Ortaylı, İ. (2008). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul:Timaş
- Özcan, A. (2007). Osmanlıcılık, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 33. cilt,(ss. 485-487). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, N. (2006). Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20, 219-232
- Pamuk, A. (2014). Cumhuriyet Dönemi Fikir Hareketleri. Süleyman Beyoğlu, Ali Satan (Ed.), *Modern Türkiye Tarihi* içinde (s.461-479). İstanbul:Marmara Üniversitesi.
- Saklı, A. R. (2012). Osmanlı Döneminde Türk Milliyetçiliği. *Akademik Bakış Dergisi*. 33(1)
- Shaw, S. J., Shaw, E.K. (1983). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*. İstanbul:E
- Sözen, K. (1998). *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı
- Şeker, F. M. (2015). *Modernleşme Devrinde İlimiye Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği*. İstanbul:Dergah
- Uzundal, E. (2012). Christoph K. Neumann, Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı, (çev: Meltem Arun), *History Studies: International Journal of History*, 4(2), 443-450.



Bir Siyaset ve Hukuk Adamı Olarak Ahmet Cevdet Paşa

Emre Özayverdi¹

Özet

Ahmet Cevdet Paşa, 19. yüzyılın önemli şahsiyetlerinden biri olarak tarihte yer edinmiştir. Özellikle Cevdet Paşa, sadece bir kalıp içerisinde yer edindiğini düşünmek de anlamsız olur. Onun öncelikle tarihsel bir anlayışı, hukuksal bir izlenimi ve dahasında da büyük bir devlet idarecisi, vasıfları vardır. Ayrıca fikirlerinin ana filizlerini, büyük bir İslam ışığında gerçekleştirmiştir. Dini konulara olan bağlılığı da, eserlerinde göze çarpar. Cevdet Paşa'nın, bu donanımlarının haricinde de dil bilimci olduğu da söylenebilir.

Bu çalışmada da Cevdet Paşa, öncelikle bir siyaset adamı olarak incelenip dahasında bir hukuk adamı portresi üzerinden anlatılacaktır. Cevdet Paşa'nın bu çalkantılı yüzyılda siyaset felsefesini, nelerin şekillendirdiği, görüşlerinin hangi boyutlara dayandığı görülecektir. Dönemin önemine binaen de bir idareci olması, düşünce yapılarını önemli kılmaktadır. Ayrıca, bir hukuk adamı olarak yazdığı Mecelle eseri de, belli hatlarla incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Cevdet Paşa, Türk-İslam Düşüncesi, Mecelle, Modernleşme, Siyaset Felsefesi.

Giriş

Bugün geçmişe baktığımızda, kültürel ve siyasi mirasımızın ana öğelerini, Osmanlı Devleti zamanında bulmak mümkündür. Özellikle bu zamana yön veren önemli devlet adamları da, çok önem arz etmektedir. Bizim üzerine düşüneceğimiz kişi de, Ahmet Cevdet Paşa olacaktır. Cevdet Paşa, dönemin önemli bir bürokratu olmakla birlikte, bir siyaset adamı ve ayrıca bir hukuk adamı olarak ön plana çıkmıştır. Ölümünden bu yana, akademik camialarda kendisine verilen değer tartışılmaktadır. Gerçekten de büyük bir devlet adamı olan Cevdet Paşa, dönemin çalkantılı havasında, dengede durmayı başarmıştır. 19. yüzyılın büyük bir kısmını devlet erkanında geçiren Paşa, belki de Osmanlı Devleti'nin en önemli yüzyıllarından biri olan dönemde, verilen kararların çoğunda vitrinde olmuştur. Çok yönlü bir kişi olması da bu başarının anahtarı kavramında diyebiliriz. Sistemin, modernleşmeye evrildiği bir vakitte, bir bürokrat olarak durduğu noktada, verdiği kararlarda ve en önemlisi hayata karşı bir duruş sergilediğinde, kendi öz benliğini

¹ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, emreozayverdi@gmail.com



kaybetmedi. Öncelikle devlete verdiği hizmet aşkı ön planda tutularak, daha sonra topluma sunduğu eserlerin içeriğini düşünerek, Ahmet Cevdet Paşa çok yönlü bir yoldur diyebiliriz. Bir diğer noktadan da, Cevdet Paşa, ulema çizgisini kaybetmemiştir. Türk-İslam düşüncesini bulunduğu kurumlarda da yansıtmaya çalışmıştır.

Ahmet Cevdet Paşa, bu çok yönlülüğünün bir nedeni olan çalışkanlığını da işlerine yansıtmıştır. Girdiği bütün işlerde kusuru ve hakkaniyeti göz önünde bulundurmıştır. Ayrıca Paşa, 19.yüzyıldaki modernleşme olgusunu, doğru anlayan sayılı kişilerdendir. Ne tam olarak ilerlemeci olmuş ne de geleneksel yapıya körü körüne bağlanmıştır. Tanzimat Dönemi'nden sonra hızlanan bu dalganın önüne geçilemeyeceğini kavramış ama tamamen de kendini bırakmanın, devleti uçuruma götürme yolunda önemli bir etken olacağını dile getirmiştir.

Cevdet Paşa'nın bir diğer yönü de tarihçiliğidir. Osmanlı'nın 1774 ile 1826 yılları arasındaki olayları bir tarihçi titizliğinde ele almıştır. Bu yönle Cevdet Paşa'nın duruşuna bakacak olursak, geçmiş ile gelecek arasında bir bağ kurması da tarihçi bir bakışla bakmasıdır.

Çalışmanın bölümlerinden bahsedecek olursak, birinci etapta, Cevdet Paşa'nın hayatı ve eserlerini ele alacağız. Bunlardan hareketle, Paşa'nın şahsiyetinden bahsedilecektir. Daha sonra ikinci bölüme geçtiğimizde ise, bir siyaset adamı olarak incelenecek olan Cevdet Paşa, siyaset felsefesinin nereden bir fikre kavuştuğunu göreceğiz. Üçüncü bölümümüzde ise, bir hukuk adamı yönünde incelenip belli başlı kurumlar ve yapılar üzerinden anlatılacaktır. Son olarak, sonuç bölümü ile de bitireceğiz.

1. Ahmet Cevdet Paşa'nın Yaşamı

1.1. Paşa'nın Hayatının Önemli Dönemleri

Ahmet Cevdet Paşa, 1822 yılında Tuna eyaletine bağlı bir yer olan Lofça (günümüzde ülke sınırları olarak Bulgaristan'da bulunan) kasabasında hayata gözlerini açmıştır. Ahmet adını alan Paşa, daha sonra bir mahlas olarak alacağı Cevdet ismini de kullanacaktı. Aile fertlerini de tanıyacak olursak, babasının ismi İsmail Ağa, annesininki de Ayşe Sünbül hanfendidir. Ayrıca İsmail Ağa, Lofça' da ikamet ederken, Lofça Meclisi azasıdır. Cevdet Paşa'nın ilim ve medrese yolunda bir yolcu olmasının önemli öncüsünden biri de dedesidir. Dedesinin ismi de Ali Efendi olup kasabanın bilgili ve aydın bir kimsesiydi. Eğitim hayatına başlayan Ahmet Cevdet, ilk öğrenimine Lofça mektebinde başladı. Bu mektepte devam ederken de ulema kadrolarından da ders almayı ihmal etmedi. Daha çocukken başarılı ve zeki bir kişi olacağı gözlerden kaçmıyordu. İlim hayatında ilerlemesi için, ailesi tarafından daha 17 yaşındayken İstanbul'a gönderildi. İstanbul'a geldiğinde, bir medreseye girdi. Camilerde verilen derslerini de aksatmadı. Elindeki ile yetinmeyen Cevdet Paşa, medrese eğitimlerinde tedavülde kaldırılan eski hesap, hendese, astronomi, cebir gibi kitapları okuyup irdeledi. Bunun yanında belli başlı kişilerden de Farsça ve modern matematik dersleri aldı. Dönemin içinde edebiyat ve sanat meclislerine de katılıp eski



şiiirler yazmıştır. Eğitim hayatı çok başarılı geçen Cevdet Paşa, hocalarla bile aklına takılan konularda tartışır ve ilgisinin yönünde birçok kitap okurdu (Aliye, 1995:7).

Bir şeylere değinecek olursak; Cevdet Paşa, 17 yaşında İstanbul'a geldiğinde, tarihler tam olarak 1839 yılını gösteriyordu. Bu tarih de, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir döneme girdiğini biliyoruz. Paşa, Tanzimat dönemine denk gelen eğitim hayatının devamı noktasında, büyük bir imparatorluğun merkezinde olması da, dönemi iyi anlamasına öncülük ettiğini görebiliriz. Ayrıca eğitim hayatına devam ederken, farklı kollardan kendini geliştirmesi de çok önemlidir. Yukarıda verilen örnekte, edebiyat ve sanat konularında kendini geliştirip ilgilenmesi de bize Paşa'nın çok yönlü bir zat olduğunu gösteriyor. Devamında ise, fikirlerinde analitik düşünme yönünü çok iyi kullandığını söylenebilir. Paşa'nın bu çok yönlülüğü, bir benzetme tabirinde anlatılabilir. Ahmet Cevdet Paşa, fikir yönünden adeta bir ahtapot gibi kollarını denize açıyor. Fakat bu ahtapotun kolları neredeyse birbirinden çok farklı ama bir yandan ise, birbirine çok uyumlu bir hareket merkezi olarak görülebilir. Yani Cevdet Paşa, edebiyat, sanat, siyaset, hukuk, dini vecibeler, tarihsel bir perspektif anlayışı ve dahası olan bir yön merkezidir.

Cevdet Paşa, İstanbul'a geldiği zaman, Reşit Paşa ile tanışmasa belki de, imparatorluğu kurtarmak adına, batıya doğru giden bu yolu doğru bir şekilde idrak edemeyebilirdi. Devamında, Reşit Paşa'nın fikirlerini ve ilmi boyutunu doğru kavramış olması da, Cevdet Paşa'nın zihnini genişletecek bir hamle olarak görülebilir. Ve ayrıca bu tanışma, Cevdet Paşa için de büyük bir şans olmaktadır. Tanışmamış olsalardı belki de, Cevdet Paşa, bu ne kadar ilim yönünden kuvvetli olsa da, belli bir kalıptan çıkamayacaktı. Ayrıca da, geleneksel bir yapı dairesinden de çıkamayıp belli kalıp düşüncelere sıkışacaktı. Bununla birlikte, Cevdet Paşa ile Reşit Paşa'nın tanışmasından önce Paşa, İstanbul'daki yedi senelik medrese eğitimi, diğer bürokratlardan ayrılan noktaların anahatları olarak bakılabilir. Tanzimat'ın gereği olarak, her şeye rağmen Avrupa'ya körü körüne bağlılık ve bir değişim içine girmek hatasına Cevdet Paşa düşmemiş, ayrıca daima devletin geleneksel yapısını topluma göre adapte etmesini uygun görmüştür. Paşa'nın bu medrese kültürü de, orta yollu bir duruş gösterip ayakta kalmasını sağlayan bir yapı taşıdır (Ölmezoğlu, 2002: 3-4).

Ahmet Cevdet Paşa bir taraftan devam ettiği, tefsir, fıkıh, hadis, kelam gibi uhrevi boyutta dersler olarak maneviyatının içini doldururken, akıl ve bilim yönünde de dersleri ihmal etmiyordu. Zamanın Mühendis Mektebi'nde muallim olarak görev yapan Miralay Nuri Bey ile Cevdet Paşa ders verme konusunda anlaşmışlardı. Paşa, cebir, logaritma, geometri derslerini alıp belli risaliyeler okumuştur. Fen bilimleri ile meşgul olan Ahmet Cevdet Efendi, kafasında soru işareti kalan yerleri ise, Münecimbaşı Osman Saib Efendi ile hasbihal edip hallederdi. Bir diğer noktada da, Cevdet Paşa medrese eğitimi devam ettirirken, diğer taraftan da okuduğu kitaplardaki bilgi birikimini, kitaplar yazarak değerlendirme yoluna gidiyordu. İlim yolunda ilerleyen Cevdet Paşa, medreselerde ders vermeye bile başlamıştır. İlk aşamada, Gelenbevi'nin Burhan adlı eserini Fatih Camii'ne gelen öğrencilere ders olarak sunmuştur. Devamında tarih ve fen konularındaki ileri bilgisini, daha sonraki yıllarda yazdığı kitaplarda anlayacaktık (Şimşirgil ve Ekinci, 2016: 15-16).



Cevdet Paşa, 1845 yılında Rumeli'de Çanat ile Premedi kazası için kadılık makamı verilmiştir. Hatta maaşı da 150 guruş olarak almaya başlamıştır. Daha sonra 2 Haziran 1845 tarihinde, İstanbul rüusu olarak müderres yapılmıştır. 1848 yılında Memleketeyn'de çıkan bir karışıklık hadisesi ile birlikte sadrazamın direktiflerini vermek adına talimatları Fuad Paşa'ya götürmüştür ve ayrıca Bükreş'te bir ay kadar bir süre burada kalmıştır. 1850 yılında ise, Meclis-i maarif azalığıyla darümuallimin müdürlüğüne atandı. Göreve başlamadan önce, Bursa'ya gitmiştir. Ayrıca, burada Kavaid-i Osmaniye kitabını yazmıştır. Ahmet Cevdet, göreve başladıktan sonra darümuallimin'i bir düzene oturttu, öncelikle öğrencilerin kayıt işlemlerini, sınav usüllerini saptadı ve öğrencinin ödeneğini artırdı. Buradan ayrıldıktan sonra da, meclis-i maarif toplantı ve kararlarında başkatip olarak görev yaptı. Bu sırada, padişaha gönderilen Kavaid-i Osmaniye'nin ilk eseri olarak basılmasını buyurdu ve rüus derecesi de artırıldı. Encümen-i Daniş çalışmalarına ağırlık veren Cevdet Efendi, kendisine verilen Osmanlı tarihi yazımı işini yazmaya koyuldu. 3 cildi yazarak, Kırım Harbi esnasında padişaha sunmuş ve derecesi "Süleymaniye"ye yükselmişti. Ayrıca, 2 Şubat 1855'te de vak'anüvisliğe tayin edilmiş oldu (Kahraman,1992: 8-10).

Daha sonra 1856 yılına geldiğimizde, Cevdet Paşa, Galata Mollası olmuştur. 1857'de de Mekke payesini almış olan Paşa, yaşının küçük olmasına rağmen Meclis-i Ali-i Tanzimat üyeliğine getirilmiştir. Bu süreçten sonra Cevdet Paşa, devletin nizamlarını ve kanunlarını düzenleme noktasında önemli görevler almıştır. Reşit Paşa'nın ölüm hadisesinden sonra, Bab-ı Ali'yi, Ali ve Fuat Paşalar yönetmeye başlamış ve Cevdet Paşa'yı da vezirlikle Vidin valiliğine teklif etmişlerdir. 1861 yılında ise, Meclis-i Ali-i Tanzimat ile Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye birleşmesi gerçekleşince yeni kurulan Meclis-i Vala'nın nizamnamesini yazmıştır. İşkodra'da meydana gelen isyan olayıyla birlikte Ahmet Cevdet, isyanı bastırmak adına, yetkilerle donatılarak bölgeye gönderilmiştir. Cevdet Paşa burada, çok yönlü olan fikri vasfını konuşturmuş ve ıslahat sırasında mülki, idari ve askeri düzenlemelerin dışında İşkodra bölgesinin ekonomik kalkınma yolunda ve mar planlaması konusunda da önemli çalışmalarda bulunmuştur. İki boyunca bu olaylarla uğraşan Cevdet Paşa, daha sonra İstanbul'a dönmüştür. Cevdet Paşa'nın şeyhülislam olacağı söylentileri yayılsa da, 1863 yılında Bosna-Hersek Müfettişliğine atanmıştır. Ahmet Cevdet Paşa, 1866 yılına geldiğimizde, meslek konusundakini inadının kırılmasıyla ilmiye rütbesini vezerat makamına çevirmişlerdir. Bir yerden de devam ettiği Vakanüvislikten çekilmiştir. Cevdet Paşa, yeni çıkarılan Vilayetler Nizamnamesi'ne göre birleştirilen belli başlı şehirlerin oluşumu ile kurulan Halep vilayetine atanmıştır. Daha sonra 1868 yılında, Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye'nin ikiye ayrılmasıyla birlikte, Cevdet Paşa da, Divan-ı Ahkam-ı Adliye'nin başına geçmek üzere İstanbul'a çağrılmıştır. 1871 yılına geldiğimizde ise, Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisliğinin yanında Mecelle Cemiyeti için başkanlığa atandı. 2. Abdülhamid'in tahta çıkmasından sonra, Adliye Nazırlığı yaptığı esnada, Mithat Paşa ile Anayasa hakkındaki görüşleri ters düşüp aralarında tartışmalar yaşanmıştır. Daha sonra görevden alınan Ahmet Cevdet Paşa, 1879 yılında Said Paşa'nın başvekil olması ile birlikte Adliye Nazırlığı'na yeniden tayin edildi. Bu seferki Nazırlık 3 yıl sürmüştür ama bu geçen sürede iki önemli hadise meydana gelmiştir. Öncelikle birincisi, Mekteb-i Hukuk açılmıştır ve devamında da, Midhat Paşa'nın tutuklandıktan sonra yargı süreci olmuştur.



Son olarak da, ölmeden önceki son yıllarında ise, kendi ilim çalışmalarına özet göstermiştir. 25 Mayıs 1895 tarihinde ise, Bebek'te vefat etmiştir (İzgöer,1999: 27-37).

1.2. Cevdet Paşa'nın Eserleri

Ahmet Cevdet Paşa'nın devlet adamlığının yanında, yazdığı eserler de çok önem arz etmektedir. Özellikle eserlerinin konu analizini yaptığımızda çok yönlü bir kişilik olduğunu görebiliyoruz. Şimdi Cevdet Paşa'nın belli başlı önemlisi eserlerini kısaca özet halinde sıralayıp açıklayabiliriz.

Tarih-i Cevdet: 19. yüzyılda yazılan Osmanlıca metinlerinin en önemlileri arasında kendine yer bulmuştur. Dil ve anlatım açısından sade ve arı bir dili olan Tarih-i Cevdet, konusu üzerinde de, 1774-1826 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini standart bir anlatma tarzıyla da bu edebi değerlendirmede büyük rol oynar (Neumann,2000:1). 12 cilt olarak yazılmış olan eser, bu tarihler arasındaki Osmanlı'daki gelişmeleri anlatır.

Meriç'e göre, Ahmet Cevdet'in tarih anlayışı, tarihin bir eğlendirme ve güzel bir neden bulma sanatı değil de içinde bulunulan tarihin pratik bir amacının olduğunu söyler. Ayrıca, Cevdet Paşa'nın tarih felsefesi ile somut olarak tarih anlayışı iç içe bir yapıdadır. En önemlisi de, Cevdet Paşa, tarihi ikili bir yapıda, hem sosyalleştirmiş bulunmakta ve ayrıca da, devletin kendini idame ettirebilmesi için tarih ilminin ne kadar öneml bir dönüm noktası olduğunu göstermektedir (Meriç, 2002, 25-26).

Ma'ruzat: 2. Abdülhamid'in isteğiyle, 1839-1876 yılları arasındaki tarihi ve siyasal boyutta yaşanan hadiseleri konu alan bir eserdir. Ma'ruzat'ın dili, ifadeleri, yazılış biçimi ile tamamen Tezahir-i Cevdet eserinin aynısıdır. Ayrıca eserde Cevdet Paşa, siyasi ve tarihi olayları gördükten sonra eserin değerini düşürecek konulardan da bahsetmiştir (Ölmezoğlu, 2002:96).

Tezahir-i Cevdet: Ahmet Cevdet Paşa'nın tarih yazıcılığı sırasında, 1855 ila 1865 yılları arasındaki önemli olaylara da dair tuttuğu notlar tarafından meydana gelen bir eserdir. Hatıra niteliğinde olan bu eserin adı ise, halefi Lütü Efendi'ye gönderiliş biçiminde saklıdır. Bu biçimler tezkireler halinde gönderilmiştir. Kırk tezkire halinde olan eserin, son 9 cildinde ise Cevdet Paşa'nın biyografisi bulunmaktadır (İzgöer, 1999:37).

Mukaddime-i İbni Haldun: Meşhur İslam fikriyatçısı ve tarih adamı olan İbni Haldun'un tarihinin zaten başlı başına bir yapı olan Mukaddimesi, 1. Ahmet devrinde Şeyhülislamık yapan Pirizade Mehmed Saib Efendi tarafından tercüme edilmeye başlanan eser, bitirilememiştir. Daha sonra Ahmet Cevdet Paşa, Pirizade'den kalan bölümleri tamamlayıp bu eseri sundu (Aliye,1995:11).

Kısa-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa: Cevdet Paşa, bu eserini yaşamının sonları doğru yazmıştır. Eserin, ilk 6 cüzü kendi tarafından yayınlanan daha sonra diğer 6 cüzü de kızı Fatma Aliye tarafından yayınlanan kitap, 12 cüzden oluşur. Konu olarak ise, Hz. Adem'den başlayarak Hz.



Muhammed (A.S)' a kadar olan bütün peygamberlerden kısaca bahsettikten sonra ayrıca, dört halifeyi de anlatır (Kahraman, 1992:19).

Mecelle-i Ahkam-ı Adliye: Bir kurul tarafından hazırlanmış olan bu çalışmanın, dil ve anlatım, daha sonra yazma ve kaydetme bakımından Cevdet Paşa, ön saflarda yer almıştır. Belki de kurulda olmasaydı, Mecelle'nin şaheser oluşu bu kadar ön plana olmayacaktı (Aliye,1995:12).

Kırım ve Kafkas Tarihçesi: Cevdet Paşa'nın, Kırım yazarlarından olan Halim Giray'ın Gülbün-i Hanan adlı eserinden faydalanarak yazdığı bir kitaptır. Bu eserde, Kafkasya'da yaşayan toplulukların tarihini ve coğrafyasından bahseder (İzgöer,1999:38). Ahmet Cevdet Paşa'nın üzerinden geçtiğimiz bu eserlerin yanı sıra, daha bahsetmediğimiz nice önemli eserleri vardır.

2. Bir Siyaset Kişisi Olarak Ahmet Cevdet Paşa

Cevdet Paşa, döneminin önemli siyaset ve devlet adamlarından biriydi. Osmanlı Devleti'nin çalkantılı yüzyılında, kendine bir köşe bulmuş ve buradaki duruşunu da sağlamlaştırmıştır. Özellikle, eğitim hayatının iki yönlü olması, yani ilmiye ve medrese arasındaki dokuduğu mekik, onun fikriyat temelini ana taşlarının nelerden meydana geldiğini göstermektedir. Bu mekik olgusunun köklerini hafızasında tutan Cevdet Paşa, dünya görüşünün ne yönde olması gerektiğini ve nerede duracağını gayet iyi bilmekteydi.

Cevdet Paşa, Osmanlı'daki kurumların bir değişim içerisine girdiği modernleşme döneminde, İslami duruşu ile Batı'nın ilerlemeci politikası karşısında, bu ikili düşüncüyü harmanlayabilmiştir. Osmanlı'daki kurumların ve yapıların, İslami kaidelere göre yapılarak dikkate alındığını ve Batı'dan gelen bu modernleşme algısının tamamen adapte etmeden uygulamak, hem yanlış olacak ve doğru bir hamle beklemek, mantıksız olacaktır. Fakat Paşa, çizgisini tamamen geleneksel İslami bir Osmanlı'ya değil, kurumların Batı tarzı pozitif bilimlerle düzenlenmesini de savunmuştur. Ayrıca, Avrupa'daki kanunların da bizzat alınmasına karşı çıkan Paşa, İslami usullerin terk edilmesinin yanlışlığını da savunmuştur (Sarı, 2016:82).

2.1. Cevdet Paşa'nın Devlet ve Toplum Anlayışı

Ahmet Cevdet'in toplum anlayışından hareketle, fikriyat dizininin bitmek bilmeyen tartışmasında, Paşa'nın durduğu çizgi İbni Haldun ve Aristo'nun paralelindedir. İnsanlar, bir arada yaşamak için dünyalardır. Fakat hayvanlar, hayatlarını tek başına devam ettirebilir ve bu şekilde yaşayabilirler ama insan yalnızlıkta yaşayamaz. Çünkü, insanların birlikte yaşamaya ihtiyacı vardır ve ayrıca insanlar birbirlerine yardım etmeye muhtaçtırlar. Paşa'ya göre, insanlar, medeniyete tabi olmak ve bir toplulukta yaşamak zorundadır. Cevdet Paşa'da toplumda ulaşılan en yüksek mertebe olarak görülen, devlet kurumudur. Bireyler, devletlerin himayesi sayesinde, güvensiz bir ortamda yaşamaktan kurtulurlar. Ayrıca, insani ihtiyaçlarını giderirler. Başka bir deyişle, devlet kuran toplumlar, medenileşme yolunda ilerler. Cevdet Paşa, iş bölümü ile medeniyet arasında sıkı bir bağ kurar: Devlet statüsüne gelmiş toplumlarda haliyle iş bölümü doğacak ve insanlar, sınıf sınıf



ayrılacaklardır. Paşa için, medeniyet kavramı ulaşılması gereken bir amaç değil, gerçekleşmesi gereken toplumsal bir olgudur. Bu objektif anlayış da, Cevdet Paşa'yı diğerlerinden ayırıp onu fikri hayatımızda önemli bir yere koymamızı sağlar (Meriç, 2002: 31-35).

Özellikle 19.yüzyılda Osmanlı Devleti'nde, "nizam" anahtar bir kavram niteliğindedir. Dolayısıyla bu anlam, bazen siyasi bir araç olarak bazen de bir devlet tanımı anlamını üstlenir. Bu tanımlarla beraber, devletin her şeyin üzerinde bir yapısal kurum olma iddiası, kelimenin içeriğinde açıklanmaktadır. Bu sebeptendir ki, nizamın sağlama alınması politik etkinlik boyutunda oluşur. Düzene aykırı çıkarlar peşinde hareket etmek, meşru bir eylem değildir. Bu nedenle devlet nizamı, diğerinin hakları ve çıkarlarını gözetmeyen bireye özgü egoizme karşı bir tahakküm oluşturur. O yüzden devletin, güçlü ve saygın olması gereklidir. Bununla birlikte Paşa, devletin iktidar hakkını sorgulamaz. Onları devletin ya da toplumun hakkı olarak değil de herhangi bir yüklem yapmadan devlete sınırlı görevler yükler. En sade biçimiyle devletin iki temel görevi vardır. Bunlar devletin korunması ve toplumdaki tebaanın haklarının sağlanmasıdır. Ahmet Cevdet Paşa'nın yönetim düşüncesinin temelleri veya iktidarın sınırlarını belirleyen noktaları, Osmanlı tarihindeki belli başlı olaylarla incelemiştir. Sened-i İttifak Sözleşmesi'nin taraflarından ayana karşı olumsuz bir tavır takınır. Buradaki olumsuz tavır, iktidar modeline yüklediği vasıfla alakalıdır. Aslında antlaşma, Cevdet Paşa açısından da birbirlerinin haklarına karşılıklı olarak saygı göstermeleri anlamına gelse de, buradaki durumu eleştiriyordu. Eleştirdiği nokta ise, devletin uygulamalarının tarzı meselesiydi. Burada verilen ayrıcalığın daha büyük bir ayrıcalık doğuracağını öngörüyordu. Çünkü devlet bunların aksine, sistemli bir kurallar bütünü üzerinde hareket etmeliydi. Ayrıca devletin, verdiği sözleri, girdiği yükümlülükleri sağlaması gerektiğini beyan ediyordu. Buradan anlaşılacak hüküm ise, devletin belli başlı verdiği sözleri tutmadığı takdirde, bu düzensizliklerin hemen bir sıkıntı yaratmasa bile daha sonra farklı bir şekilde bir sorun haline geleceğini söylüyordu. Yani bir sorunun, diğer bir soruna davet çıkartmasıdır. Paşa bunun örneğini de, 1826 yılındaki Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile açıklıyor. Bu verilerle birlikte Paşa, devletlerin siyaset etmesindeki önemli davranış tutumunu, kararlı bir duruş sergilemekle olacağını söyler (Neumann, 2000:185-190).

Cevdet Paşa, toplumun içinde bulunduğu sorunları üzerine alma ve bu sorunlarla başa çıkmanın nasıl olacağı hususunda kafa yoran bürokratlardan birisidir. Devlet ve toplumda ortaya çıkan sıkıntıların kaynağına inerek, buradan hareketle gelişme gösterecek zamanlarını hassasiyetle takip etmiştir. Bu kadar hassiyetli olmasının da iki önemli nedeni vardır. Öncelikli olarak, bir bilim adamı olması ve sorunlara bir çözüm arama derdindeyse, bu sıkıntının iyi bir şekilde tanımlanması ve bilinmesi gereklidir, kuralıdır. Paşa da, bu iki kurala bağlı kalarak çalışmalarına devam etmiştir. Kurulma esnası ve ona bahşedilen görevler bakımından incelendiğinde, devlet, bilincin açıklaması olan, geçmişle gelecek arasında bir bağıdır, tanımına gayet uygun bir şekildedir. Devlet, birtakım sorumluluklarını yerine getirirken, çağın gerekliliklerini ön planda tutup içinde bulunduğu toplumun gereçlerini ve kültürel niteliklerini iyi kavramalıdır. Devlet, bunları yapmadığı takdirde meşruluk sorunu yaşayacağı içten bile değildir. Cevdet Paşa'ya göre devlet, kendine verilen sorumlulukları yerine getirebilmesi için, şahsına münhasır genel bir yapı oluşturması gerekecektir. Paşa'ya göre bu yapısal oluşum iki kollu olup



tercih etme ihtiyacını doğurur. Çünkü, idare ya merkezi olacak ya gayri merkezi bir yapıda olacaktır. Öncelikli aşama, bunun kararı olacaktır. Ayrıca, devletin oluşma aşaması, iktidarı elinde bulunduran grupların hareketlenmesine göre gerçekleşecektir. Ahmet Cevdet'e göre, temel olarak üç grup vardır: Halk, zengin ve soylular, saltanat makamı. Bu gruplar arasındaki ilişki ise, iktidarın kullanımı ve paylaşımı konusunda bize bilgi verecektir. Bununla birlikte, gruplar arasında ilişki ne kadar adaletli ise, devletin işlerliği de o kadar iyi olacaktır. Fakat, bu gruplar arasındaki bağ kuvvetli olmazsa, devlette bir takım bozulmalar meydana gelecektir. Bozulan bu toplumun refaha kavuşturulmasında hangi grup öncü olursa, iktidarın kullanılmasını yönlendirmek de ona düşecektir. Özellikle, devletin oluşturulma şekli hangi yönde olursa olsun, sorumluluğu adaleti ve güvenliği sağlamak olmalıdır (Bıçak, 1997: 26-30).

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda, dönemin içinde büyük bir değişim olmuştur. Ayrıca geçmişten gelen bozukluklar, devlet kurumlarına yansımıştır. Modernleşme çağında ise, ilmiye sınıfının da bu değişime ayak uydurması gerektiğini Paşa, belli başlı eleştirilerle dile getirmektedir. Cevdet Paşa ve İbnülemin eleştirileri aslında, Kanuni dönemine kadar dayanıyor olmasıdır. Burada, ilmiye kadrolarına atanacakken hiyerarşi ve liyakata uyulmamasını şikayet eden ve rüşvetle müderrislik alımı olduğu için devletin dolayısıyla da ilmiye sınıfının da temelden sarsıldığını söylüyor. Zamanın geri dönmeyeceğini bilen Cevdet Paşa ve İbnülemin, içinde bulunduğumuz durumu mukayese etmek için hep geçmişle bir kıyaslama işine girerler. Bu çerçevede baktığımızda, Katip Çelebi ve Koçi Bey gibi geçmişe dönme önerenlerin aksine realist olmalarına rağmen, geçmişi bırakmak niyetinde de olmayıp idealist bir çerçeve sunarlar. Başka bir ifade ile, akılları ile düşünüp hisleri ile hareket eden bu kişiler realist bir yapıda olmalarına rağmen şahsiyetlerini zamanın emrine vermekten uzak tutabilmişlerdir. Cevdet Paşa, ilmiye sınıfının ıslah edilmesinin ne kadar önemli bir hareket olacağını sürekli vurgulamıştır. Fakat Paşa, ıslah edilmesindeki anlamı tamamen kaldırmak anlamında kullanmaz. Bu kavramlarla birlikte, Cevdet Paşa'nın dönemin değişime uğradığı bir zamanda, yapıcı öneriler sunmuştur. Devletin temel noktalarını yerinden sarsan bazı siyasi hadiseler için, şu şekilde yapılmalıydı tarzı eleştirilerin yanında, ilmiye sınıfı için de bu eleştirileri yapmaktan kaçınmamıştır ve devletin belli bir kurtuluş rayına girmesinin önemli faktörlerinden birini de kurumların modernleşmesine bağlamıştır (Şeker, 2015: 135-146).

2.2. İbni Haldun Düşüncesinin Ahmet Cevdet Paşa'nın Devlet Düşüncesindeki Yeri

İslam dünyasına baktığımızda, birçok düşünürden görüşleriyle sıyrılan İbni Haldun, iktisat alanında ve belirli bir tarih anlayışı ile ünlenmiştir. Cevdet Paşa'nın ise İbni Haldun ile olan etkileşimi ise, Pirizade'nin çevirmeye başladığı Mukaddime eserini tamamlaması ile olmuştur. Cevdet Paşa'nın fikriyat hayatının filizlenmesinde, İbni Haldun'un büyük bir payı olduğu gözlerden kaçmamalıdır. Bir sıralama mahiyetinde bakacak olursak, tarihin tanımı, asabiyet ve tavırlar nazariyesi gibi kavramlarda, bir şekilde orta noktalar bulunmuştur. Paşa'ya göre, tarihsel zihniyetin temelini "ibret" kelimesi oluşturmuştur. Çünkü devletler, tarihte geçen olaylardan ibret



alıp ona göre hareket etmelidir. Ahmet Cevdet, her milletin hadiselere karşı kendi tarihinin üzerine düzene sokup daha sonra diğer milletlerle bir karşılaştırma işine girdiğini söyler. Ayrıca, devlet adamları tarih bilmeli ve bunları tecrübe etmelidir. Devamında İbni Haldun'un, en önemli tarihi argümanı ise, "asabiyet" kavramıdır. Mukaddime eserinde bu kavramın tanımı, cemaat ruhu, dayanışma ruhu, kan bağı anlamına gelecek kavramlarla açıklanır. İbni Haldun, asabiyet kavramını, bireyin doğuştan gelen bir yükümlüğü olduğuna dikkat çeker. Haldun'a göre asabiyet, en temel açıklamasıyla, insanın düşünce dünyasındaki düşmanlık eğilimlerine karşı bir tepki olarak oluşan dayanışma ve yardımlaşma duygusudur. Yani, toplumun fertlerini oluşturan bireylerin, bir amaç, bir meta üzerinde kurduğu birlik duygusudur. Ayrıca devletlerin kurulma aşamasından sonra da, asabiyet kavramına ihtiyacı vardır. Çünkü hükümdar, siyasi emellerini devam ettirmek için belli bir dayanışmaya ihtiyaç duyacaktır. Cevdet Paşa, devletlerin kuruluşlarının hangi aşamalardan geçtiğini, meşakatli bir şekilde araştırmamış, İbni Haldun'un geliştirdiği teoriyi, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş devrine uygulamıştır. Toplumlar büyüyüp evrildikçe kurulma aşamasındaki asabiyet miti eski gücünden uzaklaşır. Çünkü, kuruluş aşamasındaki kabile tarzı asabiyet, zamanla yerini dini asabiyete devretmek zorunda kalabilir. Selçuklu Devleti'nin çöküşü sonrasında dağınık olan bu toplum yapısını, Osmanlılar güçlü bir devlet kurarak asabiyeti tekrar sağlamışlardır. Görüldüğü üzere Cevdet Paşa'nın, düşünce dünyasında kabile tarzı bir asabiyet anlayışının da üstünde, inançtan hareketle kurulan bir asabiyete bağlılık önemlidir (İzgöer, 1999: 50-56).

Cevdet Paşa'nın ilham kaynağı olarak, hükümlerin zamanla değiştiğini sunan İslamiyet'e dayandırır. Toplumların da insanlar gibi belli devrimlerden geçtiği inancı İbni Haldun gibi tarihçilerin ortak görüşleridir. Toplumlar da insanlar gibi, doğar, büyür, evrilir, yaşlanır ve ölür. Yani bir tavrıdan diğer bir tavra geçerler. Fakat, her tavrın kendine göre bir dönüşümü, belli bir kaidesi vardır. Her tavır döneminde bir çeşitte davranış sergilemek ve her devrin taşlarına göre çözüm bulmak önemlidir. Başka bir anlatımla, bir aşamadan diğer bir aşamaya geçerken devletler, ölçülü ve ihtiyatlı olma konusunda dikkatli olmalıdır (Meriç, 2002:41-43).

3. Hukuk Adamı Bakışı ile Ahmet Cevdet Paşa

Çağın başlarından itibaren merkez konumundaki hükümdarlar, güçleri artınca, devletini tek elden yönetebilmek için, hukuksal kuralların dağınık biçimde şekilden toplu bir hale getirme isteği hissettiler. Buna ek olarak da, milliyetçilik hareketlerinin artması ve yeni ekonomik hayatın dönüşümü ile birlikte böylece, Avrupa'da 18. yüzyılın sonunda kanunlaştırma hareketi başlamış oldu. Ayrıca aklın her şeyden üstün olduğunu benimseyen ve çalışan rasyonalist felsefe ile doğal hukuk düşüncesi, Avrupa'daki kanunlaştırma hareketinin elzem fikri olmuştur. 19. yüzyılda da Osmanlı'ya, Cevdet Paşa fikriyatından baktığımızda, Avrupa'daki bu kanunlaştırma hareketinin yanında Paşa da, İslami hislerle ve milli duygularla hareket ederek, nizami mahkemeler de şeri hükümlerin uygulanmasını istemeyen Batı zihniyeti Tanzimat aydınlarına karşı bir duruş sergilemiştir. Bu yüzden de, Avrupa'dan gelen kanunların direk uygulanması yerine, kendi



benliğimize uyan, örflerimize saygılı bir öz milli kanun yapılması fikrini benimsemişti (Yavuz, 1997: 281-282).

Cevdet Paşa, tarihçiliği, siyasi kişiliğinin yanı sıra aynı zamanda devrinin önemli hukuk adamlarından biridir. Tanzimat döneminde kaleme alınan birçok kanun ve kurulan kurumların çoğunda onun etkisi vardır. Paşa, hukuki konularda, şeklen de olsa Batı'yı örnek alsa da öz olarak şeri hükümlere bağlı bir yol izlemiştir. Hizmetlerini başarıyla yapması, güçlü bir fıkıh bilgisi, kanunları ve nizamnameleri yazarken edindiği tecrübe vasfıyla daha otuz beş yaşında iken Meclis-i Ali-i Tanzimat azalığına layık görülmüştür. 1868'de kurulan Divan-ı Ahkam-ı Adliye'nin (bugünkü adıyla Yargıtay), kurulmasında büyük katkı sahibidir. Ayrıca, Osmanlı kanunlarının toplandığı Düstur da, ilk kez Cevdet Paşa sayesinde yayınlanmıştır. Ahmet Cevdet'in bir hukuk adamı olarak, İslam ve Osmanlı hukukuna kazandırdığı en önemli eseri de, Mecelle-i Ahkam-ı Adliye'dir (Şimşirgil ve Ekinci, 2016:37-38).

Tanzimat dönemi, birçok konuda olduğu gibi, hukuksal tarihimiz açısından önemlidir. Açıkça, hem devletin adli yapılanmasının dönemin gereklerine göre yeniden düzenlenmesi gereği doğmuştur. Bu fikriyatların da fiili olarak hayata geçirilmesi de hızlanmıştır. Ayrıca hukuki anlamda, yeni düzenlemelerin çoğu da, bu döneme rastgelmiştir. Kanunlaştırma hareketleri konuşulmaya başlandığında, zamanın aydın kitlesi tarafından çok farklı teklifler sunulmuştur. Bu teklifler de ikili bir kutup yaratmış ve tartışmalara yol açmıştır. Özellikle, medeni hukuk alanındaki faaliyetler zamanında, bu iki grup arasında çetin mücadeleler sonucunda, Ahmet Cevdet Paşa'nın grubunun fikirleri uygun olarak görülmüştür. (Gözübenli, 1997: 286-288).

Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, 1868-1876 yılları arasında hazırlanmış olan, İslam-Osmanlı özel hukukunun bir bölümünün derlemesinden meydana gelen bir kanun kitabıdır. Mecelle hazırlanmadan önce Osmanlı'da medeni kanun gerekliliği, fıkıh ve fetva kitapları sayesinde hallediliyordu. Ancak, devrin değişmesi ve gelişmesi ile birlikte, konuların artması sonucu yeni kanunlara ihtiyaç duyuldu. Ayrıca, Tanzimat Fermanı'ndan sonraki kanunlaştırma hareketleri, adliye kurumundaki yenilikler ve Batı'nın da zorlamasıyla, Osmanlı Devleti'nde medeni kanunun kabulü gerekli oldu. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, devrin aydınları, medeni kanun hükmünde anlaşsalar da bu kanunun kaynağı konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Buna kaynak olarak da gelenekçilerin temsilcisi olarak Cevdet Paşa da, şeri hukukun bir kanun şeklinde düzenlenmesi yeterli olacaktı. Herşeyin başında, Batılı devletlerle bir din ve kültür bağımızın olmaması, onların hazırladığı kanunu körü körüne uygulamak da anlam ifade etmeyebilirdi (Kaşıkçı, 1997: 389).

Daha sonra, Kanun-i Esasi'nin hazırlanması yönünde çalışmalar olunca, Cevdet Paşa da bu anayasacılık hareketinin ne yönde olması gerektiğini söylemiştir. Yani, Paşa Anayasa fikrine karşı çıkmıştır. Çünkü, İslam'ın anayasası şeriat hükümleridir. İlahi bir güç ve mutlakiyete dayanır. Avrupa toplumları ise, böyle bir yapılanmadan mahrum oldukları için, iktidardaki keyfi yönetimi önlemek veya kısıtlamak adına anayasal bir gerekçeye başvurmak durumunda kalmışlardır. Şeriat ise, vahye dayandığı için ezeli bir kaidedir ve ne mekanla ne de zamanla değişir. Fakat anayasalar, insansal hüküm olduğu için sürekli değişmeye mecburdur. Paşa da bu hükümlere dayanarak, Avrupa'nın sosyal kurumlarının başka inançlara bağlı olduğunu ve Osmanlı toplumunda alınıp



uygulanamayacağını söyler. Paşa, iki ayrı medeniyet ve iki ayrı sistem dünyasını farklı pencerelerden bakmak ve birbirine karıştırmamak gerektiğini söyler (Meriç,2002:76-77).

Sonuç

Ahmet Cevdet Paşa, 19. yüzyılda geçirdiği yaşam evresinde, önemli bir devlet adamı olmuştur. Lofça'da başlayan ve İstanbul'da son bulan hayatı arasında, çok önemli hadiseler yaşayan Paşa, devlet hayatında her zaman başarılı olmuştur. Çalışmanın değerine büyük önem veren Cevdet Efendi, eğitim için İstanbul'a geldiğinde, bir şeyler öğrenmek adına uykusuz kalmayı dahi tercih etmiştir. Böylesine eğitimine önem veren kişi olarak, devlet hayatına da girişi erken olmuştur. Siyasi bir kişiliği olan Paşa, fikir alt yapısını ilmiye ve medresenin harmanlaması sayesinde önemli bir konuma oturmuştur. Özellikle, 19. yüzyıldaki dönüşümün öncülerinden biri olmuş olan Cevdet Paşa, Batı'ya körü körüne bir bağlılıktan yana olmamıştır. Fakat bu söylem Paşa'nın, Batı'dan gelen modernleşme hareketine tamamen karşı bir tutumda olması olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Ahmet Cevdet, özellikle devlet kurumlarının yenileşmeye ihtiyacı olduğunu ve bu konuda yazdığı eserlerde de, örnek verecek olursak, ilmiye sınıfının bozulma sürecinin düzeltilmesi gerektiğinin eleştirisini, sağlam bir şekilde yapmıştır. Az önce bahsettiğimiz gibi, medrese ve ilmiye derslerinin başarılı bir şekilde Paşa'nın fikir hayatına yer edinmesi, çok yönlü bir kişilik olmasına da yol açmıştır. Öncelikle, bir devlet adamı, siyasetçi, hukukçu, sosyolog, edebi yönü olan, tarihçi özellikleri üzerinde bulunduran bir zattır. Girdiği her işin elinden gelmesi ve sorumluluk dengesi çok iyi bir şekilde ayarlaması, onu çoğu bürokrattan üstün yerlere getirmiştir. Birçok nazırlık görevinde de bulunmuş ve hizmet aşkını, maarif alanında da olsa adliye alanında da olsa, elinden en iyisi gelmesi istemiştir. Dönemin kurulan birçok devlet kurumunda önemli gelişmelerde öncülük etmiştir. Bir devlet adamı olarak, gittiği bölgelerde çalışmalar yapmış, nizamnameler hazırlamıştır. Bu bölgelerdeki çıkan karışıklıkları çözmesini bilip ona verilen sorumluluğu yerine getirmeyi bilmiştir. Hukuk alanında da öncü hareketlerde yer alan Paşa, en önemli çalışmayı ve belki de tarihte kendisi hakkında detaylı bilgiye sahip olmayan çoğu kişinin bile, onu Mecelle ile hatırlamasını sağlamıştır. Anayasa çalışmalarının da tartışmasında yer alan Paşa, Midhat Paşa ile girdiği anlaşmazlıklarda konu ile alakalı kendi duruşunu göstermiştir.



Kaynakça

- Aliye, Fatma (1995), **Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı**, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Bıçak, Ayhan (1997), "**Cevdet Paşanın Tarih Bilinci**", Ahmet Cevdet Paşa Semineri, 9-11 Haziran 1995, Bildiriler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Gözübenli, Beşir (1997), "**Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle**", Ahmet Cevdet Paşa Semineri, 9-11 Haziran 1995, Bildiriler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- İzgöer, Zeki (1999), **Ahmet Cevdet Paşa**, Şule Yayınları, Ankara.
- Kahraman, Seyit Ali (1992), **A.Cevdet Paşa Eserlerinden Seçmeler**, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kaşıkçı, Osman (1997), **İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Meriç, Ümit (2002), **Cevdet Paşanın Toplum ve Devlet Görüşü**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Neumann, Christoph K. (2000), **Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Ölmezoğlu, Ali (2002), **Ahmet Cevdet Paşa: Hayatı ve Eserleri**, Celal Bayar Üniversitesi Matbaası, Manisa.
- Sarı, Hacı (2016), **Osmanlı Düşüncesinde İktisat Fikri: Layihalar ve Ahmet Cevdet Paşa Özelinde İnhitaççı İktisat Düşüncesinin Evrimi**, Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi, C.1, s.3.
- Şeker, Fatih M. (2015), **Modernleşme Devrinde İlimiye: Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği**, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Şimşirgil, Ahmet -Ekinci, Ekrem Buğra (2016), **Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle**, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Yavuz, Hulusi (1997), "**Ahmet Cevdet Paşa ve Mecellenin Tedvini**", Ahmet Cevdet Paşa Semineri, 9-11 Haziran 1995, Bildiriler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.



Gelenek ve Modernleşme Senteziyle Cevdet Paşa'da Devlet Görüşü

Rakip Yalçın¹

Özet

Bu çalışmamızda Tanzimat döneminde Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü vaziyetten kurtulma çarelerini arayan birçok devlet adamının esas tartışma meselesi olan devletin modernleşmekle mi yoksa geleneğe bağlılıkla mı eski güç ve konumuna ulaşacağı konusunda dönemin parlak ve tanınmış simalarından olan Ahmet Cevdet Paşa'nın dönemini aşan bir fikir zenginliği ve gayretli bir çalışmanın ürünü olarak gelenek ve modernleşme arasında kurduğu fikri köprünün hangi şartlar altında oluştuğu; eğitim, ticaret, hukuk ve tarih alanlarının yanında devlet adamı kişiliği ile de yeniliklerin ve düzenlemelerin bir öncüsü olmasında rol oynayan temel sebeplerin neler olduğu ve hiç kırılmaz bir şevk, tükenmez bir himmet ve fedakârlık ile bütün ömrünü devletin devamı için vakfeden döneme hüsn-ü misal olmuş bu devlet adamının birbirinden farklı alanlarda yenilikler yapabilmesi ile beraber hem Mecelle ve Tarih-i Cevdet gibi önemli eserleri vücuda getirmesi hem de devlet adamlığı görevinde başarı ile anılmasının altında yatan temel saikleri aramaya çalışacağız. Bunun için bu çalışmamızda Ahmet Cevdet Paşa'nın gelenek ve modernleşme arasında kurduğu sentezde devlet ve siyaset anlayışını incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat Dönemi, Ahmet Cevdet Paşa, Gelenek, Modernleşme

Giriş

Ankara savaşından Mehmet Çelebi'nin idareyi ele almasına kadar geçen fetret devrini hesaba katmazsak Osmanlı Devleti on altıncı yüzyılın sonlarına kadar dünyada sözü geçen ve her alanda hüküm sahibi bir devlet iken on yedinci yüzyılın sonlarına doğru Batı karşısındaki eksikliklerini fark etmiş ve bu alanda yenilikler yapmaya başlamıştır. Dönemin devlet düşüncesine bağlı olarak devletin arzu edilmeyen bu duruma gelmesindeki esas sebebin askeri alandaki sorunların oluşturduğu düşüncesiyle bu alandaki eksiklikleri giderme ihtiyacı duymuşlardır. Ancak yapılan değişiklikler beklenen neticeyi vermemekle beraber devletin bu duruma gelmesindeki asıl sebebin sadece askeri alan ile ilgili olmadığı başta bürokrasi olmak üzere birçok alanda düzenlemelere ve yeniliklere ihtiyaç olduğu devlet erkânı bürokratlar ve aydınlar tarafından dile getirilerek çözüm yolları aranmaya başlanmıştır. Bu konuda düşünen ve çaba harcayan her

¹ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Bölümü, Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi yalcinrakip@gmail.com



reformcu bireyin esas gayesi bir olmakla beraber içerik ve şekilde birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Kimi reformcular devletin batı tarzı bir modernleşmeyle sorunların üstesinden gelinebileceğini düşünüp bu konu hakkında çaba harcarken; diğer tarafta yeniliklerin ve modernleşmenin gerekli olduğu ancak yüzyıllardır süregelen ve toplumun yapısından ortaya çıkan sistemi bir anda değiştirmenin toplumda beklenen karşılığı vermeyeceği ve yapılması istenilen yeniliklerin yapılamayacağı düşüncesinden ötürü gelenekten kopmadan yeniliklerin yapılmasını istemiş ve bu konuda çaba sarf etmişlerdir.

İşte tam da bu tartışmaların en yoğun yaşandığı dönemde Ahmet Cevdet Paşa eğitimini tamamlamak için başkente yani İstanbul'a gelmiştir. Burada Papasoğlu medresesine yerleşip Fatih Camii'nde yüksek ilimler tedris etmeye başlamıştır (Fatma Aliye, 1994: 29). İstanbul'a geldiği sene Tanzimat ilan edilmiş ve gelenek ile modernleşme arasındaki tartışma modernleşme taraftarlarının ağırlıkta olduğu bir düzlemde devam etmiştir. Cevdet Paşa bu tartışmalar arasında eğitimine devam etmekte o dönemde medresede artık pek rağbet görmeyen² hesap, astronomi, matematik (cebir) ve geometri (hendese) ilimlerini alabilmek için özel hocalardan faydalanmaktadır. Medresede öğrendiği Arapça ve Farsça dillerinin yanında kendi ifadesine göre anlayabilecek derecede Fransızca ve Bulgarca bilmektedir. (Sicil-i Ahlak, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı nr. 47) Cevdet Paşa küçük yaşından beri öğrenmeye büyük çaba sarf etmiş. Denilebilir ki 'Ahmet Cevdet Paşa'nın büyük bir ilim ve fikir adamı olarak yetişmesinde özel gayretlerinin önemli ölçüde tesiri vardır' (Halaçoğlu & Aydın, 2014: 444). Cevdet Paşa'nın gösterdiği çaba boşuna gitmez ve kısa zaman sonra Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşit Paşa'nın yapacağı yeniliklerle ilgili şer'i meseleleri sormak üzere ilmiyeden cevval fikirli birini talep etmesi üzerine ilmiye dairesinden gönderilen kişi Ahmet Cevdet Paşa'dan başkası olmaz. Bundan sonra Ahmet Cevdet paşa için her şey değişecektir. Reşit Paşa'nın bendegânlarından olacak çocuklarına muallimlik yapacak dönemin diğer önemli iki ismi olan Ali ve Fuad Paşalarla tanışmasına vesile olacak ve en önemlisi "yirmi dört yaşında Mustafa Reşit Paşa'nın yakın çevresine dâhil olması ve çevrede Batılılaşma yanlılarının fikirlerinden istifade etmesine, İslam-Osmanlı ve Batı kültürlerinin faydalı bir sentezini yapabilmesine uygun bir zemin hazırlanmasına." (Halaçoğlu & Aydın, 2014: 447) sebep olacaktır.

Peki, Cevdet Paşayı bu kadar yüksek mevkilere getirecek ve onun dönemin meşhur devlet erkânı tarafından tercih edilmesine sebep sadece aşırı çalışma gayreti ya da cevval fikirli olması mıydı? Bunların da seçilmesinde etkili olduğuna hiç şüphe yok. Ancak yukarıda da kısaca ifade etmeye çalıştığımız üzere Devleti Aliye güç bir duruma düşmüş ve bu güç durumdan kurtulma çarelerini bulabilecek Türk-İslam siyasal kültürünü bilen fakat bununla beraber mevcut düzendeki eksikliklerin de farkında olup modernleşme fikrine açık bir zat seçilmek zorundaydı. En büyük müfessir olan tarihin de şahadetiyle bu işe en layık zat Cevdet Paşa olacaktı.

² İlginç bir şekilde Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım bu durumdan Tanzimat Erkanı Reşit Paşa, Ali Paşa ve Fuad Paşa'yı sorumlu tutmaktadır. (Fatma Aliye, 1994, s. 31)



Burada sorulması gereken ikinci önemli soru da gelenek ile modernleşme kavramlarının dönemin devlet adamları ve bilhassa Ahmet Cevdet Paşa için neyi ifade ettiği, amaç ve sınırlarının neler olduğuyla ilgilidir. Çünkü bu iki kavram bilinmeden dönemi ve dönemdeki tartışmaları anlamamızın imkânı yoktur. Şimdi bu iki kavramı çalışmamızın da sınırlarını aşmadan kısaca açıkladıktan sonra Cevdet Paşa'nın bu iki kavram arasındaki düşüncelerini ele almaya çalışacağız.

Cevdet Paşa'da Gelenek ve Modernleşme Anlayışı

Gelenekselleşme denilen kavramın net, konvansiyonel bir tanımını bulmak zor. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse 'Genellikle nesiller arası devamlılığı ifade eder; gelenekler bir nesilden ötekine devredilen şeylerdir. Gelenek, zamana karşı direnmiş ve dolayısıyla geçmişten kalan fikirlere, pratiklere veya kurumlara işaret eder'(Heywood, 2012: 176-177). Sadece bu tanıma bakarak gelenekselleşmenin katı bir şekilde eskiye ve eski kurumlara bağlılık gibi gözükmesine sebep olmaktadır. Nitekim gelenekselleşmeye getirilen eleştirilerden biri de bu noktadadır. Modernleşme ile gelenek arasındaki zıtlık da buradan kaynaklanmaktadır. Bedri Genç'er'in de işaret ettiği üzere burada Cevdet Paşa'nın eserlerinde çokça kullandığı "kadim ile eski kelimeleri arasında ise kritik bir nüans vardır. Kadim, kısaca 'çok eskiden beri var olan, olagelen', retoriksel bir ifadeyle 'eskimeyen yeni' demektir." (Genç'er, 2015: 7) Kadim kelimesinin neyi ifade ettiğini daha iyi anlayabilmek için Heywood'un yaptığı siyasal kültür tanımına bakacak olursak; 'Siyasal kültür kamuoyundan halkın, basitçe belirli meseleler ve problemlere verdiği tepkilerden ziyade uzun dönemli değerler' (Heywood, 2012: 301) bütünüdür. Bu karşılaştırmadan Genç'er'in eskimeyen yeni olarak tarif ettiği kavramın siyasal kültürde uzun dönemli değerlere tekabül ettiği görülür. Daha açık bir ifadeyle modernleşme ile yapılacak ani değişiklikler topluma bir şok etkisi yapacağından kabul görmeyecek ve beklenen neticeler hâsıl olamayacaktır. Edmund Burke'un meşhur sözünde de ifade edildiği üzere toplum 'yaşayanlar, ölmüşler ve doğacaklar' arasında bir ortaklıktır. Bu yüzden dünü görmezden gelerek geleceğe bakılamaz.

Ahmet Cevdet Paşa'nın yetiştiği Türk-İslam siyasal kültüründe de devletin bekası esastır. İslami görüşte bir sistemi eğer yıkacak ya da değiştirecekseniz yerine koyacak bir sisteminizin hazır olması gerekmektedir. Zira çatışmalı ortamlar toplumun büyük zarar görmesine sebep olmaktadır. Bu yüzden ulûlemre itaat farz sayılmış ve onlara karşı isyan hoş karşılanmamış ve mümkün mertebe önü alınmaya çalışılmıştır. Ahmet Cevdet Paşa ve diğer Osmanlı erkânında Osmanlı Devletinin sorunlar yaşadığı bilinen bir gerçekliktir ama bu düzeltilebilir bir durumdadır ve bu yönden ani değişim ve modernleşmeye kapalıdır yoksa bu bütüncül bir kapalılık değildir. Hem Ümit Meriç (2002) hem de Neumann (2000) bu konuda hemfikirdirler ve Cevdet Paşa'nın içinden geldiği ilmiye teşkilatını bile modernleşme noktasında eleştirilere hedef ettiğini yazmaktadırlar. Ayrıca ilk özel işletmelerden olan Boğaziçi deniz taşıma şirketi olan Şirket-i Hayriye kanununu Fuat Paşa ile beraber yazmıştır. Esasında Cevdet Paşa ticari, askeri ve idari alanda yeni kanunların alınmasına karşı değildir. Ve birçoğunun da hazırlanmasında bizzat bulunmuştur. Ancak toplum yapısı ve kimliğini etkileyecek medeni kanununun alınmasına kesin bir



şekilde karşı çıkmıştır. Ve hazırlanmasında büyük katkı sunduğu Mecelle adlı medeni kanun 1928 yılına kadar hem Osmanlı hem de erken Cumhuriyet dönemlerinde medeni kanun olarak yürürlükte kalmıştır.

Cevdet Paşa'nın toplum ve devlet görüşü hakkında ayrıntılı araştırma yapan ilk araştırmacılardan olan Ümit Meriç de Cevdet Paşa'nın modernleşme ve reform hakkındaki davranış tarzını şöyle ifade eder. 'İnkâr değil, ikmal. Cevdet Paşa reform taraftarıdır ama uzun uzadıya düşündükten sonra reform' (Meriç, 2002: 44) Meriç yine aynı eserin başka bir sayfasında bu düşüncesi ile çelişkili bir cümle kurmaktadır. 'Binaenaleyh Avrupa'dan alınacak herhangi bir siyasi esas mevcut değildir.' (Meriç, 2002: 49) demekle Cevdet Paşa'ya istediği bir bakış açısı vermektedir. Neumann'da çalışmasının birçok yerinde Ümit Meriç'in babası Cemil Meriç'in etkisinde kalarak yazdığını ifade etmektedir. (Neumann, 2000) Cevdet Paşa'nın ahlaki ve toplumsal konularda Avrupa toplumlarından ileri olduklarını düşündüğünden şüphe yoktur. Ancak bu tamamen doğru bir tespit değildir. Cevdet Paşa Devlet-i Aliyye-i düştüğü durumdan kurtaracak toplum yapı ve kimliğine yani toplumun siyasal kültürüne ters düşmeyen her yeniliği almaya en azından yenilikleri toplum yapısına uygun bir hale getirdikten sonra uygulamakta bir mahsur görmemiştir. Bu Cevdet Paşa'nın aldığı medrese eğitimi ile de ters bir durum değildir. Zira İslam'ın ilk yıllarında da cahiliye devrine ait güzel uygulamalar devam ettirilmiş ve bu konu bazı hadislerle desteklenmiştir. 'Ey Saib! Cahiliye çağında yaptığım faziletli şeylere İslam devrinde de devam et...' (Hadis-i şerif, müsned III, s. 425) demekle faziletli yani güzel ve gerekli toplum yapısına uygun uygulamalar belli bir düşünce veya topluma ait değildir. Tabir yerinde ise fazilet ile ilim 'mal'i umumidir' yani insanlığın ortak malıdır. Nitekim Cevdet Paşa eserlerinde yeniliklerden bahsettiği bölümlerde 'iktiza-yı tebeddülât-ı zamane, ihtiyacat-ı zamaniyeye göre ıslahat-ı lazıme icrası, emr-i terakkinin 'ilel ü mebadisini istihsal' gibi ifadelerle devrin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yeniliklerin zamanın birer gereği olduğunu, Türk-İslam siyasi düşüncesine ve devlet anlayışına ters düşmeyen topluma faydalı olacak gerekli kanunları almak taraftarı olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Cevdet Paşa'nın Kurduğu Sentezde Devlet ve Siyaset Görüşü

Cevdet Paşa tarihinde Fransız ihtilalinden ve Avrupa'ya olan etkisinden bahseder. Ahmet Cevdet Paşa ihtilalin etkilerini kültürel ve politik açılardan araştırarak devlete olası etkilerini incelemeyi amaç edinmiştir. (Tarih-i Cevdet, 1309) Örnek vermek gerekirse devletin yeni bir kanuna ihtiyacı olduğu tüm devlet adamlarınca bilinen bir gerçeklikken. Aralarındaki muhalefet yeni kanunun Avrupa bilhassa Fransız kanunlarının tercümesi yoluyla mı yoksa devletin yüzyıllardır üstüne bina edildiği Türk-İslam toplum ve devlet yapısına uygun yapılacak bir kanun mu daha uygun olacağı tartışmasında Cevdet Paşa ikinci şıkkı şiddetle savunuların başında gelmektedir. Ziya Nur Aksun'un Memduh Paşa'dan aktardığına göre Kanun-i Esasi'nin hazırlanışı esnasında gelenek taraftarı Cevdet Paşa ile modernleşme taraftarı ve İttihat ve Terakki cemiyetinin de fikri kaynaklarından olan Mithat Paşa arasında yaşanan tartışmalar Cevdet Paşa'nın yeniliklerin nasıl



olması gerektiği konusundaki görüşünü net olarak göstermektedir. Söz gelimi tartışma konusu Cevdet Paşa'nın kanunların tercüme edilmesi ve aceleyle getirilmesine karşı itiraz edince Mithat Paşa, Cevdet Paşa'nın Fransızca'yı tam olarak bilmemesinden kinaye olarak "Avrupa kanunlarına senin aklın ermez" demesiyle Cevdet Paşa da karşılık olarak "Fazl-ü akli temyiz edecek mikyasınız on on beş Fransızca lügat bilmeye münhasırdır. Bir Fransız kunduracısı, lisanında senden dürüst tekellüme muktedirdir." (Aksun, 2017; ayrıca bkz. Meriç, 1986 s. 96) demekle devlet işlerinde sadece dil bilmenin yeterli olamayacağı devlet adamlarının toplum yapı ve geleneğine uygun hareket etmeleri gerektiğini ve alelacele yapılacak kanunların toplumda beklenen karşılığı veremeyeceğini ifade etmektedir. Bu durum Cevdet Paşa'nın Türk-İslam siyasal kültürünü benimsemesinin yanı sıra bir sebebi de Avrupa baskısının bir önceki döneme göre daha fazla hissedildiği bir dönemde tercüme edilecek kanunun Fransız sefiri Monsieur Bouree'den bir teklif ve istekle gelmesinden de kaynaklanmaktadır. (Baysun, 1954: 225) Cevdet Paşa buna karşı düşüncelerini şöyle ifade etmektedir. 'Başka bir milletin kavanin-i esasiyesini böyle kalb ve tahvil etmek o milleti imha hükmünde olacağından' (Tezakir, 1991: 63-64) demekle karşı çıkmıştır. Çünkü böyle bir teklifi kabul etmek millete ve devletin istiklaliyetine büyük zarar vereceği ayan beyan ortada olduğunu Paşa bilmektedir. Buna karşılık Cevdet Paşa Fransız sefirinin isteği üzerine bu tercüme yapmayı yerine Mecelle cemiyetinin kurulmasına öncülük olup Türk-İslam siyasal kültürünün çoğunluğunu oluşturduğu Hanefi fıkına dayalı bir kanun yapmaya başlamıştır. 'Ona göre yasalar, uygulandıkları halkın karakterine, öz yapısına uygun olmalıdır. Bir ülkeye özgün yasaların başka bir ülkeye uygun düşmesi mümkün değildir.' (Gençer, 2002: 231) Cevdet Paşa'nın bunu ifade etmesindeki amacı Avrupa'da modernleşen toplumsal yapı ile Osmanlı toplumsal yapısının farklı olmasıdır. Örneğin Fransız ihtilali sınıflar arasındaki uçurumun bir sonucu olarak ortaya çıkmış. Yine İngiltere'deki gelişmeler de sınıflar arasındaki çatışmalardan değişime uğramıştır. Bu toplumlar yaptıkları yenilikleri toplumsal yapılarındaki bu çatışmalar ekseninde yapmışlardır. (Tarih, c. VI, s. 157; Sosyalizme dair bir risale, s. 6-7) Ancak Osmanlı devletinde sınıflar arası böyle çatışmalar vuku bulmamış yalnızca Hıristiyan tebaanın bazı isteklerine cevap vermek için yenilikler yapmak gerektiği kanaatini taşımışlardır. Ama bu birebir alınan yasalarla değil Osmanlı toplum yapısına uygun yasalar yapmakla olacaktır. Çünkü Osmanlı devleti farklı millet, farklı din ve gruplardan oluşan kozmopolit bir yapıya sahiptir. Bu kozmopolit yapı Fransa'ya benzetilse de Fransa'da bu denli farklı yapı, din ve millet yoktur. Osmanlı sahip olduğu bu kozmopolit yapıyı toplumların mutlak eşitliği bağlamında değil her milletin kendine has farklılıklarını göz önünde bulunduran bir dengeleme mekanizması işlevi gören adalet anlayışı ile sağlamaktadır.³ 'Sonuç olarak Batı taklitçiliğine ve maddeci felsefeye şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak bütün icraatında Osmanlı-İslamcılığı sürdürmekle birlikte metotta yenilikçiliği benimsemiş. Batı'nın pozitif bilimler, teknik ve yönetim alanlarındaki üstünlüğünü kabul ederek

³ Nitekim milletlerin mutlak eşitliği düşüncesinde olan İttihat ve Terakki Cemiyeti 1908 yılından sonra milletler arasında salt eşitliğin başta Rum toplumu olmak üzere farklı millet, din ve mezheplerin kendilerine en büyük muhalefeti yaptıklarını görecektir. (Bkz. Aykut KANSU, 1908 Devrimi, İletişim Yayınları, 2015; Erkan TURAL, Son Dönem Osmanlı Bürokrasisi-II. Meşrutiyet Döneminde Bürokratlar, İttihatçılar ve Parlamenterler-, TOADİE, 2009) Sorunların çözümü için umdukları çözüm Devletin parçalanmasına sebep olmuştur.



bu alanlarla ilgili Osmanlı müesseselerinin Batı tarzında ıslahını savunmuştur' (Halaçoğlu & Aydın, 2014: 445).

Bir diğer sorun ise yapılan yeniliklerin gerekli gereksiz şekilde abartılarak yapılmasıdır. Cevdet Paşa'nın meşhur tarihinde yenilikleri başlatan padişah olan III. Selim dönemini yazdığı bölümde her türlü yeniliğe açık olan padişahın reformlarda çok gereksiz bazı değişiklikler yaptığını ve çevresindeki liyakatsiz memurlar yapılması gereken değişiklikleri abartmalarını ve tamamen batının izinden gitmeye çalışmalarını eleştirerek. "Bütün bütün bir alafranga yola döküldüler ve lüzumlu lüzumsuz her konuda Avrupa usulüne tevfik-i hareket eder oldular." (Tarih-i Cevdet, 1309. VIII.: 147) demekle yapılacak yeniliklerde dikkatli olmak gerektiğini ifade etmektedir. Cevdet Paşa ile İttihat ve Terakki onun da özelinde Mithat Paşa ile aralarındaki anlaşmazlık Baysun'a göre kişisel husumetlerden kaynaklanmaktadır. (Baysun, 1954) İki devlet adamı da Osmanlı Devleti'nin düştüğü vaziyetten kurtulması düşüncesi noktasında müttefiktirler. Nitekim yaptıkları yenilikler ve icraatlar da bunları destekler niteliktedir. Ancak Cevdet Paşa Osmanlı siyasal kültür ve toplum yapısından ortaya çıkmayan her siyasal ve toplumsal yeniliğe karşı tereddütlü bir bakış açısına sahipken Mithat Paşa yapılmasını istediği yeniliklerde bu denli bir tereddüde sahip değildir. Mithat Paşa'nın hazırlanmasında büyük emekleri olan Kanun-i Esasi'den de anladığımız üzere de bütün dünya ile beraber Osmanlı devletinin de artık değişmesi gerektiği ve bu değişimi yakalayabilmek için de Avrupalı devletlerin kendi ülkelerinde uyguladıkları yasalar ile ancak kurtulabileceği düşüncesini taşımaktadır. Kısacası aynı dönemin iki münevverinin fikir ayrılıkları yeniliklerin alındığı kaynaklar ve uygulanış tarzları arasındaki düşüncelerden kaynaklanmaktadır.

Cevdet Paşa'nın Devlet Anlayışında Memuriyet

Konumuz hakkında diğer bir önemli konu ise devlet memurluğunun neredeyse her kademesinde yer alan Cevdet Paşa'nın devlet memurları hakkındaki görüşüdür. Bilindiği üzere bu dönemde değişime ve modernleşmeye uğrayan yapılardan biri de devletteki memuriyet düşüncesidir. Paşa memurların şahsi gayeleri olmadan ya da halktan haksız yere mal alarak zenginleşmeden devlet politikalarını uygulamaları noktasında yoğunlaşır. "Ricali devlette aranılacak cihet ise devlete hizmetlerinin müvazene-i nef ve zarardır. Devlet adamlarının fezailinden ise fevazılından bahs olunmak evladır." (Tarih, 1309, c. XII: 115) Yani bunu bir kural olarak şöyle açıklar. 'Devlet ricalinin vazife-i nazifesi her hal ü karda devletin nef ve zararını müvazene ile ana (ona) göre hareket eylemektir. (Tarih, 1309, c. XI: 165-166) Paşa'ya göre devlet memurlarının devletin faydasına ve zararına olacak şeyleri ölçtükten sonra ona göre hareket ederek devletin ve milletin faydasına çalışmalarınıdır. Gençler'in ifade ettiği üzere 'Cemiyetin ahengi ile devletin ahengi aynı şeydir. Devlet/cemiyet bir organizma gibi bir bütündür; sosyo-politik kurumlar bir saatin çarklarına benzer; bir çarktaki aksaklık diğerlerini de bozacağı için hepsinin uyum içinde işlemesi gerekir' (Gençer, 2015: 11). Yani sorun sadece halkın kavrayamadığı yenilikler yapmak değil. Bir taraftan yapılan yenilikler hakkında tebaanın bilgilendirilmesi ve



sorunlarının çözülmesi için de çaba harcaması gerektiğidir. Yani onun hedefi kitle kültürü ile seçkinler kültürü arasındaki biliş düzeyini bununla en aza indirgemektir. Eğer böyle bir maslahat gözetilmezse ‘...ne Eflatun’un başbuğ olmasından mukaddeme-i zafer olur ne de Feridun’un rahle başına geçmesinden bir netice hâsıl olur.’ (Tarih, 1309, c. II: 36) Demekle devlet ricalinin ilimle kuvveti birleştirmeden yapacakları yeniliklerin bir netice vermeyeceğini veciz bir sözle ifade etmektedir. Nitekim kendisi de bütün ömrünü bu uğurda sarf etmiş gerek Meclis-i Maarif azalığı sırasında darülmüallimin nizamnamesi ve diğer birçok nizamnameyi yazması; gerek hem tarihinde hem de fikrinde sade bir dil kullanmayı kendine düstur edinmesi ve gerekse de müfettiş olarak görevlendirildiği taşrada (İşkodra, Bosna, Cebelibereket, Çukurova ve Kozan vb.) vazifesini başarı ile yaparak ‘o zamana kadar hiçbir ilmiye mensubuna verilmemiş olan ikinci rütbeden nişan-i Osmani ile mükâfatlandırılmasına’ (Halaçoğlu & Aydın, 2014: 444) sebep olmuştur. Cevdet Paşa’nın memuriyeti ile ilgili en ilginç nokta ise bulunduğu ilmiye dairesinden kalemiye dairesine alınmasıdır. Paşa burada bir devlet memurunda olması gerektiğini düşündüğü özelliklerden şahsını hariç tutmaz kendi ifadesine göre ‘hiç istemediği halde’ bu sınıf değişikliğinin yapılmasıdır. Paşa bu değişikliğin bir emri vaki olarak yapıldığını ifade eder (Tezakir, c. III, s. 198-199; Maruzat, s. 176-177; Sicil-i Ahlak, Atatürk Kütüphanesi -Cevdet Paşa Evrakı-). Ancak Cevdet Paşa çok istediği Şeyhülislamlık makamına çok yakın olduğu halde yine kendi ifadesine göre: “Kaç defadır fevkalade memuriyetlerde buldum. Başımı uğur-ı hümayunda feda ederek nice muhataralar aşardım. Şimdi bu sarığı mı feda etmem diyebilir miyim?” (Aktaran: Cevdet Baysun, 1954; Sicil-i Ahlak, Atatürk Kütüphanesi -Cevdet Paşa Evrakı-) diyerek devlet için ideal olarak gördüğü memuriyet düşüncesini en başta kendine uygulamıştır.

Sonuç

Cevdet Paşa İlmîye sınıfına mensubiyeti ve muhafazakâr şahsına rağmen devleti bulunduğu vaziyetten kurtarmak adına devlet ve toplumda hâkim tema olan Türk-İslam siyasal kültüründen ayrılmadan yeniliklerin bir öncüsü olmuş. Yaptığı çalışmalar ile Tanzimat dönemine damgasını vurmuş. Bir tarafta Avrupa’dan alınacak bir kanuna şiddetle karşı çıkarken diğer tarafta nizami mahkemelerin kuruluşu ve İslami gerekçelendirilişi ile ilgili yazılar yazıp tercüme yapılarak yapılacak yeniliği içinden yetiştirdiği sınıfın bütün itirazlarına rağmen uygulanmaya çalışmıştır. Neumann’ın Cevdet Paşa ile ilgili yazdığı kitabın sonunda ‘seküler bir portresini çizdiğime inandığım’ (Neumann, 2000: 208) dediği paşa hakkında ‘Kesin olan bir şey varsa o da şudur: Cevdet pozitivist bir düşünür ya da seküler bir insan değildir. O bulunduğu nüfuzlu makamda Osmanlı İmparatorluğu’nun zorluklarla nasıl başa çıkacağı üzerine düşünceler üreten bir Müslümandır’ (Neumann, 2000: 209) diyerek Cevdet Paşa’nın modernleşme ile gelenek arasında köprü vazifesi gördüğünü kabul etmektedir. ‘Zira onu en iyi tanımlayan kelimelerden biri ‘köprü’ olacaktır.’ (Gençer, 2002: 233) O, Batı ile Doğu kadim ile ilcaat-ı zaman arasındaki bir köprüdür. Nitekim ‘O yaşadığı olağanüstü önemli tarih kesitinin aynı anda hem yapıcısı, hem yazıcısı, hem önemli bir aktörü, hem de ravisi olmuştur’ (Gençer, 2002: 233). Tanpınar’a göre ise o devlet ve toplum görüşü ile ‘İbn-i Haldun’un son temsilcisidir.’ Tanpınar’ın Cevdet Paşa’yı bu şekilde tarif



etmesi Osmanlı'da çöküş tartışmaları ve İbn-i Haldunizm denilmeye layık olabilecek kadar Osmanlı aydınlarının İbn-i Haldun'a devlet sorunları ve çöküş tartışmaları konusunda atıfta bulunduğu bir zamanda Cevdet Paşa'nın, Pirizade'nin İbn-i Haldun'un Mukaddime'sini çevirmeye ömrünün yetmediği kısmını çevirmesi dönemine denk gelmektedir. Ancak Cevdet Paşa'yı Naima, Taşköprüzade, Katip Çelebi ve Pirizade'den ayıran tarafı İbn-i Haldun'un büyüme, gelişme ve çöküş kavramlarında ifade ettiği anlamlara karşı; Cevdet Paşa 'mutlak ve katı' (Okumuş, 1999: 204-205) olmayan yani 'geniş ve esnek' (Meriç, 2002: 44) bir determinist anlayışa sahiptir. Ona göre hikmetli tedbirler alınırsa -ki bütün ömrünce buna çalışmıştı- devlet ve toplum çöküş ve yıkılma tehlikesinden kurtulacaktı. Görüldüğü üzere Cevdet Paşa ne Türk-İslam siyasi kültüründen uzak bir Modernleşme taraftarı ne de Doğu ve doğunun siyasal kültürüne her hal-ü şartta bağlı bağnaz biridir. O bütün hayatında Doğu ulûmu ile Batı fûnunün bir sentezini yapmaya çalışarak bağlı bulunduğu devlet ve toplumu layık olduğu konuma yerleştirmeye çalışmış bir âlim ve devlet adamıdır.

Kaynakça

- AKSUN, Z. N. (2017). *II. Abdülhamid Han*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYSUN, M. C. (1954). Cevdet Paşa- Şahsiyetine ve ilmi sahadaki faaliyetine dair-. *Türkiyat Mecmuası*, 213-230.
- GENÇER, B. (2002). Türk Siyasal Kültürü ve Ahmed Cevdet Paşa. *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, XXI(2), 217-238.
- GENÇER, B. (2015). Gelenekselciliğin Pınarları: Edmund Burke ve Ahmet Cevdet . *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 1-21.
- HALAÇOĞLU, Y., & AYDIN, M. A. (2014). Cevdet Paşa (1823-1895) -XIX. Yüzyılın Ünlü Türk Alimi ve Devlet Adamı-. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (s. 443-450). içinde Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- HANIM, F. A. (1994). *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- HEYWOOD, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*. (H. ÖZLER, Çev.) Ankara: Adres Yayınları.
- MERİÇ, C. (1986). *Kültürden İrfana* . İstanbul: İnsan Yayınları.
- MERİÇ, Ü. (2002). *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- NEUMANN, C. K. (2000). *Araç Tarih Amaç Tanzimat*. (M. ARURİ, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- OKUMUŞ, E. (1999). İbn-i Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları. *Divan*, 183-209.
- PAŞA, A. C. (1980). *Maruzat*. (Y. HALAÇOĞLU, Dü.) İstanbul: Çağrı.
- PAŞA, A. C. (1991). *Tezakir*. (M. C. BAYSUN, Dü.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- PAŞA, A. C. (R. 1309 (M. 1893)). *Tarih-i Cevdet (tertibi cedit)*. İstanbul: Dersaadet Matbaası.
- PAŞA, A. C. (R. 1309 (M. 1893)). *Tarih-i Cevdet (tertibi cedit)* (Cilt XII). İstanbul: Dersaadet Matbaası.
- PAŞA, A. C. (R. 1309 (M. 1893)). *Tarih-i Cevdet (tertibi cedit)* (Cilt II). İstanbul: Dersaadet Matbaası.
- PAŞA, A. C. (R. 1309 (M. 1893)). *Tarih-i Cevdet (tertibi cedit)*. İstanbul: Dersaadet Matbaası.
- PAŞA, A. C. (R. 1309 (M.1893)). *Tarih-i Cevdet (tertibi cedit)* (Cilt XI). İstanbul: Dersaadet Matbaası.
- PAŞA, A. C. (tarih yok). *Sicill-i Ahlak*. 9 10, 2017 tarihinde İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı-Cevdet Paşa Koleksiyonu-: atatürkkitaplığı.ibb.gov.tr adresinden alındı
- PAŞA, A. C. (tarih yok). *Sosyalizme Dair Bir Risale*. 9 25, 2017 tarihinde İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı-Cevdet Paşa Koleksiyonu-: atatürkkitaplığı.ibb.gov.tr adresinden alındı



Osmanlı Devleti'nde Kadınların Eğitimi Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Rolü

Halim Emre Zeren*

Özet

Osmanlı Devleti'nin en bunalımlı sayılabilecek dönemlerinden olan Tanzimat Döneminde yaşamış olan Ahmet Cevdet Paşa, yaşamı boyunca önemli görevlerde bulunmuş ve önemli eserler vermiş bir devlet adamıdır. Bulunduğu görevlerdeki icraatları, onun sıradan bir devlet adamı olmadığını ortaya koymaktadır. Duyguları açısından Osmanlı ve İslamcı, düşünceleri ve icraatları açısından Batıcı bir çizgide olduğu yaygın bir kanaat olarak ifade edilen Ahmet Cevdet Paşa; her ne kadar hukukçu kimliğiyle ön plana çıksa da, eğitime ilişkin katkıları ve günümüze etkileri açısından dikkate değer uygulamaların öncüsü konumundadır.

Ahmet Cevdet Paşa'nın önem atfedilen uygulamalarından bir tanesinin kadınların eğitim hayatına katılımının öncülüğünü yapması olduğu düşünülebilir. 1870'de açılan Kız Öğretmen Okulları (Darülmuallimat), Darülmuallimin Nizamnamesi'ne göre düzenlenmiş ve bu Nizamnameyi Ahmet Cevdet Paşa hazırlamıştır. Bu nizamnamenin öğretmenlik mesleğinin saygın bir konuma getirmesinin yolunu açtığı kabul edilmektedir. Ayrıca kızları Fatma Aliye Hanım ve Emine Semiye Hanım, toplum hayatında önemli roller oynayan kimseler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Buradan hareketle çalışmanın amacının, Ahmet Cevdet Paşa'nın kadınların eğitimi ve toplumsal hayata kazandırılması bağlamında yaptığı faaliyetlerin değerlendirilmesi olarak ifade edilebilir.

Çalışmada dolaylı araştırma yöntemi çerçevesinde konuyla doğrudan ya da dolaylı ilgisi bulunan ve ulaşılabilen kitap, dergi, makale, gazete, akademik çalışma niteliğindeki tezler ve benzeri yazılı kaynakların taranmasının yanında, elektronik ortamda kaynak taraması yapılarak araştırma açısından kaynak olabilecek bilgilerin derlenmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Cevdet Paşa, Kadın Eğitimi, Fırsat Eşitliği, Osmanlı Devleti, Sosyal Hayat.

Giriş

Tanzimat Dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme hareketine yeni bir boyut kazandırmıştır. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla hızlanan süreçte; vatandaşlık, kişi hakları ve ödevleri, devlet yönetimi, maliye, askerlik, sağlık, eğitim, vb. birçok konuda düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemeler temelde devleti, içinde bulunduğu güçsüz durumdan

* Dr. Öğretim Üyesi Adnan Menderes Üniversitesi Söke İşletme Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, emre.zeren@adu.edu.tr



kurtarmak amacı taşıdığından dolayı, uluslararası politik ve ekonomik süreçlerin de etkisiyle “gelişmiş batı ülkelerini model almak” şeklinde zuhur etmiştir.

Tanzimat döneminde hız kazanan ve günümüzde hala devam etmekte olan reform süreci, kadınların toplumsal yaşama dâhil olma süreçlerini de müspet anlamda etkilemiştir. Bu dönemlerden itibaren kadınların toplumsal durumları üzerinde daha fazla tartışılmış ve kadınların eğitimi gündem oluşturmaya başlamıştır.

Örneğin 1858 tarihli Arazi Kanunu, kız evlâtların babalarından kalan topraklar üzerinde erkek evlâtlar gibi veraset hakkına sahip olmalarını öngörmüştür. Kölelik ve cariyelik kaldırılmıştır. Kadınlara sınırlı da olsa eğitimden yararlanma olanağı tanınmıştır. Nihayet kılık kıyafet, sokağa çıkma gibi özellikle kentli kadınlar için fermanlarla sınırlayıcı ve sıkı bir biçimde düzenlenen konularda görece bir hoşgörü hâkim olmaya başlamıştır. Bu uygulamalar, yüzyıl önce sokağa çıkmaları haftanın belli günleriyle sınırlandırılmış, giyecekleri padişah emirleriyle düzenlenmiş kentli kadınlar ve özellikle İstanbullu kadınlar için olumlu gelişmeler olarak ifade edilebilir (Güzel, 1985:858).

Uruguaylı yazar Eduardo Galeano, Latin Amerika'nın Kesik Damarları adlı eserinde (1971) *“Dört buçuk yüzyıldır yaşanan deneyimler de açıkça göstermektedir ki, geri kalmışlık ve cehalet çöllerine modernleşme vahalarının yerleştirilmesi, az gelişmişliğin hiç bir sorununa çözüm getirmemektedir.”* ifadesini kullanarak, eğitim olmadan yapılan modernizasyon çabalarının sonuç vermediğini ifade etmektedir. Ahmet Cevdet Paşa'nın toplumun eğitimiyle ilgili düşüncelerinin ve uygulamalarının da bu görüşe paralellik gösterdiğinden bahsedilebilir. Bu sebeple duyguları açısından Osmanlı ve İslamcı, düşünceleri ve icraatları açısından Batıcı bir çizgide olduğu yaygın bir kanaat olarak ifade edilmektedir (Özkan, 2006:220).

Ahmet Cevdet Paşa Osmanlı medreselerinde yetişmiş bir âlim ve bürokrattır. Tanzimat'la beraber hızlanan, -çoğu zaman dayatılan- modernleşme faaliyetlerinin belirli kurallar ve ölçüler dâhilinde gerçekleşmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca medrese eğitimi görmüş birçok âlim de değişimde önemli rol oynamışlardır. Bu sebeple ulemanın değişime tamamen direnç gösterdiği söylemez. İlâveten Tanzimat sürecinin Osmanlı İmparatorluğu'nda köklü bir eğitim reformunu da başlattığı düşünülmektedir (Oklay, 2014:235-236).

73 yıllık hayatında kadılık, müderrislik, Maarif – Umumiye azalığı, Dar-ül Muallimin Müdürlüğü, Encümen-i Daniş üyeliği, vak'anüvislik, kazaskerlik, valilik, nazırlık ve vezirlik gibi birçok görevde bulunmuş olan Ahmet Cevdet Paşa, sıradışı bir devlet adamı olarak dikkati çekmiştir. Eğitim, dilbilimi ve hukuk üzerine yaptığı çalışmalar günümüzde de önemini korumaktadır.

Zamanın çok kıymetli İslâm hukukçularının yer aldığı ve başlarında Ahmed Cevdet Paşa'nın bulunduğu bir heyet, 1869-1876 seneleri arasında fasılalı ve maceralı, yaklaşık yedi senelik bir çalışma neticesinde Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye adındaki ilk Osmanlı medenî kanununu tamamlamaya muvaffak olmuştur (Şimsirgil ve Ekinci, 2008:51). Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkim olduğu birçok bölgede hala bu kanunun etkileri görülmektedir.



Eğitim alanında da birçok değişime ve yeniliğe öncülük etmiş olan Ahmet Cevdet Paşa'nın, -kadınlarla ilgili doğrudan faaliyette bulunmamışsa da- kadınların eğitimine yönelik birçok konuda daha sonra yapılan uygulamaların öncüsü olduğu söylenebilir. Kadınların eğitimine verdiği önemi kendi kızları olan Fatma Aliye Hanım ve Emine Semiye Hanım'ın hayatlarında da görmek mümkündür.

Bu çalışmada Ahmet Cevdet Paşa'nın kadınların eğitimine dolaylı da olsa sağladığı katkıların ortaya konması amaçlanmıştır. Bu nedenle çalışmaya Ahmet Cevdet Paşa'nın hayatı ve eğitime bakışı, kadın eğitimi düşüncesinin gelişimi ve Ahmet Cevdet Paşa'nın bu gelişime yaptığı katkılar konu edilmiştir.

1. Ahmet Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Eğitim Anlayışı

Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895), 22 Mart 1822 tarihinde, bugün Bulgaristan sınırında bulunan Lofça kasabasında doğdu. İlk eğitiminin ardından 17 yaşında İstanbul'a geldi. Fatih Medresesi'nde tefsir, hadis, fıkıh, mantık, adab, kelam, felsefe, tabii ilimler, hendese, hesap, cebir, hey' et (astronomi) ve coğrafya dersleri aldı. 1843'de Hamidiye Medresesi'ne girdi ve 1845'te İstanbul Müderrisliği'ne atandı (Keskiöğlü, 1966: 221).

1850 de Meclis-i Maarif-i Umumiyye azası ve Dar'ul-Muallimin müdürü oldu. Encümen-i Daniş üyeliğine getirildi¹. 1852'de Hidiv² ailesi arasındaki birtakım sorunları çözmek üzere görevlendirilen Fuad Paşa³'ya eşlik etmek üzere Mısır'a gönderildi. 1855 yılında vak'anüvislik⁴ görevine getirildi. 1866'da Halep Valiliği görevinde bulundu.

1867 yılında Şura-yı Devlet⁵ ile birlikte oluşturulan Divan-ı Ahkâm-ı Adliye⁶ başkanı tayin edildi. 1868'de Adliye Nazırı⁷ oldu. Bu göreve yaşamı boyunca beş defa getirildi. Sadrazam Vekilliği ve Meclis-i Vukelâ Başkanlığı gibi birtakım görevlerde bulundu. 1895 yılında vefat etti.

Ahmet Cevdet Paşa'nın sıradışı bir devlet adamı olduğu söylenebilir. Kendi kimliğini yitirmeden ve batıyı taklit etmeden yeniliklere açık olmak düşüncesinde olduğu görülmektedir. Meriç (2002:133); "*vaktiyle bizi örnek alan Avrupa devletlerini şimdi biz örnek almak zorundaydık. Ama Avrupalılaşmak, kabuk değiştirmek değildi. Çağdaşları içinde Avrupa'nın bir taklit konusu olmaması gerektiğini belirtenlerin başında Ahmet Cevdet Paşa'yı görmekteyiz.*" diyerek Paşa'nın önemini vurgulamaktadır.

Ahmet Cevdet Paşa, Mecelleyi yaşanan çeşitli aksaklıklara rağmen heyetin başkanı olarak tamamlamayı başarmıştır. Bu sebeple Mecelle'nin tamamının çoğu zaman Paşa'ya atfedildiği

¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda 1851 – 1862 yıllarında hizmet veren en üst bilim kurulu olarak ifade edilebilir.

² Osmanlı İmparatorluğu'nun Mısır valilerine verdiği, babadan oğula geçen unvan.

³ Osmanlı İmparatorluğu'nda sadrazamlık görevinde bulunmuş devlet adamı (1815 - 1869).

⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nda resmi tarih yazıcısı görevidir.

⁵ Günümüzde Danıştay'a karşılık gelmektedir.

⁶ Şura-yı Devlet ile birlikte görev yapan bir üst mahkemedir.

⁷ Günümüzde Adalet Bakanlığı'na tekabül eden makamdır.



dikkati çekmektedir. Mecelle, bazı çevreler tarafından muasır medenî hukukun şahıs, aile ve miras hukuku gibi bazı konularına yer vermediği gerekçesiyle eleştirilse de, İslam Hukuku'nu kanunlaştırması bakımından önemli ölçüde takdir görmüş ve birçok ülkede uygulanmıştır (Şimşirgil ve Ekinci, 2008).

Ahmet Cevdet Paşa birçok eser vermiştir. Bu eserlerin bazıları aşağıda ifade edilmiştir (Keskioğlu, 1966: 226 - 227) :

Türkçe Hakkındaki Eserleri: Kavaid-i Osmaniye, Medhal-i Kavaid, Kavaid-i Türkiyye, Belagat-ı Osmaniyye.

Tarih Hakkındaki Eserleri: Tarih- i Cevdet, Tezakir-i Cevdet, Maruzat, Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa.

Hukuk Alanındaki Eserleri: Mecelle – i Ahkam – ı Adliye.

Bütün kanunları *Düstur* adında bir araya derlemek fikri de onundur ve günümüzde bu uygulama hala devam etmektedir.

Ahmet Cevdet Paşa'ya göre 17. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı'da eğitim sistemi bozulmuş, ilmiye teşkilâtı ehil ve erbap olmayanlarla dolmuş, neticede teşkilât eski şan ve şerefini yitirmiştir. Paşa'nın verdiği bilgilere göre ilmiye mensupları üç başlık altında toplanabilirdi: Resmi ulema, hâkimler ve kâtipler, medrese hocaları ve talebeler. Paşa'ya göre İlmiyenin yalnızca adı kalmıştır. Hatta Paşa'nın bu tip ulemalar için kullandığı *ulema-yı resmiye* tabiri günümüz diline çevrildiğinde *göstermelik âlimler* şeklinde yorumlanabilir. Bu tabir ciddi bir eğitim almamış, torpille yükselmiş, makam ve mevkisini kötüye kullanan ilmiye sınıfı mensuplarını işaret etmektedir. Nitekim üst düzey yönetici, asker ve bürokratların bilimden çok, maddi kazanç sağlamaya yönelmeleri, bu yüzden Avrupa'daki gelişmelerden uzak kalmaları başta eğitim olmak üzere kamu kurumlarındaki bozulmanın sebeplerindendir (Oklay, 2014:238).

Ahmet Cevdet Paşa, 1839'lardan, özellikle 1847'lerden itibaren Rüştüye Mektepleri açılmaya başlanmasını "binaya orta katından başlanması", yani ilköğretime el atılmadan daha üst düzeyde okullar açılması şeklinde yorumlamakta ve eleştirmektedir (Akyüz, 2006:26). Ancak dönemin şartları kapsamlı bir eğitim reformuna uygun olmadığı için daha küçük ölçekli düzenlemeler yapılabilmıştır. Öte yandan 1847'de padişah Abdülmecid'in iradesiyle bir talimat yayınlanarak Sıbyan Mekteplerinin ve Rüştüyelerin düzenlenmesine ve zorunlu eğitimin 6 yıla çıkarılmasına yönelik düzenlemeler yapılmıştır. Bu durum, devlet yönetiminin eğitime önem verdiğini göstermesi açısından anlamlıdır (Akyüz, 2006:26).

Osmanlı İmparatorluğu'nun en önemli sorunlarından birisinin okullarda ders vermek üzere öğretmene ihtiyaç duyulması olduğu söylenebilir. Bunun için 16 Mart 1848'de İstanbul'da Darülmualimin adında bir öğretmen okulu açılmış ve başına Denizlili Yahya Efendi adında bir hoca getirilmiştir. 1850'de Ahmet Cevdet Efendi (Paşa) bu okulun müdürlüğüne getirilmiştir. Paşa'nın buradaki en önemli icraatının, bu okulların yapısını düzenleyen bir nizamname kaleme alması ve bu düzenlemenin modern anlamda Osmanlı öğretmen yetiştirme sistemini kurgulamış



olması olduğu söylenebilir. Günümüzde çağdaş eğitim açısından son derece önemli ve gerekli bulunan bu nizamnamenin dikkat çeken bazı maddeleri aşağıda yer bulmaktadır (Akyüz, 2006: 33 - 35) :

Okula öğrenciler sınavla alınacaktır. Öğretim süresi 3 yıldır.

Programın ilk dersi Usûl-i İfade ve Talim adını taşımaktadır. Bu, Ders Verme ve Öğretim Yöntemi anlamını taşımaktadır. Programın ilk dersinin bir öğretim yöntemi dersi olması da Darülmualimîn'in öğretmenlik mesleğinin tek kaynağı olarak görüldüğünün kanıtıdır.

Öteki dersler Farsça, Aritmetik, Geometri, Alan Ölçümü, Astronomi ve Coğrafya olarak sıralanabilir. Arapçanın anlaşılacak kadar bilinmesi yeterli görüldüğünden programa bu ders konulmamış ve bu sayede medresenin etkisinin azaltılması amaçlanmıştır.

Öğretmenlik bir meslektir. Bu mesleğin okulu vardır. Nizamname, bu okulun dışından da mesleğe girilebileceği şeklinde bir hükme yer vermemektedir. Buna rağmen yetiştirilen az sayıda öğrenci ihtiyacı gideremediğinden, dışarıdan öğretmen tedarikinin önüne geçilememiştir⁸.

Ahmet Cevdet Efendi, bu Nizamnameyle çağdaş bir anlayışla ilk kez “öğretmenin saygınlığı” kavramı üzerinde durmuş ve bu saygınlığın nasıl sağlanıp korunacağını açıklamıştır.

Öğretmen adaylarının çok ve ciddî çalışarak kendilerini iyi yetiştirmeleri gerektiği ifade edilmiştir. Böylece öğretmenin “iyi yetişmesi ve bilgili olması” mesleğin saygınlığının, etkinliğinin ve başarısının önemli bir şartı olarak görülmüştür. Bu sebeple “*cerre çıkma*”⁹ olarak bilinen uygulamayı kaldırarak bu okulların medreselerden ayrı düşünülüğünü vurgulamış ve öğretmenlik mesleğinin saygınlığına dikkat çekmiştir. Bunun yerine öğrencilerin maaşlarını arttırma yoluna gidilmiştir.

Uygulamada görülen birçok eksikliğine rağmen, nizamnamenin Türkiye’de modern anlamda öğretmenlik mesleğinin temelini oluşturması ve saygınlığını ortaya koyması açısından büyük önem taşıdığını vurgulamak gerekmektedir. Buna ilaveten, nizamnamenin kadınların öğretmenlik mesleğini saygın bir şekilde yapabilmeleri açısından öncü bir uygulama olduğunu ifade etmek gerekir. Zira ilerleyen yıllarda (1870) aynı okulların kadın öğretmen yetiştiren ‘Darülmualimat’ okulları açılmıştır.

Ahmet Cevdet Paşa, Encümen-i Daniş üyeliği ve kısa sürelerle de olsa üç kez Maarif Nazırlığı yapmıştır. 1874 yılında Galatasaray Sultânîsi’ne fen, edebiyat ve hukuk derslerini koydurtmuştur. Eğitimle ilgili komisyonlar kurdurarak eğitimin her kademesinde okutulacak ders programlarını hazırlatmış, yeni açılan idadîlere öğretmen yetiştirmek maksadıyla Darülmualimîn’i sıbyan, rüştiye ve idadî olarak üç kısma ayırmıştır. Yeni açılan okullar için

⁸ 1868’de eğitim faaliyetlerine devam eden 138 rüştiyenin varlığına karşın, sadece yirmi iki öğrencinin bu okula devam etmesi sebebiyle, Darülmualimîn’in nicelik olarak da açığı kapatmaktan çok uzak olduğu aktarılmaktadır (Oklay, 2014:244).

⁹ Medrese öğrencilerinin Recep, Şaban ve Ramazan aylarında taşrada vaaz vererek para toplamaları uygulamasıdır. Paşa, bu uygulamayı “dilencilik” olarak değerlendirmektedir.



uzmanlara ders kitabı yazma görevini vermiştir. Nitekim *Kavâid-i Türkiye, Miyâr-ı Sedâd, Adâb-ı Sedâd, Malûmât-ı Nâfia, Eser-i Ahd-i Hamîdî, Âdâb-ı Sedâd min İlmi'l-âdâb* ve *Belâgat-i Osmaniye* okullarda okutulmak üzere hazırladığı eserlerden bazılarıdır. Paşa ayrıca hukuk ve mühendislik eğitimlerinin başlamasına öncülük eden okulların kurulmasını da sağlamıştır (Oklay, 2014:245).

Ahmet Cevdet Paşa müderris olmasına karşın, eğitimin modernleşmesi anlamında birçok faaliyette bulunmuştur. Eğitim reformlarının İslam'dan ödün vermeden, rasyonel bilimden faydalanarak yapılabileceği düşüncesiyle birçok hizmette bulunmuştur. Bu yönüyle, önemli bir hukukçu olduğu kadar kıymetli bir eğitimci olduğu iddia edilebilir.

2. Tanzimat Döneminde Kadın Eğitimi

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların kamusal alandaki varlıklarının kısıtlı olması yönünde bir algı olduğu bilinmektedir. Bu sebeple ilköğretim dışındaki eğitimlerinin gerekliliğinin Tanzimat Dönemine kadar fazlaca gündeme gelmediği görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların medrese eğitimi aldıklarına ilişkin bir emare bulunmamaktadır. Kadınların üst düzey eğitim almalarının yolunun hocalar aracılığıyla ders görmek ya da tarikat dergâhına (özellikle mevlevihanelere) devam ederek şiir ve musiki alanında dersler görerek becerilerini arttırmak olduğu bilinmektedir (Somel, 2000:224).

1842'de Avrupa'dan getirilen ebe kadınların Tıbbiye'de verdikleri kurslarla başlayan kadınlara eğitim ve özellikle mesleki eğitim verme çabası, 1858'de ilk kız rüştiyelerinin, 1869'da ilk sanayi okullarının, 1870'de kız öğretmen okullarının açılmasıyla devam etmiştir. Bu atılımlar İstanbul ve Selanik gibi imparatorluğun büyük kentlerinde sınırlı bir kitleyi etkilemiştir. Bu kitle içinde Avrupa tarzı giyim kuşam ve yaşama özelemleri böylece yerleşmeye başlamıştır. Kız çocuklarının sayılarının artması ve 19. yy sonunda eğitim derecesinin liseye kadar yükselmesi yeni bir meslek grubunun ortaya çıkışını sağlamıştır: Muallime hanımlar. Kadının özgür çalışma hayatına böylece eğitim alanında girdiğini görüyoruz. Bu gelişim, Türkiye Cumhuriyeti'nde eğitimde çok sayıda kadının bulunmasını ve belki de kadının bürokraside etkin olmasını sağlamıştır (Güzel, 1985:858).

Resim 1. 1895 Manisa - Bozköy Mekteb-i İbtidai'de (İlköğretim) Diploma Töreni



Kaynak: Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, Cilt:3 – s.860.

1869 yılında çıkarılan Maarif-i Umumiyye Nizamnamesi, kız öğrencilerin eğitimine ilişkin önemli düzenlemeler içeren bir düzenlemedir. Eskiden olduğu gibi Sıbyan Mektebi adıyla anılmakla birlikte, devlet tarafından açılmış modern eğitim kurumlarının (ilkokul) burada düzenlendiği görülmektedir. Buna göre sıbyan mekteplerinde kız öğrencilerin eğitim süresi 4 yıldır ve erkek öğrencilerle aynıdır. Kızların ilkokula devam etmelerinin mecburi olduğu belirtilmektedir. Bu kanunun, kız okullarının İstanbul dışında hangi kıstaslara göre açılacağına belirlenmesi açısından önemli olduğu ifade edilmektedir.

Bu nizamnameyle aynı zamanda kızların ortaöğrenimi, diğer bir deyişle Kız Rüştüye Mektepleri de düzenlenmekteydi. İstanbul öncelikli olmak şartıyla vilayet merkezlerinde birer Kız Rüştüyesi açılmasına karar verilmişti. Okullarda okutulacak derslerle ilgili müfredatın da belirtildiği nizamname her ne kadar istenen etkiyi gösterememişse de, kızların eğitimini düzenlemesi açısından önemli görülmektedir.

Türkiye’de 16 Mart 1848’de erkek öğretmen yetiştirmek üzere açılan Darümuallimîn’den yirmi iki yıl sonra, 26 Nisan 1870’de Darümuallimat denen bir kız öğretmen okulu açılmıştır. Bu kurumun da temel amacı, ilki 1859’da İstanbul Sultanahmet’te açılan kız Rüştüyesinden sonra bu okulların da zamanla sayıları arttığı için bunlara ve kız ilkokullarına kadın öğretmen sağlamaktır. Böyle bir kurumun açılması 1869 tarihli *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*’nin 68. maddesinde öngörülmüştü (Akyüz, 2006: 50).

Darümuallimat, kadınların nitelikli ve saygın eğitimciler olmasının yolunu açmıştır. Bu okullar sayesinde kadınların yükseköğrenim görmelerinin mümkün olduğu ifade edilebilir. Şanal (2009:241), Darümuallimat’ın Türk eğitim tarihinde oynadığı rolü şu şekilde ifade etmektedir:

Kız rüştüyeleri ve kız sıbyan mekteplerine kadın öğretmenler yetiştirerek bu okulların çoğalmasına ve dolayısıyla giderek artan sayıda kızın okumasına katkıda bulunmuştur.

Dârümuallimât, II. Meşrutiyet döneminde açılan İnas Darülfünûnu'nun da esas öğrenci kaynağını oluşturmuştur.

Cumhuriyet döneminde kadınlara ilişkin devrimlerin başarılı olmasında 1870'ten beri Dârümuallimât'ın mezun vermekte oluşunun ve onların da pek çok kız ve kadını okutmuş olmasının önemli bir rolü olmuştur.

Burs almayan öğrencilerini öğretmen olmaya zorlamadığı için birçok genç kız ve kadın sadece öğretmen olmak için değil, üst düzeyde bir okulda okumak için de bu okula girmiş, bu da ülke kadınları arasında bilgili, aydın bir kitlenin oluşup gelişmesini sağlamıştır.

Özellikle II. Meşrutiyetten itibaren devlet memurlukların Dârümuallimât mezunu kadınların yoğun bir biçimde girmelerini sağlamıştır. Musiki, biçki-dikiş gibi dersler genelde azınlık ya da yabancı kökenli kadın öğretmenler tarafından okutulduğu için Dârümuallimât'ta okuyan öğrencilerin batı kültürü ile temas etmelerine ve bu kültürü kısmen de olsa tanımalarına vesile olmuştur. 1880-81'de okulun müdürlüğüne kısa süreli de olsa Fatma Zehra Hanım'ın getirilmesi ile ilk kez öğretmen yetiştiren bir kurumda kadınların da idarecilik yapmalarına imkân tanınmasına neden olmuştur.

Kadınların toplumsal hayatta artan rolleri, Meşrutiyet döneminde artarak devam etmiş, hatta II. Abdülhamit'in Meşrutiyet'i askıya aldığı dönemde de bu konuda geriye gidış yaşanmamıştır. Bu gerekçelerle yukarıda sayılan faaliyetlerin Cumhuriyet Döneminde kadının toplumsal hayatta önemli bir konuma gelmesinin altyapısını oluşturan faaliyetler olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bazı çevrelerce savunulan görüşün aksine Cumhuriyet ilan edildiğinde Türkiye'de kadınların toplumsal hayattaki yerinin çoktan benimsendiği iddia edilebilir.

Resim 2. 1911 Vidin Mekteb-i Rüştîyesi



Kaynak: Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, Cilt:3 – s.861.



3. Ahmet Cevdet Paşa ve Kadınların Eğitimi

Ahmet Cevdet Paşa'nın İslam inancına bağlı bir kişi olduğu hayatından ve eserlerinden anlaşılmaktadır. Hayatı boyunca yaptığı icraatlarda kadınların toplumsal hayattaki rollerinin iyileştirilmesine ilişkin doğrudan bir dahlini görmemektedir. Öte yandan dolaylı olarak yaptığı birtakım faaliyetlerin kadınların toplumsal hayattaki konumlarına katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu faaliyetlerin en önemlilerinin başında Darülmualimin Nizamnamesi gelmiştir. Paşa, bu nizamnameyle öğretmenlik mesleğini saygın bir kurum şeklinde ifade ederek, medresenin geleneksel yöntemlerinin terk edilmesini sağlamıştır. Bu süreç, kadınların da aynı haklardan yararlanmasının önünü açmıştır.

Sözgelimi Paşa'nın 'cerre çıkma' uygulamasını kaldırması, öğretmenliğin profesyonel olarak kadınlar tarafından da yapılabilecek bir meslek haline gelmesinin yolunu açmıştır. Ayrıca öğrencilere verilen maaşın arttırılmasının öğretmenlik mesleğini daha tercih edilebilir bir seviyeye getirdiği iddia edilebilir. Dönemde erkek öğrencileri bile okutmaya yetecek imkân bulunamazken, kız öğrencilere finansman sağlamanın fazlaca mümkün olamayacağı göz önüne alınırsa (Somel, 2000:228), Paşa'nın bu konuda direkt müdahalede bulunmamasının doğru bir karar olarak değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü dönem itibarıyla, kadınların toplumsal hayata dahil olmasına muhalif birçok gücün bulunduğu ve bunların da zaman zaman etkili oldukları bilinmektedir. Meşrutiyet'in ilan edilip, özgürlüklerin sıklıkla dile getirildiği Sultan II. Abdülhamid döneminde bile kız okullarının kapatılmasına ilişkin önerilerin padişaha sunulduğu, padişahın ise bunu dikkate almadığı görülmektedir¹⁰.

Öte yandan Ahmet Cevdet Paşa'nın kadınların eğitime önem vermediğinin söylenmesi mümkün değildir. Çünkü kızları olan Fatma Aliyye ve Emine Semiyye Hanım'ların, yaşadıkları döneme damgalarını vurdukları iddia edilebilir. Her ne kadar bu durumu Paşa'nın kızları olmalarıyla izah etmek mümkün değilse de, Paşa'nın kızlarının eğitimlerine ne denli önem verdiği bilinmektedir. Kanaatimizce bu zihniyete sahip bir kişinin kadınların eğitime önem vermediğinin düşünülmesi mümkün değildir.

Fatma Aliye Hanım, Tanzimat'la birlikte hız kazanan kadın hareketi içerisinde aktif roller yüklenmiştir. Bir yandan kadınlara yönelik konferanslar vermiş, bir yandan da cemiyetlerde çalışmıştır. Ancak o özellikle edebî dünya içerisinde yer almaya başladığı dönemden itibaren kadınlıkla ilgili problemlere sıklıkla değinmiştir. Kadın erkek eşitliği, kadının eğitimi ve çalışması, evlenme şekilleri, çok eşlilik, boşanma, İslam'da kadının yeri, sosyal hayatta görünür olma gibi kadınlığı doğrudan ilgilendiren konular onun eserlerinin konusu olmuştur (Karaca, 2011a:95).

¹⁰ Sultan Abdülhamid 1887'de Maarif-i Umumiye nezareti'ne bağlı eğitim kurumlarında reform yapılması konusunda kendisine rapor hazırlanmasını istediğinde, Şeyhülislam Ahmet Esad Efendi başkanlığında bir komisyon kurulmuştur. Bu komisyonun raporunda kız İptidai ve Rüştiye Mektepleri'nin ve Darülmualimat'ın kapatılması, bunun yerine kızlara 4 yıllık eğitim verilmesi ve bu eğitimin de buluş çağında (kızlar için 9 yaş) son bulması önerilmekteydi. Bu önerinin dikkate alınmadığı görülmektedir.



Fatma Aliye Hanım, kadınların eğitimini 'iyi eş, iyi anne' teması üzerinden vurgulayarak ailenin güçlü olmasının da kadının eğitime bağlı olduğunu savunmuştur. İslamcı ve gelenekçi bir anlayışı benimsemek suretiyle ömrünü kadınların eğitime adanmış söylemlerle süslenmiştir. Cumhuriyet döneminde kadının modernleşmesinde çok büyük bir yeri olduğu yaygın olarak kabul görmektedir. Günümüzde 50 TL'lik banknotların üzerinde resmi bulunan Fatma Aliye Hanım'a, devletin bu yolla şükranlarını bildirdiği söylenebilir.

Emine Semiye Hanım da Tanzimat'la hızlanan ve Cumhuriyet Türkiye'sine kadar uzanan değişim ve yeniden yapılanma sürecinde birçok ilkleri gerçekleştirmiş aydın bir Osmanlı kadını olarak dikkat çeker. Yazar, siyasetçi, kadın hakları savunucusu, eğitimci kimliğiyle öncü Osmanlı kadınları arasında yer alır. Emine Semiye II. Meşrutiyet'in öncesinde ve sonrasında siyasî, edebî, kadınlıkla ilgili meseleler ve çocuk terbiyesi gibi konularda yazdığı çeşitli yazılarla aktif bir kadın portresi çizmiştir. Özellikle devri içerisinde kadın meselelerine olan duyarlılığıyla Türk kadın hareketinin öncüleri arasında yer almıştır. Emine Semiye kadınlıkla ilgili meselelere duyarlılığını kurduğu kadın dernekleriyle sosyal hayatta da devam ettirmiştir. Ayrıca aydın bir Osmanlı kadını olarak kadınlıkla ilgili fikirlerini fiiliyata da dökerek ilerleyen yaşlarında İstanbul ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde öğretmenlik yapmıştır. O hem edebî eserlerinde hem de gazete ve dergilerde yayımladığı kadınlıkla ilgili meselelere dair keskin söylemleriyle Türk kadınlığının hak mücadelesinde önemli bir yere sahiptir (Karaca, 2011b:131).

Ahmet Cevdet Paşa'nın, kızı Fatma Âliye Hanıma okuttuğu felsefe, hikmet, matematik, geometri, astronomi ve çeşitli İslâmî ilimlere dair dersleri bir araya topladığı *Mecmua-i Aliye* adlı bir eseri de bulunmaktadır. Eğitime bu seviyede önem vermiş olan Paşa'nın kadınların eğitimi konusunda da son derece duyarlı olduğu aile hayatından anlaşılmaktadır. Ancak devrin şartlarının bu imkânı yeterince sunmamış olmasının, Paşa'yı bu konudaki faaliyetlerini daha çok ailesi üzerinden gerçekleştirmeye yönlendirdiği düşünülmektedir.

Sonuç

Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun en buhranlı dönemlerinden biri olan Tanzimat döneminde yaşamış ve gerek yaşadığı döneme, gerekse de günümüze damgasını vurmuş çok önemli bir alim, hukukçu, bürokrat ve eğitimcidir. Eserlerinin Osmanlı İmparatorluğu topraklarında, periferinde ve nihayet Türkiye Cumhuriyeti'ne aktarılan kurumlarda büyük etkileri bulunmaktadır. Hukuk sistemine yaptığı katkılarla ön plana çıkmış olsa da, eğitim kurumlarının modernleşmesinde de büyük pay sahibidir.

Ahmet Cevdet Paşa medreseden yetişmiş bir alim olarak modernizasyona taraf olmasına rağmen bu sürecin taklitle gerçekleşmesine karşı durmuş; bunun için bir sentez geliştirmiştir. Bu sentez İslam düşüncesinden kopmadan modernleşmenin mümkün olacağı anlayışına dayanmaktadır. Dönemin politik, sosyal ve ekonomik şartlarından dolayı kadınların eğitimi ile ilgili doğrudan bir faaliyette bulunamamışsa da, yaptığı düzenlemelerle öğretmenlik mesleğini 'para toplayan' insanların yaptığı bir meslek olmaktan çıkararak, liyakate dayalı saygın bir kurum



haline getirmiştir. Daha önemlisi, kadınların da bu mesleği saygın bir şekilde yapabilmesinin yolunu açtığı düşünülmektedir.

Tarihi olayların kendi dönemine göre değerlendirilmesinde yarar vardır. Bu açıdan Ahmet Cevdet Paşa etkisiz olduğu yönünde eleştirilse de, kızlarının eğitime önem vermesi ve onları toplumun öncü karakterleri olarak yetiştirmesi bakımından dikkati çekmektedir.

Günümüzde birçok kadın vatandaş, kim olduğunu bilmese de en büyük değeri Paşa'nın kızı olan Fatma Aliye Hanım'a vermektedir ve onun resminin bulunduğu banknotları özenle muhafaza etmektedir. Özellikle kadın vatandaşların taşıdığı paranın üzerindeki manevi değeri bilmesi beklenmesi zor bir davranış olsa da; anlaşılması ümidiyle devletin minnetini ifade etmesi, başka bir açıdan Ahmet Cevdet Paşa'ya duyulan şükranın nişanesi olarak da düşünülebilir.

Kaynaklar

- Akyüz, Y. (2006). Türkiye'de Öğretmen Yetiştirmenin 160. Yılında Darülmüallimîn'in İlk Yıllarına Toplu ve Yeni Bir Bakış, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 20(20), s.017-058.
- Galeano, E. (1971). Latin Amerika'nın Kesik Damarları, Çev. Roza Hakmen, Attila Tokatlı. Sel Yayıncılık, 2014, İstanbul.
- Güzel, Ş. (1985). Tanzimattan Cumhuriyete Toplumsal Değişim ve Kadın, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt. III – IV, s.858 – 874, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karaca, S. (2011,a). Fatma Âliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları. *Karadeniz Araştırmaları*, (31), 93-110.
- Karaca, Ş. (2011,b). Modernleşme Döneminde Bir Kadın Yazarın Portresi: Emine Semiye Hanım". *Bilig*.(57) *Bahar*, 115-134.
- Keskioglu, O. (1966). Ahmet Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt.14, S.1, s.221 – 234.
- Meriç, (2002). Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü, Timaş Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.
- Oklay, E. (2014). Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Eğitim Tarihi Açısından Önemi Üzerine Bir İnceleme, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt.19, S.1, s. 233 – 251.
- Özkan, N. (2006). Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt.20, S.1, s.219–232.
- Somel, S.A. (2000). Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi, *Kebikeç*, 10, 223 – 238.
- Şanal, M. (2011). Osmanlı İmparatorluğu'nda Kız Öğretmen Okulu'nun (Dârülmüallimât) Kuruluşu, Okutulan Dersler ve Kapatılışı. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, (26), 222-244.
- Şimşirgil, A. ve Ekinci, E.B. (2008). Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle, KTB Yayınları, Araştırma ve İnceleme Serisi, No:3, İstanbul.



Ahmet Cevdet Paşa'da Dil Tasavvuru

İclâl Arslan*

Özet

Ahmet Cevdet Paşa, XIX. yüzyılın ünlü bir Türk âlimi ve devlet adamıdır. Döneminin ihtiyacına cevap vermesi için kaleme aldığı önemli eserleri arasında Belâgat-i Osmaniyye, Kavâid-i Osmâniyye, Medhal-i Kavâid bulunmaktadır. Tebliğimizde Ahmet Cevdet Paşa'nın bu eserleri bağlamında dil, düşünce ve mantık irtibatı analiz edilecektir. Böylece o dönemin sosyo-politik yapısının dilbilimsel temelleri araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Cevdet Paşa, dil, mantık, dilbilim, Osmanlı Düşüncesi

Giriş

İnsanoğlunun anlam dünyasını şekillendiren dil, düşünce ve mantık kurgusudur. Bu noktada bizim Türkçe'ye olan vukufiyetimiz, hem ilmi hem de insani bakımdan yönümüzü tayin edecektir. Anadilimiz ile ilgili bu vukufiyetimizin önemli bir unsuru, dilin içinde şekillendiği düşünce havzasını tanımaktan geçer. Bizim düşünce havzamızın ana damarını Türk-İslam düşünce dünyası oluşturur. Bu düşünce dünyası da Türkçe'nin yanında önemli ölçüde Arapça ve Farsça asıllı kelimelere dayanır. İşte bu noktada Ahmet Cevdet Paşa'nın eserleri bizleri bu havzadan besleyecek ve bu konudaki eksiklerimizi gidermemize yardımcı olacaktır. Bu anlamda Arapça ve Farsça'dan dilimize aktarılan kelimelerin, gramer ve kullanım bakımından alt yapısının nasıl şekillendiğini anlamaya çalışmalıyız. Bunun ne ifade ettiğini anlamamanın en önemli yolu da, Ahmet Cevdet Paşa'nın dil ve dilin kullanımıyla ilgili fikirlerini incelemekten geçmektedir.

Ayrıca anadili Türkçe olanlara Arapça'nın nasıl öğretilceği konusunda çaba gösterirken öncelikle *Tanım Risalelerini*¹ Türk diline kazandırma faaliyetine giriştik. el-Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-'ulûm*'da mevcut olan *Nahiv*² bölümünün tercümesini gerçekleştirdik. Tebliğimizde de bu hususa dikkat çekmeyi ve ileriye dönük olarak bu eserlerin dil ve edebiyat sahasında çalışılmasının önemli olduğu kanaatini vurgulamayı amaçladık.

* Dr. Öğretim Üyesi İclâl Arslan, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, iclal.arslan@gmail.com

¹ İbn Sina, Tanımlar Risalesi, çev. Akyol, Aygün-Arslan, İclal, Elis Yay., Ankara 2013; Câbir b. Hayyân, Tanım Risalesi, çev. Akyol, Aygün-Arslan, İclal, Elis Yay., Ankara 2015; el-Hârizmî, Felsefi Tanımlar Risalesi, çev. Akyol, Aygün-Arslan, İclal, Elis Yay., Ankara 2015; Akyol, Aygün- Uyanık, Mevlüt- Arslan, İclal, Felsefi Tanımlar Sözlüğü, Elis Yay., Ankara 2016.

² el-Hârizmî, Nahiv, çev. Arslan, İclal-Akyol, Aygün, Elis Yay., Ankara 2015.



1. Ahmet Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Eserleri

Ahmet Cevdet Paşa 1822'de Lofça'da doğmuştur. Asıl adı Ahmet olup "Cevdet" mahlasını sonradan almıştır. Büyükbabası Hacı Ali Efendi'nin desteğiyle küçük yaşta iken eğitimine Arapça öğrenimiyle başladı. Lofça müftüsü Hafız Ömer Efendi'den dersler alıp kısa zamanda ilerleme kaydettikten sonra, diğer ilim dalları ile ilgili dersler de almıştır. Daha sonra 1839 yılı başlarında öğrenimini daha da ilerletmesi için yine büyükbabası tarafından İstanbul'a gönderildi. Bir yandan tahsilini yaparken diğer yandan da ders vermek üzere bazı hocalardan icazet aldı. Bu arada ilmi ve edebi cemiyetlere girdi ve çeşitli muhitlere katılarak bilgi düzeyini ilerletti. Bu katıldığı muhitlerde edebiyat ve tasavvufla ilgili bazı eserleri okuyarak bilgisini ve kültürünü artırdı. Ahmet Cevdet'in önemli bir ilim ve fikir insanı olmasında gösterdiği bu özel çabaların büyük rolü olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim tatil günlerinde de kitap okuduğunu ve sadece bayram günlerinde tatil yaptığını kendisi ifade etmektedir. 26 Mayıs 1895'te vefat etmiş ve Fatih sultan Mehmed Türbesi hazînesine defnedilmiştir.³

Ahmet Cevdet Paşa sırasıyla; kadılık, Maarif Meclis üyeliği, Vezir rütbesiyle Halep valiliği, Divan-ı Harp, Ahkâm-ı Adliye ve Cemiyet-i İlmiye reisliklerinde bulunmuş, beş defa Adliye, üç defa Maarif, iki defa Evkaf, birer defa da Dâhiliye, Ticaret ve Ziraat Bakanlığı yapmıştır. Bu yoğun devlet işlerinin arasında birçok eserler telif etmiştir. Belli başlı eserleri şunlardır:

1. *Târih-i Cevdet*
2. *Tezâkir*
3. *Ma'rûzât*
4. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*
5. *Kırım ve Kafkas Tarihçesi*
6. *Mukaddime-i İbn Haldûn*
7. *Belâgat-i Osmâniyye*

Cevdet Paşa'nın Mekteb-i Hukuk'ta okuttuğu edebiyat dersi notlarından meydana gelmiştir. Klasik İslam belâgat anlayışına göre düzenlenmiş edebiyat kurallarını ve bunlara uygulanan Türkçe misalleri ihtiva eder. *Bu alanda yazılmış ilk Türkçe eser* olup çeşitli baskıları mevcuttur.

8. *Kavâid-i Osmâniyye*
9. *Medhâl-i Kavâid*
10. *Kavâid-i Türkiyye*

³ Yusuf Halaçoğlu- Mehmet Akif Aydın, "Cevdet Paşa" md., TDVİA, VII, 443.



11. *Divân-ı Sâib Şerhinin Tetimmesi*

İranlı şair Sâib-i Tebrîzî'nin divanı Süleyman Fehîm Efendi tarafından şerhedilmekte iken onun 1845'te ölümü üzerine Cevdet Paşa tarafından eksik kalan kısım tamamlanmıştır.

12. *Mi'yâr-ı Sedâd*

Oğlu Ali Sedad için yazdığı mantık kitabıdır. Zamanına göre oldukça sade bir dille yazılmış ilk Türkçe mantık kitabıdır.

13. *Âdâb-ı Sedâd fî 'ilmi'l-âdâb*

Tartışma usul ve kurallarını ihtiva eden eser, *Mi'yâr-ı Sedâd*'ın bir eki mahiyetindedir.⁴

2. Ahmet Cevdet Paşa'da Dil ve Öğretimi Tasavvuru

Daha önce de belirttiğimiz gibi Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat devrinin önde gelen şahsiyetlerindedir. Onunla birlikte Tanzimat Dönemi dil öğretimi açısından da büyük önem ifade eder hale gelmiştir. Son asır Türk-İslam ilim âleminin seçkin simalarından biri olan Cevdet Paşa, gelenekçi Türk-İslam düşüncesi ile yenilikçi Batı arasında senteze varmaya çalışmıştır. Avrupa kurum ve geleneklerini aynen almaya karşı çıkmış, İslami geleneklerin korunmasını savunmuştur. Bu açıdan Mecelle'nin hazırlanmasında en önemli rolü oynamıştır⁵.

Yukarıda işaret edildiği üzere o, büyük bir devlet adamı olduğu kadar tarihçi, hukukçu, mütefekkir, edip, eğitimci ve sosyologdur. Genç yaşta Arapça ve Farsça'yı çok iyi bir şekilde öğrenirken Emin Efendi adlı bir kişiden de Fransızca dersleri almıştı. Bu ona kısmen Batı tarih kitaplarını ve kanunlarını anlama imkanı da vermiştir.

Ahmet Cevdet Paşa medeniyeti, cemiyet hayatının vazgeçilmezi saymıştır. Ona göre medeniyet, göçebelik ve yerleşik hayattan sonra üçüncü merhalelidir. Bu merhaleye ulaşılması için insanların kemale erdirilmesi gerektiğini ve bunun da ancak eğitim ve öğretimle mümkün olduğunu belirtmiştir. Ahmet Cevdet, bu husustaki çalışmalarını şu üç noktada yoğunlaştırmıştır:

1. Yeni eğitim ve kültür kurumlarının açılması

2. Her derecedeki okullar için yeni ders kitaplarının hazırlanması ve yayın faaliyetlerinin artırılması

3. Türkçe'nin bilim dili haline getirilmesi.⁶

⁴ Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Halaçoğlu- Mehmet Akif Aydın, "Cevdet Paşa" md., TDVİA, İstanbul 1993, VII, 443-450; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yârü Sedâd*, Sad. ve Not. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınevi, I. bs., Ankara 1998, ss: 9-14.

⁵ Yusuf Halaçoğlu- Mehmet Akif Aydın, "Cevdet Paşa" md., TDVİA, VII, 445.

⁶ agm, VII, 445.



Türk İslam düşüncesinin bir bilim dili haline gelmesi, geleneğimizde kullanılan ilmi ve akademik alt yapının bugüne taşınmasına bağlıdır. Bu bağlamda Ahmet Cevdet Paşa'nın katkıları bizim için önemlidir. Buna ek olarak biz de bu kaygıdan hareketle İslam düşünce geleneğindeki dil ve bilimsel düşüncenin temel unsuru olan Tanım Risalelerini Türkçe'mize kazandırarak Türkçe'nin bir bilim dili olması ve geleneğimizin kültürel irtibat noktalarını anlamamıza vesile olacağı kanaatindeyiz.

Cevdet Paşa, nazırlıkları döneminde bu konularda önemli kararlar almış ve üstün başarılar elde etmiştir. Nitekim Encümen-i Dâniş'in teşkilatında büyük katkıda bulunmuş; dâulmuallimîn yönetmeliği onun zamanında düzenlenmiş, 1872'de ilk idâdî de onun maârif nazırlığı zamanında açılmıştır.

Dilde sadeliğe önem vermekteydi, Tarih-i Cevdet'in dilinin sade olması da buna delildir. Ayrıca okullarda okutulması için modern metotlara göre Türkçe ders kitapları hazırlamıştır.

Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk dilini öğretmek amacıyla yazdığı dört eseri bulunmaktadır. Bunlar; *Medhal-i Kavâid*, *Kavâid-i Türkiyye*, *Kavâid-i Osmâniyye*, *Tertîb-i Cedîd-i Kavâid-i Osmâniyye*'dir.⁷ Ahmet Cevdet Paşa öncesine bakacak olursak, Türk dilinin Türkçe olarak yazılmış ilk gramerinin, Bergamalı Kadri tarafından yazılan *Müeyyiratü'l-'ulûm* olduğunu görürüz. 1530'da Kanuni Sultan Süleyman'ın sadrazamı İbrahim Paşa'ya sunulmak üzere kaleme alınmıştır. Bu eser, Besim Atalay tarafından tıpkıbasımı ve çeviriyazısıyla yayımlanmıştır.⁸ Ayrıca Esra Karabacak, "Bergamalı Kadri'nin *Müeyyiratü'l-'ulûm'u* ile Ahmet Cevdet Paşa'nın Dilbilgisi Kitaplarındaki Terimler Üzerine Bir İnceleme I" başlıklı makalede bu eserlerde geçen dilbilgisi terimlerinin günümüz Türkçe'sindeki karşılıklarını tespit ederek bir dizin oluşturmuştur.⁹

Türkçe dil yapısının ve gramerinin ortaya çıkartılması, geliştirilmesi ve öğretiminin kolaylaştırılması Ahmet Cevdet Paşa tarafından ciddi bir mesele olarak görülmüş, buna yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Bu bağlamda biz de Paşa'nın bu konuda yaptığı çalışmaların mahiyetini ve Türk Dili'ne ve kültürüne yaptığı katkıları inceleyeceğiz.

2.1. Kavâid-i Osmâniyye

Ahmet Cevdet Paşa'nın bu konuda kaleme aldığı ilk eserdir. Bu eser Türkçe'de yazılmış ilk gramer kitabı olarak önem taşıdığı gibi, Cevdet Paşa'nın hayatının sonuna kadar ilgileneceği dil

⁷ Bu eserlerin muhtelif baskıları için bkz. Karabacak, Esra, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Dilbilgisi Kitapları Üzerine Bir İnceleme", Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi, S. 5, Y. 1989, ss. 261-270. Ayrıca bkz. Karabacak, Esra, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Dilbilgisi Kitapları" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, 1986.

⁸ Bergamalı Kadri, *Müeyyiratü'l-'ulûm* (Tıpkıbasım-Çeviriyazılı Metin Dizin), çev. Besim Atalay, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1946.

⁹ Karabacak, Esra, "Bergamalı Kadri'nin *Müeyyiratü'l-'ulûm'u* ile Ahmet Cevdet Paşa'nın Dilbilgisi Kitaplarındaki Terimler Üzerine Bir İnceleme I", Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi, S. 8, Y. 1997, ss. 253-283.



çalışmaları başlangıcını da temsil eder. Kitabın ilk tertibi (İstanbul 1281) Cevdet Paşa ile Keçecizâde Fuâd Paşa'ya aittir. Ancak daha sonra Cevdet Paşa eseri *Tertîb-i Cedîd Kavâid-i Osmâniyye* adıyla yenilemiş ve kendi ismiyle bastırmıştır (İstanbul 1303). Kitap Cevdet Paşa ayrıca muhtasar olarak tertip edilmiş ve otuzdan fazla değişik adlarla baskısı yapılmıştır.¹⁰

Diğer eserlerinde üzerinde durduğu bu dilin adını “lisân-ı Osmânî, Osmanlı lisanı, Osmanlıca” olarak vermiş, ancak bazen lisân-ı Osmânî ile aynı anlamda bazen de onun bir unsuru olarak “lisân-ı Türkî, Türkî ve Türkçe” terimlerini kullanmıştır.¹¹ Bu bakımdan ileride zikredeceğimiz eserlerinden birisinin ismini “Türkî” olarak belirlemiştir. Paşa dilimizin Çağatay dilinin bir kolu olduğunu, düzenli ve kuralları olan bir dil olduğu halde Arapça ve Farsça’dan kelimelerin dilimize aktarıldığını belirtmiştir. Bu dilin Osmanlı saltanatının hükmünü yürütme vasıtası olduğundan “lisân-ı Osmânî” adını aldığı söylemiştir. “Lisanımızın aslı Türkçe olup, sonradan Fârisî ve Arabî ile karışmıştır” diyerek de Türkçe’nin bu karışık dildeki belirleyiciliğine işaret eder. Burada dikkatimizi çeken önemli bir husus da, onun kelime yapımı ve çekiminde Arap gramer anlayışından çok Batı gramer anlayışına yakın olmasıdır. Kelime türlerinin işlenişine isimden başlamış ve kelime çekimine birinci teklik şahıstan başlanmıştır. *Kavâid-i Osmâniyye*’de şu şekilde bir tasnif söz konusudur:

- a. İsim, sıfat, kinâyât, fiil, edat
- b. Hâtime, cümleler, cümlenin mütemmimâtı
- c. Her bölümde Türkçe şekillere ilave olarak Arapça ve Farsçaları da verilir.

2.2. Tertîb-i Cedîd-i Kavâid-i Osmâniyye

Bu eserde ele alınan konular tek başlık altında toplanmış, Arapça ve Farsça kurallar, Türkçe kuralların yanında verilmiştir. Burada ve biraz sonra bahsedeceğimiz *Medhal-i Kavâid*’de isim ve fiillerin şahıslara göre çekiminde Arapça’da olduğu gibi “o, sen, ben, onlar, siz, biz” sırası takip edilmiştir. Eserin tasnifi şöyledir:

- a. Muhtıra
- b. Muallimine talimât
- c. Mukaddime
- d. İsm’in sınıflanması, Sıfat, Terkipler, Zamir, Fiil, Edat, Kelam ve Cümleler, Arapça Kelimeler

¹⁰ Eserin ilk tertibini H. Kelgran Almanca’ya tercüme etmiştir (Grammatik der Osmanischen Sprache, Helsingfors 1855).

¹¹ Özkan, Nevzat, “Ahmet Cevdet Paşa’nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 20, Y. 2006/1, ss. 219-232.



e. Zeyl-i Kitap

f. Her bölümde Türkçe Şekillere ilave olarak zaman zaman Arapça ve Farsçaları da verilir.

2.3. Medhal-i Kavâid

İlkokul talebelerini *Kavâid-i Osmâniyye*'ye hazırlamak için yazılmış bir eserdir. Eserde bu dilin Türkî, Farsî ve Arabî'den ibaret olduğunu belirtir. Burada fiil çekimleri Arapça'nın etkisinde kaldığı gibi fiillerin tasnifi de, "ikili, üçlü, dördlü kökler" halinde verilmiştir. Master eki -mak, -mek eki ilave edilmeden sessiz haflerin sayısına göre gruplandırılmıştır. Mesela sünâî için "saçmak", sülâsî için "çevirmek", rubâî için "sarındırmak" ve hümâsî için "sulandırmak" örnekleri verilmiştir. Ancak rubâî ve hümâsî için verilen örnekler -dır ekinin, tek bir ünsüz kabul edilebileceği düşüncesini akla getirmektedir.¹² Eserin muhtevası şöyledir:

a. Muallimine lazım olan malumat

b. Mukaddime

c. Konular: isim, sıfat, zamir, ism-i işaret, mübhemât, master, fiil, fer'-i fiil, edat

d. Hâtıme

e. Zeyl-i risâle

2.3. Kavâid-i Türkiyye

"Adından da anlaşılacağı gibi Türkçe unsurları en çok işlediği eseridir. Sıbyân mektepleri için kaleme aldığı bu eser, ilk defa 1292'de (1875) basılmış olup *Medhal-i Kavâid*'in basitleştirilmiş halidir. Kitabın tasnifi aşağıdaki gibidir:

a. Mukaddime

b. Konular: isim, sıfat, zamir, ism-i işaret, mübhemât, master, fiil, fer'-i fiil, edat

Muhtevaya bakıldığında bu eser, *Medhal-i Kavâid* ile aynı özellikleri göstermektedir, ancak *Medhal-i Kavâid* daha geniş kapsamlıdır.

Yukarıdaki bu dört eserde terimler ve bunların izahı, cümle unsurlarının tasnifi, eklerin ve edatların "edat" başlığı altında değerlendirilmesi, "semâî, kıyâsî, tensiye" gibi Türkçe'de bulunmayan kategorilerin Türkçe kelimelere de uygulanması, bunların hepsi Arap gramerinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu durum o dönemin şartları için doğal görülebilir. Çünkü Paşa'nın Türkçe'nin bir eğitim dili olarak geliştirilmesi yönündeki çabaları gayet açıktır. Bu arada

¹² Karabacak, agm., s. 264.



Abdurrahman Fevzi Efendi tarafından 1867’de yazılmaya başlanan ancak vefatından sonra 1881’de basılan *Miky’asü’l-lisân kıstâsu’l-beyân* adlı eseri de zikretmek yerinde olacaktır.

Sonuç

Ahmet Cevdet Paşa, o dönemde aldığı medrese eğitimi ve kültürel çevresi neticesinde elbette ki, Arap dilinin etkisinde kalmıştır. Ne var ki, Türkçe’nin bir eğitim dili olarak gelişmesi konusunda da büyük çabalar göstermiştir. Nazırlıkları ve üstlendiği çeşitli görevler sırasında yazdığı eserler, bu durumun göstergesidir. Bu çabalarıyla Paşa kendinden sonrakilere de örnek olmuştur. Biz de bu şurardan hareketle kendi dilimizi iyi öğrenmemiz gerektiğini ifade etmek istiyoruz. Ayrıca dil mantığı açısından oldukça farklı bir özellik teşkil ettiği Arap dilinin öğretilmesinde de yine Türk dilinin kurallarının yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

Türk İslam düşüncesinin dil ve düşünce irtibatını yakından incelediğimizde Arapça ve Farsça ile yakın irtibatı dikkat çekmektedir. Özellikle dilin kullanımı ve anlam daralması ile karşı karşıya olan günümüz insanının sadece Arapça ve Farsça öğrenmekle değil, bu dillerden Türkçemize aktarılan kelimeleri ve bunların kullanımlarına olan vukûfiyetleri de bizim için önem arz etmektedir. İşte bu noktada Ahmet Cevdet Paşa gibi düşünürlerimizin eserlerinden daha yakın istifade etmek gerekmekte, Türk İslam düşüncesinin geçmiş ve geleceği kucaklayarak dil hazinesini korumasının gerektiğini düşünüyoruz.



Yeni Fikir Akımları Bağlamında Ahmet Mithat Efendi'nin Görüşleri ve Türk Düşün Hayatına Katkıları

Seda Özsoy¹

Özet

Son yıllarda, Osmanlı Devleti hakkında yapılan araştırmaların sahip olduğu içerim, salt siyasi bir vurguyu değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın her alanına etkiyen unsurların bir arada ele alınmasını ön plana çıkarmaktadır. Beylikler döneminden başlanarak girilen araştırmalarla giderek bir imparatorluğa dönüşen ve geniş bir coğrafyada hüküm sürmüş olan Osmanlı Devleti'ni, sonunda varlığını sürdüremez bir noktaya getiren nedenlerin daha tarafsız ve çok yönlü bir bakış açısıyla değerlendirilmesinin önemi kavranmaya başlamıştır. Bu tür bir yaklaşım tarzının barındırdığı çok yönlülük, bilimi tarihi incelemelerinin de nispeten artış göstermesini sağlamıştır. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti'nin düşün hayatına yön veren şahsiyetlerin ve özellikle onların bilinmeyen/öne çıkmayan çalışmalarının gün ışığına kavuşturulması ya da yeniden hatırlanması önem arz etmektedir. Bu önemi haiz kişilerden biri de Ahmet Mithat Efendi'dir (1844-1912). Tanzimat Dönemi'ne damgasını vuran ve şair, yazar, gazeteci ve düşünür gibi vasıfları şahsında toplayan Ahmet Mithat Efendi, sadece edebiyat alanıyla sınırlı kalmayıp siyaset, felsefe ve bilim gibi farklı alanlarda da özgün katkılar ortaya koymuş ve yaptığı çevirilerle aktardığı yeni fikirler ekseninde düşünsel tartışmalara kaynaklık etmiştir. Burada çalışmanın bağlamı açısından dikkat çekilmesi gereken husus, Ahmet Mithat Efendi'nin hakikati arama çabasından hareketle gündeme getirdiği evölüsyonizm, materyalizm ve liberalizm gibi akımlardır. Tanzimat Dönemi'ndeki reformların iktisadi yapıyı da kapsayan düzenleyiciliği, Ahmet Mithat Efendi başta olmak üzere birçok aydını bu konulara yöneltmiştir. Özellikle iktisadi canlanmayı sağlamak adına tartışmaya açılan liberalizm, Ahmet Mithat Efendi'nin milli iktisadın oluşturulması gayretiyle ileri sürdüğü düşüncelerinin merkezinde yer almıştır. Buna koşut olarak bu çalışmada, Ahmet Mithat Efendi'nin siyasi ve iktisadi görüşleri yeniden gündeme getirilerek düşünce tarihine yön veren bir aydının uğraşları incelemeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat Dönemi, Ahmet Mithat Efendi, Evölüsyonizm, Materyalizm, Liberalizm.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Anabilim Dalı, sedazsy@yahoo.com.tr



Giriş

Medeniyet, bir ülke veya toplumun maddi ve manevi varlıklarının, başka bir ifade ile sanat, felsefe, bilim ve teknoloji ürünlerinin tamamını ifade eder. Bu bağlamda medeniyet kavramının barındırdığı unsurlara özgünlük kazandıran en önemli etmenlerin iktisadi ve toplumsal yapıda gözlemlenen gelişmeler olduğunu söylemek mümkündür. Bahsi geçen kavramlaştırmanın temelini oluşturan üretim biçimi tek başına yeterli olamayacağından bunun üzerine kurulan bir değerler sisteminin de var olması gerekir. Siyasal ve hukuksal kurumlar, din, ahlak, felsefe, eğitim, edebiyat, sanat ve bilim gibi ögeler, sözü edilen değerler sisteminin birer parçasıdır. Buna koşut olarak medeniyet yaratamayan bir milletin kalıcı olması da beklenemez. Böyle bir gelişim seyrinin taşıyıcısı ise bilimsel ve felsefi etkinliklerdir. Bilim ve felsefeye verilen önem, toplumların özgün bir medeniyet oluşturmalarına ve bunun da uzun süreli olmasına dayanak sağlar.

Bu tür bir yapılanma girişiminin en önemli örneklerinden birini ise Osmanlı Devleti meydana getirmiştir. Bir beylikten bir imparatorluğa evrilen süreç içinde Osmanlı Devleti, mezkûr alanlarda büyük başarılarla imza atmıştır. Bu başarıların ortaya çıkışı ise ilerleme sürecinde olan bir sistemin gereklerinden kaynaklandığı kadar gündeme gelen krizlerden kurtuluşun yollarını aramaya bağlıdır. Osmanlı Devleti, belirli dönemlerde karşılaştığı krizleri aşmak adına Batılılaşma yönünde bir dizi reform denemesinde bulunmuştur. İlk olarak III. Ahmet tarafından başlatılan reform uygulamalarında, ülke sınırlarının belirlenmesinden yola çıkılarak askeri, idari ve mali alanlarda pek çok yenilik öngörülmüş ancak bunların neredeyse tamamı askeri alanda gerçekleşmiş, diğerleri ise bunları takviye edici bir nitelikte olmuştur. Bu reformlar, 1699 yılında imzalanan Karlofça Antlaşması'nın olumsuz sonuçlarını bertaraf edebilmek ve devleti eski gücüne kavuşturabilmek amacıyla yapılan ve geneli Batı eksenli olan düzenlemelerdir. Özellikle askeri reformların meydana getirilmesinde Fransız subay ve devlet adamlarının bilgisine başvurulmuş ve bu durum, Fransızca konuşan aydın bir tabakanın oluşmasını ve bu aydınların, Batılılaşma hareketinin itici gücü olmasını sağlamıştır (Sander, 1987: 110).

Bu bağlamda III. Ahmet'in hükümdarlığı ile birlikte 1718 ile 1730 yılları arasında yaşanan *Lale Devri*, yeni bir dünyevilik anlayışını, aydınlanmayı, rasyonel bir araştırma güdüsünü ortaya çıkarmış ve reform dönemini açmıştır. Bu yıllarda yaşanan ve Avrupa ile Osmanlı Devleti'nin bilgi alışverişinin toplumsal hayatta etkili olmasına yol açan *Lale Devri*, III. Ahmet'in Doğu ile Batı arasında sentez oluşturabilecek bir şahsiyete sahip oluşundan ileri gelmiştir. Bu dönemde yaşanan en önemli gelişme, kuşkusuz ki matbaanın Osmanlı Devleti'ne girişi olmuştur. Bu gelişme, hem teknolojik bir yenilik hem de sosyo-ekonomik açıdan önemli bir olaydır. İbrahim Müteferrika (1674-1745), yazmış olduğu *Vesilet-üt-tıbaa* (Matbaanın Gerekleri, 1726) adlı risale ile kitap çoğaltmanın yararlarından söz etmiş ve bunun için yetkililerden izin istemiştir. Sonuçta şeyhülislamın fetva vermesi ve padişahın ferman çıkarmasıyla matbaanın açılması sağlanmıştır (Berkes, 2002: 57). Ayrıca 1718 yılında imzalanan Pasarofça Antlaşması'ndan sonra başlayan reform hareketlerinin ve devletin izlediği yeni dış siyasetin bir gereği olarak Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi (ö. 1733), bilim ve sanat çalışmalarını gözlemlemek, Fransa hakkında daha fazla



bilgi edinmek ve iki devlet arasındaki dostluğu geliştirmek için *Fevkalade Elçi* payesiyle Paris'e gönderilmiştir (Akyavaş, 1993: V).

III. Ahmet'in ardından I. Mahmut, Batılılaşma yönündeki reformları sürdürmüş ve eski yapıyı koruyarak yeni bir örgütlenme biçimi oluşturmaya çalışmıştır. Daha sonra III. Mustafa'nın tahta geçmesiyle birlikte modern tarzda toplumun dökülmesi ve topçu sınıfının teşekkülü gerçekleşmiş ve Avrupa'dan getirilen tıp ve astronomi eserlerinin tercüme edilmesiyle bilimsel etkinlikler de desteklenmiştir. I. Abdülhamit'in de yapılan reformlardan yana olmasıyla süreç devam etmiş ve III. Selim döneminde, *Nizam-ı Cedit* olarak bilinen uygulamaya geçilmiştir. III. Selim'in hükümdarlığı sırasında asker sınıfına verilen bir ad olan *Nizam-ı Cedit*, aynı zamanda Batılılaşma hareketi içindeki bilim, sanat ve iktisat alanlarında yapılan yenilikleri de içermiştir. Ancak devletin tımar ve zeamet sisteminin bozulmaya başlaması, bu hareketin önünde bir engele dönüşmüş ve bu girişim, başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Berkes, 2002: 108-120).

Çalışmanın bağlamı açısından özellikle üzerinde durulması gereken ise köklü bir değişimi temsil eden en dikkat çekici uygulamaların gerçekleştirildiği Tanzimat Dönemi'dir. I. Abdülmecit tarafından 3 Kasım 1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilan edilmesiyle başlayan süreç, iktisadi, siyasi, idari ve sosyal alanlardaki düzenlemelerle karakterize edilir. Osmanlı modernleşmesinin en kapsamlı ve çok yönlü dönüşüm aşamasını ihtiva eden Tanzimat Dönemi, devletin geleceği için stratejik olarak benimsenmiş unsurları karşımıza çıkarır (Gencer, 2012: 77). Adalet, eşitlik ve düzen gibi kavramlar üzerine temellendirilmiş fermanla başlatılan dönem, asli kurumları bozulmuş Osmanlı Devleti'nin yeni bir medeniyetle yükselen ve taarruza geçen bir Avrupa'nın ezici üstünlüğü karşısında yeniden teşkilatlanma teşebbüsüne işaret eder (İnalçık, 1943: 2). Her alanda etkisini gösteren ve toplumsal pratikleri dönüştüren bu yapılanmanın bilimsel ve felsefi çalışmaları yönlendirmesi de kaçınılmaz olmuştur. Devlet tarafından yürürlüğe konan bir modernleşme projesi şeklinde ifade edebileceğimiz Tanzimat, Batı'da gündeme gelen olaylar karşısındaki gerilemenin durdurulması ve halkın refahının, hazinenin bolluğunun ve güçlü bir askeri yapının sağlanması gibi saiklerle oluşturulmuştur. Bu proje ile sadece Avrupa'da yaşanan sanayileşmenin yarattığı ekonomik gerilimin üstesinden gelmek değil, Fransız Devrimi ile ortaya çıkan ulusçuluk akımının etkilerinden sıyrılmak ve toplumsal ilerlemeye yön ve hız vermek amaçlanmıştır. Böylece Tanzimat, yeniden düzenlenen bir vergi sistemini, ayrımcılığa engel olacak bir hukuk yapılanmasını, donanmanın güçlendirildiği bir orduyu, yeni açılan okulları ve fabrikaları, yeni bir otorite, aydın, bürokrat ve bağımsızlık algısını beraberinde getirmiştir. Bu dönemin başlıca temsilcilerinden biri de Ahmet Mithat Efendi'dir. Tanzimat Dönemi'ne damgasını vuran ve şair, yazar, gazeteci ve düşünür gibi vasıfları şahsında toplayan Ahmet Mithat Efendi, her ne kadar sahip olduğu ünü edebiyata borçlu olsa da sadece bu alanla sınırlı kalmayıp siyaset, felsefe ve bilim gibi farklı alanlarda da özgün katkılar ortaya koymuş ve yaptığı çevirilerle aktardığı yeni fikirler ekseninde düşünsel tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu doğrultuda Tanzimat Dönemi'nde ortaya çıkan fikir akımlarına yön veren bir aydın olan Ahmet Mithat Efendi'nin hayatı ve çalışmalarına göz atmak faydalı olacaktır.



Ahmet Mithat Efendi'nin Görüşleri ve Katkıları

1844 yılında İstanbul'un Tophane semtinde doğan Ahmet Mithat Efendi, dar gelirli sayılabilecek bir ailenin içinde yetişmiştir. Bezci esnafına mensup Süleyman Ağa ve çamaşırların dikiminde ona yardım eden Nefise Hanım'ın dört çocuğundan biri olan Ahmet Mithat, erken yaşta Mısır Çarşısındaki bir aktarın yanında çırak olarak çalışmaya başlamıştır (Banarlı, 1971: 864; Tuncer, 2001: 263). Vidin ve Tophane'deki sıbyan mektebi ve rüştiyede öğrenimini tamamladıktan sonra memuriyet hayatının başlangıcı olan vilayet kalemine tayin edilmiştir. Kendi adını ona veren Mithat Paşa'nın teşvikiyle Fransızca öğrenmeye yönelen Ahmet Mithat, böylece Batı kültürüyle tanışmıştır. Takip eden süreçte ilk olarak Tuna Gazetesi'nde yazarlık yapmış, Mithat Paşa'nın görevi nedeniyle onunla birlikte Bağdat'a gitmiş ve burada Zevrâ Gazetesi'nin müdürü olmuştur. Ağabeyinin ölümü üzerine İstanbul'a geri dönmüş ve ailesinin geçimini üstlenmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde Cerîde-i Askeriyye'de başyazar olan Ahmet Mithat, ailesinin yardımıyla evinde kurduğu matbaada kitaplarını basmaya başlamıştır. Bu süreçte *Bedir* ve *Devir* adlı mecmuaları ve ardından da *Dağarcık* adlı mecmuayı yayımlamış ancak buradaki "Duvardan Bir Sadâ" yazısında İslam aleyhtarlığı yaptığı gerekçesiyle Rodos'a sürgüne gönderilmiştir (Okay, 1989: 100-103).

"Muzır neşriyat/zararlı yayın" suçlamasıyla sürgün edildiği Rodos'ta da çalışmalarını sürdüren Ahmet Mithat, *Kırkambar* mecmuasına yazılar göndermiş, kitaplar kaleme almış ve burada kurduğu Medrese-i Süleymâniyye'de dersler vermiştir. Aftan yararlanarak yurda dönmüş ve Tercümân-ı Hakikat adlı gazeteyi çıkarmaya başlamıştır. Hayatı boyunca devletin önemli birimlerinde memurluk görevi yürütmüş ve II. Meşrutiyet'ten sonra emekli olarak Dârülfûnun'da ders vermeye devam etmiştir. Genel tarih, dinler tarihi, felsefe tarihi ve eğitim tarihi gibi dersler okutan Ahmet Mithat, fahri olarak hizmet ettiği Dârüşşafaka'da 1912 yılında ölmüştür (Okay, 1989: 100-103). Araştırmacı bir kişiliğe sahip olan yazarın, edebiyat alanında verdiği eserler dışında, çıkardığı dergi ve gazetelerde yayımladığı yazıları, tiyatro eserleri ile felsefe ve tarih hakkında yazdığı önemli incelemeleri bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Hasan Mellah (1874), *Dünyaya İkinci Geliş* (1874), *Hüseyin Fellah* (1875), *Felatun Bey ile Rakım Efendi* (1875), *Karı Koca Masalı* (1875), *Paris'te Bir Türk* (1876), *Süleyman Muslî* (1877), *Kafkas* (1877), *Yeryüzünde Bir Melek* (1879), *Henüz On Yedi Yaşında* (1881), *Karnaval* (1881), *Acâib-i Âlem* (1882), *Dürdâne Hanım* (1882), *Esrar-ı Cinayat* (1884), *Cinli Han* (1885), *Çingene* (1886), *Arnavutlar-Solyotlar* (1888), *Demir Bey* (1888), *Müşâhedât* (1891), *Ahmed Metin ve Şirzad* (1892), *Taaffüf* (1895), *Gönüllü* (1896), *Eski Mektuplar* (1897), *Mesâil-i Muğlaka* (1898), *Ekonomi Politik* (1874), *Hace-i Evvel* (1870), *Menfâ* (1876), *Üss-i İnkılab* (1877-1878), *Kainat* (1871-1881), *Mufassal* (1885-1887), *Müdâfaa* (1883-1885), *Beşir Fuad* (1887), *Hallü'l-ukad* (1889), *Ahbâr-ı Âsâra Ta'mim-i Enzâr* (1890), *İstibşâr* (1892), *Beşâir* (1894), *Nizâ-ı İlm-ü Dîn* (1895-1900), *Letâif-i Rivayat* (1870), *Kıssadan Hisse* (1870), *Gençlik* (1870), *Esaret* (1870), *Felsefe-i Zenân* (1870), *Yeniçeriler* (1871), *Açıkbaş* (1874), *Fitnekâr* (1876), *Ölüm Allah'ın Emri* (1873), *Çifte İntikam* (1887), *Diplomalı Kız* (1890), *Eyvah* (1871), *Cankurtaranlar* (1893), *Çengi* (1877), *Fürs-i Kadim'de*



Bir Facia (1884), *Durub-i Emsal-i Osmaniye Hekimiyatının Ahvalini Tasvif* (1871), *Zübdet-ül Hakayık* (1878), *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedidesi* (1887), *Nevm ve Hâlât-ı Nevm* (1881), *İlhamat ve Tagligat* (1885), *Ben Neyim?* (1891), *Camdan Kandilin Sihri* (1886).

Görüldüğü üzere Ahmet Mithat Efendi, roman, tiyatro, öykü ve denemelerinin yanı sıra felsefe, tarih ve dil ile ilgili önemli eserler kaleme almıştır. Toplumsal ilerlemenin sağlanması adına halkın bilinçlendirilmesinin bir gereği olarak felsefe, din ve bilim arasındaki ilişkinin uzlaşma zemininde inşa edilmesini öngören yazar, Batı'dan yaptığı çeviriler aracılığıyla hem bu görüşünü temellendirmeye hem de geri kalmışlık karşısında bir atılımı temsil eden modernleşme hareketine ivme kazandırmaya çalışmıştır. Ahmet Mithat Efendi açısından bunun en belirgin örneğini, önde gelen bilim savunucularından John William Draper'ın *History of Conflict Between Science and Religion* (New York 1875) adlı eserini Fransızcadan Türkçeye çevirip *Nizâ-ı İlm-ü Dîn* (1895-1900) olarak dört cilt şeklinde yayımlamasında görmekteyiz. Mezkûr eserin şerh edilmesinin amacının ise Hıristiyanlık ile temel bilimler arasındaki ilişki biçimini gösterme, İslamiyet ile temel bilimler arasındaki ilişki biçimini saptama ve bunları karşılaştırmak suretiyle iki dinin bilim karşısındaki konumunu belirleme olduğunu söylemek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi böylece Hıristiyan tarihinde yaşanan din-bilim çatışmasının İslamiyet için geçerli olmadığını ve dolayısıyla Müslümanların modern bilimleri aktarmada ve benimsemede Hıristiyanlar gibi birtakım kayıtlarla sınırlı kalmadıklarını kanıtlamaya yönelmiştir (Demir, 2007: 109).

Özellikle Osmanlı Devleti'nin son döneminde düşünürlerin meşgul oldukları konuların başında materyalizm (maddecilik), determinizm (nedensellik/ belirlenimcilik) ve evolüsyonizm (evrimcilik) gelir. Belki de bu durum, yapılan reformların temel olarak mühendislik ve hekimlik gibi yaşam pratiklerini rahatça dönüştürebilen alanlarda olmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere materyalizm, her şeyin özünün madde olduğunu ve maddenin de insan zihninden bağımsız olarak var olduğunu savunan akımdır. İlk çağda Herakleitos, Demokritos ve Epikuros tarafından ileri sürülen bu düşünceler, Gassendi, Lamettrie, Büchner, Haeckel ve Darwin gibi temsilcileriyle geliştirilerek devam ettirilmiştir. Osmanlı aydınları, Büchner'in *Madde ve Kuvvet*, Holbach'ın *Doğanın Sistemi*, Lamettrie'nin *Makine İnsan* ve Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserlerinden haberdardır. Bu eserlerin çevirileri aracılığıyla sayılan fikir akımlarının bilinirliği artmıştır. Bu konularla ilgilenen Ahmet Mithat, şekilsel olarak kalmayan bir zihin değişikliğinin savunucusu olduğundan bunlara eleştirel bir üslupla yaklaşmıştır. Diğer yandan bu tür fikir akımlarının bizi değerlerimizden uzaklaştırmayacağına ve köklerimizden koparmayacağına inanmıştır. Ancak materyalizm mevzubahis olduğunda Ahmet Mithat Efendi'nin görüşleri, hem sistematik olmayan hem de zamanla değişen bir durum arz eder. Yazar, hiçbir zaman tam olarak bu akımlara bağlanmış ya da dinden vazgeçmiş değildir, aksine Kur'an-ı Kerim'in üstüne bir kitap tanımadığını her fırsatta dile getirir. Ahmet Mithat Efendi'nin *Dağarcık* dergisinde ileri sürdüğü kanaatler, şuurlu bir materyalist görüşün mahsulü değil, pek çok yazısında olduğu gibi Batı kaynaklarından tesadüfi olarak elde ettiği ve kendisine cazip gelen birtakım yeni bilgilerin söylenmesinden ibarettir (Okay, 1975: 424). Bu bağlamda yazarın ilk olarak İslam dini ile uyumlaştırmaya çalışarak yakın durduğu fakat sonra eleştirdiği görüşlerinden bazıları şöyledir:



“Ben doğmadan evvel hatta anamın rahmine girmeden ve hatta babamın sulbünde isbât-ı vücûd itmeden, bir koyunun böbreğinde bin kadar buğday dânesinde, iki tavuk yumurtasında ve bir bardakta su içinde imişim. Eğer bunlar bi'l-ictimâ ve bi't-tesâdüf benim babamın mi'desine girmemiş ola idi ben dünyaya gelemeyecek idim. Bi't-tesâdüf babamın mi'desine girmiş de benim dünyaya gelmekliğime sebebiyet göstermiş. Benim henüz bir şeyden haberim yok a? Meğer dünyada eşyâ bir bir yeni terbiye ve ikmâl ider ve bir şeyden birçok eşyâ tevli'd eyler imiş. Bir tabaka bakır levhânın içinde bir kadeh sirke tesâdüf ider ise bakır sirkeyi veyâhud ihtimâl ki sirke bakırı ve en doğrusu ikisi de birbirini terbiye ider ve bir nev'î sim tevli'd eyler imiş (...) Bu nutfe kabarıb kabarıb şişib şişib bir dalak hâline girdikten ve bir aralık dahi bi-aynihâ henüz içinde pilic kemâlini bulmamış olan bir yumurtayı kırdığınız zaman zuhûr iden yarım yamalak pilic gibi eksik, noksan bir halde kaldıktan sonra artık vücûdum kemâle gelmiş ve her a'zâm kendisine mahsus olan memuriyetleri ifâya başlayınca bunların hareket-i umumiyesiyle vücûdumda kanın cereyânı benim için rûh olmuştur (...) Nasılsa kısmet bu zaman dünyaya gelmek imiş.” (Ahmet Mithat Efendi, 1872: 49-52)

Ahmet Mithat Efendi, her ne kadar sistemli olmaktan uzak görünseler de içeriğinde materyalist ve evrimci yaklaşımlar barındıran bu düşüncelerine yönelik ağır ithamlarla karşı karşıya kalmıştır. Oysa onun yazdığı bu makaleler, Batılı eserlerden aktarılmış fikir ve görüşlerden ve halk seviyesindeki bilgilerden müteşekkil olarak değerlendirilmelidir (Akgün, 1999: 492). Zamanla bu düşüncelerinden ayrılan Ahmet Mithat Efendi, dinsizlik ve materyalizm konularındaki hassasiyetini ise şu şekilde ifade eder:

“Nerede o dine kayıtsız kalan fikir adamlarımız, Allah ve din fikri benim cidden, gerçekten ve maddi olarak imdadıma yettiği zaman karşıma çıkmış olsalardı sakallarını saçlarını yolardım. Kitapları elime geçseydi yırtar veyahut ateşte yakardım. Bunların saçma sapan boş sayıklamaları, kolay zamanlarda serseri fikirlerine karşı koyacak hiçbir güçlük bulamayıp da kendilerini -haşa sümmme haşa- Allah'a ait mertebeye yakın bir kibirlenme ve büyülenme makamında buldukları zaman ağza alınmış birtakım manasız saçmalıklardır.” (Ahmet Mithat Efendi, 2001: 202-203)

Dağarcık dergisinde çıkan ve “Velâdet” adlı makalesiyle benzerlik gösteren “Duvardan Bir Sadâ”, “İnsan” ve “Dünyada İnsanın Zuhuru” gibi yazılarının ardından dinsizlikle suçlanmasını gerektirmeyecek bir yaklaşım tarzına sahip olduğunu anlatmak için “Bir Mülâhaza-ı Diniyye” ve “Mebde ve Mead” adlı makaleler kaleme almıştır. Ayrıca *Kainat* adıyla bilinen kitabında sözü geçen düşüncelerin Kur'an-ı Kerim'e aykırı olmadığını ileri sürmüştür. Batı'dan yapılan çevirilerle Osmanlı Devleti'ne aktarılan evrimcilik ve nedensellik gibi fikir akımlarının Ahmet Mithat açısından İslami öğretilerle bağdaşmayan bir yanı bulunmamaktadır. Bunların yanı sıra yazar, bu süreçte ortaya çıkan iktisat araştırmalarına da dahil olmuştur.

Batı'da feodalizmin çöküşüyle birlikte Ortaçağ'ın egemen kategorileri olan skolastik düşünce biçimi ve moral değerlere dayalı bir iktisadi yapı oluşturma çabası, artık yerini ticaretin gelişmesine koşut olarak ortaya çıkan yeni bir servet birikimi anlayışına bırakmıştır. Böylece bilimsel iktisadın oluşmasında önemli katkıları olan merkantilist görüşler, altın ve gümüş standardına dayalı olarak devletin ekonomik etkinliklere müdahalesi ve ihracatın arttırılması yönündeki uygulamalarıyla işlerlik kazanmıştır. Ancak merkantilizm, henüz şekillenmeye başlayan piyasa ekonomisinin temel unsurlarını, yani üretim araçlarının özel mülkiyete dayalı olmasını, üretim ve yatırım kararlarının girişimciler tarafından alınmasını, mübadele ve sözleşme



özgürlüğünü öngören oldukça karmaşık bir yapıyı düzenleyecek olan yasalara ulaşmayı başaramayınca gelişen bilimsel iktisadi yapılanma, doğal olarak mevcut durumu açıklamaya ve düzenlemeye ilişkin alışılagelmiş bir model arayışına yönelmiştir. Bu arayış ekseninde geliştirilen görüşler bütünü de doğrudan doğruya feodal mülkiyetin dağılması ama aynı zamanda iktisadi bir dil geliştirilerek yeniden canlanması şeklinde ifade edilen fizyokraside somutlaşan tüm zenginliğin toprak ve tarıma dönüşmüş şekliyle yeni bir ekonomik düzenin inşasına zemin hazırlamıştır. Ancak tıpkı merkantilizmin dış ticareti ve sanayiye ön plana çıkararak tek yönlülüğüne benzer bir şekilde tarım dışındaki diğer sektörleri göz ardı etmesiyle malul olan fizyokrasi de iktisadi pratiğin açmazlarına çözüm üretmemiş ve beklenen alışık açıklama modeli olmayı başaramamıştır. Böylece iktisadi yapının gelişimine koşul olarak ilerleyen yeni toplumsal organizasyonun nasıl olacağını kural, ilke ve yasalarını oluşturma süreci başlamıştır. Bu durum, aslında on sekizinci yüzyılda gerçekleşen bilimsel devrimin, iktisat biliminde de yansımalarını bulmasından başka bir şey değildir ve bu alanda yaşanan devrimin mimarı, daha sonra *serbest piyasa ekonomisi* adıyla tarihe geçecek uygulamanın kurucusu olan Adam Smith'tir.² Ahmet Mithat Efendi de Tanzimat Dönemi'ndeki reformların iktisadi yapıyı da kapsayan düzenleyiciliği doğrultusunda Adam Smith'in ve liberallerin görüşlerini incelemeye yönelmiştir. Özellikle iktisadi canlanmayı sağlamak adına tartışmaya açılan liberalizm, Ahmet Mithat Efendi'nin milli iktisadın oluşturulması gayretiyle ileri sürdüğü düşüncelerinin ve eleştirilerinin merkezinde yer almıştır.

Ahmet Mithat, Sully, Colbert, Quesnay ve Smith'in düşüncelerini bilmektedir ancak bunların Osmanlı Devleti'ne aktarılması söz konusu edildiğinde bütünüyle alımlanmasından ziyade şartlara uygun hale getirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Yazar, Smith'i ve dolayısıyla onun yolundan giden Osmanlı liberallerini eleştirir. Ona göre "serbest ticaret dogması" bir yana bırakılmalı ve Osmanlı Devleti'nin Avrupa sanayileşmesini yakalayabilmesi için ithalat ve ihracat serbestisi, gümrük tarifeleri yoluyla denetim altına alınmak suretiyle yerli sanayi korunmalıdır (Demir, 2007: 120). Ayrıca Smith'in görüşleri, ders olarak okutulmakta ancak uygulamada geniş yer bulamamaktadır. Bu nedenle Ahmet Mithat açısından teori ile pratik arasındaki farka da dikkat etmek gerekir. Yazar, konuyla ilgili eleştirilerine şöyle devam eder:

"Adam Smith'in re'yi sorulacak olur ise dâhili ve hâricî bütün gümrükleri her devlet kaldırmalıdır. Beyne'd-düvel ticaret mu'âhedeleri akdine hiç lüzum kalmamalıdır. Beyne'l-beşer mübadele, bi-lâ kayd-ü şart serbest bulunmalıdır. Kim daha çok hâsil eder ise o zengin olmalıdır. Kim mübadele meydân-ı rekabetinde diğerlerini makhûr eyler ise beni beşerin vûs'at ve refah haline hizmet etmiş kahramanlardan sayılmalıdır. Zira onun galebesi sayesinde herkes muhtaç olduğu ve kendi hâsil edemediği şeyi daha ucuz, daha kolay tedarik edecektir. Bunların hiçbirisine diyecek olamaz, ammâ bunun için insan İngiltere'de bulunmalıdır!" (Ahmet Mithat Efendi, 1889: 272-273)

Aslında Ahmet Mithat'ın liberalizmden çok, merkantilizme yakın durduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ona göre himayecilik, Osmanlı Devleti için daha uygundur. Her alanda

² Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, Çeviren: H. Derin, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.



gözlemlenen bir serbestlik yerine halkı halinden bıktırmayacak bir ortam yaratılmalı ve bu doğrultuda milli iktisadın teşekkülü sağlanmalıdır.

Sonuç Yerine

Ahmet Mithat, yeni bir insan tipidir. Batı medeniyetini bir rejim davası haline getiren Tanzimat yazarlarının da yine Batı'yı bir örf ve adetler sistemi olarak benimseme taraftarlarının da dışındadır (Okay, 1975: 425). Doğu'ya ve Batı'ya ait düşüncelerin eleştiriye tabi tutulması aracılığıyla bir senteze varmaya çalışan Ahmet Mithat Efendi, Batı'ya öykündüğü kadar Doğu'yu savunmayı da ihmal etmemiştir. Bir "yazı makinesi" şeklinde değerlendirilen Ahmet Mithat, edebiyattan ekonomiye, tarihten psikolojiye, felsefeden dine pek çok alanda araştırmalar yapmıştır. Özellikle bilim ile dinin bağdaştırılabileceğini ileri süren ve arada olduğu iddia edilen çatışmanın geçersizliğini ortaya koyan yazar için felsefe, bilim ve din hakikati aramanın yoludur. O, "Din ile hikmet bir yere sığmaz sözünü red ile din olmayınca hikmet dahi olmaz sözünde sebat edelim." (Ahmet Mithat Efendi, 1871: 121-124) diyerek hakkı arama yolunda felsefeyi ve dini ortaklaştırır ve böylece gerçek bir filozofu gerçek bir dindar olarak kabul eder. Ahmet Mithat, halkı aydınlatmak gayesiyle "roman okuma saati" uygulamasına işlerlik kazandıran bir yazar olarak tam bir filozof olamasa da bilgi, deneyim ve hayallerini edebi eserlerinde paylaşan, Batı'dan edindiklerini makale ve kitaplarında sunan çok yönlü bir araştırmacı olmayı başarmıştır.

Gelenekten kopmadan yeni fikirlerin benimsenmesi bağlamında önemli bir temsilci olan yazar, toplumsal ilerlemeyi sağlayacak şekilde akıl ve bilim temelinde inşa edilen Batılı görüşlere açıktır. Halka yol göstermek ve aynı zamanda iyi bir eğitimle halkı bilinçlendirmek adına çalışan Ahmet Mithat'ın görüşlerinin gelişim seyri ise aktarılanlardan anlaşılacağı üzere iki bölümden oluşmaktadır. İlkinde yazar, sıkı sıkıya olmasa da kısmi bir yakınlık gösterdiği materyalizm ve evolüsyonizm gibi fikir akımlarını savunmuş ve bunların Osmanlı Devleti'nde tanınmasını sağlamıştır. İkincisinde ise bunları eleştiriye -belki de kendisini sürgüne gönderen siyasi otorite ile daha fazla ters düşmemek ve kendisine yöneltilen dinsiz gibi ağır ithamlardan kurtulmak amacıyla- tabi tutmuştur. Ancak eski ile yeni arasında bir köprü kurmak için çaba gösteren Ahmet Mithat Efendi'nin, bir uyarılma ve uyumlaştırma kaygısı taşıdığını söylemek yerinde olacaktır. Bu nedenle kendisi, milli ve dini olanı savunan, devletle çatışmayan, rejimle işi olmayan bir "yazı makinesi" olarak değerlendirilmiştir. Yazar, ülke gerçekleriyle bağdaşmayan her türlü iktisadi, siyasi, sosyal, bilimsel ve felsefi görüşün karşısında duran bir kişilik olarak nitelendirilebilir. Ancak birbirinden farklı konular hakkında yazılar kaleme alan Ahmet Mithat Efendi'nin her araştırma nesnesini derinlemesine inceleyemediğini, teorik olarak bir anlam bütünlüğü yakalayamadığını da belirtmek gerekmektedir.



Kaynakça

- Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, Çeviren: H. Derin, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.
- Ahmet Mithat Efendi, "Felsefe ve Filozoflar", *Dağarcık*, (Yazarın Kendi Kurduğu Matbaa), İstanbul 1871.
- Ahmet Mithat Efendi, "Velâdet", *Dağarcık*, (Yazarın Kendi Kurduğu Matbaa), İstanbul 1872.
- Ahmet Mithat Efendi, *Hallü'l-ukad*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul 1889.
- Ahmet Mithat Efendi, *Menfâ/Sürgün Hatıraları*, Yayına Hazırlayan: Handan İnci, Arma Yayınları, İstanbul 2001.
- Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2012.
- Beynun Akyavaş, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1993.
- Halil İnalçık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1943.
- Hüseyin Tuncer, *Tanzimat Devri Türk Edebiyatı*, Ders Kitapları AŞ., İstanbul 2001.
- M. Orhan Okay, "Ahmet Mithat Efendi", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 100-103.
- M. Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1975.
- Mehmet Akgün, "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XL, Ankara 1999, ss. 475-497.
- Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi*, Cilt II, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1971.
- Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- Oral Sander, *Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü-Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.
- Remzi Demir, *Philosophica Ottomanica Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Cilt III, Lotus Yayınları, Ankara 2007.



“Türkçülük Mezhebinin İmamı” Olarak Ahmet Vefik Paşa’nın Türk Siyasi Düşüncesindeki Yeri ve Önemi Üzerine

Rabia Aslıhan Türkmen¹

Özet

Türk Siyasi Düşüncesinin en önemli zaman dilimlerinden biri olan Tanzimat Döneminde, fikir ve devlet adamı, eğitici, yazar gibi pek çok farklı ve donanımlı yönüyle Türk düşünce, siyaset ve kültür tarihinde önemli bir yer edinmiş, dönemin en entelektüel şahsiyetlerinden biri olarak “ Türkçülüğün Fikir Babası” olarak da nitelendirilen Ahmet Vefik Paşa’nın şahsı ve çalışmaları Türk siyasi düşüncesi açısından oldukça önemlidir. Onun özellikle siyasi alanda, Meclis Başkanı, Sadrazamlık, valilik gibi çeşitli devlet kadrolarında bulunduğu dönemlerde, bir devlet adamı hüviyetiyle Türkçülük adına yaptığı hizmetler oldukça kıymetlidir. 19. Yüzyıl Siyasi Hayatına, aldığı çeşitli görevler, yaptığı farklı çalışmalar ve döneme damga vuran düşünceleriyle bilinen Ahmet Vefik Paşa’nın Türk Siyasi Düşüncesindeki az bilinen yeri ve çalışmalarının anlaşılması amacıyla bu çalışma hazırlanmıştır.

Bu çalışma da, Türk siyasi düşüncesinde önemli bir yeri olan Ahmet Vefik Paşa’nın, öncelikle siyasi ve edebi kişiliğinden kısaca bahsedilip eserlerindeki ana paradigmalara değinilmiştir. Bunlarla birlikte Ahmet Vefik Paşa’nın, Türk Siyasi Tarihinde şuurlu ve samimi bir Türk Milliyetçisi olarak, siyasi düşüncesindeki Türkçülüğün pratikteki çalışmaları, bu yazınında temel konusunu oluşturmuştur. Özellikle ilk Türkçülerin üzerinde hassasiyetle durduğu dilde Türkçülük meselesine en büyük katkıyı yapanlardan biri olan Ahmet Vefik Paşa, Osmanlıcadan bağımsız bir Türk Dilinin, yine Osmanlı ve İslam tarihinden bağımsız bir Türk Tarihini var olduğundan ilk kez söz eden ve 19. Yüzyılda Avrupa’da hızlı bir değişim gösteren dil, tarih, folklor, edebiyat gibi alanlardaki gelişmeleri Türk toplumuna ilk aktaranlardan biri olması, siyasi düşüncesindeki Türkçülüğü özellikle bu alanlarda uyarlaması meselelerinden hareketle, özellikle onun düşüncede ve pratikteki Türkçülüğü üzerinde durulmuştur. Oldukça sert ve tutucu bir Türk milliyetçisi olan Ahmet Vefik Paşa hakkındaki bazı hadiseler ve dönemin önemli şahsiyetlerinin görüşlerini içeren vesikalara da bu bağlamda yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: 1. Ahmet Vefik Paşa 2. Türkçülük 3. Türk siyasi hayatı

¹ Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Yüksek Lisans Öğrencisi raslihanurkmen@gmail.com.



Giriş

Türk siyasi düşüncesi tarihi açısından oldukça önemli bir zaman dilimini ifade eden Tanzimat Döneminde yaşamış, fikir ve devlet adamı, eğitici, yazar gibi pek çok farklı ve donanımlı yönüyle Türk düşünce, siyaset ve kültür tarihinde önemli bir yer edinmiş, dönemin en entelektüel şahsiyetlerinden biri olarak “ Türkçülüğün Fikir Babası” olarak da adlandırılan Ahmet Vefik Paşa'nın şahsı ve çalışmaları Türk siyasi düşüncesi açısından oldukça önemlidir. Onun özellikle, meclis başkanı, sadrazamlık, valilik gibi çeşitli devlet kadrolarında bulunduğu dönemlerde, bir devlet adamı hüviyetiyle Türkçülük adına yaptığı hizmetler oldukça kayda değerdir. 19. Yüzyıl siyasi hayatına, aldığı çeşitli görevler, yaptığı farklı çalışmalar ve döneme damga vuran düşünceleriyle bilinen Ahmet Vefik Paşa'nın Türk siyasi düşüncesindeki az bilinen yeri ve çalışmalarının anlaşılması amacıyla bu çalışma hazırlanmıştır.

Bu çalışmada, Türk siyasi düşüncesinde önemli bir yeri olan Ahmet Vefik Paşa'nın, öncelikle siyasi ve edebi kişiliğinden, görevlerinden kısaca bahsedilip eserlerindeki ana paradigmalara değinilmiştir. Bunlarla birlikte Ahmet Vefik Paşa'nın, Türk siyasi tarihinde şuurlu ve samimi bir Türk milliyetçisi olarak, siyasi düşüncesindeki Türkçülüğün pratikteki çalışmaları, bu yazınında temel konusunu oluşturmuştur. İlk Türkçülerin üzerinde hassasiyetle durduğu dilde Türkçülük meselesine en büyük katkıyı yapanlardan biri olan Ahmet Vefik Paşa, Osmanlıcadan bağımsız bir Türk dilinin, yine Osmanlı ve İslam tarihinden bağımsız bir Türk tarihini var olduğundan ilk kez söz eden ve 19. Yüzyılda Avrupa'da hızlı bir değişim gösteren dil, tarih, folklor, edebiyat gibi alanlardaki gelişmeleri Türk toplumuna ilk aktaranlardan biri olması, siyasi düşüncesindeki Türkçülüğü bu alanlarda uyarlaması meselelerinden hareketle, özellikle onun düşüncede ve pratikteki Türkçülüğü üzerinde durulmuştur. Oldukça sert ve tutucu bir Türk milliyetçisi olan Ahmet Vefik Paşa hakkındaki bazı hadiseler ve dönemin önemli şahsiyetlerinin görüşlerini içeren vesikalara da bu bağlamda yer verilmiştir. Bütün bunlardan hareketle “Türkçülük Mezhebini İmamı” olarak isimlendirilen Ahmet Vefik Paşa'nın, “Türkçülüğün Fikir Babası” olarak Türk siyasi düşüncesindeki önemi aktarılmıştır.

Osmanlının vazgeçemediği devlet adamı; Ahmet Vefik Paşa, Türk siyasi düşüncesi açısından oldukça önemli bir yerde konumlanır. Çünkü Osmanlı topraklarındaki bilinçli Türkçülük Ahmet Vefik Paşa ile başlar. Osmanlı döneminin Türk milliyetçiliği ile ilgili ilk çalışmalarına öncülük eden bir devlet, siyaset ve edebiyat adamı olarak Ahmet Vefik Paşa, Osmanlının Türkçü yüzü olarak da, Türk dili, Türk edebiyatı, Türk kültür tarihi açısından oldukça önemli çalışmalar yapmış bir şahsiyettir. O, Türk Devlet adamlığı profiliyle de adından sürekli söz ettiren, dönemin entelektüel çevresine damga vurmuş mühim bir isimdir. Yaşamı boyunca Türkçülük fikrine yaptığı katkılar dolayısıyla kendisine dönemin önemli şahsiyetlerinden olan Yusuf Akçura “ Türkçülük ” eserinde “ Türkçülük Mezhebini İmamı” tanımlamasında bulunmuştur.

Ahmet Vefik Paşa'yı her ne kadar yaptığı çalışmalar dolayısıyla edebi kişiliğiyle tanısak da Onun Türk siyasi düşüncesinde açtığı yol bugün bile önemli gelişmelere sahne olması açısından oldukça önemlidir. O tarihlere kadar çok da üzerinde durulmamış olan Osmanlıcadan bağımsız bir Türk dilinin; İslam ve Osmanlı tarihinden bağımsız bir Türk tarihinin var olduğu Ahmet Vefik Paşa ve arkadaşlarının



gayretli çalışmaları sayesinde ilk defa ortaya konulmuştur. Türk dili ve Türk tarihinin öneminin ortaya konulması, bunların kökenlerinin araştırılması ve pek tabii bu önemli değerlere sahip çıkılarak geliştirilmesi girişimleri onun zamanında ve onun girişimleriyle başlatılmıştır (Toker,1998:7).

Çalışmamızın seyrinde Ahmet Vefik Paşa hakkında ilk olarak siyasi ve edebi kişiliğinden hareketle yaşamı hakkında kısa bilgiler verip, hakkındaki mülahazaları sunacağız. Ahmet Vefik Paşa hakkında bir panorama sunduktan sonra asıl konumuz olan Türkçülük fikrinde açtığı ve katetdiği yolda yaptığı çalışmalara değineceğiz. Türkçülük fikrine olan katkıları ve bilinçli bir Türkçü olarak Türk siyasi düşüncesindeki konumunu aktaracağız.

Ahmet Vefik Paşa'nın Hayatı, Görevleri, Eserleri ve Eserlerindeki Ana Paradigmanın Türkçülük Fikri Açısından Önemi

Ahmet Vefik Paşa (1823- 1891), Osmanlı Devletinin en önemli zaman dilimlerinden biri olan Tanzimat dönemlerinde yaşamış, fikirleri, çalışmaları ve eserleriyle tanınan önemli bir devlet adamımız ve edebiyatçımızdır. 1823 yılında İstanbul'da doğan Ahmet Vefik Paşa, kültürlü ve bilgin bir aileye mensuptur. Babası Hariciye Nezareti memurlarından Ruheddin Efendi'dir. Dedesi Yahya Naci Efendi ise Divan-ı Hümayun tercümanlığında görevlendirilmiştir. İlköğrenimini medresede alan Ahmet Vefik Paşa, henüz 9 yaşında iken Mühendishane-i Berri-i Hümayun'da okumaya başlamış fakat buradaki öğrenimini tamamlayamamıştır. Çünkü 1834 senesinde babasının görevi dolayısıyla Paris'e gitmek için okuldan ayrılmak zorunda kalmıştır. Parisli yıllar Ahmet Vefik Paşa'ya çok şey kazandırması, dilini geliştirmesi gibi etkiler dolayısıyla önemlidir. Burada kaldığı üç yıl gibi bir süre zarfında gittiği Saint Louis (Sen Lüi) Lisesine devam ederken bir yandan da Osmanlı'nın Paris Elçisi olan Mustafa Reşit Paşa'nın yanında tercümanlıkta yapmıştır. Ahmet Vefik Paşa'nın Paris'ten ayrılıp tekrar yurda döndüğü seneler Sultan Mahmut Döneminin son yıllarına rastlar. Bu dönemde sosyal hayatta ve devlet işlerinde batılılaşma hareketlerinin ivme kazandığı hatta devlet memuriyetine getirilenlerde özellikle yabancı dil şartı arandığı ve buna göre alındığı görülmektedir. Daha 15 yaşında olan Ahmet Vefik Paşa, devlette ki ilk vazife olarak Hariciye Nezareti (Dışişleri Bakanlığı) Tercüme Kalemine memur olarak girmiştir. Burada bir süre çalıştıktan sonra, 1839 1. Abdülmecit'in tahta çıkması ve Gülhane Hattı Hümayunu ile Tanzimat-ı Hayriye ilanından sonra idari, askeri, ekonomik, sosyal pek çok alanda yapılan yenilikler ve değişmelerle batılı devletlerle münasebetler artmış ve bu sırada da Ahmet Vefik Paşa Londra Elçiliğine kâtip olarak atanmıştır. Paris'ten sonra Londra'da Ahmet Vefik Paşa açısından oldukça önemli gelişmelerin yaşandığı bir yer ve dönem olmuştur. Ahmet Vefik Paşa burada İngilizceyi yerinden öğrenmiş, kütüphanelerde çalışma imkânı bulmuştur. Buradan sonra 1847 yılında Tercüme Odasında "baştercüman" olmuş ve burada Devlet Salnamesinin düzenlenmesi gibi önemli görevlerde bulunmuştur. 1848 yılında Memleketyn (Eflak-Buğdan) fevkalade komserliği görevine getirilmiştir. Buraya getirilmesinin amacı Macaristan milliyetçileri meselesi sorunlarına çözüm üretmesi olmuştur. Ahmet Vefik Paşa, Birçok görevinde olduğu gibi bunda da başarılı olmuştur. Buradan sonra Tahran Elçiliğine atanmıştır. Tahran yılları da tıpkı Paris, Londra



ve Memleketeyn'de geçen günleri gibi oldukça verimli ve dolu dolu geçmiştir. Ahmet Vefik Paşa burada da Farsça'sını geliştirmiştir. Ünlü Fars Edebiyatçısı Sadi Şirazi'nin eserleri başta olmak üzere, dil, edebiyat, felsefe alanlarında okumalar ve araştırmalar yapmıştır. Ahmet Vefik Paşa'nın her gittiği yerde okumalar ve araştırmalar yapması ve bilimsel pek çok konuda uzmanlaşması, 1851 yılında Encümen-i Daniş (Bilimler Akademisi) üyeliğine seçilmesini sağlamıştır. Ali Paşa'nın sadrazamlığa getirilmesi üzerine ise devlette bulunduğu görevlerinden bir süre uzak bırakılmıştır. Bu ayrılık da Ahmet Vefik Paşa için oldukça verimli geçmiştir. Bu süre zarfında çok sayıda tiyatro çevirisi yapmış, ders kitapları hazırlamış ve ilimsel çalışmalar da bulunmuştur. Daha sonra devlet kademelerinde görevlendirilerek Paris elçiliğine gönderilmiştir. Buradan sonra tekrar İstanbul'a dönmüş ve yine kendisine devletin çeşitli kadrolarında görevler verilmiştir. Özellikle Maarif Nazırlığı (Milli Eğitim Bakanlığı) döneminde oldukça kayda değer işler yapmıştır. Buradan da farklı görevlere atandıktan sonra 1878'de sadrazamlığa (Başvekillik-başbakanlık) atanmıştır (Toker, 1998: 7-16) .

Ahmet Vefik Paşa aldığı ve bulunduğu bütün yurt içi ve yurt dışı görevlerini layıkıyla yapmış, Türk devletini ve Türklüğü büyük başarılarla temsil etmiştir. Ahmet Vefik Paşa'nın bu denli çok ve çeşitli görevlerde bulunması şu bağlamda çok önemlidir. Ahmet Vefik Paşa'nın, bir Türkçü ve Türkçülük fikrini bir devlet adamı hüviyetiyle bulunduğu bütün görevlerde hiç çekinmeden savunmuş olması, bu fikrin icraatta da pek çok çalışmasını yapması, Türkçülük fikrine, öncelikle fikri zeminde sonrasında da yapılan icraatlarda önemli bir katkı sunmuştur. Ahmet Vefik Paşa'nın bulunduğu bu hususi devlet görevlerinin yanında adından asıl söz ettirdiği konu ise ilmi eserleri olmuştur. Zaten Türkçülük fikrine en büyük katkıları da bunlardır. Özellikle dil, tarih ve tiyatro alanlarında önemli eserler veren Ahmet Vefik Paşa, fikrindeki Türkçülüğü, farkında olduğu değerlerini ve bu alanlardaki düşüncelerini, bu çalışmalarıyla aktarmaya gayret etmiştir.

Ahmet Vefik Paşa'nın dil alanında yaptığı çalışmalar, alanında ilk olması açısından oldukça kayda değerdir. Dil çalışmaları dışında, tarih ve folklor alanındaki çalışmaları da döneminde Türkçülük fikrine hizmet eden önemli eserler arasındadır. " Lehçe-i Osmanî" adlı eserinde, Anadolu Türkçesine ait ilk sözlüğü hazırlamıştır. Bununla birlikte Ebul Gazi Bahadır Han'ın Çağatayca'dan çevirdiği " Şecere-i Türk " eserinde Türk tarihinin Osmanlı'dan başlamadığını ve Türklerin soy kütüğünü anlatıyor olması bakımından çok önemli bir eserdir. Bütün bu eserler Türkçülük fikrinin anlaşılması, farkına varılması ve benimsenmesi açısından çok önemli arzeder. Yine "Müntehebat-ı Durub-ı Emsal" adlı eserde Türk kültürünün en önemli hazinelerinden olan Türk atasözlerini toplamıştır. " Fezleke-i Tarih-i Osmanî" isimli eserinde de Türk tarihini Osmanlı ile başlamayışına dikkat çekerek milli tarih vurgusu yapmıştır. Bütün bu çalışmalar ve diğerleri Ahmet Vefik Paşa'nın girişimleriyle Türkçülük fikrinin ilk icraatlarını ve Türkçülük hareketinin ilk evresini oluşturduğu söylenilebilir. Yaptığı bütün bu çalışmalara, fikirlerine, icraatlarına bakılırsa Ahmet Vefik Paşa'yı samimi ve şuurlu bir Türk Milliyetçisi olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Ahmet Vefik Paşa, bilinçli bir Türk milliyetçisi olarak, Türk kültürüne, Türk kültürünün önemli bir ögesi olan dile, tarihe ve bu bağlamdaki Türklüğün önemli mukaddeslerine sahip çıkarak, Türkçülük fikrine hizmette bulunmuştur.



Ahmet Vefik Paşa'ya Dair Bazı Önemli Mülahazalar

Osmanlının Türkçü yüzü, çalışmalarıyla Türk milliyetçiliği düşüncesinin öncülerinden olmayı başarmış, samimi ve şahsiyetli duruşuyla Osmanlı'nın asla vazgeçemediği bir devlet adamı olarak Ahmet Vefik Paşa, hakkında çok fazla vesikanın bulunduğu önemli bir isimdir. "Ahmet Vefik Paşa binek taşı kadar bir elmadır. Ne yüzük yapılabilir, ne de sokakta bırakılabilir." diyen Fuat Paşa gibi onun hakkında özellikle döneminin önemli şahsiyetleri mutlaka fikir beyan etmişlerdir. Onun hayatı ilginç olaylar ve davranışlarla doludur. Buna rağmen devletin vazgeçemediği aykırı devlet adamı, yaşadığı dönemde ve mensubu olduğu fikir camiası içinde müstesna bir yerde konumlanmıştır. Onun mizacında, onun karakterinde ve onun kararlığında çok az siyaset, devlet ve edebi kişilik görmüştür Türk toplumu. Onun vakur duruşu sadece Türk toplumunun değil görevi dolayısıyla bulunduğu diğer ülkelerin vatandaşlarının ve yöneticilerinin de dikkatini çekmiştir. Hatta çeşitli münasebetlerinden sonra dönemin Fransa İmparatoru III. Napolyon Ahmet Vefik Paşa'ya " *Keşke emrimde sizin gibi adamlar olsa* " demiştir.

Dönemin entelektüel çevresine damga vurmuş meşhur edebiyat tarihçisi Ahmet Kabaklı ise Ahmet Vefik Paşa'yla ilgili şunları söylemiştir. "Türkçü, milliyetçi ve sade Türkçeci görüşlerin öncülerinden olan Ahmet Vefik Paşa, en çok da tiyatro eserleriyle tanınmıştır. Türk dili, tarihi, ahlak ve hukuku alanlarında geniş bilgi sahibidir. Dürüst ve cesur yurt severliği, sayısız güzel nükteleri, kimseye benzemeyen tabiatı ile şöhret yapmıştır." (Toker, 1998:26-27). Tanzimat Edebiyatı adlı eserinde Ahmet Vefik Paşa'nın dil ve edebiyat tarihimizdeki hususi yeri ve önemi hakkında Şemsettin Kutlu ise şunları yazar: "Türk kültürüne ve sanatına en büyük yardımı dil, tarih ve tiyatro alanlarındadır. Bu arada kendisinin Türkiye'deki Türkçülük akımının öncülerinden biri olduğu, ulusal benliğimize yönelmemizde millete hayırlı, geniş uyarma ve hizmetlerde bulunduğunu da kaydetmek gerekir. Avrupa'da 19. Yüzyılda hızlı bir gelişme gösteren dil, folklor, tarih ve Türkoloji gayretlerini bize ilk aktaranlardan biri, bu değerli ilim ve devlet adamımızdır." (Toker, 1998: 27)

Ahmet Vefik Paşa'nın Fikirleri ve Türkçülüğü Bağlamında Türk Siyasi

Hayatındaki Rolü ve Önemi

Ahmet Vefik Paşa'nın yaşadığı yıllar (1823-1891) Osmanlı İmparatorluğu için oldukça zorlu hatta çöküşe geçtiği dönemdir. Bilindiği gibi o yıllarda, devletin sınırları içerisinde yaşayan çeşitli etnik gruplar, farklı dine ve mezhebe mensup olanlar, batıdan gelen milliyetçilik akımının etkisi ve tetiklemeyle, imparatorluk sınırlarından ayrılıp kendi bağımsız devletlerini kurma fikrine düşmüşlerdir. Bu bağlamdaki fikir düzeyindeki girişimler eyleme dönüşünce, Osmanlı Devleti'nin yıkılışını önleyebilmek adına farklı fikirler ortaya atılmıştır. Bunlar; 1. Osmanlılık 2. İslamcılık ve 3. Türkçülük idi. Bu üç fikir akımından başarıya ulaşan ve Ahmet Vefik Paşa'nın da mensubu olup hizmet ettiği Türkçülük fikri, Türkçülerin hedefi, Türk milletinin milli ve manevi bütün kültür değerlerine sahip çıkılması, onların tespit edilmesi, yaşanılması, yaşatılması ve pek tabii yüceltilmesi olarak tanımlanmıştır (Toker, 1998:30).



Ahmet Vefik Paşa Türkçülük fikrinin babalarından, kurucularından ve yol göstericilerinden olması bağlamında Türk Siyasi Tarihinde önemli bir yerde konumlanır. Türk siyasi düşüncesi için asıl önemli olan tarafı ise Osmanlı topraklarında ve pek çok coğrafyaya da örnek olacak nitelikte, bir yeniden doğuşa kapıları aralayan bir anahtar gibi olmasıdır. Çünkü Ahmet Vefik Paşa'nın düşünceleri, çalışmaları, icraatları pek çok milliyetçi aydına ışık tutmuş yol gösterici olmuştur. Onun yaşadığı dönemde ve sonrasında da Ahmet Vefik Paşa'dan ve fikirlerinden beslenmeyen, yararlanmayan ve yoluna ışık tutmayan bir Türk milliyetçisi ve Türk milliyetçiliği düşünülemez. Hatta Tanzimattan sonraki Osmanlı'dan ve bugüne dek Türk siyasi hayatında, Türkçülük fikrini, milliyetçilik çalışmalarını da Ahmet Vefik Paşa'sız ve onun düşüncelerini ihmal ederek düşünemeyiz.

Ahmet Vefik Paşa ülküsü olan bir adamdır. Ülküsü, " Türkçülük" Ülküsüdür. Ziya Gökalp'in tanımlamasıyla, " Türkçülük; Türk Ülküsünü yükseltmek " demektir. Ahmet Vefik Paşa'da bu ülküyü, fikirleri ışığındaki çalışmalarıyla, davranışlarıyla ve bulunduğu görevlerde verdiği hizmetlerle gerçekleştirmiştir. Türkçülüğün ilk esaslarını, yaptığı dil ve tarih çalışmalarıyla koyan, dilde ve estetikte Türkçülüğü vurgulayarak bu fikrin ilk programını belirleyen ve Türkçülüğün fikir babalarından olan Ahmet Vefik Paşa, Türklüğü ve onun özelliklerine verdiği değeri bütün yaşantısına da yansıtmıştır(Güray: 1966: 25) . Gökalp konuyla ilgili Türkçülüğün Esasları Eserinde şunları söyler. " O zamanda Darülfunun'da Tarih Felsefesi Profesörü Ahmet Vefik Paşa'ydı. *Ahmet Vefik Paşa, Şecere-i Türkî'yi (Türklerin Soy Kütüğü) Doğu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine çevirdi. Bundan başka, Lehçe-i Osmanî (Osmanlı Lehçesi) Türk lügatı hazırlayarak Türkiye'de Türkçe'nin genel ve büyük Türkçe'nin bir lehçesi olduğunu ve bundan başka Türk lehçeleri bulunduğunu aralarında karşılaştırmalar yaparak meydana koydu. Ahmet Vefik Paşanın bu bilimsel Türkçülüğün başka, birde sanat Türkçülüğü vardı. Evinin bütün fertlerinin mobilyaları, kendisinin ve aile fertlerinin elbiseleri genellikle Türk ürünüydü. Hatta çok sevdiği kızı, Avrupa modeli bir terlik almak için çok ısrar ettiği halde, " Evime Türk ürününden başka bir şey giremez" diğerek bu arzusuna engel olmuştur. " (Gökalp, 2012: 10-11)*

Türkçülüğün ilk esaslarını yaptığı dil ve tarih çalışmalarıyla ortaya koyan, Osmanlı topraklarında bilinçli Türkçülüğün yapılmasında öncü olarak, kendinden sonra gelenlerinde yoluna ışık tutan Ahmet Vefik Paşa'ya Yusuf Akçura, Onu bütün bu birikimleri, fikirleri, çalışmaları dolayısıyla haklı olarak "Türkçülük Mezhebinin İmamı " olarak isimlendirmiştir. Ahmet Vefik Paşa, Türklüğün özüne bağlı, gerek aldığı vazifeler ve devlet yönetiminde bulunduğu dönemlerde gerekse ilmi çalışmalarında ve pek tabi günlük yaşamında da her haliyle samimi, şuurlu, tavizsiz bir Türkçü idi. Bu bağlamdaki bütün Türklük ödevlerini eksiksiz bir şekilde tamamlamaya gayret eden bir yaşam sürdü. Onun bu tutumu kendinden sonra gelen bütün Türkçülere bir ilham ve yol gösteren bir kılavuzluk görevi görmüştür. Bugün Türkçülüğün bir fikir ve hareket sistemi olarak hala devam etmesi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesinde Türk milliyetçiliğinin yer alması, Kurucu Önder Mustafa Kemal Atatürk'ün fikir babam dediği Ziya Gökalp'in Fikir babasının Ahmet Vefik Paşa olması ve Onun Türkçülüğün, Türk milliyetçiliğinin temel taşlarını döşemesi, esaslarını belirlemesi göz önünde bulundurulursa, Ahmet Vefik Paşa'nın Türk siyasi düşüncesindeki yeri, rolü ve önemi daha çok kavranılmış olur.



Kaynakça

- Ahmet Vefik Paşa, <https://www.youtube.com/watch?v=qJrx-RVcx90>
GÜRDAY, Sevim, Ahmet Vefik Paşa, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1966, Ankara
Eksantirik Bir Osmanlı Ahmet Vefik Paşa, <http://tarihvedenedeniyet.org/2009/03/eksantirik-bir-adam-ahmet-vefik-pasa.html> 13 Mart 2009 Tarihli
TOKER, Yalçın, Ahmet Vefik Paşa, Toker Yayınları, 1998, İstanbul
SEFERCİOĞLU, Nejat, Ahmet Vefik Paşa,
SEYİT, Haluk, Ahmet Vefik Paşanın Hayatı ve Edebi Kişiliği
<https://www.youtube.com/watch?v=yRn6G3MIG9U>, 1 Mart 2017 Tarihli
Gökalp, Ziya, Türkçülüğün Esasları, Anonim Yayıncılık, 2012, İstanbul



İsmail Bey Gaspıralı ve Türk Birliği Düşüncesi: Dilde, Fikirde, İşte Birlik!

Aykut Acar¹

Ahmet Özkan²

Ozan Yetkin³

Özet

İsmail Bey Gaspıralı, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında yaşamış, Türk düşünce dünyasının en önemli isimlerinden birisidir. Onun "dilde, fikirde, işte birlik!" ifadesi etrafında şekillenen Türk Birliği düşüncesi, tarihi süreç içerisindeki zorlu ve çetrefilli yolculuğuna rağmen günümüze kadar ulaşmıştır. Onu özel kılan bir nokta da, fikirlerinin düşüncede kalmayıp hayata geçmiş/geçirilmiş olmasıdır. Gaspıralı, Türk birliği idealini hem düşünsel olarak şekillendirmiş hem de -büyük oranda Tercüman Gazetesi aracılığıyla- hatırı sayılır bir boyutta gerçekleştirme imkânı elde etmiştir. Bu, onun bir Türk Birliği düşünürü olmasının yanında ve ötesinde bu düşüncenin bir uygulayıcısı olduğunu da göstermektedir. Aynı zamanda Gaspıralı, Türk ve İslâm kavramlarını birbirinden ayırmayıp bir bütün olarak ele almış, fikirlerinde bunu açıkça göstermiştir. Onun Rusya Müslümanları olarak ifade ettiği, esasen Kırım başta olmak üzere o coğrafyaya yayılmış Türk topluluklarıdır.

Bu çalışmada, İsmail Bey Gaspıralı'nın düşün dünyasında bir yolculuğa çıkılarak, Türk Birliği idealinin izleri takip edilecek, günümüzde Türk Birliği düşüncesine değişik alanlarda/başlıklarda yaklaşmayı/yakınlaşmayı mümkün kılan, bu ideale katkısı olduğu düşünülen ve Gaspıralı'nın fikirlerinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilecek olan etkinlikler ve örgütlenmelere de değinilecektir. Çalışmanın, kendi dönemi içerisinde oldukça zor ve meşakkatli siyasal-sosyal-ekonomik koşullarda Türk dünyasının derdiyle dertlenen bir idealisti hatırla(t)mak gibi bir yönü de bulunmaktadır.

Anahtar Kavramlar: İsmail Bey Gaspıralı, Türk Birliği Düşüncesi, Tercüman Gazetesi, "Dilde, fikirde, işte birlik!", Rusya Müslümanları

¹ Dr. Öğretim Üyesi Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, aykut.acar@dpu.edu.tr

² Öğretim Görevlisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Hisarcık Meslek Yüksekokulu, ozkan_a6@hotmail.com

³ Kamu Yönetimi Bilim Uzmanı, ozan.yetkin@ogr.dpu.edu.tr



Giriş

Türk milliyetçiliği düşüncesinin en önemli simalarından biri olan İsmail Bey Gaspıralı, Türk birliğine büyük önem vermiş ve bunu “dilde, fikirde, işte birlik” ifadesiyle ülkü haline getirmiş, en bilinen eseri olan “*Tercüman*” gazetesinin yanısıra çeşitli yazılar, kongreler ve romanlar aracılığıyla da bu ülküsünü Türk dünyasında yayma ve Türk birliğini oluşturmanın gayretiyle ömrünü geçirmiştir.

Bununla birlikte Gaspıralı’yı salt bir Türk milliyetçisi olarak değerlendirmek doğru değildir. O, hem Türk dünyasının hem de İslam coğrafyasının dertleriyle dertlenmiştir. Gaspıralı’nın terminolojisinde Türklük ve Müslümanlık kavramlarının aynı anlama geldiğini belirtmek gerekir. Ona göre Türk demek Müslüman demek, Müslüman demek de Türk demektir. Gaspıralı’da bu düşüncelerin oluşmasında yaşadığı çevrenin ve dönemin de etkileri vardır. Buradan hareketle Gaspıralı’yı Türk İslam düşünürü/fikir adamı olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.

İsmail Bey Gaspıralı’nın Hayatı

Ünlü Türk düşünürü, eğitimci, yazar ve Türklerin ve Müslümanların uyanmalarına hizmet etmiş değerli bir gazeteci olan İsmail Bey Gaspıralı, 1851 yılında Kırım’ın Bahçesaray şehri yakınlarında bulunan Avcıköy’de dünyaya gelmiştir. Annesi köklü bir mirza ailesine mensup olan Fatma Sultan, babası 1810 yılında Kırım’ın sahil bölgesinde bulunan Gaspıra köyünde dünyaya gelen Mustafa Ağa’dır (Yaman, 2002, s. 22). Gaspıralı, Mustafa Ağa’nın ikinci evliliğinden ve ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Toksoy, 2001).

Gaspıralı, 1854’te meydana gelen Akyaz (Sivastopol) Savaşı sırasında ailesiyle Bahçesaray’a yerleşmiş; on yaşına kadar burada kalmış ve ilköğrenimini de burada görmüş, milli bir terbiye almıştır. Öğrenim hayatına Bahçesaray’da bulunan bir mahalli mektep olan Zincirli Medrese’de Hacı İsmail Efendi’den aldığı eğitimle başlayan Gaspıralı, on yaşından sonra tahsilini bir Rus okulu olan Akmescit Erkek Gimnaziyumu’nda sürdürmüştür. İki sene sonra on iki yaşına geldiğinde önce Voronej’deki, daha sonra da Moskova’daki harp okuluna kaydolmuştur (Yaman, 2002, s. 22).

Gaspıralı’nın ruhundaki milliyetçi fırtınalar bu şehirde kopmuştur. O dönemde bulunduğu Moskova, Panslavist hareketlerin merkezi konumunda bulunuyordu. Özellikle Türklük aleyhinde yapılan çalışmalar ve komplolar burada dizayn edilerek Petersburg’a gönderiliyordu. Moskova’da hor görülen Türkler ve onlara karşı yapılan söylemler Gaspıralı’nın milli gurunu incitiyor, milliyetçilik duygusunu kamçılıyordu (Akçuraoğlu, 2005, s. 337). Burada karşılaştığı manzara, Gaspıralı’nın ruhunda derin izler bırakmış ve bütün Türklerin birliğini düşünen bir milliyetçi olmasına zemin hazırlamıştır (Yaman, 2002, s. 22). Moskova’daki bu ortam sadece Gaspıralı’yı değil, burada eğitim alan diğer Türk öğrencileri de etkiliyordu. Dolayısıyla bu durum Türk



öğrencilerin birbirleriyle yakınlaşmalarına da vesile oluyordu. Nitekim Gaspıralı ile Litvanya'da yaşayan fakat aslen Kırım Türklerinden olan Mustafa Mirza Davudoviç'in arkadaşlık ve dostluk bağı da bu zamanlara rastlamaktadır (Hablemitoğlu, 2015, s. 17).

Rusların Türk düşmanlığı politikasının kamçıladığı milliyetçilik duyguları, bu iki genç vatanseverin 1867'de Girit isyanında Rum asilerine karşı mücadele eden Osmanlı güçlerine katılmak üzere İstanbul'a gitmeye teşebbüs etmeleri ile sonuçlanmıştır. Bu amaçla önce Kırım'a, ardından gizlice Odessa'ya geçen iki genç, pasaportlarının olmayışı nedeniyle İstanbul'a gidemeden yakalanmışlardır. Bu olay ile birlikte Gaspıralı'nın askeri öğrenciliği sona ermiştir. Moskova'ya tekrar dönemeyen genç İsmail, 1868'de, henüz 17 yaşında Bahçesaray'daki Zincirli Medrese'de Rusça öğretmenliği yapmaya başlamıştır. 1872'de Kırım'dan ayrılarak İstanbul, Viyana, Münih ve Stuttgart üzerinden Paris'e gitmiş, orada geçirdiği iki yıllık zaman zarfında, ünlü Rus yazar İvan Turgenyev'in yanında yardımcılık ve bununla beraber tercümanlık yaparak hayatını kazanmıştır. Daha sonra, uzun bir süredir hayalini kurduğu Osmanlı zabiti olma hevesiyle 1874'te İstanbul'a gitmiş, orada kaldığı yaklaşık bir yıllık zaman zarfında zabıt olma hayalini bir türlü gerçekleştirilemeyerek Kırım'a geri dönmüştür (Toker, 2004, s. 32).

1878'de Bahçesaray Belediye Başkan Yardımcısı seçilen Gaspıralı, ertesi yıl belediye başkanlığı görevine seçilmiş ve 1884 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür. 1882'de Usul-ü Cedid mektebini açarak; Kazan'a, Türkistan'a, Kafkasya'ya, Hindistan'a, Çin'e ve Mısır'a seyahatler yapmış, bu dönemde çıkardığı Tercüman Gazetesi ile tüm dünyaya Müslüman Türklerin sesini duyurmayı başarmıştır. Açtığı mekteplerle kırk günde Türkçe okuma ve yazmayı öğretmiş, başarılarla ve mücadelelerle geçen hayatı 11 Eylül 1914'te son bulmuştur (Bilgisu, 2016). O dönemde Kazan'da yayımlanan Yıldız Gazetesi'nde Gaspıralı'nın vefatı, "Büyük Vaka" başlığıyla haberleştirilmiş ve sonrasında merhumun ortaya koyduğu hizmetler etraflıca kaleme alınmıştır (Karataş, 2016, s. 86).

Gaspıralı'da Temel Meseleler

Gaspıralı'nın ilgilendiği iki temel mesele vardır: Müslüman âlemini uykusundan uyandırmak ve Türk birliğini sağlamak. O, ömrünü bu iki meseleye çözüm yolları üretmeye adanmıştır.

Bu meselelerinden bir tanesi Türk ve Müslüman coğrafyalarının çağın dünyasına nazaran çok geride kalmış olmasıdır. Bu geri kalmışlığı İslamiyet'e bağlayanlara da şiddetle karşı çıkar. Ona göre, İslam ilerlemenin önünde bir engel olmadığı gibi, aksine ilerlemeyi teşvik eden bir dindir. İslam coğrafyasının genelinde yaşanan meselenin temel sebebi dinin yanlış yorumlanmasıdır. Yaşadığı dönemde var olan İslam anlayışı ile İslamiyet'in olması gerektiği hali üzerinde ayrımlar yapar. Bu meseleyi en etkili biçimde ütopyik bir roman olarak kaleme aldığı *Darürrahat Müslümanları*'nda ifade etmiştir. Eserde, Orta Asya'da yaşayan bir Müslümanın Endülüs'te gizli kalmış ve İslamiyet'i doğru yorumlayarak çağın teknoloji ve bilgi seviyesinin çok üstüne çıkmış bir İslam ülkesine seyahati ve bu seyahat sırasında kahramanın kendi ülkesinin geri kalmışlığı ile



seyahat ettiği bu gizemli ülkenin gelişmişliği karşılaştırılmıştır (Akpınar ve diğerleri, 2003, ss. 181-288).

Gaspıralı, görüldüğü üzere sadece Türk dünyasına değil bütün İslam âlemine ilgi göstermiştir. O, baştan beri Müslümanların çektiği eziyetin farkına varmış, geri kalmışlığı ortadan kaldırmanın yollarını aramıştır. Bu sebeple yaptığı gezileri Türk illeriyle sınırlamamış, diğer İslam ülkelerine de gitmiş ve buralarda da fikirlerini yaymanın yollarını aramıştır. İstanbul'a yaptığı seyahat esnasında, gayrimüslimlerin iş sahasına hâkim olduklarını, Müslümanların ise fakirlik içinde bulduklarına şahit olmuştur. Gayrimüslimlerin pek çok yardım cemiyetlerinin de bulunduğunu gören Gaspıralı, buna yönelik yazılar yayımlayınca Müslümanlar arasında da hayır derneklerinin kurulmasına öncülük etmiştir (Hablemitoğlu, 1997, s. 87). Müslümanların uyanışına vesile olmak amacıyla giriştiği kongre çabalarında ise beklediği sonuçları elde edemese de, bu teşebbüsleri yapabilmiş olması bir anlam ifade etmektedir. Kaldı ki; günümüzde Müslüman ülkeler arasında oluşturulmuş bulunan örgütler ve toplantılar hususunda Gaspıralı'nın düşünce ve çabalarının bir nüve teşkil ettiği bile söylenebilir.

Gaspıralı'nın ilgilendiği bir diğer mesele ise Türk birliği düşüncesine de temel teşkil eden Türklerin birlik ol(a)maması meselesidir. Gaspıralı'nın Türk birliği düşüncesi üç basamak halindedir: Dilde birlik, fikirde birlik ve işte birlik. Basamakları birer birer çıkmak, bu doğrultuda ilk olarak dilde birliği tesis etmek için çabalamak gerekmektedir. Dilde sağlanacak birlik, haliyle fikir ve iş birliğinin zeminin oluşturacaktır.

Gaspıralı'nın Türk birliği düşüncesini inceleyen bu çalışmada ilk olarak kısaca düşünürün hayatına değinilecektir. Türk birliği düşüncesine ve idealine katkısı olduğu düşünülen kurumlar, organizasyonlar ve basın/yayın araçları ele alınarak, Gaspıralı'nın izinde Türk dünyasının mevcut durumu tartışılacak ve ileriye yönelik değerlendirmeler yapılacaktır.

Gaspıralı'da Türk Birliği Düşüncesi

Kadim Türk medeniyetinin geleceğini ve başarısını büyük bir mütefekkir olarak tespit eden Gaspıralı, "*dilde, fikirde, işte birlik*" ülküsünü ortaya koymuştur. Gaspıralı, dört bir yana dağılmış Türkleri bir bütün olarak görmüş, onlara Tatar, Azeri, Başkurt, Özbek vb. isimler verilmesine kesinlikle karşı çıkmış ve bunun Türkleri bölme, parçalama ve dağıtma siyasetinin bir parçası olduğunu ifade etmiştir (Ekinci, 1997, s. 29).

Gaspıralı, Türk toplumunun varlığını sürdürebilmesinin ve modern dünyaya uyum sağlamanın yegâne yolunun tesis edilecek Türk birliğinden geçtiğini savunmuştur. Bu birliği; dil-fikir-iş birliği olarak belirten Gaspıralı, bu üçü içinde en çok dil birliğine önem vermiştir. Toplumsal birliği sağlayan temel unsur olarak "*dilde birlik*", yani kavramlara verilen anlamların aynı olması hedeflenmektedir. Bu şekilde dağınık Türk topluluklarının ortak paydada buluşacağı ve kurulan dil birliğinin fikir ve iş birliğine zemin hazırlayacağını ifade etmiştir. Gaspıralı, dil birliğine verdiği önemi 7 Ekim 1905 tarihli Tercüman Gazetesi'nde yayınladığı "*Lisan Meselesi*" isimli yazısında şu şekilde ifade etmiştir:



"[...] her milletin hal ve istikbali için, dini bir olmak ne kadar mühim ise, dili de bir olmak şöylece önemli bir haldir. [...] Dil tefrikası (ayrılığı), mekan tefrikasından daha ağır, daha zararlıdır. Milletin birliği; lisanının birliği, tevhidi sayesinde. Kültür, bilim/fazilet edinimi ancak lisan birliği, lisan-ı edebi sayesinde olabilir." (Akpınar, 2008, s. 75)

Gaspıralı, birliği tesis edecek dili, konuşulduğu ve yazıldığı zaman "İstanbul'daki hamal ve kaykçı ile Şarki Türkistan'daki deve sürücüsü ve koyun çobanının" aynı şekilde anlayabileceği bir dil olarak tanımlıyordu (Kırımlı, 2010, s. 47). Ona göre, "(...) sade ve umumca elverişli ve işlenmiş dile malik olmayan kavmin ilerisi pek şüpheli ve karanlıktır." (Akpınar, 2008, s. 35). Gaspıralı, dil birliği düşüncesini 1905 senesine kadar açık bir şekilde ifade edememiştir. Zamanın şartları bunu gerektirmiş, 1905'den sonra sağlanan serbestlik ortamında düşüncelerini daha açık bir dille ifade ederken, dil birliği düşüncesini de bu dönemde daha çok vurgulamıştır. Ona göre Türk milletinin dünya üzerinde yaşamasının birincil şartı dil birliğiydi (Akpınar, 2008, s. 119-122). Dil birliğini kuracak ortak dile "*Orta Dil*" ismini veren Gaspıralı, bu dilin mümkün mertebe bütün Türk dil ve lehçelerinin ortak olan noktalarını bir araya getirmek suretiyle mümkün olacağını ifade ediyordu. Buna paralel olarak Türk dil ve lehçelerinde farklılaşmaya yol açan yabancı kelime ve yapı özelliklerini terketmek gerekiyordu. Ancak hemen belirtmekte fayda var ki, Gaspıralı bütünüyle bir yabancı kelime avcısı/düşmanı değildir. Bu konuda iki önerisi vardır: Birincisi, "Türkçesi bulunduğu halde sair dilin lügatini kullanmamak; Türkçesi bulunmayıp kabulüne mecbur bulunduğumuz veya ki herkesin bildiği kelimeleri Türk kurallarına uydurmak"tır. İkincisi ise; ifadeleri sadeleştirmek, gereksiz uzatmalara gitmemektir. (Akpınar, 2008, s. 36). Gaspıralı, dilde sadeliğe o kadar önem vermiştir ki, sırf bu nedenle Kutadgu Bilig için "*Eski Lisan-i Türki*" isimli bir yazı kaleme almıştır ve bu yazıda Kutadgu Bilig'in yabancı tesirlerden uzak arı bir Türkçe olan dilini methetmiştir (Akpınar, 2008, s. 25,26).

Gaspıralı'nın dil birliği meselesini Türk coğrafyasında yayarken kullandığı en mühim araç, onun en ünlü eseri olan *Tercüman Gazetesi*'ydi. *Tercüman Gazetesi*, birlik ilkesi doğrultusunda, başta Rusya'daki Müslüman Türkler olmak üzere Türkler arasında dil birliğini sağlamak ve ortak bir dilin oluşması noktasında çok yararlı olmuştur. Ne var ki Rusların kendi emellerini gerçekleştirme yolunda bilhassa İlminskiy ile başlattıkları yerel lehçe ve ağızları birer milli yazı dili haline getirme gayretleri başarılı olmuş ve Gaspıralı'nın hayalini kurduğu ortak dil girişimi engellenmiştir (Yaman, 2002, s. 38).

Gaspıralı, dil birliğinin yanısıra fikir ve iş birliğine de büyük önem vermiştir. O, Türk birliğinin gerçekleşmesi için, Rusya Müslümanlarının siyasi hayattaki teşkilatlanmalara bir an önce girişmeleri gerektiğini ifade etmiş, Rusya Türklerinin zaten mevcut olan reformcu ve ilerici kesimlerinin fikir birliği ve işbirliği içerisinde bir parti oluşturmalarını zaruri görmüştür. Bunun için ise Rusya İmparatorluğu'nun hemen her tarafından Müslüman temsilcilerinin bir araya geleceği kongrelerin toplanması gerekiyordu (Kırımlı, 2004, s. 65). Nitekim bu düşünce "*Müslüman İttifakı*" adı altında bir siyasi yapılanmaya dönüşerek, çeşitli kongre ve toplantılara zemin hazırlamıştır. Ortak eğitim ve ortak dil konularının da gündeme getirildiği bu oluşumda ortak dil



hususunda *Türkiye Türkçesinin* ön plana çıkmış olması dikkat çekicidir (Hablemitoğlu ve Hablemitoğlu, 1998, s. 56).

Gaspıralı fikir ve iş birliği düşüncesini 15 Mayıs 1906 tarihli ve 51 sayılı Tercüman Gazetesi'nde "*Zamanımız Meseleleri*" isimli yazısında şu şekilde dile getirmektedir:

"Milli Parti kurulmasına gerek var mı? Mutlak vardır. Çünkü millet arzu ediyor ve diğer bütün milletler milli ideolojisi olan milli partilerini çoktan beri oluşturdukları bilinmektedir. Ermeni, Gürcü, Polonyalı, Fin hatta birer avuç olan Estonya ve Letonya toplulukları milli fırkalar teşkil ettikleri zaman, bizler gece uykusunda yayılmış yatıyor idik. Ne için bizim yarımız, hatta çeyreğimiz kadar olmayan milletler teşkilatlanmış, düzenli, ideolojili bir surette bulduklarında bizler ya bir millete kuyruk ya bir partiye yama olalım? Cahil idik, gafil idik; ama, bu, tabiat, değil haldir; hal ise düzeltilir ve değişir." (Akpınar, 2016, s. 328)

Gaspıralı'da fikir birliği düşüncesi, ortak Türk kültür birliğine dayanmaktadır. Ona göre dünya üzerinde yaşayan Türklerin millet olmasını dil ve kültürlerin birleşmesi sağlayacaktır. Bu aşamadan sonra kurulan toplumsal birlik siyasi ve ekonomik gelişmeye daha açık hale gelerek toplumsal kalkınmaya zemin hazırlayacaktır. Nitekim gerek Tercüman Gazetesi aracılığıyla, gerek Türk İslam dünyasını dolaşarak, gerekse "Usul-ü Cedit" okulları ile fikir birliği idealini kısmen de olsa gerçekleştirmeyi başarmıştır.

Gaspıralı, dil birliği sağlanmadan iş birliği ve siyasi birlik meselelerine girmek istememiş, her zaman siyasi temelde muhtemel bir Türk birliğini dile getirmekten kaçınmıştır. Çünkü o hayalperest değil, pratik ve gerçekçi bir milliyetçiydi. Gaspıralı'nın düşüncesinde, "erişilmesi en güç birlikleri bayrak edinmek, mümkün olan birliklerin altyapısını gerçekleştirmeyi de tehlikeye atardı. Kaldı ki, o altyapı olmaksızın daha ilerisi zaten olamazdı." (Kırımlı, 2004, s. 58). Hayatının son yıllarında İstanbul'daki Türk Ocakları Reisi Hamdullah Suphi Tanrıöver'e bu konudaki düşüncelerini şu şekilde belirtmiştir: "*Bazı düşünceler vardır ki o bize yasaktır. Onları bizden sonra gelecek nesillere bırakalım, bir manevi birliği yapalım, dilleri birleştirelim. Siyasi birliği başkaları düşünsün."* (Kırımlı, 2010, s. 47)

Gaspıralı'da birliğe giden yolun ilk adımı dil birliği olmalıdır. Dil birliği sağlandıktan sonra, fikirde birlik ve daha sonra işte birlik sağlanacaktır. Dolayısıyla Gaspıralı'nın birlik düşüncesinin ilk ve en önemli adımını dil birliğinin oluşturduğunu yinelemekte fayda vardır.

Gaspıralı'nın Türk Birliği Düşüncesinin Günümüzdeki Yansımaları

İsmail Bey Gaspıralı, Türk devlet ve topluluklarının güçlü bir şekilde ayakta kalabilmesinin yegane yolunu "dilde, fikirde, işte birlik" şeklinde ifade etmiştir. Günümüzde Türk İslam coğrafyasında yaşanan acılar/sıkıntılar, 19. yüzyıldan bunu bizlere bildiren büyük düşünürün haklılığını bir kez daha kanıtlamıştır. Türklerin dilde, fikirde ve işte birliğini sağlamak, Türk milletini yeniden eski günlerine kavuşturacaktır. Bu ilkenin hayata geçirilebilmesinin yolu ise Türk devletleri arasında kurulacak işbirliği örgütleri, organize edilecek ortak kültürel faaliyetler ile ortak basın-yayın araçlarının mevcudiyetidir. Çalışmanın bu bölümünde İsmail Bey Gaspıralı'nın fikirleriyle uyum



arz eden, Türk dünyasında birliği tesis etmek amacına hizmet eden araçlara (işbirliği örgütleri, kültürel faaliyetler, basın/yayın araçları) yer verilecektir. Bu husus, İsmail Bey Gaspıralı'nın fikirlerinin, günümüzde acılarla kıvranan Türk İslam coğrafyasında yaraların sarılması konusunda hayati öneme sahip olması nedeniyle çalışma kapsamına alınmıştır.

Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSÖY)

Türk dünyasının UNESCO'su olarak tanımlanan Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSÖY); 1993 yılında Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Türkiye Cumhuriyeti kültür bakanları tarafından imzalanan anlaşmayla kurulmuştur. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ve Rusya Federasyonu'na bağlı Tataristan, Başkurdistan, Altay, Saha, Tuva, Hakas Cumhuriyeti ve Moldova'ya bağlı Gagavuz Yeri TÜRKSÖY'a gözlemci üye olarak katılmışlardır. TÜRKSÖY, kurulduğu günden bu yana Türk halklarının gönül birlikteliğini ve kardeşliğini güçlendirmek, ortak Türk kültürünü gelecek nesillere aktarmak ve dünyaya tanıtmak için çalışmaktadır.

Türk birliğinin kültürel boyutunda yer alan en önemli kuruluş olan TÜRKSÖY'un; 2012 yılında başlattığı Türk Dünyası Kültür Başkenti uygulaması, bu kültürel birliğin tesisi için atılmış önemli adımlardan birisi olarak belirtilebilir. Bu kapsamda 2012 yılında Astana (Kazakistan), 2013 yılında Eskişehir, 2014 yılında Kazan (Tataristan), 2015 yılında Merv (Türkmenistan), 2016 yılında Şeki (Azerbaycan) ve 2017 yılında ise Hoca Ahmet Yesevi'nin yaşadığı topraklar olan Kazakistan'ın Türkistan (Yesi) şehri Türk Dünyası Kültür Başkenti olarak belirlenmiştir.

Türk Konseyi, Türk Akademisi, Türk Kültür ve Miras Vakfı; TÜRKSÖY'un koordinasyon içinde çalıştığı kardeş örgütlerdir. TÜRKSÖY ayrıca aynı ilke ve amaçları paylaştığı Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO)⁴ ve İslami Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (ISESCO) gibi uluslararası örgütlerin yanısıra pek çok belediye, üniversite ve sivil toplum kuruluşları ile işbirliği içerisinde (TÜRKSÖY Hakkında).

Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA)

Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), Orta Asya'da yapılacak faaliyetleri ve dış politika önceliklerini uygulayacak ve koordine edecek bir organizasyona duyulan ihtiyacın bir ürünü olarak 1992 yılında, Başbakanlığa bağlı olarak kurulmuştur.

TİKA'nın kurulduğu yıllardaki amacını Türk Cumhuriyetlerinin kendi sosyal yapısını üretmesi, kendi kimliğini sağlıklı bir şekilde inşa etmesi, kültürel ve siyasi hakların geliştirilmesi, teknik altyapı konusunda eksikliklerin giderilmesi olarak özetlemek mümkündür. Bu ülkelerde eğitim, sağlık, restorasyon, tarımsal kalkınma, maliye, turizm, sanayi alanında birçok proje ve

⁴ Ölümünün 100. yılı olması münasebetiyle, UNESCO 2014 yılını Gaspıralı'yı anma yılı olarak ilan etmiştir.



faaliyet TİKA tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla TİKA Program Koordinasyon Ofisleri kurulmaya başlamış ve bu ofislerin ilki Türkmenistan'da açılmış; ilerleyen dönemlerde Avrasya bölgesinde bulunan ofis sayısı altıya yükselmiştir (TİKA Hakkında).

Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB)

Başbakanlığa bağlı müsteşarlık düzeyinde bir kamu kurumu olan Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB), 6 Nisan 2010 tarihinde kurulmuş ve yurt dışındaki Türk ve akraba topluluklar ile Türkiye’de öğrenim gören uluslararası burslu öğrencilere yönelik çalışmaları koordine etme, bu alanda verilen hizmetleri ve yapılan faaliyetleri geliştirme görevini üstlenmiştir. YTB'nin çalışmalarıyla gerek yurt dışında yaşayan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarıyla gerekse soydaş ve akraba topluluklarla ilişkiler güçlendirilmeye, ekonomik-sosyal-kültürel olarak daha yakın ilişkiler tesis edilmeye çalışılmaktadır (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Hakkında).

TRT Avaz

Türk dünyasında tesis edilecek birliğin basın/yayın ayağındaki en önemli kuruluşlardan bir tanesi olan TRT Avaz, yayın hayatına 21 Mart 2009’da başlamıştır. Türkiye Cumhuriyeti ile Türkçe konuşan geniş coğrafya arasında bir kültür köprüsü olmak kanalın temel hedefidir. Bu hedefe yönelik programlar kanal içerisinde yer almaktadır. TRT Avaz yayın coğrafyasını oluşturan Türk halkları ve kardeş topluluklara yönelik hazırladığı özel içerikli programlara ek olarak, ikili ve çoklu kültürel ilişkilerin gelişmesine de katkı sağlamakta, yeni işbirliği alanlarının doğmasına vesile olmaktadır. Türk dünyasının ortak kanalı, ortak sesi olma iddiasını taşıyan TRT Avaz’da Orta Asya, Kafkaslar, Türkiye ve Balkanlar ile yayınların ulaştığı diğer alanlara yönelik haber, kültür, sanat, eğitim, müzik, eğlence, çocuk, belgesel ve yarışma programlarına yer verilmektedir (TRT Avaz Hakkında). Kültürel ve tarihi merkezleri ekranlara getiren “Dünya Mirası Türkiye”; binlerce yıllık Türk kültüründe geçmişten bugüne canlılığını koruyan adet, gelenek, görenek ve ritüellere yer verilen “Kuşaktan Kuşağa”; Türk devletleriyle olan ticari ilişkileri ele alan “Kardeş Pazarlar”; Türk coğrafyasında kadını konu edinen “Türk Dünyasında Kadın”; Türk coğrafyasının ortak kültürel değerlerini ekrana getiren “Ortak Miras”, “Atayurt”, Türk coğrafyasındaki düğün adetlerini ekrana getiren “Türk Düğünleri” ile “Ay Yıldızın İzinde”, “Orda Bir Köy Var Uzakta”, “Harika Türkiye”, “Müzik Köprüsü”, “Türk Lezzeti”, “Rusya Müslümanları”, “Türkçe ile Yarışıyorum” gibi programlar dilde, fikirde, işte birlik idealine ulaşmak için son derece önemli basın/yayın araçları olup, TRT Avaz’da ekranlara gelmekte ve Türk dünyasıyla buluşmakta, Türk dünyasını buluşturmaktadır.



Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı (TDAV)

Türk dünyasına mâl olmuş, deyim yerindeyse isminin kaderiyle ömrünü geçirmiş, rahmetli Prof. Dr. Turan Yazgan tarafından kurulan Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Gaspıralı'nın "dilde, fikirde, işte birlik" ifadesini temel düsturu haline getirmiş ve Türk dünyasında birliğin tesisi için önemli faaliyetlere imza atmıştır. Literatüre "*Türk Dünyası*" kavramını yerleştiren ve bu coğrafyada Türk birliği adına pek çok ilke imza atan Turan Yazgan'ın TDAV aracılığıyla Türk Dünyası Ses Yarışması⁵, Türk Dünyası Çocuk Şöleni⁶ ve Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi⁷ gibi Türk birliği hedefiyle gerçekleştirilen önemli faaliyetlerin (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Hakkında) yanısıra düzenli olarak okuyucuyla buluşan "Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi" ve "Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi" gibi yayınların altında da imzası bulunmaktadır.

Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi (Türk Keneşi - TDİK)

Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi (Türk Keneşi - TDİK), Türk dili konuşan ülkeler arasında kapsamlı işbirliğini teşvik etmek amacıyla uluslararası bir örgüt olarak 3 Ekim 2009 yılında kurulmuştur. Konseyin kurucu üyeleri Azerbaycan, Kırgızistan, Kazakistan ve Türkiye Cumhuriyeti'dir. Türk Konseyi kapsamındaki işbirliği, üye ülkeler arasındaki ortak tarih, kültür, kimlik ve Türk dili konuşan halkların dil birliğinden kaynaklanan özel dayanışma temelinde inşa edilmektedir.

Türk Konseyi'nin ana karar organı, dönem başkanlığını üstlenen ülke (alfabetik sıraya göre) tarafından başkanlık edilen Devlet Başkanları Konseyi'dir. Türk Konseyi'nin faaliyetleri İstanbul'da yerleşik Sekreteryaya tarafından koordine edilmekte ve desteklenmektedir. 2017 yılı itibarıyla dönem başkanlığı Kazakistan tarafından yürütülmektedir.

Türk Konseyi aynı zamanda Türk Dili Konuşan Ülkeler Parlamenter Asamblesi (TÜRKPA), Türk İş Konseyi, Türk Akademisi ve Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY) gibi mevcut işbirliği mekanizmaları için bir şemsiye kuruluş niteliğindedir (Türk Konseyi Hakkında). Konseyin kuruluş tarihi olan 3 Ekim, her yıl "*Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Günü*" olarak kutlanmaktadır.

Sonuç

İsmail Bey Gaspıralı'nın düşünce sistematığında Türk birliği fikrinin/idealinin izlerini aradığımız bu çalışmada; ilk önce Gaspıralı'nın hayatına değinildi. Daha sonra "dilde, fikirde, işte birlik" olarak ifade ettiği Türk birliği düşüncesi incelendi. Son kısımda ise, günümüzde Gaspıralı'nın birlik

⁵ 25.05.2017 tarihinde İBB Bakırköy Cem Karaca Kültür Merkezinde yarışmanın 13.'sü düzenlenmiştir.

⁶ 21-27 Mayıs 2017 tarihleri arasında İstanbul'da şölenin 22.'si düzenlenmiştir.

⁷ 11-12 Eylül 2017'de Gagauzya'da TDAV ve TÜRKSOY işbirliğiyle kongrenin 15.'si düzenlenmiştir.



düşüncesinin tezahürü olarak faaliyet gösterdiği düşünülen kurumlar, basın/yayın araçları, organizasyonlardan bir seçki ele alındı. Bununla amaçlanan, tesisinde büyük yararlar olduğuna inandığımız Türk birliğinin bugün neresinde olduğumuzu tartışmak ve geleceğe yönelik yapılabilecekler üzerinde durmaktır.

Gaspıralı, amaçladığı Türk birliği idealini gerçekleştirmek için somut adımlar atmıştır. Eğitim alanında *"Usul-ü Cedit"* bunlardan birisi olarak sayılabilir. Bir diğeri tüm Türklerin anlayabileceği bir dil ile çıkarttığı *Tercüman Gazetesi*'dir. Tüm dünya Müslümanlığının geri kalmışlığına çözümler üretebilmek adına ortaya çıkan kongre teşebbüsleri de, söz konusu idealin tezahür ettiği adımlardan/işlerdendir.

Gaspıralı, Türk birliği düşüncesinin en önemli unsurunu dil birliği olarak ifade etmiştir. Bugün birçok Türk devleti ve Türk toplulukları bulunmaktadır. Geçmişte uygulanan siyasetler ile kardeşler birbirinden uzaklaştırılmış, birbirlerini anlayamaz olmuşlardır. Bu da göstermektedir ki Gaspıralı'nın dertlendiği temel meseleler bugün de güncelliğini korumaktadır. Dolayısıyla bu noktada atılacak adımlar büyük önem taşımaktadır. Türkleri ortak bir dil çatısı altında yeniden birleştirmek gerekmektedir. Bunun için tüm Türk devletlerinde çocuklara devletler nezdinde belirlenecek bir ortak Türkçe'nin öğretilmesi, Türk birliğinin geleceği açısından hayati öneme sahiptir. Günümüzde Kiril alfabesini kullanan Türk devletlerinin Lâtin alfabesine geçme çalışmaları, dil birliğini sağlama hususunda bir basamak teşkil ediyor olsa da yeterli görülmemektedir. Türk coğrafyasında yaşayan kardeş ülkelerin nesilleri bugün belki birbirini anlayamıyor, anlamakta güçlük çekiyorlar fakat yarının nesillerinin anlaşabilmesini sağlamak hiç de olmayacak bir hayal değil. Bu konunun sağlıklı bir şekilde neticelenmesi de büyük oranda bizim elimizdedir.

Rusya'da çarlık döneminde Müslümanların, dolayısıyla Türklerin çekmiş olduğu sıkıntılar 1. Dünya Savaşı ve sonrasında Bolşevik devriminin ardından Sovyetler dönemi uygulamalarıyla farklı bir boyutta devam etmiştir. Gaspıralı'nın ölümüyle birlikte Müslümanların uyanışı hususundaki çabalar ve Türk Birliği ideali yara almıştır. Sovyetlerin çözülmesiyle birlikte müstakil devletler halinde yeniden hayat bulan Türk illerine yönelik çalışmalarda Gaspıralı'nın fikirleri önemli bir yol gösterici olmuş, yukarıda bir kısmı bahse konu edilen pek çok kurum ve oluşum O'nun fikirlerini ve özellikle "Dilde, fikirde, işte birlik!" sözünü düstur edinmişlerdir.

Sonuç olarak; esasen bu çalışmanın dar kalıpları içerisinde ele alınamayan pek çok şeyi de özetler nitelikler taşıması bakımından Gaspıralı'nın Türk birliği düşüncesinin şairane bir karşılığı olarak *Hakikat* isimli mecmuasında yer verdiği şu dizeleri, sözcükler üzerindeki şu sihirli dokunuşları paylaşmak yerinde olacaktır:

Ey vatan kardaşı, gel sen gayrete
Her hizmete bir hüner muradı halıktır
Al hemen kalemle kitabı gel himmete,
Bin hayvana bir insan hünerle galiptir.



Çünkü farz olmuştur ilim bu ümmete,
Kimgе tabi olmayan kitaba tâbidir.
Hünersizlik yakışmaz bizim millete,
Bin kılıçka bir kalem dâim galiptir.

Kaynakça

- Akçuraoğlu, Y. (2005). *Türk Yılı 1928*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akpınar, Y. (2008). *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 3: Dil-Edebiyat-Seyahat Yazuları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Akpınar, Y. (2016). *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 2: Fikri Eserleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Akpınar, Y., Orak B., Muradov N. (2003). *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 1: Roman ve Hikâyeleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bilgisu, G. (2016). *İsmail Gaspıralı Sudan Mektupları ve Eğitim Anlayışı*. <http://www.gurkanbilgisu.com/2016/01/ismail-gaspırali-sudan-mektuplari-ve-egitim-anlayisi.html> adresinden alınmıştır, Erişim Tarihi: 25.07.2017
- Ekinci, Y. (1997). *Gaspıralı İsmail*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Hablemitoğlu, N. (1997). *Çarlık Rusyası'nda Türk Kongreleri*, Ankara : AÜ Basımevi.
- Hablemitoğlu, Ş. ve Hablemitoğlu, N. (1998). *Şefika Gaspıralı ve Rusya'da Türk Kadın Hareketi(1893-1920)*, Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık Yayınları.
- Hablemitoğlu, N. (2015). *Gaspıralı İsmail*. Pozitif Yayıncılık.
- Karataş, Ö. (2016). Osmanlı Basınında İsmail Gaspıralı'nın Vefatı. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* , 3 (8), 74-90.
- Kırımlı, H. (2004). İsmail Bey Gaspıralı ve "Birlik" Kavramı Üzerine. H. Kırımlı, B. Tanatar, D. Akarca, & İ. Köremzeli içinde, *İsmail Bey Gaspıralı İçin* (s. 55-70). Ankara: Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları No:9.
- Kırımlı, H. (2010). *Kırım Tatarlarında Milli Kimlik ve Milli Hareketler (1905-1916)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- TİKA Hakkında*. <http://www.tika.gov.tr/tr/sayfa/hakkimizda-14649> adresinden alınmıştır, Erişim Tarihi: 24.07.2017
- Toker, M. (2004). İsmail Gaspıralı ve "Dilde Birlik" Fikri Üzerine. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (16), 31-45.
- Toksoy, A. (2001). XX. Yüzyıla Girerken Türk Dünyası ve İsmail Gaspıralı. *Orkun Dergisi* (45).
- TRT Avaz Hakkında*. <https://www.trtavaz.com.tr/hakkimizda> adresinden alınmıştır, Erişim Tarihi: 24.07.2017
- Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Hakkında*. <http://turk-dunyasi-arastirmalari-vakfi/> adresinden alınmıştır, Erişim Tarihi: 25.07.2017
- Türk Konseyi Hakkında*. <http://www.turkkon.org/tr-TR/genel-bilgi/1/10> adresinden alınmıştır, Erişim Tarihi: 24.07.2017
- TÜRKSOY Hakkında*. <http://www.turksoy.org/tr/turksoy/about> adresinden alınmıştır, Erişim Tarihi: 24.07.2017
- Yaman, E. (2002). *İsmail Gaspıralı*. Ankara: Alternatif Yayınları.
- Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Hakkında*. <https://www.ytb.gov.tr/kurumsal.php> adresinden alınmıştır, Erişim Tarihi: 24.07.2017



İsmail Bey Gaspıralı: Zamanımız Meseleleri

Bilge Kağan Şakacı¹

Özet

Kırım Türkleri'nden büyük fikir adamı, yazar, edebiyatçı, gazeteci, yayımcı, eğitimci, belediye başkanı İsmail Bey.

Avrupa'daki seyahat ve gözlemlerinin Frengistan Mektupları, Darürrahat Müslümanları, Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene adlı eserlerinde önemli rolü olduğu açıktır. Ayrıca "sosyalizm meselesi hakkında eser veren ilk siyasetçi Müslüman yazarlardan" biridir.

Gaspıralı halkın içinde sürekli olarak yer almış, onların düşünce ve beklentilerini çok iyi kavramış, nabzını tutmayı bilmiştir. Kırım Türkleri'nin sosyal hayatını Fransa'da ve Türkiye'de edindiği bilgi ve gözlemlerinin yardımıyla yakından incelemiştir. 1879'da Bahçesaray belediye başkanı olmuş ve 1882 yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. 1880'de Litvanya Tatarları arasına bir seyahat yapmıştır. "Rusya Müslümanları" adlı eserinde de bu seyahatin olumlu etkilerini görebiliriz. Bu eserde, Gaspıralı, İslam toplumlarına "modernleşme"nin ne gibi yararları olacağını açıklamak isterken Litvanya'da yaşayan Tatarları "Batılılaşmış" Müslümanlara örnek olarak göstermiştir.

İsmail Bey, bütün hayatı boyunca Rus hükümetinin dikkatini çekmemek için çok ihtiyatlı davranmıştır. Fakat O, yine de dikkatli okunduğunda ima veya kinaye yoluyla asıl maksadını okuyucuya ulaştırmasını bilmiştir. Hatta Rusya'ya dağıtılan ile Türkiye'ye gönderilen Tercüman nüshaları aynı değildir. İçeriklerinde ve baskı tarihlerinde bile farklılık mevcuttur. Gençlere itidal tavsiye etmiş, siyasetten daha çok eğitim meselesine önem vermek gerektiğini savunmuştur. İsmail Bey, 1914 yılında 63 yaşında iken vefat etmiştir. Ömrü boyunca bıkmadan, usanmadan Türkler arasında kültürel bütünleşmeyi ve Rusya Müslümanları arasında "modernleşmeyi" sağlamak için çok yönlü çalışmalar yapmıştır.

Türk İslam dünyasının geleceği O'nun düşünce hayatında önemli bir yer işgal etmektedir. Kentleşme ve yerel yönetimle ilgili eleştirileri özellikle Darürrahat Müslümanları eserinde kendini göstermektedir. Bu bağlamda İsmail Gaspıralı'nın hayatı ve eserleri incelenerek, görüşleri ile günümüzün bazı sorunlarının çözümleri arasında bir köprü kurulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gaspıralı, Kırım, Tercüman, Kentleşme, Yerel yönetim.

¹ Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kentleşme ve Çevre Sorunları Anabilim Dalı Başkanı
ksakaci@gmail.com



Giriş

Kırım Türkleri'nden büyük fikir adamı, yazar, edebiyatçı, gazeteci, yayımcı, eğitimci, belediye başkanı, "Dilde, Fikirde, İşte Birlik" sözünün sahibi İsmail Bey 1851'de Kırım Avcıköy'de doğar. Rus kurallarına uygun olarak babasından kendisine geçen soyluluk ünvanı nedeniyle, babasının doğum yerini belirten "Gaspırski" (Türkçe'de Gaspıralı) aile adını kullanacaktır. Kırım'da ve Türkiye'de bu adın yaygın şekli Gaspıralı'dır. Bu çerçevede Türkçe'de "İsmail Gaspıralı" yahut "Gaspıralı İsmail Bey" biçiminde kullanılması daha uygundur.

İsmail Bey, ilköğrenimine Bahçesaray'da başladı ve tahsili 10 yaşına kadar devam etti. Sonrasında Akmesic (Simferepol)'teki askeri koleje gönderildi. İki yıl burada eğitim gördükten sonra Varoney kentindeki askeri liseye ve sonunda da Moskova askeri lisesine nakledildi. 1867 yılında Girit'te Rum ayaklanması başlamıştı. Bir arkadaşı (Mustafa Mirza Davidoviç) ile gizlice okuldan kaçıp, Rusya'dan ayrılmayı ve Girit'te asilere karşı gönüllü Türk subayı olmayı kararlaştırdı. Ancak İstanbul'a gitmek üzere vapura binmeye çalışırken yakalandılar, Bahçesaray'a gönderildiler. Böylece İsmail Bey'in Moskova'daki öğrenim hayatı sona erdi. 1868'de 17 yaşında iken Zincirli Medrese'de (Bahçesaray) Rusça öğretmenliğine tayin edildi. Öğrenimini tamamlamak ve belirli ölçüde askeri lisede edindiği Fransızca'yı ilerletmek amacıyla 1871'de Viyana, Münih ve Stuttgart üzerinden Paris'e gitti. Avrupa'daki seyahat ve gözlemlerinin Frengistan Mektupları, Darürrahat Müslümanları, Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene adlı eserlerinde önemli rolü olduğu açıktır. Ayrıca "sosyalizm meselesi hakkında eser veren ilk siyasetçi Müslüman yazarlardan" biridir. 1874'e kadar Paris'te kaldı, ardından Londra'ya gitmiş olmalıdır. 1874'te İstanbul'a geldi. Gazeteciliğe ve yazarlığa İstanbul'da başladı. İstanbul'da iken bazı Rus gazetelerine (Moskova ve Petersburg'daki) İstanbul ve Osmanlı hayatı ile ilgili "doğulu renklerle süslü yarı hayali mektuplar" yazar. 1875'te Kırım'a döndüğünde, "dünyada olup bitenleri kavramış, neler yapması gerektiği hakkında zihninde projeler belirlemeye başlamıştır."

Gaspıralı halkın içinde sürekli olarak yer almış, onların düşünce ve beklentilerini çok iyi kavramış, nabzını tutmayı bilmiştir. Kırım Türkleri'nin sosyal hayatını Fransa'da ve Türkiye'de edindiği bilgi ve gözlemlerin yardımıyla yakından inceledi; "köyler dolaştı, halkın arasına karıştı, onların problemlerini, dini ve iktisadi hayatını, Ruslarla ilişkisini çok daha iyi kavradı, bilgilerini gözlemlerini ilerde yazacağı fikri ve edebi eserlerde ustalıkla kullandı." 1875'te Yalta İslam Mektebi'nde Rusça öğretmenliğine atandı. 1878'te Bahçesaray'a Belediye Başkan Yardımcısı seçildi. 1879'da ise Belediye Başkanı oldu ve 1882 yılına kadar bu görevini sürdürdü. 1880'de Litvanya Tatarları² arasına bir seyahat yapmıştır. "Rusya Müslümanları" adlı eserinde de bu seyahatin olumlu etkilerini görebiliriz. Bu eserinde, Gaspıralı, İslam toplumlarına

² Litvanya Tatarları, Tatar ulanlarının türemeleridir. Bunlar Polonya ile mücadele için Litvanya knazları tarafından yiğit süvari ve sadık muhafız olarak kiralanmıştır. Bu paralı askerlerin bir kısmı kendilerine verilen geniş imtiyazlar ve Litvanyalı kızlarla evlenme hakları sayesinde Litvanya'da yerleşmişlerdir. Litvanya Tatarlarının birinci nesli daha çok Litvanyaca konuşuyordu. Bunun sebebi eşlerinin Tatarca bilmemeleridir. Birkaç nesilden sonra Tatarca kullanımdan kalktı ve Litvanya dili Tatarların milli dili oldu (Gaspıralı, 2005c: 105).



“modernleşme”nin ne gibi yararları olacağını açıklamak isterken Litvanya’da yaşayan Tatarları “Batılılaşmış” Müslümanlara örnek olarak göstermiştir. “Onların eğitilmiş, bilgili olmaları toplum içinde kadınlara değer verilmesi”, kadınların iyi eğitilmiş olmaları, sosyal hayat, din anlayışı İsmail Bey’i çok etkilemiştir.

Kendisine bir matbaanın gerektiğinin bilincindedir. Çünkü gazete çıkartabilmesi, ilerde açmayı planladığı yeni mekteplerde okutulacak ders kitaplarını basması için matbaa gerekmektedir. İsmail Bey, bu amaçlarla Petersburg’dan bir matbaa makinası alır, hurufatı ise İstanbul’dan temin eder. Yayımcılık yanında bazı ticari işlerle de uğraşmıştır. İsmail Bey, işleri gereği birçok yolculuk yaptığı gibi “fikirlerini ve eserlerini yaymak, Tercüman’ı tanıtmak, Türk ve İslam dünyasının birçok yerlerini kendi gözleriyle görüp doğrudan fikir sahibi olmak, ileri fikirli insanlarla tanışıp işbirliği yapabilmek amacıyla da birçok seyahat yapmıştır.” Bu seyahatlerin nereye, ne zaman yapıldığı hakkında çeşitli arşivlerde bazı belgeler bulunmakla beraber Tercüman’da da bilgi verilmiştir. Yukarıda sayılanlar haricinde Gaspıralı’nın seyahat ettiği kimi yerler: Kazan, Kafkasya, Azerbaycan, Bulgaristan, Mısır, Hindistan’dır.

İsmail Beyi bütün hayatı boyunca Rus hükümetinin dikkatini çekmemek için çok ihtiyatlı davranmıştır. Fakat O, yine de dikkatli okunduğunda “ima veya kinaye yoluyla asıl maksadını okuyucuya ulaştırmasını bilmiştir ve okuyucusu da bir zaman sonra onun aslında ne dediğini anlayacak noktaya gelmiştir.” Rusya’da dağıtılan ile Türkiye’ye gönderilen Tercüman nüshaları aynı değildir. İçeriklerinde baskı tarihlerinde bile farklılık mevcuttur. Gençlere “itidal tavsiye ediyor, siyasetten daha çok eğitim meselesine önem vermek gerektiğini savunuyordu.” (Akpınar, 2005a: 16-62).

İsmail Bey, “dönemin şartları gereği birçok yazısında açıkça ismini kullanmamış zaman zaman bazı takma adlardan yararlanmıştır.” (Akpınar, 2005b: 64). Kendine takma ad olarak “Molla” kelimesini seçtiği anlaşılmaktadır. “Önce ‘Küçük Molla’ sonra ‘Genç Molla’ ve nihayet Frengistan Mektupları ve diğer bazı eserlerinde yaygın olarak kullandığı ‘Molla Abbas Fransevi’ imzası gibi.” (Akpınar, 2005c: 13). Molla Abbas Fransevi, onun en çok kullandığı adlardan biridir. O, bu imza ile Taşkentli Molla Abbas adlı kahramanının Avrupa ve Afrika’daki maceralarını, seyahatlerini konu alan eserler de kaleme almıştır. Bir seri oluşturan bu eserler: Frengistan Mektupları, Darürrahat Müslümanları, Sudan Mektupları, Kadınlar Ülkesi, Molla Abbas Fransevi’ye Tesadüf – Gülbaba Ziyareti. Bu eserlerin hepsi ortak bir kahramana sahiptir (Akpınar, 2005b: 64). Molla Abbas imzası, ona, “açıktan açığa yazılarında dile getirmekten kaçındığı bazı problemleri, İslâm cemiyetine yöneltilmiş bazı sert tenkitleri roman, hikâye ve fikir eseri görünümünde açıklama imkânı vermiştir.” Bu açıdan bu eserler, Gaspıralı’nın “fikir dünyasının anahtarlarını” taşımaktadır. Çünkü bu eserlerde Molla Abbas ve diğer kahramanların dilinden birçok düşüncesini çok daha açık ve etkili bir şekilde dile getirmiştir. Darürrahat Müslümanları’nın başlangıcında Endülüs Müslümanlarının tarih ve medeniyetleri hakkında çok geniş bilgi verir. Daha sonra ise Molla Abbas’ın gözlemleriyle Endülüste gizli bir vadiye yaşayan “çok bilgili, yüksek medeniyete sahip Arap Müslümanlarının hayatı, medeniyeti” anlatılır. Eserin bu kısmında ideal Müslümanların



gözüyle yani gizli ülkede yaşayan Endülüs Müslümanlarının bakış açısıyla Avrupa ve Doğu (özellikle Türkistan) alemi çok açık ve sert bir biçimde eleştirilmiştir. Gaspıralı, böylece "ideal İslâm" karşısında Müslümanların, Türk aleminin ne kadar yanlış ve zavallı bir hayatı bulunduğunu açığa çıkarma olanağı bulur. Bu eserde, "Endülüs Araplarının temsil ettiği ideal İslâm anlayışının ışığında, Müslümanların-Türklerin sıkı sıkıya tutunduğu ve korumaya çalıştığı 'dini-ahlaki değerlerin', bazı kanaat ve adetlerin ne derecede İslâma uygun olduğu tartışmaya açılır." (Akpınar, 2003:184-188).

Gaspıralı'nın Medeniyet Algısı

Osmanlı Türkçesi'ndeki medeniyet kelimesi, Arapça'da "kent" anlamına gelen ve müdûn köküne dayanan medîne isminden türetilmiştir. Medenî (medeniyete) ve medînî ise "kente mensup olan, kentli" mânasına gelmektedir. Düşünce tarihi boyunca medeniyet teriminin kazandığı anlamların ortak noktası kent hayatının "sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları" ifade ediyor olmasıdır (Kutluer, 2003: 296). Günümüzde medeniyet terimi üç ayrı anlamda kullanılmaktadır. a. Başkalarına karşı görgülü davranma konusunda insana kendini kontrol etme yeteneği veren değer ve kurallar bütünüdür. b. Gelişmiş toplumu, gelişmemiş toplumlardan ayıran özelliklerdir. c. Ortak özellikler gösteren sosyal gruplar veya bunların bütünüdür (Görgün, 2003: 298).

"Medeni" kelimesini Gaspıralı da "kentli", "medeniyet" kelimesini ise "kentlilik" manasında kullanmaktadır. Gaspıralı'nın görüşleri çerçevesinde konuyu analiz etmeye çalışalım. Kentli bir insan kırdaki ve sahradaki oturan bedevi bir insandan rahatça, esenlikçe, ihtiyatlıca ve emniyetlice bir halde yaşayabileceğinden "medeniyet"ten söz edilirken insanların rahat, esenlik, emniyet üzere yaşamakta olduğu bir usul ve yaşama biçimi olduğu sonucu çıkarılır. Bunun için bir medeniyetin sayesinde insanlar, halkça ne derece rahat ve emin yaşarlarsa medeniyetin derecesi dahi ona nisbeten ileridedir. Medeniyetin ölçütü, halkın ondan istifadesidir (Gaspıralı, 2005b: 162).

Şimdiki medeniyet yeni bir medeniyet değildir. Eski yaşam biçiminin son şeklidir. Buna karşı iki itiraz söz konusu olabilir:

1. Her ne kadar Avrupa medeniyeti eski medeniyetlerden doğmuş ise de onlarda bulunmayan bir taze ruh ile (Hristiyanlık ile) taze can almıştır (Gaspıralı, 2005b: 163).

Avrupa medeniyeti Hristiyanlık ile yanyana devam etmiştir; fakat Hristiyanlık insanların geçimine ve birbiriyle ilişkisine yeni bir temel oluşturamamıştır. Hristiyanlığın başlangıcı, insanın yaratılışına aykırı birçok ahlaki kuraldan ibarettir. Bu kuralları yayanlar "kilise" beyliği teşkil edip, eski medeniyete taze can ve esas vermeyip, aksine kendileri eskilerin yaşam kurallarına boyun eğdiler. Baronlar, şövalyeler ve şato sahiplerinin, Roma soylularının yerine geçmesi gibi ruhban (din adamları) yerine kilise erbabı yerleşti. Halkın ise Roma medeniyetinin çöküp Avrupa'nın (güya) yeni medeniyetinin doğduğundan hiç haberi olmadı. Yine eski hukuksuzluk, talihsizlik,



ölçsüz sıkıntı ve zahmetten halk kurtulamadı. Aletler, usuller, örnekler değişti; fakat sonuç eski halinde kaldı.

2- Avrupa'nın şimdiki medeniyeti eksik bir medeniyettir; yapısı gereği zamanla ahlakın ve anlayışın ilerlemesi sayesinde eski medeniyetlerden kabul ettiği bazı esasları terk ederek iyice parlaklık kazanır.

Eksik esasları terkeder, yeni esas üzere kurulur ise bu medeniyet olgunlaşır. Ancak buna taze medeniyet denilir ise de Avrupa veya Hristiyan medeniyeti denilmez. Bu şöhretli medeniyetin namı ve zamanı geçmiş olur! (Gaspıralı, 2005b: 164) Çok ertelere dalmayalım. Avrupa'nın medeni hali neydi ve şimdi nedir? Avrupa'nın hangi bir tarafına bakılırsa koca bir vilâyet ve bir milyonluk ahali, zulüm altında ezilip, bir dük, beş baron, on beş şövalye ve kırk papaza esir ve hiçbir hakkı olmayan hayvan gibi onlara alet ve geçim vasıtasıydı. Ve bu da taze medeniyete taze can veren Hristiyanlığın en parlak, en güçlü, nüfuzlu zamanıydı (Gaspıralı, 2005b: 165).

19. yüzyılın medeni sonuçlarına göz atmakta fayda vardır. Bunu yaparken Avrupa'nın durumunu, Darürrahat Müslümanları eserindeki yaşam biçimi ve Litvanya Müslümanları hakkındaki görüşleri ile kıyaslayarak ortaya koymaya çalışacağız.

1- Belirgin Medeniyet Eserleri

İster Paris'e ister Londra'ya ister diğer bir medeniyet merkezi olan kentin birine fikren seyahat edelim. Yalnız belirgin medeniyet eserlerine (binalar, köprüler, demiryolları, fabrikalar, mektepler, parlamento...vd.) dikkat eder isek ve yaşam biçiminin, geçimin iç yüzüne dikkat etmez isek bir şey anlayamayız. Ancak kudretlerine, akıllarına şaşırıp kalacağız. (Gaspıralı, 2005b: 165). Yaşam biçiminin iç yüzüne bakmazdan evvel Darürrahat Müslümanları'nda ve Litvanya Müslümanları'nda yer alan medeniyet eserlerine de bakmakta fayda vardır.

Darürrahat'ta iç ve dış mekânların ayrıntılı betimlemesi yapılmaktadır. Evler bahçeli ve letafetlidir. Evlerin yol tarafı gül bahçelik ve tunç parlaklığındadır. Evin etrafı her mevsim türlü türlü çiçeklerle donatılır. Bahçeler kuşla doludur. Kuş tutmak veya avlamak adet değildir. Kentte muntazam yollar olduğundan bahsedilmektedir. "İki taraftan taş kaldırımlar ve bunlar boyunca demir parmaklıklar ve bunların arkasında gül bahçeler ve güzel güzel haneler ahalinin zevk ve rahatına" tercüme olmakta ve nakletmektedir. Caminin tasviri de ayrıntılıdır. Darürrahat'ta kentte bulunan "pazar meydanından", "Abdurrahman-ı Salîs (üçüncü Abdurrahman) meydanından" ve bunları birbirine bağlayan yoldan da ayrıca bahsedilmiştir. Ortak yaşam mevcuttur. Ortak yaşam alanı olarak pazar görülmektedir. Pazardaki dükkanların çoğu gıda maddeleri satmaktadır. Bir iki dükkanda ise altın eşya ve ziynet eşyası satılmaktadır. Tek tip geometrik plan bulunmaktadır. Darürrahat'ta 300.000 kişi yaşamaktadır. 40 büyük köy ve 1 kent vardır. Köyler camiiyi merkeze alan ve geometrik bir yapıdadır. Demiryolu mevcuttur ve trenler elektrikli. Darürrahat'ta bütün yerleşim yerleri birbiri ile demiryolu ve telgraf benzeri telefon ile bağlıdır. Bu ülkede at ya da arabası yoktur. At ve öküzün yaptığı işi su ile elektrik kuvvetine dayanarak yapmaktadırlar. Darü's-



saadette yani ülkenin başkentinde dahi kent içi ulaşım da araba ve fayton yoktur. Herkes gideceği yere yürüyerek gitmektedir³ (Gaspıralı, 2005a: 206-250). Litvanya Müslümanları istisnaî şartlara ve yerleşim dağınıklığına rağmen İslam'ı din, tip ve gelenek olarak korudular. Onlar dinlerini ve kendi kimliklerini inatla koruyarak birkaç yüzyıl yaşamışlardır. Diğer Müslümanlar gibi mescitleri ve gelenekleri vardır (Gaspıralı, 2005c: 105-106).

2. Gelir Adaleti Adaletsizliği

Londra'da gelir adaletsizliği söz konusudur. Örneğin milyonluk binanın üç-beş katı bir aileye mekân olup yer aşağısı, alt katı yüz - iki yüz insana mekân ve dinlenme yeridir. Yukarı katta oturan aile bir kaymakamlık kadar mülke, beş-on milyonluk servete sahiptir. Aşağı kattakilerin başını koymaya bir yastığı, örtünmeye bir yorganı, su içmeye bir bardağı yoktur. Zengin aile yüz sene hiç çalışmayıp yemek yese dahi malında eksilme olmaz. Aşağı kattaki yüz adam, iki üç gün iş bulamazsa ne itibarı ne de yiyeceği kalır (Gaspıralı, 2005b: 166-167). Darürrahat'ın eşitlik temelini İslâm ülkesi olmasına oturtmaktadır. Buranın sınıf sınıf, bölük bölük ahali yoktur; herkes eşittir. Birbirlerinden ancak doğal yetenek veya kazandıkları ilim ve nam ile farklı olurlar. "Bu bir diyardır ki yahşilik en büyük sermaye; insaf en büyük ilim ve hüner itibar olunmuştur." (Gaspıralı, 2005a: 257)

Londra'da örneğin bir fabrikada üç-beş yüz beygir gücünde olan bir buhar makinesi, üç-beş yüz değişik aletleri hareket ettirmektedir. Üç-beş bin işçi sabahtan akşama kadar, en azından on-on iki saat çalışmaktadırlar. Elde edilen mal kocaman vapurlar ile cihanın her tarafına taşınmakta ve satılmaktadır. Fabrikanın hesap defterine hizmet eden defterdar ve kâtipler büyük bir büronun toplamından ziyadedir! İşte bu fabrika ufacık bir âlem, medeniyet topluluğudur. Fabrikanın emeğinin ürününden bir aile, ya üç-beş aileden oluşan bir ticari topluluk istifade eder. Kalan üç-beş bin insan, aynı hayvan gibi boğaz tokluğuna hizmet eder. Rothschild gibi on-onbeş adamın yüz milyonlarla servetine karşılık on-onbeş milyon halkın ölümlük iki arşın toprağı yoktur. Bir inekleri, bizim on inek kadar süt vermektedir. Öte yandan halkın yüzde doksan dokuzu bir ineğe bile sahip değildir (Gaspıralı, 2005b: 167-171). Darürrahat'ta ise her işlerini çok büyük bir hüner ve kolaylıkla yerine getirmektedirler. Bir kişi on kişinin işini eda edebilmektedir. Ülkeye geldiklerinde buranın meydan ve çimenliğinin genel olarak bataklık ve sazlık olduğunu görmüşlerdir. Sazlık ve bataklıktan ötürü havası zehirli olup muhacirlerin bir kısmı bundan dolayı sıtma hastalığına yakalanmıştır. Sonrasında topluluğun bilginleri, bilgeleri fikir alış-verişinde bulunarak tedbir almışlardır. Bütün topluluk buraları ıslah etmek için büyük bir işe girişmiş, genç

³ Kent ve ülke geceleri elektrik ile aydınlatılmaktadır. Ancak bu yollarda fener olması şeklinde değildir. İçinde çıra, mum veya yağ olmadan kendiliğinden yanan fenerlerden bahsedilmektedir. Bunlar şarj olabilmekte ve sensörlüdür. Kağıtları kendileri bitkilerden yapmaktadırlar. Kitaplar basılıp herkese ücretsiz verilmektedir. Yaptıkları makineler ile yumurtadan tavuksuz civciv çıkarırlar. Isınma ağaç ve odun yakmak biçiminde değildir. Yazda hava ısınınca onu istedikleri derecede serin ederler. Kentten kente telgraf olduğu gibi, bu ülkede evden eve telefonlar yapıp, bölmeden çıkmayıp söyleşip, anlaşabilmektedirler (Gaspıralı, 2005a: 191-261).



ve yaşlı, çoluk çocuk herkes haline, kudretine göre işe tayin olunup, ancak en çaresiz ve halsiz olanlar evlerinde kalıp, yemek pişirmek ile meşgul olmuşlardır. Dolayısıyla herkes çalışmıştır. Molla Abbas için bile gerekli ve ihtiyaç dahilinde olan her şey verilecektir. Onun için sabanlık (tarla; ekin yeri) ve bostanlık belirlenmiştir. Ülkede kul ve hizmetçi yoktur. “Usul ve nizamlarına” göre bunlara ihtiyaç dahi duyulmamaktadır. Bu ülke hususi geçim ve medeniyet dairesinde bulunmaktadır ve bunların geçim ve medeniyetleri huzurunda “Türkistan bedevi, Frengistan⁴ alçak derecelerde” kalmaktadır. Topluluktan bahsederken “bahtiyar”lığına özellikle vurgu yapılmaktadır. Diğer vurgulanan özellikleri ise ülkede “zulüm, keder, gam ve kaygı” olmamasıdır (Gaspıralı, 2005a: 188-254).

3- Yönetim

Londra’da millet ve devletin yönetim biçiminin en akıllı, parlak ve adaletlisi sayılan parlamentoya girelim: Parlamentonun elinden gelen iş ve adaletin yalnızca hükümdarlar vasıtasıyla ortaya çıktığı çok görülmüştür. Bazı parlamentoların gaddarlığı, cihanın belâsı olan cihangirlerin namına yetiştirilmiştir! En meşhur parlamento İngiliz ve bu parlamentonun düşünceleri ve toplanma sebebi, 250 milyon çeşitli ulusları, 30 milyon İngiliz’e ve cümlesini (hepsini) beraberce karıştırıp bir milyon kadar soylu ve zenginlerin rahat ve keyfine alet etmekten ibarettir (Gaspıralı, 2005b: 168-169).

Darürrahat’ta adil bir biçimde yönetim vardır. Ülkenin nüfusu 300.000 olup, 40 büyük köy ile kentten oluşmaktadır. Seydi Musa’nın silsilesinden gelen emirler, ülkeyi gayet akıllıca ve adaletle idare edip, ilim ve hizmete gösterdikleri rağbet ve gayret ile herkese örnek, ibret olmaktadır (Gaspıralı, 2005a: 245). Filozof krallar vardır. Ütopya ülkesi yetkili ve bilgili bir kral tarafından kurulmuştur. Ülkenin Ali isminde, Baba Musa silsilesinden gelen bir emiri, yöneticisi vardır. Ülkenin yönetimi, hukuk ve kanunları, şeriat ile sağlam akıl ve toplumun genel kabüllerine dayanmaktadır (Gaspıralı, 2005a: 206). Emir Ali’nin annesi Zehra Sultan da çok önemli işlerde bulunmuştur. Gazellerden bir divan ve bir felsefe dergisine sahiptir. Nüfuz ve gayreti ile kızlar için yüksek okul ve kız öğretmen okulu açtırmıştır. Ülkede önemli ve büyük işler, meseleler olduğunda her köyden bir alim ya da aksakal Emir tarafından davet edilmekte ve divanhanede toplantı yapılmaktadır (Gaspıralı, 2005a: 245-255). Bu ülkede yaşamalarının dolayısıyla mutluluklarının ve rahatta olmalarının sebebi olan Baba Musa 2075 yılı olmadıkça bu mekândan çıkmamalarını vasiyet etmiştir. Ayrıca bir vasiyetname de bırakmıştır. Onun emir ve vasiyeti Darürrahat’ta yaşayanlar için kanundur ve saygı değerdir. Ancak vasiyetnamede ne yazdığını bilen yoktur. Vasiyetname sene 1500’de (Milâdî: 2075) açılıp okunacağı ve o zamana kadar Darürrahat’tan çıkmayacakları kâğıt üstünde beyan olunmuştur. Vasiyetname 40 mühürlü olarak 40 kilit altındadır. 40 anahtarda 40 imama emanettir. Ülkede 40 köy ve cemaat (toplum) ve bir kent bulunmaktadır. “Her cemaatin bir İmamı olup, her birinde bir açkıç (anahtar) ve mühür vardır”

⁴ Frenk: “Anglosakson, Cermen veya Latin ırklarının birinden olan kimse” (www.tdk.gov.tr)



(Gaspıralı, 2005a: 206-207). Bu İslâm toplumu başlangıçta Seydi Musa'nın akrabasından Seydi Yakup hazretlerini kendilerine emir ve nazır ilan edip yaşlılardan ve alimlerden 6 kişilik özel bir meclis seçmişler. Muhacirlerin her biri bir alim ve üstat olup aralarında usta bahçıvanlar, doktorlar ve mühendisler varmış (Gaspıralı, 2005a: 241-242). Litvanya Müslümanları ise, idarenin itibarını, bölgenin tarafsız ve güvenli elemanı olarak kazandıklarından, çoğunluğu askeri ve mülki görevlerde bulunmaktadırlar. Genellikle Litvanya Müslümanları, Rusya'nın en iyi Tatarlarıdır; kültür ve öğrenimlerine göre Müslümanların önde gelenlerindedir. Onları Rusya'nın diğer Müslümanları arasındaki faaliyetlere getirtmek arzu edilir. Bu işi kolaylaştırmak için onlara bazı imtiyazlar verilebilir. Zira, onların kültür hayatı başka Müslümanlara iyi örnek olacaktır (Gaspıralı, 2005c: 106-107).⁵

4. Eğitim - Öğretim

Londra'da üniversitelerinin birine girelim: Tahsil olunan konular akla sığmayacak çeşitliliktedir. Olgunluk, anlayış ve düşünceler de üst seviyededir. Avukatlar, Firavunların kanunlarından yüzyıldan yüzyıla Mösyö Gladstone'⁶un bazı tekliflerine gelinceye kadar hukuk bilimini ezberlemiştir. Bin atın kuvveti yetişmeyecek işi, bir yük kömüre işleten makineciler; beş-on dirhem kimyasal madde ile koca dağı alt üst edecek kimyagerler; denizler üstüne köprü yapacak mühendisler bu bilim yurtlarında yetişmektedirler. Avrupa'nın üniversiteleri ve diğer eğitim kurumlarının niteliği hayret sebebi ve dikkate değerdir. Ancak bunca bilimi ve alemin düşüncelerini kapsayıp da insan için en gerekli olan bilimlerin en şerefli olanının yürürlükteki çerçevenin ve eğitimin dışında bırakılmasına daha çok şaşırılmaktadır. Bu bilim ise binlerce senedir sürekli bir çöküş yaşamakta olan Avrupa'nın medeni yaşayışında bilinmeyen "ahlâk ve tam hakkaniyet"ten (ahlâk ve eksiksiz bir doğruluktan; adaletten) bahseden yüce bilimdir (Gaspıralı, 2005b: 169).

Darürrahat'ta eğitime çok önem verilmektedir. Sekizden on iki yaşına kadar ne kadar çocuk var ise, hepsi okula gider. İlköğretim 4 senedir. Erkekler ve kız çocuklar ayrı okurlar. Erkek çocuklar ilköğretimde matematik ve din öğrenirler. Sonra ziraat bilimi ve buna dair fizik ile kimya konuları okurlar. Köy hayatı ve yaşam için gerekli olan hüner ve zanaatları uygulamalı olarak öğrenirler. Kız çocuklar ise okulda öncelikle okuma yazma öğrenirler. Bundan sonra ev yönetimi bilgisi dikiş, nakış ve annelik için gereken ölçüde tıp ve sağlık bilgileri öğrenirler (Gaspıralı, 2005a: 212). Yüksek okul ve kız öğretmen okulu da vardır. Bu iki okuldan üstat öğretmenler ve iyi ev hanımları yetiştirilmektedir. Kız okulları erkek okullarından az olmayıp, ancak tahsil ettikleri bilim, teknoloji ve sanat kadınlığa lazım olan bilgilerden ibaret olup, pedagoji, tıp ilmi, hukuk ilmi alanında kadınlar erkekler kadar gayret etmektedirler. Kadınların mahkemelerde de etkisi vardır.

⁵ İsmail Bey, Tercüman'daki birçok yazısında da Tatarlardan söz etmiştir. Litvanya Tatar-Müslümanlarının bugünkü durumu hakkında pek fazla bilgi sahibi değiliz (Gaspıralı, 2005c: 107).

⁶ William Edward Gladstone (1809-1898): Dört kez başbakanlık makamına getirilen İngiliz devlet adamı (Gaspıralı, 2005b: 169).



Kadı kadınlar mevcuttur (Gaspıralı, 2005a: 244-256). Medrese üç şubeye bölünmüş olup, biri din bilimleri ve felsefe şubesi, biri matematik bilimleri ve fizik şubesi, diğeri ise siyasi bilimler ve millî yönetim şubesidir. Darürrahat'ta bilim, gerçeklik ve bahtiyarlık oldukça yaygındır. Diğeri diyarlarda ise savaşlar ve zulüm iddiaları devam etmektedir. Hiç kimse rahat değildir (Gaspıralı, 2005a: 263-266).

Litvanya Müslümanları'nın maddi sıkıntıları sebebiyle mektep ve medreseleri yoktur. Ancak nerede İslâmi bilgileri öğrenmek isteği varsa, oralara giden gezici hocaları vardır. Her bir Tatar ailesi, Arapça metinlerin Lehçe-Litvanyaca tercümesi olan mukaddes kitaplara sahiptir. Litvanya Müslümanları diğeri ülkelerdeki Müslümanlara hiç benzemezler. Onların çoğu, çok veya az derecede tahsillidirler (Gaspıralı, 2005c: 106).

5. Kadın - Erkek Eşitliği

Londra ve Paris kadınları terbiyeli, ince davranışlı ve nezaketli iken, Londra ve Paris caddelerinde yüz elli bin fahişe hanım vardır (Gaspıralı, 2005b: 170-171). Darürrahat'ta kadınlar ve erkekler iki bağımsız sınıf oluşturmaktadır. Birbirlerini tamamlamakta ve düzeltmektedir. Kadın ve erkek arasındaki ilişki de "akt ve şarta" bağlıdır. Kadınlar mal gibi alınıp satılmaz veya esir gibi kocaya verilmez. "Er ve kadın, iki taraftır ki yaşamları cebr, zor ve insafsızlıktan uzak olup, yalnız yekdiğeri muhabbet, birbiri ile arkadaşlık ve hukuk üzere bina olunmuştur." (Gaspıralı, 2005a: 257). Asabelik⁷, boşanma ve karı-koca arasında ortaya çıkan bazı iddialar ve erkeklerle olan davalar sıradan kadı tarafından mahkeme huzurunda bakılır ise de uygulanmadan önce karar ve duyuru kadı kadınlara yollanıp temyiz olunmaktadır. Bunun amacı kadınların haklarının korunmasıdır (Gaspıralı, 2005a: 256-257):

Kadı kadınların işine âlimelerden oluşan ve Hatice Banu'nun başkanlığında olan meclis bakıyor imiş. Erler ile kadınların hâl ve hakları şu derece muhafaza korunup adalet ve insaf üzere bina olunmuştur ki Darürrahat Müslimleri, bizim Türkistan kadını gibi dile sahip bir hayvan olmadığı gibi, Frengistan kadını gibi edepsizlik aleti dahi değildir.

Litvanya Müslümanları arasında kaç-göç olmamaktadır. Anlaşıyor ki Tatarlarla evlenmiş Litvanyalı kadınlar özgürlükleri için mücadele etmiştir. Oradaki Müslüman kadını, yerli Polonyalı veya Litvanyalı kadından ayırmak zordur. Genelde Litvanya Tatarları Ahmetoviç, (H)asanoviç, Selimoviç vs. gibi Tatar kökenli soyadları taşırlar (Gaspıralı, 2005c: 106).

⁷ "Şer'i kanunlarına göre mirastan birinci derecede pay alamayan uzak akraba." (Gaspıralı, 2005a: 256-257).



Sonuç

İsmail Bey, 1914 yılında 63 yaşında iken vefat etmiştir. Ömrü boyunca bıkmadan, usanmadan Türk halkları arasında kültürel bütünleşmeyi ve Rusya Müslümanları arasında “modernleşmeyi” sağlamak için çok yönlü çalışmalar yapmıştır. Bunlara örnek olarak, gazeteci ve yayımcılığını, “Usul-i cedit” eğitiminin yaygınlaşması için yaptığı çalışmaları, Rusya ve Dünya Müslümanlarının hakları uğrındaki mücadelesini sayabiliriz (Akpınar, 2005a: 62).

Dönemin Avrupasına bakarsak milyonlar sarf edip çeşitli yerlerde Hristiyanlığa davet edip, ona özendirirlerken, Avrupa içlerinde kiliseye ve İncil’e iman kalmamıştır. Güya insan özgürlüğü için savaşlar yapmaktadırlar (Gaspıralı, 2005b: 170-171). Avrupa’nın her neresi olursa olsun, görünüşünün parlaklığı ile pek çok kimseyi aldatabilir. Bir baktıkça Avrupa yaşam biçimi ve medeniyeti gayet süslü, ziynetli ve güzel bir kadına benzetilmektedir; fakat, biraz da dikkat olunur ise kadının dişleri uydurma, saçları takma, o dolu dolu göğüsleri kabartma pamuk...Ve bir de o canfes⁸ elbiseler çıkartılırsa yaralara, uyuzlara tesadüf olunup yüz çevirmeden gayri yol kalmaz (Gaspıralı, 2005b: 170-171)

Özetle, insanlar güzel ahlaklı ve güzel huylu iseler toplulukları uzun ömürlü olur ve ilerler. Ancak tersi durumda “içten çürümeye başlamış elma gibi, derece derece dağılıp” yıkılmaya başlar. Önceden efendi olanlar bugün kul ve hizmetçi olurlar (Gaspıralı, 2005a: 195-196):

Korkaklar bahadırlar yerine yetişir.

Alçaklar insafıların yerine geçer.

Cehalet perdesi bilginleri örter.

Tembellik, çabayı zapt eder.

Bu hale gelen toplumun sonu harap ve acınacak biçimdedir.

⁸ Canfes: “Desensiz, ince ve parlak ipekli kumaş ve bu kumaştan dikilmiş elbise.” (Gaspıralı, 2005b: 170-171)



Kaynakça

- Akpınar, Y. (2003). Gaspıralı'nın Edebi Eserlerine Genel Bir Bakış ve Darürrahat Müslümanları Romanı. *İsmail Bey Gaspıralı ve Ziya Gökalp Sempozyumları- Bildiriler*. Ankara: Türksoy Yay.
- Akpınar, Y. (2005a). İsmail Gaspıralı: Hayatı. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri:1 Roman ve Hikayeleri* (s. 15-62). Neşre Haz. Yavuz Akpınar vd. içinde İstanbul: Ötüken Yay.
- Akpınar, Y. (2005b). Roman ve Hikayeleri Hakkında Genel Bilgiler. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri:1 Roman ve Hikayeleri* (s. 63-72). Neşre Haz. Yavuz Akpınar vd. içinde İstanbul: Ötüken Yay.
- Akpınar, Y. (2005c). İsmail Gaspıralı'nın Faaliyetlerine Genel Bir Bakış. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri:2 Fikri Eserleri* (s. 11-57). Neşre Haz. Yavuz Akpınar. içinde İstanbul: Ötüken Yay.
- Gaspıralı, İ. (2005a). Darürrahat Müslümanları. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri: 1 Roman ve Hikayeleri* (s. 167-273). Çev. Y. Akpınar ve B.Orak. Neşre Haz. Yavuz Akpınar vd. içinde İstanbul: Ötüken Yay.
- Gaspıralı, İ. (2005b). Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene (Avrupa Medeniyetine Eleştirel Bir Bakış). *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri* (s. 158-184). Neşre Haz. Yavuz Akpınar . içinde İstanbul: Ötüken Yay.
- Gaspıralı, İ. (2005c). Rusya Müslümanları Fikirler, Notlar, Gözlemler. *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri* (s. 77-121). Çev. A. İbrahimov-Y. Akpınar. Neşre Haz. Yavuz Akpınar. içinde İstanbul: Ötüken Yay.
- Görgün, T. (2003). Medeniyet. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 28, s. 298-301). içinde
- Kutluer, İ. (2003). Medeniyet. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 28, s. 296-297). içinde
www.tdk.gov.tr



Bir Yenileşme Hareketi Olarak İslamcılık ve Analizi -Said Halim Paşa Merkezli Bir İnceleme-

Aygün Akyol*

Özet

Türk modernleşmesini yüklenen üç ana akım vardır. Bunlar Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık'tır. Bunların tarih sahnesine çıkışı Osmanlı'nın Batı karşısında kayıplar yaşamaya başlaması ve buna bir çözüm bulma gereksinimidir. Kendi içinde geçişlerde bulunan bu üç hareketin temel amacı devletin içinde bulunduğu krizi çözmeye yöneliktir. Modernleşme tarihimiz incelendiğinde bu akımın Türk siyasal ve toplumsal yaşamına farklı düzeylerde katkılarda bulunduğu görülecektir.

Bugün gelinen noktada bu üç akımdan biri olan İslamcılık hareketi günümüzde belirleyici bir konuma gelmiştir. Ancak bu belirleyiciliğin iyi incelenmesi gerekmektedir. Esasında bu hareket, Batılı değerlere karşı bir duruş gibi görünürken modern dönemin ortaya çıkardığı bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Biz de çalışmamızda İslamcılık tasavvurunu Osmanlı son döneminde etkin olan Said Halim Paşa'yı merkeze alarak incelemeye çalışacağız. Bu bağlamda Said Halim Paşa'nın Batı düşüncesine yönelik eleştirilerini ve bunun pratikteki geçerliliğini ve tutarlılığını müzakere etmek istiyoruz.

Tüm bunlara ilave olarak, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin moderleşme ve demokrasi tecrübesinden hareketle İslamcı tasavvurun düşünce dünyasındaki değişimini ortaya koymaya çalışacağız. Bu, bizlere bireysel, ailevi ve toplumsal hayatta ortaya koyduğu çözüm önerileri ve açmazları değerlendirme imkânı sağlayacaktır. Yaklaşık yüz yıllık bir dönemde Said Halim Paşa'dan günümüze oluşan yaklaşım farklılıkları da ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Said Halim Paşa, Buhranlarımız, İslamcılık, Modernizm, Batı

Giriş

İnsanoğlu var olduğu müddetçe hayatında yenileşme ve değişim de kaçınılmaz olmuştur. Türk modernleşmesi de şartlarla olgunlaşan sürekli dinamizm barındıran bir hareket olarak karşımıza

* Doç. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, aygunakyol@yahoo.com.



çıkılmaktadır. Türk modernleşmesinin temel dayanaklarını oluşturan üç temel sacayağı vardır. Bunlar Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık'tır. Bunların tarih sahnesine çıkışı Osmanlı'nın Batı karşısında kayıplar yaşamaya başlaması ve buna bir çözüm bulma gereksinimidir. Kendi içinde geçişlerde bulunan bu üç hareketin temel amacı devletin içinde bulunduğu krizi çözmeye yöneliktir.

Türk modernleşmesini inceleme noktasında en önemli Osmanlı bürokratlarından birisi de Mehmed Said Halim Paşa'dır. Said Halim Paşa, 1864'de Kahire'de doğdu.¹ Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu ve vezir Halim Paşa'nın oğludur. Halim Paşa, Mısır Hidivi İsmail Paşa ile arası açıldığı için ailesiyle birlikte İstanbul'a gelip yerleştiğinde, Paşa sekiz dokuz yaşlarındaydı. Hususi hocalardan Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca öğrendi, İsviçre'de beş sene siyasi ilimler okudu.

2

İslamcılık meselesinin değerlendirilmesi noktasında Said Halim Paşa önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Çünkü o, Batılı bir eğitimden geçerek Batı düşüncesini ve değer dünyasını tanımaktadır. Ancak büyük bir devletin yıkılışına da şahitlik etmektedir. Bu anlamda İslamcılık akımının en hararetli dönemlerinde alan içinden, Osmanlı siyasal hayatının içinden bizlere gördüklerini aktarmıştır. Bu noktada ortaya koyduğu düşünceler bugün bizler için ne ifade ediyor, ya da geçen süreçte öngörüler ya da beklentiler ne durumda onun bir değerlendirmesini yapmak mümkün olacaktır. Özellikle de Batı eleştirisini merkeze alarak görüşlerini ortaya koyan Paşa'nın fikirlerini bugün daha soğukkanlı bir şekilde müzakere edebiliriz. Çünkü bugün modernizmin sonucu ortaya çıkan İslamcı ve Ümmetçi ideolojiye vurgu yapan bölgelerdeki durum yaklaşık yüzyılı aşan bir tecrübeye tekabül etmektedir. Bu noktada öncelikle *İslamcılık* kavramının anlam dairesini ortaya çıkarmakta fayda var.

¹ Said Halim Paşa, 1864 yılında Kahire'de dünyaya geldi, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu olup babası Şurâ-yı Devlet üyesi Mehmet Abdulhalim Paşa'dır. 1888 yılında Şura-yı Devlet üyeliğine tayin edildi. 1903'te Jön Türkler'le ilişkisi bulunduğu öne sürülerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Sadrazamlığı sırasında Edirne'nin geri alınmasında ve Adalar meselesinde büyük hassasiyet gösterdi. Edirne'nin geri alınmasıyla ilgili çalışmalarından dolayı padişah tarafından Murassa' İmtiyaz nişanı verildi. İttihat ve Terakki'nin 1913 ve 1916'da yapılan kongrelerinde teşkilatın genel başkanı seçildi. Mondros Mütarekesi'nden sonra savaş ve "Ermeni Soykırımı" sorumlusu iddiasıyla Divân-ı Âli'ye verildi. 10 Mart 1919'da tevkif edildi ve Divân-ı Harb-i Örfî'de yargılandı, 1919'da önce Mondros'a ardından Malta'ya sürüldü. 1921'de serbest kaldı, İstanbul'a dönme isteği kabul edilmedi. Roma'da bir konak kiralayıp oraya yerleşti. 05 Aralık 1921'de konağın önünde Ermeni biri tarafından öldürüldü. Said Halim Paşa hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Eşref Edip Bey, İslam Alemi için Pek Büyük Bir Kayıp, Buhranlarımız içinde, sad.: Erduğrul Düzdağ, İz Yay, İstanbul 1991, ss. XXXIX, XLVIII; M. Henefi Bostan, Said Halim Paşa mad., İA., İstanbul 2008, c. 35, ss. 557, 560; N. Ahmet Özalp, Sunuş, Said Halim Paşa, Siyasal Kurumlar içinde, Pınar Yay., İstanbul 1987, ss. 9-14; Ertuğrul Düzdağ, Said Halim Paşa Hayatı ve Eserleri, Buhranlarımız içinde, İz Yay., İstanbul 1991, ss. XIII, XXXVII.

² Eşref Edip Bey, "İslâm Âlemi İçin Pek Büyük Bir Kayıp", Buhranlarımız içinde, sad.: M. E. Düzdağ, İz Yay., İstanbul 1991, s. XL.



Osmanlı modernleşmesi neticesinde ortaya çıkan Türkiye Cumhuriyeti, demokrasi tecrübesine laik, sosyal demokrat, hukuk devleti anlayışını merkeze alarak devam etme kararı aldı. Bugün İslam dünyasındaki modernleşme tecrübesinin üç yüzyıllık geçmişine şahit bir millet olarak Türkler, bu anlamda İslam dünyasının içinde bulunduğu durumdan kurtulması noktasında önemli tecrübelerle sahiptir. Bunu hatalarını, eksikliklerini, olumsuz değerlendirmek, yorumlamak ve yola devam anlamak ve anlamlandırmak, ne savunma ne de saldırı ile olacaktır. Soğukkanlı bir şekilde değerlendirildiği takdirde verimli ve etkili sonuçlar elde edebileceğimiz bir tecrübe elimizde bulunmaktadır.

Biz de bugün gelinen noktada İslamcı devlet adamları arasında zikredilen Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyetine geçiş sürecinde etkili bir devlet adamı olan Said Halim Paşa'dan hareketle sorunlarımızı müzakere etmek istiyoruz.³

1. Yenileşme Çabaları -Kavramsal Temellendirme-

Osmanlı'da batı ile karşılaşıldığında aksayan noktaların olduğu yöneticiler tarafından anlaşılmıştı. Ancak bu aksaklıkların nasıl giderileceği konusunda çeşitli çözüm önerileri sunulmaktaydı. Bunlardan bir tanesi var olan müesseslerin ıslahı önerirken, diğeri köklü bir reformdan yanaydı. Osmanlı'nın batı karşısında başlayan yenilgiler süreci ıslahatlara doğru yönlendirdi, ancak her ıslah çabası kurumsal ve toplumsal bir takım yeni durumlarla karşı karşıya gelmemize sebep oluyordu. Bundan dolayı ıslahat hareketleri neticesinde hızlı bir toplumsal değişim ortaya çıktı. Gerilemeye çözüm arayan Osmanlı devlet adamları, toplumsal değişimi de yakalamaya çalıştı netice de Türkiye Cumhuriyeti ile hem gerilmeye karşı bir çözüm hem de ıslahatlarla bir tarafı yapılırken diğeri aksayan sistemde köklü bir değişikliğe gidildi.⁴

³ Said Halim Paşa, 1864 yılında Kahire'de dünyaya geldi, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu olup babası Şurâ-yı Devlet üyesi Mehmet Abdulhalim Paşa'dır. 1888 yılında Şura-yı Devlet üyeliğine tayin edildi. 1903'te Jön Türkler'le ilişkisi bulunduğu öne sürülerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Sadrazamlığı sırasında Edirne'nin geri alınmasında ve Adalar meselesinde büyük hassasiyet gösterdi. Edirne'nin geri alınmasıyla ilgili çalışmalarından dolayı padişah tarafından Murassa' İmtiyaz nişanı verildi. İttihat ve Terakki'nin 1913 ve 1916'da yapılan kongrelerinde teşkilatın genel başkanı seçildi. Mondros Mütarekesi'nden sonra savaş ve "Ermeni Soykırımı" sorumlusu iddiasıyla Divân-ı Âli'ye verildi. 10 Mart 1919'da tevkif edildi ve Divân-ı Harb-i Örfi'de yargılandı, 1919'da önce Mondros'a ardından Malta'ya sürüldü. 1921'de serbest kaldı, İstanbul'a dönme isteği kabul edilmedi. Roma'da bir konak kiraylıp oraya yerleşti. 05 Aralık 1921'de konağın önünde Ermeni biri tarafından öldürüldü. Said Halim Paşa hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Eşref Edip Bey, İslam Alemi için Pek Büyük Bir Kayıp, Buhranlarımız içinde, sad.: Erduğrul Düzdağ, İz Yay, İstanbul 1991, ss. XXXIX, XLVIII; M. Henefi Bostan, Said Halim Paşa mad., İA., İstanbul 2008, c. 35, ss. 557, 560; N. Ahmet Özalp, Sunuş, Said Halim Paşa, Siyasal Kurumlar içinde, Pınar Yay., İstanbul 1987, ss. 9-14; Ertuğrul Düzdağ, Said Halim Paşa Hayatı ve Eserleri, Buhranlarımız içinde, İz Yay., İstanbul 1991, ss. XIII, XXXVII;

⁴ Aygün Akyol, "Günümüz İslam Düşüncesinde İslahat Kavramı –Said Halim Paşa Örneği-", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Lisans Bitirme Tezi, Çorum 2000, ss. 1-23; a.g. mlf., "Modernization of Ottoman and Its



İslahat kelimesi fesadın giderilmesi için yapılan çalışmaların adıdır.⁵ Sözlükte iyi ve yararlı olma anlamındaki “salah” kökünden mastar olan “ıslah” genel olarak düzeltmek, daha iyi hale getirmek anlamında kullanılır.⁶ Kendi dini milli öncülleri, aksiyomları üzerine tesis ettikleri sistemin uygulanmasında ortaya çıkan aksaklıkları, yanlışlıkları gidermek faaliyetlerine verilen isimdir.⁷

Bu anlamda İslam dünyasında ortaya çıkan ıslahat hareketleri kendi içinde tecdit/yenileme ve teceddüt/yenilenme/reform şeklinde iki kısım üzere incelenebilir. Tecid’de içten bir yenilenme vurgulanırken, teceddüt de dıştan içe doğru bir yenilenme dikkat çekmektedir.⁸ Bu anlamda İslam dünyasında yenileşme ve yenilik hareketleri hep olagelmıştır, ancak bu sefer temel referanslarda bir takım tadilatı gerektiren hususlar belirince bu konudaki tartışmalarda yoğun bir hal aldı. Yenilenme vurgusu Hz. Peygamberin yenilenme hadisi diye anılan şu ifadesine dayandırılmıştır. “Şüphesiz Yüce Allah bu ümmet için her asır başında onlar için dini hayatlarını yenileyecek birisini gönderecektir.”⁹ Bu hadise göre İslam dini sürekli olarak devamlılığını yenileyerek devam ettirecektir.

Ancak yenilenmenin gerçekleşebilmesi için çift yönlü bir bilgi birikimi gerekmektedir. İlk olarak hayatın bütün alanlarına ait geleneksel bilgi birikiminin oluşması, bununla eş güdümlü olarak modern bilgi birikiminin oluşması, bu fikri altyapı oluştuktan sonra, kendine ait yeni bir bilgi ve bilim anlayışı (model) oluşturulmalıdır. Osmanlı, batı ile karşılaştığında bünyesinde yanlış giden bir takım durumların olduğunu anlamakta gecikmedi. Yenileşme çabalarına hemen başladı, Osmanlı modernleşmesi çalışanlar kısa süre içerisinde bu konuda ne kadar teknik ve yetişmiş adam gerektiğini göreceklere. Ancak bugün gelinen noktada yenilenme anlayışından çok geçmişe öze dönüş adı altında belli bir tarihsel zamanı ve toplumsal şartları ikame etmeye çalışan bir yapı öne çıktı. Bu yapı, kendisi bunları savunduğu gibi kendi görüşünün İslam’ın tek yorumu olduğunu da vurgulayarak insanların yaşam biçimlerini kendi istediği doğrultuda kurgulamak istemektedir.

Geçmişte Osmanlı döneminde ortaya çıkan İslamcılık anlayışının temel referansları yenileşme, ilerleme ve değişimdir ve dinamik bir harekettir. Bugün İslamcılık adına ortaya atılan görüşler ve siyasal İslam olarak nitelenen hareket, tam tersine yenilik yerine eskiye dönüş, belli tarihsel şartları bugüne taşıma ve karşıt oluşturarak bir çatışma ortamını beslemektedir. Bu çatışma ortamının kaybedenleri ise Müslümanlar olmaktadır.

Reflection on Republic of Turkey”, Proceedings of the International Conference of Asian Philosophical Association, National University of Mongolia, Ulaanbatar, Mongolia, 29-31. 08. 2017, ss. 35-46;

⁵ İbn Manzur, Lisānu’l-Arab, Daru’s-Sadr Yay., Beyrut, 1990, c. 2 s. 517.

⁶ Ali Merad, İslam Ansiklopedisi, TDV. Yay., İstanbul 1999, c. 19, s. 143.

⁷ Mevlüt Uyanık, Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dini Değerler, Elis Yay., Ankara 2010, s. 25; Osmanlı Düşünce Tarihinde “Karşıt Fikir” Kavramı –Şeyh Bedreddin Örneği-, Türkiye Günlüğü, sy.39, Mart-Nisan 1996, s. 59.

⁸ İsmail Kara, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 17; Mevlüt Uyanık, “Günümüz İslam Dünyasında İslahat Kavramı”, İslami Araştırmalar Dergisi, 1990, c. 4 sy.1, s.49; Karşıt Fikir Kavramı, s.60

⁹ Sünen-i Ebu Davut, Kitabı’l Melahim, 1.hadis.



2. Üç Tarzı Siyaset ve İslamcılık

Osmanlı'nın ıslahatlara başlaması ile birlikte Batı'da ortaya çıkan yeni fikri akımlar Osmanlı'ya girmeye başladı. Böylelikle farklı etnik ve dini temele dayalı bir yapısı olan Osmanlı Devleti içindeki toplum kesimlerinin hareketlenmeleriyle yeni çözüm arayışlarına girdi ve bununla devletin bekasını sağlamaya çalıştı. Osmanlı gücünü müslim ve gayr-i müslim vatandaşlara verilen özelliklerle birlikte, toplumun meslek ve işlevlere göre yapılandırılmasından alıyordu. Uzun süre istikrarını koruyan bu yapı Fransız ihtilalının getirdiği sosyolojik yeni bir olgu ile (milliyetçilik) sarsıldı. Bu durumda millet usulü üzerine kurulu Osmanlı'daki gayr-i Müslim unsurlar yeni haklar talep etmeye başladı.¹⁰ Osmanlı'daki iktisadi durum ise coğrafi keşifler ve kapitülasyonlar neticesinde düzenli sanayileşememenin de verdiği olumsuzluklarla daima kötüye gidiyordu. Bu olumsuzluklar Osmanlı'yı sorunun kaynağının araştırılmasına sevk etti. Bu noktada Osmanlı bir modernleşme projesi içine girdi.

Batıcılık düşüncesini savunanlara göre, ilerlemeye ve gelişmeye dayalı insanoğlu artık hâkim değer dünyasını takip etmeliydi. Bu anlamda Batı hâkim değerler dünyası olduğundan kurtuluş için tamamen onu takip etmek ve benimsemek gerekir düşüncesi hâkimdi. Ancak Batılılaşma yalnızca bilgi ve teknoloji aktarımıyla sınırlı kalmamış, kültür ve değer aktarımıyla birlikte tek biçimci, küresel bir yaşam biçimini ideolojik kalıplara dökerek dayatmıştır.¹¹

Batı düşüncesi ile ilgili dayatma ifadeleri sürekli olarak rastlanılan bir olgudur. Ancak bu dayatmaya karşı koyabilecek temel argümanlar ya da çözüm önerileri göz ardı edilmektedir. Sürekli olarak bir karşı taraf oluşturulmakta ve onun üzerinden sorunlar çözülmeye çalışılmaktadır. Hâlbuki Batı düşüncesindeki birey kavramı incelense aslında temel sorunların bir düşünce, davranış ve anlayış sorunu olduğunu ortaya çıkaracaktır.

Genel anlamıyla Batılılaşma bir bilgi ve değer sisteminin diğer kültürlerle aktarılma çabasından doğan bir terim olarak ifade edilir. Aslında onun alt yapısını oluşturan aydınlanma düşüncesidir. Aydınlanmayla birlikte Kilise doktrininin tümel yargısından tikellere vurgu yapan nominalist yaklaşım öne çıkmış, metafizik değerlerin pozitivist bilgi sistemiyle okunmasıyla kilise zayıflamıştı.¹² Bu çerçevede Tanrı merkezli dünya tasavvurundan insan merkezli dünya tasavvuruna geçilmiştir. Hayatı anlamlandırma konusundaki bu değişim, modernite ve modernizm denilen yeni düşünce biçimleri doğmuştur.¹³

Bu anlamda Osmanlı Modernleşmesinde bir çözüm yolu olarak görülen Batıcılık hareketi içten bakıldığında anlaşılabilir. Zira bir toplumun kendini yenilemek için alternatif bir takım

¹⁰ Bkz.: Albert Haurani "Osmanlı Reformu ve Eşraf Politikaları", Ortadoğu'da Modernleşme, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 61-101

¹¹ Hamit Er, Çağdaşlaşma ve Eğitim, Rağbet Yay., İstanbul, 1999, s.166

¹² Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul,1993, s. 401.

¹³ Adem Çaylak, Osmanlı'da Yöneten Yönetilen Bir Şerif Mardin Çözümlemesi, Vadi Yay., Konya 1998, s. 153.



fikirler üretmesi gerekmektedir. Bunu sağlamanın yolu da o düşünceyi anlamak ve anlamlandırmaktan geçer. Osmanlı'da bu durumu tespit etmiş ve hızla yenileşme hareketlerine girişmiştir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, batılılaşma hareketine dışarıdan bakacak olursak, batılılar için Osmanlı modernleşmesi bir batılılaştırma hareketiydi. Bu da genel olarak bir Şark Meselesi olarak görülmekteydi.¹⁴

Bu sürecin sonunda **Batılılaşma** hareketi belirgin bir şekilde ortaya çıktı. Batılılaşma, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasi, sosyal ve kültürel hareketler için ifade edilir.¹⁵ Çözüm önerilerinin farklılığı bizleri Osmanlı son döneminde oluşan ve günümüzde de geçerliliğini koruyan üç farklı fikri ve siyasi akımlarının oluşumu gösterir. Önerilerin hepsinde de amaç Devleti Âli Osmaniye'yi bulunduğu konumdan kurtarmaktır. Bu üç hareketin dikkat çekici yönü devletin muasırlaşmasını sağlamaya çabalamalarıdır. Bu ortak amaca rağmen bunun hangi yol ve yöntemle olacağı konusunda ise aralarında ciddi fikir ayrılıkları mevcuttu. Buradaki farklı yaklaşımlar, *Osmanlılık*, *Milliyetçilik* ve *İslamcılık* başlıkları altında ifade edilebilir.¹⁶ Bunların üçü de yenileşme hareketi olduğundan fikri ve siyasi tutum bakımından aralarında geçişlilik söz konusudur. Bu akımları, birbirinden ayrılabilir net sınırlar yerine hâkim vurgular üzerinden anlamaya çalışmak daha uygun olacaktır.

Batılılaşmayla gelen bu fikir akımlarının ilki **Osmanlıcılık** olup, Osmanlı hükümetine tabi muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti vücuda getirmeyi amaçlıyordu. Avrupa'da ortaya çıkan milliyet düşüncesini serbestlik ve eşitlik vererek tebaasını tek bir millet haline getirebileceğine inanıyordu. Bu noktada "Asıl maksat, Osmanlı memleketindeki müslim ve gayri müslim ahaliye aynı siyasi hakları tanımak ve vazifeler yüklemek böylece aralarında tam bir eşitliği sağlamak, ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen bir diğerine karıştırarak ve temsil ederek Amerika Birleşik Hükümetlerindeki, Amerikan Milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı milleti çıkarmaktır."¹⁷

İslamcılık, akımına baktığımızda, "19. ve 20. yy.'da İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim) "yeniden" hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist,

¹⁴ Osman Kafadar, Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 65

¹⁵ M. Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma mad.", İA., İstanbul, 1992, c. 5, s. 148.

¹⁶ Mevlüt Uyanık, Selefî Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye, Araştırma Yay., Ankara 2016, s. 229; ag. mlf., Üç Tarz-ı Siyaset, Metropol Yay., 2003, ss. 98.

¹⁷ Yusuf Akçura, Üç Tarzı Siyaset, s. 19, 20; Mevlüt Uyanık, Üç Tarzı Siyaset, s. 105; ag. mlf., "Osmanlı Düşünce Tarihinde Parlamenter Sistem Arayışları: İslamiyetin Belirleyiciliği Üzerine Değerlendirmeler", Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, s. 53.



eklektik yönleri baskın; siyasi, fikri, ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünü ihtiva eden bir hareket” olarak tarif edildiğini görüyoruz.¹⁸

İslamcılık kelimesi ilk olarak Ziya Gökalp tarafından kullanılmıştır. Gökalp, aynı anlama gelmek üzere “İslamlaşmak” ve “İslamlık” kelimelerini de kullanmıştır. Gökalp, Muasırlaşmak, İslamlaşmak ve Türkleşmek olmak üzere üç fikir cereyanı olduğunu vurgular. Bu noktada Gökalp’in Türkçülük ile İslamcılık arasındaki ilişkiyi açıklarken Türkçülüğün İslamcılığa muhalefet ettiği iddiasının ortaya atıldığını, hâlbuki Türkçülerin gayesinin muasır bir İslam Türklüğü olduğunu vurgular.¹⁹

Gökalp’e göre, Türkler ilkin deruni bir iştiyakla, bir mefkûre için var olan durumu tehlikeye düşürmekten kaçınıyorlardı. Bunun için Türk mütefekkirleri Türklük yok, Osmanlılık var diyorlardı.²⁰ Bunun temelinde ise devletin parçalanmasını önlemek, etkin ve dini yönelimlerle çatışmayı arttırmaktan kaçınmaktı. Ancak bu ileri düzeydeki düşünce ve algı o dönem ortaya çıkan etkin ve dini ayrımları yok etmemiş, pek çok unsur isyan ve ayrılık söylemlerini ortaya atmaya başlamıştı. Bu manada İslamcılığın Türkçülük düşüncesiyle ilişkisi her zaman farklı boyutlar almış, kimi zaman birbirinin aksi, kimi zamansa birbirinden etkilenen bir yapı arz etmektedir. Bugün de bu karşılıklı ilişkiler ağını gözlemleyebilmekteyiz.

İslamcılık düşüncesinin içerisinde en büyük problem bir taraftan yenileşmeyi ifade ederken, bir taraftan da geçmişe gitmeyi merkeze almasıdır. Bu paradoks, İslamcılık hareketinin ikilem içerisinde kalmasına sebep olmuştur. Bu da modernite ve gelenek arasında sıkışık bir bakış açısının yarattığı kafa karışıklığıdır. İslamcılık özünde yenileşmeyi temsil ederken, bir taraftan da selefi akımlar tarafından kuşatılmıştır. Özellikle günümüzde selefi ve dini fraksiyonların ortaya koyduğu şiddet ve çatışma bu ikilemi göstermektedir. Bunlar bir taraftan modernizme karşı olduğunu ilan ederken, onun bütün unsurlarını kullanmakta, onun değirmenine su taşıyarak onu besleyen bir algı ortaya çıkmaktadır.

İslamcıların siyasi görüşleri ise bütün dünya Müslümanlarının Avrupa sömürgesi olmaktan ve kendi üzerlerindeki müstebit idarelerden kurtulmaları, istiklallerine kavuşmalarını sağlamak olarak ifade edilebilir.²¹ İslamcılar akıl ve nakil, ilim ve din çatışmasının olmadığını batılılara ve Müslümanlara göstermeye çalışmışlar ve bunun ispatlanmasının zaruri bir ilke olduğunu düşünmüşlerdir. Bu anlamda determinizmi benimsemeye, tabiat kanunu söylemini ifade etmeye başladılar. Bu konuda da geçmiş ulamanın tutumu ve dini verilerin mucizelerle ilgili

¹⁸ İsmail Kara, Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi, s.16.

¹⁹ Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Ötüken Yay., İstanbul 2014, s. 13; İsmail Kara, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, Kitabevi Yay. İstanbul 1997, c. 1, s. 33, 34.

²⁰ Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, s. 14

²¹ Ekmeleddin İhsanoğlu, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İslam, Tarih, SKAM. Yay., İst. 1998, c.2, s.219



açıklanamayan bölümleri İslamcılarını bir takım sıkıntılara sokmuştu. Bu, İslamcılarının söylemlerinde dikkat çeken bir dünyevileşme işaretiydi.²²

İslamcılık Osmanlı'nın kendi hâkimiyetini korumak için ortaya çıkan hamlelerden birisi olarak görülebilir. Bu bağlamda Osmanlı'nın hâkim olduğu topraklar üzerindeki Müslüman toplulukların kendi konumlarını koruyabilmeleri için ortaya çıkan dini siyasal içerikli bir duruştur.²³ İslamcılar kısmi bir batılılaşmadan yanaydılar. Modernizm öncesinde Şer-i Şerif'e dönüşü benimselerken modernizm sonrasında eklektik (Batının ilmini ve fennini alalım. Ahlak ve maneviyatını almayalım) bir yöntemi benimsediler. Batı medeniyetinin hâkim kültür olmasından dolayı taarruz değil, savunmacı bir yaklaşım içinde hareket ettiler.²⁴ Osmanlı döneminde ortaya çıkan İslamcılık fikriyatının yenileşme çabası çerçevesinde ifade ettiği "batının ilmini ve fennini alalım ahlak ve maneviyatını almayalım" fikrinin değer dünyasından ari olamayacağı ileriki dönemlerde anlaşılacaktı.²⁵ O dönemki Osmanlı'da İslamcı düşüncenin bu ikilemin görmesi belki mümkün değildi. Ancak uzun tecrübeler bunun İslamcılarının istediği şekilde yürümediğini ortaya koyuyordu.

Günümüzdeki İslamcılık anlayışı modernizm öncesi tutuma yaklaşmış, yenileşme rolünden çok selevi ve geçmişe dönmeyi arzulayan bir tutum haline gelmiştir. Etnik ve dini söylemlerde öze dönüş üzerinden yapılan vurgular toplum nezdinde bir karşılık bulduğundan genel kabul haline gelmektedir. Ancak soğukkanlı düşünüldüğünde popülist bir söylemle İslamcılık tasavvurunu Selevi bir çizgiye çekmek İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu daha vahim bir noktaya götürecektir. Hâlbuki İslamcılık hareketi yenilik adına, çözüm adına ve aktif bir tutum adına ortaya çıkmıştı. Bugün gelinen noktada İslamcılık fikri, siyasal ve iktisadi olarak bir çözüm önerisi olarak görülürken hem seküler kanalları kullanan hem de dini argümanlarla meşruiyet zemini sağlamaya çalışan bir siyasal ve ideolojik yapıya dönüşmektedir.

Türk düşünce tarihindeki İslamcılıkla köktencilik (fundamentalizm) olarak tanımlanan düşünce tarzını bu noktada ayırmak gerekmektedir. Türkiye'deki İslamcılık düşüncesi günöbirlik bir hareket olmayıp Osmanlı modernleşmesinin üç sacayağından birisidir. Günümüzde ortaya çıkan selevi akımların, İslamcılığın fikri ve siyasal temellerinden hareketle insan kazanmaya çalışması İslamcılık için bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere İslamcılık eğer gelenekle gelecek arasında bir irtibat sağlama hedefine tekrardan dönmezse fikri ve siyasal bir akım olmaktan çıkıp radikal ve selevi söylemin yok ettiği bir ideolojik tutuma

²² İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, s.57; Mümtaz'er Türköne, Siyasal İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yay., İstanbul 1991, s.27

²³ Şerif Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I, der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul 1991, s.187; Türk Modernleşmesi-Makaleler 4, s. 92; Mehmet Akgül, Türk Modernleşmesi ve Din, Çizgi Kitabevi, Konya 1999, s.206

²⁴ İsmail Kara, Türkiye'de İslâmıcılık, İz Yay., İst., 1995, s.17

²⁵ İlber Ortaylı, age., s. 23



dönüşecektir. Fakat İslamcılık hareketinin selefi söylemlere teslim edilmesi, Medeniyetler Çatışması tezini beslemekte ve ortaya koymaya çalıştığı yenilik hedefinden uzaklaşmaktadır.

İslamcı olarak atfedilen düşünürler arasında, İslam âlemindeki geriliğin İslam'ın özünden uzaklaşmaktan kaynaklandığı fikri hâkimdi. Bu durumda çözüm olarak İslam'ın safiyetine dönmek gerekiyordu.²⁶ Bu çerçevede İslamcılar üç aşamalı bir fikri tutum geçirdiler. Bunun ilk aşaması, Batı'nın mutlak kötü olduğu düşüncesi idi. İkinci aşamada telifçi bir yapı benimsediler. Üçüncü aşamada ise, taarruzdan ziyade savunmacı bir yaklaşım sergilediler ve asıl yapmaları gereken şeyleri unuttular.²⁷

Milliyetçilik ise, belli bir coğrafyada ortak kültürel veya etnik kökene sahip toplumların siyasi ve tarihi meşruiyetiyle yüceltilmesini hedefleyen siyasal, sosyal, kültürel, dini düşünce ve yaklaşımlarla milli devletin güçlendirilmesini isteyen düşünce biçimi olarak tarif edilir.²⁸ Bu akımına baktığımızda, Osmanlı coğrafyasında Fransız İhtilali sonrası Batı'da gelişen ulusçuluk akımının etkisiyle Osmanlı'da kendisini hissettirdiği görülmektedir. İlk başlarda milliyetçiliğe karşı takınılan tavır oldukça olumsuzdur. Osmanlı Devlet adamları ilk başlarda birçok milletten müteşekkil devletin birliğini temin edebilmek için devletin gayr-i Müslim tebaası arasında Milliyetçiliğin yayılmasını engelleme temayülündendir.²⁹ Milliyetçiliğin Osmanlı'daki ilk anlaşılması da bu bağlamda olmuştur, zira farklı etnik unsurlardan oluşmuş Osmanlı'nın Batı tarzı bir ulusçuluk fikrini benimsemesi güçtür. Bu nedenle Osmanlı'nın bu düşüncüyü yorumlama tarzı Osmanlılık olarak kendisini ortaya çıkarmıştır.³⁰

Ulusçuluk ideolojisinin yoğun baskısıyla karşılaşan farklı milletlerle örülü Osmanlı İmparatorluğu ilk başlarda bunu Osmanlılık ideolojisine çevirmeye çalışmış, fakat başaramamıştır. Yusuf Akçura 1904'te Kahire'de çıkardığı Türk gazetesinde "Üç Tarzı Siyaset" başlığı ile yayınlanan yazısında Osmanlılık ve II. Abdülhamit devrinin İslamlık siyaseti yerine soy birliğine dayanan Pantürkizm'i savunmuştur.³¹

Devşirme sisteminin 17. yüzyılda terk edilmesi ve milliyetçilik fikrinin Osmanlı'nın Müslüman tebaası arasında yayılmasıyla birlikte Osmanlılık halinde başlayan bu akım Türkçülük akımına dönüşerek güçlü bir ideoloji haline almıştır.³² Türk ittifadı olarak yorumlanan bu çözüm önerisi Türkleri din ve ırk bakımından birleştirecek asıl faydasını da bütün dünyada yayılmış olan

²⁶ Osman Kafadar, age., s. 215

²⁷ İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, c. I, s. 24, 25

²⁸ Azmi Özcan, "Milliyetçilik mad.", İA., İstanbul, 2005, c. 30, s. 84, 85.

²⁹ Ercüment Kuran, Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler, TDV. Yay. İstanbul, 1994, s.67

³⁰ Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi-Makaleler 4, der.: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul 1995, s. 95

³¹ Yusuf Akçura'nın bu makalesi için bkz. Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, TTK. Yay., Ankara 1976, s. 19-36; Ercüment Kuran, age., s. 67;

³² İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İletişim Yay., İstanbul 2000, s. 61 Ercüment Kuran, age., s. 65, 67



Türklerin birleşmesiyle büyük bir millet-i siyasiye meydana getirme idealini benimsemiştir. Bu suretle de Türk cemiyetlerinin en kuvvetlisi, en ilerisi ve en medenisi Osmanlı olduğu için en mühim rolü oynayacaktır.³³

Batı eksenli ortaya çıkan bu fikir Osmanlı siyasi hayatında kendini yenilemiştir. Bu manada Osmanlı'daki milliyetçilik fikri Batı'daki milliyetçilik fikrinden nitelik ve köken açısından farklı değerlendirildiği için anlaşılmasında bir takım güçlükler oluşmaktadır. Batı'nın kavramlarıyla Osmanlı'daki ulus fikrini incelemede bir takım sıkıntılar vardır.³⁴ Bu anlamda batılı anlamdaki milliyetçilik tamamen modernliğin hizmetindedir. Batı'daki emperyalist eğilimler ne kadar güçlenip diğer milletleri tehdit edici boyutlara ulaştı ise, milliyetçilik de kökenlerine ve geleneklerine o kadar çok bağlandı. Bu anlamda geçmiş dönemdeki toplumların millet olma ve milliyetçilik anlayışları modern dönemin getirdiği milliyetçilik anlayışlarıyla aynı şekilde değerlendirilemez.³⁵

Batıdaki ulus-devlet ideolojisinin yayıldığı dönemde Pan-Türkizm olarak ifade edilebilecek milliyetçilik fikri daha sonraki dönemlerde farklı şekillerde yorumlanıp ırkçı söylemlerden kurtularak sağlam bir temel bulmaya çalışmıştır. Bu tip yapılan tanımlarda soy, millet ve vatan unsurları ayrılarak ırkçı yaklaşımlardan kaçınılmaya çalışılmıştır.³⁶ Osmanlı modernleşmesinde karşımıza çıkan millet tabiri ve onun kullanımı ekseninde ortaya çıkan İslam millet tabiri Avrupa'da ki millet kavramının bir yansımasıydı. Osmanlı batının geçirdiği evreleri geçirmediğinden Batıdaki anlamıyla seküler bir milliyetçilik geliştirmesi beklenemezdi. Osmanlılık ve Türkçülükteki fikri temellerin İslami unsurlarla dolu olması şaşırtıcı değildir. Osmanlı'da ki ilk Türkçüler soya ve dile dayalı bir milliyetçilik yerine kültüre ve vatan idealine dayalı bir milliyetçiliği benimsemişlerdir.³⁷

Osmanlı Modernleşmesindeki milliyetçilik akımının Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunda nasıl yorumlandığına baktığımızda, devletin temel karakteristiğinin Türk Devleti olarak tespit edilmesine rağmen, anayasal vatandaşlık bağı temel alınmış, ırk temeli üzerinden azınlıkların belirlenmesine gidilmemiştir. Azınlıklar belirlenirken dini kimlikler üzerinden azınlık hakları düzenlenmiştir. Osmanlı'nın yaşadığı tecrübeden hareketle Türk milliyetçiliğindeki ana gövde, ırka dayalı belirlemelerden kaçınmış onun yerine kültüre vurgu yaparak Türkiye Cumhuriyeti inşa edilmiştir.

Batıcılar, Avrupa'ya karşı kurtuluşu teslim olmakta buldular. İslamcılar bile Müslümanlığın modern hayata aykırı düşmediğini ispat etmeye uğraşıyorlardı. Türkçüler, tarihteki başarılarını

³³ Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, TTK. Yay., İstanbul, 1998, c.8, s.563

³⁴ İlber Ortaylı, age., s. 87

³⁵ Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, çev. Hülya Tufan, Y.K.Y. Yay., İstanbul 2002, s.157

³⁶ Nurettin Topçu, Yarınki Türkiye, Dergah Yay., İst. 1997, s.31, 135,140; Şerif Mardin Türk Modernleşmesi-Makaleler 4, s. 354, 355

³⁷ Bilal Eryılmaz, Osmanlı'da Millet Sistemi, Ağaç Yay., 1992, s. 11



kazandırdıklarıyla övündüler, bu arada Avrupa gibi kuvvetli olamayışımızın sebeplerini bulmak üzere yeni tarih yorumları yaptılar.³⁸

Bu üç fikir akımının da ortak olduğu bir nokta vardı ki, bu da “muasırlaşmak” olarak açıklanabilir. Fakat bunun olabilmesi için kullanılacak olan yöntemler konusunda fikir ayrılığı söz konusuydu. Bu üç fikir akımının diğer bir ortak yönü de ıslahat problemlerinin Batı Medeniyetiyle karşılaşmaktan kaynaklandığı fikriydi. İşte burada Batı medeniyetinden nelerin nasıl alınacağı konusunda fikir ayrılıkları vardı.³⁹ Çalışmamızın bu kısmında Osmanlı son döneminde bürokrat olarak dikkat çeken Said Halim Paşa'nın ıslahat konusundaki çözüm önerilerini ifade etmek istiyoruz.

3. Said Halim Paşa ve İslamcılık Tasavvuru

Osmanlı'nın son döneminde İslamcılık siyasi fikrinin önemli temsilcilerinden birisi olan Said Halim Paşa, Osmanlı siyasal yaşamında İttihatçı hükümetlerde etkin görevlerde bulunmuş İslamcı olarak nitelenen farklı bir kişiliktir.⁴⁰ Zira Mehmet Akif ve Said Halim Paşa gibi tanınmış düşünürlerin fikirlerinden sonraki dönem İslamcıları da istifade etmiştir.⁴¹ Bu anlamda Osmanlı'nın sorunlarını bizzat yaşayan ve bir İslamcı olarak İttihatçılar arasında yer alan Said Halim Paşa'nın fikirleri, Osmanlı'nın ıslahat deneyimini ve İslamcılarının batı ile yüz yüze gelmede verdikleri tepkilerin bir kısmını inceleme noktasında bizim için önemlidir.

Said Halim Paşa'nın tecrübeleri incelendiğinde bugüne kadar gelen kronik sorunlarımızın temel karakteristiği de ortaya konulmuş olacaktır. Anayasa, demokrasi, özgürlük, kadın hakları gibi konularda yaşadığımız tecrübelerin hangi evrelerden geçtiğini tespit etmemiz mümkün olacaktır.

3. 1 Toplumsal Sorunların Nedenleri

Said Halim Paşa, Osmanlı'da ortaya çıkan problemlerin farkına varılmasıyla girişilen yenileşme hareketlerinde yanlış bir yol izlendiği, burada yapılması gerekenin toplumun kendi değerlerinin öne çıkarılması gerektiğini vurguluyordu. Toplumun ilerlemesi için kendi geleneksel ve fikri yapısını temel alıp; varsa başka bilgi sistemlerini de göz önünde bulundurarak kendi modelini oluşturması onun hedeflediği temel unsur olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda Paşa tarafından Meşrutiyet, Kanun-i Esasi gibi reform çabalarının İslam'a ve Osmanlı devletine yabancı

³⁸ Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yay., İstanbul, 2011, s.72

³⁹ Mustafa Gündüz, “II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslamcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri”, Muhafazakâr Düşünce, y.1, sy. 4, Bahar 2005, s. 109; Osman Kafadar, a.g.e, s. 127

⁴⁰ Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İletişim Yay., İstanbul 1998, c.1, s.42, 58

⁴¹ Mustafa Gündüz, a.g.e., s. 112



olduğunu düşünür. Bu anlamda Said Halim Paşa'ya göre, İslam toplumlarında sınıf olmadığı için demokrasi, senato gibi müesseseler oturmayacaktır.⁴²

Aradan geçen yılların gösterdiği tecrübe, İslam dünyasının içinden geçtiği şartların esasında Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin demokrasi tecrübesinin ne kadar hayati olduğunu göstermektedir. Bu süre zarfında kaybedilenler olduğu gibi kazanılanlar da oldu. Ancak kaybedilenlere bakıldığında gidişatı değiştirmenin olanaksızlığı görülmektedir. Özellikle Türkiye Cumhuriyetinin Orta Doğu'daki diğer rejimlerin dışında laik, sosyal demokrat hukuk devleti olma gibi bir hedefle yola çıkması pek çok farkı beraberinde getirmiştir. Burada esas olan kendi geleneğimizi reddetmek değil, ama insanlık tarihinin yaşadığı tecrübeleri göz önünde bulundurmak, yaşanacak acıları önceden görerek önlemek amacına matuftur.

Geleneksel metot denildiği zaman geçmiş tarihsel birikimden faydalanmak, evrensel ilkeler üzerinden bir takım duruş ve düşünce biçimi geliştirmek anlaşılırsa bu doğru olandır. Bu noktada İslam'ın bizatihi ahlaklı ve adaletli bir yönetimi istemesinin merkeze alınarak, yönetimde emanet, sadakat ve liyakata önem verilmesi gibi hususlar kuracağımız sistemi geliştirecek unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kadın Hakları: Said Halim Paşa kadın hakları konusunda ortaya çıkan talebin hayatın içinden ve tabii bir durum olmadığını, kendi bulunduğu toplumda böyle bir talebin söz konusu olmadığından yapay bir talep olduğuna vurgu yapar. Paşa, hürriyet ve serbestliğin her zaman için takdir ve teşvik edilmesi gereken bir unsur olarak ifade edilmesinin yanıltıcı olduğu ifade eder. İslam dünyasının en temel problemlerinden bir tanesi de kadının aile ve sosyal hayattaki rolüdür. Batılı bir kavram olarak ortaya çıkan feminizmin karşısına İslam'da kadın haklarını koymak da Paşa'ya göre uygun olmayacaktır, zira hürriyet ve eşitlik kavramlarının İslam'daki anlamları farklıdır.⁴³

Said Halim Paşa tarafından sorun olarak görülmeyen bu konu bugün toplumun ve ailenin geleceği açısından hayati bir öneme haizdir. Bu nedenle bu konuda toplumun geleneği ve geleceği bir arada tutularak bir anlayış ortaya konulmalıdır. Eğer bu olmazsa, hoca olarak ortaya çıkan insanların hayatın ve toplumun gerçeklerinden bihaber, özgürlük ve eşitlik gibi kavramlara yabancı bir tutumla kadınların mevcut eşitsizliklerini daha da geriye götürme çabaları toplumumuzun geleceği açısından pek çok krizi de beraberinde getirecektir. Bunun karşılığı olmamasına rağmen bir gerilim unsuru olarak topluma sunulmaktadır.

Günümüzde de kadın hakları ve özgürlüğü İslam düşüncesindeki en tartışmalı konulardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada herkes belli bir tarihsel dönemle kayıtlı kalmış bir aile tasavvurunu merkeze almaktadır. Burada egemen unsur ise Arap kültüründeki kadın

⁴² Said Halim Paşa, Buhranlarımız, s. 108, 109.

⁴³ Said Halim Paşa, Buhranlarımız, s. 108, 109.



tasavvurudur. Bu noktada birçok belirsizlikler ortadayken kadını kendi kölesi, hizmetçisi, emir verebileceği bir kişi olarak gören anlayış öne çıkmaktadır. Pek çok toplumsal sorunla karşı karşıya olan İslam dünyası bugün ahlakı ve değerler alanını kadın erkek ilişkisine indirgemiş bir haldedir. Buradaki temel sıkıntı kadın ve erkeğin çalışma alanlarının, eğitim ve öğretim sahalarının ayrılması insanları belli bir ahlaki noktaya çekme amacıyla yapılmaktadır. Ancak ahlaksızlık olarak nitelenen davranışlar sadece kadın ve erkek arasında değildir. Cinsel istismar ve sapkınlıkların toplumun her kesiminde görülebilme ihtimali olduğu her geçen gün daha acı bir şekilde anlaşılmaktadır.

Bu nedendir ki kadın ve erkekten oluşan aile yapısının şehirlileşme ve sosyal yaşamda ortak alanlarda beraber hareket etme durumunu da düşünecek olursak yeniden şekillendirilmesi, hayatı beraber sırtlayan, eğitim öğretimde olduğu gibi iş yaşamında da fırsat eşitliğini sağlayacak bir anlayışın aile ve toplumu daha sağlıklı bir noktaya götüreceği kanaatini taşıyoruz.⁴⁴

Ailenin teşekkülü noktasında dikkat edilmesi gereken en önemli unsurlardan birisi de örf ve költürdür. Kur'an geldiği költürü yok saymamış onu düzenlemiş ve daha ileri bir noktaya taşımıştır. Onun için bizde bulunduğumuz költürel ve sosyal coğrafya içerisinde aile ve sosyal hayatın teşekkülü konusunda doğru yoruma ulaşarak toplumdaki bireyden aileye oradan da toplumun tamamına yansıyan gerilimi bir dengeye oturtmak zorundayız.

Özellikle kadın ve erkek eşitliği konusunda sürekli olarak gündeme getirilen eşitsizlik algısı yanlış yorumlandığı için kadınların sosyal ve költürel hayattan çekilmelerini ve eve kapanmalarına kadar varan bir sürece yönelik yorumlanmaktadır. Bu noktada özellikle eşitlik kavramı üzerinde düşünmek gerekiyor. Şurası gerçektir ki insanlar arasında mutlak bir eşitlik hiçbir zaman mümkün değildir. Herkes kendisinde belli bir takım nitelikler, olumlu ya da olumsuz özelliklerle hayata katılır, önemli olan herkesin bulunduğu özellikleri geliştirici, tamamlayıcı bir takım imkânları kullanabilmesi, bunları elde etmesi noktasında bir engelle karşılaşmamasıdır. Bu nedenle burada eşitlik ve özgürlükten kasıt kanun önünde ve fırsat eşitliği anlamındadır. Sonuç olarak kadınları hayattan koparan, akim bırakan, onu bir mal ve meta gibi değerlendiren yaklaşımlar Türk költürünün ve bu coğrafyada teşekkül eden İslam anlayışının bir yansıması değildir.

Bu noktada özellikle Kur'an'daki "Ancak erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler."⁴⁵ şeklindeki ayetten hareketle kadınları hayattan dışlayan tasavvurlara gidilmesi, onların giyim, kuşam, yaşam ve hayat alanlarının her yönüne karışılmasını bir hak olarak görülmektedir. Ancak buradaki ayetten hareketle sağlıklı düşünen bir insanın ulaşması gereken eğer bir üstünlük varsa bunun negatif ayrımcılığa değil, pozitif ayrımcılığa götürülmesi şeklinde

⁴⁴ Aygün Akyol, "Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim", Tedbirü'l-Mütevahhid içinde, Elis Yay., Ankara 2017, s. 200, 201.

⁴⁵ 2/Bakara Suresi, 228; Nisa Suresi, 34



anlaşılmasıdır. Yani kadınların sosyal hayatta ve iş yaşamında daha fazla yer alabilecekleri, güven ve huzur içinde olabilecekleri durumların oluşturulması gerekmektedir. Bu noktada İslam dünyasına bakıldığında kadın hakları ve özgürlükleri konusundaki halimiz ortadadır. Ancak ülkemizde Osmanlı'dan itibaren başlayan kız çocuklarının eğitimiyle ilgili durum Cumhuriyetle beraber ivme kazanmış kadınlar sosyal hayatta ve iş yaşamında belli bir aşama kat edebilmişlerdir. Toplumun sağlıklı teşekkülü için Türk Aile yapısının korunması ve desteklenmesi gerekmektedir.

Seçim ve Aristokrasi, Said Halim Paşa Osmanlı'da ıslahat adı altında yapılan yenilikleri toplumsal hayata uygun olmadığı için ahmakça bulur.⁴⁶ Ancak bunları aşma noktasında geleneğe dönmek dışında bir çözüm önerisi de getirmez. İslam dünyasına baktığımızda geleneğe dönelim derken selefilik bataklığına saplanan bir zümre ile karşı karşıya kalmış durumdayız. Ancak toplumsal hayatın içerisinden gelmeyen taleplerden hareketle ortaya konulan yeniliklerin tabii akışı bozacağından bir takım sert tepkilere ve etkileşimlere sebep olacağı da inkâr olunamaz.

Yeniliklerle ilgili bu eleştirilerine rağmen Osmanlı milletinin çoğunluğunun, tamamen ilkel bir cemiyet hayatı yaşadıkları; halkın halen, cismani veya dini ve ruhi bir reisin hüküm ve nüfuzuna körü körüne itaat etmekte olduğu; bu reislerin ise halkın cehaletini kendi hesaplarına kazanç vesilesi yaptıkları ve bundan insafsızca istifade ettikleri kimsenin meçhulü olmadığı da Paşa tarafından kabul edilir.⁴⁷ Said Halim Paşa buradan hareketle Osmanlı toplumunun seçim yapma ve tercihte bulunma noktasında bir bilinç ve eğitim düzeyine sahip olmadığını ifade etmektedir.

Said Halim Paşa'ya göre Osmanlı toplumunda Batılı anlamda sınıflı bir toplum anlayışının olmaması nedeniyle, Batı tipi bir demokratikleşme olamazdı. Müslümanlar arasında seçkin bir sınıf olmadığı için Müslümanların demokratikleşmesi Batının geçtiği evrelerden geçerek olmayacaktır, -Bunun gerçekleşmesi yönetici gruptaki halkçı fikirlerin yayılmasıyla olacaktır. Ancak İslam toplumunun demokratikleşmesi kavramı yine batılı bir kavramdır. Bu anlamda Paşa demokratik tutumu benimsemekte ama bunun gelişim seyri için toplumun bilinçlendirilerek ve kendi süreçleri içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Said Halim Paşa'nın bunu benimsemesi de bu noktada batının kavramlarını tamamen reddetmediği göstergesidir.⁴⁸

Sınıflı Toplum: Said Halim Paşa sınıf sistemine değil, İslâmi temele dayanan bir eşitlik anlayışının, batının bu sınıfsal ve farklı grupların menfaatine dayanan yapısından farklı olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹ Yapısal bozuklukların temelinde bu sınıf sistemine dayalı yapıyı Osmanlı'ya taşıma gayretini görür. Said Halim Paşa'ya göre, "Avrupalıların fikir ve inançlarına göre siyasi birlik, lisan ve mezhep beraberliği ile birbirine bağlı olan kimselerin birleşmesinden meydana

⁴⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 15, 16.

⁴⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 19.

⁴⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 171.

⁴⁹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 103.



gelir. Osmanlı siyasi birliği ise Hıristiyan hükümetlerinde olduğu gibi milliyet esasına değil, İslâm birliği ve kardeşliği esasına dayanır.”⁵⁰

Buradaki ifadelerden hareketle İslam dünyasının sınıflı bir toplum yapısına sahip olmadığı iddiası da İslam tarihine bakıldığında ne derece doğru tahkik edilmesi gerekmektedir. Bu noktada İslam dünyasının içine düştüğü mezhep ve din ayrışma neticesinde ortaya çıkan durumlar Paşa'nın ifadeleriyle çelişir gözükmemektedir. İslam birliği ve kardeşliği idealiyle Osmanlı tarafından uygulanmaya çalışan ümmetçi bakış açısı Osmanlı halkını bir arada tutmaya yetmedi. Hatta bugün bakıldığında Arap dünyasının ümmet bakış açısının ötesinde Arap halkları olarak da büyük çatışmaların içinde olduğunu görüyoruz.

Bu sebeple Said Halim Paşa Avrupa hükümetlerindeki kin ve husumetin Osmanlı İmparatorluğu'nda karşılık bulamayacağını, buradan hareketle de Osmanlı'nın Batı tipi bir parti ve grup zihniyetine ihtiyaç duymadığını söylemektedir. Zira bu tip bir kavgacı ve çıkarıcı parti zihniyeti Osmanlı siyasi yapısını da olumsuz olarak etkileyecektir. Said Halim Paşa Osmanlı siyasi birliğinin kendini birlik ve kardeşlik esasları çerçevesinde yeniden düzenlemesinin gereğini vurgular. Bu birlik farklı zamanlarda değişik tezahürlerle ortaya konulabilmiştir. Temel sorun ait olunan zaman ve mekânda kendine ait ve özgün bir modelin oluşturulamamasıydı.

Milliyetçilik Akımı: Osmanlı modernleşme projesinin maruz kaldığı temel sorunlardan biriside Batı tipi milliyetçilik akımının Osmanlı toplumuna değişik şekillerde kendini göstermesiydi. Fransız ihtilalinin verdiği özgürlük ve bağımsızlık hareketleri millet usulüne dayalı Osmanlı siyasi ve idari yapısını belirlemeye başladı. Osmanlı'da eşitlik ilkesi zamanla gruplar arasında etkisini gösterdi ve bu zamanla milli özgürlük ilkesine dönüştü.⁵¹

Ekonomik Çöküş: Ayrıca Batı'ya verilen kapitülasyonlar ve çeşitli imtiyazlar nedeniyle maddi açıdan iktisaden geri kalması da Osmanlı'nın yapısını bozan en önemli etkenlerdendir. Devletin ekonomik yetersizlik içinde olması, gerilemenin en önemli sebeplerinden birisi olarak ifade edilir. Maddi imkânsızlıklar, toplumdaki düzeni de alt üst etmektedir.⁵² Eğitim ve öğretim sisteminin yenilenememesi, aydınlanmayla gerçekleşen bilgi ve bilim anlayışından uzak kalan Osmanlı'da bilimsel bir anlayış oluşturamamasına sebep olmuştur.⁵³

Batı maddi ve manevi kayıplar veren Osmanlı toplumu tarafından sömürgeci ve saldırgan tavrıyla tanınıyordu. Ayrıca Osmanlı'nın çökme safhasında olması sürekli Batı tarafından kullanılıyor, gerekirse bu toprakların gaspı şeklinde dahi oluyordu. Bu tip bir yapıda Osmanlı'nın

⁵⁰ Said Halim Paşa, Buhranlarımız, s. 27.

⁵¹ Bernard Lewis Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev.: Metin Kıratlı, TTK.Yay., s. 56

⁵² Said Halim Paşa, Buhranlarımız, s.247 - 248

⁵³ Said Halim Paşa, Buhranlarımız, s. 255; Bu noktada batının bilgi ve değer dünyasının aktarımı noktasında çeşitli çözüm önerileri de sunulmuştur. Bunların bir tanesi de “bilginin İslamileştirilmesi” kavramıdır. Bunun için bkz.: Mevlüt Uyanık, Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, ss. 99-160; Mevlüt Uyanık, Çağdaş İslam Bilimine Giriş, ed.: Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara, 2012, ss. 21-43.



aydınından halkına kadar Batı'ya karşı bir içsel tepki mevcuttu. Bu tepki Batı'daki bilimsel ve bilimsel gelişmeyi görmeye engel teşkil eder hale geldi. Böylece Batı anlaşılıp tanımlanmak yerine bir düşman olarak algılandı. Bu da çözüme engel oluyordu.⁵⁴

Said Halim Paşa Osmanlının geri kalma nedenlerinden birini de Müslümanların dinlerinden layıkıyla istifade edememelerini kaynaklandığını belirtir. Bunun da çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan birisi, İslam öncesi hayatın tesirleridir. İslâm dini belirli bir kültür ortamında belli kültür gruplarına inmiştir. Daha sonra dine giren bütün kültürel gruplar kendi değer yargılarını dini gerçekliklerle birleştirmişlerdir. "Dini" anlamada her ulus kendi yaşayış ve algılayış şeklini kullanmaktadır. Bu da İslâm'ın anlama ve yaşama noktasında birçok farklılığa sebep olmuştur. Bir de zaman olgusu bu tarihsel zemine girdiğinde gerek metnin anlaşılması, gerekse İslâm'ın pratikleri birçok farklılık göstermiştir. Said Halim Paşa, bu farklılıkların zamanla İslam'ın anlaşılmasına ve İslam toplumunun bu tesirler nedeniyle gerilemesine neden olduğu kanaatindedir.⁵⁵

Bu noktada İslam coğrafyasının Hz. Peygamberin vefatı sonrası Emevi Abbasi çekişmelerine bakılacak olursa, güç ve iktidarın el değiştirmesi, bunun nasıl kontrol altında tutulacağı gibi temel sorunların aşamadığı gerçeğini kabul etmemiz gerekecektir. Toplumsal hayatta mutlak çözümler olmamakla birlikte İslam'ın doğru anlaşılmasında sürekli olarak geçmişe vurgu yapmak yerine karşı karşıya olduğumuz sorunların öncelikle tespit etmemiz gerekmektedir. Bu noktada güç ve muhalefet kavramlarının İslam düşünce geleneğindeki rolünü müzakereye açmamız gerekmektedir. Özellikle modernizm olgusu ile karşılaşıldıktan sonra İslam dünyasında pek çok farklı düşünce biçimi ortaya çıkmasına rağmen, sorunlar her geçen gün yığılmaktadır. Bunu aşabilmenin yolu ise,

Bir diğer husus da dinin yeni ihtiyaçlar için yorumlanamamasıdır. Bundan dolayı karşılaşılan durumlarla ilgili ne yapılacağı noktasında gerekli çözümler üretilmemiştir.

Aydın Sorunu: Ancak toplumsal olarak her hangi bir sınıf ayrımı Batı'ya yenilikleri anlaması için gönderilen aydınların Batı'yı tamamen benimsemesiyle değerlerinden kopuk bir aydın sınıfı oluştu. Said Halim Paşa'ya göre, bu aydın sınıfı halka yeterince ulaşmadığından halkla bağı koptu ve bu aydınlarda yeniliğe karşı derin tepkilerin ortaya çıkmasına neden oluyordu.⁵⁶ Said Halim Paşa'nın aydın sorunlu olarak ifade ettiği durum, günümüzde de kimi zaman dillendirilen bir husustur. Bu noktada aydından beklenen ya toplumu getirdiği geleneksel değerleri olduğu gibi kabul etmek ya da toplumsal hayata ters düşmek. Ancak burada yapılması gereken toplumun dinamiklerini çözümleyip onu yeni bir noktaya taşıyabilecek bilgi ve birikime sahip olması bu noktada önem arz etmektedir. Bu noktada demokrasi kültürünün sadece

⁵⁴ Halil İnalçık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", Türkiye Günlüğü, 1990, Yaz Dönemi, s.30, 41.

⁵⁵ Said Halim Paşa, Buhranlarımız, s.154, 159.

⁵⁶ Said Halim Paşa, age., s. 86,87.



çoğunluğun sözünün geçerli olması olarak algılanması problemlili bir noktaya götürmektedir. Halbuki toplumun ve devletin geleceği ile ilgili hususlarda aydınlara ve işin ehline danışmak her zaman için toplumun geleceğini olumlu yönde etkileyecektir.

Yenileşme Hareketlerinde Yapı

Said Halim Paşa, yapısal sorunların varlığı anlaşıldıktan sonra, bu sorunlara çözüm aranırken sorunların daha da kronik ve aşılabilir hale getirildiğini ifade eder. Paşa'ya göre yenilik hareketlerinde sorunlar aceleci bir şekilde ele alındığından toplumun sorunlarını, problemlerini anlamadan çözümler üretildiğini vurgular. Bu noktada en belirgin hata, Batı toplumunda işlediği düşünülen sistemlerin olduğu gibi aktarımının yapılması gelir. Said Halim Paşa bunun temelinde "ilerleme için, Batılı sosyal, siyasi kavramların ve kurumlarının olduğu gibi aktarılması gereklidir" anlayışının olduğunu belirtir. Hâlbuki Batılı ülkelerin sistemleri ve örgütlenmeleri, siyasal ve kültürel süreçleri içinde anlam kazanır. Başarıları da bu çerçevede değerlendirilir. Fakat başka bir millet için oluşturulan bu değerler sisteminin bizler için de değişmez gerçeklermiş gibi sunulması yanlıştır. Bu çerçevede Avrupa idari ve hukuki yapısının bir kısmının bir kısmı değişiklikler yapılarak aktarılmasıyla çözüm aranması Said Halim Paşa'ya göre yanlıştır.⁵⁷

Paşa'ya göre, bu tip bir temellendirmeye yapılan ıslahatlar, ne memleketin sosyal yapısına ne de siyasal yapısına uygun düşmüştür. Bu nedenle de başarısız olmuştur. Bunun üzerine yeni bir çözüm aranacağına, Batının bilgi sistemini layıkıyla tatbik edecek devlet adamları aranmıştır. Said Halim Paşa teşkilatların milletin kendi öz benliğinden kendi kültürel birikimiyle gelişerek onu tamamlayarak oluştuğunu belirtir ve toplumun siyasal yapısının değişmesiyle sosyal durumunun da değişeceğini zannetmenin bir yanlılığı olduğunu ifade eder.⁵⁸

Toplumsal hayatta ortaya konulacak yeniliklerde toplumsal hazır bulunuşluğun dikkate alınması gerekmektedir. Ancak dönemi düşündüğümüzde sürekli olarak toprak kaybeden ve her gün yeni bir takım sorunlarla karşı karşıya olan bir Osmanlı bürokrasisi vardı. Bunların hepsi kendi bakış açılarından hareketle sorunlarına çözüm arıyorlardı. Bu da yenileşme hareketlerinde bir bütüncül yapının ortaya çıkmasına engel olduğu gibi, diğer yapılan yenilikleri de akamete uğratabiliyordu. Batılı toplumlarda ortaya çıkan birey ve talepleri Osmanlı'da da ortaya çıkmaya başlamış, ama toplum içindeki gerek dini gerek feodal yapılar buna engel olmuştur. Tüm bunlara rağmen İslam dünyasına baktığımızdaki çöküntüyü düşündüğümüzde Osmanlı bürokrasisinin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu iradesinin bütüncül bir yenileşme ve sorunlara toplu bir çözüm ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

⁵⁷ Said Halim Paşa, age., s. 14

⁵⁸ Said Halim Paşa, age., s. 23



Yüz yıl sonra bu tecrübeye tekrar baktığımızda demokrasi kültürünün ve bireysel taleplerin yerine yine dini ve feodal yapıların yapılan yenileşmeyi ve demokrasi tecrübesini algılamadığı için yeni sorunlarla yüzyüze geliyoruz. Ancak bu sorunlarımızın çözülmeyeceği anlamına gelmiyor, onun için de Paşa'nın işaret ettiği hususları da dikkate alarak, bugün karşılaştığımız sorunlarımıza yeni çözümler ortaya koymamız gerekiyor.

Paşa'nın bu noktada bir diğer eleştirisi de her değişikliğin iyi sonuçlar doğuracağı zannedilmesidir. Hâlbuki "toplumsal kurumların ve müesseselerin de toplumla beraber doğup, büyüüp, yok olduğunun bilinmesidir. Burada yapılan yanlışların en önemlisi aksaklık gösteren yapının ıslahının yerine kökten değiştirilmesidir. Yapılması gereken tecrübelerle hatalı noktaları görülen yapının ıslahıdır.⁵⁹ İslah etmek yerine yeni bir yapıyı tercih etmek Paşa'ya göre, her zaman problemlidir. Çünkü yeni denenen şey ilk olarak zaman kaybına sebep olur ikinci olarak geçmiş müesseseyi yok eder, son olarak da başarısızlık olasılığı başarı olasılığından yüksektir. Başarısızlık durumunda sosyal ve siyasal alanda bir kargaşa meydana gelecektir. Toplumda bu boşluğu farklı yapılarla çözmeye deşifre etmeye çalışacaktır. Bu da o toplumun ve kurumların yapısal bozukluklarını azaltmayacak daha da arttıracaktır. Bu nedenle ıslah çabası daha olumlu sonuçlar doğuracaktır.

3.2. Çözüm Önerileri

Said Halim Paşa ıslahat konusunda ortaya konulacak yaklaşımların öncelikle toplumun kendisinden hareketle ele alınması gerektiğini, bir başka toplum için geçerli olan önerilerin diğer toplumlara dayatılmaması gerektiğini savunur. Bu noktada en önemli unsur, fikri donanımın tam olmasıdır.

Fikri Donanım Edinmek:

Said Halim Paşa toplumsal sorunları anlamak ve onlara yönelik etkili çözümler üretmek için öncelikle "kendi cemiyetimizle diğerleri arasında mukayese yapabilecek kadar bilgi sahibi olmanızın gereğini" vurgular. Sistemli bir iyileştirmenin sağlanabilmesi için kendi cemiyetini iyi tanımak, onu temel kaynakları, sosyokültürel, etnik ve ekonomik yapısı itibarıyla çok iyi bilmek ve tahlil etmek gerekir. Kişi kendi kültürel alt yapısını bildiği takdirde toplumunun ihtiyaçlarına vakıf olacaktır. Bu bağlamda her toplumun ilerlemesi farklı bir şekilde olmaktadır. Bu nedenle ıslah çalışmalarını ortaya koyan kişiler aksaklıkları saptayabilecek bir bilgiye ve eleştiri kabiliyetine

⁵⁹ Said Halim Paşa, age., s. 64



sahip olmalıdırlar. Zira kendi toplumundan habersiz olan bir kişinin çözüm önerileri çok yapay ve yüzeysel olacaktır. Şayet bu uygulansa bile çözüm değil daha büyük felaketselere sebep olabilir.⁶⁰

Said Halim Paşa, kendi kültürel kimliğinden haberdar bir aydın kimliği oluşturulması için eğitim kurumlarında insanlara kendi milletinin ve kültürünün değerlerinin gerçek manada öğretilmesi ve bunun pratik hayatta görülmesi gerektiğini belirtir. Ancak bu şekilde kendi cemiyetimizle diğerleri arasında mukayese yapabilecek kadar kendi hakkımızda bilgi sahibi oluruz.⁶¹

Fikri donanım edinmenin ikinci kısmını ise, Batı'yı ve onun fikri ve siyasi tarihini bilmekten geçmektedir. Batı medeniyetinin anlaşılabilmesi için onların değer dünyalarını ve buna uygun şekilde gerçekleşen kurumsallaşmalarının da anlaşılması gerekmektedir. Said Halim Paşa'ya göre, Batı çok iyi bir şekilde anlaşılıp yorumlanmalıdır. Çünkü bir medeniyetin iç yapısını anlaşıldığı zaman kendi medeniyetimizle kıyasını yapabiliriz. Buradaki medeniyeti anlama ifadesinden kastımız, meselelere bir Batılı gözüyle değil kendi kültürel değerlerini merkeze alarak bakmaktır. Amacı da bu bilgilerin kendi medeniyeti çerçevesinde nasıl kullanılacağını ortaya koymak ve kendi tarihimizdeki kırılmaları izah etmektir. Bunu gerçekleştirebilirsek, yeni bir yapı üretme şansımız olacaktır.⁶²

Said Halim Paşa'da medeniyetimizin gelişmesi için gerekli olan şeyleri almamız gerektiğini şu sözleriyle ifade eder. "Milli terakkimizi sağlamak için o medeniyetten faydalanmak zorundayız. İsimiz medeniyetimizin gelişmesi için gerekli olan şeyleri Batı'dan alarak kendimize tatbik etmektir."⁶³

Batıyı anlamadaki amaç, "kurumlarımızı ıslah ederken toplumumuza uygun çözümler üretme biçimleri geliştirmek içindir. Batıya karşı olan tutumumuzda yapmamız gereken ne onu bir dogma haline getirip kutsamak; ne de değişmez düşman olarak algılayıp bir kenara itmek olmalıdır. Burada dikkat çeken husus şudur. Batı özgün bir medeniyet kurmuştur. Üstelik Batı sürekli olarak başka kültürlerin sosyal ve siyasal durumlarına müdahalede bulunmaktadır. Öteki medeniyetlerin bu müdahalelerden dolayı olumsuz bir tavır takınmaları doğaldır. Batıyla yüzleşmeye kalkarken bu medeniyetinde bir bilgi sistemi olduğunu kabul edip, nasıl ki geçmiş dönemde Batılılar bizim bilgisel zeminimizden istifadeyle yeni bir bilgi sistemi üretilirse aynı

⁶⁰ Said Halim Paşa, age., s. 68; İslam düşünce tarihinde toplumsal aksaklıkların anlaşılmasında fikri eksikliklerin, kavrayış kıtlığının problem olduğunu İbn Haldun'da belirtmiş, bu noktadaki sıkıntılar için çeşitli öneriler sunmuştur. Bkz.: Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/2, cilt: 10, sayı: 20, s. 48, 49.

⁶¹ Said Halim Paşa, age., s. 68

⁶² Said Halim Paşa, age., s. 76, 77.

⁶³ Said Halim Paşa, age., s. 77.



şekilde biz de Batı medeniyetini çok iyi bir şekilde bilip ondan istifade etmenin yollarını aramamız gerekir.⁶⁴

Müesseselerin İslahı

Sosyal ve siyasi kurumlar kültürel alt yapıyla, toplumun kendi geçmişiyle birlikte var olan, gelişen veya gerileyen kurumlardır. Bu kurumların toplumsal işlevleri çok büyüktür. Bu kurumlar işlevlerini yerine getiremiyorsa, problemi kurumsal yapısının terk edilmesine atıfta bulunarak çözüme çalışmak Said Halim Paşa'ya göre, kolaycı bir tavidir. Değiştirilen kurumların yerine getirilen kurumların o boşluğu doldurabilmesi için toplumun yapısını yansıtması ve ona uygun olması gerekir. Şayet uygun olmazsa eksikleriyle birlikte bulunan, fakat topluma ait olan kurumu tümünden kaybetmiş, diğer taraftan da yeni bir müessese koyamamış oluruz.⁶⁵

Bu nedenle biz ilk olarak, sosyal kurumlarımızın geçmişini “niçin ortaya çıktıklarını, nasıl görev yaptıklarını” belirlememiz, buradan hareketle de “neden eski işlevlerini yerine getiremiyor?” sorusunun cevabını aramamız gerekmektedir.”⁶⁶ Bu nedenle kendi siyasi ve içtimai yapımızı değiştirmek yerine onu mevcut veriler ışığında yeniden yorumlamak ve toplumun menfaatlerine uygun bir hale sokmalıyız.

Sosyal kurumların başında da eğitim kurumları gelmektedir. Eğitim kurumlarının verimli ve etkili bir sistemle kurgulanması, hemen olmasa da belli bir süre zarfında toplumdaki değişimin sağlam ayaklar üzerinde yükselmesine sebep olacağı ortadadır. İslahat ile ilgili çözüm önerilerinde “eğitimdeki aksaklığı giderip Batının ilim ve fennini hemen almak gerekir” düşüncesi önemli bir yer tutar. Ancak eğitim sahasında yapılacak hataların bedelleri çok ileride ortaya çıkacağı için eğitim kurumlarının çok dikkatli bir şekilde ıslah edilmesi gerekmektedir. Eğitim kurumlarında toplumun temel değerleri göz önünde bulundurulmalıdır. Said Halim Paşa'ya göre, “İngiliz, Fransız yahut Alman terbiye metotları iyi iseler maksatları, iyi İngiliz, İyi Fransız, İyi Alman yetiştirmek olduğu ve bunda muvaffak oldukları için iyidir. Bu sebeple bir milletin terbiye metodunun diğer bir millete uygun gelmesine ihtimal yoktur.”⁶⁷ Bundan dolayı eğitim kurumlarındaki değişikliklerde kendi toplumumuzun değer dünyası göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu noktada toplumun birlikteliğini sağlayan unsurlardan bir tanesi de din olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı değerler dünyasının hâkim güç olduğu kabulü ile birlikte İslâm toplumu kendi

⁶⁴ Said Halim Paşa, age., s.57, “Biz onları mümkün olduğu kadar iyi öğrenmeliyiz. Yalnız bu öğrenmeden maksat onların yaptıklarını aynen almak değil işimizin güçlüğünü ve ehemmiyetini daha iyi anlamak ve vazifemizi en güzel şekilde başarmak için bilgimizi arttırmak olmalıdır.”

⁶⁵ Said Halim Paşa, age., s. 53, 54.

⁶⁶ Said Halim Paşa, age., s.42

⁶⁷ Said Halim Paşa, , age.



geriliğinin sebeplerini dini anlama ve yaşamadaki eksiklikte aradı.⁶⁸ Said Halim Paşa dini anlama noktasındaki bakış açısını şu şekilde ifade eder: “Bizler önceleri milletçe geri kalmamıza sebep olarak İslâmiyet’i daha çok anlayıp daha iyi tatbik edemeyişimiz de görüyorduk. Bugün ise geriliğimizin sebebinin kusur ve ihmallerimizde değil dinimizin bizi bağladığı esasların noksan olduğunda arıyoruz.”⁶⁹ Said Halim Paşa bu noktada dinin düzgün anlaşılması gerektiğini belirtir.

Osmanlı’da sorunlar ilk çıkmaya başladığında da Koçi Bey devletin gerilemesinin nedeni olarak dinin temel kaidelerine riayetsizliği gösteriyordu.⁷⁰ İlk dönemlerde seslendirilen bu fikir daha sonraki dönemlerde Batı’nın hâkimiyeti nedeniyle bir takım düşünürlerin sorunu dinde görmesine neden oldu. Bu bağlamda Said Halim Paşa’da gerilemenin sorumlusunun din olduğu yargısının doğru olmadığını, ancak dini kaideleri düzgün anlama ve uygulama noktasında sıkıntılar olduğunu belirtir.

Sonuç:

Osmanlı Devleti’nin gerilemeye başlamasıyla başlayan ıslahat ve reformlar gerilemenin durdurulması amacıyla hızlı bir şekilde uygulanmaya başlamıştır. Ancak bu yeniliklerin nasıl olacağı konusunda pek çok fikir akımı ortaya çıkmıştır. Bu da farklı fikri ve felsefi cereyanların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti de bu yenileşme hareketlerinin sonucudur.

Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçişte ortaya çıkan olumlu ya da olumsuz durumlar bugün yine bizlerin hayatına etki etmektedir. Said Halim Paşa, İslamcı olarak nitelenen Osmanlı fikir adamlarındandır. Temelde kendi toplumsal dinamiklerine dönmeyi ve oradan hareketle problemleri çözmeyi öneren bir bakış açısına sahiptir. Said Halim Paşa bunu söylerken bugünü de kaçırmaz batının ilmi, fikri ve felsefi arka planının anlaşılması gerektiği, bunun bir ayağının gelenekte diğer ayağının ise bugünde olduğunu vurgular.

Ancak bu yenileşme çabalarıyla ilgili yapılan değerlendirmelerde yenilik çabaları eleştirilirken, kendimize ait modelin ne olduğu ile ilgili çözümler üretilmemekte, sadece batı düşüncesi üzerinden bir takım eleştirilerle meseleler götürülmektedir. Dikkat edileceği üzere Said Halim Paşa’nın döneminde sorun olan tüm meseleler bugün bizler için yine sorun olmaya devam etmektedir. Ancak Türkiye Cumhuriyetini demokrasi tecrübesinin Orta Doğu olarak nitelenen coğrafyaya göre çok önde olduğunu görüyoruz. Ancak bu kronik sorunlarımızın çözüldüğü anlamına gelmemekte, aksine iki tarafa da gidebilecek bir süreci içinde barındırmaktadır. Bu

⁶⁸ Said Halim Paşa, age., s. 213; Modern dönemde dinin anlaşılması noktasındaki farklı yaklaşımlar için bkz.: Mevlüt Uyanık, Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu, ed.: Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara, 2011, ss. 133-179.

⁶⁹ Said Halim Paşa, a.g.e., s 43-45.

⁷⁰ Görüseli Koçi Bey, Koçi Bey Risalesi, Yay. Haz. Dr. Yılmaz Kurt, Ecdâd Yay., Ankara, 1994, s. 13,14; Osman Kafadar, age., s. 70



anlamda haklar ve özgürlüklerin temel alındığı bir ülke için geleneksel değerlere vurgu yapıldığı kadar günümüze de yabancı kalınmaması gerekmektedir.

Bu noktada yapılması gereken ise, Said Halim Paşa'nın da belirttiği üzere, toplumsal sorunlarda çözüm üretirken aceleci, günübürlük ve ana odaklanmış çözümlerin kalıcı bir çözüm olmaktan ziyade meseleleri daha kötü bir duruma getireceğinin farkında olunmalıdır. Esasında toplumsal hayatla ilgili öneri getirenlerin amacı içine düşülen kötü durumu aşabilmek olabilir. Ancak iyi niyet, yapılan hataların meşrulaşmasına zemin oluşturmamalıdır.

Sorunlara çözüm üretirken, deneme yanılma metodundan ziyade yapacağımız değişikliklerde bilgiye dayalı, risk hesabı yaparak yol almamız gerekiyor. Deneme yanılma metod olarak kabul edilirse, toplumsal hayatta yapılacak hataların telafisi olmayan yaralar açması olasıdır. Toplumsal hayatın dinamik yapısı ve uygulanan bir şeyin geri çevrilemez olduğu dikkate alınırse, yapılan hataların kaybettirdiklerini düşünmek bizim için çok daha büyük bedeller ortaya çıkaracaktır. Bundan dolayı köklü değişiklikler yaparken olanı yıkmanın çıkaracağı boşluğu nasıl dolduracağımızı da düşünmemiz gerekmektedir.



Ziya Gökalp Düşüncesinin Kuruluş ve İnkılaplar Döneminde Türkiye Cumhuriyeti'nin Siyasi Hayatına ve İdari Yapılanmasına Etkisi

Vehbi Alpay Günal*

Emre Aydemirhan Üçhöyük**

Özet

Ziya Gökalp (1876-1924) kısa ömrüne rağmen düşünceleri ve yazıları ile döneminde Türk siyasi düşüncesinin entelektüel ve doktrinel öncülerinden olmuştur. Gökalp, dağılma dönemindeki çok toplumlu Osmanlı İmparatorluğu'ndan milli-devlete giden yolda; vatandaş, millet ve devlet ile ilgili algıları değiştirmiştir. Gökalp, millet kavramını tarih ve sosyoloji çerçevesinde açıklayarak, Atatürk'ün millet inşası düşüncesinin de bilimsel öncüsü olmuştur. Sosyolog kimliğinin yanı sıra şair, siyasetçi, eğitimci olarak Türk milletine hizmet eden Gökalp; milli-üniter devlet modeli, medrese eğitim sisteminden modern eğitim sistemine geçilmesi yönündeki tavsiyeleri, dilde sadeleşme, Türkçe eğitim ve bilim dili reformları, hukukta kadın-erkek eşitliğine dayanan fikirleri, vatandaşlık tanımı ve adı henüz konmamış olsa da sekülerlik/laiklik üzerine düşünceleri ile Mustafa Kemal ve Cumhuriyet kadrolarını en çok etkileyen düşünürlerden birisidir.

Halil İnalçık'a göre, Türk devriminin fikri şerefi bir manada Ziya Gökalp'e ve onun rehberliği ile sosyoloji doktrinlerindeki öğretim faaliyetine ait olduğu gibi; Taha Parla'ya göre İttihat ve Terakki iktidarının entelektüeli ve ideoloğu olan Gökalp'in toplumsal düşünceleri, Türkiye'nin millet inşası sürecinde Türk modernleşmesini doğurmuştur. Şerif Mardin'in, cumhuriyet seçkinlerinin siyaset alanındaki yansımalarının arka planında pozitivist sosyoloji yaklaşımı ve Durkheimci bakışın olduğu tespitini de Gökalp'e bağlamak mümkündür.

Çalışmada yorumsamacılık yöntemi ve nitel araştırma teknikleri kullanılarak; yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi ve idari anlamda düzenlenmesinde; resmi ideoloji üzerinde ve Cumhuriyet Halk Fırkası siyasetinde Ziya Gökalp ve Türkçülüğün etkisi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet Halk Fırkası, Milli-devlet, Türkçülük, Ziya Gökalp.

*Dr. Öğretim Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü Yönetim Bilimleri ABD Öğretim Üyesi, alpaygunal@yahoo.com

**Akdeniz Üniversitesi SBE Kamu Yönetimi ABD Yüksek Lisans Öğrencisi, emreuchoyuk@gmail.com



Giriş

Ziya Gökalp 48 yıllık kısa yaşamında fikirleriyle sosyoloji¹, tarih, hukuk, siyaset gibi alanlara ve Türk düşünce dünyasına damga vurmuş; vatansever, düşünmeye ve bilime inanan, milletinin harsına ve tarihine bağlı bir aydındır (İnalçık, 2000, s. 9). Meşrutiyetin ilanı ile 1908’de İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC)’nin Diyarbakır şubesini kurarak fiilen siyasete adım atan Gökalp, cemiyetin Diyarbakır, Van ve Bitlis heyetlerinin müfettişliğine atanmıştır. 1909’da İTC’nin kongresine katılarak Merkez-i Umumî üyeliğine seçilmiştir (Tuncay, 1975, s. 38). Bu dönem Gökalp’in Diyarbakır’da Peyman Gazetesi’ni çıkardığı dönemdir. Siyaset ile ilgili çalışmalarını yürütürken önce Selanik Sultani Mektebi’nde (İttihat ve Terakki İdadisi) (1910-11), ardından Darülfünun-u Osmanî’de (1913-14) ilm-i içtima dersleri veren Gökalp bu bilim dalının akademide öğretim yolunu açmıştır.²

1912 yılında Ergani Sancağı’ndan Meclis-i Mebusan’a seçilen Gökalp, aynı yıl kurulan Türk Ocağı’nın da kurucuları arasında yer almış (İnalçık, 2000, s. 10-11), “Ocak”ın yayın organı Türk Yurdu’nda yazılar yayınlamaya başlamıştır. 1913 yılında kendisine teklif edilen Maarif Nazırlığını kabul etmeyen Gökalp, Edebiyat Fakültesinde İçtimaiyyat Müderrisliği görevine 1919 yılında Divan-ı Harp’te yargılanıp, Malta’ya sürülene kadar devam etmiştir. 1921’de serbest kalıp yurda dönen Gökalp, 1922 yılında Muallim Mektebi’nde felsefe dersleri vermeye başlamış, yayın hayatına da Küçük Mecmua dergisini çıkararak devam etmiştir. 1923 yılında Telif ve Tercüme Encümeni Reisliği’ne getirilen Gökalp, aynı yıl Türkçülüğün Esasları adlı eserini yayınlamış ve Diyarbakır’dan milletvekili seçilmiştir. Yeni anayasanın hazırlanmasında rol alan Gökalp, hayatının son yıllarında tarih ve Türk dili çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Türk Medeniyeti Tarihi ve Çınaraltı adlı eserlerini tamamlarken rahatsızlanan Gökalp, 25 Ekim 1924 tarihinde vefat etmiştir (Gürsoy & Çapçioğlu, 2006).

1. Ziya Gökalp’te Temel Kavramlar

Gökalp’in bilim ve siyaset adamlığının koşutluğu, ülkede yeni bir bilim dalının doğuşu ve gelişimi ile yeni siyasi düşüncenin de gelişmesini koşut hale getirmiştir. Gökalp’in tanımları ve yaklaşımları, öncü ve özgün yapıları ile günümüz sosyal bilimler anlayışına da temel olmuştur.

¹ “Türkiye’de sosyoloji ilminin kuruluşunda ve gelişiminde iki farklı düşünce ekolüne sahip Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin’in etkisi vardır. Prens Sabahattin’in izlediği “Science Sociale” akımı; adem-i merkezîyetçi, bireyci ve ampirik anlayışı temsil ediyordu. Prens Sabahattin’e göre, ülkenin kurtuluşu, bir yönetim sorunu değil; bir yapı sorununu temsil ediyordu. Bu da sosyal yapıyı, toplumsal yapıdan bireyci yapıya; merkezi yönetimden, adem-i merkezi yönetime doğru işletecek bir evrime yönlendiriyordu. Ziya Gökalp’in kaynağı ise Fransız sosyolojisi ve Emile Durkheim’dı. Bu sosyoloji akımının sosyal dayanışmacı yapısı Gökalp’e göre; Türkiye’nin sorunlarına bir ölçüde cevap verebiliyordu. Gökalp’in amacı dini kültür yerine milli kültür ve batı uygarlığını geçirmektir. Bu amaçla Gökalp, İslamiyet, Batı ve Türklük arasında geçerli bağlantılar kurabilmek için kültür ve medeniyet ayrımını geliştirir; solidarizme ve teorik sosyolojiye önem verir” (Kaçmazoğlu, 1991, s. 1-2).

² İlk sosyoloji kürsüsü (1913-14) ve ilk sosyoloji enstitüsü (1914-15) yıllarında kurulmuştur.



Çalışmanın bu bölümünde kültür, medeniyet ve Türkçülük Gökalp'e göre açıklanmaya çalışılacaktır.

1.1. Kültür ve Medeniyet

Kültür³ (hars) ile medeniyet kavramları arasında hem birleşme hem de ayrılık noktaları vardır. Toplumsal yaşayışları kapsayan; din, ahlâk, hukuk, us, estetik, iktisat, dil ve fenle ilgili yaşayışlar kültür ve medeniyet arasındaki birleşme noktalarıdır. Ancak Gökalp'e göre; kültür millidir, medeniyet ise beynelmilel bir kavramdır. Kültür, yalnızca bir milletin din, ahlâk, hukuk, us, estetik, iktisat, dil ve fenle ilgili yaşayışlarının uyumlu bir toplamıdır. Medeniyet ise aynı gelişmişlik düzeyinde bulunan birçok milletlerin toplumsal yaşayışlarının ortak bir toplamıdır (Gökalp, 1997, s. 25).

Bireylerce usul ve irade ile oluşturulan ahlâk, hukuk, iktisat vb. bilgiler ve kuramlar medeniyet kavramını ortaya koymaktadır. Bu kavramlar kültürün içine girdiklerinde yapaylıklarını kaybetmişler; usul, yöntem veya bireylerin iradesi ile oluşmamışlardır.

“Okumuşlar! Bırakınız gururu

Milli harsı öğreniniz milletten!...

O vicdandır, sizse onun şuuru

Köksüz şuur uzak değil cinnetten...” (Gökalp, 1976, s. 23)

Gökalp'e göre; bitkilerin ve hayvanların organik yaşayışı, nasıl kendiliğinden ve doğal olarak gelişiyorsa, kültürün içine giren dil kavramı da kendiliğinden gelişmektedir ve bireyler tarafından yöntem ile inşa edilememektedir. Osmanlıca ve Türkçe dilleri de bu doğrultuda incelenebilir. Türkçe doğal bir biçimlenme ve gelenek ile kendiliğinden oluşmuştur ve bu yüzden kültürümüzün dili iken; Osmanlıca ise bireylerce yöntem ve irade ile inşa edilmiştir ve bu yüzden daha çok medeniyetimizin dilidir. Bu ayrımı Osmanlı ve Türk başlıkları üzerinden müzikten ahlâka daha birçok kavram üzerinden incelemek mümkündür.

Kültür ve medeniyet açısından bir diğer önemli ayrım ise, kültürün duyguların birleşimi; medeniyetin ise özellikle bilgilerin birleşimi olmasıdır. Kişide duygular; usul, yöntem ve iradeye uymaz; milletlerin kültürleri bu şekilde oluşmaz. Bir millet diğer bir milletin dinsel, töresel, estetik duygularına öykünemez. Ancak milletler duygularını karıştırmadan oluşturdukları bilgilerini, inşa ettikleri aynı gelişmişlik çerçevesinde ortak bir medeniyeti birbirleri ile paylaşabilirler (Gökalp, 1997, s. 27-28, 33).

“Biz medeniyetçe Avrupalı, harsça Türk olmalıyız. Hars; dinî, ahlâkî, bedîî duygularla lisanından ibarettir. Hars halktan alınır. Medeniyet ilimdir, fendir, sanayidir. Avrupa'dan medeniyeti alabilmek için her Türk'ün Avrupa lisanlarından birini bilmesi lazımdır. Biz Türk ve

³ Gökalp eserlerinde kültür kavramını açıklarken hars kelimesini kullanmıştır.



Müslüman kalmak şartıyla Avrupalı bir millet olmaya çalışmalıyız. Gayemiz, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı yapmak olmalıdır” (Gökalp, 1952, s. 79).

Gökalp, Batı medeniyetinin gelişmişliğini görmekte ve bireylerce oluşturulan hukuk, iktisat gibi bilgilerde Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabul etmektedir. Batı'nın gelişmiş ilmini önemseyen Gökalp'e göre Türk milleti, tümüyle Türk ve Müslüman kalmak koşulu ile kültüründen ayrılmadan Batı medeniyetine girmek istemektedir. Batı medeniyetine girmeden önce, milli kültürümüzü arayıp bularak, milli kültürümüzü ortaya çıkarmamız gerekmektedir. Gökalp, “Medeniyet” şiirinde kültür ve medeniyet kavramlarına bakışını şöyle açıklamaktadır:

“...Medeniyet, beynelmilel yazılacak bir kitap;

Her faslı bir milletin harsı teşkil edecek.

Medeniyet bir konser ki birçok çalgı, saz rübap

Birleşmekle bir ahengi ancak tek mil edecek...” (Gökalp, 1976, s. 22)

1.2. Ziya Gökalp ve Türkçülük Düşüncesi

Türkçülük fikri çok uzun süre savaştan ve sürekli toprak kaybeden bir hafızanın sarıldığı ve kurucu kadrosu ile Osmanlılık, İslamcılık fikirlerinden sonra kabul edilen fikir sistemidir. Türkçülük Osmanlı Devleti'nde, Balkan Savaşları sırasında Balkan vilayetlerinin çoğunun kaybedilmesi sonrasında başlamış, ardından gelen I. Dünya Savaşı ile birlikte açığa çıkmıştır. Türkçülük fikri bu dönemde iki büyük ideolog Yusuf Akçura⁴ ve Ziya Gökalp'in bilimsel çalışmaları ile gelişim göstermiştir (Poulton, 1999, s. 89). Esasta aynı milletin bekası için inşa edilmekle beraber, Akçura ve Gökalp'in Türkçülük fikirleri yer yer ayrılık gösterse de; bu iki düşünür, Cumhuriyetin ilanından sonra resmi ideolojinin oluşturulmasında çok önemli bir yere sahiptir. Ziya Gökalp, İTC'nin ve Cumhuriyet'in baş ideoloğu (Poulton, 1999, s. 89) iken Niyazi Berkes'in deyişiyle Akçura ise, Ziya Gökalp'in yanında unutulmuş adam görünümündedir (Niyazi Berkes'ten aktaran Georgeon, 2005, s. 3). Bu unutulmuşluğun nedenini ideolojik arayışlarda aramak gerekmektedir.

Türkçülük, Türk milletini yükseltmek demektir. Gökalp'in Türkçülük düşüncesini anlatmak için öncelikle, “millet”in çeşitli niteliklerini anlamak gerekir. Soy yani ırk Türkçülerine göre millet, soy demektir. Budun yani kavim Türkçülerine göre de milleti budun topluluğu oluşturmaktadır. Coğrafya Türkçülerine göre millet, aynı ülkede oturan toplulukların tümü demektir. Osmanlılara göre millet, Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunan bütün unsurları kapsamaktadır. İslâm birliğini savunanlara göre millet, bütün Müslümanların toplamıdır. Bireycilere göre ise millet, bir bireyin ait olmayı hissettiği toplumdur (Gökalp, 1997, s. 13-16). Bu noktada Gökalp, milletin ne olduğunu sorgular: “Soya, buduna, coğrafyaya, siyasete, istemli güçlere

⁴ “Üç Tarzı Siyaset” adlı çalışması ile Türkçülüğün manifestosunu yazan düşünür olarak kabul edilmektedir. Çalışmasında bir tarih tezi ortaya koyan Akçura, Osmanlı Devleti'nin yıkılma döneminde kurtuluşun köklerde, “bozkurt” ile sembolize edilen kök bilincinde olduğunu kabul etmektedir.



üstün gelecek ve egemen olabilecek başka ne gibi bir bağımız var? Toplumbilim şunu kanıtıyor: Bu bağ eğitimde, kültürde, yani duygularda ortaklıktır.” (Gökalp, 1997, s. 17) Gökalp’e göre millet, dil, din, ahlak ve estetik bakımından ortak olan, yani aynı eğitimi almış olan bireylerden oluşan; “dili dilime uyan, dini dinime uyan” bir topluluktur (Gökalp, 1997, s. 18). Millet kendine özgü bir kültürü olan topluluk demektir. (Gökalp, 1997, s. 20)

Kültür-medeniyet ve millet kavramları üzerinden Türk milliyetçiliği fikrini, vicdani-terbiyeye dayandıran Gökalp; etnik menşeyini deşmek isteyenlere şu cevabı vermiştir: “Cedlerim Türk olmayan bir bölgeden (Çermik) gelmiş olsa bile, kendimi Türk sayarım; çünkü bir adamın milliyetini tayin eden ırkî menşeyi değil, terbiye ve duygularındır” (İnalçık, 2000, s. 10). Şerif Mardin’e göre “Ziya Gökalp’in milli kimlik hakkındaki bu görüşü, Atatürk Türkiye’sinin millet-vatandaş anlayışına esas oluşturmuştur” (Mardin, 2015, s. 193).

Akçura’nın Türk milliyetçiliği fikri ise işgal altındaki Türk topraklarında doğmasından dolayı daha çok ırkî bir nitelik taşımaktadır. Her şeyi Kazan Türklerinin gözüyle görmeye alışan ve Rus esaretini yaşayan Akçura, Turancılık düşüncesine derinden bağlı iken, Kemalist Türkiye Akçura’nın özlemlerini yansıtmamaktadır (Georgeon, 2005, s. 134). Ancak yine de Türk Tarih Kongresi başta olmak üzere üniversitelerde ve Türk Ocakları’nda Akçura’nın verdiği dersler ve çalışmalar, hem Mustafa Kemal hem de Cumhuriyet entelektüelleri tarafından saygıyla karşılanmış ve takip edilmiştir.

Gökalp ve Akçura’nın Türkçülük fikirlerini anlamak için iki düşünürün de millet kavramına bakışlarını incelemek gerekmektedir. Gökalp’e göre halk ve millet aynı şeyi ifade ediyordu ve halkı oluşturan toplumsal sınıflar değil meslek gruplarıydı. Oysa Akçura sınıf düşüncesinde Gökalp’in “Türkiye’de oluş(a)mamış sınıf vardır, sınıfsal kutuplaşma yoktur” tespitini de az bularak, Türkiye’de sınıf kavramının hiç doğmadığını kabul etmektedir. Akçura’ya göre “CHF’nin kurulmasındaki amaç, hiçbir sınıfa dışta bırakmayacak bir birlik sağlayarak; halkı, bütün milleti harekete geçirmektir” (Georgeon, 2005, s. 132).

Ekonomi politikalarında da bu iki düşünür farklı düşüncelere sahiptir. Türk milletinin refahı için uygulanması gereken iktisat modeli tarım reformları ile gerçekleşecektir düşüncesine sahip Akçura (Georgeon, 2005, s. 134), Gökalp ve cumhuriyetin resmi iktisat programlarına kesinlikle karşı çıkmakta; endüstri yerine tarım politikalarını desteklemektedir. Bir anlamda İTC’nin düşünsel yapısının bileşenlerini belirleyen kişi (Çavdar, 1994, s. 97) olması nedeniyle siyasi çekişmeler yüzünden Kemalist kadrolar tarafından tam olarak benimsenmese de Gökalp’in iktisadi fikirleri ve programları Akçura’ya göre daha çok uygulanmıştır. Ancak her şeye rağmen Akçura da Gökalp de Türk milli devletinin kuruluş döneminde derin etki bırakmış ve ona yön vermiş iki düşünürdür (İnalçık, 2000, s. 30).



2. Ziya Gökalp ve Cumhuriyetin Resmi İdeolojisi

“Türkçülüğün Esasları” adlı çalışması ile Gökalp, çoktan beri düşündüğü ve yaydığı milli Türk devleti fikrinin zaferini büyük sosyal-siyasal değişim yıllarında bir program ile inşa edecektir (İnalcık, 2000, s. 13). Gökalp’in bu düşünceleri hayatının son iki yılında Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde açıkça karşılık bulmaya başlamıştır. Yeni kurulun devlette, Gökalp’in fikirleri başta Mustafa Kemal olmak üzere Cumhuriyet kadrolarınca hayata geçirilmeye başlanmıştır. 1922’de özgürlüğüne kavuştuktan sonra milli mücadeleye, 1923’te de yeni kurulan Cumhuriyet Halk Fırkasına katılan Gökalp (Parla, 1993, s. 27), Hâkimiyet-i Milliye ve Yeni Gün gazetelerindeki çeşitli yazıları ile Mustafa Kemal’in safında olduğunu ortaya koymuştur. Gökalp’e göre; “Gazi Mustafa Kemal, Türkçülük emellerini gerçekleştiren kahramandır” (İnalcık, 2000, s. 11). Hukukta kadın-erkek eşitliği, Türk’ün ve Türk vatandaşlığının tanımı, Türk Dili ve Tarihi tezleri, her vatandaşın bir soyadı alması (İnalcık, 2000, s. 11) gibi birçok yenilikçi düşünce ile Mustafa Kemal’in inkılâplarına yol gösteren Gökalp, 1923’te Diyarbakır milletvekili seçilmesi ile 1924 Anayasası’nı hazırlayan kadronun içerisinde yer almıştır (Erden, 2013, s. 51-52).

Siyasi kariyeri çok uzun yıllar sürmese de Gökalp fikirleri ile bürokrasiden eğitime birçok kadroya yön vermiştir. Taha Parla (1993, s. 30)’nın sözleriyle; “önce 1908 Jön Türk (II. Meşrutiyet) Devrimi’nin, sonra da 1920 Kemalist Devrimi’nin ideoloğu ve kuramcısı” olmuştur. Türkçülük fikrinin de ideoloğu olan Gökalp; milliyetçilik, laiklik, cumhuriyetçilik gibi daha sonra “6 ok⁵” diye simgeleşen değerler üzerinden Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF)’ni ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kuramsal temellerini etkilemiştir (Parla, 1993, s. 146). Gökalp’in Türkçülüğü, yetiştirdiği ve etkilediği öğrencilerle birlikte bürokrasi ve askeriye girerken yeni kurulan devletin de resmi ideolojisi haline gelmiştir. Siyasal yaşamda “6 ok” ile CHF ve Türkiye Cumhuriyeti üzerindeki etkisi açıkça hissedilen Gökalp; dayanışma ve meslek zümreleri, korporasyonlar, milli iktisat ve iktisadi devlet fikirleriyle CHF’ni dolayısıyla da Türkiye Cumhuriyeti’nin ekonomi politikalarını da ciddi düzeyde etkilemiştir.

Osmanlı Devleti döneminde Kara Kemal Bey ve İttihatçıların ünlü maliye nazırı Cavit Bey tarafından başlatılan, Osmanlı’daki Türk milletinin siyasi ve ekonomik çıkarlarını koruma ve Osmanlı Türkleri arasındaki milli ruhun gelişmesi ve güçlenmesi için çaba sarf etmeye (Landau, 1999, s. 43) dayanan milli ekonomi⁶ modelinin kronolojik olarak devamı olan Gökalp’in

⁵ Kemalizm’in simgesi olan Altı Ok’un ve dolayısıyla Cumhuriyet Halk Fırkası’nın ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kuramsal temelleri; Gökalp’in düşünce sisteminde bulunmaktadır. Bu altı ilkedен üçü, kuramsal açıdan problematik değildir. Gökalp’in erken formülasyonu çerçevesinde ve fazla siyasal tartışmaya yol açmadan Türk siyasal yaşamına yerleşmişlerdir. Bu ilkeler, Milliyetçilik, Cumhuriyetçilik ve Laiklik’tir. Dördüncüsü olan İnkılapçılık ise, yine siyasal tartışma olmaksızın Türk siyasal kültüründe pekişmiştir. Oysa bu ilke önemli ve ilginç olduğu kadar da problematiktir. Devletçilik ve Halkçılık ilkeleri de kuramsal açıdan problematiktir ve siyasal olarak da tartışmalıdır. Bu son ikisi, aynı zamanda Gökalp’in düşüncesinin, farklı gruplar tarafından farklı yönlerde çarpıtılmaya en açık ilkeleridir (Parla, 1993, s. 146).

⁶ 1908 yılına kadar Osmanlı ülkesinde kurulan şirket sayısı 86’dır. 1849 yılından itibaren ortalama 1,45 şirket faaliyete geçmiştir. 1908-18 döneminde 236 şirket kurulmuştur. Özellikle milli ekonomi döneminde anonim



korporatist modeli, Türkiye’deki milli siyaset anlayışının da çıkış noktasıdır. Ayrıca benzer düşünceler arasında en kapsamlı, en tutarlı ve yine en çoğulcu olanıdır (Parla, 1993, s. 28-29). Gökalp’in korporatist ekonomi modeli Türkiye’deki sınıf tartışmaları için de ayrıca önem taşımaktadır.

Gökalp’e göre çağdaş Avrupa’da iki sınıf vardır: Burjuva ve emekçi sınıf. Gökalp, Türkiye’de ise henüz bir sınıf kutuplaşmasının olmadığından bahsederek “feodal reisler, küçük burjuvalar, teşkilatsız ameleler, fellahlar-serfler” diye Türk toplumunu dört sınıfa ayırmaktadır (Parla, 1993, s. 158-160). 1923 yılında Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde “Fırkaların İçtimai Tasnifi” adlı çalışmasında bu ayrıma giden Gökalp, sınıf kutuplaşmasının yokluğunu açıklarken iki hâkim sınıfın Avrupa’ya göre sayısal ve örgütsel açıdan güçsüz olduğu tespitinde bulunmaktadır. Sınıf mücadelesine ve tarihsel pratiklerine inanmamakta ve en başta da Türkiye’de zaten böyle bir sınıflaşma sürecinin gerçekleşmediğini belirtmektedir.

Gökalp’in inandığı ekonomik modeller olan korporatizm⁷ ve solidarizm⁸ düşünceleri milli kalkınma ve dayanışmacılık sistemlerine dayanmaktadır. Gökalp, korporatist model ile üretken olmayan etkinliklerden oluşan aşırı ve haksız kazanç sağlayan ticaret ve finans burjuvazisi yerine hem Osmanlı Devleti döneminde İttihatçılar ile hem de Türkiye Cumhuriyeti döneminde de Kemalistler ile bir ekonomi politikası geliştirerek milli sanayi burjuvazisi yaratmayı hedeflemiş ve yine çiftçilerden oluşan bir tarım ülkesi olarak kalmayı kesinlikle reddetmiştir. Milli iktisat yaklaşımı Ziya Gökalp’in İttihat ve Terakki Cemiyeti yıllarında çerçevesini kurduğu, daha sonra İTC

şirketlerin büyük çoğunluğu Müslüman Türk eşraf tarafından gerçekleştirilmiştir (Toprak, 1982, s. 57-58). 1909’dan 1918’e kadar 6’sı yabancılar, 1’i azınlıklar, 16’sı Türkler tarafından olmak üzere 23 banka kurulmuştur. Türkler tarafından kurulan bankaların tamamına yakını Cumhuriyet döneminde de faaliyetlerine devam edeceklerdir. İçlerinden en mühimi 1 Ocak 1917’de, 4 milyon Osmanlı Lirası sermaye ile kurulan İttihatçı Millî Bankası’dır. Kurucularının tamamı, başta Cavit Bey olmak üzere, İttihatçıdır. Bütün yazışmaları Türkçe olan bu banka ulusal banka hedefinin temelini oluşturmuş ve “II. Meşrutiyet Cumhuriyeti’nin laboratuvarıdır.” değerlendirmesini haklı çıkartacak şekilde, 29 Haziran 1927’de Türkiye İş Bankası ile birleşmiştir (Ersal, 2012, s. 167).

⁷ Kelime anlamı olarak korporatizm, işbirliği anlamına gelen İngilizce “corporation” kelimesinden gelmektedir. Tarihsel seyrine bakıldığında da kavramın, bir ideolojik bir duruş olmaktan öte özellikle tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişten sonraki süreçte ekonomik anlamda sık olarak kullanıldığı gözlenmektedir. Siyasi bir yaklaşım olarak ise, korporatizm, “ortak ilkeler” ve “sosyal uyum” bağlamında toplumu bir organizma gibi ele alarak toplumun tüm kesimlerinin faaliyetlerini dayanışma ve ortak çıkar temelinde ele alma, olarak tanımlanabilir. Sosyal bir ortaklığın ve toplumsal iş bölümünün ön plana çıktığı korporatist anlayış, bireyin kendi çıkar ve özgürlüğünün peşinde koştuğu ve bir girişimci olarak bireyin özgür olması gerektiğinin savunulduğu liberalizm anlayışına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Örf ve adetlerin uzantısı ve birleştirici bir unsur olarak ele alınabilecek korporatist anlayışta, olaylar karşısında ortak hareket eden ve ortak bir iradeye, mülkiyete sahip olan bireyler, bir organizmanın ya da sosyal bir bedenin parçası gibidirler (Eser & Yüksel, 2012, s. 182-183).

⁸ Solidarizm bir diğer ismi ile tesanütçülüğün amacı, sınıf kavgasına son vermek, herkese eşit terbiye ve iş imkânları sağlamaktır. Bu hedefe varmak için Ziya Gökalp’a göre, çağdaş milletlerin bölündüğü sınıfları ortadan kaldırmalı, onun yerine onların yerine mesleki teşekkülleri ikame etmelidir. Bu teşekküller halk arasında tesanüti sağlayacaktır. Sınıflar üretim zümreleridir. Çeşitli sınıfların üretim seviyeleri arasındaki büyük farklar sosyal adalete aykırıdır. Mesleki teşekküller aynı işi gören insanları bir araya getirir. Bunlar işbölümü ve ihtisaslaşmanın bir eseridir (Sağlam, 2004, s. 75).



ve CHF'nin ideolojik öğelerinden biri haline gelen ekonomik politikalar bütünüdür (Çavdar, 1994, s. 99).

Gökalp, oluşacak toplumsal varlığın yeterli düzeye ulaştığında vergilerin türünün ve niceliğinin azaltılarak toplumsal refah seviyesinin artacağını söylemektedir. Ancak düşünürün bu sözleri üzerinden Gökalp'i özel mülkiyete karşı olarak algılamamak gerekir. Gökalp, özel mülkiyeti kabul etmekte, varlığının da devlet tarafından güvence altına alınmasını savunmaktadır. Gökalp'e göre; özel mülkiyet olmalıdır, toplumsal mülkiyette bu noktada tercihi, bu mülkiyetlerin "toplumsal dayanışmaya yararı var mıdır, yok mudur?" sorusu ile ortaya çıkmaktadır. Gökalp'in ekonomi üzerine bir diğer önemli düşüncesi ise, büyük endüstriye kavuşma ülküsüdür. Gökalp, "ülkemiz bir tarım ülkesidir, biz daima çiftçi bir millet kalmalıyız. Büyük endüstriyle uğraşmamalıyız" sözlerine şiddetle karşı çıkmıştır (Gökalp, 1997, s. 159-160). Gökalp'in iktisatta Türkçülük yaklaşımı şu ifadelerde görülmektedir:

"Türk harsına en uygun olan dizge solidarizm yani tenasütçülüktür. Tenasütçülük, özel mülkiyet toplumsal dayanışmaya yararlı olduğu ölçüde geçerlidir. ...Toplumun bir özverisi ya da çabası sonucunda oluşan bireylerin hiçbir emeğinden oluşmayan artık-değerler toplumdur. Bireylerin bu kazançları kendilerinin saymaları yasal değildir. Artık-değerlerin toplum adına toplanması ile oluşacak büyük tutarlar, toplum için açılacak fabrikaların, kurulacak küçük çiftliklerin sermayesi olur" (Gökalp, 1997, s. 159).

Özetlersek, her türlü yoksulluğa son vermek, halkın mutluluğunu sağlamak için dayanışmacı bir toplum olmak hedeflenmektedir. Bu noktada da Gökalp'in korporatizme bağlı ekonomi düşünceleri ortaya çıkmaktadır. Ona göre; çağdaş bir millet olmanın yolu büyük bir endüstriye sahip olmayı gerektirir.

"Bir ülke ki çarşısında dönen bütün sermaye,
Sanatına yol gösteren ilimle fen Türk'ündür.
Hırfetleri birbirine daim eder himaye;
Tershaneler, fabrikalar, vapur, tren Türkündür
Ey Türkoğlu orasıdır senin vatanın" (Gökalp, 1976, s. 11).

Milli ekonomisi ise ancak koruma ve destekleme yönteminin uygulanması ile kurulabilecektir.

"Lakin ey Türk bu mesut köy bitiyor!
Mültezimin, faizcinin, tüccarın
Pençesinde!...diyor: 'beni kurtarın';
Bu üç işi senden çabuk istiyor
'Kaldır' a'şar usulünü, aç banka,
Yap her semtte bir zirai sendika" (Gökalp, 1976, s. 16).



2.1. Ziya Gökalp'in Türkçülük Programının Cumhuriyet Kurumlarındaki Etkisi

Gökalp'in Türk modernleşmesi ve inkılaplarındaki rolü ve yine resmi ideolojiye olan fikir etkisi, korporatizm ve solidarizm düşünceleri ve milli iktisat modeline olan katkısı gibi iki konu ile sınırlı değildir. Dil, hukuk, aile, din, kültür-hars gibi daha birçok konuda ve sosyal medeniyetin gelişiminde Gökalp, etkilidir ve Türk inkılaplarının düşünsel liderlerindedir. Zimmerman'a göre; "büyük tarihi devrimlerin bir felsefeye ve halkın desteğine dayanan bir programa sahip olmaları gerekmektedir" (İnalçık, 2000, s. 17). Türk inkılaplarında da bu entelektüel ve fikri katkıları Gökalp gerçekleştirmiştir

Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları adlı çalışmasında Türkçülüğün programını inşa ederken dilde, estetikte, ahlâkta, hukukta, dinde, ekonomide, siyasette, felsefede Türkçülük diye sekiz ayrı değer belirlemiştir. Gökalp, inşa ettiği bu programlarla idari yapı, kadın-erkek eşitliği, eğitim, sekülerlik, Türk tarih felsefesi, milletleşme süreci ve milliyetçilik anlayışı, vatandaş-devlet ilişkisi, bürokrasi gibi konular başta olmak üzere daha birçok konuda Türkiye Cumhuriyeti karar alıcılarına ve yöneticilerine yol gösterici olmuştur. Milli egemenlik düşüncesini ön planda tutarak vatandaşlık kavramı üzerine çalışmalar yürüten Gökalp, çalışmalarında işbölümü ve dayanışmanın öneminden bahsederek Türk milletinin üzerinde duygusal bir bağ kurmayı amaç edinmektedir.

Gökalp'in vatandaş-devlet ilişkisi üzerine düşüncelerini II. Meşrutiyet sonrası tarihsel süreç ile birlikte okumak mümkündür. II. Meşrutiyet'in ilanı ile İTC, siyasal düzeni değiştirmenin yanı sıra toplumsal düzeni de tam anlamıyla değiştirmeye çalışmıştır. Tebaa anlayışı yerine vatandaş anlayışını toplumsal düzende inşa etmeye çalışan İTC, mutlakiyetçi monarşiden liberal temsili demokrasiye geçmeyi hedeflemiştir (Kansu, 1995, s. 218). İTC'nin bu hayalleri ise yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde demokrasinin inşa edilmesiyle gerçekleşmiş ve vatandaşlar arasında tam bir eşitlik ve hukuk anlayışı egemen kılınmıştır (Eser & Yüksel, 2012, s. 187-190).

Vatandaşlık kavramında olduğu gibi eğitim konusunda da Gökalp fikirleri ile Cumhuriyet kadrolarını etkilemiştir. Gökalp'e göre eğitimi, bir toplumun vatandaşlarına kendi harsını tanıtmaya süreci olarak tarif etmek mümkündür. Osmanlı Devleti, bu işi yüzyıllar boyunca medrese eğitim sistemi ile yürütmüştür. Bu duruma ilk meydan okuma II. Mahmud döneminde açılan askeri okullarla gerçekleşmiştir. Daha sonra ise Tanzimat döneminde ve II. Abdülhamid döneminde açılan okullarla birlikte eğitim konusunda çok ciddi gelişmeler yaşanmıştır. Eğitim üzerine en köklü değişim ise Cumhuriyet döneminde gerçekleşecektir. Cumhuriyet daha kurulmadan üniversitelerin özerk yapısından bahseden Gökalp, özgür bilimin tarifini "Darülfünun" adlı şiirinde inşa etmektedir:

"Bırakınız bunlar kendi kendine

Seçilsinler, siz seyirci kalınız,

İlmi verin âlimlere, siz yine

Ele mülkün, dizginini alınız.



Darülfünun emirlerle düzelmez,
Onu yapar ancak serbest bir ilim;
Bir mesleğe haricinden fer gelmez
Bırakınız ilmi yapсын muallim!" (Tansel, 1952, s. 137).

Ziya Gökalp'in eğitimin seküler ve milli olması yönündeki fikirlerinin de katkısı ile öncelikle 'Batı tarzı okullar-medrese ikilemi' ortadan kaldırılarak Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmıştır.

"İlim birdir, yoktur onda ikilik,
Ayrılmasın iki yola terbiye...
Birleşerek yenilikle eskilik
Etmelidir birbirini tasfiye:
İşte o gün vardır derim külliye" (Gökalp, 1976, s. 37).

Bu kanunun verdiği yetki ile Maarif Vekâleti kurularak bütün eğitim kurumları bir bakanlığa bağlanmış ve azınlık okulları ile yabancı okullar denetim altına alınmıştır (Acun, 1999, s. 164). Bu adımlar, yeni kurulan Cumhuriyetin tekçi ve seküler bir idari yapılanma arzusunun kültürel ve toplumsal ilk adımıdır. Gökalp'in seküler düşünce yapısı cumhuriyet öncesi yazdığı "Halife ve Müftü" şiirinde açıkça görülmektedir:

"İki şey var mukaddes: Biri devlet, biri din;
Devlet onun başında ancak halifemiz var,
Ki bir müftü değil o, emir-ül mü'minin:
Fetvaları o vermez, kanunları o yapar.
Devlet ile medrese ayrı iki âlemdir
Müftü ile halife birbirine karışmaz
Ayrıysa da bu iki kuvvet
Daim tev'emdir,
"Nüfuz bende!" diyerek birbiriyle yarışmaz" (Gökalp, 1976, s. 28).

Din ve devlet kurumlarını, müftü ve halife üzerinden kurumsal olarak birbirinden ayıran Gökalp; müftünün din görevlisi olduğunu, halifenin ise devlet kurumunu temsil ettiğini söylemektedir. Osmanlı Devleti döneminde dahi bu ayrım ile seküler bir devlet anlayışının olduğunu söyleyen Gökalp, açıkça cumhuriyetin laiklik ilkesini formüle etmiştir. Cumhuriyetin kurucuları seküler ve milli idari yapılanma başta olmak üzere bürokrasi, kadın-erkek eşitliği gibi inkılapçı bir tavır gerektiren birçok konuda aklı ön planda tutan çizgisini korumuş ve gerçekleştirdiği reformların kararlarını seküler ve milli bir bakış ile almıştır.

Gökalp, kadın-erkek eşitliği konusunda da çağının çok önünde düşüncelere sahiptir. Türklerde, kadınların doğrudan doğruya hükümdar, kale koruyucusu, vali ve elçi olabildiğini



söyleyen Gökalp; kendi çağında da kadınların ev başta olmak üzere mal, mülk gibi konularda eşit hakka sahip olduğunu savunmaktadır. Başta seçme ve seçilme hakkı gibi daha birçok konuda da kadınların sosyal ve siyasal haklarına kavuşması gerektiğini belirtmiş; çağına göre çok yenilikçi düşüncelerle, hukuksal düzeyde erkeklerle aynı haklara sahip olması gerektiğini savunmuştur (Gökalp, 1997, s. 145-146). Türkçülüğün, hukuktaki amacının ise Türkiye’de çağdaş bir hukuk düzeni oluşturmak olduğunu söyleyen Gökalp, esas koşul olarak ulusal hukukun teokrasi ve klerikalizm kalıntılarından kurtarılması gerektiğini söylemektedir. Çağdaş devletlerde yasa yapma ve yurdu yönetme yetkileri doğrudan doğruya millete aittir. Aile ile çekirdekten başlamak üzere devletteki hukuk düzeni ve eşitlik ilkesi; erkekle-kadının evlenmede, boşanmada, mirasta, uğraşsal ve siyasal haklarda eşit olmayı gerektirir. Gökalp’e göre; halk hükümeti (demokrasi) ancak bu şekilde kurulabilir (Gökalp, 1997, s. 153-154).

“Devlet

...Hukuk örfe uymayınca değişir,

Örfe uydur !” demiş Tanrı, millete!

Devletimde halkın örfü hakimdir,

Başka kuvvet onu tahdid edemez.

Kanun hakka, hakim değil, hadimdir.

Sebeb yokken ferdi takyid edemez!...” (Gökalp, 1976, s. 33).

Sonuç

II. Mahmud döneminde devletin merkezi idare teşkilatı; sadece vergi toplayan, asker besleyen, adalet dağıtan klasik Osmanlı devlet ve idare anlayışından uzaklaşarak; eğitim, ekonomi, sağlık, bayındırlık gibi alanlara önem verilen Batı tarzında yeni bir bürokrasi ve idari yapı düzenlemesi için değişimlere uğramıştır. I. Meşrutiyet ve II. Meşrutiyet dönemlerinde açılan Osmanlı Mebusan Meclisleri de merkezi idare teşkilatının dönüşümünde etkin bir rol oynamıştır. Osmanlı Devleti yıkıldıktan sonra Cumhuriyetin öncülüğünü ve inşasını, II. Mahmud sonrası dönüşüme uğrayan devletin eğitim kurumlarında yetişen Osmanlı bürokratları yüklenmiştir (Acun, 1999, s. 159-160).

Gökalp’in düşüncelerine temel teşkil eden kültür ve medeniyet kavramları bu kurumlar ile ortaya çıkacak veya gelişecektir. Gökalp (1982, s. 39)’e göre; “*Türkçüler medeniyet sahasında inkılapçı, hars sahasında muhafazakârdır.*” Gökalp, harsı ortaya çıkaracak Milli Müze, Etnografya Müzesi, Milli Hazine-i Evrak gibi kurumların kurulmasını; bu kurumların ortaya çıkaracağı harsın üzerine Türk Darülfünunu, Türkiyat Encümeni gibi kurumların kurulmasını istemektedir; milletleşme süreci ve kurulacak yeni devletin inşası bu tarz kurumlar üzerinden gerçekleşecektir. Gökalp’in sosyal ve siyasi tavrı nettir, değişen tek şey üyesi olduğu siyasi örgütlenmedir. 1920’li yıllarda İttihat ve Terakki’nin yerini Cumhuriyet Halk Fırkası almıştır (Ersal, 2012, s. 284-285).



Cumhuriyet Halk Fırkası üyesi ve milletvekili olan Ziya Gökalp, öğretileri ve yapıtları ile Kemalist parti ve bürokraside, yükseköğretim kurumlarında ve basında önemli mevkilere gelmiş öğrencileri ile Türkiye'nin siyasal ve entelektüel yapısı başta olmak üzere Türkiye Cumhuriyeti'nin idari örgütlenmesine önemli izler bırakmıştır. Bu kadrolar Gökalp'in korporatizmini ve solidarist düşüncesini; felsefi, siyasi, ekonomik boyutlarıyla birçok devlet kurumunda uygulamaya çalışmıştır (Parla, 1993, s. 28-29).

Gökalp, ani ölümü ile bütün bunları göremese de gelecek kuşakta Mehmet İzzet, Fuad Köprülü, Pertev Naili Boratav, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mümtaz Turhan, Osman Turan, Necati Akder, İbrahim Kafesoğlu, Adnan Saygun, Erol Güngör ve daha birçok bilim ve sanat insanı araştırmalarını onun gösterdiği doğrultuda yapmıştır (İnalcık, 2000, s. 30). Ziya Gökalp başta olmak üzere Gökalp ve Gökalp'in fikirlerinin takipçisi olan bu bilim ve sanat insanların çalışmalarında açıkça görülecektir ki; millet ve devlet ayrılmaz bir bütündür ve millet canlılığını korumak için milli hayattan doğmuş olan organik kurumları desteklemek zorundadır, bu kurumların başında da Cumhuriyet gelmektedir. Türk modernleşmesinin sonucu niteliğindeki cumhuriyet inkılaplarının felsefesinde Gökalp'in fikirleri başrolde dir. Halil İnalcık'ın ifadesiyle; *"Türk devriminin fikri şerefi geniş bir mânâda Ziya Gökalp'e ve onun rehberliği ile sosyoloji doktrinlerindeki öğretim faaliyetlerine aittir"* (İnalcık, 2000, s. 18).



Kaynakça

- Acun, F. (1999). Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne: Değişme ve Süreklilik. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 155-167.
- Çavdar, T. (1994). *İttihat ve Terakki*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erden, Ö. (2013, Mart -). *Ziya Gökalp'in 1924 Anayasa'sı İle İlgili Çalışmaları*. 09 10, 2017 tarihinde <http://www.atam.gov.tr>: <http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/02-Omer-Erden.pdf> adresinden alındı
- Ersal, A. (2012). *Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp Mümtaz Turhan Erol Güngör*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Eser, B., & Yüksel, H. (2012). Korporatizm, Faşizm ve Solidarizm Kavramları Ekseninde Erken Dönem Cumhuriyet Siyaseti Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 8(16), 181-200.
- Georgeon, F. (2005). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura 1876-1935*. (A. Er, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gökalp, Z. (1952). *Limni ve Malta Mektupları* (Cilt I-II). (F. A. Tansel, Dü.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976). *Yeni Hayat: Doğru Yol*. (M. Cunbur, Dü.) Ankara: Güneş Matbacılık.
- Gökalp, Z. (1982). *Makaleler IX*. (Ş. Beysanoğlu, Dü.) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1997). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gürsoy, Ş., & Çapçoğlu, İ. (2006). Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İncelemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 89-98.
- İnalçık, H. (2000, Ağustos-Eylül-Ekim). Ziya Gökalp Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*(12), 9-33.
- Kaçmazoğlu, H. B. (1991). 1940 1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi. (1-48, Dü.) *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(2). 10 12, 2017 tarihinde <http://dergipark.gov.tr>: <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/4266> adresinden alındı
- Kansu, A. (1995). *1908 Devrimi*. (A. Erbal, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kerimoğlu, H. T. (2007). II. Meşrutiyet'in İlk Yıllarında İttihat Ve Terakki Partisi'nin Eğitim Politikası Ve Rumlar. *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, 133-143.
- Landau, J. M. (1999). *Pantürkizm*. (M. Akın, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Mardin, Ş. (2015). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1905*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Olgun, İ. (1976). Türkiye'deki Oluşumlar İçerisinde Ziya Gökalp. *Sosyoloji Konferansları Dergisi - Ziya Gökalp Özel Sayısı*, 1-16. <http://www.istanbul-universitesi.dergipark.gov.tr>. adresinden alınmıştır
- Parla, T. (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Poulton, H. (1999). *Silindir Şapka Bozkurt ve Hilal Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti*. (Y. Alagon, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Sağlam, S. (2004). Ziya Gökalp'te "Solidarizm" ve "Milli İktisat". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*(1), 67-84.
- Tansel, F. A. (1952). *Ziya Gökalp Külliyyatı I. Şiirler ve Halk Masalları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Toprak, Z. (1982). *Türkiye'de Milli İktisat*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Tuncay, H. (1975). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Toker Yayınları.



Prens Sabahattin'in Merkez Dışılık Görüşleri

Hasan Yazıcı¹

Özet

Merkez dışılık konusu Türkiye’de uzun yıllardır verimlilik, sürat gibi çeşitli açılardan gündem olmuştur. Bölücülük tehdit ve tehlikesi başta olmak üzere çeşitli endişelerle uygulanması en azından yeteri ölçüde mümkün olmamıştır. Konu önem ve değerini hâlâ devam ettirmektedir. Gününüz açısından Türk sosyolojisinin iki büyük isminden biri olan Prens Sabahattin’in görüşleri çerçevesinde teklifin tartışılıp değerlendirilmesinde fayda vardır.

Giriş

Merkez dışılık konusu Türkiye’de uzun yıllardır verimlilik, sürat gibi çeşitli açılardan gündem olmuştur. Bölücülük tehdit ve tehlikesi başta olmak üzere çeşitli endişelerle uygulanması en azından yeteri ölçüde mümkün olmamıştır. Konu önem ve değerini hâlâ devam ettirmektedir. Gününüz açısından Türk sosyolojisinin iki büyük isminden biri olan Prens Sabahattin’in görüşleri çerçevesinde teklifin tartışılıp değerlendirilmesinde fayda vardır.

Merkez dışıcılık mahalli idarelere geniş yetkiler tanıyan ve İkinci Meşrutiyet’ten sonra Prens Sabahattin’in Türk idare sisteminde uygulanmasını teklif ettiği ve savunduğu prensiptir. Merkeziyetçi idare prensibinin zıddıdır (<http://www.dallog.com/kavramlar/ademimerkez.htm>). Aslında Mithat Paşa ve arkadaşları tarafından daha önce hazırlanan Kanuni Esasi’nin Fransızca nüshasında aynen var olan ifadenin iktibasıdır (Kutay, 1964: 175).

Prens Sabahattin Türk sosyolojisi deyince akla gelen ilk iki isimden biridir. Prens Sabahattin’in asıl amacı toplumsal sorunlara radikal çözümler önermek değil belli bir düzen içerisinde imparatorluğu yıkılmaktan kurtarmaktır (Kaçmazoğlu, 1999: 29). Prens Sabahattin

a) Zamanın yeni siyasî şartlarına uyarak İmparatorluğa çağdaş bir şekil vermek ve ömrünü mümkün olduğu kadar uzatmak,

b) İmparatorluğun ana unsurunu oluşturan Türk toplumunun bünyesinde bir inkılâp yapmak ister.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İİBF Fakültesi Siyaset ve Kamu Yönetimi Bölümü, hasan.yazici@kocaeli.edu.tr



Türkiye ile ilgili sosyolojik düşüncesini Le Play okulunun sınıflama ve sistemlerine dayandırarak reform programları önermiştir.

Demolines'in (1852-1907) bütüncü toplum, bireyci toplum ayrımını, ikilemini Osmanlıya ilk uyarlayan sosyoloğumuzdur. Kamucu zümreye Asya, Doğu Avrupa, Afrika, Güney Amerika toplumlari girer. Bireyci zümreye Kuzey Avrupa toplumlarıyla Birleşik Amerika dâhildir. Sınıflamada Türkiye kamucu, sarsılmış kamucu zümre içindedir. Daha çok Edmond Demolines'in "Anglo Saksonların Üstünlüklerinin Sebebi Nedir?" kitabının etkisi düşüncesinin temelini oluşturur (Aslantürk, Amman, 2001: 129).

Osmanlı'nın çöküşünü toplum yapısına bağlar. "...yönetimsel ve siyasal 'ıslahat' sorunu başlı başına çözülemez. Bu, bütün sorunlarımız gibi ana bir sorun olan yapı sorunu içindedir" (Sabahattin, 1965: 57). Problemlerin cevabını dinde Batılılaşmada ve ordunun konumunda değil toplum yapısında arar. Sosyal hastalığımız için reçete yazar. Osmanlı toplumunun maruz bulunduğu hastalığın sosyal sorunların ana kaynağı, sebebi, yönetim değil ilerlemeye engel, kamucu, bütüncü, merkezîyetçi sosyal yapısıdır. Bütün problemler kamucu yapıdan kaynaklanmaktadır, der. Prens Sabahattin'e göre Türkiye'nin içinde bulunduğu bunalımdan sıyrılması için bir tek çıkar yol, kurtuluş, çare vardır: Toplumsal yapısını kökünden değiştirmek, kamucu, merkezîyetçi toplumsal yapıdan adem-i merkezîyetçi toplumsal, idarî bir yapıya geçmek. Sosyal yapıyı, toplumcu yapıdan bireyci yapıya doğru evrimci bir dönüşümle değiştirmek ister. Bireyci eğitim, "yapı" değişikliğini sonuçlandırarak en önemli araçtır (Ergün, 1993: 161). Prens Sabahattin, toplumun yapısı değiştirilmeden reform girişimleri başarılı olamaz görüşündedir.

Prens Sabahattin'e göre adem-i merkezîyet, yerinden yönetim yani halkın kendi kendisini yönetmesi gerekir. Millî egemenlik bütüncü kafalarda meydana gelen kısır bir kurumdur. Prens Sabahattin'e göre "merkez dışıcılık, işlerin özelliklerine göre yönetim gücünün bölünmesi, her belli sorumluluğa karşılık bir yetkinin ortaya çıkması; merkezîcilikse işlerin karıştırılması, sorumluluğun belli bir yetkiye karşılık olmamasıdır (Sabahattin, 1918: 76).

Prens Sabahattin'e göre bir toplum ve yönetim kuvvetini düzeltebilmek için toplumun sosyal yapısını tanımak ve diğer sosyal yapılarla arasındaki ayrımları belirlemek gerekir. Sosyal yapı ile yönetim arasında doğrudan bir bağıntı kurar. Yönetimin şekillenişini sosyal yapıya dayandırır. Prens Sabahattin sosyal yapı konusunda yönetim kuvvetinin durumu üzerinde pek fazla durmaz. Yönetim şekli sosyal yapının sebebi değil sonucudur, der. Bütüncü yapılarda yönetim şekli, mutlakîyet, meşrutîyet, cumhuriyet... hangisi olursa olsun sonuç hep siyasî zorbalık, sosyal yoksulluktur (Kaçmazoğlu, 1999: 35). Toplumlar arasındaki fark, hükümet şekillerinin farklılığından değil sosyal yapıların ayrılığındandır (Aslantürk, Amman, 2001: 129-130).

Prens Sabahattin, merkez dışı yönetimin işlerin yürütülmesinde ve sonuca ulaşılmasında çok yararlı olduğunu belirtir. Sorumluların canla başla çalıştıklarını söyler. Genel işler, genel işleri yapacak kimse bulunamaması sebebiyle merkezî yönetimin elinde toplanır. Yöresel gücün boş bıraktığı mevki, büyük güç kazanan memurlardan meydana gelen bir kurulca ele geçirilir.



Memurlar nüfuzlarını kötüye kullanır (Kaçmazoğlu, 1999: 36). Merkezîyetçi yönetimlerde bürokrasinin gelişmeyi köstekleyici bir rolü vardır (Doğan, 2000: 52).

Prens Sabahattin'e göre bölgesel hükümetler teşkilatı, ihtiyaçlara uyacak şekilde her bölgenin özelliklerine göre düzenlenmelidir. Bir vilayetteki idare usulünün diğerinde aynen tatbiki imkânsızdır (Sabahattin, 1908: 90). Birkaç il bir bölge içine alınabilir. Hükümetlere verilecek yetkilere karşılık olmak üzere her ilin bölgesel bir bütçesi oluşturulabilir (Kaçmazoğlu, 1999: 36).

Prens Sabahattin, bütüncü toplumlarda toplumsal yapı gereği merkezîyetçi yönetimlerin egemen olduğunu ileri sürer. Bürokrasinin gelişmeyi engelleyici bir rol oynadığını söyler. Merkezîyet usulüne tabi ülkelerde mesela bir sancakta köprü, yol, hastane, okul gibi doğrudan doğruya yerel ihtiyaçları ilgilendiren bir imar yapmak gerekse sancak vilayet merkezine merkez işlerine işleri imar ve iskân bakanlığına imar ve iskân bakanlığı başbakanlığa başbakanlık saraya zincirleme olarak başvurmak zorundadır. Bitip tükenmek bilmeyen ağır resmî işlemlerle memleketin ekonomik hayatı heder olup gidiyor (Sabahattin, 1908b: 163).

Yerinden yönetimin gerekliliğine ilişkin olarak ileri sürdüğü bir başka gerekçe bölgelerin ihtiyaçlarının birbirinden farklılığıdır: "Yerinden yönetim olmaksızın memleketimizi imar mümkün olmadığı gibi bir ildeki yönetim şeklinin diğerinde aynen uygulanması imkânsızdır. Mesela Yemen vilayeti ile Selanik vilayeti halkının geçim tarzları arasında ciddi farklar vardır. Bunları yakından göreceğiz, her iki vilayetin hakiki ihtiyaçlarını en iyi algılayacak elbette İstanbul'daki memurlar değil fakat Yemen ile Selanik'te bulunanlardır" (Sabahattin, 1908: 12).

Edirne'den Kars'a yedi iklim bölgesine sahip bir ülkede her şeyi bir yerden görmek ne kadar mümkün olabilir? Yerinden yönetim, toplumsal yapı öğelerini göz önünde bulunduran ve sorunlara merkezden çare aramak yerine yerinden çözüm aramayı gerekli kılan bir yönetim biçimidir.

Hükümetlerin orduya dayanmasını toplumsal yapımızın güçsüz bir sosyal yapı misalinin kanıtı olarak değerlendirir. Sabahattin Bey'e göre bütüncül toplumlarda merkezî idarenin tasarruflarının yerine getirilmesinde kilit bir öneme sahip olan kurumlar askerî kurumlardır. Dolayısıyla toplumlarda askerler yönetim kademelerinde hızla yükselmek, bazı siyasî boşlukları kullanarak kendi nüfuzlarını arttırmak, sürekli itibar kazandıracak işler peşinde koşarak toplum içindeki konumlarını yükselmeye çalışmak vb. işlere pek hevesli olur. Sürekli olarak siyasete müdahale etmek ve alınan kararları yönlendirmek için türlü yollara başvurur ve yol açtığı zararlar halkın sırtından ödenir. Bireyci toplumlarda askerî sistem olumsuz işlere asla geçit vermez. Askerler kişisel hırslar peşinde koşmaz, siyasete müdahale etmez. Üstelik sayıları sınırlıdır ve uzmanlaşma ve yeterlilik esasına göre sürekli azalır. Askerî sistem bireyci toplumlarda bireylerin savunma ve güvenlik ihtiyaçlarını mümkün olan en ideal yoldan karşılayacaktır. Sabahattin Bey'e göre Osmanlı Devleti'nin askerî sistemi bireyci bir toplumsal yapıya geçiş süreci içinde süratle değiştirilmeli ve değişim hızla uygulanmalıdır.



Sabahattin Beyin fikirleri İmparatorluğun siyaset hayatında hem olumlu hem olumsuz tepkiler doğurmuştur. Sabahattin Bey'in zannettiğinin aksine toplumlar iki türlü değildir. Toplum tipolojisi eksiktir, eksik olduğu için yanlıştır. Üstelik aynı toplum yapısı içinde bireyci toplumlara özgü özellikler ile bütüncül toplumlara özgü özellikler eş zamanlı olarak bulunabilir. Kimi sosyologlar belirtilen toplumlara geçiş toplumları adını veriyor, kimi gelişmekte olan ülkelerde böyle bir birlikteliğin olduğunu iddia ediyor. Sabahattin Bey'in ayrımı ilk bakışta doğru gibi görünen fakat yanlış bir ayrımdır. Yapılan ayrıma dayalı olarak öngördüklerinin daha baştan temelleri sarsılmıştır.

Yerel ve merkezîyetçi kavramları, birer yönetim biçimi olarak birbirine karşıt değildir. Mesela cumhuriyetten sonraki ülkemiz yönetim düzeninde olduğu gibi görev bölümü yapılarak bir arada bulunabilir. Bugün ülkemizdeki yönetim düzeninde vali ve kaymakamlar merkezîyetçi yönetimi, belediye başkan ve meclisleri yerel yönetimi gerçekleştirmektedirler. Bir toplumun yönetsel teşkilatlanışında birlikteliğin ölçütü olarak toplumun gelişmişlik düzeyi göz önünde tutulur. Gelişmiş bir toplumda yerinden yönetim daha yararlı olduğu gibi geri kalmış bir toplumda merkezîyetçi yönetim daha yararlı olabilir. Kimi durumlarda sınırlı kaynaklar ancak tekelden değerlendirilebilir.

Science Sociale ekolü, bütüncü ve bireyci yapıları coğrafi şartlara bağlı olarak açıklar. Prens Sabahattin'in öne sürdüğü toplumsal yapı değişikliği, coğrafi yapımızı değiştiremeyeceğimize göre sadece eğitim aracılığı ile başarılamaz. Sorunun sadece eğitimle başarılabilmesi Science Sociale'in bütün varsayımları geçersiz hâle getirir. Olayı sadece eğitimle açıklamaya kalkışmak, Science Sociale'in genel ilkeleri ile toplumsal yapı şartlarını hiçe saymak anlamına gelir. Eğitim şeklinin ve yerinden yönetim sisteminin endüstriyel uygarlığı oluşturan bir insan tipi ortaya çıkardığı tezi, endüstriyel gelişme ile paralel olarak merkezîyetçilik arttı, gelişmişlik düzeyi ile yerinden yönetim arasında bir bağ yoktur gerekçelerine dayanılarak eleştirilmiştir.

Prens Sabahattin ülkeyi bölünmeye götürecek fikirler ileri sürmekle suçlanmıştır. İmparatorluğun dağılmasını önlemek, birliği devam ettirmek için ihya, ıslah, çözüm yolunda iyi niyetli yoğun bir gayret göstermiştir. Yıkılmak için birleşmek yerine yapmak için birleşmek amacıyla muhalefet içinde bile muhalefet olmuştur. Belki konu ile ilgili görüşleri sebebiyle bazı Avrupa devletlerinden teşvik ve destek görmüş, azınlıklar tarafından desteklenmiş (Köktaş, 2000: 2), istismar edilmiş ve bir tür Truva atı olarak kullanılmıştır. Ermeni, Arnavut ve Arap aydınları genellikle adem-i merkezîyetçilikle iktidara geldikleri takdirde kendi yaşadıkları bölgelerde özerk bir yönetimin kurulmasını sağlamayı planlamaktaydılar. Özerklik, bağımsızlık yolundaki ilk hedefleriydi. Osmanlı'nın federasyon benzeri bir örgütlenmeye gitmesi, emperyalizmin Balkanlar, Kafkaslar ve Ortadoğu'daki çıkarlarının savunulmasını kolaylaştıracaktı. Balkanlarda Arnavutlar, Doğu Anadolu'da ve Doğu Karadeniz'de Ermeni ve Rumlar, Ortadoğu'da Araplar ve Kürtlerin emperyalizmin ileri karakolları yapılması planlanmaktaydı (<http://kisi.deu.edu.tr/bilgin.celik/Mesrutiyet.html>). Dönemin yaygın ideolojisi olan ulusçuluk, imparatorlukta uygulanmakta olan millet sistemi gereği Osmanlı'nın parçalanmasında etkin



unsurlarından biriyken “... Müslüman olmayanlar arasında azgın bir ulusçuluk ve hemen her yerde ‘hasta adam’ sayılan imparatorluğu parçalamak, bölüşmek emelleri kol gezerken adem-i merkezîyet istemek imparatorluktan vazgeçmek demektir” (Okan, 1987. 76). Azınlıklar tarafından önemli destek gören fikirlerin imparatorluğun devamını sağlama konusundaki geçerliliği hâlâ tartışmalıdır (Okan, 1987. 82). Dolayısıyla zamanın iktidarı adem-i merkezîyetçiliği imparatorluğun çöküşünü hızlandırıcı bir özerklik anlamında algılamıştır. Olumsuz, ters algı yüzünden adem-i merkezîyet fikri ölü doğmuştur. Prens Sabahattin’in toplumu kökünden sarsacak, yapısını baştan aşağı değiştirecek köklü devrimciliği tereddüt, endişe, ürkeklik doğurmuştur. Ancak Prens Sabahattin idarî yerinden yönetim tarzının siyasî bağımsızlıkla ve seçilmiş grupların yönetimleriyle hiçbir alakası olmayacağını söyler.

Prens Sabahattin’e göre “Osmanlı toplumunun gelişebilmesi için adem-i merkezîyetçilik, devlet düzeninin yenilenmesinde temel ilke olacaktır. İngiliz ve Amerikan misaline uygun bir adem-i merkezîyet modeli uygulanabilir. Seçimle gelecek belediye meclisi üyeleri, mahallî idarede söz sahibi olmalıdır. Vilayet meclislerinde azınlıklar, nüfusları oranında temsil edilmeli, Osmanlı tebaası arasında imtiyazlı hiçbir grup bulunmamalıdır. Jandarma teşkilatında her azınlık, nüfusu oranında yer almalıdır. Yalnız vali, mutasarrıf, defterdar ve mahkeme reisleri, merkezî idare tarafından tayin edilmelidir.

Mahallî idarelerin görev ve sorumlulukları arttırılmalıdır Merkezî idare mahallî idarelere yalnızca vali veya kaymakam atamakla sınırlı bir tasarrufta bulunmalı, idareler kendilerini ilgilendiren konularda oldukça geniş görev ve sorumluluklarla donatılmalıdır. İnzibat teşkilâtı üzerinde merkezî idare herhangi bir tasarrufta bulunmamalı, her mahallî idare kendi inzibat teşkilâtını kendisi kurmalı ve sevk ve idare etmelidir. Adlî teşkilât üzerinde merkezî idarenin herhangi bir tasarrufu olmamalıdır. Her bir adlî merci, tasarrufu altında bulunduğu mahallî idarenin aldığı kararlar doğrultusunda kendi görev ve sorumluluklarını yerine getirmelidir. Merkezî idare bütün ülke sınırları içinde uygulanması öngörülen herhangi bir yasal düzenlemeyi asla yürürlüğe sokmamalıdır. Her bir mahallî idarenin kendi özel şartları içinde kendileri için en doğru olacağına inandıkları yasal düzenlemeleri uygulamalarının önünü açmalıdır. Maliye teşkilâtı üzerinde merkezî idarenin görev ve sorumlulukları mahallî idareye devredilmelidir. İdareler uygun gördükleri vergi siyasetlerini kendileri yürürlüğe sokmalı ve uygulamalıdır.

Hızla kurulacak düzenleme kurulları, adem-i merkezî bir idarî sistem oluşturmalıdır. Bütün mahallî idareler, içinde buldukları toplumsal, kültürel ve coğrafi şartlar sebebiyle ortaklıklara sahip diğer mahallî idarelerle çok yakın işbirlikleri içinde olmalıdır. Düzenleme kurullarının başlıca görevi işbirliğini sağlamak ve geliştirmektir. Sabahattin Bey’e göre Garp Ocakları’nda (Cezayir, Tunus ve Trablusgarp’ta) kurullar kurulmuş ve gerçekten üstün başarılar sağlamıştır. Kurulacak olan düzenleme kurullarının başına oralarda görev yapmış ve tecrübe kazanmış yabancılar geçirilmelidir (Sabahattin, 1908: 96).

Oysa Avrupa devletlerinin Osmanlı Devletini parçalamak ve yıkmak emeline dayanan, gayrimüslim unsurları tahrik ve teşvik ederek ve Osmanlı hükümetine baskı yaparak kurdukları



adem-i merkeziyetçi idareler kısa zamanda merkezî devlet otoritesini zayıflattı. Dış dinamikler, siyasî ve ekonomik saldırılarla İmparatorluğu sarsarken iç dinamikler bir yandan ulusçuluk hareketleriyle diğer yandan siyasî, ekonomik ve yönetsel eylemlerle dış dinamiğe yardımcı oldu. İç ve dış dinamik, kurulu düzene karşı sarsıcı, dağıtıcı oldu.

İsteği, kökten bir değişiklikle İmparatorluğu oluşturan çeşitli öğelerin ortak duygu ve işbirliğine dayanan örnek bir 'uluslar topluluğu' oluşturmak ve parçalanma, dağılma ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Prens Sabahattin'e göre İmparatorluğumuzun bünyesindeki din ve milliyetlerin er geç, ayrılma hareketlerine girişerek kan ve kin doğurmasının önüne geçmenin ve imparatorluğun sürdürülmesinin tek yolu vardır: Ordu, maliye, gümrük gibi bazı temellerde merkezî varlığı kabul etmek ve diğer konularda mahallî hak ve serbestlikler tanımak.

Ancak sosyolojik çözümlerle sorunların çözümüne ulaşamamıştır. Teklifleri, yaşanmakta olan şartlar bakımından geçersizleşmiştir. Osmanlı Devletindeki geleneksel teşkilatlanmayı, çağdaş gelişmeye ayak uyduramamanın sebebi olarak gören Prens Sabahattin'in ilk bakışta parlak, ideal gibi görünen adem-i merkeziyetçi fikirlerinin pek gerçekleri içermediği sonradan gelişen olaylara bakıldığında kolayca görülmektedir. Görüşlerinin bazılarının uygulanması bile Osmanlı Devletinin parçalanmasına ve yıkılmasına sebep olmuştur. Aynı amacı güden "Tanzimat Fermanı", ulusçuluk duygusu ile alevlenmiş grupları pekiştirip birleştireceği yerde bağımsızlık hareketlerine hız ve kuvvet kazandırmıştır. Prens Sabahattin'in özellikle genel şartların sürüklemesi dolayısıyla imparatorluğun bütünlüğüne karşı tehdit oluşturabilecek uygulanamaz özellikler taşıyan düşünceleri bir intihar formülü değilse bile çok tehlikeli görülmüştür (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/25/132.pdf>). Osmanlının tarihî şartlarını göz ardı eden programının geçerliliği yine tartışmalıdır.

Prens Sabahattin'in merkez dışı yönetim anlayışı, görüşleri savunduğu dönemde uygulanması hâlinde Anadolu'nun parçalanmasına yol açacak niteliktedir. Prens Sabahattin'in işgalci İngilizlerle mütareke yıllarında işbirliği yapması, daha önceki tarihlerde ülkede reform yapma adı altında Rum ve Ermeni ayrılıkçılarla aynı safta bulunması, vatanseverlikle bağdaşmamaktadır (Kaçmazoğlu, 1999: 41).

Prens Sabahattin aktif siyasetin içinde yer almamış olmasına rağmen kişiliği ve fikirleri yeni kurulan siyasî partilerin programlarının şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır. Prens savunuculuğunu yaptığı adem-i merkeziyet yönetim şekli birçok partinin programları içerisinde yer almıştır.

Birinci Meclisin açılmasıyla hisli bir ivme kazanan yeniden yapılanma sürecinde Prens ve fikirlerinin zaman zaman kuvvetli bir tesiri görülmüştür. Büyük Millet Meclisinin 18 Eylül 1921 tarihli toplantısında icra vekilleri heyetinin çalışma programı olarak okunan beyannamenin vilayetler ile ilgili kısmında açık olarak adem-i merkeziyet fikri savunulur. Vilayetin muhtariyet-i tamme'yi haiz olduğunu bütün vilayet işlerinin tanziminin vilayet meclislerinin yetkileri dâhilinde bulunduğunu söylenir. Günümüz Türkiye'sinde gelişimin önünü tıkayan en önemli etkinin hâlâ merkezî yönetiminde bürokrasi çıkmazının olduğu göz önünde bulundurulursa yüz yıl kadar önce



tespit edilip çözüm adına birtakım çalışmalara gidilmiş olması takdire şayandır. Cumhuriyet döneminde merkezî yönetimin bazı yetkilerini, yetersiz olsa bile yerel yönetimlerle paylaşmasında Prens Sabahattin'in önemli bir etkisi vardır (Yılmaz, 2001: 55).

Prens Sabahattin günümüz Türkiyesine önemli izler bırakmıştır. 100 yıl kadar önce söyledikleri yeni şeylermiş gibi günümüzde yeniden ortaya atılıyor. Prens'in kendi döneminde belirlemiş, ele almış olduğu konuların hâlâ tartışılıyor olması ve Türk toplum yapısı adına tespit etmiş olduğu problemlerin geçerliliğini devam ettiriyor olması oldukça ilginç ve düşündürücüdür. Prens Sabahattin'in merkez dışı yönetim çerçevesinde önerdiği bazı görüşler 1980 sonrası uygulamaya konulmuştur. Günümüz Türk toplum yapısı, Prens Sabahattin'in önerdiği bireyci yönde hayli yol aldı. İdeolojik boyutta temsil ettiği gruplar toplumsal bir tabana ulaşmıştır (Kaçmazoğlu, 1999: 41). Günümüzde giderek değişen şartlarda daha etkili olma ihtimalleri belirlemektedir. İrmakları besleyen gizli kaynaklar gibi etkileri olmuştur. 1950'den sonraki iller kanununda valilerin yetkilerinin arttırılması, il genel meclislerinin kuruluşu etkilerinin sonuçları olarak değerlendirilebilir (Budak, 1998: 41-42). Özellikle Özal'ın başbakanlığı döneminde belli bir uygulama imkânı olmuştur. Bölge Valiliği ile somut bir uygulama fırsatı oluştu. Ancak fazla sürmedi. Sadece yerel yönetimlerin güçlenmesi fikri, çıkarılan yasal düzenlemelerle güçlendirildi. Bugün dünya görüşü ne olursa olsun birçok siyasî parti, parti programına yerinden yönetimin kaçınılmazlığını, önemini ve güçlendirilmesini almıştır (Erkul, 2014: 302). Ancak yıllar önce şikâyetçi olup eleştirdiği pek çok sorun çözümsüz olarak hâlâ önümüzde durmaktadır.

Sabahattin Bey'in adı özellikle 1980'li yıllardan beri bazılarının ağzından hiç düşmüyor. Hakkında çok sayıda anma toplantısı düzenliyorlar, birçok tebliğler sunuyorlar. Geçmişten beri sürdürülen propagandalara Türk düşünce tarihindeki önemli simaların birtakım görüş ve önerilerinden yararlanarak meşruiyet elbisesi giydirmek istiyorlar. Sabahattin Bey'in adının görüş ve önerilerinin bugünkü propagandalarda kullanılmasına kapılıp bazı ciddî yanlışlara ortak olmaktan kaçınılmalıdır.

Bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçmekle sorunların çözüleceği iddiası ilmîlikten uzaktır. İlmî verilere dayandırılmaktan çok bir inanç, kof bir öneri gibidir. Belli bir yanlılığı, düşmanlığı ilmî bir kuramla desteklemek çabasından başka birşey değildir. Hatta zamansızlığı, şartları doğru değerlendirmeye dayanmaması, olupbittiye getirilmek istenenlerden habersizce ileri sürülmesi dolayısıyla yıkıcı sayılabilir.

Prens Sabahattin'in getirdiği önlemler ve çözüm modelleri eleştirilebilir. 'Merkeziyetçi bir yönetim' yerine sorunları daha yakından bilen ve yöreyi daha yakından tanıyanların oluşturacağı bir 'yerinden yönetim önerisi bugün bile önemini korumaktadır. Çağdaş toplumların birçoğu bugün 'merkezden yönetim' ilkesi yerine 'yerinden yönetim' ilkesini benimsemiş ve uygulamaya koymuşlardır. Yerinden yönetimin merkez yönetimden kopma sorunu olmadığı sürece sayısız yararları olduğu bilinen bir gerçektir. Dozun iyi ayarlanması, birinin diğerine feda edilmemesi son derece önemlidir. Hedef, mazinin derinliklerinden kaynaklanan bir ati olmaktır.



Bürokrasinin egemen olduğu düzende anti-bürokrat, memurların başta edildiği devirde memur olma zihniyetine karşı, herkesin devletçi olduğu bir dönemde özel teşebbüsçü ve neredeyse herkesin merkeziyetçi olduğu bir çağda adem-i merkeziyetçiydi.

Sabahattin Bey, yıllarca bir deniz fırtınasında sevdiklerini taşıyan geminin sarsılışını sahilden çırpınmalarla seyreden çocuksu bir insana benziyor. Ahlakî aksiyonda değer, başarıdan ziyade niyette olduğuna göre hakkında insafı davranmak, kuruntu çukurumuza yuvarlanmamak gerekir.

Kaynaklar

- ERKUL, ALİ, **İhmale Uğramış Bir Osmanlı Sosyologu: Prens Sabahattin** Cilt 3, Sayı 33, Ankara 2000, ss 282-304, Yeni Türkiye Dergisi, 2014
- ASLANTÜRK, Zeki, AMMAN Tayfun, **Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler**, 4. Baskı, Çamlıca Y., Kasım 2001 İstanbul
- BUDAK, MUZAFFER, **Toplumbilimci Prens Sabahattin**, İstanbul 1998
- DOĞAN, İsmail, **Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar**, Üçüncü Basım, Sistem Yayıncılık, Ocak 2000
- ERGÜN, Doğan, **100 Soruda Sosyoloji El Kitabı**, 6. Baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1993
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Birey Yayıncılık, İstanbul, Aralık 1999
- KUTAY, CEMAL, **Prens Sabahattin Bey, Sultan II. Abdülhamit, İttihad ve Terakki**, Neşreden: Mustafa Unan, Tarih Yayınları Müessesesi, Ocak 1964 İstanbul
- SABAHATTİN, Prens, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Meslek-i İctimaî Programı**, İstanbul 1334 (1918)
- , **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, Çev. Muzaffer Sencer, Elif Yayınevi, İst. 1965
- , **Teşebbüs-i Şahsi ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında Bir İzah**, 1908
- , **Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Hakkında Bir İkinci İzah**, 1908b
- OKAN, OYA, **Sosyologlarımız ve Tarihi Gerçekler Önünde Prens Sabahattin**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1987
- YILMAZ, MUSTAFA, **Bir eğitim adamı olarak Prens Sabahattin**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Ankara, 2001
- <http://www.dallog.com/kavramlar/ademimerkez.htm>
- <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/25/132.pdf>, Günümüzde Yeniden Değerlendirilmesi Gereken Bir Düşünür: Prens Sabahattin Bey, Doç. Dr. Bayram Bayraktar
- <http://kisi.deu.edu.tr/bilgin.celik/Mesrutiyet.html>
- www.liberal-dt.org.tr, Dokuz Eylül Üniversitesi, <http://www.liberal-dt.org.tr/idd/m5/DDkotas7.html>, KÖKTAŞ, M. Emin., **Prens Sabahattin ve Yerinden Yönetim Düşüncesinin Sosyolojik Temelleri**, Liberal Düşünce, S. 5, 2000



Mustafa Şekip Tunç'un Anadoluocu Siyaset Düşüncesinin Felsefi Temelleri

Ayşe Sıdika Oktay*

Özet

Çok yönlü bir aydın olarak pek çok eseri ve çevirisi bulunan Mustafa Şekip Tunç Bir Din Felsefesine Doğru adıyla Türkiye'de din felsefecisi alanında ilk kitabı yazan kişi kabul edilir. Mustafa Şekip Tunç Osmanlı'nın çöküş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş devrini yaşamış birisi olarak devletin başarısı ve milletin gelişmesi için neler yapılması gerektiğini sorgulayan ve çözüm arayan aydınlar arasında yerini alır. Sahip olduğu Bergsoncu anlayışa uygun olarak oluş ve terakki fikri çerçevesinde Osmanlı'nın yıkılışı ve cumhuriyetin kuruluşu sonrasında kendisine özgü milliyetçilik, muhafazakarlık ve modernliği bir bütün halinde ele alan anlayış geliştirmiştir. Yaşadığı dönemde sosyoloji ile ilgilenen ve toplumsallığı savunan aydınların aksine o felsefeyle ilgilenmiş ve katı olmayan bir ferdiyetçi yaklaşımla toplumsallığı savunan düşünürler arasında denge sağlamaya çalışmıştır. Durkheim'in sosyolojisi ve Ziya Gökalp'in Turancılık anlayışlarına karşılık Dergah dergisindeki arkadaşlarıyla beraber Anadoluçuluk yaklaşımı benimsemiştir. Bergson'un hayat hamlesi adını verdiği batı felsefesiyle Anadolu halkının ruhunu ve sufi anlayışını birleştirerek Milli Mücadele yıllarında Anadoluocu bir manevi dinamik geliştiren Dergah dergisi çevresi, Cumhuriyetle beraber bunu milli irade ve milli hakimiyete dönüştürmüşlerdir. Şekip Tunç ayrıca millet, devlet, halk kavramlarını tanımlamış, aralarındaki ilişkiyi ortaya koyarak, milleti millet yapan değerleri belirlemekle ilgilenmiş, Türk, Türkiye, Türk insanı nedir? Sorularının cevapları üzerinde durmuş, yeni kurulan cumhuriyetin hangi ideolojilere sahip olması gerektiğini soruşturmuştur.

Bu bildiride Mustafa Şekip Tunç'un siyaset düşüncesi ve bu düşüncesine yön veren kavramlar ile Anadoluçu yaklaşımı ve arkasında yatan felsefi görüşleri açıklanacaktır. Bu bağlamda onun milliyetçilik, muhafazakarlık ve modernlik görüşlerinde zaman içinde meydana gelen evrilmeler felsefi ve tarihi zemininde değerlendirilecektir. Bunun için eserleri ve makaleleri incelenecek, düşünceleri dönemindeki diğer aydınlarla karşılaştırmalı ele alınarak, görüşlerindeki özgünlük ve farklılıklar ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bergson, Anadoluçuluk, Ferdiyetçilik / Personalizm, Millet, Muhafazakarlık

* Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi ABD, asoktay@gmail.com



1. Hayatı, Eğitimi

Mustafa Şekip Nevşehirli baba ile Bulgar göçmeni bir annenin oğlu olarak 1883 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İstanbul'da başladığı ilk eğitimini babasının görevi sebebiyle Beyrut ve Halep gibi Osmanlı şehirlerinde tamamlamıştır. Orta öğretimine Manastır'da başlamış, İstanbul'da bugünkü Vefa lisesinden mezun olmuştur. Akabinde sınavlarını kazanarak girdiği Mülkiye mektebini bitirip 1908'de Kosova Vilayetine kaymakam yardımcısı göreviyle atanmıştır (Altıntaş, 1989, 2-3; Yıldız, 2010, 11-13). Düşünürün Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerinde yetişmiş ve eğitim almış olması, buralarda edindiği tecrübeler onun gelecekteki görüşlerini etkilemiş görünmektedir.

Şekip Tunç tayin edildiği yerde idari görevler yerine eğitim öğretimle ilgilenmiş, bu konudaki ilk tecrübelerini ve hocalık deneyimini Üsküp'de kaymakam vekili olarak görev yaptığı sırada yaşamış, oradaki gençlere ders verirken okulun müdürlüğünü de üstlenmiştir. Eğitim işine duyduğu sevgi ve verdiği önemden dolayı bir süre sonra kendi isteğiyle idari görevlerinden, kaymakamlık mesleğinden istifa edip Üsküp Darülmualimin Rüştüyesi'ne öğretmen olarak atanmasını sağlamıştır. Daha sonra bir süre Balıkesir'de Fransızca öğretmenliği de yapan Tunç'un yaşadığı deneyimler onun döneminde eğitimdeki eksiklikleri görme ve modern, yeni metotlara ihtiyaç hissetmesine sebep olmuştur. Modern eğitim metotları konusundaki eksikliklerini gidermek ve kendisini yetiştirmek üzere arayışa giren Tunç, o dönem Maarif vekâleti tarafından felsefe, psikoloji, eğitim ve pedagoji eğitimi için Avrupa'ya gönderilen 15 kişilik burslu öğrencilerin arasına katılma şansını elde etmiştir (Altıntaş, 1989, 3-5). "Mustafa Rahmi [Balaban] (ö.1953), Selim Sırrı [Tarcan] (ö.1957), Sadrettin Celal [Antel] (ö.1954), Halil Fikret [Kanad] (ö.1974), Hıfzırrahman Raşit [Öymen], İbrahim Alâettin [Gövsaj]" kendisiyle giden diğer öğrenciler arasında sayılmaktadır." (Yıldız, 2010, 14). Önce Fransız Edebiyatı tahsili için Lozan'a gittiyse de daha sonra Eğitim konusunda meşhur olan Jean Jack Rouseasu Enstitüsü'ne naklini gerçekleştirip burada eğitim pedagojisi ve psikoloji eğitimi almış, memlekete buradan diploma, Cenevre'den de psikoloji sertifikası ile 1915 yılında dönmüştür ((Altıntaş, 1989, 5; Yıldız, 2010, 13-15). Geri döndükten sonra Darülmualimât-ı Âliye bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra ideali olan Darülfünûn Edebiyat Medresesine Fen Terbiye müderris muavini (Doçent) olarak 1919'da tayin edilmiş, 1924 tarihinde müderris (profesör) ünvanını almıştır. 1933 yılındaki üniversite reformundan sonra Ord. Prof. olarak yeni kurulan üniversitede de görevine devam etmiştir. Önce Darülfünûn daha sonra üniversitede Rûhiyât Tarihi, Tarih-i Felsefe, Terbiye Derslerine girmiş, 1937'de İstanbul Üniversitesinde Tecrübî Rûhiyât kürsüsü kurulunca Umûmi Rûhiyât Kürsüsüne geçmiş ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Enstitüsü Umûmi Psikoloji Ordinaryüs Profesörü olarak 1953'de emekli oluncaya kadar burada görev yapmıştır. 17 Ocak 1958 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Ayrıca 1927 den 1933 kadarki dönemde Darülfünûn İlahiyat Fakültesinde de derslere girmiş ve Din Felsefesi derslerini okutmuştur (Yıldız, 2015, 924). Bu dönemde anlattığı ders notlarını emeklilik döneminde 25 yıl sonra tekrar düzenlemiş, bir bölümünü Ankara'da *Din Yolu Dergisi*'nin 12. Sayısından itibaren yayınlanmıştır. 1958 Yarım kalan çalışmaları vasiyeti üzerine



ölümünden sonra eşi tarafından derlenip toparlanarak *Bir Din Felsefesine Doğru* adıyla basılmıştır. (Tunç, 1959, 5; Dalkılıç, 2009, 285-286) Bu eser Türkiye’de din felsefesi alanında ilk kitap, Mustafa Şekip Tunç’da bu alanda ilk ders veren ve ilk eser yazan kişi kabul edilir (Bayraktar, 1997, 18; Dalkılıç, 2009, 286). İlk ders ve ilk çalışma olarak din felsefesinin içeriğinin belirlenmesi vb. açılardan da çalışması önemlidir.

2. Etkilendiği Filozoflar

Mustafa Şekip Tunç’un görüşleri üzerinde önceleri Tevfik Fikret, Abdülhak Hâmid, Ziya Gökalp gibi Türk düşünürlerin etkisinden söz edilebilirse de Henri Bergson’un (1941) felsefesiyle tanışmasından sonra Bergsoncu anlayış temel belirleyici olmuştur. Bunun dışında Théodule Armand Ribot’un (1916), William James (1910) ile Sigmund Freud’un (1939) un felsefelerini tanıdığı ve görüşlerinden de etkilendiği belirtilmiştir. Dikkat edilirse bu düşünürlerin hepsi Tunç’un çağdaşı olan ve hem kendi dönemlerinde hem de daha sonra da etkin olan isimlerdir. Dolayısıyla o çağının düşünürlerini büyük bir dikkatle takip etmekte, kendi görüşlerini çağının düşünürlerden faydalanarak geliştirmektedir. Bu dört düşünürün bir başka ortak özelliği hepsinin hem felsefe hem de psikoloji ile yakından ilgilenmeleri, bir anlamda insanın ruhu dikkate almaları, ruhsal boyutunu ortaya koyan, dikkate alan felsefe geliştirme çabalarıdır.

Henri Bergson 1859-1941 yılları arasında yaşamış, pozitivizm ve onunla gelen ilim anlayışı ile materyalizme karşı şiddetle karşı çıkarken insani ve ruhsal değerlerin önemini vurgulayan, aklın gerçekliğin hakikatini bilmeye yetkisi olamayacağını iddia ederek sezgiyi temel alan ve bilme yolu olarak sistemleştiren bir filozof olarak öne çıkar. Tekamülü / evrimi yaratıcı bir süreç görerek burada birisi içgüdü diğeri zeka yoluyla gelişen iki çizginin bulunduğunu ve bunların her ikisinin de alemin her yerinde iş başında olan hayat atılımının eseri olduğunu iddia etmiştir. (Cevizci, 2002, s. 146-147) Türk düşünce dünyasında Bergson’un görüşlerini benimseyen pek çok düşünür ve edebiyatçıdan söz edilebilirse de bu konuda en kararlı kişi Mustafa Şekip Tunç’tur. O, Bergson’un süre, tekamül ve sezgi’ye dayanan ruhçu felsefesini düşüncelerinin merkezine yerleştirmiştir. Bergson’un görüşleri Türk düşünce dünyasında özellikle Dergah mecmuası çevresinde ileride ayrıntılı bir şekilde anlatacağımız gibi hem pozitivizm, relativizm, siyantizm gibi akımlara karşı hem de Milli mücadele dinamiğini artırmaya yönelik manevi, mistik bir ruh geliştirmek için kullanılmıştır. Özellikle Bergson’un ortaya koyduğu rasyonalizme karşı geliştirdiği sezgi metodu ile ilerleme / terakki fikri ve süre kavramları o dönemki aydınları derinden etkilemiş, Bergsoncu olarak anılan belli çevreye mensup bir taraftar kitlesinin oluşmasını sağlamıştır (Bayraktar, 1986, 62). Ancak belli bir süre sonra bazı isimler bu çevredeki koparak ayrılmışlar, tabiri caizse ömrünün sonuna kadar Bergsonculuğu sürdüren tek kişi Tunç olarak kalmıştır (Özlem, 2002, 203). Şekip Tunç Bergson’dan önce pek çok filozofu okumuş fakat onlarda aradığını bulamamış, kendisinin bizzat itiraf ettiği gibi bunların hiçbirisi onda “iradesini bulduracak bir telkin” meydana getirememiştir (Yıldız, 2011, 343-344). “Akademik hayatının tamamını Bergson’a vakfetmiş” (Oğuz, 2015, 99) bir düşünür olarak gerek Cumhuriyet öncesinde gerekse sonrasındaki bütün



görüşlerinde Bergsoncu düşünceyi bulmak mümkündür. Bu bakımdan Mustafa Şekip gerek ondan yaptığı çevirileri gerekse yazılarıyla Bergson'un en bilinen ve en sadık temsilcisidir.

Şekip Tunç'un düşünceleri üzerinde Bergson kadar belirleyici olan başka bir düşünür Fransız psikolog Théodule Armand Ribot'un (1916) dur. (Yıldız, 2015, 925) Kaynaklarda Fransa'da deneysel ve karşılaştırmalı psikolojinin kurucusu olarak (<https://www.britannica.com/biography/Theodule-Armand-Ribot> 26.10.2017) tanıtılan Ribot, Hippolyte Taine ile Herbert Spencer'in felsefeye ilgilenen öğrencisi olarak geçer. Taine ile birlikte Fransa'da pozitivistik ve fizyolojik olarak yönlendirilmiş bir psikoloji çalışmasına başlatan kişi kabul edilir. Felsefeye olan ilgisinin somut psikolojik sorunlara olan ilgisiyle beraber hayat boyunca devam ettiği, ilk Fransızca felsefe dergilerinden birisini kurduğu ve onu düzenlediğine de işaret edilir. Ayrıca onun epiphenomenalizm¹ konusundaki görüşlerini reddeden Henry Bergson'u da etkilediği yine kaynaklarda ifade edilir. (<http://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ribot-theodule-armand-1839> 26.10.2017) Aslında Ribot'la ilgili en geniş bilgi Tunç'un onun hakkında yazdığı uzunca makalesinde bulunabilir. Sanki onunla kişisel olarak tanışma ve öğrencisi olma fırsatı bulmuşçasına yakından tanıyormuş gibi yazılan makalede onun Ribot'a duyduğu büyük hayranlığı satır aralarında okumak mümkündür. Makale boyunca onun hayatı ve felsefe ile psikoloji alanındaki görüşlerini açıklayan Tunç, bütün hayranlığına rağmen onu ilimcilik zihniyetinden dolayı eleştirmekten de geri kalmaz. Onun olayları ancak maddi şartları ve bunların illiyet dairesindeki teselsüllerine bağlaması, bunun dışında kalan meseleleri anlamamak istememesini sahip olduğu ilimcilik zihniyetinin bir ürünü olarak değerlendirir. Bu bağlamda onun felsefeyi hırpalamasına ve metafiziği gözardı eden bir felsefi anlayışa sahip olmasına karşı çıkar (Tunç, 1922, 148). Dolayısıyla her ne kadar Ribot'un ruhiyat, psikoloji ve deneysel psikoloji alanındaki görüşlerini benimsese ve faydalansa da bu ruhçu anlayışını felsefesine yansıtmamasından dolayı felsefe anlayışında daha önce de ifade edildiği gibi Bergson'un düşüncelerini kendi yaklaşımına daha yakın hissettiğini bizzat kendisi dile getirmektedir.

William James daha çok 20. Yüzyılın en etkin felsefe anlayışlarından birisi olan ve eylemlerin sonuçlarının yararlı olmasını esas alan pragmatik felsefenin iki kurucusundan birisi olarak tanınır. Ancak o Alman deneysel psikoloji ile İngilizlerin içebakışsal psikolojilerine dayanarak psikolojiyi yeni bir doğa bilimi biçiminde oluşturmayı istemiş ve Amerika'daki ilk psikoloji laboratuvarını kurmuştur (Cevizci, 2002b, 576-577). William James'in *İnanma İsteği, Dini Hayatın Çeşitli Türleri, Psikolojinin İlkeleri* olarak çevrilebilecek psikoloji alanında önemli eserleri vardır ve John Dewey ile birlikte din psikolojisinin öncülerinden birisi kabul edilir. (<http://www.encyclopedia.com/people/philosophy-and-religion/philosophy-biographies/william-james> E.T. 26.10.2017). Çağının filozoflarını tanıma ve tanıma gayretinde olan ve benzer konularla

¹ Gölgeolguçuluk; anlığın beynin işlevi sonucunda doğan bir gölge oyunu olduğunu, anlıkta olup biten her şeyin sebebinin fiziksel nitelikli beyin olayı olduğunu iddia eden yaklaşımdır. Bkz. <http://www.filozof.net/Turkce/felsefe/70-felsefe-konularinda-gorusler-felsefi-gorusler/21519-ozdekcilik-ve-golgeolguçuluk.html> (E.T. 20.11.2017)



ilgilenen Tunç'un James'in hem felsefe ve hem de psikoloji alanlarında çalışması ve eserler vermesi dikkatini çekmiş, görüşleriyle yakından ilgilenmiş görünmektedir. Ancak bu ilginin daha çok James'in ruhçu bir felsefe kurma ve şuur konularındaki görüşlerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Tunç Dergah mecmuasında yayınlanan William James'in felsefesi hakkında "Hakikat ve Şe'niyet" isimli Bergson'un yazdığı makaleyi çevirirken ve altına koyduğu dipnotta Bergson ile William James'in felsefe anlayışlarını değerlendirir. Buna göre bu iki filozof felsefeyi yeni bir hayata taşıyacak ruhani bir hakikati aynı zamanda keşfetmişler, ruhun sadece akıl ve mantıktan ibaret olmadığı, çok daha fazla bir şey olduğu düşüncesiyle ruhu aklın sınırları içinde hapsedmenin mümkün olamayacağı esaslı bir ruhani hakikat bina ederek ona göre bir hayat felsefesi yapmaya teşebbüs etmişlerdir. Yine her ikisini de şuurunu sürekli bir akış, değişim, hamlesi kendisinden gelen bir oluş şeklinde ele alan anlayışı farklı yollardan keşfetmişlerdir. Tunç James'in Bergson'un felsefesinin kendi üzerindeki etkileri hakkındaki itiraflarına yer vererek bu açıklamaları iki filozof hakkındaki mevki farkına işaret olarak değerlendirir. Buradaki ifadelerinde şuur konusundaki esas görüşün Bergson'a ait olduğunu, James'in ondan faydalanarak şuur hakkındaki görüşlere ve yeni felsefi anlayışa ulaştığı düşüncesini vurgulamaktadır (Bergson, 1338, 5) ki bu da onun niçin James'in değil de Bergson'un felsefesinin takipçisi olduğunun gerekçesi sayılabilir.

Bir başka çağdaş düşünür Freud'un görüşlerini ve psikoloji ilmine katkılarını incelediği, yaptığı çeviriler ve açıklamalarla Türk düşünce dünyasına tanıtmaya çalıştığı bu konudaki makalelerinden anlaşılmaktadır (Tunç, 1926, 365; Tunç, 1928a, 430-431; Tunç, 1928b, 448). Dolayısıyla Freud'la ilgisi etkilenmekten çok tanıma ve anlama çabası olarak değerlendirilebilir.

Yaşadığı dönemde Pozitivist ve materyalist felsefelerin son derece etkin ve yaygın olduğu düşünüldüğünde Tunç'un bu filozofları özellikle Ribot ve Bergson'u ruh konusundaki yaklaşımlarından dolayı kendisine yakın hissetmesi ve onların eserleri ve görüşleri üzerinde yoğunlaşması anlamlıdır. Ancak Bergson'un görüşlerinde tam aradığı yaklaşımı bulmuş gibidir. Tunç çağının diğer felsefelerinden ve filozoflardan habersiz değildir. Aksine onları da okumuş olmasına rağmen Bergson'la karşılaşınca kadar bunların hiçbirisinde aradığını bulamamış görünmektedir. Bu sebeple o "akıl ve mantığı öne çıkararak, insanın manevi dünyasını ve iç dinamiklerini hesaba katmayan bir felsefe ile barışamamıştır." (Yıldız, 2015, 926). Tunç insan ruhunu, şuurunu dikkate alan düşünürlerin görüşleri üzerinden felsefi anlayışını ortaya koymuştur.

3. Eserleri

Tunç'un eserlerini ve tercümelerini iki ayrı grup halinde şöyle sıralayabiliriz;



3.1. Kendi telif eserleri:

1. *Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?*, Kader Mat., Suhulet Ktp., İstanbul, 1337/1921.
2. *Felsefe Dersleri: Ruhiyat*, Matbaa-i Âmire, Maarif Vekâleti Neşriyatı, İstanbul, 1340/1924; 2. baskı: Yeni Matbaa, İstanbul, 1926; 3. baskı 1929.
3. *Felsefe-i Din*, İstanbul, Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, 1927.
4. *Terakkî Fikri: Menşei ve Tekâmülü*, İstanbul, Darülfünunu Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1928; Kitap yeni harflerle tekrar yayınlanmıştır. bkz. Tunç, **Terakkî Fikri**, Hzl. Osman Bahadır, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul, 2005.
5. *Çin Felsefesinin Kaynakları*, 'Türk Tarihinin Ana Hatları' Eserinin Müsveddeleri, No: 36, İstanbul, tarihsiz, s. 1-2
6. *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1943.
7. *Ruh Âleminde*, Ülkü Kitap Yurdu, İstanbul, 1945.
8. *Fikir Sohbetleri: Yirmi İki Diyalok*, Ülkü Basımevi, İstanbul, 1948.
9. *Psikolojiye Giriş*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1949.
10. *Psikoloji Dersleri (Terbiye Bakımından)* İstanbul, Üniv. Edebiyat Fak. Yay., Pulhan Mat., İstanbul, 1950.
11. *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1959.

3.2. Çevirileri

1. Coppée, François, *Geçici*, (çev. Mustafa Şekib), Birinci Sırb Vardar Mat., Üsküp 1326/1910.
2. Ebinghaus, Hermann, *Mülahhas Ruhiyât*, (çev. Mustafa Şekib), Darülfünûn Mat., Darülfünûn Felsefe Şubesi, İstanbul, 1335/1919.
3. Ribot, Theodule, *Hissiyat Ruhiyatı*, (çev. Mustafa Şekip Tunç), 2 cilt, Evkaf-ı İslamiyye Mat., İstanbul, 1927.
4. Ribot, *İhtiraslar Üzerine Bir Tecrübe-i Kalemîye: Ruhiyat Bahislerinden*, (çev. Mustafa Şekib - Ahmed Hikmet), Darülfünûn Felsefe Şubesi Neşriyatı, İstanbul, 1336/1920.
5. Ribot, *Yaratıcı Muhayyele Hakkında Bir Kalem Tecrübesi*, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1932.
6. Bergson, *Bergson ve Kudret-i Ruhîyeye Dair Birkaç Konferansı*, (çev. Mustafa Şekip), Maarif Vekâleti Neşriyatı, İstanbul, 1339/1923.
7. H. Bergson, "*Hakikat ve Gerçeklik*", (James, William, *Pragmacılık*, (çev. Muzaffer Aşkın), MEB Yay., İstanbul, 1986 içinde)



8. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, (çev. Mustafa Şekip Tunç), MEB Yay., İstanbul, 1947; 2. baskı, MEB Basımevi, İstanbul, 1986.
9. Bergson, *Gülme (Komiğin Anlamı Üzerinde Deneme)*, (çev. Mustafa Şekip Tunç), MEB Yay., İstanbul, 1945; 2. baskı: 1989; 3.baskı: 1997.
10. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (çev. M. Şekip Tunç), MEB Yay., İstanbul, 1950; 2. Baskı: 1990.
11. James, William, *Terbiye Muhasebeleri*, (çev. Mustafa Şekip), Matbaa-i Amire, İstanbul, 1339-1342/1923; 2. baskı: Muallim Ahmed Halit Kütüphanesi, İstanbul, 1931; 3. baskı: Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul, 1948.
12. James, William, *İtiyat Kanunları*, (Anlatan: Mustafa Şekip Tunç), Selamet Mat., İstanbul, 1934. "bu kitapçık Tunç'un James'den çevirdiği *Terbiye Sohbetleri*'nin sekizinci bölümünün ayırbaşımından ibarettir. "
13. Freud, Sigmund, *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders*, (çev. Mustafa Şekip), Milli Matbaa, İstanbul, 1926; 2. baskı: Muallim Ahmed Halit Kütüphanesi, İstanbul, 1931; 3. baskı: Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1948.
14. Dwelshauvers, *Psikoloji*, (çev. Mustafa Şekip Tunç), İstanbul, Üniversitesi, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938,
15. Dwelshauvers, *Muasır Fransız Psikolojisi*, (çev. Mustafa Şekip Tunç), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1940.
16. Delacroix, Henri, *Oyun Dünyası*, (çev. Mustafa Şekip Tunç), (Ayrıbaşım), Devlet Matbaası, İstanbul 1933.

Tunç'un bunların haricinde felsefe, psikoloji, siyaset, toplum, kültür ve medeniyet, dil, sanat ve edebiyat konularında yayınlanmış makaleleri mevcuttur. Bazı makaleleri daha sonra ayrı basım halinde tekrar basılmıştır. (Eserlerinin tam listesi ve ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız, 2010, 55-124)

4. Dergâh Mecmuası ve Anadolu Muhafazakarlık Anlayışı

Osmanlı'nın son yılları ile yıkılışını ve Türkiye'de yeni bir Cumhuriyetin kuruluşunu bizzat yaşamış birisi olarak Mustafa Şekip Tunç bu çalkantılı ve sancılı dönemleri, sıkıntıları gözlemlere imkanı bulmuş, çözümüne yönelik fikir tartışmalara bir aydın olarak katkı sağlamıştır. Onun siyaset düşüncesinin temellerinde elbette yaşadığı tecrübelerin etkisi büyüktür. Özellikle II. Meşrutiyet, I. Dünya savaşı ve ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla Osmanlı'nın hızla toprak kaybetmeye başladığı süreçte yaşananlar genç bir aydın olarak onu da çözüm yolu arayışlarına yazılarıyla katkı sağlamaya itmiş görünmektedir.



Şekip Tunç Osmanlı'nın dağılma sürecine girdiği yıllarda Osmanlılık idealinin ayakta tutulması için neler yapılabileceğini araştırmış, Ziya Gökalp'in etkisiyle milli birlik ve beraberliğin sağlanabilmesi için eğitim ve dil birliğinin gerekli olduğunu belirten, Osmanlıcıyı savunan yazılar yazmıştır (Yıldız, 2010, 229). Ancak bu çabanın fayda etmediğini kısa zamanda fark eden Tunç daha sonraki arayışlarını Dergâh mecmuası etrafında devam ettirmiştir.

Dergâh Mecmuası Kurtuluş savaşı sırasında 15 Nisan 1921- 5 Ocak 1923 tarihleri arasında İstanbul'un işgal altındayken kesintisiz kırk iki sayı yayınlanmış bir dergidir. Ana teması Milli mücadelenin sesi olmak olan derginin siyasi görüşlerinde Anadoluçuluk anlayışı ağır basarken, edebiyat ve sanat anlayışlarında Millilik yaklaşımının hâkim olduğu görülür. Milli mücadelenin zor dönemlerinde, sansürden dolayı kimi zaman bazı yazıların üstünün siyaha boyanarak yayın hayatına devam edebilen derginin mesul müdürlüğünü o sırada öğrenci olan Mustafa Nihat (Özön) yapmıştır. Yazarları arasında başta Yahya Kemal, Mehmet Emin (Erişirgil), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Mustafa Şekip (Tunç) ve Fuat Köprülü gibi Darülfünun hocaları ile Halil Vedat, Ahmed Hamdi (Tanpınar) ve Kadri Yörükoğlu gibi öğrencilerden oluşan çok geniş bir kadro bulunmaktadır. Dergide felsefe-ruhiyat ve içtimaiyat konularına da yer verilmekte ve özellikle felsefe konusunda dergiyi sürükleyen isim olarak Mustafa Şekip ön plana çıkmaktadır (Karadoğulları, 2005, 220-225).

Bergsoncu anlayışla Suphi Erdem, Rıza Tevfik gibi aydınlar vasıtasıyla Türk düşünce dünyası daha önce tanışmıştı (Bayraktar, 1986, 62-68; Ülken, 1994, 375-376). Ancak Türkiye'de bu akımın ilk kurumsal temsilcisi *Dergâh* Dergisi sayılır (Oğuz, 2015, 95). Milli mücadelenin karanlık yıllarında Bergson'un felsefesi pek çok aydın için umudun felsefesi olarak görülmüş, maddi güce karşı manevi güçlerin ve yeni bir hayat hamlesinin mümkün olabileceğine dair manevi temel bu anlayışta bulunmuştur. Aslında Ülken'in de ifade ettiği gibi "İstanbul'da yıkılan imparatorluğun enkazı üzerinde ancak iki türlü fikir beslenebilirdi. Biri maddi imkansızlıklar önünde manevi kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanmak, ikincisi yenilişin doğurduğu ümitsizliğe karşı, idealist harekete tepki halinde, maddeye dayanan yeni bir hız almak. Bunlardan birincisi Bergson metafiziği, ikincisi diyalektik materyalizmdir. Her iki felsefenin de ortak vasfı, zihinci bir ağır evrim görüşüne karşı vaziyet alışları, devrimci ve hamleci oluşları idi. Fakat birinin ruhta gördüğü hamle gücünü öteki maddede görüyordu." (Ülken, 1994, 375). Bu bakımdan "*Dergâh*, Bergsoncu felsefe ile Millî Mücadele'yi çakıştıran bir anlayışın ifadesi olarak yayın hayatına atıldı." (Çınar, 2006, 86) Dolayısıyla yazar kadrosundaki Mehmet Emin (Erişirgil), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Mustafa Şekip (Tunç) gibi muhafazakâr düşünürler Bergson'un felsefesini kendilerini referans alarak bu anlayış çerçevesinde Anadolu'nun kurtuluş mücadelesini ayrı bir çerçeve oturtmuşlardır.

Tunç Dergâh mecmuası çevresinde toplanan muhafazakâr görüşlerden etkilenmiş, Anadolu'nun kurtuluş mücadelesini destekleyen yazılarını burada yayınlamıştır. Onun kurtuluş ve millî iradenin hâkim kılınmasına konusunda oluşan muhafazakâr fikirleri de bir anlamda burada şekillenmiştir. Diğer yandan Bergsoncu düşünceye dayanan yazıları derginin Milli havasına mistik



bir derunilik kazandırmıştır. Onun dergide Bergson'dan yaptığı çeviriler ve yayınların çokluğu dikkat çekmekte, bir anlamda Bergsoncu anlayışın temellerini kurmaktadır. Nitekim Dergah mecmuasındaki edebi yazı ve şiirleriyle Bergsoncu düşünceyi besleyen Dergah adının 'İthaf' şiiriyle isim babası olan Yahya Kemal'de "Son neslin feylesofu Mustafa Şekip Bey ki usûl-i felsefesinin peyreviyiz" sözleriyle daha sonra "Kökü mazide olan atiyim" şeklinde muhafazakar düşüncenin simgelerinden olan ifadesinin felsefi alt yapısını bir anlamda Tunç'un düşünceleri çerçevesinde onun aracılığıyla tanıdığı Bergson'un felsefesinden almaktadır. Onun ruhun yeniden dirilmesi ve hayat hamlesiyle çağını kucaklaması ve değişen şeylerin içinde asıl hüviyetimizi muhafaza anlamındaki imtidat kavramının kaynağı Bergsoncu yaklaşımında aranabilir (Ayvazoğlu, 2006, 419).

Dergah'ın farklı görüşlere sahip yazarlarının üzerinde ittifak ettikleri en önemli ortak noktalarından ilki Ziya Gökalp'in Durhkeimci sosyolojine karşı birleşmektir. Burada özellikle başını İsmail Hakkı, Mustafa Şekip ve Mehmet Emin'in çektiği aydınlar, Gökalp'in felsefesine tepkilerini E. Boutroux, W. James ve Bergson'un felsefi yaklaşımlarıyla dile getirmişlerdir. Sözü edilen üç filozofun ortak özelliği ise evrimcilik ve zihincilik karşısındaki anti-entellektüelizm yaklaşımına dayanmaları, mekanizme karşı plüralist olmalarıydı. Dergah dergisinde toplanan Türk düşünürlerinin ortak hedefi de bu filozoflardan ilhamla pozitivizm ve Türk pozitivistleriyle mücadele etmektir (Ülken, 1994, 376). "Özellikle Şekip Tunç'un Dergâh Dergisi'nde Bergson etkisi ile yazdığı felsefe ve psikoloji makaleleri dergi içindeki diğer aydınlar tarafından da dikkatle takip edilmiş ve Gökalp'in ferdi dikkate almayan solidarist-korporatist sosyolojisi eleştirilmiştir. Bergson'un birbirlerinin tamamlayıcısı olarak gördüğü felsefe ve psikoloji, Türk aydınları tarafından, dönemin sosyoloji anlayışının soyut akla dayanan ve bir merkezden toplumu şekillendirmeye meyl eden niteliklerine karşı bir kalkan olarak görülmüştür. Bu konuda felsefe hakikatin akıl ile değil, sezgi ile elde edilebileceğini söyleyerek; psikoloji de, bireyin karmaşık ruhsal yapısını ortaya koyarak, bireye ve topluma dışarıdan gelecek müdahalelerin önüne geçmiştir." (Oğuz, 2015, 107). Nitekim "Mustafa Şekip (Tunç), *Dergâh*'ta çıkan yazılarında özellikle de 'Hakiki Hürriyet, Ruha Dikkat ve Hislerimizin Mantığı'nda Ziya Gökalp'in düşüncelerini şiddetle eleştirmiş ve Bergsonculuğu savunmuştur. Bunun üzerine Ziya Gökalp'in öğrencisi Ragıp Hulusi 'Bir Mukabele' başlıklı yazısıyla *Dergâh*'ta Mustafa Şekip'e cevap vermiştir." (Çınar, 2006, 86) Ziya Gökalp'in temsil ettiği Durhkeimci pozitivist ve rasyonalist anlayışla mücadele dergide fikri düzeyde devam etmiştir.

Dergideki yazarların bir diğer ortak noktası Kurtuluş savaşını desteklemektir. Milli mücadeleyi Bergson'un hayat hamlesi (elan vital) kavramıyla açıklayan Dergah yazarları maddeye dayalı Batı medeniyeti karşısında ruha ve maneviyata dayalı Doğu medeniyetinin bir gün mutlaka başarıya ulaşacağına dair inançlarını dile getirerek yeni bir idealizm ve dinamizm aşılama çalıştılar. Bu dönemde "Anadolu'da başlayan Millî Mücadele, Bergson'un savaşı, ruh ile madde, hayat ile mekanizm arasında büyük bir mücadele olarak gören anlayışı doğrultusunda bir 'hayat hamlesi' olarak algılandı." (Çınar, 2006, 86) Onlara göre başarının sırrı rakam, ölçü ve pozitif bilimler olmayıp bunlar sadece vasıta değerler konumundadır. Aslında başarının sırrı canlıların



hayat mücadelesindeki, hakim güç durumundaki içgüdüleri olan hayat hamlesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla buradaki genç aydınlar Milli mücadelede ortaya çıkan zaferi niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi olarak gördüler ve bu fikri işleyen yazılar kaleme alarak bir tür modern bir mistik hava oluşturmaya çalıştılar. Hatta bu batıdan gelen yeni metafizik anlayışı Rıza Tevfik gibi isimler Yunus Emre gibi halk sufiliğinin temsilcisi sayılan isimlerle birleştirmeye teşebbüs etti (Ülken, 1994, 376; Özlem, 2002, 203-204). Dergâh ekibinde yer alan Mehmet Emin (Erişirgil), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Mustafa Şekip (Tunç) ile Rıza Tevfik'in Türkiye'de Bergsoncu anlayışı oluşturan ilk temsilciler arasında sayılmasının (Bayraktar, 1986 64-72) gerekçeleri burada aranmalıdır. Dolayısıyla "Bergson'un "hayat hamlesi", "oluş" ve "yaratıcı tekâmül" kavramlarını Millî Mücadele ile ilişkilendiren bu çevre söz konusu kavramları felsefi-spekülatif olmaktan çıkarak siyasallaştırmış ve felsefi-siyasi bir söylem haline getirmiştir." (Yıldız, 2010, 230)

Tunç'un Bergson'un felsefi söylemini geçmiş ile geleceği bağlayan ve manevi dinamikleri olan bir siyasal söyleme nasıl dönüştürdüğünün örneğini Dergâh Mecmuasında yayınlanan 'Şuur ve Hayat' adıyla Bergson üzerine verdiği konferansların birinde bulabiliriz. Makaleye zamanındaki felsefi yaklaşımlarını eleştirerek başlayan ve nasıl bir felsefe arayışı içinde olduğunu açıklayan Tunç'a göre felsefeye ruh, şuur ve hayat kavramlarının ne olduğunun anlaşılmasıyla başlanmalıdır. O bunun için öncelikle Bergson'a göre şuurun ne olduğuna cevap vermeye çalışır. Ona göre "ruh denilince herşeyden önce şuur kastedilmiş olur...zira şuur her şeyden evvel hafıza ifade eder... bir hafıza olmayınca şuur da yoktur... şuurun ilk manası hafızadır." (Tunç, 1337, 34) ifadelerinde açıkladığı gibi şuurun en bariz tanımı hafıza olmasıdır. Bu 'şuur hafızadır' ifadesi Bergson'un (Bergson, 1986, 13, 83-84) şuur konusundaki görüşlerine benzemekle beraber sonrasındaki değerlendirmelerinde farklılıklar vardır. Tunç'a göre şuur aynı zamanda geleceğin yardımcısıdır. Çünkü geçmişi tutmak ve korumak ve geleceği muhtemel olan şeylere karşı yardımcı olmak şuurun ilk vazifesidir. İnsanların daima geçmişe dayanmasının ve geleceğe eğimli olmamızın sebebi budur. Şuurlu varlığın ayrıcı sıfatlarından birisi bu geçmişe dayanmak ve geleceğe yönelmektir. "Başka bir ifade ile şuur olmuş ile olacak şey arasında bir hat-ı vasıl, mazi ile istikbali birbirine rabit eden bir şirazedir." (Tunç, 1337, s. 35). Dolayısıyla o şuura geçmiş ile gelecek arasında bir köprü görevi yüklemektedir. Böylece şuur zihnin basit bir işlevi olmaktan çıkıp milletin de geçmiş ve geleceğini birbirine bağlayan siyasal bir kavram haline gelmekte, Milli Mücadele ruhunu ayağa kaldırarak mistik ruh ve manevi temellerinden birisini oluşturmaktadır.

Tunç bir yandan pozitivist ilimci geleneği temsil eden batı düşüncesine, diğer yandan Ziya Gökalp'le Osmanlı Türk modernleşmesinde önem kazanan Durkheimci sosyolojik rasyonalizme de karşı çıkmıştır. Ancak ilginç olan "Ruhi kuvvetler, hürriyet, oluş (*tekevvün*), mucize, nefes gibi kavramlarla ilhamını açıkça Bergson metafiziğinden alan Dergâh çevresi işgalci Batı'ya karşı yine Batılı bir felsefeden hareket etmektedir." (Yıldız, 2010, 231). Akılcı ve liberal batı düşüncesinin dayandığı Aydınlanma anlayışının vaat ettiği ilerlemenin sebep olduğu yıkımları hem Osmanlı'nın yıkılışı hem de I. Dünya savaşıyla deneyimleyen düşünür bu Batı düşüncesine karşı ruhçu-mistik Fransız felsefesinin çeşitli akımlarından Alman romantik felsefesine, oradan Schiller, Schelling,



Schopenhauer ve Nietzsche gibi Alman filozoflar aracılığıyla iradeci bir başkaldırı hareketine dönüşen diğer batı düşüncesini desteklemektedir. Tunç bu tutumuyla özellikle Durkheimci Rasyonalist geleneğe karşı Türk düşünce tarihinde önemli bir yol ayrımında durur (İrem, 2007, 257). “Tunç’un başını çektiği bu hareket daha sonra “muhafazakâr” olarak isimlendirilen çevrenin görüşlerine temel teşkil edecektir.” (Yıldız, 2010, 231) Dolayısıyla onun muhafazakarlık anlayışı Bergsoncu etkiyle Dergah mecmuası çevresinde şekillenirken kendisi de bir anlamda burada oluşan Anadolu yeni muhafazakar düşüncenin kuramcılarında birisi haline gelmiştir.

Bir süre sonra dergide iki farklı eğilimler kendisini hissettirmeye başlamıştır. Bergsoncu anlayışın temsilcileri olarak Mustafa Şekip ve İsmail Hakkı ile Bergson’a geçemediğini pragmatizmde kaldığını itiraf eden Mehmet Emin’in savunduğu pragmatizm anlayış. Bu yaklaşım farkı daha sonra yayınlanan Mihrap dergisinde daha belirgin bir şekilde kendisini hissettirmiştir (Ülken, 1994, 376).

5. Cumhuriyetin İlanı ve Anadolu Muhafazakarlığın Şuurlu Muhafazakarlığa Dönüşümü

Tunç ve arkadaşlarının çalışmaları Milli mücadele süresince devam etmiş ve Cumhuriyetin ilanı ile başka bir mücadeleye dönüşmüştür. Tunç açısından Cumhuriyetin ilanı aslında beklenen bir olgudur ve Dergah mecmuasında sürdürülen Milli mücadelenin bağımsızlık mücadelesine dönüşümü, bir anlamda buradaki yayınların sonucudur.

Tunç kuruluşundan itibaren Cumhuriyet rejimini desteklemiş ve *Millî Mecmua*, *Hayat*, *Yeni Türk Mecmuası* gibi daha çok rejimin sözcülüğüyle tanınan dergilerle daha sonra *Türk Yurdu*’da Bergsoncu, muhafazar ve milliyetçi çizgideki yazılarıyla Cumhuriyetin felsefi alt yapısının oluşturulmasına katkı sağlamıştır. Çünkü o dönem yeni kurulan Cumhuriyetin felsefesinin ne olacağı, hangi düşüncelerle şekilleneceği de aydınlar arasında bir tartışma konusudur. O, cumhuriyetin kuran iradenin milli bir his olduğunu, meşruyetini millettten aldığı dolayısıyla bu rejimin bir tür Türk Rönesansı olduğunu düşünmektedir (Yıldız, 2010, 236-237). Dolayısıyla bu dergiler aracılığıyla yeni oluşan Cumhuriyet ideali, demokratik haklar, Batılılaşma, yeniden oluşan milliyetçilik ve devrimler konusunda, teklifler, hatırlatmalar yapmakta, Türk inkılaplarının gerçekleşmesinde bir aydın olarak katkı sağlamaktadır.

Tunç’un bu dönemdeki görüşleri Dergâh mecmuasında düşüncelerinin devamı niteliğindedir. Bergson’un süre ve evrim düşüncesiyle geçmişle gelecek arasında köprü kuran anlayışını terakki /ilerleme fikriyle ilgilenmiştir. O Hayat dergisinde terakki düşüncesini “Terakki Fikrinin Menşei ve Tekamülü” adıyla yazdığı seri makalelerinde adeta bir felsefe tarihi içinde ilerleme düşüncesini tartışır. Daha sonra yazdığı “Terakki Fikrini Niçin Yazdım?” adlı makalesinde Türk inkılabının kazandığı derin şourdandan sonra milletin ihtiyaç duyduğu terakki felsefesiyle üç yıl önce ilgilenmeye başladığını, bu konudaki küçük eserini meydana getirdiğini ve eserini millete ithaf ettiğini belirtir. Aslında bu makalesinde eskiler, yeniler, tekâmülcüler, terakkiperverler



arasındaki farkları eleştirel bakış açısıyla verip tarih felsefesi ile terakki düşüncesi arasındaki ilişkileri ortaya koymaya gayret eder. Burada çeşitli sayılarda incelediği terakki konusundaki görüşlerinin zihinsel olarak olgunlaştırdığı görülür (Tunç, 1928c, 147-148).

Şekip Tunç şuur, hayat hamlesi, terakki ve tarih hakkındaki düşüncelerinin bir sonucu olarak şuurlu muhafazakâr kavramına ulaşır. Çünkü muhafazakarlık, gelenekçilik, aşırı ilerleme, milli ve beşeri kıymetlerin çiğnenmesi gibi tehlikeler söz konusudur. Bu anlayış bir anlamda yeni cumhuriyetin felsefi alt yapısını oluşturan ideal düşünceyi yansıtmaktadır. O millet ve özgürlük bağlamında şuurlu muhafazakarlığı şu sözlerle tanımlar: "Benzetmek caizse millet hayatı bir ağaç gibidir. Kökleri, gövdesi, dallarıyla parçalanamaz bir bütün olduğu gibi milletin de kökleri, gövdesi, dalları vardır. Kök, milletin mazisi, gelenek ve âdetleridir, köklere doğrudan doğruya bağlı olan gövde umumiyetle halk topluluğudur; gıdasını da daha çok doğrudan doğruya bu köklerden alır, asıl meyva veren dallar milletin seçkin ve aydın zümresidir. Bunları besleyen ağaçta olduğu gibi sadece kökler değildir, daha çok **hürriyet havası, hürriyet güneşi** ile beslenirler. Hürriyet havası her cemiyette esmez. Hürriyet güneşinin doğması için cemiyette iş bölümünün son derecede artarak fertlerin çeşitlenmeleri, bu çeşitlilik arasında esen rüzgârların, yaratıcı şahsiyetlerin yetişmiş olmaları lâzımdır; bunlar henüz yoksa millet hayatı "hassasiyet", "heyecan", "görenek", "gelenek", "örf ve âdet" düzeni içinde geçer. Hürriyete ne ihtiyaç, ne de lüzum kalır. Muhafazakarlık da "bir ananeperestlik"ten ibaret kalır." (Tunç, 2010, 101). Görüldüğü gibi onda şuurlu muhafazakarlığın bilinen muhafazakarlıktan farklıdır. Geçmiş ifade eden güçlü bir gövde üzerine bina edilen gelecek ve bu geleceğin beslenmesi için gereken özgür ortam onun Cumhuriyet idealinden ve millet olma düşüncesinden beklentilerini de ifade etmektedir. "Şuurlu muhafazakarlık dediğim zaman tarihî bir şuur kastediyorum" (Tunç, 2010, 102) sözleriyle esas vurgusunun geçiş olduğunu belirtirken bunun ancak tarihe beslenen derin bir duygu ve bağla olabileceği, medeniyet değiştirmenin getirdiği zorunlulukların bu tarih şuurunu ihmal etmeyi gerektirmediğini vurgular. Çünkü mazi / geçmiş daha zengindir ve bu ihmal maziyi unutmaya götürür ki böyle bir milletin yaşaması mümkün değildir. Oysa şimdiki hali daha iyi anlamak için geçmişi bilmek gerekir. Tarih olmayınca sadece şimdiki halde kalınır. Bundan dolayı şimdiki halin anlaşılabilmesi ve gelecek hakkında bir şeyler düşünebilmesi için tarihe ihtiyaç vardır. Bu açıdan bir millete tam anlamıyla şuurlanmayı ancak tarihin verebileceğini belirterek tarihteki bir boşluğun bir şuur boşluğu bir hafıza boşluğu gibi olduğunu, bu bakımdan tarihe insanlığın akli düşündüren şuurunu denilebileceğini belirtir. Öyle ki etrafımızda gördüğümüz tarihi eserler bize dünümüzü, geçmişimizi hatırlatarak, şimdiki halimize, anımıza hapsolmaktan kurtarmaktadır (Tunç, 2010, 102). Tunç'un buradaki ifadeleriyle Dergah mecmuasında savunduğu şuur ve hafıza ilişkisi arasındaki benzerliği fark etmemek mümkün değildir.

Tunç Milli mücadele döneminde savunduğu Bergsoncu düşüncelerini adeta Bergsoncu terakki kavramıyla güncelleyerek yeni Cumhuriyetin felsefi alt yapısının inşasında da siyasal söylem haline dönüştürerek kullanmakta, millet, özgürlük, demokrasi tanımlarını da buna göre ele almaktadır. Bu bağlamda özgürlük bireyi besleyen ona yaratıcılık aşıl原因 şey haline gelir. Onun buradaki tarihi ele alış biçimi akli değil, ruhsal ve bireysel farkındalık içerir. Ayrıca buradaki



tarihsel ilerleme köksüz değildir. Dolayısıyla tarihten kopuk inkılapların toplumları şimdiki yaşatması ve geleceğe hazırlaması imkansızdır. Onun bu tarz bir tarih ve terakki fikri Cumhuriyetin kurucu kadroları tarafından hoş karşılanmamış ve eleştirilmiş, eleştirilere o da eleştiri ile karşılık vermiştir (Yıldız, 2010, 247). “Mustafa Şekib’in yarım yüzyıla yakın bir süre unutulmuşlar/unutturulmuşlar arasında yer almasında bu çatışmanın önemli bir payı olduğundan şüphe edilemez.” (Özlem, 2002, 207). Dolayısıyla Tunç’un kurucu kadroya olan muhalefeti bir anlamda onca çalışması, özgün görüşüne rağmen unutturularak adeta bedel ödetilmiştir.

Sonuç

Mustafa Şekip Tunç Bergsoncu anlayışına uygun olarak özellikle Osmanlının yıkılışı ve Milli mücadele döneminde şuur kavramı çerçevesindeki görüşleriyle yönlendirici olmuş ve Anadoluçuluk olarak anılan belli bir anlayışın temsilciliğini yapmıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra da Bergsoncu anlayışını devam ettirmiş ve benzer görüşlerini terakki fikri çerçevesinde geliştirerek şuurlu muhafazakârlık olarak tanımladığı bir cumhuriyet aydını ideali oluşturmaya çalışmıştır. O Bergsoncu felsefeye bağlı olarak ruhçu, sezgiyi temel aldığı için antiirrasyonalist bir yaklaşım sergilemiştir. Onun bu yaklaşım tarzı genç Cumhuriyetin batılılaşma eğilimini pozitivist, materyalist, entellektualist olarak belirleyen kadroların hoşuna gitmemiş, görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir. Onun farklı batı algısı ve resmi ideolojiye karşı içten geliştirdiği muhalefet hem kendi dönemindeki hem de daha sonraki aydınların etkilemiştir. Özellikle milliyetçi muhafazakar düşünce çizgisinin gelişimindeki felsefi alt yapısına kaynak sağlamıştır.



Kaynakça

- Altıntaş, H. (1989). *Mustafa Şekip Tunç* (1. baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Türk Büyükleri Dizisi.
- Ayvazoğlu, B. (2006). Yahya Kemal. İçinde M. bora, Tanıl, Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakarlık* 5. cilt (3., pp. 416–421). İstanbul: İletişim yayınları.
- Bayraktar, M. (1997). *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Fecr Yayınları
- Bayraktar, L. (1986). Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve İlk Temsilcileri. *Felsefe Dünyası Dergisi*, (28), 62–72.
- Bergson, Henri, (1338). Hakikat ve Şe’niyet. mütercim: M. Ş. [Tunç]. *Dergah Mecmuası, İstanbul: Mustafa Nihad [Özön], III(25), 5.*
- Bergson, Henri, (1986). *Zihin Kudreti*, Ç: Miraç Katırcıoğlu, (2. Baskı) İstanbul: M.E. B. Yayınları.
- Cevizci, A. (2002a). Bergson, Henri. *Felsefe Ansiklopedisi* (5. baskı, ss. 146–148). İstanbul: Paradigma.
- Cevizci, A. (2002b). James, William. *Felsefe Ansiklopedisi* (5. Baskı, ss. 576–577). İstanbul: Paradigma.
- Çınar, M. (2006). Dergâh Dergisi. İçinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, V. Cilt (pp. 85–91). İstanbul: İletişim yayınları.
- Dalkılıç, B. (2009). Giriş: Daru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Öncesi Din Felsefesi. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2(1), 281–292
- İrem, N. (2007). Mustafa Şekip Tunç. İçinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık Düşünce* (3. Cilt) (4th ed., pp. 256–259). İstanbul: İletişim yayınları.
- Karadoğulları, E. (2005). Dergah Mecmuası’nın Türk Edebiyatı İle Milli Mücadeledeki Yeri. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 27* Erzurum 2005 Prof. Dr. Şinasi Tekin Özel Sayısı, 27, 219–226.
- Oğuz, M. C. (2015). Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye’de Bergsonculuk, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslar arası Sosyal Bilimler Dergisi* (1), Yaz/ Summer, 90–109.
- Özlem, D. (2002). Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi. *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi Bahar*, (7), 203–209.
- Tunç, M. Ş. (1337). Şuur ve Hayat -Bergson’un Bütün Felsefesini Telhis Eden Bir Konferans *Dergah Mecmuası, İstanbul: Mustafa Nihad [Özön], I(2), 24-25.*
- Tunç, M. Ş. (1926). Froidizm. *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV(6), 365-405.
- Tunç, M. Ş. (1928a). Freuda Dair Bir Cevap. *Hayat Mecmuası*, IV(100), 430-431.
- Tunç, M. Ş. (1928b). Freudizm Meraklılarına. *Hayat Mecmuası*, IV(101), 448–449.
- Tunç, M. Ş. (1928c). Felsefe = Terakki Fikrini Niçin Yazdım?. *Hayat Mecmuası*, IV(86), 147-148.
- Tunç, M. Ş. (1338/1922). Theodule Ribot (1839-1916). *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 2(2), 128–152.
- Tunç, M. Ş. (1959). *Bir Din Felsefesine Doğru*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Tunç, M. Ş. (2010). Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, yıl:7(25–26 Temmuz–Aralık 2010), 99–103.
- Ülken, H. Z. (1994). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (4. baskı.). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yıldız, Y. (2010). *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. İstanbul.
- Yıldız, Y. (2011). Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Ayır Basım*, 9(17), 333–356.
- Yıldız, Y. (2015). Mustafa Şekip Tunç. In A. Eren, Selim, Öztürk (Ed.), *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni* (1., pp. 923–953). İstanbul: İnsan Yayınları.



Bir Dava ve Toplum Adamı Olarak Ali Şükrü Bey: Ali Şükrü Bey'in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri

İsmail Akbal¹

Özet

Türk İslam düşünce tarihine bakıldığında, yaşadığı dönemi ve kendinden sonraki dönemleri etkileyen birçok düşünürün varlığından söz edilebilir. Yeni bir devlet kurulmasında, siyasal sistemin şekillenmesinde ve toplumun aydınlanmasında bu aydınların çabalarının göz ardı edilmesi mümkün değildir. Bu aydınlardan her biri, takdire şayan uğraşlar ve eserler vermişlerdir. Dönemin sorunlarına çözüm önerileri sunan, toplumun eğitim, kültür, medeniyet bakımından ilerlemesine öncülük eden, ilerleme yolunda bir lokomotif vazifesi gören düşünürler her zaman var olmuştur.

Ali Şükrü Bey, siyasal alandaki faaliyetleri, gazeteciliği ve diğer faaliyetleri ile, dünya görüşüne bağlı olarak, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve Milli Mücadele yıllarında şayanı dikkat bir aydın, devlet adamı, siyasetçi ve ilim adamıdır. Siyasetteki faaliyetleri ki daha çok muhafazakâr, liberal ve siyasal İslamcı dünya görüşüne bağlı bir muhalefet anlayışıyla ünlenen Ali Şükrü Bey, gerek meclis konuşmalarıyla, gerekse gazetecilik ve dergiciliği ile farklı mekân ve zamanlarda verdiği konferansları ile dikkatleri üzerine çeken, savunduğu fikirleriyle döneminde büyük yankı uyandıran ve günümüze kadar etkisini devam ettiren bir düşünürdür.

Bu çalışmada, Türk İslam düşüncesinin öncüllerinden, emperyalizme karşı bağımsızlık fikrini savunan ve İslamcı bir dünya görüşünün savunucularından biri olan Ali Şükrü Bey'in siyasal ve toplumsal düşüncesi, özellikle kendi konuşmalarından ve gazetelerde ve dergilerde yer alan makalelerinden yola çıkılarak, sistematik bir biçimde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ali Şükrü Bey, Saltanat, Hilafet, Muhafazakarlık, Siyasal İslam

Giriş

20 yy'ın ilk yarısı her alanda zorlu mücadelelerin olduğu, insanlık tarihinin en zorlu ve kanlı savaşlarının gerçekleştiği bir dönemdir. Bu dönemde toplumu ayağa kaldırmak umutsuzluk

¹ Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü



girdabından çıkarmak için çok değerli dava adamları, aydınlar çıkmıştır. Bunlardan bir tanesi de Ali Şükrü Beydir.

Asker, yazar, gazeteci, matbaacı ve siyasetçi olarak birçok işi aynı anda ve hakkıyla yerine getiren ve inandığı davası olan Türk İslam düşüncesini ve Türkiye'nin önderliğinde Doğu toplumlarının Batının önüne geçmesi davasını savunan, özgürlük savaşçısı, inandığı değerlerden asla taviz vermeyen bir aydın, dava adamı olan Ali Şükrü Bey'i tanıtmak elbette kolay değildir. Bu çalışmada onun toplum ve siyaset konusundaki görüşlerini gazete yazılarından, vaazlarından, meclis tutanaklarından ve hatıralar üzerinden sistematik bir şekilde sunmaya çalışacağım.

Birinci Meclis'in liberal-muhafazakar mebuslarından Ali Şükrü Bey'in siyasal ideolojisi ve dünya görüşü belirli bir tarihsel birikimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden öncelikli olarak biyografisinin ortaya koyulması gerekmektedir

1. Ali Şükrü Bey Biyografisi

Ali Şükrü Bey, 1884 yılında İstanbul Kasımpaşa'da dünyaya geldi (Özel 1991: 103). Babası Trabzon'un Vakfıkebir kazasından Reiszâde Hacı Hafız Ahmet Efendidir. Çocukluk yıllarını, kendisinden üç yaş küçük olan kardeşi Mehmet Şevket ile birlikte geçiren Ali Şükrü Bey, ilköğrenimini tamamlayınca (1313/1897) babası tarafından, Heybeliada Bahriye Mektebi'ne yazdırıldı. Bahriye Mektebi ve buradaki edebiyat öğretmeni İbrahim Aşki'nin Ali Şükrü'nün üzerinde çok büyük etkisi olmuştur (İstikbal 1339: 881).

Ali Şükrü Bey, Bahriye Mektebi'ni bitirdikten sonra, ailesi tarafından 1903 yılında denizcilik eğitimi için İngiltere'ye gönderildi ve 26 Şubat 1904 tarihinde ise Mekteb-i Fünûn-u Bahriye'nin güverte bölümünden Bahriye Erkân-ı Harbiye Mülâzımı (Bahriye Kurmay Teğmeni) olarak mezun oldu (Çoker 1994: 11-62). *Heybetnüma Okul Gemisi'*nde güverte mühendisliği eğitiminden sonra çeşitli gemilerde ve gambotlarda görev yaptı. Rütbesi, 29 Ekim 1905 tarihinde, kurmay üsteğmenliğe yükseltilen Ali Şükrü Bey, 3 Eylül 1907'de Mesudiye Zırhlısı seyir subay yardımcılığına atandı. Daha sonra da Bahriye Erkân-ı Harb Reisliği'nde görevlendirildi.

19 Temmuz 1909'da kurulan 'Donanma-yı Osmanî Muavenet-i Milliye Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı ve cemiyetin ikinci başkanlığına getirildi (Özçelik 2000: 11-12). Aynı zamanda *Donanma* dergisinde yazılar yazmaya başladı ("Ali Şükrü Bey'in Tercüme-i Hali", *Tevhid-i Efkâr*, 31 Mart 1923).

27 Nisan 1911'de Yüzbaşı olan Ali Şükrü Bey, Sultaniye ve Orhaniye gemileri ile Yarhisar torpidosu ve Nevşehir gambotunda seyir subaylığı yaptı (Çoker 1995/III: 923). Bu arada Donanma Cemiyeti adına nakliye gemileri satın almak üzere 1911 Mayıs'ında Avrupa'ya gönderildi ve Reşit Paşa, Mithat Paşa ve Giresun adlı gemileri satın aldı (Vakit 31 Mart 1923). Gemiler teslim edilene kadar İngiltere'de kalan Ali Şükrü Bey, Liverpool'da İngiliz Deniz Hukuku Profesörü Zibel'den ders aldı ve *Liverpool Times*'ta yazdığı makaleler ile İtalyanların Trablusgarp'ı işgalini protesto etti (Mısıroğlu 1978: 19). Türkiye'ye dönüşünde Deniz Müzesi'nde çalışmaya başladı ve burada görevli



iken askerlikten istifa etti; fakat Balkan Savaşı sebebiyle istifası kabul edilmedi. Balkan Savaşı sona erdikten sonra, 13 Haziran 1914 tarihinde istifası kabul edildi ve fiili askerlik görevinden ayrıldı. Vakit gazetesinin 31 Mart 1923 tarihli sayısında; “Ali Şükrü Bey bu sırada kolağalıktan istifa etmiş, fakat harp sebebiyle istifası kabul olunmayarak, nihayet Balkan Harbi esnasında tekaüt edilmiştir.” 3 Nisan tarihli İstikbal gazetesi ise, istifasının kabul edilmediğini belirttiikten sonra; “Balkan Harbi’nde gözlerinden malûliyetine binaen tekaüde sevk edilmiştir” ifadesine yer vermektedir. Ancak, Fahri Çoker tarafından resmi kayıtlar esas alınarak hazırlanan ve Deniz Kuvvetleri Komutanlığı tarafından yayınlanan Deniz Harp Okulumuz adlı eserinde askerlik görevinden istifaen ayrıldığı kaydedilmektedir. Ali Şükrü Bey’in çok sevdiği askerlik mesleğinden istifasına İttihat ve Terakki yönetiminin askerliğe siyaset karıştırmasının sebep olduğu da söylenmektedir (Mısıroğlu 1978: 20; Çoker 1995: 924).

I. Dünya Savaşı’nın sonuna doğru Donanma Cemiyeti tarafından 11 Haziran 1918 tarihinde verilen bir kararla Ali Şükrü Bey ve İnşaat Mühendisi Hafızî Bey Romanya’ya gönderilmiş, Roman-ya’dan bir gemi ile bir römorkör satın alarak yurda dönmüşlerdir (Özçelik 2000: 172-173).

Mondros Mütarekesi’nden 1918 Kasım’ında kurulan ‘Milli Kongre’nin kurucuları arasında yer almıştır. Aynı şekilde Karakol Cemiyeti ile de ilişkisi olan Ali Şükrü Bey, bir yandan yayınlanacak beyannamelerin ve broşürlerin yazılması ve hazırlanmasında bizzat görev almış, metinlerini İngilizceye çevirmiş, diğer yandan da bunları kendisine ait matbaada gece sabahlara kadar gizlice basarak, gönderilecek yerlere ulaştırmıştır (İstikbal 31 Mart 1923). Daha sonra Trabzon’a gitmiş ve örgütlenme faaliyetlerine katılmıştır (Kalkavanoğlu 1957: 18).

Son Osmanlı Mebusan Meclisi’ne Trabzon mebusu olarak katılan Ali Şükrü Bey, İstanbul’un işgali üzerine Ankara’ya geçerek TBMM’nin açılışında hazır bulunmuştur. Sebülürreşad dergisinin başyazarı Mehmet Akif Bey (Ersoy) ile birlikte Ankara’ya gelen ve Meclis çalışmalarına katılan Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey, Meclis’te bulunduğu süre içerisinde birçok kanun teklifinde bulunmuştur. Bunlar arasında ‘Men’i Müskirat ve Millî Muhafız Müfrezesi’ yasalaşmıştır.

Ali Şükrü Bey, Meclis’te muhalif kimliğiyle öne çıkmıştır. Meclis’in hemen hemen her oturumunda şiddetli eleştirilerde bulunarak hükümetin daha sorumlu davranması için uğraşmıştır. Ali Şükrü Bey, Meclis’te Dışişleri, İrşad, Anayasa, Millî Savunma, Millî Eğitim ve İç Tüzük Komisyonlarında görev yapmıştır. Meclis’te 37’si gizli oturumlarda olmak üzere 183 konuşma yaptığı ve 6 adet soru önergesi verdiği tespit edilmiştir (Çoker 1994: 924).

I. Dönem TBMM’nin en hareketli muhalif şahsiyeti olan Ali Şükrü Bey, hakimiyet-i milliye prensibine uygunluk altında ve Mustafa Kemal Paşa’nın önderleşmesini ve tek adam olmasını önlemek amacıyla, Misak-ı Milli kararlarında, düzenli ordunun kurulmasında, başkomutanlık kanununun uzatılmasında, Heyet-i Vekile’nin teşekkülü, Başkomutanlık Kanunu’nun uzatılması, İstiklal Mahkemelerinin devamının gereksizliği, saltanatın kaldırılması, Halk Fırkası ve Lozan Antlaşması bağlamında hükümetin dış politikasını eleştirmiştir.



1923 yılı baharında, muhalif tutumundan olsa gerek, resmi kayıtlara göre Topal Osman fakat gayri resmi kayıtlar ve bazı hatıralara göre de komitacı takımı tarafından öldürüldüğü iddia edilen bir siyasi cinayete kurban gitmiştir. Mezarı Trabzon'dadır.

2. Ali Şükrü Beyin Dünya Görüşü

Ali Şükrü Bey, mecliste önderlik ettiği İkinci Grubun üye profiline uygun olarak muhafazakar, dindar, liberal, milliyetçi ve anti-emperyalist bir dünya görüşüne sahiptir.

2.1. Muhafazakar bir Dünya Görüşü

Ali Şükrü Bey, ani sosyal ve siyasal değişimlere karşı çıkmakta, geçmişi ve geçmişin kurumlarını, tutumlarını korumak istemektedir. Bu anlamda tutucudur. Ayrıca bireyin akıl, bilgi ve birikim bakımından sınırlı olduğuna inanmakta aile, gelenek ve din gibi sosyal kurumları hedef radikal değişimleri ifade eden siyasi projeleri reddederek ılımlı ve tedrici değişimi savunmaktadır ve siyaseti, bu değer ve kurumları sarsmayacak bir çerçeve içinde sınırlı bir etkinlik alanı olarak gören bir düşünce yapısına sahiptir. Başka bir ifadeyle muhafazakar bir dünya görüşüne sahiptir. Bu bir bakıma Edmund Burke'cü bir muhafazakarlık anlayışıdır. Tabi ki bu radikal ve devrimci değişimlere karşı çıkıp geçmişi ve değerleri koruyan bir muhafazakâr ve evrimci bir görüştür.

Burke'ün düşüncelerinde temsil edilen bu muhafazakârlık türü, bütün muhafazakarlar gibi değişimden, ani sosyal ve siyasal değişimlerden hoşlanmaz ama değişimin kaçınılmaz olduğunu da kabul eder. İnsanların yaşanan sosyal ve siyasal değişimleri anlamlandırma süreçlerinde değişimin kaçınılmaz olduğunu fark edip bu değişime daha ihtiyatlı yaklaşma çabasıdır. Açık bir ifadeyle değişim kaçınılmazsa bu ani bir şekilde olmamalı yani devrimle olmamalı, eskiyi muhafaza ederek yavaş yavaş yapmak gereklidir. Değişimin yönü, hızı ve kapsamı bağlamında devrimci değil, yavaş ve evrimci bir tarz da hareket etmeyi öneren bir anlayıştır.

Muhafazakar hatta mutaassıp bir yapıya sahip olan Ali Şükrü Bey, ani sosyal ve siyasal değişimlerden yana değildi. Böylece ani alt-üst oluşumlarına yani devrimci oluşumlara karşı çıkmaktadır. Anti devrimci tutumundan olsa gerek devrin iki büyük devrimini, Fransız devrimini ve Bolşevik devrimini eleştirmiştir. Ali Şükrü Bey muhafazakar yanını ve evrimci görüşlerini gazetesi Tan'ın ilk sayısında hükümet sistemi üzerine görüşlerinde açıkça dile getirmiştir. Hükümet sisteminin değişeceğini, fakat bunun bir anda değil, yavaş yavaş yapılması gerektiğini, eskinin değerlerinin kısmen muhafaza edilmesi gerektiğini ve uzun bir hazırlık aşaması olması gerektiğini, önceden toplumun bu değişime hazırlanması gerektiğini, bunun da inkılaplar yoluyla yapılmasını savunmaktadır. Bu düşüncelerini bir örnek üzerinden şöyle açıklamaktadır:

Evi yıkmadan evvel ve yıkarken yapılacak yeni ev için icap eden vesait ve levazımı tedarik meselesi bir "inkılap amelîyesi"dir. Ameliye-yi inkılabı nazarı dikkate almayan fevri hareketler hüsrarla neticelenir(Tan 19 Ocak 1923: 1).



Bu bağlamda Ali Şükrü Bey, göstermelik ve seremonik de olsa Saltanatın devamından yana tutum takınmıştır. Aslında bu çağdaş bir taleptir. Kıta Avrupası ülkelerini hemen hemen birçoğu seramonik te olsa monarşileri muhafaza etmişler ve parlamentarizm ile birlikte devamını sağlamışlardır. Ali Şükrü Bey bu konudaki görüşlerini meclisteki görüşmelerde dile getirmiştir. Ali Şükrü Bey, saltanatın kaldırılmasını zamanlama olarak hiçbir zaman doğru bulmamış ve fırsat buldukça eleştirmiştir. Gizli celsede yaptığı bir konuşmada üstü kapalı olarak saltanatın kaldırılmasını eleştirmiş ve *“Teceddüt gayet muhik ve doğru olsa da, acaba zamanı mı idi? Harp zamanında ıslah edilmek ve yapılmak doğru mu idi”* diyerek tepkisini dile getirmiştir (TBMM, GCZ, 25/173).

Hilafet hakkındaki görüşlerine gelince, sonuna kadar hilafet taraftarıdır. 25 Kasım 1922’de Meclis’te yaptığı konuşmada: *“Din kuvveti ve İslamiyet’e dayanan teşkilat-ı esasiyemiz tek sarsılmaz gücümüzdür. Müslümanız, Halifeye her suretle bağlıyız, merbutuz.”* diyerek saltanatın kaldırılmış olmasına rağmen siyasi tercihini ortaya koymuştur. Bu sözler üzerine Meclis’te gürültüler yaşanmış, karşılıklı atışmalar olmuştur (TBMM, GCZ, 25/82). Nihayetinde Ali Şükrü Bey’in kafasında tasarladığı siyasi rejim modeli Saltanatın da muhafaza edildiği, Kıta Avrupası’nın Parlemlenter Demokrasisidir.

2.2. Dindar Bir Dünya Görüşü

Her ne kadar farklı ve geniş bir yelpazeye sahip olsa da, muhafazakar ve İslamcı düşüncenin hâkim olduğu, ileride İkinci Grup olarak örgütlenecek olan mebuslar topluluğunun önde gelen ismi Ali Şükrü Bey idi (Güneş 1997: 181-183). Ali Şükrü Bey, dindar bir yapıya sahip olduğu için, din kurallarının istisnasız uygulanmasından yana idi. Ona göre İslam dininin emirleri kayıtsız şartsız yerine getirilmeli ve yasaklarından kaçınılmalı idi. İslam dininin yasaklarını ifade etmek için kullanılan “haram” kavramına kayıtsız şartsız uyulmalı idi. Ona göre İslam dininin haram kıldığı her şey yasaklanmalı idi. Açıkça toplumsal hayatta din kurallarının yani şeriatın uygulanmasından yana idi.

Bizim bugün ki içtimaiyatımızda hakim olan doğrudan doğruya şeriat ve şeriata istinad eden kanundur...(Tan 22 Ocak 1923: 3).

Çağının toplumsal sorunlarına odaklanan Ali Şükrü Bey, bu anlamda toplumu hedef alan en büyük sorun olarak alkolü görmektedir. Ona göre dinin yasakladığı haram olan ve her türlü kötülüğün nedeni olan alkolün yasaklanması gereklidir. Bu yüzden daha Meclis açılalı beş gün olmuştu ki, Ali Şükrü Bey, Meclis Başkanlığına sunduğu kanun teklifinde, her türlü alkollü içkinin yapımının, memlekete sokulmasının, satılmasının ve kullanılmasının kesinlikle yasaklanmasını, bu yasağa uymayanların cezalandırılmasını önermekteydi (Çoker 1994: 127).

Ona göre Müslüman olan herkes müskirattan (sarhoşluk veren şeyler) uzak durmalı ve müskirata karşı olmalıdır. Ali Şükrü Bey, takririn dini gerekçesini İslam dininin temel kaynağı olan



Kur'an-ı Kerim'e dayandırmaktadır. Kur'an-ı Kerim, Mâide Suresi'nde açıkça alkollü içkileri yasaklamıştır:

Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz (Kuran-ı Kerim, Maide Suresi 90).

Ali Şükrü Bey din kuralları uygulanırken dinin öngördüğü cezaların da uygulanmasına taraftardır. Özellikle Haddi Şerî cezasının istisnasız uygulanmasına taraftardır(Yıldırım 2001: 41-43). Ali Şükrü Beyin haddî şerî hükümlerle yasayı desteklemesi ve bu konudaki ısrarı taassubun ya da geniş anlatımıyla dini tutuculuğunun güdüleyici olduğunu göstermektedir. Şerî hükmün cezalandırıcı maddeler arasında olmasının Meclisteki mutaassıp mebusların desteğinin alınmasında önemli etkisi olmuştur. Ali Şükrü Bey'in, özellikle içki yasağının dayanağını dini gerekçelere dayandırması ve şeri cezayı da buna katması ile birlikte teklif Meclis'te geniş bir çevre tarafından sahiplenilmiştir. Bu durumun İslam şeriatını hayata geçirmek isteğini gösterdiği apaçık ortadadır.

Dindar bir yapıya sahip olan Ali Şükrü Beyin dindarlığı nerdeyse taassup derecesinde idi(Kekeç 1994: 91). Dönemin Adana mebusu Damar Arıkoğlu Ali Şükrü Bey'in taassupluk derecesine varan dindar yönüne anılarında değinmektedir:

Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey'in taassubu hocalardan geri değildi. Öyle ki, kadının serbestisi şöyle dursun, yüzlerinin açılmasına dahi tahammülü yoktu. 'Biz kadınlarımızın yüzlerini açtırmayacağız, buna asla müsaade etmeyeceğiz!...' derdi. Kendisini dinleyen hocalar da hep birlikte fikrini tasvip etmişlerdi. Bu vaziyetin bizzat şahidiyim ve tesadüfi olarak vakıf oldum(Arıkoğlu 1961: 271-272)

Falih Rıfka Atay da Ali Şükrü Bey'in Meclisteki muhafazakarlar arasında en fazla taassup sahibi olduğunu söyleyerek Mecliste "*Kadınlarımızdan ne ister bunlar? yüzlerini açtırmayacağız!*" diye yüksek sesle bağırdığını anlatarak Damar Arıkoğlu'nun anılarına şahitlik etmektedir(ATay 1998: 259).

Kadınların toplumda çalışmasına karşı olması konusundaki fikirlerine şahitlik edenlerden birisi de Velidedeoğlu'dur. Velidedeoğlu onun için "*Kadınların cemiyet içinde vazife almalarını kabul etmez ve diğer hocalarla birlikte Meclis'in muhafazakar mebuslarını etkileyen bir kişilik sergilerdi*" demektedir (Velidedeoğlu 1990: 145).

Ali Şükrü Bey kadınların mebus olmasına da karşıdır. Bu konudaki fikirlerini, Halide Edip'in meclise getirilmesi endişesi üzerinden açıklamaktadır:

Mecliste bazı zevat hukuk-ı nisvanı kuvvetle muhafaza ediyorlar ve Halide Edip Hanımı meclise dahil etmeye çalışıyorlar. Bu zevat Avrupa'nın herhangi bir parlak salonuna pekala yakışacakları halde Avrupa usullerine tamamiyle cahil hemşehrilerinin de meclise duhulünde müsaide bulunuyorlar. Daudet'nin geçisini odaya kemali itimadla kitleyip de odanın pencersini açık bırakan kahraman yakışır bir siyaset...(Tan 28 Ocak 1923: 8).

Ali Şükrü Beyin taassup derecesine varan dindarlığına vurgu yapanlardan birisi de Rıza Nur'dur:



Ali Şükrü orta boylu, güzel yüzlü, gözlüklü namuslu bir adam. Hayatı muntazam. Vaktinde yatıyor, vaktinde uyanıyor. Asla rakı içmiyor. Rakının şiddetle aleyhinde. Hatta sigara ve kahve de içmiyor. Bahriye zabiti imiş ve İngiltere’de bulunmuş; fakat pek fazla taassup halinde dindarlığı var. Çok asabi bir adam (Rıza Nur 1992: 560).

Rıza Nur, Ali Şükrü Bey’in dindarlık yönünü biraz daha ileri götürüp onun Mehmet Akif Bey’le birlikte dini bir parti kurmaya çalıştığını iddia etmektedir(Rıza Nur 1992: 73).

Ali Şükrü Beyin dindar yönü yalnızca etkileşimle kalmamakta; aynı zamanda kendisi gibi düşünen mutaassıp kişiliklerle işbirliği yapmakta ve onların bildirilerini, dergilerini matbaasında yayınlamaktadır. Bunlar arasında mebusların namaz kılmalarının gerekliliği ve bu konuda baskı yapılması konusunu işleyen ve Said Nursi’nin yazdığı *Hubbab* isimli kitapçığı(Mısıroğlu 1978: 32-33) ve Afyon Mebusu İsmail Şükrü Bey’in (Çelikalay) hükümetin Halifeye değil de Halifenin hükümete emir vermesi gerektiği iddiasında bulunan *Hilafet-i İslamiye ve Türkiye Büyük Millet Meclisi* isimli tebliğini sayabiliriz(Çelikalay 1993).

2.3. Milli Tarih Görüşü

Ali Şükrü Bey Milli Mücadele’de başarının halka ve askere dini motifler yanında milli motiflerin verilmesi ve milli ruhun uyandırılması ile gelebileceğini savunmaktadır. Böylece Milliyetçi bir dünya görüşü ortaya koymaktadır.

Ali Şükrü Bey Milliyetçi görüşlerini öncelikli olarak tarihsel bir arka planla sunmaktadır. Ona göre tarih bir millet için yol gösterici olması hasebiyle çok önemlidir:

İnkılaplar şüphesiz maziye merbuttur. Milliyet, din, hars, merfkure hep maziden ahz-ı hayat ve kuvvet ederler. Bundan dolayı çoğu kere insanlar bu suretle geçmişe bağlanırlar ki hayatın bugün ki ihtiyaçlarını, istikbalin felaketlerle mâlî olmak ihtimalini düşünemeyecek bir hale gelirler (Tan 19 Mart 1923: 51)

Millet olarak tarihe önem vermediğimizden dolayı toplumu eleştirmektedir. Ona göre tarihi varlıklarımıza, eskilerin mirasına, hayat hikayelerine gereken alakayı göstermemiş ve vefasız davranılmıştır. Bu durumu Ali Şükrü Bey gazete yazılarında ve konuşmalarında sık sık vurgulamıştır. Donanma Mecmuasının 4. Sayısındaki “Gazi Barboros Hayrettin’in Türbesi ve Evkafı” makalesinde ihmal ettiğimiz değerlerden birisinin de Barboros Hayrettin olduğundan bahsetmektedir.

Barboros Hayrettin Osmanlı tac-ı mazisinin en pak en derehşan bir cevheri giran kıymetidir.... Acab otuz milyon Osmanlının kaç tanesi bilir? Şüphesiz pek azı. Çünkü kütüphane eskafi karıştırıldığında burada belli başlı bir eserin bulunmadığını görürüz.... Şimdi bir de İngiliz kütüphanelerini karıştıralım. Onların Barboros Hayrettin’i olan Amiral Nelson hakkında yüzlerce cilde baliğ olduğunu görürüz (Donanma Mecmuası Haziran 1326: 4)

Ali Şükrü Beye göre geçmiş bir ibret aynasıdır. Geçmişini unutan gelecekte yolunu şaşırır. Onun için tarihini bilmek günümüzü anlamak ve geleceği planlamak için son derece önemlidir.



Millet olarak çok zengin bir tarihsel mirasa sahip olmaktayız ama tarihimizden bihaber olduğumuz için hatalar yapmaktayız. “Varna Müdafası” isimli makalesinde bu hatalara vurgu yapmaktadır:

Yer yüzünde tarihi her cins vakıa itibariyle bizimki kadar zengin olan bir millet daha var mıdır? Bilmiyorum. Fakat riyazi bir katiyetle biliyorum ki milal-imevcude içinde mazarını bizim kadar unutmuş hiöbir millet yoktur. Bir milletin istikbalde yolunu gaib etmemesi gideceği yere selamete erebilmesi için mazide geçtiği yollara , gördüğü mevkilere, geçirdiği vakıalara dikkat etmesi bunların hepsine ayrı ayrı işaretler koymasına icab eder.... Bizim buana kadar çektiğimiz büyük kısmı hep böyle nokta-i kıyamımızı yani mazimizi bilmemekliğimiz yüzündendir.... (Akt: Hacıfettahoğlu 2003: 35)

Lozan görüşmelerinde yapıldığı gizli celse oturumunda da “Devletlerin hayatı bir çok inkılabâta maruzdur ve bir takım med ve cezri vardır. Bugün buradaki birçok hüküm ileride başımıza bela olur. Bunu hepimiz bilirsiniz. Tarih tekerrürden ibarettir. Korkarım ki bunlar ileride yeni bir kapütüasyon teşkil edecektir” diyerek tarihi olay ve olgulardan hareketle toplumu uyarmaktadır (TBMM, GCZ, 3/1252). Aynı şekilde siyasal iktidarı da tarihin yol göstericiliğinde “Tarihe bir bakalım. Avrupalıların sözüne güvenilmez ve taahhütlerine hiçbir zaman sadık kalmazlar” diyerek uyarmaktadır (Hacıfettahoğlu 2003: 147).

Ali Şükrü Bey yalnızca Anadoluyu düşünmekle yetinmeyip İslam ve Türk dünyasının sorunlarına kafa yormakta ve çözüm olarak da toptan kurtuluşu inanmaktadır. Bu bağlamda yaptığı analizlerde öncelikli olarak Batının Doğu hakkında geliştirdiği siyaseti açıklamıştır: “Garbin sırf yutmak, intifa etmekten ibaret olan siyaseti” (Tan 21 Ocak 1923: 2). Daha sonra Doğu/İslam toplumlarının mevcut durumunu analiz etmiştir. Bu analizdeki tablo çok iç açıcı değildir:

Garp 19. asırda milliyet fikirlerinin, nurlu ve feyizli semerelerini toplarken İslam alemi bütün milli, ictimai, siyasi, iktisadi şirazelerini kaybetmiş, müteferrik, şaşkın, iradesiz bir hale gelmiştir. Garp tefevvukunun karşısında bir zıll-ı zail titreşen, sönen şark izzet-i nefsi, varlığı pürşaa mazisinden, halinden, istikbalinden de bî haber garip bir hüvviyete bürünmüştür” (Tan, 21 Ocak 1923: 2).

Ali Şükrü Bey, Doğu toplumları için Türklerin örnek teşkil ettiğini söylemekte ve Türklerin önderliğinde doğu toplumlarının ayağa kalkacağını savunmaktadır:

Şark aleminin içine düştüğü bu durum, şark akvamının bize karşı olan tarihi, ananevi, milli duygularını canlandırdı. Türkiye hürriyetin, istiklalın bir timsali, istikbalin bir kafili ve İslam esasatının, medeniyetinin fedakar bir muhafızı suretinde bütün dimağlarda teressüm etti....

Türkiye bugün de yarın da şarkta bir sulh ve sükun amili olmak vazifesini en büyük bir selahiyetle ifa edecek yegane bir kuvvettir. Bu suretle de alem-i medeniyetin bir uzv-u kıymettar-ı olmaya namzettir (Tan 21 Ocak 1923: 2).

Bunun için Türklerin bütün doğu toplumları ile ortak bir tarih ve ortak bir medeniyet kurmasının ve onlara önderlik yapmasının şart olduğunu iddia etmektedir:

Milli mevcudiyetlerin fevkinde müşterek bir hayat, müşterek bir medeniyet, müşterek bir tarihin mevcut olduğunu ve bu esası yaşatmakla Şarkta bir devr-i mesudun açılmasına hizmet edeceğini....



İslam ve Türk medeniyeti şarkta vücut bulan tefrika ve inhilal neticesinde zaafa sükuta uğradı. Garptan gelen muhtelif tesirlere yıkıcı dağıtıcı propagandalara mahali cereyan vermemek için Türklerle beraber bütün İslam gençlerinin işaret ettiğimiz müşterek varlığın icap ettirdiği vazifeleri nazarı dikkatten uzak bulundurmamaları.....

Fikir, ilim, medeniyet sahasında şarkın alemdarı olmak şerefi Türk gençliğine müyesser olması çok arzu edilir bir şereftir. Bu şerefi unutacak bir Türk nesli tarihine isyan etmiş olmak mevkiine düşmekten kurtulamaz. Vicdanımızın sedasını tarihin sesiyle birleştirmeyi bugünkü neslimizin faziletinden beklemeyle bir hak görüyoruz” (Tan 19 Mart 1923: 51).

Ali Şükrü Bey, Türklerin Doğu toplumlarının önderi olması konusundaki görüşlerini yeni bir misakı milli projesiyle ortaya koymuştur. Şöyle ki o, Misak-ı Milli’de çizilen sınırları da yeterli görmemektedir. Ona göre Misak-ı Milli’deki sınırlar, Mondros Mütarekesi imzalandığı zaman ordularımızın bulunduğu sınır olmalıydı (TBMM, GCZ, 4/134). 16 Ekim 1921 tarihli Meclis gizli oturumunda, Misak-ı Milli’ye taraftar olmadığını da söylemiştir:

Bugün ortada bir Misak-ı Millî meselesi vardır. Bendeniz Osmanlı Meclis-i Mebusanı’nda vaziyetin ızdırarı karşısında kabul mecburiyetinde kaldığım bir vesikadır. Yoksa ben bu millî vesikayı kabul taraftarı değilim. Bu benim kabul edebileceğim asgarî metaliptir. Fakat ne yapalım ki, vaziyet-i umumiye-i cihan arzumun hilâfına o vesikayı kabule mecbur etti(TBMM, GCZ, 2/349).

Onun Misak-ı Milli anlayışına göre İslam ülkeleri yabancıların işgali altında olamaz. Mekke ve Medine de dahil olmak üzere bütün Arap ülkeleri Türkiye’nin ilgi alanı içerisindedir. Milli Mücadele boyunca onun Misak-ı Milli yaklaşımları hep bu doğrultuda olmuştur (TBMM, GCZ, 26/9).

2.4. Milli Ekonomi Yaratma Görüşü

Ali Şükrü Beye göre, Osmanlı Devleti’nin ekonomik olarak iflas etmesinin temel nedeni belirli bir iktisat politikasının olmamasına bağlamaktadır. İktisat politikasının da bağımsız ve milli bir nitelik göstermesi gerektiğine inanıyordu. Yani devlet bağımsız bir ekonomi, milli bir ekonomi yaratabilirdi. Şayet milli bir iktisat politikası olsaydı devlet kurtulabilirdi (Tan, 24 Ocak 1923, 5).

Ali Şükrü Bey, Emperyalizme sonuna kadar karşı, bağımsız ve kendi kendine yetebilen milli bir ekonomiden, milli bir burjuvaziden yana görüşlerini her platformda dile getiriyordu (Hacıfettahoğlu 2003, 15-27). Buradan hareketle Ali Şükrü Bey, büyük çoğunlukla gayrimüslimlerin elindeki sanayi ve ticaret alanına müdahale ederek milli ekonomi yaratma arayışı içinde olduğunu göstermektedir. Bu yüzden Men’i Müskirat Kanunu tartışmalarında, kanunun uygulanmasında gayrimüslimlerin ayrı tutulması savını kabul etmemiş, bilakis bu konuda ısrarcı olmuştur(TBMM ZC, 13.09.1336: 117).

Ali Şükrü Bey, Meni Müskirat Kanunu’nu özellikle gayri-müslimlerin hegemonyası altında olan iktisadi alana müdahale araçlarından biri olarak düşünmektedir. Gayrimüslimlerin elinde olan ekonomik kaynağa müdahale etmek gerekçeleri de yasağın kabul edilmesinde etkili olmuştur(TBMM ZC, 13.09.1336: 117).



Milli İktisat modeli konusundaki düşüncelerini gazetesi Tan'da İzmir İktisat Kongresi münasebetiyle yazdığı köşe yazısında da dile getirmiştir:

Hangi millet ki milli mefkureye malik değildir; onun için istikbal yolu kapalıdır... Bugün ki nesil Türkiye'ye milli terbiye, milli medeniyet, milli iktisat ve milli içtimaiyat hususlarında müşterek bir fikir ve hissi müşterek, istikamet ve gaye bahş etmekle muvaffak olursa tarihin hakiki tebcilerine liyakat kesbetmiş olur. Medeni, harsi, iktisadi inkişaf lar arz ettiğimiz esasların tabii bir mevlüdüdür (Tan, 9 Mart 1923: 43).

Ali Şükrü Beyin millici yönü yasalar konusunda da kendini göstermektedir. O yasa yapım sürecinde tamamen milli ve geleneksel değerlere bağlı kalınmasını önermiş ve adeta Montesquieu'cu bir tutum sergilemiştir:

Bizim yapacağımız kanunlar bizim içtimaiyatımızdan doğmak mecburiyetindedir. Binaenaleyh Avrupa'nın, Jean Jack Rousseau'nun vesairenin sözlerine göre kanun yapmak vaziyetinde değiliz. Diyorum ki esasını kaybetmiş, temelini kaybetmiş, meydanda kalmış bir fert gibi değiliz. Bizim sağlam temellerimiz vardır(Tan 19 Mart 1923: 51)

2.5. Emperyalizmin Karşıtlığı

Yaşadığı dönemin zorlu mücadeleleri içerisinde bir dava ve aksiyon adamı olarak Ali Şükrü Bey, emperyalizm ile sonuna kadar, hayatı boyunca mücadele etmiştir (Hacıfettahoğlu 2003: 9). Emperyalizmin Doğu toplumu üzerinde yıkıcı etkileri olduğunu, toplumun en büyük zararı emperyalizmden gördüğünü, toplumun uyuşturulduğunu, tabiri caizse toplumu bir gaflet uykusuna daldırdığını, Doğu toplumlarını uyandırmanın gerekliliğini ahlaki, sosyal, ilmi, hukuki ve iktisadi olarak kalkındırılması gerektiğine inanmaktadır.

Ali Şükrü Beyin yaşadığı çağın en büyük emperyalist ülkesi ve emperyalizmin sembolü İngiltere'dir Öncelikli olarak şunu belirtmeliyiz ki Ali Şükrü Beye göre kadim Türk ve İslam düşmanı Rusya değil İngiltere'dir. Ona göre, Sevr Antlaşması'nın imzalanmasında en büyük rol İslam ve Türk düşmanı olarak nitelendirilebilecek olan İngiltere'nindir(TBMM, GCZ, 2/15-16).

Kayseri Ulu Camii'ndeki vaazında, Ali Şükrü Bey, İngiltere'yi ve İngiliz basını çok yakından takip etmesi sonucu, İngiliz emperyalizminin taktik ve yöntemlerini hedeflerini ve vizyonunu tarihsel arka planı ile anlatmıştır. Hindistan'da, Afganistan'da, Arap yarımadasında yaşanan olaylardan çarpıcı örnekler vererek İngiliz emperyalizminin analizini yapmıştır. Geçmiş ile günü karşılaştırırken taktik ve yöntemlerin hala aynı kaldığından bahisle sadece aktörlerin değiştiğini ortaya koymuştur(Hacıfettahoğlu 2003: 165). Ona göre İngiliz emperyalizmi bütün İslam alemini tehdit etmektedir; Araplar, Mısır, her yerde İngiliz emperyalizmi İslam toplumuna kan kusturmaktadır. Türkleri de hilafetle birlikte esir almak istemektedirler. Son hedefleri de İstanbul'dur. Doğu toplumlarından hiç biri tek başına İngiliz emperyalizmine karşı koyacak güçte olmadığına göre buna mani olabilecek tek ülke de Türkiye'dir (Hacıfettahoğlu 2003: 165).



3. Ali Şükrü Beyin Toplumsal Görüşleri

Ali Şükrü Bey toplumsal görüşlerine insanların toplum halinde yaşamalarının nedenlerini açıklayarak başlar. Ona göre, insanlar fitratı itibariyle toplum halinde yaşamak mecburiyetindedir. İnsanları bir arada yaşamaya iten, yani toplum halinde yaşamalarını zorunlu hale getiren neden kendi kendilerine yeterli olmayıp yaşamlarını idame ettirmek ve gereksinimlerini karşılamak için başkalarına gereksinim duymalarıdır.

Ali Şükrü Beye göre her birey toplumun bir üyesi olduğu için mensup olduğu toplumun geleceğini ve mutluluğunu temin etmekle mükelleftir. Bu durum bireye bir takım görevler sunar ki bunlara “vezaif-i medeniye”(medenilik görevleri) diyoruz. Bunlar en basit çevre sorumluluğundan tutun da seçme ve seçilme gibi siyasal haklar ve görevlere kadar bütün toplumsal ve siyasal görevleri kapsamaktadır. Bu görevler layıkıyla yerine getirilirse toplum mükemmel bir makine gibi işleyecektir.

Türkler özelinde Doğu toplumlarının medenilik görevleri yani toplumsal görevler konusunda ihmalkar olduklarına dikkat çekmektedir. Bu konuda aydınları ve bilim adamlarını da eleştirmekte ve bir adet bile bilimsel bir eser yazılmadığını söylemektedir(Tan 19 Mart 1923: 51).

Ali Şükrü Beye göre genel olarak bu görevlerin ihmal edilmesinin yada yapılmamasının 3 sebebi vardır:

1. Atalet
2. Menfaati Şahsiye
3. Fırka Ruhı

Ona göre “Boşvermişlik, lakaydilik ve duygusuzluk” toplumsal sorumluluk ve görevler konusunda Türklerin, Doğu toplumlarının genelleşmiş tutumlarıdır. Bunlar hep fırsatların ayağına gelmesini beklemekte ve sorumluluklarını da ötelemektedirler. Üstelik tembellik had safhadadır. Doğu toplumları olarak talihin önümüze getirdiği birçok fırsat bu yüzden kaçırılmıştır. Fakat Batı toplumları öyle değildir. Onlar önlerine gelen fırsatları yakalamış ve değerlendirmiştir.

Bireyler asla kendi işlerinde gösterdikleri gayret ve itinaı toplumsal görevlerde maalesef ki göstermemektedirler. Kamu hizmetlerini yaparken bireyler hızlı, atik değil, yavaş davranmaktadırlar ve bu görevlerden kaçmaktadırlar. Oysa şahsi işlerinde ise durum tamamen tersine işlemektedir(Tan 22 Ocak 1923: 3).

Ali Şükrü Bey toplumsal çöküntüye, özellikle de Anadolu insanındaki ahlaki çöküntüye dikkat çekmekte ve bunun sebebinin toplumdaki alkol düşkünlüğü olduğunu düşünmektedir. Bu düşkünlük öyle bir hal almıştır ki, her türlü mesire alanları, cami şadırvanları bile eğlence mekanı haline dönmüş, gazete sayfalarını cinsel hastalıklarla ilgili tedavi ilanları, meyhane ve alkollü içki reklamları süslenmiştir (Akbal ve İvrendi 2005: 237-258). Bu ahlaki yozlaşma sadece cahil Anadolu halkında yoktur aynı zamanda ülkenin aydın ve kurtarıcı kadrosu olan Milli Mücadele



kadrosunda da vardır. Bu durum Ali Şükrü Bey'in dindar ve muhafazakar yanını oldukça rahatsız etmiştir. Kutsal davanın bunlarla yürümeyeceği konusunda endişelidir.

Toplumunu yıkıma götüren en büyük tehlike alkoldür. Bu konuda verdiği taktir (Men'i Müskirat)ın gerekçesinde en başta "içkinin neden olduğu toplumsal yıkımın önlenmek" yer almaktadır. Vurgu dinsel gereklilikten ziyade içkinin yarattığı toplumsal yıkımın önünü almak üzerinedir. Biraz sadeleştirilmiş haliyle kanun teklifinin gerekçesinde "*Koyu cehaletinden dolayı içki konusunda sınır bilmeyen, bundan dolayı her zaman yıkımlar yaşayan memleketimiz halkını bu korkutucu beladan kurtarmak gerekir*" ifadesiyle Ali Şükrü Bey içkinin toplumda yarattığı yıkıma dikkat çekmiştir(TBMM ZC 28.4.1336: 114).

Alkolün toplumda en çok tehdit ettiği kurumda aile kurumudur. Ali Şükrü Bey, muhafazakar yapısının bir yönü olarak toplum ve toplumun çekirdeği olan aileye büyük önem vermektedir. Devletin ve milletin geleceği için ailenin korunması bütün muhafazakarlar gibi onun için de çok önemlidir. Meseleye kökten çözüm bulmak taraftarıdır. Önce bataklık kurutulmalıdır. Bataklık ise, bütün kötülüklerin nedeni olan alkoldür:

Bu gün hepiniz bilirsiniz ki, hapishanede bulunan adamların kısmı âzâmı, ister katil olsun, ister bir cünha ile mahkûm olsun, ister diğer bir cinayetle mahkûm olsun, ekseriyet itibarile içki yüzünden hapishaneye girmiştir. Hapishanelerdeki mahpusların mevcudunu düşünecek olursanız, atalete ve akamete mahkûm olan müstahsil kolların adedini düşünecek olursanız, bu yüzden serveti umumiyenin duçar olduğu zararı takdir buyursunuz... Memleketimiz için nüfusu umumiyeye indirilen darbeyi düşününüz. Efendiler, bu yüzden birçok talak yapılıyor, hanumanlar yıkılıyor. Bir arkadaşımız geçenlerde kız oynatmak meselesinin önüne geçmek istiyordu, içkinin önüne geçsin. Cinayeti taklil etmek istiyorsanız evvelâ işretin önüne geçiniz! Son söz olmak üzere şunu 'söyleyeyim ki; Benim böyle bir kanun lâyihasını takdim etmekten maksadım, sırf neslimizi bu müthiş belâdan kurtarmak içindir(TBMM ZC 13.9.1336: 120).

Toplumsal sorunlarda devletin sosyal regülasyonlar yapması ve aktif rol alması gereğini vurgulayan Ali Şükrü Bey toplumun mutluluğu ve geleceği için eğitimin önemini vurgulamıştır. Çocuk ve gençlerin ruh ve beden eğitimlerine yönelik sıkı bir eğitim programının önemine vurgu yapmaktadır. Yazılarında izcilik ve izciliğin önemine vurgu yapmaktadır. Bu konuda Almanya tecrübelerini "Keşşaf Yoldaşlığı " isimli makalesinde aktarmaktadır:

Almanya'da köprü başında yağmur altında keşşaf takımını gördüm.... Alay yaklaştı. Dikkatle baktım. Asker değil, fakat asker yavruları idi. En küçük on dört en büyük on altı yaşında... Dünyayı titreten Alman ordusunun temel taşları... Delikanlılar... Hepsi gürbüz, güçlü, kuvvetli, boylu boslu. Yanakları kıpkırmızı.... Bu genç, dinç Alman delikanlıları sert, fakat ağır adımlarla tam bir asker gibi yürüyorlar. Yağmura hiç kulak asmıyorlar... Ne yalan söyleyeyim içim titredi. ... Tozlu sokak arkalarında tozlara bulanmış bir halde "kaydırak, düğme, şeftali çekirdeği" falan oynayan cılız, solgun benizli, dakikada doksan küfür savuran çocuklarımızı hatırladım... Aah dedim...." (İdman Mecmuası, 15 Mayıs 1329:1).



4. Siyasi Görüşleri

Ali Şükrü Bey siyasete dair görüşlerine öncelikli olarak Batı siyasi düşüncesini eleştirerek başlar. Ona göre Batı siyasal düşüncesi ahlaktan arındırılmıştır ve tamamen Makyavelizme dayanmaktadır. Buradan hareketle siyasetin temel amacı olan adalet diye bir unsur bulmak mümkün değildir:

Filhakika maksat uğruna her hareketi meşru gören Makyavelizm asri tekamül neticesi olarak türlü türlü inkişafalara tefsirlere malik olduğu malum iken siyaset, aldatmak hükm etmek manasında kullanılırken siyasette adalet aramak kadar garip bir şey tasavvur edilemez(Tan, 3 Nisan 1923: 5).

Batı Avrupayı bu şekilde eleştirirken Doğu Avrupa rejimine yani o günün kavramsallaştırması ile Bolşevizme ve onların siyaset anlayışına da karşıdır. 1917 Bolşevik devriminin fiyasko olduğunu, eşitliği sağlayamadığını ve vaatlerini yerine getirmedeğini söylemektedir:

Sınıf eşitliği, toplum hukuku, haklar vs dediler sonra tesis ettikleri yönetim tarzı hep diğerlerine tahakküm etmek üzere kuruldu. İşçiler ve fakirleri ihmal ettiler... biliyorsunuz ki nihayetinde komünistler çıktı meydana... Öyle bir müessese-i ictimaiye var ki çürük ve bozuktur. Bir musavvat temin edemiyor (Tan 22 Ocak 1923: 3).

4.1. Müstakil ve Ahlakla Bütünleşmiş Siyaset Anlayışı

Ali Şükrü Bey siyasetin, siyasi anlayışın öncelikli olarak Batı tasallutundan kurtarılması ve kendine has bir yöntemle siyaset yapılması gerektiğine inanmaktadır. Kısaca Batıdan bağımsız ve müstakil bir siyaset önerisi vardır ve bunu milli, vatani bir görev olarak sunmaktadır:

Siyasetimizi müstakil elimizde tutmak ve mezatla satılık bir meta haline inkılap etmesine imkan bırakmamak en birinci milli, vatani vazifelerimizdendir (Tan 21 Mart 1923: 53).

Batının siyaset anlayışını eleştiren Ali Şükrü Bey, eleştirilerini ahlakın siyasetten arındırılmış olmasına ve Machiavelizme dayandırmaktadır:

Filhakika maksat uğruna her hareketi meşru gören Makyavelizmin asri tekamül neticesi olarak türlü türlü inkişafalara tesirlere malik olduğu malum iken siyaset aldatmak ve hükm etmek manasındakullanılırken adalet aramak kadar garip bir şey tasavvur edilemez (Tan 3 Nisan 1923: 64)

İşte Ali Şükrü beyin önerisi ahlakla bütünleşmiş bir siyaset teorisidir. Ahlak siyaset birlikteliği söz konusudur. Böyle bir siyaset anlayışı sayesinde ahlaklı bir toplum oluşturulacaktır. Ahlak-siyaset birlikteliği ile siyaset kuramını ortaya koyan Ali Şükrü Beyin tercih ettiği hükümet şekli de Halk hükümetidir: *"Hükümet şeklimiz şeklen de olsa "Halk Hükümeti"dir"* (Tan 23 Ocak 1923: 4). Şimdi bu sistemin somut özellikleri üzerinde duralım.



4.2. Liberal Bir Siyaset Teorisi

Ali Şükrü Bey, genel felsefesi ve toplumsal görüşlerinde dindar, muhafazakar hatta taassup derecesine varan bir dindar tablo çizmiş olsa da siyasi görüşlerini liberalizme dayandırmıştır. Liberalizm için birey her şeyden üstün bir varlık olduğu gibi özgürlük kavramı da olmazsa olmaz bir değerdir. Ayrıca hoşgörü, tolerans, düşünce özgürlüğü, kanun hakimiyeti ve yasalar önünde eşitlik gibi değerler siyasal liberalizmin belirleyici özellikleridir. Bunların hemen hemen tamamını Ali Şükrü Beyin yazılarında ve konuşmalarında görmekteyiz.

Ali Şükrü Bey, bu konudaki görüşlerine eşitlik kavramını tanımlayarak başlar. Ona göre mutlak eşitlik diye bir şey yoktur. Olsa bile böyle bir eşitlik anlayışı toplumsal yaşama zararlıdır. Eşitlik dediğimiz de anlaşılması gereken yasala önünde eşitliktir:

Mutasavvit bir adam kendisini mutasavvit bir miyar ile ölçer ve komşularından fazla bir zahmete girmeye neden ihtiyaç mes'ettiğini takdir edemez.... "herkes için vazife olan bir iş kimsenin vazifesi değildir" (Tan 19 Mart 1923: 51).

Kanun nezdinde her fert müsavidir, kim olursa olsun ister padişah ister en aciz birisi olsun.... Efendiler... Müsavat budur. Bizim toplumsal temelimizde var olan kanun hakimiyetidir; ferdin zümrenin hakimiyeti değildir (Tan 22 Ocak 1923: 3).

Ali Şükrü Bey düşünce özgürlüğünün sağlam savunucusudur. Öncelikli olarak ona göre özgürlük doğal bir haktır:

İnsanlar hürriyet ve tefekkürle kaim bulunduğu nazaran bunun icabına mugayyer hareket **kainatın tabi kanunlarına** muhalefet etme olacağından neticesi elbette hüsrana olur (Tan, 23 Ocak 1923: 4).

Bu arada bir toplumun medenî olabilmesi için mutlaka o yerde düşünce ve ifade özgürlüğünün de olması lazımdır. Bu da liberalizmin temel ilkelerindedir. Düşünce özgürlüğü temel bir özgürlüktür:

Her vatandaşın müsavi hukuka malik bulunduğu mefhumu layık olduğu mana ile gönüllerde tecelli etmemiş olmalı ki kendimizi herkesten fazla hamiyetli, vatana fazla alakadar addetmekten hali kalmamışızdır.

Biz şu kanaatteyiz ki eğer fikirler, kanaatler serbest ve nezih bir sahada karşılanıp memlekette müsbet ve müstakar esasların tasallutu temin olmazsa ve bu veçhile fikri, ilmi inkılabın tohumları vicdanı milliyeye serpilmezse bütün saylarımızın ve gayretlerimizin dün olduğu gibi helak olması kaçınılmazdır (Tan 22 Ocak 1923: 3).

Ali Şükrü Beye göre düşünce özgürlüğü gelişmenin ve ilerlemenin temel şartıdır. Ona göre düşünce ve ifade özgürlüğünün olmadığı yerde toplumsal gelişme gerçekleşmez:

Memleketimizde bir taraftan teceddüt ve terakki diye feryad edilirken diğer yandan her türlü yeni fikirlere serbest düşüncelere, içtihatlarla memleketin kapıları kapalı tutulmuştur. Halbuki tekamülün ilk amili fikir ve icthadda serbestidir.

Her Türkiyeli hürdür, hürriyeti taarruzdan masundur, her türlü hakkına sahiptir. Vatandaşın muhterem bir uzvudur. Herhangi bir vatandaş hukukunu mütalaa ve tedkik ederken dimağımıza hakim olacak kanaat, bu düsturların ifade eyledikleri nokta-ı nazardan başka bir şey olmayacaktır"(Tan 18 Ocak 1923: 1).



Bir yerde ki fikri cereyanlar yoktur, orada hayat ve terakki de mefkuddur: bir yerde ki ictihadda serbesti müemmen değildir, orası bir zeka ve deha medfenidir. Öyle yerlerde hüküm sürecek şeyler zulüm v3200e cehlin ifade eylediği kanlı ve karanlık hadiselerden, medlullerden başka bir şey olamaz(Tan 22 Ocak 1923: 3).

Düşünce özgürlüğünün önündeki engellerin ve baskının kaldırılması gerektiğini söylemekte ve bu konuda bireylere ödevler yüklemektedir.

Düşünce üzerindeki baskı 3 başlı ejder gibidir: bunlardan birisi idareyi, birisi göreneğe merbut efkâr-ı atıkayı diğeri de cehli temsil eder ve üçü de yaşamak, hükmetmek noktasında birleşir.... Milletın hayat ve efkarına musallat olan ve zehirler saçan bu ejderi ortadan kaldırmak ancak üç başını da düşürmekle mümkündür (Tan 25 Ocak 1923: 6).

Ali Şükrü Bey, basın ve fikir özgürlüğü olmayan ülkelerin hiçbir şekilde gelişemeyeceği gibi mevcut durumu da koruyamayacağını; fakat *“Yazı yazarken ülkenin yüksek çıkarlarının da düşünülmesi gerekir.”* demektedir (TBMM, GCZ, 27/50).

Hukukun üstünlüğü siyasal liberalizmin belirleyici özelliklerinden bir başkasıdır. Evrensel hukuka ve temel değerlere, ilkelere aykırı uygun ve herkesin bu kurallara aynı derecede bağlı olması demek olan Hukukun üstünlüğü ilkesi Ali Şükrü Bey tarafından sık sık dile getirilmektedir. Bu bağlamda Mecliste muhalif tavrını sık sık ortaya koymuştur. Özellikle bu ilkedan hareketle İstiklal Mahkemelerine muhalefet etmiştir.

Ali Şükrü Bey, İstiklal Mahkemeleri’ni dönemin şartları gereği gerekli mahkemeler olarak görür. İhtilal ve savaş zamanlarında dünyanın her tarafında bu tür mahkemeler kurulmuştur. Ona göre bu tür mahkemeler normal mahkemelerden farklı olarak bir takım şekil ve merasimi bir kenara bırakarak acele karar verdikleri için isyan ve ihtilal dönemlerinde gereklidir (TBMM, GCZ, 2/109). Fakat, hukukun üstünlüğü ilkesine mülki ve askeri bütün devlet kurumlarının riayet etmeyebileceğini, olağanüstü yetkilerin yanlış kullanılabileceğini düşünen Ali Şükrü Bey, bu yüzden İstiklal Mahkemelerine endişe ile bakmıştır. 22 Eylül 1920’deki ‘İstiklal Mahkemeleri İntihabatı’ görüşmelerinde yaptığı konuşmada bu endişelerini dile getirmiştir (TBMM, GCZ, 4/242).

4.3. Halka Dayanan ve Halkın Tercihine Güvenen Bir Yönetim

Halkın görüşüne ve halkın tercih ettiği idare tarzına güvenilmesine saygı duyulması gerektiğine inanmaktadır. Bu bağlamda vesayetçi yönetim anlayışına ve bunun felsefi dayanağı olan Rousseaucu felsefeyi eleştirmektedir:

Bunlar iddia ediyorlar ki “halk bizim tahminimizden daha fazla cahil, daha fazla duygusal, amiyane tabirle vurdum duymaz olabilir. Bu yüzden halka itimat etmediler. Oysa ki halka itimat edilirse çok geçmeden o itimada layık olduklarını ispat ederler(Tan, 23 Ocak 1923, S:4).

Bu konudaki yani halkın görüşüne başvurulmaması eleştirilerini daha sonra Fransız devriminin jakoben zihniyetini eleştirerek devam eden Ali Şükrü Bey, I. Dünya Savaşı’na girerken



İttihatçı kadroların halkın görüşünü temsil eden meclise danışılmaması bağlamında da devam ettirmiştir:

Orta yerde bir millet meclisi olduğu halde bu meclise sorulmadan harbe girildi. Harb hükümetleri bundan dolayı sorumludurlar. Millet harb etmeğe mecbur olmuş ve bir defa için içine girmiştir (TBMM ZC 1992: 136).

Ali Şükrü Beyin siyasetteki temel ilkesini şöyle özetleyebiliriz: Halkın tercihine güven ve hakimiyeti milliyeye prensibine bağlılık. Başka bir ifadeyle otoriteryenizme, diktatörlüğe ya da sınıf/zümre yönetimine karşı olmak. Ali Şükrü Bey bu umdesini şu sözlerle dile getirmektedir:

Hakimiyeti milliyenin en har taraftarıyız. Hakimiyetin tazammum ettiği bütün selahiyet ve kuvvetlerin bir elde veya zümre elinde bâzice olmasına, temerküzüne ebediyyen muhalifdir(Tan 9 Şubat 1923: 19) .

4.4. Parlemantarizm ya da Meclis Egemenliği

Ali Şükrü Bey, Parlemantarizme ve meclisin üstünlüğü ilkesine sonuna kadar bağlıdır. Ona göre, “Meclis milleti temsil etmektedir; reşittir, hiç kimsenin vesayeti altına giremez ve yetkisinden vazgeçemez.” (TBMM GCZ, 9/285). Başka bir konuşmasında da “Hâkim olan Meclis’tir; her şeyi yapar.” diyerek Meclis’in gücünü vurgulamıştır (TBMM GCZ, 27/47). Bu sözleri 29 Ocak 1923’te Yunus Nadi’nin sebep olduğu “Yeni Bir Cidal Devri” isimli makale üzerine yapılan meclis müzakerelerinde sarf etmiştir. İkinci Grub’un önderlerinden Hüseyin Avni Bey “Yunus Nadi’nin kabadayılık usulüyle Meclis’i baskı altına almak ve mebusları tehdit etmek amacıyla bu makaleyi yazdığını söylemesi ve arkasından Yunus Nadi’ye hitap ederek: “Efendi! Büyük Millet Meclisi hiçbir tazyik altında değildir. Büyük Millet Meclisi isterse padişahı da getirir” demişti. Bunun üzerine birçok mebus “Katiyen getiremez.” diye karşılık vermişlerdi. Bu arada Ali Şükrü Bey’de ayağa kalkarak “İsterse getirir... Hakim Meclis’tir, her şeyi yapar.” diyerek Hüseyin Avni Bey’e destek vermiş ve meclisini gücüne vurgu yapmıştır(TBMM GCZ, 27/47-51).

Ali Şükrü Bey, böyle bir meclise özgür seçimlerle ulaşılabileceğini söylemektedir. Çok önemseydiği özgür seçimlerin yanında parlamenter demokratik sistemlerde kamuoyunun önemini vurgulamıştır. Ali Şükrü Bey, kamuoyunun önemini bilen bir siyasetçidir; aydındır. En haklı olduğun davada bile kamuoyunun desteğini elde etmenin gerekliliğini, zorunluluğunu görmektedir. Bunun için de en önemli araç gazetedir. Gazetecilik ve matbaacılık onun önemli uğraşlarından. Batı Parlamenter rejimlerinde kamuoyunun çok iyi bir silah olarak kullanıldığını gören Ali Şükrü Bey, Batı medyasını da yakından takip etmektedir.

Milli Mücadelenin başarıya ulaşması ve bu haklı davanın iç ve dış kamuoyuna doğru aktarılabilmesi için İstanbul’daki matbaasını Ankara’ya taşımış ve Ankara’da Tan isimli gazetesini çıkarmıştır. Gazetesinde kamuoyunu yönlendirmenin ve aydınlatmanın ötesinde Parlamenter demokrasi dersleri de veriyordu. Mahir İz bu konuda “*Ali Şükrü Bey gazetesinde Amerikan Cumhuriyetlerinin terceme-i hallerini zaman zaman nasıl riyasetten feragat ettiklerini yazıyor ve bu suretle demokrasi dersleri veriyordu*” demektedir (İz 1975: 92).



Ali Şükrü Bey klasik parlamentarizmin genel ilkelerinin harfiyen uygulanmasına taraftar olduğunu, ayrıca kuvvetler ayrılığı prensibine uyulması gerektiğini, yani yasama ile yürütmenin ayrılması gerektiğini savunmuştur. Bu ilkelerden asla taviz verilmemesi gerektiğini söylemiş ve bu konudaki tutumunu daha Meclis çalışmalarına katıldığı ilk günlerde, İcra Vekilleri Heyetinin (Bakanlar Kurulu) seçiminde göstermiştir. 1 Mayıs 1920 günü Meclis İkinci Başkanı Celalettin Arif Bey'in savunduğu Heyet-i Vekile âzalarının (bakanlar) Meclis tarafından tek tek seçilmesi teklifine karşı Ali Şükrü Bey, Heyet-i Vekile Reisinin (Başbakan) İcra Vekillerini bizzat seçmesi gerektiğini, çağdaş dünyadaki uygulamaların da bu yönde olduğunu, aksi takdirde İcra Vekilleri Reisinin vekillerin icraatından sorumlu tutulamayacağını savunmuştur. Siyasi ve idari tarihimiz açısından önem taşıyan bu müzakere TBMM Genel Kurulu tarafından tek tek oylanmış ve seçilmesi uygun bulunarak kanunlaşmış, fakat sonradan bunun sakıncaları ortaya çıkmış ve değiştirilerek bugün uygulanan şekle dönüştürülmüştür (Hacifettahoğlu 2004: 90-91).

Ali Şükrü Bey'in önerisi günümüzde bazı yazarlar tarafından art niyetli olarak yorumlanmış, Meclis Başkanı ve aynı zamanda da İcra Vekilleri Heyeti Reisi (Başbakan) olan Mustafa Kemal Paşa'yı hedef aldığı iddia edilmiştir. Bu yazarlardan Kemal Zeki Gençosman, *İhtilâl Meclisi* adlı kitabında tartışmaları yorumlayarak şöyle demektedir:

Trabzon Milletvekili Ali Şükrü Bey, tartışmaya başka bir taraftan giriyor, vekilleri başkanın yani Mustafa Kemal Paşa'nın seçmesini istiyordu. Sebebi şuydu: 'Bu tarzda intihap etmelidir ki, kendisini (yani başkan) mes'ul edebilelim. Biz kendileriyle çalışamayacak olan arkadaşlarımızı kendimiz verecek olursak, İcra Vekilleri Heyeti Reisini nasıl sorumlu tutabiliriz?(Gençosman 1980: 136-137).

1 Temmuz 1922'de İcra Vekillerinin yetki ve görevlerinin tespiti amacıyla Meclis'te bir komisyon kurulmuştur. Bu komisyonun görevi İcra Vekillerinin seçilmesi hususunda bir teklif getirmektir. Komisyon 6 Temmuz 1922'de teklifini sunmuş ve Meclis'te aynı gün görüşülmeye başlanmıştır. Bu teklifle, İcra Vekilleri sadece Meclis Başkanı tarafından değil, Meclis encümen üyelerinin kendi aralarında anlaşarak aday göstermeleri usulü getirilmekteydi. Yani Vekiller, Meclis'e sunulacak adaylar tarafından Meclis Genel Kurulunca seçilecekti (TBMM GCZ, 21/283).

Bu teklife en sert eleştiri yine Ali Şükrü Bey'den gelmiştir. Ali Şükrü Bey, teklifin sadece şeklini değiştirerek eski halini muhafaza ettiği aday gösterme yönteminin, Meclis'in hiçbir şekilde sınırlanamayacak haklarından biri olan serbest seçim hakkını sınırladığını ve böylece hâkimiyet-i milliyenin ihlal edildiğini söylemiştir (TBMM GCZ, 21/285-286). Mebusların dokunulmazlık haklarının da en hararetli savunucusu Ali Şükrü Bey olmuştur. Ona göre basit suçlardan dolayı mebusluk düşürülmemeli, bu tür suçlamalara muhatap olan mebuslar mebusluk dönemi bittikten sonra yargılanmalıdırlar (TBMM GCZ, 4/7-8).

Sonuç

Ali Şükrü Bey birinci meclisin renkli, farklı ve aydın bir şahsiyetidir. Bütün ömrünü Millet'in ve vatanın bekası için harcamış ve bu uğurda canını feda etmiştir. Muhafazakar, milliyetçi, liberal ve



dindar bir dünya görüşüyle toplumsal ve siyasal düşüncelerini sistematik ve tutarlı bir şekilde sonuna kadar taviz vermeden savunmuştur. Hayatı boyunca emperyalizmle savaşıp, bu bağlamda İngiliz emperyalizmini çok iyi analiz etmiştir.

Emperyalizmle mücadelede Türkiye'ye, Türklere öncü, önder bir rol yüklemiştir. Emperyalizmle mücadelede parlamenter bir rejimle yönetilen Türkiye'nin önderliğinde Doğu İslam toplumlarının ayağa kalkacağını ve Batının önüne geçeceğini savunmuştur. Türkiye bu rolü üstlenirken toplumsal olarak bilinçliliğe erişmiş, milli tarih ve medeniyetini muhafaza etmiş, ayrıca doğu toplumları ile ortak bir tarih şuru ve ortak medeniyet oluşturmuş bir yapıya kavuşmalıdır. Elbette tüm bunları yaparken parlamentarizmin ilkelerine de sıkı sıkıya bağlı kalmalı, Batı ülkelerindeki gibi seramonik te olsa saltanatı ve hilafet muhafaza etmeliydi. Elbette böyle sağlıklı sisteme sağlıklı bir toplumla ulaşılabilir. Bu yüzden toplumda bireyler yasalar önünde eşit, hukukun üstünlüğüne inanan ve özgürce düşünen ve düşündüklerini yayabilen dindar ve muhafazakar bireylerden oluşmalıdır. Ayrıca toplum devletin müdahaleleri ile bütün kötülüklerden korunmalıdır.

Sonuç olarak Ali Şükrü Beyin bize önerisi, yeni sağ olarak adlandırdığımız liberalizm ile muhafazakarlığın birlikteliğini içeren bir siyasal rejimdir. Bugün her ne kadar Ali Şükrü Bey eleştirmiş olsa da İngiltere'deki gibi seramonik olarak monarşik aktörlerin bulunduğu yeni sağ rejimdir.

Kaynakça

- Arıkoğlu, Damar, (1961), **Hatıralarım**, İstanbul.
- Atay, Falih Rıfki, (1998), **Çankaya**, İstanbul.
- Çelikalay, İsmail Şükrü, (1993), **Hilafet-i İslamiye ve Türkiye Büyük Millet Meclisi**, Bedir Yay, İstanbul.
- Çoker, Fahri, (1994), **Deniz Harp Okullarımız 1773**, TTK Yay, Ankara.
- Gençoşman, Kemal Zeki (1980), **İhtilâl Meclisi**, İstanbul.
- Güneş, İhsan, (1997), **Birinci TBMM'nin Düşünce Yapısı**, TİŞ Yay, Ankara.
- Hacıfettahoğlu, İsmail, (2003), **Emperyalizme Karşı Hürriyet Kahramanı-Ali Şükrü Bey**, Atlas Yay, Ankara.
- İdman Mecmuası**
- İstikbal**
- İvrendi Mehmet, İsmail Akbal ve Murat Canitez, (2005), "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yıllarında Gazete Reklamları ve Uygulamaları", **SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S:13, 2005, Konya, s. 237-258.
- İz, Mahir (1975), **Yılların İzi**, İstanbul.
- Kalkavanoğlu, İlyas Sami (1957), **Millî Mücadele Hatıralarım**, İstanbul: yy.
- Kekeç, Ahmet, (1994), **Ali Şükrü Bey Cinayeti**, İşaret Yay, İstanbul.
- Mırsiroğlu, Kadir, (1978), **Ali Şükrü Bey**, Sebil Yay, İstanbul.
- Özçelik, Selahattin (2000), **Donanma-yı Osmanî Muavenet-i Milliye Cemiyeti**, Ankara.
- Rıza Nur, (1992), **Hayat ve Hatıratım**, İşaret Yay, İstanbul.
- Tan Gazetesi**
- TBMM Gizli Celse Zabıtları**, (1999), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, C:3, İstanbul.
- TBMM Zabıt Ceridesi**, (1992) Ankara.
- Tevhid-i Efkâr**



Vakit

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, (1990), **İlk Meclis-Millî Mücadele’de Anadolu**, Sel Yay, İstanbul.

Yıldırım, Mustafa, (2001) “İslam Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası”, **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S:XIII-XIV, İzmir.



Muhafazakâr Feminist Fatma Aliye Hanım

Özlem Kırılı¹

Özet

Türk Modernleşme sürecinin önemli konularından birisi kadının toplumsal yaşamdaki yerinin ne olacağı ve yeni sürecin geleneksel toplum yapısı ile nasıl bir etkileşim sürecine gireceğidir. Fatma Aliye Hanım güçlü entelektüel yönü ve bir kadın kimliği ile modernleşme ve kadın konusundaki görüşleri ile dikkati çekmiştir. Muhafazakâr İslamcı bir babanın kızı olarak, toplumsal meselelere muhafazakâr, İslamcı ve milliyetçi yönü ağır basacak şekilde çözüm üretmeye çalışmıştır. Kadın sorununu romanlarında ve çeşitli yazılarında İslami hassasiyetler ve muhafazakâr bir bakış açısı ile tartışan ilk Müslüman Türk kadın romancı olan Fatma Aliye'nin kadın meselesine yaklaşımı oldukça özgündür. Toplumsal konulara olan bakış açısında muhafazakâr kimliğinin daha fazla öne çıkışı, kadını, kadının toplumsal konumunu İslami duyarlılıkla ele alışı ancak kadın meselesini sadece İslami çerçevede değerlendirmemesi onu hem batılı anlamda feminizm hem de İslami feminizm içerisinde farklı bir noktaya yerleştirmektedir. Bu nedenle de çalışmada Fatma Aliye muhafazakâr feminist olarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fatma Aliye, muhafazakâr feminizm, kadın sorunu.

Giriş

18-19. yüzyıldan itibaren batıda gelişim gösteren feminizm, içinde bulunduğu toplumsal yapıyı, kadının konumunu, erkeğin toplumsal rollerini ve güç ilişkilerini sorgulamaya yönelmiştir. Feminizm gelişim gösterdiği andan itibaren toplumsal değerler, yaşam biçimleri, kadın-erkek ilişkilerini sorgulamış/ sorgulamak zorunda kalmıştır. Kadın-erkek ilişkilerini ve toplumsal süreçleri sorunlaştırarak ele almıştır. Feminizm mevcut toplumsal yapı içerisindeki aile ilişkilerini ve kadının konumunu eleştirel yaklaşmış, bunu değiştirmeye çalışmış ve yeni bir kadın algısı oluşturmaya çalışmıştır. Bu çaba başlarda daha çok bireysel olsa da daha sonra toplumsal hareketlere dönüşmüştür. Kadın hareketlerini asıl dünya çapına ulaştıran ise, kadın meselelerine entelektüel ilginin yoğunlaşması olmuştur. Gerek eylem gerekse entelektüel düzlemde feminizm, kadını sınırlayan değerlerden, geleneklerden, yaşam biçimlerinden kurtulma çabası, onu dönüştürme çabası olarak, kadının özgürleşmesini ve kurtulmasını niyet etmişti.

¹ Doç. Dr. Özlem Kırılı, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, ozlemkirli@mu.edu.tr



Osmanlı'da da kadın hareketi batıdaki gelişim çizgisinden çok farklı olmayacak şekilde 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı modernleşme sürecine paralel şekilde gelişim göstermiştir. Batıdaki entelektüel gelişime uygun olacak şekilde kadının özgürleşmesi ve kadının öznel olarak tanınması en büyük arzuları idi. Sadece ev içinde anne ve eş rolleri ile öne çıkan kadın olgusundan uzaklaşarak, kadının toplumsal yaşamda daha görünür olma talepleri dillendirilmiş; romanlarda, dergilerde ve gazetelerde kadın sorunlarına yönelik, beklentiler ve çözüm önerileri geliştirilmeye başlanmıştır. Bu dönemde çıkan yazılar kadının toplumsal konumunu yükseltme ve bilinçlendirmeye dair çabaları yansıtır (Çakır, 1994: 21-2).

Osmanlı feminist hareket içerisinde önemli isimlerden birisi Fatma Aliye Hanım'dır. Fatma Aliye, Osmanlı feminizmine ve Osmanlı entelektüel tartışmalarına² önemli katkılar sunmuştur. Modernleşmeyi kültürel kimlik ve özden uzaklaşmadan gerçekleştirmeyi arzu eden, toplumsal değerlerin önemini vurgulayan, dinin toplumsal yaşamda önemli bütünleştirici bir işlevi olduğunu dikkati çeken Fatma Aliye yaşadığı dönemde kadın sorununa neredeyse bütün yazılarında sistematik bir şekilde ele almıştır. Fatma Aliye ilk dönemlerde yazmaya dair yeterince cesaretli olamaması ve toplumun kadın bir yazara alışık olmaması nedeniyle tercümelerle ve mahlas isimlerle³ yazı hayatına başlamıştır.

Kadın Hareketinin Öncülerinden Fatma Aliye Hanım

Fatma Aliye, aristokrat bir aileye mensuptur ve saray çevresinde yetişmiştir. Bulunduğu ortam ve özellikle babası Ahmet Cevdet Paşa gayretleri ile belli bir kültür birikimine sahip olmuş, entelektüel yönü gelişmiştir. Babasının Osmanlı sarayının tarihçisi ve hukukçusu olması, saray çevresinde etkinliği olan kültürlü ve yenilikçi bir aileden gelmiş olmanın etkisiyle Fatma Aliye, iyi bir eğitim almış ve Batı kültürünü yakından takip edebilme imkânı bulmuştur. Birçok özel hocadan ders alması ve Fransızca öğrenmesi o dönemde Fransa'yı yakından takip eden Osmanlı aydınları arasında etkin bir şekilde söz sahibi olmasına zemin hazırlamıştır (Kanter, 2010: 21). Fatma Aliye, babası gibi⁴, Batı medeniyetinden faydalanmak gerektiğine inanırken bunun toplumsal

2 Fatma Aliye daha çok romanları ile bilirse de, yazma süreci onu farklı mecralara ve arayışlara yönlendirmiştir. Yazı hayatında kadının yok sayıldığı, görülme istenmediği bir dönemde kendisi felsefeye de merak salmış ve kitap yazmıştır. Onun Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife (1900) eseri bilgi ve İslam felsefesine anlamaya dair önemli çalışmalardan birisidir.

3 Fatma Aliye, "bir kadın nasıl bu kadar iyi Fransızca bilecek!" diyenlere inat, George Ohnet'nin Volonté (1888) adlı romanını Fransa'dan Türkçe'ye 1890'da çevirmiş, "Bir kadın" mahlas ismiyle yayımlamıştır. İsmi gizleyerek hem eşini hem de babasını oluşturan tepkilerden korumak istemiştir. Daha geniş bilgi için bkn. Barbarosoğlu, Fatma (2008), Fatma Aliye: Uzak Ülke, Timaş Yayıncılık, İstanbul, ss.75-77.

4 Tarihçi, iktisatçı, muhafazakâr kimliği ile dikkati çeken Ahmet Cevdet Paşa, iyi eğitim almış, Tanzimat ve meşruiyet döneminin önemli siyasi ve entelektüel isimlerinden birisidir. Kendisinin tarihe olan merakı, Fatma Aliye'ye de geçmiştir. Fatma Aliye babasının yaşantısını ve dönemin önemli isim ve olaylarını aktardığı Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı adlı eserinde yaşadıkları dönemin sancılı bir geçiş olduğunu göstermeye çalışır. Siyasi ve ekonomik sorunlara yönelik çözüm geliştirmeye çalışan Ahmet Cevdet Paşa, yaşanan sıkıntılarda özden uzaklaşmanın ve toplumsal yozlaşmanın belirleyici olduğunu satır aralarında vurgular. Toplumsal yaşamın devamında gelenek ve göreneğin önemli olduğu bilinciyle hareket eden Ahmet Cevdet Paşa, toplumsal değerlerin,



değerlerden uzaklaşmadan yapılmaması gerektiğine inanır. Yabancı Türkologlarla ilişkiler geliştiren Fatma Aliye roman, hikaye, siyasi hatıra ve incelemelerinde feminizmin ve modernleşmenin gelişiminde önemli katkıları olmuştur. Ayrıca döneminde kadın yazarlarını yazma konusunda da cesaretlendirmiştir (Ortaylı, 2009: 82).

Fatma Aliye özellikle romanları ile⁵ güçlü bir şekilde ifade edilmekten imtina edilen kadın problemini açığa çıkarmış ve çözümler geliştirmeye çalışmıştır. Çözümlerinde toplumsal değerlere, inanca, geleneklere aykırı olmama, hassasiyetle yaklaşma belirgindir. Fatma Aliye romanları dışında süreli yayınlarda da kadın sorununa eğilmiştir⁶. Ayrıca Fatma Aliye sorumlulukların farkında olan, Osmanlı milliyetçisi ve münevver kadın imgesini güçlendirecek oluşumlarda yer almıştır. Kendi başkanlığında kurulan ve ilk kadın kuruluşu olan *Cemiyide İmdadiye* (1908) Rumeli sınırlarındaki askerlere giyecek ve çeşitli ihtiyaçlarını karşılama amacıyla faaliyette bulunmuştur. Ayrıca Fatma Aliye Balkan savaşlarında faaliyet gösteren *Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti* ve *Müdafaa-i Milliye Osmanlı Hanımlar Cemiyeti* üyesidir (Kurnaz, 1997: 112,1167).

Osmanlı feminist hareket içerisinde Fatma Aliye'nin feminist olup olmadığı ve eğer feminist ise feminizmin hangi akım içerisinde değerlendirilebileceği tartışmalıdır. Feminist olarak tanımlanmayacağını iddia eden Demir'e göre her ne kadar Fatma Aliye yaşadığı dönemde kadın hakları konusunda görüşler geliştirse ve bu görüşler ilerici olsa da kadın meselesine İslami bir çerçeveden bakmıştır. Demir, Fatma Aliye'nin feminizminin kesinlikle Batı tarzı bir feminizm olmadığını vurgular (Demir, 2013). Kanter de Fatma Aliye'nin feminist olarak tanımlanamayacağını düşünür. Ancak ona göre Fatma Aliye Osmanlı feminist hareketinin temelini atan kişi durumundadır (Kanter,2010: 24-5).

Zihnioğlu, Osmanlı feminizmi adı altında düşünsel ve eylemsel etkinlikten söz edebilmesinde Fatma Aliye'nin önemli bir isim olduğunu vurgular. Zihnioğlu'na göre, Fatma Aliye, erkeklerin hakimiyetinde olan kamusal alan ve İslami düşünüşe bilgisiyle etkileyici bir şekilde dâhil olmuştur. Bir kadın olarak düşünceleri, toplumsal duruşu, gücü, kadınların haklarına yönelik savunusunda toplumu ve kadınları derinden etkilemiştir. Osmanlı modernleşme sürecinde Fatma Aliye kadın sorunları üzerine düşünen ve çözüm üretmeye çalışan, kadının sorunlarını "kadınlık" üzerinden tartışmalarını yürüten bir isim olmuştur. Fatma Aliye'nin düşüncelerinde önemli olan hususlardan birisi kadın sosyal farklılara rağmen benzer sorunları yaşayan, ikincil konumda olan toplumsal bir katman olduğunu düşünmesi ve bunu eserlerinde yansıtmasıdır. Diğer önemli nokta kadınların farklı yaşam tarzlarını ortaya koymasındır.

ahlaki ilkelerin muhafaza edilmesinin önemli olduğunu ve kaybedilmemesi gerektiğini anlatır. Daha geniş bilgi için bkn. Fatma Aliye Hanım, Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı, (Sadeleştiren Metin Hasırcı), Pınar Yayınları, 1994. 5 Fatma Aliye'nin başlıca romanları ve eserleri; Ahmet Mithat Efendi ile birlikte yazdığı *Hayâl ve Hakikat* (1891); *Muhâzarât* (1892), *Nisvân-ı İslâm* (1892), *Refet* (1896), *Udi* (1898), *Levâiyih-i Hayât* (1898), *Taaddüt-i Zevcât'a Zeyl* (1899), *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* (1900), *Tedkik-i Ecsâm* (1901), *Enin* (1910), *Kosova Zaferi* ve *Ankara Hezimet* (1913) ve *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* (1913). Daha geniş bilgi için bkn. Çakır, Serpil (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul.

6 Fatma Aliye'nin Hanımlara Mahsus Gazete, İnkılâb, Mahasin, Malûmat, Servet-i Fünûn, Tercümân-ı Hakikat ve Ümmet gibi gazetelerde günlük yazıları yayınlanmıştır. Ayrıca gazete ve dergilerde kadına ve İslama ilişkin yazı dizileri de yayınlamıştır. "Nâmdârân-ı Zenân-ı İslâmiyân" (Malumat gazetesi-1901) ve "İstîlâ-yı İslâm" (Musavver Fen ve Edebiyat Mecmuası- 1902) bunlardan bazılarıdır. Daha geniş bilgi için bkn. Çakır, Serpil (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul.



Fatma Aliye'nin de dahil olduğu ilk Osmanlı kadın hareketleri “kadınlık mevkuresi”ni anlamaya ve anlatmaya odaklanmıştı. Kadın sorunlarının ortaya konulması ve bilinçlerinin yükseltilmesi temel hedef idi. Kadının toplumsal yaşamda “adının konulması”, kamusal yaşamda yer alabilmesi, eğitim haklarının tanınması, tüm mesleklere katılabilmesine dair çabalar “kadınlık mevkuresi”nin adımları idi. Kadınları toplumsal ilerlemede kendilerine yer bulabilmek ve kişisel özgürlüklerini kazanabilmek en temel istekleri idi. Fatma Aliye de eserleri ile kadınlık mevkuresini muhafazakâr ve İslamcı bir kimliği ile doldurmaya çalışmıştır. Fatma Aliye'nin de yazarlarından olan *Hanımlara Mahsus Gazete* Osmanlı feminizminin ideolojik ve düşünsel temellerinin atılmasında önemli rol oynamıştır. Fatma Aliye, diğer feminist isimlerle birlikte, ortak bir yaşantıyı ifade edecek “kadınlık alemimiz, nisvan-ı İslam, tarihi nisvanımız” gibi kavramların yaygınlaşmasında önemli rol üstlenmiştir (Zihnioğlu, 2003: 44-6).

Fatma Aliye, kendisi için, en azından batılı anlamda, feminist tanımlaması yapmamıştır: “...şu satırları kadınlığı müdafaa fikriyle dahi yazmıyorum. Zira mesail-i insaniyede acizelerince kadın ile erkeğin farkı olmaz. Hepsi insandır. İnsaniyete hizmet ise ancak hakikatle olur...” (Aliye, 2007a:66) diyerek asıl yapmak istediğinin toplumsal gerçeklikleri yansıtmak olduğunu ifade eder. Fatma Aliye, kadınlar için yayımlanan dergilerde daha ilk yazılardan itibaren Osmanlı toplumunda da yankı bulan kadın hareketine temkinle yaklaşmakta, kadınlara uyarılarda ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Çabasının, Avrupaî anlamda bir feminizmden uzak olduğunu ima eder. Ona göre kadın sorunu, kadınların ve erkeklerin birlikte çözmesi gereken bir sorundur. Avrupa’daki gibi bir kadın ve erkek çatışmasına dönüşmemelidir (Aliye, 2007a:66-7; Yumusak,2013:108). Batılı tarzda bir feminizm etiketinden kaçınırken, kadın sorunlarını görmemezlikten gelmez. Toplumsal gerçekliklerde kadına düşen payın “ötekilik”, dışlanmışlık olduğunun bilincindedir.

Fatma Aliye, kadının hak ettiği konuma gelebilmesi için verdiği mücadelede hem ev içi hem de kamusal alandaki var olan yaşam biçimlerini yeniden kurgulamaya çalışmıştır. Bir yandan yaratmış olduğu “İslam kadını” imajıyla modernleşmeye çalışan kadının kimliğine yön vermeye çalışırken, diğer yandan da Cumhuriyet kadınının kadınlık algısının oluşumuna yardımcı olmuştur (Karaca,2011:109-110). Fatma Aliye geleneksel topluma uygun düşecek söylemi benimserken, romanlarında da alttan alta kadın özgürlüğünü gündeme getirmeye çalışmıştır. Bu da onun bir tarafıyla babasının kızı olması, diğer taraftan da kadınlıkla ilgili meselelere duyarsız kalamamasıyla alâkalıdır (Karaca, 2013: 1482).

Fatma Aliye romanlarında ana karakter olarak kadın çalışkan, azimli, sabırlı, ayakları üzerinde durabilen, zeki, olayları sağlıklı tahlil edebilen, temiz ahlaklı, en az bir yabancı dil bilen, itaatkâr, ailesine, büyüklerine ve kocasına karşı hürmetkâr, kadınlık gururunun incinmesine izin vermeyen, çocuklarının iyi eğitilmesini sağlayan tasvir edilir (Barbarosoğlu,2007:334). Örneğin Fatma Aliye *Muhâdarât* romanında kadınların nasıl olması, nasıl yaşaması gerektiğini anlatır. Anlattığı örnek kadın, Müslüman ve toplumsal değerlere sahip kadındır. Romanında anlattığı Fâzıla örnek, iyi, ideal kadını temsil ederken; öne çıkan özellikleri çalışkan olması, iyi eğitilmiş olması, ev idaresinden anlaması, ahlaki eğitiminin örnek olması, iyi huylu olmasıdır. Fazıla aile içinde ve özel alanında toplumsal değerleri ve ahlaki ilkeleri örnek bir şekilde uygularken, kamusal yaşamda da bu özellikleri batılı değerlerle özünü



kaybetmeden sentezlemeyi başarabilir. Yani Fazıla⁷ kendi toplumunun değer yargılarından uzaklaşmadan medeni kadın olmayı başarabilmiştir. Fazıla aldığı eğitimden, yaşamına kadar yaşadığı dönemini izlerini yansıtır. Fevkiye ise çok da kabul görmeyen davranış, düşünce, alışkanlıklar edinmiştir⁸. Eserde Fatma Aliye kadınları geleneksel normlar ve toplumsal yaptırımlara isyan etmeksizin boyun eğen ve sabreden, çaresiz, erkeğe bağımlı bir toplumsal sınıf/ toplumun çoğunluğu olduğunu göstermeye çalışır. Ayrıca kadın ve yazar kimliği ile kadını nesne olmaktan kurtaracak ve özne/kendisi yapacak çözümleri de tartışır. Kadının hem anne ve anneliğin yüceltilmiş yönleri ile hem de kendisinin/ gücünün farkında bir birey olarak, kendi ayakları üzerinde durma ve önce ekonomik sonra da tinsel özgürlüğüne ulaşma mücadelesi içerisinde olabileceğini göstermeye çalışır. Kendi değerlerinin farkına varan, kadın olma yazgısını kabullenmeyerek toplumsal verili olanı aşmaya çalışan ve böylece bireyleşme yolunda feminist adımlar atarak *yeniden doğuşunu* (Eliuz,632-3) hazırlayan kadını ideal kadın olarak sunar.

Fatma Aliye romanda yaşadığı dönemde aile hayatında yaşanan farklı sorunları işleyerek, dönemin aile yapısı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Romanda kadının aile içerisinde ev idaresi ve annelik olmak üzere iki temel görevi üzerinde durulmaktadır. Bu iki görev için radikal bir eleştiri sunmasa da (Esen, 1991: 39-40), kadının bu iki göreve sıkışmasını/ sıkıştırılmasını kabul etmez. *Muhaderat*'da, mutlak ataerkil anlayışa karşı bir tepki olarak doğan batılı feminizmi değil; kadınlara bilinçlendirmeyi hedefleyen bir feminist anlayışla ortaya çıkar. Gerçekçi bir söylem ile kadın sorununu ve kadının toplumsal yapıdaki yerini sorgulamayı amaçlar.

Muhafazakar Feminist Fatma Aliye

Fatma Aliye Osmanlı feminizmi içerisinde hangi başlık altında değerlendirilebilir? sorusuna Osmanlı'da ortaya çıkan kadın hareketlerinin seyri bir fikir verebilir. Osmanlı'da ortaya çıkan kadın hareketleri temelde iki farklı yönde ilerlemiştir. Birincisi İslamcılar, Osmanlıcılar ve Türkçüler'in birleştiği bir yöndür. Üç eğilim kadınların eğitim hayatında etkin olarak yer alması ve kamusal alanda belirmesini savunur. Diğeri ise kadınların batıcı feminist yaklaşımla geleneğe ve dine arkalarını dönerek haklarını arama çalışmalarını yansıtır. Birinci görüş, sadece kadınlar değil, birçok erkek aydın tarafından hem sosyal hem de edebi anlamda desteklenmiştir. Modernleşme sürecinin kaçınılmaz bir olgu olduğunu gören bu yaklaşımlar kadına yepyeni farklı bir kimlik kazandırma çabasından ziyade, geleneğin dışına çıkmadan ve dinsel unsurları göz ardı etmeden Doğu-Batı sentezli bir kadın kimliği oluşturma çabasıdır. Üç görüş, kadının hakları ve toplumsal yaşamdaki yeri konusunda birbirlerine yakın durmaktadır. Batıcılar ise, kadının sosyal

7 Fatma Aliye eşi Faik beyle babasının isteği üzerine görücü usulü evlenmiştir. *Muhaderat*'ı yazarken ana karakteri Fazılayı da, sevmediği bir adamla görücü usulü evlenmeyi rıza gösterir. Bu aslında Fatma Aliye'nin iç dünyasını yansıtmaya açısından önemlidir. Roman kahramanı Fazıla'yı kurgularken dahi, babasına karşı hürmetsizlik olarak algılanmasından imtina eder. Aksi durumda kendisinin babasına yönelik ifade edemediği bir durum olarak algılanmasından korkar. Barbarosoğlu, Fatma (2007), Fatma Aliye: Uzak Ülke, Timaş Yayıncılık, İstanbul, s.61.

8 Daha geniş bilgi için bkn. Aliye Fatma (1996), *Muhaderat*, (Yayına hazırlayan Emel Aşa), Enderun Kitabevi, İstanbul.



yaşamda tam anlamıyla Batılı bir kadın modeli olarak yer almalarını isterlerken; İslamcılar, gelenekten ve dinden uzaklaşmadan yeni bir kadın modeli oluşturma gayretindedir. Türkçüler ise kadında milli duyguları uyandırma ve vatan konusunda onları bilinçlendirerek onları da milli uyanışa dâhil etme amacındadır (Kanter,2010: 19).

Kendisini muhafazakar, yabancı dil bilen, her konuya ilgi duyan bir kişi olarak tanımlayan Fatma Aliye'nin feminizm yaklaşımı her görüşün sentezi gibidir. Fatma Aliye İslami figürleri geçmişten taşıyarak modern kavramların muhafazakâr çerçevelerde yeniden sunulabilmesini sağlamış, bunu yaparken de milliyetçilik ve feminizm çerçevesinde yapmıştır (Akşit, 2010:57-9). Örneğin Nisvan-ı İslam'da Türk kadınları hakkında yabancıların yanlış kanaatlerini düzeltmeye gayret etmiştir (Kurnaz, 1997:63). Fatma Aliye, dönemine göre oldukça ilerici söylemlerle kadın haklarını savunurken, oryantalist bakış açısına hemen her eserinde karşı çıkmıştır (Polat, Derer, 2016: 206).

Ayrıca Fatma Aliye muhafazakâr çerçevelere yeni yaklaşımlar getirmiş, İslam'ın kadınların toplum içinde liderlik rolleri almasına izin verdiğini göstermeye çalışmıştır (Akşit, 2010:65). Fatma Aliye arzu ettiği İslam ve muhafazakâr kadın imajıyla, modern kadının zıt olmadığını göstermeye çalışır. Geleneği öne çıkartan muhafazakâr bir yaklaşımla İslami kaynaklardan beslenerek kadının toplumsal konumunu iyileştirmek ve bilinç durumunu yükseltmek ister. Fatma Aliye muhafazakâr-Müslüman-milliyetçi kimliği ile geleneksel toplumun kadına bakışını ve kurumlarını alttan alta eleştirir. Kadın meselelerini değerlendirmesi ve çözüm önerileri ile Avrupa'ı anlamda bir feminist olduğu söylenemez. Muhafazakâr ve Müslüman bir duruş belirgindir (Yumuşak,2013:106).

Fatma Aliye yaşadığı dönemde yazdıkları, yaptıkları, fikirleri, edebi ve sosyal faaliyetleri ile kamusal alanda yer edinmek isteyen kadınların öncüsü ve sesi olmuştur. Ancak onun feminist anlayışında isyankâr bir anlayış söz konusu değildir. Geleneğe sırt çevirmeyerek kadınları bilinçlendirmeyi ve onlara yol göstermeyi amaçlamıştır. Bu yönüyle de Fatma Aliye gelenekçi ve İslam'a dayalı modernleşmeyi savunan yönü ile daha geniş bir halk kitlelerinin desteğini almasına imkan vermiştir. Onun fikirleri başkaldırıdan ziyade İslam'ın kadınlara vermiş olduğu hakların tam anlamıyla uygulanmasını isteyen bir anlayışı yansıtır. Fatma Aliye bir taraftan Batı'nın kadına ilişkin mücadele konuları, diğer taraftan İslam'ın kadınlara verdiği haklarla kendisine bir yön çizmeye çalışmıştır. Dinsel ve geleneksel değerler ışığı altında, kadının toplumsal kimliğinin bilincine ulaşması arzusundadır. Çünkü ona göre, din ve gelenek, aile bağlarını güçlendiren ve insanlar arasında saygı, sevgi gibi olguları geliştiren unsurlardır (Kanter,2010: 22-23). Fatma Aliye, Batı ve Doğu'nun üstün yanlarının bileşiminden doğan yeni bir Türk kadınının hayalini kurmuştur (Polat, Derer, 2016: 206).

Refet romanında kadın olan ana karakteri hayata tutunabilmek için eğitim almayı ve öğretmen olmayı, öğretmen olunca da yaşamını daha iyi noktaya taşımayı hayal eder. Refet karakteri hem eğitim, hem çalışma hem de evlilik konusunda Fatma Aliye'nin hayal ettiği kadın imgelerden birisidir. Refet sadece eğitilmiş değildir, aynı zamanda mazbut/ mütevazi, yerli bir



yaşamın örneğini bizlere sunar⁹. Fatma Aliye *Udi* romanında da, ana karakteri olan Bedia'nın yaşam mücadelesini anlatır. Hayatını müzik öğretmenliği ile (ud çalarak) karşılamaya çalışan Bedia, onu aldatan kocasına karşı onurlu bir duruşu sergileyebilmiştir. Romanda, Bedia'nın kadın olarak kendi kimliğini var etmesinde, kendi geçimini sağlayabilmesi önemli bir durum olarak aktarılmıştır.

Romanlarında “müslüman kadın” vurgusu ve Fatma Aliye'nin Müslüman kadın kimliği birleştiğinde onu kadın konusunda İslamcı bir feminizm çerçevesinde değerlendirmeyi zorlaştırır. Fatma Aliye'nin İslamcılarla gerilimli alanlarından birisi evlenme kurumu, biçimi ve işleyişine dair görüşlerinde ortaya çıkar. Her ne kadar evlenme kurumunu veya kadının geleneksel rollerini doğrudan reddedecek eleştiriler getirmese de, bu kurumların değişime uğramasını arzu ettiğini eserlerinde görmek mümkündür. Toplumun değişim sürecinde olduğunu ve bunun toplumun temel yapı taşlarından olan aileyi de değiştirmesi gerektiği düşüncesindedir. Çok eşlilik ve boşanma konusunda ataerkil sistemin işleyişini kabullenmemiştir. Tanışarak evlenme, tek eşliliği ve boşanma hakkını savunmuştur (Karaca,2013:1498).

Fatma Aliye, Mahmut Esat Efendi ile tartıştığı ve yazdığı bir konu olan çok eşliliğe dair görüşlerini ifade ederken hem İslamı hem de bilimsel gerçeklere dayanarak bu konuyu anlatmaya çalışmıştır. Fatma Aliye yazılarında açıkça çok eşliliğin artık savunulamayacağını iddia etmiştir. Bu geleneğe karşı ileri sürülen suçları görmezlikten gelmenin artık mümkün olmadığını vurgular. Çok eşlilik ne tabiat ya da biyoloji kanunları ile ne de Kuran'a dayanarak açıklanabilir. Ayrıca Kuran'da birden fazla kadınla evlenmenin Tanrı emri olmadığını cesaretle söyleyebilmiştir (Berkes, 2006: 374). Fatma Aliye çok eşliliğin batılların, İslamı ve Osmanlı toplumunu sağlıklı değerlendiremediğinin bir göstergesi olduğunu düşünür. Çok eşliliğe karşı çıkarken sorunun sadece kadın ve erkek meselesi olmadığını asıl olarak insan sorunu olduğunu göstermeye çalışır (Turan:130-1). Yani Fatma Aliye, çok eşlilik tartışmasında çok eşliliğe karşı durduğu ve İslamcı kesimin arzu ettiği bir lisanla çok eşliliği savunmadığı için ve kadınlara eğitim hakkını savunduğu için İslamcılar tarafından benimsenmemiştir. İslamın- dinin Türk toplumunda önemli bir yapı taşı olduğunu savunduğu için de modernistler ve feministler tarafından kabul görmemiştir (Barbarosoğlu,2007: 281).

Fatma Aliye'nin hangi kuşakta feminist akım içerisinde değerlendirileceği de önemli bir konudur. 19. yüzyılda seçkinci, kısmen ırkçı ve batı-merkezci 1. Kuşak feminizm kadınların kamusal hayata katılımı, evliliğin sorgulanması, eğitim ve siyasal hakların tanınması gibi konularla öne çıkmaktadır. Fatma Aliye de kadınların eğitimi üzerinde yoğunlaşan ve bunu kadın hakları çerçevesinde savunan ilk Osmanlı kadın yazardır. Fatma Aliye hem makalelerinde hem de romanlarında kadınların öncelikle iyi bir eş ve iyi bir anne olabilmesi için eğitilmelerini ister. Fatma Aliye kadının evlilikte hak ettiği konuma gelebilmesinin ancak eğitimle mümkün olacağını

9 Daha geniş bilgi için bkn. Aliye Fatma (2007b), Refet, (Yayına hazırlayan Nurullah Çetin), İstanbul.



ifade eder. Ayrıca kadının anne olması nedeniyle çocuğunun ilk eğitiminden sorumlu olduğunu ifade ederek özellikle kız çocuklarının iyi eğitim alması gerektiğini vurgular (Karaca,2011:97-8).

Fatma Aliye'nin kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesinde 1. Kuşak feminist hareketin içerisindeki temel mücadele alanlarını kabul etse de, bu yaklaşımın doğu kadının sorununu anlamada yetersiz kalacağı farkında idi. Doğu toplumlarında kadının mücadele alanlarının daha geniş, daha uzun, daha özel olması gerektiğini düşünüyordu. Bu açıdan Fatma Aliye'nin feminizmini üçüncü kuşak feminizmleri içinde değerlendirmek de oldukça makul bir yaklaşımdır. Yaşadığı dönemin modernleşmenin sonuçlarının da hissedilmeye başlandığı ve ülke meselelerinin öncelikli bir konu başlığı olduğu dikkate alındığında 1. kuşak feminizminin iddiaları ve kabullerinin ve batılı tarzda bir feminist anlayışın Fatma Aliye'nin arzuladığı kadın meselesinin çözümünde yetersiz kalacaktır.

Sonuç

Düşünceleri ve yaşamı ile arafta kalmış bir kadın aydını temsil eden Fatma Aliye, eserleri ile kadın sorunlarını dile getirme ve bu sorunların çözümüne dair fikirler geliştirme arzusu belirgindir. Fatma Aliye kadın erkek eşitliği, kadının eğitim hakkı, kadının kamusal hayatta görünür hale gelmesi, boşanma hakkının olup olmayacağı veya hangi durumlarda kadının boşanabileceği, İslam'ın kadına ne gibi haklar kazandırdığı gibi konularını titizlikle ele almıştır. Kadın meselesine -batılı tarzda feminist olmadan- feminist bir bakış açısı geliştirmiştir. Romanlarında çizdiği kadın figürleri toplumda gözlemlediği kadın sorunlarını yansıtan örneklerdir. Arzu ettiği kadın kendisinden emin, ayakları üzerinde durabilen, eğitilmiş, sorumluluklarını kendi başına yerine getirebileceğine inanan kadındır. Toplumsal değerler ile çatışmayan ve kendi kimliği ile varolma savaşı veren alternatif örnek bir "kadın tipi" sunmaya çalışır. Fatma Aliye'nin ideal kadını özne olmayı başarmış, toplumsal duyarlığa sahip kadındır.

Fatma Aliye ideal kadını resmederken de, kadın sorununu çözüm geliştirmeye çalışırken de, yaşadığı toplumun değerleri, dinî ve kültürü temel hareket noktası olmuştur. Kadın sorununa toplumsal hassasiyetler ile anlamaya, anlamlandırmaya ve çözmeye çalışmıştır. Toplumun modernleşme sürecindeki her türlü özden uzaklaşmasına tepkilidir ve toplumsal değerlerin korunmasını arzu eder. Kadın sorununun temelinde de özden uzaklaşmayı, yozlaşmayı görür. Yaşadığı dönemde tartışılan konulardan olan evlenme usulünün nasıl olacağı, kadının toplumsal konumu, kadının eğitimi, kadının ailedeki rolü, çok eşlilik gibi tartışmalarda dinin ve toplumun değerlerinin yanlış değerlendirilmesinin sonucu olduğunu iddia eder.



Kaynakça

- Akşit, Elif Ekin (2010), “Hanımlara Mahsus Milliyetçilik: Fatma Aliye ve Erken Milliyetçi Stratejiler”, *Kebikeç / 30*, ss.57-74.
- Aliye Fatma (1996), *Muhaderat*, (Yayına hazırlayan Emel Aşa), Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Aliye Fatma (2005), *Udi*, (Yayına hazırlayan Ferit Ragıp Tuncor), Selis Kitaplar, İstanbul.
- Aliye Fatma (2007), *Refet*, (Yayına hazırlayan Nurullah Çetin), L&M Yayınları, İstanbul.
- Aliye Fatma (1994), *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, (Sadeleştiren Metin Hasırcı), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Aliye Fatma (2007), *Çok eşlilik- taaddüd-i zevcat*, Hece Yayınları, Ankara.
- Barbarosoğlu, Fatma (2007), *Fatma Aliye: Uzak Ülke*, Timaş Yayıncılık, İstanbul.
- Berkes, Niyazi (2006). *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (Yayına hazırlayan Ahmet Kuyaş) YKY, İstanbul.
- Çakır, Serpil (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul.
- Demir, Hilal (2013), “Fatma Aliye Hanım’ın Çerçevesinden Kadın Haklarının Sınırları”, *Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* ,Volume 8/9 Summer 2013, ss. 1059-1068.
- Eliuz, Ülkü, “Muhaderat”ta Feminal Söylem” www.avk.gov.tr/wp.../eliuz-ülkü-“muhaderat”ta-feminal-söylem.pdf (erişim tarihi 1.5.2017)
- Esen, Nüket (1991), *Türk Romanında Aile Kurumu*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara.
- Polat Ferihan, Derer Gündüz (2016), “Muhafazakârlık ve Feminizm Kışkıracı Bir İsim: Fatma Aliye Hanım”, *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 15, ss. 185-206.
- Kanter, Beyhan (2010), Osmanlı Basın Hayatında Kadın Yazarlar, *Tercüman-ı Ahval’in 150. Yılında İstanbul’da Fikir Gazeteciliği Sempozyumu*, ss.17-34.
- Karaca, Şahika (2011), “Fatma Aliye Hanım’ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları”, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, ss. 93-110.
- Karaca, Şahika (2013), “Fatma Aliye ve Emine Semiye’nin Kadının Toplumsal Kimliğinin^[1]Kazandırılmasında Öncü Fikirleri”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Volume 6 Issue 2, ss.1481-1499.
- Kurnaz, Şefika (1997), *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Ortaylı, İlber (2009), *Osmanlı Toplumunda Aile*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Turan, Namık Sinan, “Modernleşme Olgusunun Osmanlı Toplum Yaşamına Yansımaları ve Taaddüd-i Zevcat (Çok Eşlilik) Sorunu”, ss. 117-152 dergipark.gov.tr/download/article-file/9899. (Erişim tarihi 16.7.2017).
- Yumuşak Canbaz Firdevs (2013), “Muhafazakâr Müslüman Bir Kadın Portre: Fatma Aliye Hanım”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 10, Sayı: 37, ss. 103-112.
- Zihnioğlu, Yaprak (2003), *Kadınsız İnkılâp*, Metis, İstanbul.



Sultan Galiyev'in Turan Sosyalist Devleti Fikrinin İncelenmesi

Vehbi Alpay Günal¹

Gökhan Çelen²

Özet

1882'de Başkurdistan'ın Ufa iline bağlı Kırmıskalı köyünde doğan Mirsaid Sultan Galiyev'in siyasi düşüncelerinin gelişiminde, Rus Çarlığı'nın özeldede Tatarlar'a genelde Türkistan'a yönelik politikaları belirleyici olmuştur. Galiyev gençliğinde, Rus Çarlığı egemenliğindeki Müslüman-Türk düşünür ve siyasetçilerin başlattığı, aydınlanmacı ve yenilikçi Ceditçi hareket ile tanışmış ve gençlik örgütlenmesi içerisinde yer almıştır. Öncelikle eğitim alanında yenilikçi bir hareket olan Ceditçilik -özellikle 19. Yüzyılın son çeyreğinde-, toplumsal ve siyasi bakış açılarıyla Turancılık'tan İslam reformuna farklı siyasi süreçleri tetiklemiştir. Çalışmanın ilk bölümünde Ceditçi hareket ve Sultan Galiyev'in siyasi biçimlenmesine etkisi tartışılacaktır.

Çarlık yönetimine karşı yürüttüğü mücadeleyi, kimi zaman din ve millet, kimi zamansa sınıf ekseninde ortaya koyması Galiyev'in özelliğidir. Galiyev, Lenin'in bağımsız milletler tezini savunarak Beyaz Ordu'ya karşı Bolşeviklerin yanında olmuş, Bolşevik devrimi sonrasında Sovyetler Birliği'nde önemli görevler üstlenmiştir. Stalin'in devletin başına geçmesi ile birlikte tasfiyeye uğramış; önce özeleştirici yapmış, sonraki süreçte ise tüm görevlerinden uzaklaştırılarak mahkûm ve idam edilmiştir.

Galiyev Marksizm'den etkilenerek siyasi düşüncesini bu ideoloji üzerine kurmuş olsa da devrim sonrası, tüm halkların eşit olmamasından ötürü; Rus emperyalizmine ve Slav milliyetçiliğine karşı Turan Sosyalist Devleti fikrini geliştirmiştir. Kimi düşünürlerce "üçüncü dünyanın babası" olarak nitelenen Galiyev, Türkçülük, İslamcılık ve Sosyalizm kavramlarının tamamı ile anılan bir kuramcudur.

Çalışmanın ikinci bölümünde Galiyev'in Türklük ve İslam unsurlarına bakış açısını irdeleyerek, Turan Sosyalist Devleti aracılığıyla nasıl bir düzen kurmak istediğini araştırmak hedeflenmektedir. Bu kapsamda Galiyev'in çeşitli gazetelerde yazdığı makaleler incelenecek, Bolşevik hareketin Sovyetler Birliği'ne dönüşüm sürecinde yapılan kongrelerde Galiyev'in savunduğu görüşler de yorumsamacılık yöntemi çerçevesinde ele alınacaktır.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü Yönetim Bilimleri ABD Öğretim Üyesi, alpaygunal@yahoo.com

² Arş. Gör. Akdeniz Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü Kamu Yönetimi ABD Araştırma Görevlisi, gokhancelen@outlook.com



Anahtar Sözcükler: *Ceditçilik, Mirsaid Sultan Galiyev, Galiyevcilik, İslami Sosyalizm, Pantürkizm, Turan Sosyalist Devleti.*

Giriş

Mirsaid Sultan Galiyev'in kim olduğunu, toplumsal ve ideolojik konularda yaptığı çözümler ve sonrasında ortaya koyduğu teorilerini anlayabilmek için öncelikle Çarlık Rusya'sında Tatar³ olgusunun açıklanması gerekmektedir. Tatarların Rus İmparatorluğu içindeki rolleri ve tarihsel koşulları ele alındıktan sonra çalışmanın temelini oluşturan Mirsaid Sultan Galiyev, Bolşevik Devrimi, Galiyev tarafından üretilen teoriler ve kendisinin tasfiye süreci net bir şekilde açıklanabilecektir.

Tatar Hanlığı 16. yüzyılın ortasında Ruslar tarafından yenilmiş ve Hanlığın merkezi Kazan, maddi ve kültürel açıdan yağmalanarak, halkı bölgeden uzaklaştırılmıştır. Demografik olarak bölgeyi Ruslaştırma ve mevcut Tatar ahalisinin mülk ve zenginliklerine el koyarak halkı çevre bölgelere sürme politikası Rus yöneticilerince uygulanmıştır (Filatov, 1998, s.265). Bu başlangıç günümüze kadar sürecek olan milli mücadelenin de tohumlarının ekildiği dönemdir. Rus sömürgeciliğinden kaçan Tatar köylülerinin mülkleri yine kölelikten kaçan Rus köylülerince ele geçirilmiş ve Tatar bölgesindeki Türk nüfus oranı giderek düşerek 18. yüzyılın sonunda Ruslar sayısal çoğunluğu ele geçirmiştir. 19. yüzyılın sonunda bugünkü Özerk Tatar Cumhuriyeti'nin nüfusu 1.500.000'e ulaşmasına rağmen Tatar nüfusun bölgedeki oranı ancak 40% olarak kalmıştı. Çevreye göç eden büyük Tatar nüfusu hesaba katıldığında, Tatarlar tarafından ortaya atılan milli oluşum fikirlerinden etkilenecek kişiler Rusya'nın hemen her bölgesindeki Türk ve Müslüman ahaliyi kapsayacak nitelikte olacaktı. Rus sömürgeciliğinin 16. yüzyılda başlattığı işgal ve yayılma hareketi sonucu yurdundan kovulmuş halk yine Tatarlarca "Panislamizm" ve "Pantürkizm" hareketleri ile bir araya getirilmeye çalışılmıştır (Benningesen & Quelquejay, 2005, s. 19-21).

Rus İmparatorluğu bir yandan Asya'daki Türk halklarını bünyesine katarken bir yandan da ele geçirdiği bölgelerdeki Hıristiyan olmayan halklar üzerinde din değiştirme politikaları uygulayarak Ruslaştırma politikasına girişmişti. Din değiştirme üzerinden Tatar halkı üzerinde Ruslaştırma politikası uygulayan Rus İmparatorluğu ticari olarak da bölgedeki üstünlüğü ele almış oluyordu. Ele geçirilen bölgelerde kaleler inşa edilmiş ve bu alanlarda ticari merkezler oluşturulmuştu. Tatarların Ruslarla olan ilişkilerine karşılık Türkistanlılar Ruslar'a "kafir" olarak bakıyor ve onlarla ticari faaliyetlere girişmiyorlardı. Bu durumdan faydalanan Tatar tüccarlar Orta Asya ticaretini ele geçirerek 19. yüzyılın ortalarına kadar Rusya-Türkistan ticaretinin egemeni olmuşlardı. Ticari faaliyetleri ele geçiren Tatar tüccarlar, ticaret için ulaştıkları bölgelerde ekonomik güçlerini önce kültürel alanlarda sonrasında da politik alanda etkin olarak

³ Tatar kelimesi ilk olarak Moğol kabilelerinden birinin ismi olarak anılırken (Ta-Ta) zaman içerisinde Rus kavmi tarafından Moğol İmparatorluğu'ndaki ve Altın Orda Devleti bünyesindeki Türk ve Moğol halklarını tanımlamak için kullanılmıştır. İlerleyen dönemlerde ise Rus İmparatorluğunun bünyesinde bulunan Türk kökenli halkların tamamına Tatar ismi verilmiştir (Benningesen & Quelquejay, 2005, s.17).



kullanıyorlardı. Rus yöneticilerinin engel olmaya çalışmalarına karşın bu faaliyetler Tatar kentsoylularına 19. yüzyılın sonlarında Rusya Müslümanları arasındaki milliyetçi hareketlerin tamamını ele geçirme olanağı tanıdı (Benningesen & Quelquejay, 2005, s. 26).

1. Orta Asya'da Reform ve Ceditçilik

19. yüzyılın ikinci yarısında Rus İmparatorluğu Türkistan bölgesinin işgalini tamamladığında ticaret için artık Tatar tüccarlarına ihtiyacı kalmamıştı. Bu dönemde Rus yönetimince Kazan Tatarlarının Orta Asya bölgesinde şirket kurmaları ve taşınmaz mülk edinmeleri yasaklanmıştır (A. Benningesen & Quelquejay, 2005, s. 28). Orta Asya'nın zenginliklerini doğrudan kullanma ve kontrol etme kararı alan Rus İmparatorluğu, maddi destekler ve ulaşım ağları ile Türkistan bölgesini doğrudan Moskova'ya bağlamış (1906) ve Kazan bölgesinin ekonomik önemini yitirmesine neden olmuştu. Bu tarihe kadar ekonomik güçle birlikte ulaşılan kültürel egemenlik de Tatarların kültürel yayılmalarını önlemek amacıyla 1906 tarihinde Rus yönetimince çıkarılan eğitim genelgesi ile sona erdirilmek istendi.

1911 yılında Türkistan'ın tamamında yaygınlaşan genelge, okullarda görevli olan eğitimcilerin, öğrencilerle aynı ulustan olmaları ya da Rus olmaları gerektiğini söylüyordu. Bu kararların tek amacı Tatar etkisini bölgeden uzaklaştırmak değildi. Rus yönetimi İl'minskij tarafından oluşturulan Kiril alfabesine dayalı bir alfabeye, ulusal dilde eğitim faaliyetleri yürüterek Orta Asya'da hem Müslümanların kendi içlerindeki iletişimi koparacak hem Tatarların etkilerini bölgeden uzaklaştıracak hem de dinden dönenlerden oluşan bir aydınlar sınıfı oluşturarak bölgedeki halkların yapısını her anlamda dönüştürecek (Aça, 2014, s. 226). 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyıl başlarına kadar yürütülen dinsel ve kültürel dönüştürme politikası, Ruslar ve Müslümanlar arasındaki ekonomik rekabeti ileri boyutlara taşıyarak Tatar ulusunu için yok edici bir tehlikeye dönüştürmüş ve Müslüman aydınlarının Rus İmparatorluğu'na karşı ayaklanmalarını sağlamıştır. Bu süreç Tatar ulusunda dinsel yönden farklı oluşumların ortaya çıkmasını da doğurmuştur. Halk arasında Arap vahabiliği ya da Hint mezheplerini andıran hareketler ortaya çıkarken, Tatar burjuvasının desteklediği aydınlar arasında ise modern reformcu akımlar gelişmiştir (A. Benningesen & Quelquejay, 2005, s. 35-36).

Dönemin reformcu akımlarından en önemlisi ve Tatar halkı arasında en yaygın olarak kabul edilen hareket Cedit hareketi⁴ olmuştur. Modern arayışlar ilk olarak dinsel alanda ortaya çıkmış; Ebu Nasır Kursavi'nin ilkel üretim tarzını değiştirmek adına giriştiği başarısız deneyimden sonra Şahabettin Mergani (1818-1889) dinsel reformun yolunu açmıştır. Mergani, İslam'ı değiştirmekten çok, onu Orta Asya tutucu din bilimciliğinden ve ortaçağ ilişkilerinden temizlemeyi amaçlamıştır. Bu şekilde başlatılan hareket Mergani'nin öğrencilerinden olan Fahrettin ve Musa

⁴ Cedit hareketi özellikle dinde reform, yeni metot, yenilik hareketi olarak ortaya çıkmasına karşın özünde Tatar bölgesinde ve Orta Asya'da teknolojik-kültürel bir reform hareketinin başlangıcı sayılmaktadır. Çarlık Rusya'sı içerisinde yaşayan Müslüman Türklere Cedit toplumsal reform ve değişim taleplerini yansıtan bir deyim olarak anlaşılmıştır (Yelok, 2014, s. 423).



Carullah Bigi tarafından canlandırılmış, fakat bu canlanma sonrası din adamları sınıfı ikiye bölünmüştür. Bir bölüm liberal ve çağdaşlık yanlısı diğer kesim ise muhafazakâr bir tutum sergilemiştir. Kentsoyluların yanında yer alan çağdaşlık yanlıları 20. Yüzyılın başlangıcında tutucu kesimin etkilerini neredeyse tamamen ortadan kaldırmıştır (Benningsen & Quelquejay, 2005, s. 32-33; Aça, 2014, s. 231).

Modernleşme hareketinin başarıya ulaşmasındaki en önemli adım İsmail Bey Gaspıralı tarafından atılmıştır. Kırım Tatarı olan Gaspıralı “dilde, fikirde, işte birlik” şiarıyla Pantürkist bir söylemde bulunuyor, Rus İmparatorluğu bünyesindeki Müslüman Türklerin ortak bir dil çerçevesinde (kendisi tarafından yeniden düzenlenen Kırım Tatarcası) bir araya gelmelerini düşünüyordu. Önceden değinilen İl'minskij'nin yaklaşımıyla yerli halkların alfabelerinin Arap harflerinden Kiril alfabesine dönüştürerek ve dillere farklılık unsurları katarak Müslüman Türklerin Rusça üzerinden iletişim kurmalarına yönelik çalışmalara karşı Gaspıralı bu çözümü öneriyordu. Bu şekilde Müslüman Türkler aynı dil etrafında buluşabilecek ve Ruslaşmayacaklardı (Aça, 2014, s. 228). Gaspıralı, Müslüman Türklerin eğitim sisteminde köklü reformların yapılması gerektiğini, fonetik bir okuma sistemi ve laik bir sisteme geçilmeden ulusal bilincin canlanamayacağını dile getirmişti (Reyhan, 2010, s. 154). Bu sebeple “Cedit” okulları açılması için çabalar gösteriyor, ortaya koyduğu Pantürkist politika da Kazan ticaret burjuvazisince benimsenerek destekleniyordu. Kazan ticaret burjuvazisince bu politikaların desteklenmesinin iki temel amacı olabilirdi (Benningsen & Quelquejay, 2005, s. 34). İlk amaç Çarlık bünyesindeki bütün Müslüman Türklerin bir araya gelmesi, halkın bir devlet olarak yeniden ortaya çıkabilmesinin önünü açarak, eğitimde reform hareketleri sonucu yetişen yeni neslin bilinçli bireyler olmalarıydı. Tartışılabilir diğer durum ise ticaret ve kültürel gücü Orta Asya bölgesinde Rus yönetimince elinden alınan Kazan ticaret burjuvazisinin rakiplerine karşı kullanabileceği ciddi bir araçtı. Cedit hareketi aracılığıyla Kazan ticaret burjuvazisi, kültürel anlamda yeniden Orta Asya üzerinde egemenlik kurabilme imkanına kavuşacak; siyasi anlamda da Cedit hareketinin bünyesinde barındırdığı Pantürkizm'i kullanarak egemenliğini yeniden sağlama yolunu tutabilecekti. Bu süreçlerin tamamlanması ticaret burjuvazisinin kaybettiği ekonomik gücün de yeniden elde edilmesinin önünü açacaktı.

Gaspıralı'nın ortak dil ve Pantürkizm idealleri İmparatorlukta yaşayan farklı Türk gruplarının farklı ekonomik çıkarları sebebiyle sönümlendi. Fakat eğitim reformu Kazan ticaret burjuvalarınca olumlu karşılandı ve başarılı oldu. Laik eğitim uygulayan Cedit okulları 19. yüzyılın sonunda kentlilerle din adamları tarafından desteklenmiş, Tatar halkının eğitim ve kültür seviyesi fark edilebilecek düzeyde gelişme göstermişti. Cedit okulları aracılığıyla başlatılan reformlar sadece okullarda sınırlı kalmamış “din, gelenekler, kadın hakları, edebiyat” (A. Benningsen & Quelquejay, 2005, s. 35) alanları da reformist fikirlerden etkilenmişti. Toplumun genelinde yaşanan bu olumlu değişimin kökeninde yukarıda da bahsedilen Rus emperyalizmine ve misyonerliğine karşı direncin rolü yadsınamaz derecedeydi. Her ne kadar muhafazakâr kesimler bu harekete karşı direnç göstermiş olsalar da 1917 Şubat devrimi itibariyle bu direnç artık tamamen son bulmuştu (A. Benningsen & Quelquejay, 2005, s. 36).



Ceditçilik hareketinin çalışmanın konusu açısından en önemli yanı Rus egemenliğindeki Müslüman Türklerdeki değişimi ortaya koyması ve farklı fikirlere sahip insanları ortak noktada buluşturmasıydı. Çarlık Rusya'sının ve sonrasında Sovyetler yönetiminin uyguladığı politikalara karşı, reform ile güncellenen eğitimden geçmiş İslamcı, liberal, sosyalist ve milliyetçi aydınlar bilinçli ve örgütlü tepkiler verebilmiştir. Bu bağlamda teorileri incelenen Mirsaid Sultan Galiyev'in formasyonunda da yetiştiği Cedit okullarının etkisi yadsınmamalıdır.

2. Mirsaid Sultan Galiyev Kimdir?

Mirsaid Sultan Galiyev ismi anıldığında farklı ideolojilere mensup insanlar kendi ideolojileri açısından bu devrimci ve teorisyen ismi nitelendirip belli kefelere koymaktadırlar. Bu çalışma, Galiyev'in "ne" olarak tanımlanması gerektiğinden çok nasıl bir hayat yaşadığı ve bu deneyimlerinden etkilenerek hangi fikir ya da fikirleri benimsediği, nihayetinde de "Turan Sosyalist Devleti" fikrine nasıl ulaştığı konusuna odaklanmaktadır.

Mirsaid Sultan Galiyev, günümüzde Başkurdistan Özerk Cumhuriyeti olarak anılan bölgenin içerisinde kalan Ufa bölgesi, Kırmiskalı kasabasına bağlı Belebeto köyünde doğmuş Kazanlı Müslüman bir Tatar'dır. 1892 yılında dünyaya gelen Galiyev'in babası bölgede "mişer" olarak adlandırılan yoksul ve köylü sınıfına mensup iken, annesi bölge soylularından zengin bir aileye mensup "mirza" çocuğudur. Galiyev, babası ve annesi arasında bulunan bu sınıf farkını çocukluk yıllarında keşfetmiş, devrimci yönünün de çocukluğunda keşfettiği bu sınıfsal ayrım sonucu ortaya çıktığını belirtmiştir (Galiyev, 1998, s. 35-36).

İlk öğrenimini köy okulunda yaşayan *Mirsaid Sultan Galiyev* ailesinin yoksulluğu sebebiyle dört yıl yine köy mektebinde dini eğitimini yani Arapça, Farsça ve Kuran eğitimini tamamlamıştır. Kendisinin kaleme aldığı "Kimim Ben?" isimli makalesinde bu yılları, hiçbir ek bilgi almadan zor geçen yıllar olarak adlandırdığı dönemdir. Galiyev'in gençliği iyi bir eğitim aldığını vurguladığı ve birinci olarak bitirdiği Öğretmen Okulu'nda geçer. Tatar Öğretmen Okulu, önceden değinilen Cedit akımı sonrasında reforma tabi tutulmuş, pozitif bilimlerin okutulduğu, laik sistemli bir okuldur. Tatar halkının geleceğine yön veren milliyetçi, devrimci, ilerici aydınlarının birçoğu bu okulda eğitim almışlardır. "Kimim Ben?" makalesinde 16 yaşına geldiğinde gerçek bir Ateist olduğunu belirtmesine karşın, kendisinin 15 yaşında dini vecibelerini yerine getiren milliyetçi, dindar bir Müslüman olduğu da iddia edilmektedir (Duman, 1999, s. 54).

Öğretmen Okulu Mirsaid Sultan Galiyev'in fikir dünyasının oluşmasında önemli derecede etkili olmuştur. Bilimsel sosyalizm kuramı ile bu okulda tanıştığı gibi milliyetçi hareketliliğini de bu dönemde kazandığı iddia edilmektedir (Guadagnolo, 2013, s. 72). Mezuniyet sonrası öğretmenlik, gazetecilik, kütüphane memurluğu gibi meslekleri icra ederken aynı zamanda küçük devrimci gruplar örgütleyerek İmparatorluk Rusya'sına karşı mücadelesine başlamıştır. Galiyev devrimci çalışmalarına 1913 yılında başladığını iletir; az sayıda kişiden oluşan ilk örgüt deneyimlerine bakıldığında, programın yakın hedef olarak belirlediği ilkeler, örgütlenme ve politize



etme faaliyetlerinin hızlandırılmasıdır. Asıl amaçlar ise, monarşi düzeninin yerine kurulacak demokratik bir cumhuriyet, toprak ağalığına son verilerek köylülere toprak dağıtılması, fabrika ve atölyelerin işçilere verilmesi ve çevre bölgelerin milli bağımsızlığa kavuşmasıdır (Galiyev, 1998, s. 51). 1914 yılında Bakü'ye geçerek sürdürdüğü gazetecilik faaliyetleri esnasındaki yazıları, Bolşevik Partisi'nden tasfiye sürecinde Mirsaid Sultan Galiyev'e burjuva milliyetçisi olduğu suçlamasının temeli olmuştur. Bu dönem Galiyev'in devrimci-milliyetçi denebilecek bir düşünce yapısında olduğu, Sol'a yakın fakat Marksist olmadığını, söylemek mümkündür (Reyhan, 2010, s. 33).

Duman, Galiyev'in birinci dünya savaşına kadar radikal bir milliyetçi olduğunu ve Şubat 1917 devrimi ile yüz yüze geldiğinde taktik olarak, devrimci teknikleri kullanmak istediğini belirtmektedir (1999, s. 55). Bununla birlikte Galiyev kendi kalemiyle; savaşa kadar Bolşeviklerin yeraltında olmaları sebebiyle kendilerine ulaşamadığını, Menşeviklere katılmak istemediğini, Müslümanlar arasında da sadece milliyetçi örgütlerin olduğunu belirtir. Bu dönemde Galiyev'in ana uğraşı "Müslüman sosyalist komitelerinde Bolşevik fraksiyonları kurmak; onları Tatar milliyetçilerinden koparmak üzere çevremizde solcu-sosyalist Müslümanları toplamak" olmuştur. (Galiyev, 1998, s. 53). Özetle Galiyev'in Şubat 1917'ye yani Bolşevik Devrime kadar olan düşünceleri Tatar milliyetçiliği, Müslüman kültürü, sosyalist devrim ve sömürgeciliğin son bulacağına olan inançla şekillenmiştir (Guadagnolo, 2013, s. 70). Bu unsurların sıralanmasının nedeni Galiyev'in "Sömürgeler Enternasyonalı" ve "Turan Sosyalist Devleti" tasarımları incelendiğinde daha net anlaşılacaktır.

3. Galiyev ve Bolşevikler

Mirsaid Sultan Galiyev, Şubat 1917 Bolşevik Devrimi sırasında Bakü'de bulunuyordu. İmparatorluk yönetiminin tasfiye edilerek geçici hükümetin kurulduğu dönemde Bakü'den çıkarak Moskova'ya geldi ve dinleyici olarak Rusya Müslümanları Birinci Kongresi'ne katıldı. Kongre'ye kendisini Duma'da Müslüman muhaliflerinin lideri Ahmet Tsalikov'un davet ettiği ve Kongre'nin organizasyonuna yardım etmesini istediği de bilinmektedir (Guadagnolo, 2013, s. 73). Kongre sonrasında Kazan'a geçti ve Bolşevik Partiye dahil olması da bu süreçte gerçekleşti. Bolşevik devrimin ve Tatar aydınlarının öncülerinden olan Mollanur Vahidov'un başında bulunduğu Müslüman Sosyalistler Komitesi'ne katıldı. Bu süreç "üçüncü dünyanın kuramcısı"nın özgün bir teorisyen ve siyasi bir önder olmasının en önemli eşiklerinden biriydi.

Galiyev'in Vahidov ile birlikte oluşturduğu Müslüman Sosyalistler Komitesi (Guadagnolo, 2013, s. 73), Rusya'daki bütün Müslümanları içine alarak Müslüman Komünist Partisi'ne dönüşmeyi hedeflemişti (Reyhan, 2010, s. 35). Ekim devrimi sürecinde yaşanan iç savaşta Galiyev, Kazan'ın savunulmasında önemli rollerde bulunmuştur. Vahidov'un 1918 yılında karşı devrimci Kolçaklar tarafından kurşuna dizilerek öldürülmesi sonrasında Galiyev'in üstlendiği görevlerin sayısı hızla artmıştır. Müslüman Merkez Komiserliği (MUSKOM), Müslüman Askeri Kurulu'nun başkanlığı, Narkomnatz (Milletler Halk Komiserliği)'in yayın organı Natsional'notsy dergisinin



redaktörlüğü, Narkomnatz Küçük Kurulu üyesi görevlerini yürütmüştür⁵. Özellikle Natsional'notsy'deki görevi Galiyev'in fikirlerini duyurması açısından önemli bir etken olmuştur.

1918 Kasım'ında "Birinci Müslüman Komünistleri Kongresi"nin toplanmasını organize ederek, kongreye başkanlık eden Galiyev ve Müslüman komünist önderlerin savundukları fikir, Müslüman Komünist Partisi'nin özerk bir biçimde çalışması ve federatif mantığa uygun olarak Rus Komünist Partisi'ne katılmasıydı. Ancak Rus Komünist Partisi'nin Moskova'da 1919 Mart'ında gerçekleştirdiği 8. kongrede bütün milli komünist örgütlerin kapanması kararı çıktı. Parti, Merkez Komitesi'ne sahip olduğunu ve tek bir merkezden idare edilen tek bir komünist partinin olması gerektiğini savunmuştu. Dolayısıyla Vahidov ve Galiyev'in kurdukları ve idare ettikleri Müslüman Örgütleri Merkez Bürosu lağvedilerek, Doğu Halkları Komünist Örgütleri Merkez Bürosu oluşturuldu. Bu şekilde Rus Komünist Partisi merkezinin onayı olmadan herhangi bir faaliyet yapılamayacak, Müslüman komünistler kontrol altında tutulacaktı (A. A. Benningsen & Wimbush, 1995, s.85).

Oysa 20. yüzyılın başlangıcından itibaren Lenin ulusların bağımsız olmaları gerektiğini duyuruyordu. Stalin 1913 yılında yayınlanan "Marksizm ve Ulusal Sorun" adlı makalesinde Lenin ile aynı doğrultuda beyanda bulunuyordu. Ekim 1917 devriminde iki lider de Rusya Müslümanları ve Doğu halklarının Sovyet iktidarını desteklemesini, Sovyet iktidarının onların inanç ve geleneklerini koruyacağına dair sözler veriliyordu (Galiyev, 1998, s. 10-11). Sovyet iktidarı Moskova'da yerleştikçe mevcutta bulunan özerk komünist örgütler dahi merkeze bağlanmaya başlanıyordu. Bu süreçte Mirsaid Sultan Galiyev makalelerinde emperyalizm ve sömürgeci Batı'yı çözümlüyor ve devrimin tüm dünyaya yayılarak sosyal eşitliği tüm dünyaya götüreceğini duyururken; bu yolda uygulanması gerekenler konusunda Bolşevik Partisi'nin hâkim görüşlerinden farklı fikirler ortaya koyuyordu. Lenin'in Marx'ın fikirleri üzerinden yaptığı çıkarımlara benzer şekilde Galiyev'in "Doğu"ya yüklediği anlamlar Bolşeviklerden ciddi anlamda farklıydı. Çalışmanın ileri bölümünde incelenecek bu görüşlerini ısrarla savunması ve uygulamaya koymak için faaliyetlerde bulunması Galiyev'in Bolşeviklerce hain olarak tanımlanmasına ve Bolşevik Parti'den tasfiye edilmesine neden olacaktı. Galiyev'in, Bolşevik Parti içerisindeki kısa parlak zamanları 1923⁶ yılında Galiyev, burjuva milliyetçiliği yaptığı ve Parti'nin sınırlarını karşı-devrimcilerle (özellikle Sovyet iktidarı ile mücadeleye girişen Basmacı hareketinin liderleri ile⁷) paylaştığı gerekçesi ile hakkında dava açılması ile son bulmuştur. Sovyet yönetimi Galiyev'in Türk önderlerini bağımsızlık yönünde örgütlediği için Galiyevcilik (Türk dünyasında bağımsızlık için mücadele hareketi) adında bir dosya açmış ve istihbarat raporlarına dayanarak 1920 yılından itibaren Galiyev ve örgütlediği Türk önderlerinin Sovyet yönetimden ayrılarak bağımsız devletler kurma ya da bir Turan birliği kurma yönünde çalışmalar yaptığını iddia etmiştir. Bu sebeple de

⁵ Mirsaid Sultan Galiyev'in sorumluluk aldığı görevlerin tamamı için (Galiyev, 1998).

⁶ Galiyev hakkında açılan davanın tutanakları hakkında daha detaylı bilgi için (Cihangir, 2006).

⁷ Galiyev bu konu ile ilgili açıklamalarını "Ben Kimim" adlı makalesinde açıklamıştır (Galiyev, 1998).



Galiyev'in tutuklanması gerektiğini, eğer tutuklanmaz ise ikinci bir Zeki Velidov vakası yaşanacağı Sovyet yönetimine bildirilmiştir(Cihangir, 2006, s. 47).

1923'te açılan bu dava sonucunda Galiyev önce tutuklanıp daha sonra serbest bırakılmış fakat 1929 yılında tekrar tutuklanmıştır⁸. Bu tutuklamadan sonra Galiyev'in yaşadıkları ile ilgili bilgiler net değildir. Kürek cezasına gönderildiği, daha sonra Galiyevci muhalefet temizlendikten sonra kurşuna dizildiği yönünde bilgiler yer aldığı gibi (Reyhhan, 2010, s. 89), Stalin'in Galiyev'i Moskova'da tuttuğu ve siyasetten uzak bir şekilde uzun yıllar yaşayarak öldüğü de iddia edilmiştir(Baker, 2014, s. 591). Her iki hikâyenin de sonucu Galiyev'in 1929'dan sonra siyaset sahnesinden silinmesi ve bir efsane olarak Doğu Halkları'nın bağımsızlık mücadelesinin efsanevi lideri olarak hatırlanmasıdır. Galiyev'in ortadan kaldırılması Komünist Parti içerisinde de Stalin'in Bolşevik Devrimi'nin neferleri arasından döktüğü ilk kan olarak belirtilmiştir (Baker, 2014, s. 591).

Galiyev'in hayatı ile ilgili verdiğimiz bu genel bilgilerden sonra onun Marksizm'i, Doğu ve Batı'yı nasıl tanımladığını, milliyetçilik, din konularına nasıl baktığını ve Sovyet yönetimi ile yollarının ayrılmasına neden olan düşüncelerinin neler olduğunu incelemeye geçebiliriz.

4. Mirsaid Sultan Galiyev'in Siyasi Düşüncesi

Kişilerin siyasi düşünceleri ve dünya görüşlerinin gelişiminde yaşam hikayeleri belirleyici etkindir. Nasıl ki Thomas Hobbes İngiliz iç savaşı döneminde annesinin korkusu üzerine erken doğması ile ilgili "ben ve korku ikiziz"(Ağaoğulları & Köker, 2009, s. 166) yorumunu yapıp "toplum sözleşmesi" kuramını da güvenlik ve istikrar üzerine kurmuşsa, Galiyev de İmparatorluk Rusya'sı tarafından ezilen, misyonerlik faaliyetleri uygulanan kırsal, yoksul bir halkın bünyesinde doğmuş, yetişmiş ve siyasi düşüncesini de bu eksende oluşturmuştur. "Kimim Ben? Sesimi Duyurmak İstiyorum" adlı makalesinde açıkça belirttiği üzere yoksulluk ve mişer-mirza ayırımını henüz çocukluk yıllarında deneyimlediği için kendisini çocuk yaşlardan itibaren bu olumsuzlukların tersine döndürüleceği bir dünyayı hayal ederek yetiştirmiş ve çocukluğundan itibaren devrimci olduğunu belirtmiştir (Galiyev, 1998, s. 35-36). Biyografisinde de değinildiği üzere Marksist fikirlerle Tatar Öğretmen Okulu'nda tanışmıştır. Galiyev, kendisinin "enerjetik materyalist"(Benningsen & Wimbush, 1995, s. 68) olduğunu söyleyerek dünyayı Marksist bakış açısıyla yorumladığını belirtmiştir. Bu bakış açısına en çok nüfuz eden faktör ise halkının İmparatorluk Rusya'sının hakimiyetinde asimile edilmeye çalışılarak baskı altında tutulmasıdır. Dolayısıyla Galiyev Marksizm'i ilk olarak halkının bağımsızlığı ile özdeşleştirmiş; bu sebepten kendisine saldıracak Bolşevik rakipleri de onu burjuva milliyetçisi olarak suçlamışlardır. Mirsaid Sultan Galiyev'in fikirlerinin Ceditçilik, Türkçülük ve Marksizm'den etkilenerek bir sentez oluşturduğunu söyleyebiliriz (Erdem, 2011, s. 87).

Marx'ın sunduğu şekilde tarihsel materyalizmde toplumların sosyalist devrime ve buradan da komünizme ulaşmaları için geçirmeleri gereken belirli aşamalar vardır. Ancak Marx'ın

⁸ Galiyev'in tutuklanması ile ilgili daha detaylı bilgi için bakınız (Baker, 2014).



beklentisinin tersine devrim kapitalist ekonominin en yoğun olduğu İngiltere ve Kıta Avrupası'nda değil Rusya'da gerçekleşmiştir. Burada Marksizm'in iletği tarihsel materyalizm kuramına uymayan kısaca sanayileşmeyi gerçekleştirememiş, kapitalist ekonomiye geçememiş henüz işçi kesimlerinin bir sınıf oluşturamayacak kadar az sayıda olduğu ve bölgenin büyük bir bölümünün feodal olarak tanımlanabilecek bir yapıya sahip olması dolayısıyla gerçekleşen devrimin kuramsal olarak tartışılması ve bölgeye göre tanımlanması gerekiyordu.

Vladimir İ. Lenin bu duruma ilişkin az gelişmiş ve kapitalist olmayan toplumlarda devrimin doğuşunu kuramlaştırmıştır. Lenin, "Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması" adlı çalışmasında emperyalizmin kapitalizmin özel bir aşaması olduğunu, kapitalist devletlerin sömürgelerdeki kaynaklar için rekabete giriştiğini ve bu rekabetin de sınıf mücadelesini uluslararası alana yayacağını ve dünyanın sömürenler ve sömürülenler şeklinde ikiye ayrılacağını söylüyordu(Lenin, 2003). Bu açıklama ile birlikte sosyalist devrim için bir engel olan geri kalmışlık, devrim için önemli bir unsur haline geliyordu. Kapitalist düzen, sömürünün en yoğun olduğu ve yoksulluğun en derinden hissedildiği sömürgelerde bozulacaktı (Benningesen & Wimbush, 1995, s. 59).

Galiyev 1918 yılından itibaren bu ayrılıkları ele alarak Marksizm'i yorumladı ve milli komünizm diye adlandırılan kendi kuramını oluşturdu. En genel anlamda, dünya ezenler ve ezilenlerden oluşuyordu; Lenin'in sömüren ve sömürülenler kategorilerini Galiyev aynı mantıkla ele alırken, "sınıf" ı milletler bağlamında görüyordu (Duman, 1999, s. 67). Proletarya kavramını da "Doğu" nun sömürülen halklarını içine alacak şekilde yeniden tanımlıyordu (Hamzić, 2016, s. 2050). Galiyev, Doğu'yu Asya, Afrika, Avustralya ve Amerika'nın yerli halkları dahil olarak emperyalizmin sömürdüğü alan olarak tanımlamıştır (Galiyev, 1998, s. 154-155).

"Tüm Müslüman sömürge halkları proleter halklardır ve Müslüman toplumundaki hemen bütün sınıflar sömürgeciler tarafından ezildiklerinden, tüm sınıfların "proleter" olarak adlandırılmaya hakları vardır...Müslüman halklar proleter halklardır...Dolayısıyla, Müslüman ülkelerdeki milli kurtuluş hareketlerinin bir sosyalist devrim karakterine sahip olması meşrudur." (Benningesen & Wimbush, 1995, s. 59).

Bu şekilde sömüren ve sömürülen halkların karşılığı olarak proleter ve proleter olmayan milletler ortaya çıkıyordu. Sömürge halkları topyekûn proleter olarak kabul ediliyordu (Duman, 1999, s. 68). Dolayısıyla sosyalizm için mücadele milletlerin farklı sınıfları arasında yürütülüyordu. Bu yorum ile birlikte Galiyev, Marksizm'in ortodoks yorumunun dışında kalıyordu. Ortodoks yorumdaki sosyalist devrimlerin başarıya ulaşması sonucunda ortaya çıkacak olan milletlerin olmadığı dünya, Galiyev'in yorumuyla birlikte sınıfsız milletler dünyası oluyordu. Galiyev bu şekilde sınıf mücadelesini kapitalist ülkelerdeki üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar ayırımından çok öteye taşıyarak sınıf mücadelesini uluslararasılaştırıyor ve Lenin'in yorumladığı Marksist kurama yeni bir yorum getiriyordu. Bu bakış açısına göre de yerli halkların içerisinde sınıf farklılaşmasını kabul edilse dahi bunun fark edilemeyecek derecede olduğunu, tüm sınıfların proleter millet olarak birlikte hareket edebilmelerinin önünde bir engel olmadığı düşünülüyordu. Galiyev, "Müslüman halklar henüz antagonist sınıflara bölünmemiştir" (Benningesen & Wimbush,



1995, s. 61) şeklinde durumu ifade ediyordu. Teorilerini oluştururken konu ne olursa olsun (milliyet, din, ideoloji) kendisini sınırlamıyor, her türlü konuda içtihat kapısının açık olduğunu gösteriyordu (Gökgöz, 2004, s. 66).

Henüz sınıflara bölünmemiş Doğu toplumuna sosyalist devrimi yaymak için de Doğu'ya açılan kapı olarak düşündüğü Tatar bölgesinde oluşturulacak bağımsız bir komünist partinin Doğu'ya sosyalizmi götüreceğini hayal eden Galiyev, Bolşevik devrimi ile başlayan sosyalist dönüşümü dünyaya yayabileceklerini iletliyordu. Galiyev, Batı emperyalizminin kaynağının sömürgelerin hammaddesi olduğunu ve eğer sömürgeler bağımsızlaşırsa emperyalizmin kaynakları tükeneceğinden kapitalist sürecin sonuna gelineceği düşüncesiyle; devrimin dünyaya "Doğu"dan yayılması gerektiğini ifade ediyordu (Galiyev, 1998, s. 154).

Bu durumun iki unsuru olacaktır: Öncelikle sömürülen sınıf olan ezilen milletler bağımsızlaşarak sosyalist aşamaya doğrudan ulaşacaktır. Diğer unsur ise kapitalist devletlerdeki proleter sınıf da bu sömürden faydalanmaktadır. Batı işçi hareketlerindeki revizyonist tutum sömürge kaynaklarından faydalanan sermaye sahiplerinin bu hareketleri ödünlerle karşılamasından kaynaklanmakta, işçi sınıfı devrim fikrindense evrim fikrine yoğunlaşmaktadır. Sömürülen milletlerin sömürsü son bulduğunda verilen ödünler verilemez duruma gelecek ve işçi sınıfı iktidarı ele geçirebilecektir.

Sömürülen milletlerin bağımsızlığına kavuşmasının, sosyalist devrimin Doğu'dan dünyaya yayılmasını Galiyev'in öncelemesinin diğer bir nedenini de şu şekilde ifade edilmektedir.

"(Emperyalist bir milletin proletaryası) sömürgelerden hammaddelerini almak ve buralara metropol mallarını satmak için, eski tahakküm sistemini korumak zorunda olduğunu bilir. Bu bakımdan, burjuvaziden iktidarı devralan metropol proleterleri, resmi olarak sömürge halklarını tanırsalar bile, onlardan ayrı tutulamazlar...Dolayısıyla yerli mazlumlar arasında, metropol sosyalistlerinin burjuvazinin kendisinden daha kötü ikiyüzlüler ve müstebitler oldukları görüşü hakimdir." (Benningsen & Wimbush, 1995, s. 65)

Görülebileceği üzere Galiyev, Batı'da devrim olsa ve proleter sınıf iktidarı ele geçirse de bunun enternasyonal bir devrime gidemeyeceğini çünkü metropol proleterlerinin aynı sömürü faaliyetine devam edeceğini söylemiştir. Batı'da gerçekleşecek devrim sonrası metropol proleterleri sömürge faaliyetlerine devam etmese de yerel halkın kadim düşmanlıkları da devrime yaklaşımlarına engel olacaktır diye düşünmektedir (Galiyev, 1998, 153). Bu sebeple Doğu'daki bağımsızlık hareketlerinin desteklenmesi gerektiğini, devrim fikrinin bu halklara bağımsızlıktan sonra da ulaştırılabileceğini fakat sömürge kaynağının kesilmeden kapitalist düzenin değiştirilemeyeceğini aktarmaktadır.

Galiyev maddeci olduğunu kabul etmekle birlikte, sosyalizmin Müslüman toplumlarda benimsetilebilmesi için de taktik yazılar kaleme alıyordu. Sömürge halklarına sosyalist devrimin gidebilmesi için "Müslüman Komünist" bir örgütün öncü olması gerekiyordu. "Müslümanlar Arasında Din Karşıtı Propagandanın Yöntemleri"(A. A. Benningsen & Wimbush, 1995, s. 172)



başlıklı yazısında Rusya içerisindeki Türk halkların tanımlanma itibariyle Müslümanlıkla eş kılındığını, Müslüman ve Türk ayrımının yapılmadığını dile getirmiştir. Galiyev'e göre *bütün dinler aynıdır* (Tellal, 2001, s. 112) fakat İslamiyet diğer dinlere göre genç olduğu için ve inananların yaşamlarını her açıdan düzenlediği için mücadele etmekte özel yöntemler kullanılması gerekir. Bu yöntemleri sıralarken Müslüman din adamlarının etkililiklerinden bahseder. Rus toprakları içerisinde din adamlarının örgütlenerek, devrimi onlar aracılığıyla yayma fikri genel teorisinde de Müslüman Komünist bağımsız bir örgüt aracılığıyla devrimin Müslüman halklara yayılmasını kurmuştur. Müslüman halkların Haçlı Seferleri'ni siyasal bir çatışma olarak gördüklerini ve kendilerine yönelen siyasi hareketlere karşı her zaman dinlerini koruma psikolojisiyle hareket ettiklerini ifade etmiştir. Galiyev, Marksizm'in İslamiyet ile yakınlığını vurgulayarak, bu iki unsuru bütünleştirilmeye çalışmıştır.

Artık Batı'da devrim ateşi söndüğünü ve Bolşevik devriminin ilk günden itibaren dünya devrimine dönüşmesi gerektiğine inanan Galiyev, köylüler ile devrimci milli burjuvazi arasındaki ittifaktan oluşan bir Asya devrimi öngörmekteydi. Doğu halklarının dillerini ve adetlerini iyi bildiklerinden ötürü, bu kutsal görevde başrol oynamak Galiyev öncülüğündeki Müslüman Komünistlerine düşüyordu. 1923'te kaleme aldığı bir yazıda bu rolü şu şekilde ifade ediyordu. *"Orta Volga ve Urallardan Sibirya ve Orta Asya'ya dek uzanan engin bir toprakta yaşayan Tatar işçileri, sakini oldukları toprakta ve hatta tüm Doğu'daki uzak yörelerde de devrimci enerjinin en iyi ileticisidir."* (Benningsen & Wimbush, 1995, s. 76)

Bu fikirleri 1923 yılından sonra artık Bolşevikler açısından "sapma" olarak algılanmaya başlanınca; görevlerini dolayısıyla statüsünü yavaş yavaş kaybeden Galiyev, Doğu stratejisini gerçekleştirebilmek için "Sömürgeler Enternasyonalı"ni sundu. Bu enternasyonal, ezenlerle ezilenler arasındaki ilişkinin ters yüz edilmesine dayanıyor ve bunun kurumsallaşması gerektiğini ifade ediyordu. Ezilenlerin ezenler üzerinde sistematik hegemonya kurması ile gerçekleşecek bu enternasyonal devrimci güçlerle iş birliği içerisinde ve bağımsız olacaktı (Duman, 1999, s. 76). Sovyetler Birliği'nin Batı Komintern'ine ait olacak olan Ruslar ve Sömürge Enternasyonalı ile birlikte Orta Asya, Kafkaslar, Orta Volga ve Urallar şeklinde bölünmesini öngören Galiyev, bu amaçlara ulaşmak için birçok bağımsız örgüt kurma girişiminde bulundu.

5. Turan Sosyalist Devleti

Turan Sosyalist Devleti ile ilgili bilgiler Galiyev'in milliyetçi sapmacılardan olduğunu kanıtlamaya çalışan Sovyet tarihçileri tarafından kendisine yöneltilen saldırılarla kısıtlıdır. Bu fikrin kökeninde Stalin'in dört adet milliyet kıstasını (toprak, dil, psikolojik bünye ve ekonomi) ve Sovyetlerin Müslüman sınır boylarındaki farklı etnik bölgelerde yeni milletler yaratma planlarını Galiyev ve milli komünistlerin reddetmesi fikri yatmaktadır.

1924 yılında Orta Asya; Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan ve Türkmenistan olarak beş milli cumhuriyete bölünmüştü. Milli komünistler ise Müslüman-Türk coğrafyasının



Tataristan, Başkurdistan ve Türki Çuvaş Cumhuriyeti gibi Orta Volga toprakları, Kuzey Kafkasya, Azerbaycan ve Dağıstan'ı da ekleyerek birleşik bir Türkistan için ısrar ettiler. Bu tasarının nüfus dağılımı ise yüzde yetmiş beş Türk ve yaklaşık yüzde seksen Müslüman kökenli oluyordu.

Sovyetler Birliği ile bağımsız bir ilişki içinde egemen bir devlet, sovyet olarak öngörülen Turan Sosyalist Devleti cumhuriyet ile yönetilecek; cumhuriyetin idaresi ise merkezileşmiş bir partiye verilecekti. Bu parti için önerilen isimler "Doğu İşçileri ve Köylüleri Sosyalist Partisi" ve "Doğulu Sosyalistler Partisi" şeklindeydi (Benningesen & Wimbush, 1995, s. 89). Galiyev, kurulacak devlet için Kızıl Ordu kurulmasını da öngörüyordu. Tatar, Başkurt, Türkistanlılar ve Kırgızlardan oluşacak Doğu Kızıl ordusu Doğu'da uluslararası emperyalizme veya Doğu'nun kendisine karşı savaşıacak olan Kızıl Ordu'nun merkezini oluşturacaktı. Ayrıca bu ordu Sömürgeler Enternasyonal'inin de çekirdeği olacak, komünizmi yaymak için sendikalara yüklenen rolü üstlenecek ve Müslüman ülkelere yönelecekti (Duman, 1999, s. 71).

Dünya devriminin gerçekleştirilmesi için Asya'ya fikirler ve kadrolar göndermenin başlangıç ve en etkili yeri Turan Sosyalist Devleti olacak; "Doğu" stratejisi de bu devlet üzerinden yürütülecekti. Galiyev'in bu devlet ile amaçladığı şey "Turan"ı gerçekleştirmekten öte devrimin uluslararası arenaya taşınmasına giden yolda, bir Türk birliği içinde amaca daha kolay ulaşmaktı. Turan Sosyalist Devleti'nin birçok işlevi öngörülmesi, "Sömürgeler Enternasyonal" fikrinde açıkça belirtilen ezilen milletlerin sömürgelikten kurtarılması için stratejik bir araç olarak düşünülmüştü. Galiyev, devrimin dünyaya yayılması için en iyi bildiği bölgeden başlayarak ve kullanabileceği araçları belirleyerek; öncelikle Türk dünyasında daha sonra Müslüman dünyasında, son olarak da tüm dünyada devrimin gerçekleştirilerek enternasyonale ulaşılmasını planlıyordu. Dolayısıyla, Galiyev'in kafasındaki Turan ile güncel olarak anlaşılan Turan fikirleri arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır (Tellal, 2001, s. 114). Galiyev, bu fikir ile milli bir başlangıç planı da nihai amaç enternasyonale ulaşmak, bu şekilde de sömürü sonlandırmaktı (Reyhan, 2010, s. 95).

Sonuç

Mirsaid Sultan Galiyev'in kısaca değindiğimiz hayatına ve siyasi planlarına genel olarak baktığımızda yoksul bir halkın içinde "avam" olarak doğmuş bir çocuğun, hayatın getirdikleri ile birlikte yoksulluğa, eşitsizliğe ve ezilmişliğe olan tepkilerini görülür. İmparatorluk Rusya'sının otoritesi altında ezilen yoksul halkının acılarını deneyimleyerek, içine doğduğu yaşamı tamamen değiştirmek için mücadele etmiş, fikirler üretmiştir. İyi bir eğitim alan Galiyev, hayatı materyalist bir çerçeveden yorumlamış fakat yorumunu sadece Ortodoks Marksizm'in anladığı şekilde yapmamış, Marksizm'i de kendi düşüncesine ve deneyimlerine göre yeniden tartışmıştır. Ona bu yolu açan "gençliğimin bir tanrısı gibi seviyordum" (Galiyev, 1998, s. 188) dediği Vladimir İ. Lenin olmuştur.

Lenin de Marksizm'e devrim yolunda (öncü parti) yorumlar getirmiş ve Bolşevik devriminin başarıya ulaşmasında ciddi bir adım atmıştı. Rus baskısı altında yaşayan Galiyev ise,



“kültürel bağımsızlığın” devrimin kendisi olduğuna inanarak Batı emperyalizmi altında ezilen Türk, Müslüman dünyasının öncelikle bağımsızlığına kavuşmasını ve sonrasında da yerli kompradorlarını ortadan kaldırarak özgür, eşit bir dünyada yaşamalarını hayal etmiştir. Bu sebeple Müslümanların tamamının “proleter” olduğunu söylemiştir. Çünkü devrimin asıl amacı sömürüye son vermektir. Devrimin kaynağının Batı’da değil, Doğu’da olduğuna inanıyordu. Eğer Doğu sömürüden kurtulursa en önemli adım atılmış olacaktır. Bolşevik devrimine bu inançlarla katılmış, devrime inanarak devrimin başarıya ulaşması için her türlü çabaya girişmiştir.

Bolşevikler de Lenin önderliğinde tüm halklara özgürlüklerini sağlayacaklarını, onlara otorite kuran sistemin Çarlık rejimi olduğunu söylemişlerdi. Fakat Lenin’in ölümüyle, Stalin önderliğindeki Komünist Parti azınlıkla, yerel halka ya da Rus olmayanlara karşı Çarlık rejiminin benimsediği politikayı sürdürmeye devam edeceğini göstermiştir. Devrimin başından itibaren Doğu’da devrime odaklanan Galiyev, Doğu’nun Rus toprağı içinde oluşturulacak Turan ile örgütlenebileceğini ve bağımsızlığına kavuşturulacağına inanıyordu. Yukarıda özetle değinilen teorilerinin tamamı bu amaca, komünist enternasyonale ulaşmak içindi. Benningsen’in ifadesiyle “Tanınmamış Peygamber”(Duman, 1999, s. 72), üçüncü dünyanın kuramcısı Mirsaid Sultan Galiyev, Stalin öncülüğündeki komünist maskeli Rus şovenizmine yenik düşmüştür.



Kaynakça

- Aça, M. (2014, Ekim 3). Çarlık Rusya'sı ve Sovyetler Birliği'nde Yeni Ulusların İnşası Adına Tatar Nüfuzunu Kıрма Girişimleri. *Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştayı Bildiri Kitabı* (s. 219-242). Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (2009). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Baker, M. R. (2014). Did He Really Do It? Mirsaid Sultan-Galiev, Party Disloyalty, and the 1923 Affair. *Europe - Asia Studies*. Taylor & Francis. <https://doi.org/10.1080/09668136.2014.897415>
- Benningesen, A., & Quelquejay, C. (2005). *Sultan Galiyev ve Sovyet Müslümanları*. (N. Uzel, Çev.) Ankara: Elips Kitap.
- Benningesen, A. A., & Wimbush, S. E. (1995). *Sultan Galiyev ve Sovyetler Birliğinde Milli Komünizm*. (B. Tanatar, Çev.). Anahtar Kitaplar.
- Cihangir, E. (2006). *Sultan Galiyev Davası*. (A. Acaloğlu, Çev.) İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Duman, O. Ş. (1999). Doğu-Batı Meselesi ve Sultan Galiyev. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Erdem, D. F. (2011). Mazlumların Kuramcısı ve Stratejisti: Sultan Galiyev. *Karadeniz Araştırmaları*, 28(Kış), 85–113.
- Filatov, S. (1998). Tatarstan: At the crossroads of Islam and orthodoxy. *Religion, State and Society*, 7494(May), 265–277. <https://doi.org/10.1080/09637499808431830>
- Galiyev, S. (1998). *Sosyalist Turan ve Doğu Birliği*. (S. Gürses, Çev.) İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Gökgöz, S. S. (2004). *Sultan Galiyev ve 1917-1923 Milliyetler Siyaseti*. *Modern Türklük Araştırmaları*, 1(Kasım), 64–74.
- Guadagnolo, G. (2013). "Who Am I?" : Revolutionary Narratives and the Production of the Minority Self in the Early Soviet Era. *Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia*, 2(1), 69-93.
- Hamzić, V. (2016). Mir-Said Sultan-Galiev and the idea of Muslim Marxism: empire, Third World(s) and praxis. *Third World Quarterly*, 37(11), 2047–2060. <https://doi.org/10.1080/01436597.2016.1166048>
- Lenin, V. I. (2003). *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*. (C. Süreyya, Trans.). Eriş Yayınları.
- Reyhan, H. (2010). *Doğunun Büyük Devrimcileri Mollanur Vahidov - Sultan Galiyev*. Ankara: Alter Yayıncılık.
- Tellal, E. (2001). Mirsaid Sultan Galiyev. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi*, 28(Ocak), 105–133.
- Yelok, V. S. (2014). Feyzullah Hocayev ve Cedit Hareketi. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* (s. 423-428). Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı.



Türk Milliyetçiliğinin İnşa Nesnesi Olarak Türk Ocakları

Şeniz Anbarlı Bozatay*

Özet

Kuruluş çalışmaları 2. Meşrutiyet döneminde, Askeri Tıbbiye öğrencileri tarafından başlatılan Türk Ocakları, Türk Milliyetçiliğinin teşkilatlanmasındaki ilk girişimlerinden biri olarak siyasi tarihimizdeki yerini almıştır. 1912 tarihli ilk Nizamnamede, “İslam dünyasının en güçlü üyesi olarak Türklerin milli terbiye ve ilmi, sosyal, iktisadi gelişiminin ilerlemesi ve Türk ırk ve dilinin yükseltilmesi” olarak belirtilen cemiyet amaçlarının, Cumhuriyet döneminde de esasları açısından korunduğu dikkati çekmektedir. İmparatorluktan milli devlete, ümmet anlayışından millet anlayışına geçişte, Türk Milliyetçiliği düşüncesinin ana kaynağı olarak teşkilatlanan Türk Ocakları; Türk Milliyetçiliğinin kurumsallaşması bakımından dikkat çeken en önemli yapılanmadır.

1927 yılındaki yasada, Ocakların uygulanma alanının Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde münhasır olduğu yönündeki vurgu, Türkiye Cumhuriyeti’nin gerek kuruluş esasları gerekse ideolojisi ve siyasi programıyla uyumluluğunun göstergesidir. Bu vurgunun arkasında, Ocağın faaliyet alanının bütün Türk Dünyası olduğuna ilişkin bakış açılarına yönelik mesafe ilk bakışta göze çarpmaktadır. Zira Cumhuriyetin kurucu kadrosu, 2. Meşrutiyet’in “vatan” topraklarına ilişkin tanım farklılıklarını, Misak-ı Milli ile sınırları belirlenen gerçek bir anavatan vurgusuna kaydırmaya gayret etmiştir. Türk Milliyetçiliğinin, vatan olan Anadolu toprakları üzerinde yükseleceği öngörüsü, Milliyetçiliğin rasyonel kaynağının, kurucular nezdindeki yerine işaret etmektedir.

Çalışmanın temel amacı; Türk Ocaklarının, Türk Milliyetçiliği açısından üstlendiği kurucu rolü değerlendirmektir. Bu noktada asıl ilgi; Türk Ocaklarının, Türk Milliyetçiliğinin inşasında üstlendiği görevler başta olmak üzere, Türk Ocakları içindeki aydınların Milliyetçilik tanımlarına getirdikleri bakış açılarının değerlendirilmesi olup, başlıklar bu çerçeveye bağlı kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Ocakları, Türk Milletçiliği, Türk Yurdu, Millet, Vatan.

* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Biga İİBF Kamu Yönetimi Bölümü, sanbarli@comu.edu.tr



Giriş

“Bu millete gideceği yolu gösterirken dünyanın her türlü ilminden, keşfiyatından, terakiyatından istifade edelim. Lakin unutmayalım ki, asıl temeli kendi içimizden çıkarmak mecburiyetindeyiz.”

(Gazi Mustafa Kemal, Konya Türk Ocağında Yaptığı Konuşmadan..1923)

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden itibaren, Türk Milliyetçiliğinin inşa nesnesi olarak kurucu rol oynayan Türk Ocakları, Türkçülük düşüncesinin önemli bir kilometre taşıdır. Çalışmada, Türk Milliyetçiliği düşüncesinin temelinde yer alan Türk dili ve Türk tarihi çalışmalarından başlayarak, Türk Milliyetçiliği düşüncesinin olgunlaşmasında etkili olan Akçura ve Gökalp gibi fikir adamlarının açıklamaları başlangıç noktası olarak ele alınmaktadır. Türk Milliyetçiliğinin teşkilatlanma sürecindeki katkısı tartışılmaz olan Türk Derneği, Genç Kalemler ve Türk Yurdu Cemiyeti/Türk Yurdu Dergisi, Türk Ocaklarının kuruluşu öncesinde, Türkçülük düşüncesinin ilham kaynakları olarak değerlendirilmiştir. Askeri Tıbbiyeli 190 öğrencinin girişimiyle kurulan ve kurucuları arasında Türkçülük düşüncesinin teorisyenlerinin de bulunduğu Türk Ocaklarının kuruluş süreci, Milli Mücadele döneminde Ocaklıların faaliyetleri, Cumhuriyet döneminde yeniden faaliyete geçişleri, Türk Ocaklarının millet ve milliyetçilik anlayışları ve Türk Ocağı'nın kapatılma süreci/gerekçeleri çalışmanın temel başlıklarıdır.

Türk Milliyetçiliği düşüncesinin kurucu nesnesi olarak Türk Ocaklarının üstlendiği işlev, belirtilen başlıklara sadık kalınarak açıklanmaktadır. Çalışmada, Türk Ocaklarının kuruluş yılı olan 1912 ve kapatıldığı yıl olan 1931 aralığını esas alan açıklama ve değerlendirmelere yer verilmesi, söz konusu tarih aralığının Türk Milliyetçiliği düşüncesinin inşa nesnesi rolüyle ilgili olup, Ocakların siyasete uzaklığı ya da yakınlığı ve özellikle Cumhuriyet döneminde üstlendiği kurucu rol, çalışmanın temel değerlendirmelerine dâhil olmaktadır.

1. Türk Milliyetçiliği Düşüncesinin Ortaya Çıkması

Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliği düşüncesi, Türk dili ve tarihi alanlarında yapılan çalışmalarla, bir başka deyişle kültürel alanda ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Arapça ve Farsça kelimelerin yerine Türkçe kelimelerin kullanılması, dilin sadeleşmesi ve halka yaklaşması yönündeki tartışmalar, edebiyatta mümkün olduğu kadar öz Türkçe kullanılması, dil incelemeleri ve farklı Türk lehçelerine ilişkin araştırmalar sürecin öne çıkan çalışmalarıdır. Bu çalışmalar, Türklerin kendi kültürlerine, dillerine, tarihlerine olan ilgisini arttırmış, ümmet kimlikleri yanında millî kimlikleri de olduğunu algılamalarını sağlamıştır. Türkistan'da yaşayan Türkler arasında Türklük bilincinin oluşmasına hizmet edecek bilimsel çalışmalar, Osmanlı Devleti'ndeki girişimlerden daha önce başlamıştır. Bunda, Çarlık Rusya'nın Türkistan Türkleri üzerine yaptığı baskı ve bölge insanların siyasi olarak Türk birliği oluşturma gayretleri etkili olmuştur. Bu hareket 19. yy'da Kırım Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'ndeki aydınlar arasında da etkili olmaya



başlamıştır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin İslamcılık, Osmanlıcılık ve Batıcılık fikirleri arasında alternatif bir politika olarak Türk Milliyetçiliği düşüncesinin olgunlaşmasında, Türkistan'dan gelen aydınların ve özellikle Yusuf Akçura'nın görüşleri etkili olduğu açıktır. (Metin, 2012:106-107)

Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset adlı makalesinde, İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük siyasetlerini tartışırken, Turan düşüncesinden uzak bir Türkçülük siyasetini öne çıkardığı sezilmekte ve makalesini şu soruyla bitirmektedir;

"Hülasa, öteden beri zihnimi işgal edip de, kendi kendimi ikna ederek cevabımı bulmadığım sual yine önüme dikilmiş cevap bekliyor: Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha yararlı ve kabil-i tatbiktir?"(Akçura, 2014:39)

Ahmet Ferit (Tek) Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaset adlı makalesi için kaleme aldığı mektupta, -ismini anmasa da- Turan fikrinin Akçura tarafından da zikredilmediğini, kaldı ki bu birliğin mümkün olamayacağını kaydetmektedir.

"Evet, Türkleri birleştirmek siyaseti, istikbal için bir şansa sahip olsa da, bugün henüz pek yeni, pek turfanda, her ne türlü olursa olsun Osmanlı siyasetine celp edebilmekten pek uzak olduğu için, siyasi ricalimiz tarafından takip edilmedi. Zaten "üç Tarz-Siyaset" muharriri de buna başka bir mevcudiyet tarzı, diğer bir tecelli sureti isnat etmiyor" (Akçura, 2014:53)

Georgeon' a göre Akçura ve Ağaoğlu, Türk Milliyetçiliğinin teorisyenleri değillerdir. Onları ilgilendiren; sorunun siyasal yönü olup, Türklükten çok Türkçülükle ilgilenmişlerdi.(Georgeon, 2005: 45) Atabay'a göre ise Pantürkçülüğün sistematik biçimde ortaya konması, Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesiyle olmuştur.(Atabay,2005:67) Akçura, Türkler arasında milliyet fikrinin oluşmasında İslam dinini önemli bir unsur kabul etmektedir. (Akçura, 2014:37) Ayçiçek'e göre söz konusu makale, Türk milliyetçiliğini diğer ideolojilerden ayımlaştıracak bir atılım aşamasını ifade ederken, Akçura tezleri itibarıyla Türk modernleşmesinde milli karakter taşıyan bir etabın başlangıcını müjdelemektedir.(Ayçiçek, 2015:267)

Türk milliyetçiliğinin doğuşunda dil ve tarih gibi daha çok kültürel alanlardaki araştırmaların öne çıkması, birçok milliyetçilik akımıyla benzer bir yönetim kullanıldığını göstermektedir. Nitekim Sarınay, 2. Abdülhamit döneminde, Türk tarihi ve diline ilginin artmasının, Osmanlı Türklerinde Türk tarihinin gerçekte kendi tarihleri olduğu bilincini artırdığını, dilin bir kimlik aracı olarak kabul edilmesi sonucunu doğurduğunu kaydetmektedir. (Sarınay,2008:73,78) Gökalp de, "Yeni mefhumlar asrın, istilahlar ümmetin, lügatler milletın natıkasıdır" derken, bütün Türklerin ortak bir edebiyat ve ilim diline sahip olmasını zorunlu (Gökalp,2007a:52) görmektedir. Türk milliyetçiliği düşüncesini, dil ve tarih çalışmalarıyla sistemli hale getiren başlıca düşünürler içinde özellikle Ahmet Mithat Efendi, Şemseddin Sami, Necip Asım, Veled Çelebi zikredilmelidir.

2.Abdülhamit döneminde Türk kavramı, ırk ve dil anlamında artık gurur duyulan bir kavram haline gelmiş, Türk tarihi görüşü zaman ve mekân açısından genişlik kazanmıştır. Osmanlı devleti dışında Türkçe konuşan Müslümanlar, millettaş olarak kabul görürken, Türk birliği düşüncesi, kültürel kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Türk Milliyetçiliğinin temeli olarak Türk dili ve kültürü kavramı ve Anadolu'nun Türklerin vatanı olarak önem kazanması, sürece damgasını



vurmuştur. (Sarınay,2008:83) “Bütün Türklük” amacını bir sistem halinde ele alan önemli bir düşünür olan Gaspıralı İsmail de “*Dilde, fikirde, işte birlik*” şiarıyla, sadeleştirilmiş İstanbul Türkçesini edebi dil ya da umumi Türk dili olarak kabul etmektedir. Gaspıralı, okullarda dil birliği yanında, fikir ve iş birliğinin de öğretilmesini önermektedir. Kuzey ve Doğu Türklüğünde okullar, basın, hayır, ilim ve edebiyat cemiyetleri sayesinde dilde, fikirde, işte birliğin gerçekleşeceği düşünülmüştür. (Akçura, 2001:84-85)

2. Türk Milliyetçiliğinin Teşkilatlanma Süreci

19. yy'ın ikinci yarısından sonra, önce dil, edebiyat ve tarih alanlarında daha sonra ise ilmi çalışmalarla “Türklük bilgisi”, “Türk Dili” ve Türk tarihi araştırmaları” ile devam eden ve Türk Milliyetçiliğinin 1930'lu yıllardan önceki adıyla Türkçülük düşüncesi, 2. Meşrutiyetin ilanı sonrasında teşkilatlanma, dernekleşme sürecine girmiştir. (Acar, 2005:21)

2.1 Türk Derneği (1908) ve Türk Derneği Dergisi

2. Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük havası içinde Türk Milliyetçilerinin (Türkçülerin) bu düşüncüyü yaymak amacıyla kurdukları ilk dernek, Türk Derneğidir. Kurucuları arasında Yusuf Akçura, Nesim Asım, Veled Çelebi, Ahmet Mithat Efendi gibi isimlerin bulunduğu derneğe, Mehmet Emin Yurdakul, İsmail Gaspıralı, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyin Cahit gibi isimler de üye olmuştur. Türk Derneği'nin tüzüğünden hareketle, bütün Türklüğü kucaklayan bir anlayış temelinde, daha ziyade ilmi ve kültürel Türkçülük çalışmalarına yöneldiği dikkati çekmektedir. Derneğin, yurt dışında şube açmak, yabancı Türkologları ve gayrimüslim Osmanlı uyruklarını üye kabul etmek gibi işlevler üstlendiği görülmektedir. (Acar, 2005:21-23; Akdeniz, 2011:7) Derneğin amaçları arasında, “*Türk diye anılan bütün kavimlerin tarihteki ve gelecekteki eserlerini, işlerini, durumlarını ve coğrafyasını öğrenmeye ve öğretmeye çalışmak*”, “*Türk ülkelerinin eski ve yeni coğrafyasını araştırıp ortaya çıkararak, bütün dünyaya yayıp dağıtmak ve dilimizin açık, sade, güzel, ilim dili olabilecek şekilde geniş ve medeniyete elverişli bir düzeye gelmesine çalışmak..*” (Akçura, 2001:229-230) bulunmaktadır. Dolayısıyla Türk Derneği'nin, siyasi amaçlardan ziyade, dil ve kültür gibi konulara odaklandığı dikkati çekmektedir.

1911 yılında Türk Derneği Dergisi'ni çıkarmaya başlayan Dernek, yalnızca 7 sayı yayınlatabilmiştir. Derneğin dağılma nedenleri arasında, derneğin aktif isimlerinin (Miralay Raif Fuad, Miralay Necib Asım Beylerin kıtalarına gitmeleri, Veled Çelebi'nin Konya Büyükşehir Çelebiliği'ne tayini, Yusuf Akçura'nın İstanbul'dan ayrılması) görevli olarak İstanbul'dan uzaklaşmaları gösterilmektedir. (Akçura,2001:232) Türkçülüğün ilk teşkilatlanmalarından biri olarak Türk Derneği'nin attığı tohumlar, bu amaç yolunda yeni teşkilatlanmalar için önemli bir ilham kaynağı olmuştur.(Togay,1944:60) Nitekim Dernek üyelerinin büyük bir kısmının Türk Yurdu ve Türk Ocağı'na geçtikleri bilinmektedir.(Kat, 2010:16)



2.2. Genç Kalemler Dergisi

Türk Derneği, Türk Yurdu ve Türk Ocağı İstanbul'da Türkçülük teşkilatlanmasına çalışırken, Selanik'te Ziya Gökalp'in telkinleriyle başlayan Türkçülük akımı, yine Gökalp'in etkisiyle dilde Türkçülük yapmaya girişen Genç Kalemler Dergisi ile faaliyet göstermiştir. (Akçura,2009:208) Genç Kalemler dergisinde yayınlanan makalelerin çoğu Türk dilinin sadeleştirilmesi meselesine ve Türk edebiyatına ilişkin olup, Dergide Türk diline, yalnızca bir edebiyat meselesi olarak değil, aynı zamanda bütün Türk âlemini birbirine bağlayan bir vasıta olarak bakılmıştır. Derginin tüm Türk âlemi için önerisi, İstanbul Türkçesinin geçerli olmasıdır. (Metin,2012:111) Oba'ya göre Cumhuriyet döneminde Latin harflerinin kabul edilmesinde, Genç Kalemler Dergisi'nin, Yeni Lisan Akımının etkileri aranabilir. (Oba, 1994:22) Genç Kalemler Dergisi çevresinde toplanan aydınların, Osmanlılık geleneği taşımaları, dil sadeleşmesi yoluyla izledikleri kültür milliyetçiliği sayesinde Osmanlı Devleti'nin bekasını garanti edecek bir arayış içinde bulduklarını ifade eden Sarıнай'a göre bu düşünce, "Yeni Lisan" ve "Yeni Hayat" olarak formüle edilmiştir. Balkan Savaşlarıyla Selanik'in kaybı sonrasında Genç Kalemler kadrosu, Türk Yurdu ve Türk Ocağı'na dâhil olacaktır. (Sarıнай, 2008:118)

2.3. Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Yurdu Dergisi

Türk Milliyetçilerinin ikinci teşkilatlanma girişimi, 1911'de kurulan Türk Yurdu Cemiyetidir. Kurucuları arasında, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyin Ali, Yusuf Akçura olup, Cemiyetin adının "Türk Yurdu" olmasını Mehmet Emin Yurdakul önermiştir. (Acar, 2005:25) Dergi, Osmanlı imparatorluğunda ilk kez açık olarak Türklere hitap etmiş ve ilk kez Türk Milliyetçiliği duygusu uyandırmayı amaçlamıştır. Bu amaç, derginin altında yer alan "*Türklerin faidesine çalışır*" ibaresi ile kamuoyuna gösterilmek istenmiştir. (Atabay,2005:72) Ziya Gökalp, "*Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*" makalesini Türk Yurdu'nda yayınlamaya başlayarak, Türkçülüğü sistemli hale getirmeye çalışmıştır. Dergi, 1913 sonrasında devleti Türkçülüğü ideoloji olarak benimsenmesi sürecinde önemli bir yer edinmiştir. (Oba,1994:230-231) Gökalp'in ifadesiyle, Muasırlaşmak fikri, her dergide, İslamlaşmak fikri, "Sırat-ı Müstakim-Sebilü'r Reşad" ve Türkleşmek fikrinin taşıyıcısı "Türk Yurdu" dergileridir. Gökalp'e göre, önce gayrimüslimlerde, sonra Arnavutlarda ve Araplarda ve son olarak Türklere ortaya çıkan milliyet duygusu, sahiplerinde fedakârlık, mücadele duygularını artırmakta, ahlak, dil, edebiyat, iktisat ve siyasi tealilere sebep olmaktadır. Özellikle halk dilinde yazan gazeteler, milliyet düşüncesinin hızla yayılmasını sağlayabilecektir. Türk aydınının ilk olarak Osmanlıcılığa yönelmesini, mevcudiyeti tehlikeye atmaktan çekinmekle açıklayan Gökalp, gerek Doğu gerekse Batı için asrın artık bir "milliyet" asrı olduğunu kaydetmektedir. (Gökalp, 2007c:45-46)

Türk Yurdu ve Türk Ocağı denildiğinde hatırlanan birkaç isimden biri olan Yusuf Akçura'nın (Birinci,1997:3) en büyük eserinin, kendini tümüyle adadığı Türk Yurdu olduğu bilinmektedir. Akçura, dergiyi 1911-1917 aralığında yönetmiş, Dergi, şair Celal Sahir'in şahsında Türk Ocakları Merkez Komitesi'nin eline geçmiştir. Türk Yurdu, 1918'de maddi sorunlar nedeniyle



yayın hayatına ara vermiş, 1924'de ise Ankara'da yeniden yayımlanmaya başlayarak Türk Ocakları'nın resmi yayın organı haline gelmiştir. Türk Yudu, Türk Milliyetçiliği hareketinin en güçlü dergisi olarak, Türk âleminde yarattığı büyük ilgiyle Türkiye sınırlarını aşmıştır. (Georgeon, 2005:67-68) Derginin amaçlarının kaleme alındığı programın içeriğine bakıldığında, Türk ırkının mümkün olduğunca çoğunluğu tarafından okunacak bir tarzda yazılacağı, bu nedenle dilinin sade olması gerektiğinin altının çizildiği dikkati çekmektedir. Başka bir husus ise, Türklerin tanışmalarına, ekonomik ve ahlaki yönden yükselmelerine ve fenni bilgilerce zenginleştirilmesine hizmet eden konuların ağırlıklı olması, siyasi konuların bunlardan sonra gelmesidir. Ayrıca Derginin Osmanlı iç politikasından söz ederken, hiçbir siyasi fırkaya taraftarlık etmeyeceği, Türklüğün siyasi ve ekonomik çıkarlarını savunacağı kayda alınmıştır. (Akçura, 2009:201-202) Türk Yurdu Dergisi'nin 1913 sonrasında İttihat ve Terakki'nin kontrolünde olmayan ve kapatılmayan tek yayın organı olmasında siyasi konularla uğraşmaması etkilidir. (Kat,2010:20) Türk Yurdu'nun savunucularının, bir Türk orta sınıfı, ulusal bir burjuvazi yaratmayı amaçladıkları kaydedilmektedir. Georgeon'a "*Derginin ideolojisi, dinsel tutuculuğa karşı mücadele eden, kadının toplumdaki siyasal ve ekonomik rolünü güçlendirmeye çalışan ve eğitimin modernleştirilmesini isteten "münevver" bir kesimin ideolojisiydi*". (Georgeon,2005:71)

3. Türk Ocaklarının Kuruluş Süreci (25 Mart 1912)

Osmanlı İmparatorluğundaki farklı unsurların milliyetçilik hareketleri karşısında Türk Milliyetçiliğinin öncüsü olma görevini üstlenen Türk Ocakları, kısa süre içinde dönemin önemli fikir ve ilim adamlarını bünyesinde toplamıştır. Sarıнай'a göre, Ocak çevresindeki aydınların günlük siyasi çekişmelerden uzak durma çabasının en önemli sonucu, çalışmalarının Türk Milliyetçiliğinin teorisini kurmaya yoğunlaşmasıdır. Dolayısıyla Türk Ocakları etrafında savunulan milliyetçilik anlayışının temeli, "*milli kültür yaratma*" ve "*millet oluşturma*" yönündedir. Ancak elbette izlenen politikada bir takım farklılıklar da mevcuttur. Bu farklılıkta temel mesele, devleti koruma endişesi ile hareket eden Osmanlı Türkçüleri ile Rusya'dan gelen Türk aydınlarının, soydaşlarının bağımsızlık kazanma ve Türk birliğinin sağlanması yönündeki çabalara öncelik verilmesi meselesidir. (Sarıнай,2000:51, Sarıнай,2008.187)

Tanzimat döneminden itibaren, Osmanlı Devleti'nin dağılmasını önlemek noktasında birer çare olarak düşünülen Acar'a göre Osmanlı ve İslamcı siyasi fikirlerin iç ve dış siyasetin neden olduğu olaylarla kendiliklerinden iflası, daha önce tarih, dil ve edebiyat alanlarında sürdürülen ilmi ve kültürel Türkçülük (milliyetçilik) çalışmalarının siyasi alana yönelmesini zorunlu hale getirmiştir. Bu noktada Osmanlı Devleti'nin çok kavimli yapısının yıkılması tehlikesinin ötesinde, Türk Milletinin varlığının da tehlikede olduğunu ilk gören Türk aydını olmuş, dolayısıyla Türk Milletinin varlığının kurtarılması asıl mesele haline gelmiştir. (Acar,2005:31-33)

Resmi olarak 1912 yılı başlarında kurulan Türk Ocağının daha önce başlayan bir yolu bulunmaktadır. 1911 baharında, Askeri Tıbbiye öğrencilerinden bir zümre, Türk Milleti için çalışma isteklerini belirten mektuplardan birini Akçura'ya yazmışlardır. Akçura'dan öğrendiğimiz haliyle, 190 Tıbbiyeli genç, amaçlarını gerçekleştirme konusunda, her türlü siyasi parti



tartışmalarının dışında bir cereyanı gerekli görmekte, böyle bir cemiyetin temel taşlarının yüksekokullara devam eden Türk gençlerinin maddi ve manevi fedakârlıklarıyla atılacağını ifade etmektedirler. (Akçura,2001:237-239) 3 Temmuz 1912’de sayıları 231’i bulan tıp öğrencileri adına, Hüseyin Fikret ve Remzi Osman’ın çağrısıyla; Mehmet Emin, Ahmet Ferit, Yusuf Akçura, Mehmet Ali Tevfik, Emin Bülent, Fuat Sabit ve Ahmet Ağaoğlu Türk Ocağını kurmuşlardır. Türk Ocağı’nın ilk başkanı Ahmet Ferit olup, daha sonra başkanlığa Hamdullah Suphi geçmiştir. (Uçar,2008:200-201, Darendelioğlu,1968:44))

4. Türk Ocaklarının Amaçları

Türk Ocağı Esas Nizamnamesi (1912) adıyla yayımlanan ilk kuruluş tüzüğünde Ocağın amacı şu şekilde ifade edilmiştir; (Acar,2005:37)

“Cemiyetin maksadı Akvam-ı İslamiye’nin bir rükn-i mühimi olan Türklerin, milli terbiye ve ilmi, içtimai, iktisadi seviyelerinin terakki ve ilasıyla Türk ırk ve dilinin kemaline çalışmaktır” (2.madde)

1918 Kurultayında, tüzükte bazı değişikliklere gidilmiştir. Bu değişiklikler, kadınların da Ocağa üye olabilmeleri ve Ocakların faaliyet sahalarının düzenlendiği 2. Maddeye ilişkindir. Genel Kurula getirilen teklifte, *“Ocağın faaliyet sahası bilhassa Türkiye’dir”* denilmektedir. Ancak tartışmalar sonunda, içinde Ziya Gökalp ve Halide Edip’in de yer aldığı Tüzük değişikliği komisyonu, Turan idealini umutla karşılamakla beraber, Ocaklarının gücünün ancak Anadolu ile yetinebileceği ve Anadolu’nun buna daha çok muhtaç olduğu saikiyle, maddeye şu ifade eklenmiştir; *“Ocağın faaliyet sahası merkezden itibaren geride kalmış Türk İlidir”*.(Acar, 2005:43-44)

“Cemiyet, maksadını elde etmek için Türk Ocağı adlı kulüpler açarak dersler, konferanslar, müsamereler tertip edip, kitap ve risaleler neşrederek, mektepler açmaya çalışacaktır” (3.madde)

“Ocak, maksadını tahsile çalışırken, sırf milli ve içtimai vaziyette kalacak, asla siyaset ile uğraşmayacak ve hiçbir vakit fırkalara hadim bulunmayacaktır” (4.madde)

Akçura’ya göre Türk Ocağı Osmanlı İmparatorluğu döneminde siyaset ile uğraşmamış, kuruluşundaki ilkelere uymuştur. Ancak İmparatorluk dağılınca Türk Milliyet düşüncesi, olayların yönlendirmesiyle siyasi bir fikir haline gelmiş, Ocağın faaliyeti kendiliğinden siyasi bir faaliyete dönüşmüş olmaktadır. (Akçura, 2001:253) Dolayısıyla Türk Ocaklarının başlangıçtaki sosyo-kültürel alanlarla sınırlı çabalarının zamanla siyasi bir mecraya kaydığı söylenebilir. Nitekim Üstel, Türk Ocaklarının 1912 tarihli ilk Nizamnamesi’nden 1931’de faaliyetlerine son verilmesine kadar geçen sürede, siyasal hedeflerin gelişmesine ortam hazırlayan faaliyetlerde bulunabildiğini kaydetmektedir. Cumhuriyet döneminde yeniden örgütlenen Türk Ocaklarının, özellikle devlet-hükümet özdeşliğinin yaşandığı bir dönemde, siyasal ve ideolojik amaçlara uygun faaliyetler içinde bulunması (Üstel,2010:401-402) buna en iyi örnektir. Kısaca yeni dönemde Türk Ocakları, Misak-ı Milli sınırları dâhilindeki Türkiye Cumhuriyeti’nin modernleşmesine hizmet etmeye ve Atatürk



ilke ve inkılaplarının halkın benimsemesi hususunda çalışmalarla anılacaktır. (Hekimoğlu,2017:49)

5. Milli Mücadele Dönemi ve Türk Ocakları

1. Dünya Savaşı sonrasında, ülkenin işgali Ocağı harekete geçirmiş, işgale karşı yurt genelinde kampanyalar başlatılmıştır. İstanbul'un işgali sırasında ilk basılan ve kapatılan teşkilatın Türk Ocağı olması tesadüf değildir. İşgal kuvvetlerince şubeleri teker teker kapatılan Ocaklılar, milli uyanışı sağlamak amacıyla, İzmir'de, Fatih ve Sultanahmet'te mitingler düzenlemişlerdir. Milli ruhu bu tür yollarla uyandırma çabasına girişen Ocaklılar, Milli Mücadele dönemindeki savaşlarda da yer almışlardır. Sakarya Meydan Savaşı'nda "Sakarya Oymağı" adıyla bir kuvvet oluşturmuşlardır. Belirtilen Oymağın tamamına yakınının bu savaşta şehit düştüğü (Hacaloğlu, 1995:14) belirtilmektedir. Milliyetperver kuruluşlarla Türk Ocaklarının ortaklaşa düzenledikleri geniş katımlı ve Türk Ocağı üyesi Halide Edip Adivar'ın ateşli konuşmalar yaptığı miting önemli bir etki yapmıştır.(Kodal,2014:300)

Mütareke döneminde Ocaklıların oynadıkları bu rol karşısında, yöneticiler de yavaş yavaş Mustafa Kemal'in çevresinde toplanmış, Kurtuluş Savaşı sona erince de Ocağın şubelerini hızla açmışlardır. Ocakların bu çabasına Ankara Hükümeti'nin ciddi destek verdiği bilinmektedir. Ocağın dayandığı ilkelerin, yeni kurulan milli devletin ilkeleriyle uyumunun (Georgeon,2009:41, Kat,2010:171) bu destekteki ana neden olduğu dikkati çekmektedir. Ocağın belirtilen misyonu, Akçura'nın "*Ocağın tarihinde fasıla yoktur*" (Akçura,2009:217) deyişinin yerindeliğini kanıtlar niteliktedir.

6. Cumhuriyet Döneminde Türk Ocakları

Milli Mücadele döneminde bazı şubeleri kapanmış-kapatılmış olan Türk Ocakları, 1922'den sonra yurdun her köşesinde yeniden hızla örgütlenmiş ve Türk Ocaklarının sayısı 1927'de 260'a, üye sayısı 30.000'e ulaşmıştır. Türk Ocakları, yeni kurulan ve milli esaslara dayanan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilkelerini anlatma ve tanıtmaya seferberliğine girişmiştir. (Hacaloğlu,1995:15) Türk Ocakları Cumhuriyet'in ilanı akabinde, ilk Kurultayını 22-26 Nisan 1924 Ankara'da toplamıştır. Delege çoğunluğu milletvekilidir. (Acar,2005:61) Türk Ocakları Merkez binasının açılmasında Hamdullah Suphi Beyin söylediği Nutukta, Türk Ocağı'nın amacının ilk günden itibaren kin değil, husumet değil, aşk olduğunu, Ocağın tarihinde, dar milliyetperverlik fikrini uyandıran tek bir açıklamanın dahi bulunmadığını kaydetmektedir. (Türk Ocağı,1973:18-19)

Tüzük için kullanılan ismiyle "1924 Ocak Yasası"nın fikir yapısı ve amacına ilişkin maddelerde değişikliğe gidilmiştir. Türk Ocağının amacını gösteren 2. Madde, "*..bütün Türkler arasında milli şuurun takviyesine, Türk harsının meydana çıkarılmasına, medeni, sıhhi takamüle ve milli iktisadın inkişafına çalışmaktadır*" biçiminde düzenlenmiştir. Ocağın fırka siyasetiyle uğraşmayacağı 3.maddede yer almıştır. 4. maddede her Ocaklının Ocak dışında, 2. maddedeki amaçlara aykırı olmamak üzere *siyasi kanaatine göre çalışmakta serbest olduğu* hükme



bağlanmıştır. (Acar,2005:62) Ocak dışında siyasi inançlara göre çalışmaktan anlaşılması gereken nedir? Akdeniz, Ocağın millet olarak var olmamızı, güçlenmemizi hedeflerken, milli partilerin de amaçlarının aynı olduğundan hareket etmektedir. Elbette Ocaklının gayri milli bir doktrini savunması beklenemez. Türk Ocağı amaca, milli partiler ise araca odaklanmıştır. Bu durumda Ocak amacı gösterirken, siyasi partiler milleti amaca ulaştıracak araçları seçmektedirler. (Akdeniz,2011:29)

Bu maddenin, Ocak-CHF ilişkisi için hukuksal bir zemin oluşturacağı düşünülebilir. Nitekim Atatürk 18 Aralık 1930'da İstanbul Türk Ocağı ziyaretinde, birçok güzide aydını bünyesinde toplayan Türk Ocakları hakkında, Ocakların halk üzerinde çok büyük etkiler bıraktığından söz ederken, demokrasi ve cumhuriyeti en iyi anlatabilecek yapılar olduğundan hareketle memnuniyetini ifade etmektedir. Ancak Türk Ocakları'nın 1931'de Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) ile birleşmesi sonrasında, yurdun farklı illerindeki Türk Ocağı Şubelerini ziyaretlerinde, "Ocakların Cumhuriyet Halk Fırkası ile birlikte çalışması" gerektiği noktasında memnuniyetsizliğini de ifade etmiştir. Zira Atatürk 3 Şubat 1931 Aydın Türk Ocağını ziyaretinde, Türk Ocaklarını, CHF'nin hars şubesi olarak görmekte, Ocaklılara Fırkanın programını vatandaşlara anlatmakla görevli saymaktadır. (Hacaloğlu,1994:13-15)

6.1. Türk Ocaklarının Millet ve Milliyetçilik Anlayışı

Milliyetçiliğin zengin bir pratiği ve anlam dünyası bulunmaktadır. Türk Milliyetçiliği, Turancı çizgiden daha sınırlı bir milli devlet kurma, hatta Anasır-ı İslam'ı da buna katma projesine kadar oldukça geniş bir yelpazede var olmuştur. Başta Atatürk ve Cumhuriyeti kuran kadro, milliyetçilik anlayışları itibariyle milli bir devlet kurma eğilimini öne çıkarmışlardır. (Bostancı,2000:8)

Gökalp, milleti; ırki, kavmi, coğrafi, siyasi ya da iradi bir zümre olarak değil, dil, din, ahlak açısından ortak olan, aynı terbiyeyi almış fertlerden oluşan bir zümre olarak kabul ederken, "Türküm" diyen her ferdin Türk tanınmasından başka çare olmadığını kaydetmektedir. (Gökalp,2007b:184-185) Erişirgil'e göre Türkcülüğün hedefi, yeryüzündeki bütün Türklerin istedikleri hükümete kavuşarak müreffeh ve mutlu olmaları ve bu ideali, hangi memlekette oturursa otursun, her Türkün benimsemesidir. (Erişirgil,1958:25) Turancılık ise Türk Milleti'nde eksik olan tabiiyet birliğinin sağlanması ülküsü (Tuğcugil, 1977:73) olarak tanımlanmaktadır.

Türk Ocaklarının 1924 Kurultayında Kurultay delegeleri, Türk'ü tanımlamaya çalışırken iki yol izlemişlerdir. Birincisi kan bağına esas alan ırki tanımlama, ikincisi ise kültürü esas alan ve daha geniş bir çerçevede konuyu ele alan anlayıştır. İkinci yolu izleyen delegeler, harsın/kültürün Anadolu halkının asıl tanımlayıcı özelliği olması gerektiğini özellikle vurgulamışlardır. Tartışmaların sonunda konuşan Kurultay başkanı, Türklük mefhumunun tam olarak sarih hale getirilemediğini ve bunun tanımlanma aşamasında olduğunu ifade ederek, Ocağın varlığının da bu durumun bir sonucu olarak değerlendirmiştir. (Kara ve Çatma,2017:353) Türk Ocaklarının 1924 Yasasındaki ifadeler, Ocağın "millet" anlayışını göstermektedir. Acar'ın ifadesiyle, Ocaklı Türk



Milliyetçilerinin “kan ırkçılığı” yapmadıkları, “kültür milliyetçisi” oldukları anlaşılmaktadır. Madde 6; *“Neslen Türk olan veya hars(kültür) dolayısıyla tamamen Türk Duygusu ve Türk dileği besleyen ve mazileriyle Türklüğe bağlı olduklarını ispat etmiş bulunan her kadın ve erkek Türk Ocağına aza olabilirler.”* hükmü bunu kanıtlar niteliktedir. (Acar,2005:62)

Cumhuriyet döneminde özellikle 1923’den başlayarak Türk Ocakları üyeleri CHF’nın siyasi programını benimsemiş ve de savunmuşlardır. Ancak Sarıнай’a göre Cumhuriyet rejiminin getirdiği millet anlayışı ile Ocakların Osmanlıdan itibaren savunduğu görüşler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Osmanlı döneminde Türklük, Ocakların temel ilgi sahası olup, siyasi sınırların milletleri bölemeyeceğinden hareketle, millet belirli bir vatanla birleştirilmemiştir. Oysa yeni rejimin milli kimlik vurgusu, sınırlı bölgesel bir temel üzerine inşa edilmektedir. Türk’ün kim olduğuna ilişkin tanımlama da bu çerçevede, vatandaşlık bağını esas alan teknik bir tanımlama üzerinde yükselmektedir. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde elitlerle, Ocaklı aydınların millet ve Türklük tanımları arasındaki başlıca fark, “siyasi birlik” kavramına atfedilen düşünce ile ilgilidir. (Sarıнай,2008: 212-213)

6.2. Türk Ocaklarının Kapatılması

10 Nisan 1931’de Hükümetin isteğiyle toplanan Türk Ocakları Olağanüstü Kurultayı’nda Hamdullah Suphi, delegelere, Mustafa Kemal’in devrimin ülke gençliği nezdinde destek bulması gerektiği yönündeki isteğini ve Türk Ocaklarının bağımsız varlığına son verme isteğini açıklamış ve Türk Ocaklarının tüm haklarıyla yükümlülüklerinin CHF’na devredilmesine karar verilmiştir. (Georgeon,2009:68) Bu surette 32.000 üyesi ve 276 şubesi olan Türk Ocaklarının menkul ve gayrimenkulleri, CHF’na geçerken, Ocaklılar Halkevlerine doğal üye olarak kabul edilmiştir. (Akdeniz,2011:20) Darendelioğlu, Türk Milliyetçiliğine büyük hizmetleri bulunan Türk Ocağının halkevlerine dönüşüncüye kadar geçen sürede, hiçbir siyasi düşüncenin esiri olmadığını, Türk Milliyetçiliğinin “sıcak ve samimi” yuvası halinde faaliyet gösterdiğini belirtmektedir. Yazara göre Halkevlerine dönüşümle, CHP’nin propaganda yuvası haline gelmiştir. (Darendelioğlu,1968:200)

Türkiye Cumhuriyeti, ulus devlet yapısıyla, büyük bir imparatorluğun mirasçısı olarak yeniden örgütlenirken topluma da yaşanan değişimi benimsetmek ihtiyacını duymuştur. Yeni elitler; Türk Ocakları’nı “ırkçılığa varan pantürkist yaklaşımlarını” ileri sürerek kapatmış, yeni Türk devletinin kendi milliyetçilik anlayışının ve yeni rejimin istediği ulus devlete, görev aşkıyla bağlı vatandaşın yaratılmasında Halkevleri’ni bir dönüştürücü bir istasyon olarak Türk Ocakları’nın yerine kurmuştur. (Yılmaz, 2011:106)

Türk Ocaklarının kapatılması, çeşitli nedenlerle açıklanmaktadır. Georgeon, Sovyetler Birliği’ne yönelik bir tehdit ve onların Türkiye’nin içişlerine karışmaması için, Türk Ocaklarının Türk-Sovyet dostluğuna feda edildiği yönünde bir açıklama getirmektedir. Bir diğer açıklama ise, Türk Ocaklarının siyasete karışmış olmasıdır. Bandırma Türk Ocağı’nın CHF’na muhalefeti buna gerekçe olarak sunulmaktadır. Bir diğer açıklama, Mustafa Kemal’in, Ocağı bir muhalefet odağı olarak gördüğü iddiasına dayanmaktadır. (Georgeon,2009:68, Hacıoğlu, 1994:22) Belirtilen



nedenlere bağlı olarak gösterilen bir başka neden de Acar' a göre dönemin siyasi havasıdır. 1930 Dünya Ekonomik Krizi'nin yarattığı sıkıntılar, Menemen Olayı gibi Cumhuriyet'in ve İnkılapların henüz yerleşemediği kanaati uyandıran olaylar, CHF yöneticilerini, rejimin ve ülkenin siyasi, idari ve sosyal yapısına hâkim olan bir otoriter yapıya yöneltmiştir (Acar,2005:93).

Sonuç

Türk Ocakları, kurulduğu 1912 yılından itibaren, başta dil ve tarih alanlarında yaptığı çalışmalarla "kültürel Türkçülüğün" önemli bir merkezi olmuştur. Cumhuriyet döneminde yeniden örgütlenen Türk Ocakları, Türk dili, edebiyatı ve tarihi konusundaki çalışmalarıyla, konferans, kurs ve balo gibi etkinlikleriyle, Türk milliyetçiliğinin kitleselleşmesinde başat bir yere sahiptir. Cumhuriyet döneminde Türk Ocakları'nın, toplumda milliyetçi ve seküler bir düşüncenin yerleşmesi için çalışmalar yaparak ideolojinin tabana yayılmasında rol oynadığını söylemek mümkündür. (Çağlayan,2016:798)

Akçura'nın Türk Ocaklarının geçmişinde ara bulunmadığı yönündeki ifadeyi saklı tutmakla birlikte aralarda da olsa, Türk Milliyetçiliği fikir sisteminin inşası ve milli birliğin sağlanması yönündeki hizmeti inkâr edilemez bir yapı olarak Türk Ocakları önemli bir kilometre taşı olmuştur.

Dil ve kültür birliğinin sağlanması temasından siyasi birliğe ve ideolojinin taşıyıcısı olma görevine kadar farklı işlev kategorileri içinde yer alan Türk Ocakları, Türk Milliyetçiliğinin teorik temellerinin atılması noktasında, "siyaset dışı kalma" vurgusuyla öne çıkmıştır. Ancak Türk Ocaklarının başta siyaset dışı kalması gerektiği yönündeki eğilim yerini, Cumhuriyet döneminde CHF ile siyasi bütünleşmesi sonrasında, ideoloji inşasındaki rolüne bırakmıştır. Esasen Türk Ocakları başlangıçtan Cumhuriyet döneminde kapatılarak, yerini Halkevlerine bırakana kadar geçen sürede, ilk andan başlayarak siyasi bir teşkilatlanma olarak siyaset alanının temel nesnesi olmuştur. Zira Ocak, tarihi boyunca, Türk Milliyetçiliği siyasetine zemin olacak bir düşüncenin sivil aktörlerinden olmuştur.

Kaynakça

- ACAR, İsmail (2005), Türk Ocakları, Türk Ocakları Balıkesir Şubesi Kültür Yay., Balıkesir.
- AKÇURA, Yusuf (2001), Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri 1928 Yazıları, Yayına Haz. Nejat Sefercioğlu, TC. Kültür Bakanlığı Cumhuriyet Kitapları, Ankara.
- AKÇURA, Yusuf (2009), Türkçülük Türkçülüğün Tarihi Gelişimi, İlgi Kültür Sanat, İstanbul.
- AKÇURA, Yusuf (2014), Üç Tarz-Siyaset, AKDTYK Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- AKDENİZ, Arif (2011), Türk Ocakları 100 Yaşında Türk Ocakları'nın Tarihçesi ve Tanıtımı, Türk Ocakları Bakırköy Şubesi Yay., İstanbul.
- ATABAY, Mithat (2005), II. Dünya Savaşı Sırasında Türkiye'de Milliyetçilik Akımları, Kaynak Yay., İstanbul.
- AYÇİÇEK, □Erdem (2015), "Türk Modernleşmesi'nde İdeolojilerin Sıradüzeni: Üç Tarz-ı Siyaset", FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, S. 20.
- BİRİNCİ, Ali (1997), "Türk Yılı-1928", 1996 Türk Ocakları Yıllığı, Türk Yurdu Yay., Ankara.
- BOSTANCI, Naci (2000), "Cumhuriyetin Felsefi Temelleri", Türk Ocakları Yüzyıllığı, Türk Yurdu Yay., Ankara.



- ÇAĞLAYAN, Ercan (2016), “Türk Ocakları’nın Vilayat-ı Şarkîye’de Teşkilatlanması ve Kurultaylarda Şark ile İlgili Tartışmalar (1924-1928)”, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, *JOSR* Kasım-2016 C.8, S.2 (16).
- DARENDELİOĞLU, İlhan E. (1968) Türkiye’de Milliyetçilik Hareketleri, Toker Yay., İstanbul.
- ERİŞİRGİL, M.Emin (1958), Türkçülük Devri Milliyetçilik Devri İnsanlık Devri, Maarif Yayınevleri, Ankara.
- GEORGEON, François (2005), Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura 1876-1935, Çev. Alev Er, Tarih Vakfı Yay., İstanbul.
- GEORGEON, François (2009), “Kemalist Dönemde Türk Ocakları”, Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930), Çev. Ali Berktaş, YKY, İstanbul.
- GÖKALP, Ziya (2007a), “Lisan”, Ziya Gökalp Kitaplar, Haz.Şevket Beyhasanoğlu, Yusuf Çotuksöken, M.Fahrettin Kırzioğlu vd., Yay.Hz. M.Sabri Koz, YKY,İstanbul.
- GÖKALP, Ziya (2007b), “Türkçülük Nedir?”, Ziya Gökalp Kitaplar, Haz.Şevket Beyhasanoğlu, Yusuf Çotuksöken, M.Fahrettin Kırzioğlu vd., Yay.Hz. M.Sabri Koz, YKY,İstanbul.
- GÖKALP, Ziya (2007c), “Üç Cereyan”, Ziya Gökalp Kitaplar, Haz.Şevket Beyhasanoğlu, Yusuf Çotuksöken, M.Fahrettin Kırzioğlu vd., Yay.Hz. M.Sabri Koz, YKY,İstanbul.
- HACALOĞLU, Yücel (1994), Türk Ocakları ve Atatürk, Türk Yurdu Neşriyatı, Ankara.
- HACALOĞLU, Yücel (1995), Türk Ocaklarını Tanıyalım, Türk Yurdu Yay., Ankara.
- HEKİMOĞLU, Vecihi Fuat Sefa (2017), “Türkiye’de Türkçülük Hareketinin Ortaya Çıkması ve Türk Ocakları”, BEU AKADEMİK İZDÜŞÜM/Academic Projection, C.2. S.1. Ocak.
- KARA, Hidayet, Bahattin ÇATMA (2017), “Modern Türk Kimliğinin Oluşumunda “Türk Kimdir” Tartışmaları ve Türk Ocağı Kurultayı (1924)”, *anemon*, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C.5, S.2.
- KAT, Gürkan (2010), Cumhuriyet Döneminde Yusuf Akçura, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- KODAL, Tahir (2014), “Mustafa Kemal Atatürk ve Türk Ocakları”, AÜ. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 52, Erzurum.
- METİN, Barış (2012), “Veled Çelebi’nin Türk Milliyetçiliğinin Doğuş ve Gelişme Sürecindeki Yeri ve Türk Diline Dair Çalışmaları”, Karadeniz Araştırmaları, Kış 2012,S.32.
- OBA, Ali Engin (1994), Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, İmge Yay., Ankara.
- SARINAY, Yusuf (2000), “20.Yüzyıl Başlarında Türk Milliyetçiliği, Milliyetçi Teşkilatlanmalar ve Etkileri”, Türk Ocakları Yüzyıllığı, Türk Yurdu Yay., Ankara.
- SARINAY, Yusuf (2008), Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları, Ötügen Yay., İstanbul.
- TOGAY, Muharrem Feyzi (1944), Yusuf Akçura’nın Hayatı, Hüsniyat Basımevi, İstanbul.
- TUĞCUGİL, Ayhan (1977), Türk Milliyetçiliği Fikir Sistemi Teori, Töre Devlet Yay., Ankara.
- TÜRK OCAKLARI (1973), Türk Ocakları Merkez Binasının Açılışında Hamdullah Suphi Beyin Söylediği Nutuk, Türk Ocakları Neşriyatı.
- UÇAR, Fuat (2008), Üç Tarz-ı Siyaset Türkçülüğün Manifestosu Osmanlılık- İslamcılık-Türkçülük, Fark Yay., Ankara.
- ÜSTEL, Füsün (2010), İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931), 3. B., İletişim Yay., İstanbul.
- YILMAZ, Mustafa (2011), “Kültürel Dönüşüm Aracı Olarak Halkevleri ve *İnan Dergisi*”, Karadeniz İncelemeleri Dergisi, S.11, Serander Yay.



Tefekkür ile Tatbikatın Mezcetmesi: Hilmi Ziya Ülken

Soner Kavuncuoğlu¹

Özet

Tefekkür ile tatbikatın mezci; mücerret olanın müşahhas olanla sınıanmasının bir tayfıdır. Bir diğer deyişle, soyut olanın somut olanla; teorinin uygulamayla; düşüncenin ayaklarının toprağa basmasıyla ilişki kurulmasını ifade etmektedir. Bu şekilde bir ittihadı gerçekleştirmek, yani bir eliyle mücerret sahalardan çekip çıkardığı metalarla somut olanı gözlemleyerek, gündelik hayatın geçmişini, bugünün ve geleceğine dair fikir yürütme kabiliyetini varsayar. Tarihsel süreç, gelenekler, gündelik yaşamın formları, değerlere erişebilmek için teorinin mücerret sahasından yararlanmak gerekli bir şarttır. Teorinin mücerret mefhumlarını kullanabilmek için ise tarihsel süreci, gelenekleri, gündelik yaşamın formlarını, değerlerini bilmek gerekli şarttır. Tefekkür ile tatbikatın mezcetmesine, işte tam da bahsedilen çerçevesinin tam ortasına yerleşen bir mütefekkir: Hilmi Ziya Ülken.

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) mensubiyetini derinden hissettiği milletin insanların, toplumunun gündelik formlarını, değerlerinin, geleneklerinin, örf ve adetlerinin resmini çizmek için tek bir aynanın gösterdiği resmi kopyalamamaktadır. Hilmi Ziya Ülken, felsefesinin ihtiva ettiği içeriğin zenginliği aracılığıyla düşüncelerini tek bir aynadan bakarak çizmenin ötesinde çok sayıda ve farklı yerlerden yansımalar yapan aynaların akislerinden mensubiyetini derinden hissettiği ülkesinin, milletin, toplumunun, geleneklerinin ve düşünce formlarının analizini tefekkür sürecinin verdiği zindellelikle çizmektedir.

Bu çalışma, Hilmi Ziya Ülken'in çizdiği resmin günümüzün zihniyet ve tefekkür yapısıyla olan karşılaştırmasından öte bir amaç taşımamaktadır. Hilmi Ziya Ülken'in mensubiyetini hissettiği milletin bugün akılyürütme biçimini, milletini değerlendirmek için kullandığı mefhumların niteliğini ele almak çalışmanın kapsamı dâhilindedir. Bu çalışma, Hilmi Ziya Ülken'in tefekkür bereketinden fıskıran istihsalin ürünlerinin, bugünün baskın yaşam biçimi, kendi kültürüne yabancı olan bir millete transfer edilen tüketim kültürüne sunulan ve dolaşıma giren bir ticari metaı olarak ele alınmasının verdiği bayağılıkla iç içe geçmiş olmasının yarattığı gerilimin resmini çizmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hilmi Ziya Ülken, Etik ve Mantık, Devlet, Millet, Tarih.

¹ Ankara Üniversitesi SBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Doktora Öğrencisi sonerrkavuncuoglu@gmail.com



Giriş

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), hayatı boyunca toplumsal bilimlerle münasebet içinde olan ilmî tetkiklerin hemen hemen bütününe mütecessis bir gözlemlerle inceleme çabası göstermiştir. Kimi zaman toplumsal bilimlerin muhtevasında bulunduğu iddiasında bulunulan ilmî, kimi zaman ise toplumsal bilimlerle kalitatif ilişkiler örüntüsü bulunduğu iddiası öne sürülen ilmî sahalarda Ülken'in tecrübesinden nasibini almış ve yeni formlarıyla incelenme imkânı bulmuştur. Bu çerçevede Ülken'in tazammunî ve şumulî inceleme sahaları; felsefe (epistemoloji ve ontoloji çalışmalarını muhtevasında barındırarak) ahlak, sosyoloji, Türk tefekkür tarihi (orta zamanlar Türk tefekkür tarihi, çağdaş Türk tefekkür tarihi), monografik tetkikler, İslâm düşünce tarihi (İslâm düşünce tarihinin tekâmül yönünü tespit ve tayin açısından), siyaset bilimi, yönetim sanatı ve bu sanatın üzerine bina edildiği dinamiklerin felsefî ve sosyolojik değerlendirilmesi gibi çok geniş bir alanı ihtiva etmektedir.

Bu kadar geniş bir saha içerisinde ve sahaların herhangi birine hapsolmeden veya yadsınmadan çalışma yapmanın ortaya çıkardığı güçlük Ülken gibi mütecessis ve tefekküre mütemayil bir dehâyı yormak yerine daha da üretken hâle getirmiştir. Ancak buna rağmen, Ülken'in efkârını şerh ve haşiye açısından tilmizlerini ve takipçilerini disiplinli bir çalışmaya sevk etmektedir.

Bu sevki gerektiren ilk ve en önemli sebeplerden birincisi; Ülken'in çalışmalarında ilk bakışta farkedilemeyecek ölçüde 'sistemlilik sorunsalı' noktasında kendini göstermektedir. Birinci nokta ile bağlantılı olarak ikinci nokta ise, Ülken'in teşebbüs eylediği sahalarda işlenen temaların hem derinlik hem de genişlik bakımından ortalama bir insan ömrünün yetmeyeceği derecede girift ve cesaret gerektiren bir çalışma disiplini gerektirmektedir. Bu sebeple, Ülken'in teşebbüs eylediği temalar, bir yandan kendi başına / kendinde (en soi) bir inceleme nesnesi iken; diğer taraftan büyük bir resmin içinde bir parça teşkil etmesi bakımından da ayrı bir inceleme nesnesi haline bürünebilmesidir. Üçüncü husus ise, Ülken'in fikirlerini araştırmaya koyulan birisi için Ülken'in çalışmalarından istediği yerden başlanılabilmesi durumu mevcuttur ki; bu durum iddia edilen fikir ile fikri ortaya atan düşünür arasında bir kopukluk ortaya çıkarma riski taşımaktadır. Bu risk ise, Ülken'in tefekkür serüvenini eksik ve keyfî bir yoruma elverişli hâle getirir, bu durum ise araştırmacının fikrî elbisesini Ülken'in fikirlerinin üzerine giydirmeye gibi bir risk meydana getirir.

Bu risklerin en genel ve dikkat çekici muzırr neticesi, Ülken'i herhangi bir ideolojinin temsilcisi gibi görmektir. Ülken'i bir ideolojinin pür ü pak bir temsilcisi veya önderi gibi görmek oldukça zorlama ve sun'î görünmektedir. Ülken'in fikriyatına ve neşrettiği eserlere dikkatle bakıldığında, Ülken'de ideolojik adlandırmalara, bir ideolojiye müntesip olan bir şahıs için tezahür eden tutum ve davranışlarda, düşünceyi bir noktadan kavrayarak kuramsal bakışın içinde sıkışan ve fasit bir dairenin içine gömülmüş bir şahıs olarak görmeye direnen bir nitelik görülmektedir. Bu nitelik, Ülken'in genelde tefekkür tarihi açısından özelde ise Türk-İslâm tefekkür silsilesi



açısından uygulanması muhtemel olan bir bilimsel yöntem arayışı ve bilimsel düşüncenin şahsî duygularından daha ön planda tutulduğudur.

Ülken, ilmî tetkik, tahlil ve müşahedenin *sine qua non* (olmazsa olmaz) şartının yöntem olduğunun son derece farkında olmuştur. Mütenevvi yöntemler arasından seçilen bir yöntemin, ilmî tetkikler boyunca rehberlik görevini yerine getireceğini ve inceleme nesnesine yaklaşımı tanımlayan, berraklaştıran ve kolaylaştıran bir işlevi yerine getirdiğini bu açıdan da ilmî tetkikler boyunca bir mikyas görevi gördüğü gerçeğini gözden kaçırmamıştı. Yönteme haiz olmayan çalışmanın ilmî bir eser olarak değerlendirilmesi imkân dâhilinde değildir. Takip edilmek için tercih edilen yol (yöntem) seçildikten sonra hedefin uzak veya yakın oluşunun önemi yerini hedefe doğru yol almanın mümkün olmasına bırakmaktadır. Bu açıdan ele alındığında yöntem; “Hedef” mefhumunda mündemiç olan “ileride olması, henüz gerçekleşmemiş ama gerçekleşmesi muhtemel olması, bilkuvve durumda olması fakat henüz bilfiil duruma geçmemiş olmanın” ortaya çıkardığı mücerret hâl ile yola çıkışın, yolda oluşun mümkün olması açısından müşahhas bir hâli de ihtiva etmektedir. İşte bu kavşak noktasında tefekkür ile tatbikatın mezci bulunmaktadır. Bu mezc hâlinin en kâmil ve zirve noktasını Ülken kesbetmiştir.

Bu çalışmanın öne sürdüğü argüman, Ülken’in yöntembilimi arayışında temel uğrakları ve bu uğrakların çerçevesinde şekillendirdiği bilimsel yöntem ve izlekleri Türk tefekkür tarihine uygulaması neticesinde, Türk tefekkür tarihinde yöntem problematiğine ilişkin yaklaşımında bilimsel bir imkân aramakta olduğudur. Bu çerçevede Ülken’in Türk tefekkür tarihine ilişkin incelemelerine esas olarak ortaya çıkan iki yöntembilimsel uğrak noktasının olduğu görülmektedir: 1) Komplementer (Tamamlayıcı) Epistemoloji ve 2) Oluş Fikrine Müstenit Ontolojik Tahayyül.

1. Komplementer (Bütünleyici) Epistemoloji

Komplementer (bütünleyici) epistemoloji adından anlaşılması muhtemel olan bir kavramlaştırmadır. Komplementer epistemoloji, tefekkür tarihinin bilimsel ve yönetime haiz olarak bir bütün olarak incelenmesidir. Komplementer epistemolojiyi kullanan mütefekkirler; bir yanıyla düşünsel momentlerin teklikleri üzerinde diğer yanıyla bütünü içinde cereyan eden ilişkiler örüntüsünü (tarihsel, sosyolojik, psikolojik vd. gibi) birlikte ele almaya çalışmaktadırlar. Bu yöntemin en esaslı özelliği ise, tefekkür tarihinde analitik ayrıştırmanın, duygusal ve spekülative ayrıştırmaların önüne geçmesi ile birlikte ayrıştırmanın bilimsel yöntemler eşliğinde gerçekleştirilmesidir. Komplementer epistemoloji muhtevasında analitik ayrıştırmanın haricinde ‘öteki’lik sorunsalı barındırmamaktadır. Komplementer epistemoloji, bize ait ve ötekine ait değerler, kıymetler, yargılar, yaşam biçimleri gibi duygusal, hissi ve sezgisel temellere dayanan mikyasların ötesine geçerek bilimsel ve yönetime haiz bir inceleme imkânı sunmaktadır. En nihayetinde, Komplementer epistemolojiyi metodik bir aracı olarak kullanan çalışmalar (-Ülken’in çalışmalarında metodik olarak komplementer epistemoloji görülür) da analitik ve bilimsel ayrıştırmaların dışında antagonistik (düşmanı yok etmeyi amaçlayan) ayrıştırmalara yer yoktur.



Bu çerçevede, Ülken'in tefekkür tarihine ilişkin bu şekilde bilimsel mikyaslar çerçevesinde, yönetsel olarak dayanak noktası oluşturan incelemelerin, felsefi ve toplumbilim incelemeleri olduğu söylenebilir. Teknik ilme istinat eder; ilim usule dayanır; usul kuvvetini felsefeden alır. Diğer cihetten de ahlak ve siyaset de yine ilme (içtimaiyat, iktisat, hukuk), o da usul ve felsefeye istinat eder (Ülken, 2016: 17). Usulün kuvvetini felsefeden aldığı söyledikten sonra Ülken'in incelemeleri tahlil ve müşahedeleri gitgide kapsamlı hâle dönecek tartışmalara kapı açtığı gözlemlenmektedir. Felsefenin ışığı Ülken'in zihniyle temas ettiği anda bir tayf misali teker teker en basit renklerine ayrılıncaya kadar dağılır ve hem ayrı ayrı hem de bütünle bağlantılı bir analitik hal almaya başlar. Bu noktada Ülken'in hem içlem hem kaplam olarak oldukça geniş felsefi incelemelere giriştiği söylenebilir.

Ülken'in felsefi incelemelerinin sadece birer felsefi yapıt olarak görmek bir eksiklik barındırmaktadır. Ülken'in felsefe hakkında yazdığı eserlerde ele aldığı ve tartıştığı temaların tekil birer inceleme nesnesi ve araştırma konusu olarak kendinde birer tema olduğu görülmektedir. Örneğin, felsefe ile ilgili bir çalışmada (Ülken, 2009: 1-130) insan ilimleri, tarih, tarihin kategorileri, içtimai ilimler ve sosyoloji, psikoloji ve ruhi ilimler, tabiat, determinizm, gayelilik konularına değinirken; bir başka eserinde (Ülken, 2016: 86-106) ahlâk ve etik problemlerini epistemolojik ve fenomenolojik bir temelde tartışmaya açmakta; bir başka çalışmada (Ülken, 2001: 62-102) bilginin mahiyetini bilimsel araştırma yöntemleri eşliğinde incelerken felsefi argümanları -ilk olgu, soyutlama, objeleşme ve süjeleşme gibi- sıklıkla kullandığı görülmekte; yine bir başka çalışmada (Ülken, 2000: 76-90) felsefe tarihinde olagelmiş bulunan karşıtlıkları, çelişkileri ve benzeşmeleri (gevşeme ve gerilme ilişkisi) filozoflar ve fikirleri çerçevesinde ele almaktadır. İşte bu açıdan, Ülken için felsefe ilimleri anlamak ve anlatmak, yorumlamak, yol çizmek, rehberlik görevini yerine getirmek açısından en temel ilimdir.

Bu noktada, felsefeyi bir usul ve yöntembilimi açısından temel olarak konumunu koruyabilmek bir araştırmacı ve mütefekkir açısından oldukça meşakkatli iştir. Çünkü kişinin bir toplumsal varlık olarak yaşadığı deneyim, his, tecrübe, duygu, değerler, kıymetler ve yargılar silsilesinden tamamıyla kendisini soyutlaması oldukça zor bir iş olmakla birlikte bilimsel olarak gerekli bir şarttır. Bu çerçevede bir çalışmanın esasına dair bilgiyi oluşturma noktasında, insanın yaşanan ve aktarılan deneyimlerinden (Erlebnis - Erfahrung) kaynaklı a priori değer ve kıymet kategorileri ile her türlü a priori yargıdan soyutlanmış bir inceleme sahası arasında yatan aşılması hemen hemen imkânsız bir gerilim yatmaktadır. A priori yargılardan tamamıyla soyutlanmış olmanın hemen hemen toplumsal çalışmalarda imkânsız olması kabul edilebilir bir gerçek olmakla birlikte kişisel bakiyenin değer ve kıymet yargıları ile bilimsel ve yönetime haiz bir çalışma yapmanın ortaya çıkacağı riskleri göz ardı edilemeyeceği de bir gerçektir. Ülken'in Türk tefekkür tarihine en önemli katkılarından birisi tam burada ortaya çıkmaktadır: Tefekkür tarihini bilimsel yöntemler ışığında ve yöntembilimsel olarak incelemenin imkânını göstermektedir.

Çünkü felsefe, bilimlerin kalbi olarak ele alındığında, yöntem ve usûl hususu bilimsel çalışmanın kalbi olarak fonksiyon elde etmiş olur. Bu noktada temel problem, beşeri bilimler ile



doğa bilimleri arasındaki ilişkinin mahiyetinde ortaya çıkmaktadır. Beşeri bilimlerde ictimai, siyasî, toplumbilimsel ve ruhî ilişkiler örüntüsü ile değişkenler arasındaki ilişkiselliği değişmeyen tek bir nedene veya tarihsel ilişkiler örüntüsünü determinizme veya olgular arasındaki münasebetin tekrarlanırlığı baz alınarak kat'î sonuçlar çıkarmaya çabalamak her tarafıyla mükemmel, eksiklik ve açıklık barındırmayan bir sistem kurmak pek mümkün gözükmemektedir. Bunun en önemli sebeplerinden beşeri bilimlerin zaman ve mekân ile mukayyed oluşunun ortaya çıkardığı hassaslık doğa bilimlerinden daha fazladır. Zaman ve mekân ile mukayyed oluşta görünen hassasiyet tarihsel, siyasî, ictimai, ruhî, sosyolojik değişkenlerin arasındaki münasebetin oldukça girift ve karmaşık olarak birbirine eklememesi, birbirini tamamlaması veya birbirini nakzederek eklememesi şeklinde ortaya çıkmasından kaynaklı olduğu söylenebilir. Ayrıca insan aklı eklememelerin, nakzedişlerin veya nakzederek eklememelerin bütününe nüfuz ve idraki mümkün olmamaktadır. Ancak böyle bir durumda beşeri bilimleri, bilim sıfatına haiz olmadığı noktasında bir sonuç çıkarmak tezcanlılık olmaktadır.

İşte Ülken böyle bir hassasiyetlikle birlikte ictimaiyye, ferdî ve ictimai ruhiyyat, toplumbilimsel, ahlâk, tefekkür tarihi çalışmalarını bütünsel epistemoloji (komplementer epistemoloji) çerçevesinde incelerken aynı zamanda bilimsel tahlil ve müşahedelerini sürekli olarak zinde tutmaktadır. Ülken'in komplementer epistemolojisinin ayrılmaz parçası, onu zinde tutan, takip ettiği yöntemin mütemmim cüzü ve tefekkür ile tatbikatın mezcinin tezahürünü destekleyen unsur oluş fikrine müstenit ontolojik tahayyüldür.

2. Oluş Fikrine Müstenit Ontolojik Tahayyül

Ülken'in oluş fikrine dayanan ontolojik tahayyülü, komplementer epistemolojiyle uyumlu bir birliktelik aslında beşeri bilimlerin bilimsel ve yöntemsel olarak tarif edebilen bir füzyondur. Ontolojik tahayyülü sadece ferdî olarak değil ictimai, ruhî, toplumbilimsel, siyasî olana yönelen Ülken, ontolojik gerçeklikleri de oluş fikrine tevcih etmektedir. O halde, Ülken'in oluş fikrine müstenit olan ontolojik tahayyülünün gerek komplementer epistemolojinin gerekse tefekkür ile tatbikatı mezcetmenin bir remzi olarak görülmesini tahlil etmek gerekmektedir.

İlk olarak Ülken, oluş fikrini usûl ve yöntembilim açısından vazgeçilmez olan felsefi tasavvurunda oluşturmaktadır. Ülken, felsefi düşüncenin en önemi hususlarından biri olan antinomiler ve dikotomiler konusuyla oluş fikrine doğru yol almaktadır. Yukarıda (komplementer epistemoloji kısmında) bahsedildiği üzere beşeri bilimlerde her yanıyla dört başı mamur ve hiç açık bırakmayan sistem veya dogmatik bir itikad kurmak hemen hemen imkânsızdır. Ancak bu imkânsızlığı gerçekleştirmeye teşebbüs eden mütefekkir veya ideologlar tarihin her döneminde olagelmışlerdir ki bu konuda da abes bir durum mevcut olmasa gerektir. Çünkü kesinlik ve kat'ilik arayışları, insan zihninin berraklık ve açıklık arayışında olması sebebiyle insan fitratına aykırı değildir. Buna rağmen, beşeri bilimlerde dört başı mamur ve her yanıyla mükemmel bir felsefi hareket oluşturmak bir yanıyla olaylar arasında gelişen münasebette hareket ettirici temel nedeni keşfetmek diğer yanıyla da tek nedeni keşfe doğru yol alırken ortaya çıkan antinomi (çatışmaları)



ve dikotomi (ikilikleri) belirli bir sistematik düşünce kalıbı içerisinde çözmek, yadsımak veya uyumlu ve sistemin tanım kümeleri açısından rasyonel hale getirmek ile mümkündür.

Ülken beşeri bilimlerin bilimsel ve yöntemsel açıdan değerlendirilebileceğini ortaya koymakta fakat bilimselliğin mutlak manasıyla antinomileri ve dikotomileri ortadan kaldırarak kendi içinde yanılmaz, yanlışlanamaz ve mükemmel bir sistem kurmak anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir.

Dikotomiler varlığın temelidirler. Bunlardan zihnin çözemediği antinomiler doğar. İnsan zihni antinomiler karşısında türlü tavırlar alabilir:

- Onları hayretle seyreder. (Bu mistik görüştür)
- Onları mantıklar çözmeye çalışır. (Bu dogmatik metafiziğin yoludur)
- Onları zihnin parolojizmleri sayar. (Bu lojistik yoludur)
- Onlardan bir haddi (terimi) hür olarak seçer. (Bu pragmatizmin yoludur)

Bu yollardan hiçbiri ile varlığa nüfuz edilemez. Çünkü bunlardan herhangi biri ile onun mahiyeti bozulmaktadır. Biz dikotomileri ancak, bütün akıldışlıkları ile kabul edersek varlık bize açılmaya başlar. İrademiz ile telkinimizle ona iki türlü nüfuz edebiliriz: İrade ile onun müphem çift karakterini son haddine götürerek aydın ve seçik zıtlıklar halinde kavrarız. Telkinle onun ilk müphem ve aslî birliğine nüfuz edebiliriz. Birincisi ile zekâmız bu zıt karakterleri kavrar ve onlardan birine veya ötekine mantığı uygular. İkincisi ile varlığın aslî birliğine nüfuz eder ve orada varlıkla birleşir (Ülken, 2014: 33).

Yukarıda uzun bir şekilde iktibas edilen metinde görüldüğü üzere, Ülken dikotomileri varlığın temeli sayar, antinomileri zihnin çözemediği dikotomilerden çıkarır. Burada Ülken'in hem komplementer epistemolojisi hem de oluş fikrine müstenit ontolojik tahayyül için önemli olan verilerden bir tanesi, Ülken'in zihnin çözemediği dikotomiler ve antinomiler olduğunu belirttiğinden sonra mistisizme, agnostisizme, mantık bilimine veya dogmatik metafiziğe kaymaması noktasında ortaya çıkmaktadır.

Ülken'in ontolojik tasavvurunda, dikotomiler ve antinomiler mistisizm, agnostisizm, metafizik, tarihsel materyalizm ve pragmatist yolların akılyürütme biçimleri ile çözmeye çalışmanın bilimsel ve nesnel bir beşeri tahayyül oluşturmak açısından yeterli olmadığına kâni idi. Bunun sebeplerinden en önemlisi, dikotomileri ve antinomileri çözmek için teşebbüste bulunan felsefi yöntem ve akımların, inceledikleri konuya sadece tek bir veçheden bakma temayülleridir. Ülken bilimsel ve nesnel tahlil ve müşahedenin karşısına dikotomileri ve antinomileri kendilerine münhasır şekilde çözmeye çalışan yolları karşılaştırır ve bu karşılaştırma sonucunda da oluş fikrine müstenit ontolojik tahayyülünü çizer.

11. Yüzyılda Gazalî mantığa dayanarak kurulan felsefeler (başlıca Meşşâî felsefesine) hücum etmiştir. Vakıa mantık, eğer ortak ilkelere dayanan bir bilgiyi, yani ontolojiyi değil, ayrı görüş açılarını ifade eden 'doktrin'leri ispat için kullanılıyorsa bu söylenen doğrudur. Eğer Gazalî'nin bahsettiği İslâm filozoflarının ontolojik cihetine değil; her birinin kendi açısından gördüğü şeylere ait ise mantığın onlardaki karşıt görüşleri aynı derecede savunan bir âlet olması, davacı iki tarafa aynı zamanda hizmet eden avukatın durumuna düştüğünü gösterir.



Öyle ise Gazalî'nin hücumunu yalnız 'doktrinler' e hasredince, asıl felsefe ve ontolojik ortak bilgi için geçerli olduğunu söyleyemeyiz (Ülken, 2014: 83).

Materyalizmin en fazla kötüye kullandığı mefhumlar 'tekâmül' ve 'inkılap'tır. Diyalektik adeta bunları desteklemek için kurulmuştur. Tekâmül bir nevi değişme olmakla beraber bu hiçbir yükselme ve alçalmayı ifade etmez. Tarihî materyalizm'de tekâmülü kendi hedefine doğru bir ilerleme diye kabul ediyor. Neden daima iyi sayılan şey'e doğru gidiş? Her şey basitten mürekkebe, komplekse, tecanüssüze doğru gidiyor. Organları ve fonksiyonları bakımından farklılaşıyor, evrimcilik istihaleciliğin daha derinleşmiş olan, varlıkların bünyesine ait derin değişimleri açıklayan şeklidir. Fakat burada söz konusu olan sadece değişme değil, değişmenin bir hedefe doğru çevrilmiş olması ve bir mükemmelleşme ve üstünleşme ile birlikte cereyan etmesidir. Fakat farklılaşma, kompleksleşme mutlaka mükemmelleşme mi demektir? Değişme bir sapma, inhiraf veyahut geriye gidişte olamaz mı? Eğer tekâmül, mekanik bir muayyenliğin eseri ise, mekanik sebepler üstünde daha mükemmel bir terkinin olacağı söylenemez (Ülken, 1963: 104-105, Ülken, 2009: 106).

Tarihi materyalistler kültür'ü büyük endüstri ve kapitalizmin doğuşuna bağlamakta ve bunu da bir milletin değil, milletlerarası münasebetlerin mahsulü saymaktadırlar. Çünkü onlara göre cemiyetler değil, sınıflar vardır ve yeni cemiyet milletlerarasında birleşik olan kapitalist sınıfın eseridirler. Fakat onlar coğrafyanın, tarihin, sosyolojinin gösterdiği somut ictimâî bütünlere, birbirinden farklı gerçeklere gözlerini kapatıyorlar. Gayeleri asıl değerlerin yıkılmasıdır. Çünkü değer, bir sınıfın değeridir. Fakat buradan alçak gönüllü şüpheciliğe ulaşacak yerde kozunu savunduğu 'proletarya değerleri'ni geleceğin değerleri diye ilân eder. Bundan dolayı tarihî maddeci yaşayan değerleri değil yaşanmasını istediği değerleri mutlak saymaktadır (Ülken, 1981: 216, 232).

Ülken bir yandan mistisizme diğer yandan tarihsel materyalizm ve mekanizm düşünsel akımlarına karşı eleştirilerini yaparken diğer yandan oluş fikrine ilişkin düşüncelerini ortaya koymaktadır. Ülken'in Türk-İslâm siyasi düşünce tarihinde tefekkür ile tatbikatı mezcetmesinin en önemli katkılarından birisi 'oluş' fikri ve oluş fikrine müstenit ontolojik tahayyüldür. Oluş, varlığın bir halden başka bir hale geçmesidir (Ülken, 2014: 166). Bir halden başka bir hale geçme yadsıma, yok sayma veya bir halin yok olması ve diğer bir halin başlangıcı olarak yorumlanmamalıdır. Bu çerçevede Ülken, Hegelyen çerçevede şerhedilen bir diyalektik fikrinin ötesine geçmektedir.

Oluş varlığın sıfatı (yüklemi), oluşun tarzları onun tavrıdır. Varlık, değişmez dayanak gibi alınınca yalnız bir öz teşkil eder. Fakat bu özün gerçekleşmesi oluşta meydana çıkar. Hegel'in düşündüğü gibi o, varlıkla yokluğun sentezi değildir. Asıl varlığın gerçekleşmesidir. Varlık dışında bir oluş düşünülemez gibi oluş dışında da bir varlık düşünülemez. Zamanda art arda gelen iki hal arasında yalnız farklılık vardır. Bir halden farklı bir hale geçiş, bunlardan birinin yok olması ötekinin doğması değil, aynı varlığın zamanda gerçekleşmesinde birbirine göre bulunmayış ve mahrum-oluş halinde olması demektir. Varlık oluyor demek varlığın sıfatları gerçekleşiyor, yani varlık gelecekte var oluyor demektir. Şu halde varlık kavramı gelecekte doğru açık olmayı gerektirir. Başka deyişle var olma, olacak olma (être-a venir) dir (Ülken, 2014: 166).

Ülken'in oluş fikri hal'ler arası geçiş olmakla birlikte bir hal'in mutlak yok oluşu veya diğer bir halin mutlak olarak varlığı şeklinde değildir. Oluş daima bir süreçtir, bir geçişler tertibatıdır. Bu geçişler, bilkuvveden bilfiil hale geçiş olarak zuhur bulmayan fakat potansiyel barındıran bir niteleme olarak da tarif edilebilir. Geçmiş ve gelecek adeta şimdi'de 'an'da dolaymlanarak var



olurlar. Böyle tanımlandığında her hal'in kipliğine ait bir takım sıfatlarla (attribut) yüklenmesi hususu ortaya çıkmaktadır. İşte Ülken'in oluş fikrine müstenit ontolojik tahayyülü bu çerçevede ele alınabilir. Ülken açısından deterministik, mekanistik, mutlak idealizm, mistisizm gibi yolları yeterli görmemesinin sebeplerinden bir tanesi; gerek determinizmin gerekse mistisizm ve idealizmin oluş'u tanımlayarak (bir taraflıyla –sınırlandırarak-) bütün antinomileri ve dikotomileri çözdükleri içindir. Yani bir anlamıyla, arayışın yolunu kapatmak ve tefekkür sürecini, insanın zamanda ve mekânda oluşunu (Heidegger'ci tabiriyle – In-der-Welt-Sein (Dünya içinde Olmak-lık) dondurarak geleceğe dair söylenebilen her şeyi söylemeleri sebebiyledir. Ülken, oluş fikrine dayalı ontolojik tahayyülünde ferdî, içtimaî, siyasî, toplumsal sahaya uygulayarak oluş fikrinin çerçevesini genişletir.

İnsanî vatanseverlik toplumu, ahlâkî mertebeler toplumdur. Ahlâkî mertebeler, insanların olgudan ideale, vatanın köklerinden insanîyetin ideal zirvesine doğru ilerleyişinin sınıflanması demektir. Bu esasa göre insanlar halk, vatandaş, vatansever ve insanî yurtsever mertebelerine ayrılır. Halk *koru ahlakı*'ndadır. Vatandaş *ümit ahlakı*'ndadır. Vatansever *gurur ahlakı*'ndadır. İnsanî vatansever ise *aşk ahlakı*'ndadır. Öyle ise insanî vatansever toplumunda ideal aşk ahlakıdır: Hakiki hürriyet yalnız aşk ahlakında gerçekleşir. Aşk kanununun esası ahlâkî tecrübedir: İnsanî aşk kendini feda etmekle kazanılır: Hayat ölümden doğar, Buğdayın yetişmesi için, tohumun kaybolması lâzımdır (Ülken, 1998: 66-67).

Ülken'in bu mertebeler sistemi ilk bakışta Comte'un 'Üç Hâl Kanunu'na benzemesine rağmen Ülken için dört derece birinin bitmesiyle ve yok olmasıyla diğerinin başlaması şeklinde ele alınmamaktadır. Ülken açısından bu dört hal birbirine içredir. Yani bütünü içinde bu hallerin bütünü potansiyel olarak mevcuttur ancak bilkuvve'den bilfiil'e çıkmaları açısından ahlâkî mertebelerle ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu ahlâkî mertebeler hususu oluş'a müstenit olan bir içtimaî durumun tarifidir. Aşk ahlâkı, insanî vatansever toplumun ideali olarak tarif edilmiştir. Aşk ahlâkı mertebesi, birlik mertebesidir. Aşk ahlâkı, cemiyet-i ariftir.

Arif akıl ile duyguyu birleştirendir, ilimle imanı uzlaştırandır. Vatanda insanlığı, insanlıkta vatani görendir. İdeal ile gerçeği, olanla olması gerekeni, yerle göğü bir kılandır. Arif, çokluğu bilen, birliğe inanandır ve bu çokluğu birlikten çıkarandır. İnsanlık sıfatıyla vatana değer verendir. İnsanlığı vatan için değil, vatani insanlık için bir merhale gibi görendir. Tarihi gelecek ile, hatırayı ümit ile, vatan sevgisini insanlık aşkıyla bir kılandır. Arif için tabiatın başka tapacak ve aşktan başka kanun yoktur (Ülken, 2015: 42).

Bu çerçevede Ülken oluş'a müstenit bir ontolojik tahayyül çizmektedir. Yol, yöntem ve arayışın biteviye devamı Ülken'in en canlı tarafı olarak görülmektedir. Diğer bütün tefekkür cereyanları ve düşünsel akımların yol, usul ve hedef edinilen ideallerin farkında oldukları üzere Ülken'de izlenecek yol, yöntem ile ideal hedefin farkındadır. Ancak, diğer tefekkür cereyanlarının dikotomik ve antinomik ilişkisellikleri bir sonuca bağlamasına benzer bir girişim Ülken de görülmemektedir. Bunun en önemli sebebi Ülken'in oluş fikrine müstenit ontolojik tahayyülün komplementer epistemolojiyle ve bunun yanı sıra tefekkürün tatbikat ile mezcetmesine bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Ülken için oluş süreci, içtimaî, siyasî, toplumsal varlığın tezahürlerinin zaman ve mekâna kayıtlı şekilde hal tezahürleri olarak adlandırıldığı için ortaya



çıkan dikotomiler ve antinomik ilişkisellikler de bu hal tezahürlerinin tebeyyün etmesi olarak yorumlanır.

Sonuç

Türk-İslâm siyasi düşünce tarihi çerçevesinde Ülken'in sistematik olmayan yazılarının altında gizlenmişçesine görünen metodolojisi en önemli katkılarından birisi olarak yorumlanabilir. Bu metodoloji iki unsurdan oluşmuştur: Komplementer Epistemoloji ve Oluş'a Müstenit Ontolojik Tahayyül. Bunlardan ilkinde Ülken, bilimsel düşünce modunun ayırttığı bilimsel incelemeleri bir araya getirerek toplu ve bütünlüğü çalışmaları ortaya koymuştur. Bu duruma bir Ülken'in fizik bilimindeki gelişmeler ile mantık ilminin gelişmelerin seyri çerçevesinde verilebilir. Ayrıca felsefi, sosyoloji, psikoloji, siyasî ve toplumsal nazariyelerinde Ülken'in bitmek bilmez bir arayış içinde olduğu görülmektedir. Ülken için senaryoyu oluşturup, filmin sonunu başından söylemek hiçbir zaman maharet veya bir yetenek gibi görülmemiştir. Bu durumda Ülken'in metodolojisinin unsuru olan komplementer epistemoloji ayağının önemli bir rolü vardır. Çünkü kuram ve teori Ülken'i tanımlanmış (hudutlanmış) kavramsal ve düşünsel fantazyanın içine hapsedeceği her an Ülken'i hiçbir zaman yerinde bulamamıştır. Bunun için Ülken'i ne sadece Türk-İslâm mütefekkeri, ne sadece muhafazakâr, ne sadece sosyalist, ne sadece milliyetçi, ne sadece yorumcu ve şarih, ne sadece Doğu'cu ne de Batı'cı görmek Ülken'in komplementer epistemolojisinde neşvünema bulan arayışın farkında olmayan araştırmalar neticesinde ortaya çıkabilir.

Diğer yanıyla Ülken'in metodolojisinin ikinci ayağı olan, oluş'a müstenit ontolojik tahayyülüdür. Oluş'a dayanan bir ontoloji yeni bir açıklama biçimi veya yöntemi değildir. Buna rağmen, Ülken metodolojisinin ikinci ayağını Türk-İslâm siyasi, toplumsal, ruhî ve tefekkür tarihine uygularken özelleşmektedir. Bu çerçevede Ülken'in katkısı metodolojisinden kaynaklı bir düşüncenin somut ve müşahhas hususlara ilişkin açıklama tarzıyla anlam kazanmaktadır. Oluş, varlık'ın zamansallık ve mekânsallık içerisinde sıfatlarının ve yüklemelerinin tezahür edişi, bilkuvve hâlden bilfiil hâle geçişidir. Bu akıl yürütme en başta fert için uygulanabilir. İnsan yapmış oldukları, yapıyor olduğu, yapacak olduklarıyla insandır. Dolayısıyla insanda, sıfatlar ve tecelliler tebeyyün eder, bu tezahür edişlerin mutlak manada birbirini yadsıması veya yok edip eritmesi gerekmemektedir. Diğer taraftan cemiyetlerde toplumsal, ruhî, siyasî, dinî, antropolojik ve diğer özellikleriyle farklı farklı tezahür halinde olabilirler. Ülken bir cemiyet kendi içinde de farklı tezahür edişlere sahne olabilir. Bunlar hâlden hâle geçiştir.

Tam da bu noktada Ülken Türk-İslâm incelemeleri noktasında yöntemsel açıdan bir başka katkı daha sunmaktadır. Bu katkı, hâlden hâle geçişlerde görülen temel dinamikler ile aynı zamanda tezahür edişin kendi içinde barındırdığı temel dinamikleri bir yandan mücerret (felsefi, sosyolojik, psikolojik, tefekkür tarihi gibi mikyaslarla) diğer yandan müşahhas (monografi çalışmaları gibi mikyaslarla) ele almaya teşebbüs etmektedir. Bu durum Ülken'in bilimsel ve yöntemsel çalışmaları salık vermesinin de ötesinde, spekülasyon ve dilek kip (-saydı, -sa, -meliydi, -malıydı gibi) ifadelerden kaçınarak aslında olması gerekeni değil olanı oluş'u içerisinde tarif ve



tahlil etmeye çalışmaktadır. Ülken için geçmişe yönelik maziperestliğin ve geleceğe yönelik ütopyik arzuların bilimsel tahlil ve müşahadelerle incelenmeksizin hiçbir anlamı yoktur. Bu açıdan Ülken'in oluş'a dayalı ontolojik tahayyül metodolojik unsurunun bir niteliği de, süreç içerisinde canlılığı her daim yakalamaktır.

En nihayetinde Ülken'in oldukça geniş bir sahayı kaplayan ilmî tetkik ve tahlilleri ile Türk-İslâm siyasi düşüncesinde metodolojik ve bilimsel – nesnel çalışmalar açısından katkıları bundan sonraki Türk-İslâm metodoloji çalışmaları açısından bir temel teşkil etmektedir.

Kaynakça

- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1963), **Siyasi Partiler ve Sosyalizm**, Anıl Yayınevi, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1981), **Tarihi Maddeciliğe Reddiye**, İstanbul Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1998), **İnsani Vatanseverlik**, Ülken Yayınları, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2000), **Genel Felsefe Dersleri**, Ülken Yayınları, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2001), **Bilgi ve Değer**, Ülken Yayınları, 2.Baskı, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2009), **Felsefeye Giriş – 2**, Türkiye İş Bankası ve Kültür Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2014), **Varlık ve Oluş**, Doğu-Batı Yayınları, 2.Baskı, Ankara.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2015), **Aşk Ahlâkı**, Türkiye İş Bankası ve Kültür Yayınları, 3.Baskı, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2016), **Türk Tefekkür Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, 8.Baskı, İstanbul.

Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışı

Hüseyin Karaman*

Özet

Nurettin Topçu, gerek ahlak alanında ortaya koyduğu görüşleriyle gerek Hareket Dergisi'ndeki yazıları ve dergi etrafında oluşan ekolle günümüze kadar etkisini sürdürmüş bir düşünürdür. Bu bildiride, çağdaş Türk düşünürü ve ahlakçısı olan Nurettin Topçu'nun siyaset felsefesi içinde önemli bir yer tutan devlet anlayışını ele alacağız. Devlet anlayışı çerçevesinde Topçu'nun devlet algısı, siyaset-ahlak ilişkisi, devlet şekilleri, din-devlet ilişkisi, demokrasiye bakışı gibi konulardaki görüşlerini bildirin sınırları çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Dinleyici açısından konunun anlaşılmasının kolaylaştırılması ve Nurettin Topçu'nun siyaset felsefesi açısından hangi çizgide olduğunun ve hangi ekolü takip ettiğinin belirlenebilmesi için yer yer farklı filozoflarla da karşılaştırmalar yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Nurettin Topçu, Devlet Anlayışı, Din Devlet İlişkisi, Demokrasi, siyaset ahlak ilişkisi

Giriş

Nurettin Topçu, başta *Devlet ve Demokrasi* isimli eseri olmak üzere *İradenin Davası* isimli kitabında ve *Hareket Dergisi*ndeki yazılarında devlet anlayışı ile ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Biz de bildiride özellikle bu ifade ettiğim eserlerden hareketle konuyla ilgili görüşlerini sizlere ifade edeceğiz.

Konuyu anlaşılması için dört başlık halinde ele alacağız:

- Devlet Kavramı ve Devlet Şekilleri,
- Din-Devlet İlişkisi veya Teokratik Devlet Anlayışı,
- Demokrasi Anlayışı,
- İdealindeki Devlet Şekli,

1. Devlet Kavramı ve Devlet Çeşitleri

Nurettin Topçu, *İradenin Davası* isimli eserinde devleti farklı şekillerde tanımlamaktadır:

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Rektörü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: huseyin.karaman@erdogan.edu.tr

"Devlet, millet vücudunun ruh kazanması ve ilahi bir ruhun millete beden kazandırması demektir."¹

*"Devlet, ferdin ruhunda harekete başlayan, milleti meydana getiren ve ilahi iradeye kavuşmak için hamleler yapan iradenin fertten Allah'a götüren yoldaki bir duraktır."*²

*"Devlet, muayyen topraklar üzerinde hâkimiyetle yaşayan insanların meydana getirdiği manevi birlik, millet varlığının ruhu, millet iradesinin gözüktüğü yerdir."*³

Onun bu tarifi beraberinde birlik halinde bir halk kütlesi yani millet, vatan toprağı ve idare edici iktidar yani hâkimiyet diye üç unsuru getirir. Ona göre devleti oluşturan bu unsurların en önemlisi iktidar veya otorite denilen manevi birliktir. Çünkü manevi birliğin bulunmadığı yerde devlet de olamaz. Şayet böyle bir durumda devlet varsa bu devlet yolsuz ve haksız olarak ayakta duruyor demektir. İradesi azalan devlet, çökmeye doğru giderek kısa zamanda yıkılır. Devlette irade yıkıldıkça vatandaşlar arasındaki hukuki bağlar gevşer, toplum düzeni zayıflar. Düzenin bozukluğu güvensizlik şeklinde görünür. Ekonomi ve ticaret hayatında sözleşmeye, okulda öğretmene, mahkemede hâkime güvensizlik başlar. Camide imama, ilde valiye, ailede evlada, sokakta polise güvenilmez olur.

İktidarın kaynağı yönetilenlerin itaatidir. Bir irade meselesi olan itaati ortaya çıkaran da mesuliyettir. Dolayısıyla da itaatin mutlak olduğu yerde devlet güçlüdür. Çünkü devlet varlığının esaslı unsuru hâkimiyettir. Kendi başına yalnız vatan bir ceset, cansız bir vücut sayılırsa millet onun hayatı, devlet ise ruhu sayılmalıdır. Devlet, milletin şuurudur.⁴

Ona göre devlet bir insandır ve bir fert gibi şahsiyet olarak meydana gelir. Eğer devlet kurucu olan şahsiyet yoksa devlet de olmaz.⁵

Topçu devletin temelini ve varlığının hikmetini hâkimiyet ve otorite olarak kabul ettiği için devlet konusundaki sınıflamasını da otorite esasına göre yapmaktadır. Ona göre zaten en doğru hareket tarzı da bu olmaktadır. Devleti; Otoriteli / iradeli devlet ve otoritesiz devlet / iradesiz devlet diye ikiye ayırır.⁶ O, iyi devlet şekli diye bir şeyin olamayacağını ve devletin iyi olup olmadığını otoriteyi elinde bulunduranların belirleyeceğini belirtir. Devletin iyi veya kötü olması otoriteye sahip olan yönetici zümreye bağlıdır.

Devlet ve Demokrasi isimli eserinde bu düşüncelerini şöyle ifade eder:

*"Hangi devlet şekli olursa olsun, onu yaşatanların elinde değer kazanır. İdare cihazı ve devlet şekli, bu cihazı elinde bulunduranların ferdî iradesinden ayrılmaz. Ebedî devlet şekli olamaz. O da içtimâî müesseselerle beraber değişir. Değişmeyen ancak devletteki iradedir, hâkimiyet ve iktidardır."*⁷

¹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 48.

² Topçu, *İradenin Davası*, s. 47.

³ Topçu, *İradenin Davası*, s. 46.

⁴ Topçu, *İradenin Davası*, s.46, 49; amlf., *Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s.40.

⁵ Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1997, s. 21-22.

⁶ Topçu, *İradenin Davası*, s.48.

⁷ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s.168.

2. Din-Devlet İlişkisi / Teokratik Devlet Anlayışı

Nurettin Topçu'nun iradeyi iktidara bağlayan ve itaati meydana getiren bir unsur olarak gördüğü mesuliyet şuuru, devlet anlayışında önemli bir yer tutar. Hatta o daha ileri giderek devlet fikrinin mesuliyet düşüncesinden ayrılmayacağını belirtir. Devlette mesuliyet ise, hâkim olanın idare edilen zümreye verdiği söz demektir.⁸ Bu mesuliyet iradesinin kaynağı ise, Allah'tır. Fakat düşünürümüz bununla kesinlikle teokratik devlet anlayışını kastetmemektedir. Çünkü o, din müesseseseleşince herhangi bir ferdin eline geçtiği ve dünya saltanatı haline dönüştüğünden dolayı dinin kurumlaştırıldığı teokratik devlete karşı çıkmaktadır. Onun istediği ise devlet kurucusunun, yani iktidarı elinde bulunduranların, yönetenlerin kendi iradelerini Allah'a teslim etmesidir.⁹ Ayrıca din bir dünya saltanatı değildir. Onun siyasetle ilişkisi olamaz. Tarihimizde şeyhülislamlık müessesinin din adına sahip olduğu iktidar ile siyaset yapmasını hem devletin hem de dinin içten çökmesinin başta gelen sebeplerinden birisi olarak görür. Dinî makam ikaz, irşad ve Hakk'a işaret yeridir.¹⁰

Bütün bunlara rağmen onun düşünce sisteminde din ve devlet fikirlerini birbirinden tamamen ayırmak da öyle çok mümkün değildir. Çünkü Topçu'ya göre "*din Allah'ın emri, devlet Onun hareketidir.*"¹¹

3. Demokrasi Anlayışı

Nurettin Topçu'nun devlet anlayışında demokrasi ve değerlendirmesi geniş yer tutar. Topçu yazılarında demokrasinin hem olumlu yönlerinden, hem de olumsuz yönlerinden bahsetmiştir. Topçu'ya göre Batı dünyasından gelen her fikir ve düşünce gibi, demokrasi de halkımıza, herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadan, bünyemize uygun olup olmadığı sorgulanmadan toplum için bir nevi dünya cenneti olarak tasarlanmış ve "amentü" halinde ezberletilmiştir. Asrımızda en iyi hükümet şekli olduğu hususu neredeyse bütün zihinlerde kökleşmiş olan demokrasiyi, "*hâkimiyetin bütün millete yayılması ve devlet iradesinin milletin her ferdi tarafından kullanılması*"¹² olarak tanımlayan Topçu, onun geçmiş asırlardaki zorba hükümdarların zulmünden kaçan insanlığın bu zulümlere tabii bir tepkisi, bir karşı çıkması olarak ortaya çıktığını ifade eder.¹³

Yine Topçu, demokraside bütün fertlerin mesuliyet kazandığını otoritenin cemiyete yayıldığını devlet iradesinin cemiyetin her ferdi tarafından kullanıldığını ve demokrasinin uzun bir tarih içinde zulüm yapan hükümdarın zulmünden korunmayı en fazla teminat altına alan rejim olduğunu da belirtir. Ancak eğer onun arkasında demokrasinin kendisinden başka bir kuvvet yaşamıyorsa, eğer böyle bir kuvvet en büyük mesuliyet iradesini en büyük hâkimiyetle

⁸ Topçu, İradenin Davası, s.55.

⁹ Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970, s. 146.

¹⁰ Nurettin Topçu, "Din Eğitimi", *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergah Yayınları, İstanbul 1997, s.123.

¹¹ Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, İstanbul, Hareket Yayınları 1968, s.22.

¹² Topçu, İradenin Davası, s.55.

¹³ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 119-120, 127.

birleştirmemişse, demokrasinin yapacağı iş, rüzgârlı ve yağmurlu bir yolculukta kırık ve her tarafı delik şemsiyenin yapabileceğinden ileri gitmez.¹⁴

Bununla birlikte ona göre hiçbir rejim kendiliğinden mutlak surette ne iyidir, ne de kötüdür. Ayrıca genel olarak en iyi hükümet şekli diye belirli bir şekli belirlemek de doğru değildir. Her yerde ve her insanın elinde selamete götürücü, mutluluğa ulaştırıcı bir rejim şekli olmadığı gibi iyi insanların elinde zararlı olacak bir rejim de tasavvur olunamaz. Hükümetin iyiliği, idare ettiği halkın bünyesine uygun oluşu ile ölçülebilir ve esas olan otoriteyi kullanacak insanın ruh ve ahlak yapısıdır. Sade bir alet, bir cihaz olarak demokrasi, insan hak ve hürriyetlerinin korunmasında en elverişli bir hukuki müessesedir. Fakat bu müessesenin başarısı, onu kullananların iyi niyetine bağlıdır. İyi niyet olmazsa demokrasiden, başka rejimlerden doğacak bütün kötülüklerin doğması beklenebilir. Demokrasi, zorba idarelere karşı bir tepkidir. Ancak demokrasi, kendisinden beklenen gayeye ulaştırabilmek için, onu kullanan insanlardan kemal ve fazilet ister. Hem de monarşide bir fert veya zümrenin fazileti çok kere yeterli olduğu halde demokrasinin selameti için idareye iştirak eden ferdin, hatta oy kullandıkları için bütün halkın faziletli olması gerekir.¹⁵

Nurettin Topçu, demokrasinin olumlu yanlarının yanında eleştirilebilecek olumsuz yönlerinin de olduğunu, tatbikinde karşılaşılan birtakım güçlüklerin varlığını da ifade etmektedir.

Ahlaki zafiyet eleştirisi

Her şeyden önce demokraside hâkimiyetin bütün fertlere yayılması ve eşit oy hakkının getirilmesi, böylece de âlimle cahilin, düşünürle amelenin, bilenle bilmeyenin, hayatının kemal mevsimine ulaşmış olgun ve faziletli bir hâkim ile psikopat bir katilin bir kabul edilmesi büyük bir ahlâkî zaafiyettir. Demokrasi keyfiyetin yerine kemmiyeti koymuştur. Siyasi hürriyet demokrasinin başarıya ulaşması için yeterli değildir. Kendi yolunu bulamamış bir halk kütesinin şu veya bu emellere alet olması her zaman mümkündür. Dolayısıyla da demokrasinin başarıya ulaşması için halka önderlik edecek olgun ve faziletli bir münevver zümrenin yetişmesi gerekir. Parti ile basın yayın organlarının menfaatlerinin örtüşmesi, halkın cehaletinden beter olabilir. Çünkü burada insanların olgunluk düzeylerindeki, kültür ve ahlâk seviyelerindeki farklılıklar dikkate alınmamış ve insanlar hep birbirlerine eşit sayılmıştır. Bu anlayışın sonucu olarak ta toplumda cahillerle menfaatçilerin sayısının olgun ve erdemli insanların sayısından daha çok olduğu için toplumu faziletli ve erdemliler değil, kötüler idare edecektir.¹⁶

Ahlaki düşüğe yol açmaktadır.

Ayrıca demokrasi hem ferdi hem de toplumsal planda ahlâkî düşüğe yol açmaktadır. Demokrasi ile ahlâk arasındaki bu ilişkiyi şöyle ifade eder:

¹⁴ Topçu, *Ahlak Nizamı*, s. 20.

¹⁵ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 119-120; amlf., *Sosyoloji*, Dergah Yayınları, İstanbul 2001, s. 98.

¹⁶ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 120-122, 127-128; amlf., *Sosyoloji*, s. 100, .

"...Demokrasinin gerçek şekli olan çok partili rejim devrinde vatandaş ahlâkının düştüğünü görüyoruz. Önceleri komşu köyleri birbirine garazkâr yapan ahlâk düşüklüğü şimdi kardeşi kardeşe düşman yapmaktadır. Aile içindeki görevleri unutturan partililik kavgaları fertlerde fitne tohumlarını geliştiriyor. Köylerde ve ailelerin içindeki menfaat ayrılıkları, parti ayrılıklarına dayanarak saldırgan kuvvet kazanıyor.¹⁷

Ahlak idealinin iflas etmesi

Demokraside ahlâk ideali de iflasa doğru gitmektedir. Çünkü insanların hepsi kendisinin başka fertlerle aynı hizada bulunduğunu kabul edince hürmetin bir anlamı ve manası kalmıyor. Hâlbuki ruhî yönden insanın kendisinden daha üstün olan bir insana yönelme ihtiyacı vardır. Ruh bakımından bütün insanların kendisinden daha üstün ruhu arayarak hürmetle ona çevrilmesi ve derece derece üstünlüğe sahip olanların hayranlığı ile Allah'a ulaşmak isteği, ahlâk idealinin yöneldiği bir yol ve bir realitedir. Dolayısıyla bu hayranlık duygusu ve hürmetin yok edildiği yer olan demokraside ahlâk yoktur.¹⁸

Azınlık açısından haksızlık olması

Ayrıca Nurettin Topçu'ya göre demokrasi halkın iradesi olmakla birlikte, bu idarede çoğunluğun kararları hâkimdir. Çoğunluğun verdiği oyda, azınlığın iradesi bulunmayacak, ancak azınlık ister istemez verilen kararlara uyacaktır. Dolayısıyla da demokrasinin çoğunluğun oyunu hak diye kabul etmesi, azınlık yönünden bir haksızlık olmaktadır. Çoğunluğun oyuyla otoriteyi elinde bulunduran iktidar partisi, kendi görüş açısı ve belli zümreler doğrultusunda hareket edince bu rejim azınlık için bir despotizm haline gelir. Bu yüzden iktidarı ele geçiren partinin taraftarlarıyla muhalefet partilerine bağlanan halk kütleleri arasındaki hoşnutsuzluk bazen iç mücadelesi haline alıyor. Bu mücadelede, kendi iradeleriyle kendilerini idare etmek isteyen tarafların hepsi de aynı derecede haklıdır. İstedikleri, haksız bir mücadele değil, kendi iradelerini yaşatmaktır.¹⁹

Kanuna itaatın zayıflaması

Topçu'ya göre kanun rejimi olan demokraside kanuna itaat duygusu da zayıflamaktadır. Çünkü halk "kanun yapan benim" diye biliyor. Özellikle aşağı tabakada itaat duygusunun gevşemesi ahlakın temeli olan hürmet hissini de zayıflatıyor. "Kanun benim irademin mahsulüdür" diyen herhangi bir vatandaş, bazen kanun karşısında hürmet duymamak için bunu sebep sayabiliyor. Çünkü o, daima yukardan gelene karşı hürmet duymaya alışmıştır ve hürmeti korku ile karıştırmaktan bütün ömründe kurtulamamıştır.²⁰

¹⁷ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 133-134.

¹⁸ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 132.

¹⁹ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 140; amlf., *Sosyoloji*, s. 100.

²⁰ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 133, 35, 136.

Nurettin Topçu'ya göre her şeyden önce demokrasinin dayandığı iki temel olan eşitlik ile hürriyet ilkeleri de çürümektedir. Esasından eşitlik sadece bir dış görünüşten ibarettir. Her biri bir oy kullanan insanların arasında kültür ve ahlak bakımlarından eşitlik yoktur. Bu rejimde insanın fert olan varlığının taşıdığı cevher, eşitlik terazisinde tartılarak onun insanlık değeri hesaba katılmamıştır. İnsanlar hep birbirlerine eşit sayılmıştır.

Demokrasinin dayanmış olduğu ikinci temel olan hürriyet ise hiçbir zaman ruhi ve ahlaki hürriyet manasını kazanamadı. O sadece yukarıdan gelecek zulümlerden halkın korunmasını sağlayıcı bir cihazı harekete geçirmiş bulunuyor.²¹

“Demokrasi insanın büyük ve ilahi tarafını budayarak onun hırslarıyla menfaat emellerine hayat kazandırıyor. İlim, sanat, ahlak ve din gibi insan ruhunun ideal atılışlarının Allah'a doğru ilerleyişi demokraside yön değiştirilerek halkın hırslarına çevriliyor ve sefil ihtirasların çukurunda boğuluyor.”²²

Topçu'ya göre demokrasi, fertlerin üstünde koruyucu ve güdücü iktidar tanımayan ferdi, iddia sahibi yaparken yalnız bırakmaktadır. Çünkü onda ferdi iradelerin dayanacağı destekler yoktur. Sadece kendi kuvvetlerine bağlanan fertte ümitler azalıyor, idealler zayıflıyor. Yine demokraside ferdi iradenin itici kuvvetleri gibi frenleyici kuvvetleri de gevşeyerek vatandaşlarda şımarık davranışlar meydana geliyor. Ferdîyetçi yarışmaları ortadan kaldıran demokrasinin taklitçilik yolu fertlere sürü halinde yaşama sevgisini aşılması yüzünden, romantik zirvelere tırmanma çabaları kaybolmaktadır.

Demokrasi, niteliğin yerine niceliği koyduğu gibi ruhun yerine de maddeyi koyuyor. Çoğunluğu sözünün geçerli olması kemiyetin hakimiyeti idi. Bir toplumun ferdi ruhtaki akislerinin yerine toplumun madde olan kütesinin hâkim oluşu ise ruhun yerine maddenin geçirilmesidir.

Bütün bunlardan dolayı Nurettin Topçu demokrasinin, eksik ve eleştiriye açık tarafları bertaraf edilse bile tam ve mutlak bir hale gelemeyeceği kanaatindedir. Çünkü tam demokrasi demek, vatandaşların hepsinin servet, kültür ve her türlü değerler bakımından eşit oldukları demokrasi demektir. Ancak tam bir demokrasi insanlık tarihi boyunca hiçbir zaman mümkün olmadığı gibi bundan sonra da olmayacaktır. Zira her zaman insanlar arasında birtakım farklar bulunacaktır. Bütün halkın kendini idare etme işini omuzlarına yüklenmesi demek olan demokrasi geçici bir rejimdir. Siyasi tarihin bir geçit devresidir. Örnek ve ebedi bir idare şekli bulununcaya kadar halkın geçici olarak idare işlerine vekalet etmesidir.²³

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Nurettin Topçu devlet ve demokrasi anlayışını üç temele dayandırmaktadır: Adalet ve hukuku temele alan merkezîyetçilik, halkın isteği ile Allah'ın iradesinin birleştiği yerde meydana gelen cihaz yapıcı kudret olarak anlaşılması gereken otoritecilik, yarının hesabını verme sancısını yüreğinde hissedebilen toplumların oluşturduğu

²¹ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 127-128.

²² Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 131.

²³ Topçu, *Sosyoloji*, s. 101; amlf., *Devlet ve Demokrasi*, s. 127, 134-136.

sorumluluk duygusu. Dolayısıyla da mesuliyet sahibi, otoriteli, Allah'a hesap vermeye hazırlıklı, yıkıcı hareketleri engellemeye kabiliyetli idare en iyi devlet idaresidir.²⁴

4. İdealindeki Devlet Şekli

Nurettin Topçu bir yandan demokrasi gibi mevcut oluşumlara gerek ahlâkî gerekse başka açılardan tenkitlerini yöneltirken diğer taraftan da, idealindeki devletin özelliklerini ve hangi temellere dayanması gerektiğini ortaya koymuştur. O en iyi devlet idaresini şöyle tanımlar:

"Hareketlerinde mesuliyetle otoriteyi yaşatırken her an büyük mahkeme huzurunda hesap verme durumunda bulunan büyük ruhları işbaşına getirmeye ve bu ferdî değerlerin hareketlerini engelleyecek yıkıcı kuvvetleri önlemeye en kabiliyetli idare, bizce en iyi devlet idaresidir" ²⁵

Topçu dinî bir sorumluluk taşıyan, mesul, otoriter, insan sevgisine dayalı ve ferdî kabiliyetleri geliştirici bir devlet olarak belirttiği idealindeki devletin en mükemmel şeklinin, otoriteli devletin en güzel örneklerini ortaya koymuş olan Hz. Ömer ile Yavuz Sultan Selim'in devletlerinde görüldüğünü ileri sürer.²⁶ Devlet anlayışında en başta ilahî otorite yani Allah bulunur ve yönetici konumundakiler de iradelerini Allah'a teslim ederler. Yani O'nun emir ve yasakları doğrultusunda hareket ederler.²⁷

Onun ileri sürdüğü devlet, ahlâk temeline dayanan spritüaliste (ruhçu) bir devlettir.²⁸ Bu devlet aynı zamanda otoriter bir devlettir. Çünkü o, her devirde en iyi devletin en yüksek otoriteye sahip devlet olduğunu belirtir.²⁹ Her toplumda gerek ferdî sapıklıklardan, gerekse de cemiyet bünyesindeki aksaklıklardan dolayı daima suç işleyenler bulunacaktır. Fakat devletin gücü sayesinde bu ahlak-dışı hareketler, ya tamamen ortadan kalkar, ya da birer istisna haline gelirler. İşte bundan dolayı düşünürümüz otoriter bir devlet anlayışında ısrar etmektedir. Bu devlete "milli devlet" ismini verir ve onu hem milliyetçilikten, hem de cemaatçı, toplumcu bir özellikten ayrı görmez. Bu düşüncesinden dolayı da Müslüman Türk'ün devlet telakkisinin Müslüman Anadolu sosyalizmi olduğunu ifade eder. Müslüman Anadolu sosyalizmini şöyle tanımlar:

Müslüman Anadolu sosyalizmi İslâm'ın ruh ve ahlâkına sahip olacak Anadolu'nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdî menfaatleriyle ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahi bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altında, millet selameti yolunda seferber etmektir." ³⁰

Bu noktada şunu da ifade etmeliyim ki, Nurettin Topçu, marksist anlamda bir sosyalizmi savunmamış olmasına rağmen, "sosyalist" ve "sosyalizm" kelimelerini kullanmasından dolayı bazı

²⁴ Nurettin Topçu'nun demokrasi anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Tabakoğlu, "Nurettin Topçu'da Devlet Anlayışı", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 72-74; Vehbi Ünal, "Nurettin Topçu'nun Düşünce Sisteminde Devlet ve Demokrasi", *CÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 2, s. 469-485.

²⁵ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 114.

²⁶ Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978, s.246.

²⁷ Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s.100.

²⁸ Topçu, *Ahlâk Nizamı*, s.162, 165.

²⁹ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s.168.

³⁰ Topçu, *Ahlâk Nizamı*, s. 9, 119; "Türk Milliyetçiliği ve Komünizm", *Hareket Dergisi*, sy.32 (Ağustos 1968), s.4.

eleştirilere muhatap olmuştur. Onu eleştirenlerden birisi de Necip Fazıldır.³¹ Bize göre bu konuda Topçu'ya yöneltilen eleştiriler ağır bir itham olup onun ne kastettiği anlaşılmeden yapılmıştır. Ayrıca burada dönemin hassasiyetinin de önemli bir rolünün olduğu kanaatindeyiz. Topçu, bu noktada kendisine yapılan eleştirileri, sosyoloji cehaleti ile vicdan ve kalp terbiyesinin yokluğu olarak değerlendirir.³² Halbuki düşünürümüz sosyalizm anlayışının İslâm'ın dışında bir şey olmadığını ve amacının İslâmi prensiplerin hâkim olduğu bir toplum oluşturma olduğunu çeşitli vesilelerle belirtmiş³³ ve bu davanın İslâm'ın özünde olan Hakk davası olduğunu, kelimelerin sadece bir kıyafet olup insanlar tarafından giydirildiğini esas olanın ise ruh ve mana olduğunu belirtmiştir.³⁴ Sonuç olarak Bekir Topaloğlu ve Orhan Türkdoğan'ın da dedikleri gibi, Topçu'nun sahip olduğu sosyalizm anlayışının insanı seven, insana acıyan, kalp terbiyesine, insana uzanma ve onu kurtarma ihtirasına dayanan ve içtimai adaleti gerçekleştirmeyi hedef edinen bir sosyalizm anlayışı olduğunu ifade edebiliriz.³⁵

Bütün bunlardan hareketle Nurettin Topçu'nun, İslâm dinî ve ahlâkına dayalı, ferdî menfaat, ihtiras ve çıkar çatışmalarının bir kenara atıldığı ve tam bir iradenin hâkim olduğu bir devlet idealine sahip olduğunu ifade edebiliriz. Bu ideal devletin üç ana davası veya meselesi vardır:

1- Kültür ve ahlâk davası: Bütün öğretim işleri ile din ve sanat çalışmalarından oluşur.

2- Adalet davası: Fertler arasındaki her türlü mukavele meselelerini, mülkiyet, maaş, miras ve her türlü kazanç şekillerini çözümlenmeyi içine alır.

3- Çalışma davası: Ekonomi, sağlık, yol, vb. emek şekillerini halletmeyi içerir.³⁶

Temel meselelerini bu şekilde belirlediği idealindeki devletin, milli terbiye gayesine bağlı millet mektebi olduğunu ve temelinde bir iktisat devleti olmayıp ahlâk devleti olduğunu ifade etmektedir.³⁷

Milli devlet, milletin yüzyıllara gömülü iradesini dış tesirlerden koruyarak yaşatan devlettir. O, kur'a ve kumar usulüyle kurulmaz. Yüzlerce yıllık, bazen bin yıllık alın terinden ve Hak uğruna dökülen kız kanından hayat alır. Milli devletin siyaset planı başka devletlerle yarışma değil, ne pahasına olursa olsun, bu emellerin memleket hayatına ahtapot gibi uzanan köklerini kazıyıp atmaktır. Milli devletin ne yabancı okulu, ne de ortak pazarı olacaktır. Milli devletin çocuğu, para ile değil, millete verdiği taahhülle okur ve millet hizmetine verdiği söz ile okulun kapısından girer. Milli devlet, fertlerinin büyük binalar yapmasıyla değil, halk için büyük ve mükemmel yolların açılmasıyla ögünen devlettir. Şehirlerinde dolaşan otomobillerin sayısını değil, yollarda

³¹ Necip Fazıl, *Bâbüâli*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları 1976, s.359.

³² Nurettin Topçu, "Hareketin Otuz Yılı", *Hareket Dergisi*, sy.37 (Ocak 1969), s.9.

³³ Topçu, *Ahlâk Nizami*, s.132.

³⁴ Topçu, *Ahlâk Nizami*, s.120-135; amlf., "Sosyalizme Karşı Koyan Kuvvetler", *Hareket Dergisi*, sy.59 (Kasım 1970), s.6.

³⁵ Bekir Topaloğlu, "Gönülümün Dilinden", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, s.146; Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*, Erzurum, A.Ü.İ.F.Yayınları 1970, s.66.

³⁶ Topçu, *Ahlâk Nizami*, s.170-171.

³⁷ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1972, s.323-324.

yürüyenlerin huzurunu artırmak milli devletin görevidir. Milli devlet, dinini ve dilini kutsal kurumlar halinde koruyabilen devlettir. Dindarın kin adamı ve dinsizin ruhsuz bir mütecaviz olduğu yerde milli devlet kurulmamış veya çoktan yıkılmıştır. Milli devlet, kitabında ve okulunda kendi dilinin yabancı dillere üstünlüğünü yaşatabilen devlettir. İlmi yumruğa ve ahlakı dipçiğe hâkim kılan devlettir. Kanun kuvvetini her kuvvetin üstünde yaşatabilen devlettir. Milli devlet milletin tabanından değil, beyninden hayat alan devlettir. Paranın ve kalabalığın değil, Hakk'ın ve aşkın devletidir.³⁸

Sonuç

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Nurettin Topçu devleti belirli bir kara parçasında hâkimiyetle yaşayan insanların oluşturmuş olduğu manevi birlik olarak görmektedir. Devlette esas olan iktidar, yani yönetici iradedir. Mutlak anlamda iyi devlet şekli ve her dönem geçerli olan ebedi devlet şekli diye bir şey olmaz. Devletin iyi olup olmadığını iktidar gücünü elinde bulunduranların durumu, ruh ve ahlak yapıları belirler.

Demokrasi geçmiş insanların zulmünden kaçan insanlık için geçici bir süre sığınılacak liman olabilir, ancak bir dünya cenneti değildir. Demokrasiyi özellikle fert ve toplumda meydana getirdiği ahlaki zafiyetler açısından eleştirmektedir.

Ona göre sorumluluk sahibi, otoriteli, Allah'a hesap verme şuurunda olan ve yıkıcı hareketleri engellemeye kabiliyetli idare şekli en iyi devlet şekli olmaktadır. Bu devletin; kültür ve ahlak, adalet ve ekonomi gibi üç temel davası vardır. En iyi devlet şekli olarak ifade ettiği bu devletin en güzel örneklerini Hz. Ömer ile Yavuz Sultan Selim'de görmekteyiz.

³⁸ Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 115-118.

Kaynaklar

- Necip Fazıl, *Bâbüâli*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları 1976.
- Tabakoğlu, Ahmet, “Nurettin Topçu’da Devlet Anlayışı”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 72-74.
- Topaloğlu, Bekir, “Gönlümün Dilinden”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, ss. 143-146.
- Topçu, Nurettin, *Ahlâk Nizamı*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970.
- _____, *Büyük Fetih*, İstanbul, Hareket Yayınları 1968.
- _____, *Büyük Fetih*, İstanbul, Hareket Yayınları 1968.
- _____, *Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, “Din Eğitimi”, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, “Hareketin Otuz Yılı”, *Hareket Dergisi*, sy.37 (Ocak 1969), s. 9-11.
- _____, *İradenin Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978.
- _____, “Sosyalizme Karşı Koyan Kuvvetler”, *Hareket Dergisi*, sy.59 (Kasım 1970), s.6-8.
- _____, *Sosyoloji*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, “Türk Milliyetçiliği ve Komünizm”, *Hareket Dergisi*, sy.32 (Ağustos 1968), s.4-7.
- _____, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.
- Türkdoğan, Orhan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*, Erzurum, A.Ü.İ.F.Yayınları 1970.
- Ünal, Vehbi, “Nurettin Topçu’nun Düşünce Sisteminde Devlet ve Demokrasi”, *CÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 2, s. 469-485.



Türkiye Cumhuriyeti Kuruluş Dönemi ve Anadoluçuluk Felsefesi: Nurettin Topçu ve Aksiyon Felsefesi Merkezli Bir İnceleme

Mevlüt Uyanık¹

Özet:

1789 Fransız ihtilaliyle dünya sosyo-politik yapısı değişti; Monarşiden Cumhuriyet yönetimine, dinsellikten sekülerizm ve laikliğe geçiş başladı. Osmanlı devleti de bu değişikliklere Üç Tarz-ı Siyaset ile uyum sağlamaya çalıştı. Osmanlılık, İslâmcılık ve Türkçülük politikalarından en sonuncusu ile Türkiye Cumhuriyeti kuruldu. Farklı içerikleriyle ortaya çıkan bütün fikirler ve akımlar, kuruluş aşamasındaki mahiyet ve hüviyet ilişkisindeki sorunları çözmeye yönelikti.

Bildirinin hedefi: Misak-ı milli sınırları içinde yeni bir ulus devlet oluşturmak ve yeni bir kimlik olarak Türklük tasavvurunu inşa etmek için ortaya çıkan bu fikir akımlarını (Resmi/Kemalist, Türkçü, Mavi ve Muhafazakâr Anadoluçuluğu) incelemektir. Anadolu milliyetçiliği ile resmi kimlik siyaseti Anadolu'yu merkeze alan ortak bir vatan duygusunda birleşirken zaman içinde evrilerken her biri diğerinin söyleminde gördüğü tutarsızlıkları ortaya koyan düşünce akımlarına dönüştü. Özellikle Mavi Anadoluçuluk, 1940'lı yıllarda resmi politikalarla Hasan Ali Yücel özelinde kurduğu gerek kurumsal gerekse de kişisel bağların da etkisiyle güçlendi. Mavi Anadoluçuluk hareketinin laik ve batılılaşma ile İyonya kültürünü merkeze alan modernleşme söylemine karşı, 'kültür temelli bir milliyetçiliğe, gelenekçiliğe' dönüşen Muhafazakâr Anadoluçuluk diyebileceğimiz karşı bir söylem geliştirildi. Bu hususa dair bilgi verilirken aynı zamanda Ali Fuad Başgil, Mümtaz Turhan, Nureddin Topçu gibi alimlerin oluşturduğu Muhafazakâr Anadoluçuluk anlayışının ilk Anadoluçuluk hareketi 1923-1925 arasında Mükrimin Halil Yinanç ve ekibinin çıkardığı Anadolu dergisi etrafında oluşan Türkçü veya Etnik Anadoluçuluk denilen tasavvurdan farkı da ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Olası Katkı: Türkiye'nin kuruluş döneminde yaşanan sorunları ve bunlara üretilen çözüm önerilerini, aralarındaki farkları analiz edersek, günümüzdeki çatışmaların ve ayrışmaların da nedenlerini bulabiliriz. Böylece farklılıkların aykırılığa dönüşmesine müsaade etmeyen bir "eşik" oluşturabilir ve bir arada yaşama motivasyonumuzu güçlendirebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Cumhuriyet, Anadoluçuluk, Kemalizm, Atatürkçülük, Milliyetçilik, Türkçülük, Sekularizm

¹ Prof. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mevlutuyanik@gmail.com



Takdim

Türkler, yüzyıllarca medeniyet mihveri olan İpek Yolu üzerinde devletler kurmuşlar ve kadim dünyada bölgesel ve küresel güçler olarak etkin olmuşlardır. Selçuklu ve Osmanlı devleti Türkistan/Atayurt ve Türkiye /Anayurt arasında kurulan devletlerin simgelerini de Anadolu’da yeni devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı forsunda bulundurarak bu bilinci bütün dünyaya ilan etmişlerdir.²

Bu sürekliliğin temini Anadolu’yu yurt kılan Oğuzların Kınık ve Kayı boylarının kurdukları devletlerde Nizâmülmülk gibi bir alim ve siyasetçiyi muallim olarak görmelerinde yatar. Çünkü yurtlandırmanın ruh ve manasını, ahlakını ve devamının şartlarını nesillere telkin edecek muallimleri, Nizamiye medreselerinde yetiştirdi.³ Osmanlı da bu geleneği devam ettirdi. Öyle ki, (fikirleriyle bildirimizin temelini oluşturan) NurettinTopçu’ya⁴ göre, “Halife Osman’ın

² Mevlüt Uyanık, “Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolu Medeniyetinin Yeniden Dirilişi”, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı. 18-19 (2013) s.104-131

³ Nurettin Topçu, Türkiye’nin Maarif Davası, Hareket yayınları, İstanbul.1970, s.54

⁴ Nurettin Topçu (1909-1975) Erzurum’lu bir ailenin çocuğu olarak İstanbul’da doğdu. Bezmialem Valide Sultan Mektebi ve Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi’nden sonra tahsilini Vefa İdadisi’nde sürdürdü. İstanbul Lisesi’nden mezun oldu (1928). Aynı yıl Avrupa’da tahsil için açılan imtihanlara girdi ve kazanarak Fransa’ya gitti. Fransa’daki tahsiline Bordo Lisesi’nde başladı ve buradan psikoloji sertifikası aldı. Görüşlerinden hayli etkileneceği mistik Maurice Blondel’le bu sırada tanıştı. Sosyoloji Cemiyeti’ne üye oldu ve ilk yazı denemelerini oraya gönderdi. 1930’da Strazburg’a geçti. Üniversite tahsiline başladı; Ruhیات ve Bediyyat, Genel Felsefe ve Mantık, Muasır Sanat Tarihi, İçtimaiyat ve Ahlak, ilk zaman Sanat ve Arkeoloji dersleri aldı. O yıllarda Paris’te olan Remzi Oğuz Arık ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ile dostluklar kurdu. Tasavvuf Tarihi araştırmalarıyla tanınan Luis Massignon’la tanıştı. Blondel ve Bergson’dan sonra tanıdığı 3. mistiktir. Adnan Adıvar’ın Türkiye’ye dönüşünden sonra Massignon’a Türkçe dersleri verdi. Conformisme et revolte başlıklı doktora tezini hazırladı ve Sorbonne Üniversitesi’nde savundu (1934). Aynı yıl Türkiye’ye döndü. Galatasaray Lisesi’nde Felsefe öğretmeni olarak göreve başladı. Lise Müdürü Behçet Bey’in bazı öğrencilerinin geçirilmesi için yaptığı teklifleri yerine getirmediği için İzmir’e tayin edildi. Tekparti yönetimini tenkit eden "Çalgıcılar" yazısı yüzünden Denizli’ye sürgün edildi. Burada Said Nursi ile tanıştı ve Mahkemeleri’ni takip etti. Daha sonra tayini İstanbul Haydarpaşa Lisesine çıktı, bir müddet sonra vefa Lisesine geçti, uzun yıllar İstanbul Lisesi’nde çalıştı ve buradan emekli oldu (1974). Bu görevlerine ek olarak 27 Mayıs ihtilaline kadar Robert Kolej’de Tarih ve İstanbul İmam Hatip Okulu’nda Dinler Tarihi Dersleri verdi. "Bergson" adlı çalışmasıyla Doçent oldu ve İstanbul Edebiyat Fakültesi H. Z. Ülken’in kürsüsünde"eylemsiz Doçent" olarak bulundu, fakat kendisine kadro verilmedi ve Üniversite’ye alınmadı. Fikri faaliyetlerini Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği ve Türkiye Milliyetçiler Derneği’nde sürdürdü. 1975 Nisanında hastalandı. Hastalığının teşhisinde güçlük çekildi. Pankreas kanserine yakalandığı ameliyatta belli oldu. 10 Temmuz 1975 tarihinde vefat etti. Fatih Camiinde kılınan namazdan sonra Topkapı’da Kozlu kabristanına defnedildi. Hayatı ve eserleri için bkz. İsmail Kara, “Nurettin Topçu Bibliyografisi I, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.523-551. Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh yay. İstanbul.2016, s.117 vd. Ali Osman Gündoğan, Nurettin Topçu: Hayatı, s.1-3; <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-Hayati.pdf?i=1> a.mlf, “Topçu ve Hareket Felsefesi, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.16; Mustafa Kutlu, Suya Hasret (Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi) Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.8-14, Selim Somuncu, “Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu”, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.220. Topçu, “Millet Mistikleri”, s.107. Yusuf Turan Günaydın. Nurettin Topçu Bibliyografisi II:



öldürülmesiyle dağılarak yıkılan İslâm cemaati, İslâmın ebedi ruhunu, Osmanoğullarının bir ruh rönesansı diyebileceğimiz manevi inkılaplarıyla tekrar yükseltilebildi” der. İslâm rönesansının onuncu asırda Anadolu’da yarattığı milletiz. Bu asırda başlayan milli tarihimiz on beşinci asırda Bizansın alınmasına kadar devam etti. Bu anlamda Osmanlılık, “Anadolu milliyetçiliğini içerisine almış, tarihi kaderin planı içinde bundan tam manasıyla insani değer taşıyan bir imparatorluk çıkarmış, ruhuna sahip bir milliyetçilik davası idi.” Bu ruh İslâm’ın ruhu idi.”⁵ Dolayısıyla Türklerin fethettikleri toprakları “vatan” kılıp “yurt”landıran kültürel doku Hanefi-Maturidi İslâm yorumunun somutlaşmış şekli olan Horasan-Yesevi kültürü olup, Arap ve Fars Müslümanlık tasavvurlarından farklıdır.⁶

Bu fikri ve kültürel sürekliliğe dikkat edilmezse, Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş kodlarını değerlerirken, modernleşme ile batılılaşmayı özdeş gören sekülerleşmeyi öncelikli hedef olarak gören laik bir devlet diye başlayan tahliller eksik ve güdük kalır⁷ özellikle bu bağlamda ‘Diyanet İşleri Başkanlığı anayasal bir kuruluş olarak niçin tesis edilmiştir? Dini sahih kaynaklardan öğrenip öğretilmesi için tefsir ve hadis külliyyatı neden oluşturulmuştur?’ soruları askıda kalır. Eğer bu iki soruya “din ve siyaset ilişkilerinin birbirlerinden tamamen ayrıl(a)mayacağı gerçeğinden hareketle dinin devlet denetimi altına alınması” diye cevap verilirse, son zamanlarda yapıldığı üzere kuruluş dönemini “Kemalizm ve İslâm” savaşı ikilemiyle açıklamak yetersiz kalır. Son on beş yıl da Türkiye’de muhafazakâr demokrasi adına görülen gelişmeleri analiz ettiğimizde⁸ Anadolu’da Kurulan Yeni Bir Devlet ve Felsefesinin de Atatürkçülük ve bunu da Kemalizm ile özdeşleştirip, sürekli devlet kuran bir geleneğin son hamlesini bir ideolojiye indirgeyerek karşı bir ideolojiyi İslâmcılık adına sunulmasının tutarlılığı yoktur. Ayrıntılı analiz gereken bu hususlara rağmen Türkiye Cumhuriyeti geçiş sürecini “İslâm ile Kemalizm arasında cereyan eden mücadele, bunun yansımasını da Nakşibendîlik/sünni ve Bektâşîlik/bid’i din anlayışı diye sunmak Yeni Devletin “kuruluş zekâ”sının anlaşılmadığını gösterir.⁹

Hakkında Yazılanlar, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.552-560, Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.59-69

⁵ Nurettin Topçu, İslâm ve İnsan, Hareket yay. İstanbul.1969, s.5, Yarınki Türkiye, Yağmur yay. İstanbul.1961, s.12, “Millet Mistikleri”, (Bütün Eserleri 15) Dergâh yay. İstanbul.2001, s. 110

⁶ Mevlüt Uyanık, “Yeni Bir Türk-İslâm Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevi ve Yönteminin Önemi” *Diyanet İlmî Dergi*, cilt.52, sayı:4, Aralık 2016;s.191-214; *Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye, Araştırma yay. Ankara. Eylül. 2016, s.107-136*; Milli Birlik Ve Toplumsal Barışın Tesisinde Din Ve Felsefenin Rolü -15 Temmuz 2016 Sonrasında Yeni Bir Din Dili Oluşturmanın Gerekliliği Üzerine Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Mâturîdîlik İncelemeleri Dergisi, c. 1, sayı. 1. 2017; <http://estudamdergi.ogu.edu.tr/index.php/maturidilik/issue/view/Issue/22/101>, 21/06/2017

⁷ Mevlüt Uyanık, *Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler*, Elis Yayınevi, Ankara 2010, s.21-75

⁸ Mevlüt Uyanık, “Türkiye’nin Son 15 Yılında Siyasal ve Sosyal Kimlik Teşekkülü Süreci Analizi: Muhafazakâr Demokrat; “Müslüman Demokrat” ve “Dindar Demokrat” Tasavvurları-Yeni Bir Din Oluşturmanın Gerekliliği-“HFSA ve İstanbul Barosu’nun düzenlediği Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar –VIII (15-18 Mayıs 2017, İstanbul) Sempozyumuna sunulan bildiri

⁹ Bedri Gencer, “Sünnîlik ile Haşhaşîlik arasında İslâmcılık

<http://www.star.com.tr/acik-gorus/sunn-eelik-ile-hahas-eelik-arasinda-İslâmcilik-haber-1044534/> 18.07.2015

Hatlar ve saflar ayrılırken <http://www.star.com.tr/acik-gorus/hatlar-ve-saflar-ayrilirken-haber-1045944/>

1. Tarihi Arkaplan: Türkiye Cumhuriyeti'nde Mahiyet ve Hüviyet İlişkisi

Kadim Dünyanın küresel gücü olan Osmanlı, Karlofça antlaşmasıyla (1699) başlayan bir duraklama ve akabinde gerileme dönemine girdi. 1498'de Portekizli **Vasko dö Gama**, Ümit Burnu'nu geçerek Hindistan'a vardı. Böylece Portekizliler Hindistan denizyolunu buldular. Fransa Mısır'ı işgal etti. (1798) Ortadoğu ve Uzakdoğu'un bütün maddi zenginliklerini Batı'ya aktarılmasıyla Kristof Kolomb'un İspanya'dan yola çıkıp Amerika'yı keşfiyle (1492) Batılı ülkelerin siyasi ve ekonomik açıdan güçlenme sürecini hızlandırdı. 1789 Fransız ihtilaliyle dünya sosyopolitik yapısında monarşiden Cumhuriyeti, dinsellikten sekülerizm ve laikliğe, krallıktan cumhuriyete geçişe başladı. Osmanlı devleti de Batı karşısında yaşadığı sorunlara fikri, siyasi ve iktisadi çözümler (tanzimat/ıslahat) bulmaya çalıştı.¹⁰

Modern zamanlarda toplumsal sözleşmeden hareketle devletin ne olduğunu anlama çabasına, Devleti tarih içine yerleştirerek yani tinsel bir boyut yükleyerek anlamak verimi artırabilir. Cumhurbaşkanlığı forundaki on altı yıldız, aslında devletin tarih içinde tin/maneviyatın ve mahiyetin somutlaşmış şekli olduğunu gösterir. Hüviyetler, aynı mahiyetin ve inniyetin farklı zaman ve mekânlarda tezahür etmiş şekilleridir.¹¹ Osmanlı da Tanzimat ve ıslahatlar adı altında mahiyetini koruyama çalışmış, önce Genç/Jön Türkler yeni ve güncel bir "ruh anlayışı" yani kimlik arayışına başlamışlardı. Ama Üç Tarz-ı Siyaset ile (İslâmcılık, Osmanlılık ve Türkçülük) dağılmayı bir süre erteleyebildi. Bunu döngüsel tarih tasavvuru ile izah edecek olursak, her insan gibi devletlerde doğar, büyür ve ölür, önemli olan o geleneği devam ettiren yeni ve sıhhatli bir yapı/çocuktur. Kurulan devletlerin reel politik gereği isimleri ve kimliklerin farklı olması mahiyetinin de farklı olacağı anlamına gelmez. Fransız ihtilaliyle yeni politik ve reel durum olan Ulus Devlet ile ortaya çıkmak için toplumsal sözleşmenin ötesinde yeni bir kimlik inşa etmek

25.07.2015. Mevlüt Uyanık, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Felsefesi Kemalizm ve İslâm Çatışmasıyla Açıklanabilir mi?" [http://www.anahaberyorum.com/turkiye-cumhuriyetinin-kurulus-felsefesi-kemalizm-ve-İslâm-catismasiyla-aciklanabilir-mi-haberi-005.09.2015](http://www.anahaberyorum.com/turkiye-cumhuriyetinin-kurulus-felsefesi-kemalizm-ve-islâm-catismasiyla-aciklanabilir-mi-haberi-005.09.2015);

<http://www.haberlotus.com/2015/08/31/turkiye-cumhuriyetinin-kurulus-felsefesi-kemalizm-ve-İslâm-catismasiyla-aciklanabilir-mi/#.Verb6yXtmko>. Ağu 31, 2015

¹⁰ Mevlüt Uyanık, Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi (Doktora tezi) Ankara Okulu yayımları, Ankara.;214, s.13-71; Modern İslâm Düşüncesi'nin Teşekkül Devri: Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme, Muhafazakâr, Düşünce Dergisi, yıl.12, sayı.47, Ocak-Nisan 2016, s.9-19,

¹¹ "1925 yılında bir talimatname ile son şeklini alan Cumhurbaşkanlığı Forsu, cumhurbaşkanlığı makamını temsil eden en üst simgedir. Cumhurbaşkanının bulunduğu her yerde; bayrak direğinde, çalışma masasında, makam arabasında yer alan fors, 1922 yılından beri kullanılmaktadır. Bir güneş ve etrafında 16 yıldız olarak yer alan simgeye Cumhurbaşkanlığı Arması, bu armanın Türk bayrağının sol üst köşesine uyarlanmış haline Cumhurbaşkanlığı Forsu denir. Armada yer alan yıldızların sayısının 16 olması ve bunların tarihte kurulmuş olan Türk devletlerine işaret etmesi meselesi, Cumhuriyetin erken döneminde olmasa da 1960'lı yıllardan beri tarihçiler arasında tartışma konusu olmuştur. Forstan bağımsız olarak, 16 Türk devleti sayısının belirlenmesi çalışmaları, bir rivayete göre Atatürk zamanında bir heyet tarafından ele alındığı söylenmiştir." Forsun şekli ve önemi, amblemdeki güneşin ve yıldızların bir anlamının olup olmadığı, varsa bu anlamlandırmanın ne zaman ve hangi saiklerle yapıldığı; bundan mütevellit 16 Türk devleti meselesinde yaşanan tartışmalar için bkz. Emrullah Öztürk, "Cumhurbaşkanlığı Forsu Ve 16 Türk Devleti Tartışması". Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi S. 57, Güz 2015, s. 79-99



gerekiyordu. Ulus/millet ve devlet olmanın yolu, halka tarihsel bir kimlik veren mitik bir anlatı inşa etmekten geçiyordu. Bir köken bulunur ve toplumun bugünkü mevcudiyeti dil, kültür ve değerler açısından bu kökene bağlanırsa sorun önemli oranda halledilir fikri hâkimdi.¹²

Bu arayış zorunluluktan kaynaklanmış olsa gerektir, çünkü 11. yüzyıldan itibaren müslümanlaşan Anadolu’da toplu din değiştirmelerle melez Anadolu Türklüğü oluşmuştu. Moğolların istilası ve geri çekilmesi, 19.yüzyıldan itibaren Kafkas Müslüman halkların göçüne ilaveten Balkanları kaybetmemiz üzerine bölgede yaşayan Türklerin yanısıra Arnavut, Boşnak ve diğer Müslüman birimler göçerek Anadolu’ya yerleştiler. Bölgenin kadim halklarından olan Arap ve Kürtleri de düşününce Anadolu mozağından yeni bir millet tasavvuru oluşturmak üzerinde duruldu.¹³ Diğer bir ifadeyle Fransız ihtilalinden itibaren oluşan yeni sosyo-politik durumlara karşı bir tez geliştirmeye çalışan arayışlar devam etti.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere Türkiye Cumhuriyeti Üç Tarz-ı Siyaset’ten¹⁴ Türkçülüğü yeniden okuyarak jeopolitik açıdan dünyanın en stratejik yerlerinden biri olan ve Osmanlı’nın kurucu mekânı olan Anadolu’ya çekilerek tesis edildi. Aslında bu seçimin tarihi 1822 yılında Osmanlı devletini tehdit eden tehlikelerden kaçınmak için üç seçeneğe bir çözüm önerisini içeren bir tezkireye kadar gider. Sonraları Reisül küttab olan Akif Efendi’in hazırladığı bu seçeneklerden biri devletin kuruluş yeri olan “Anadolu’ya çekilme” planıydı.¹⁵

Öyle gözüküyor ki, Türkçülük ve Turancılık fikri devletin parçalanmasına karşı en son geliştirilen bir *bilinçlilik refleksidir*. Ziya Gökalp “Turan fikrini ortaya attığı zaman ümmetçilikten milliyetçiliğe geçişin sağlanarak din adamlarının kapkara taassubuna ve kara cahilliğine zorunlu bir tepkiydi” de denilmektedir. Bu bağlamda Türk Ocağı 15 Mart 1912’de kurulmuş, 1930 yılına kadar Türkiye’nin en etkili siyasi/ideolojik düşünce merkezi olmuştur. Millî Mücadele döneminde

¹² Bunların Hegelci bir bakış açısı olduğu söylenebilir, Derida’dan hareketle, bunların olmayan bir şeyi varetmesi ve insanı bir yurttaş şeklinde eleştiri de olabilir. Zeynep Direk, Çağdaş Felsefe II, AÜ. AÖF. Çağdaş Eskişehir.2012, s.96

¹³ Cengiz Aktar, “Osmanlı Kozmopolitizminden Avrupa Kozmopolitizmine Giden Yolda Ulus Parantezi”, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce IV: Milliyetçilik, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s.77-78’den aktaran Emre YILDIRIM; Modern Cumhuriyetin Kimlik Arayışları: Kayıp Kimliğin Peşinde Mavi Anadoluçuluk Hareketi; İÜ SBE, Basılmamış doktora tezi İstanbul, 2012; s.159

¹⁴ Mevlüt Uyanık, Üç Tarz-ı Siyaset: Bir Üst Kimlik Tasarımı Olarak Türkiyelilik, Metropol yayınevi, İstanbul. 2003. Metin Çınar, Anadoluçuluk Hareketinin Gelişimi ve Anadoluçular ile Cumhuriyet Halk Partisi Arasındaki İlişkiler (1943-1950) Ankara Üniv. SBE, Basılmamış Doktora Tezi. Ankara – 2007, s.5. Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh yay. İstanbul.2016, s.120. Nurflen Gürova, Ahmet Demirel, Özen Ülgen, Sezgi Durgun, Yüksel Taşkın, İsmet Akça, Murat Koralıtürk, Edit: Ahmet Demirel, Süleyman Sözen: *Türk Siyasi Hayatı, AÜ, AÖF, Eskişehir.2013, s.8-9, 121-122*, Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.76, 117-118

¹⁵ “Müslümanlar üç karardan birini seçmelidirler: ya Allah’ın emrine ve Muhammed’in kanununa bağlı olarak, mülk ve hayatımıza önem vermeksizin, halâ elimizde bulunan eyaletleri sonuna kadar savunmalıyız; ya onları terkedip Anadolu’ya çekilmeliyiz; ya da sonuncu olarak –ki Allah bunu yasaklar- Kırım, Hindistan ve Kazan halklarının örneğini izleyip kölelik menziline inecegiz” Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Dogusu*, 8. Baskı, (Çev. Metin Kıratlı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara. 2001, s. 323 den alıntılıyan Çınar, Anadoluçuluk Hareketinin Gelişimi, s.41



ise Turan ideolojisi geriye çekilmeye başlamış, yerine Anadolu merkezli bir Türk kimliğinin inşası öncelenmeye başlanmıştır. *Anadoluculuk, Memleketçilik ve Türkiyecilik de denilen bu bakış açısının Nüzhet Sabit ve Raşit Hatipoğlu gibi sosyalizmi savunanları da olduğunu düşündüğümüz zaman o şartlardaki reel politik gereği üretilen bir söylem olduğu ortaya çıkar.* Aslında Turan-Anadolu mücadelesi, dönemin kosullarına ve İttihat ve Terakki'nin yönelimlerine göre seyir izlemiştir.¹⁶ Anadoluçuluk söyleminin teorisyenlerinden Topçu'ya göre Gökklap'ın maddi milliyetçiliği İslâmiyet'in birleştirici ruhundan uzak olduğu için başarılı olamaz. Çünkü İslâmiyet, Türk'e ilahi ruhu bağışladı. Türk İslâma kendisini verdi, der. Batıcılık gibi Turancılık da maddi unsurları önemseydiği için daima bölünebilmek, sonsuz parçalara ayrılabilme niteliğine sahiptir. Oysa ruh cevherinin temel yapısı birliktir, çokluk içinde birlik yaşatmaktır.¹⁷

Bu bağlamda “Anadoluculuk” 20. yy. başlarında 1. Dünya savaşından yenik çıkan ve parçalanmış Osmanlı İmparatorluğu'dan geriye kalan Anadolu topraklarını merkeze alarak ortaya konulan yeni reel politik ve siyasi tutumla kimlik edinme süreci doğrultusunda benimseyen bir yaklaşım ve hareket” olarak ortaya çıkar.¹⁸ Diğer bir ifadeyle “Anadoluculuk düşüncesi, Osmanlı imparatorluğu'nun çöküş sürecinde yaşanan krizlere çözüm olarak gündeme gelen ve “hudut tanımayan” kurtuluş ideolojilerine karşı oluşan tepkilerden kaynaklanmıştır. Bu tepkinin temelinde “yaklaşık iki buçuk yüzyıllık bir *kovulma, geri çekilme ve büzülme tarihi*”nin yasanmışlığı sözkonusudur. İmparatorluğun son döneminde yaşanan mekânsal küçülmenin sonucunda “daralmanın ideolojisi” olarak ortaya çıkan bu düşünüş, ulus-devletin ve milletin kurucu unsurlarının basında gelen coğrafyayı/toprağı temel alan bir milliyetçilik ideolojisidir.”¹⁹

İslâmcılık, Türkçülük ve Turancılık, Batıcılık, Mavi, yani Seküler-Batıcı-iyonya ve Akdeniz kültürüne dayanan Anadoluçuluk ile İslâmi değerleri yeniden okumaya çalışan Nurettin Topçu Anadoluçuluğu bu bağlamda yapılan okumalardır. Yeni Devlet, kuruluş yeri olarak Anadolu'yu seçtiği için burada hâkim olan Ata yurdumuz Orta Asya Kültürü, burayı yurtlandırıırken istifade ettiğimiz Roma ve Bizans Kültürlerinin bileşkesi olan Selçuk ve Osmanlı Kültürlerinden istifade ederek kendine özgü bir “Cumhuriyet kültürü” oluşturmayı denemiştir.²⁰ Bu anlamda “misak-ı milli kavramı, Türkiyecilik, Memleketçilik ya da Anadoluçuluk tezlerini gerçekçi bir hedefe

¹⁶ Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.97. Çınar, Anadoluçuluk Hareketinin Gelişimi, s. 40. Tuğrul Korkmaz, Tipolojik ve Kuramsal Bağlamda Milliyetçilik ve Anadoluçuluk, a kitap, Ankara.2016; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul. 1975

¹⁷ Demirel, Sözen, edit; *Türk Siyasi Hayatı*, s.122-123 Cemal Şakar, “Topçu'da Türk-İslâm Harikası Olarak Millet ve Milliyetçilik” Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.268-269; Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.79

¹⁸ Köksal Alver, “Anadoluçuluk ve Nurettin Topçu” Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.258; Şakar, “Topçu'da Türk-İslâm Harikası Olarak Millet ve Milliyetçilik” Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.265-267

¹⁹ Metin Çınar, Anadoluçuluk Hareketinin Gelişimi ve Anadoluçular ile Cumhuriyet Halk Partisi Arasındaki İlişkiler (1943-1950) Ankara Üniv. SBE, Basılmamış Doktora Tezi. Ankara – 2007. Önsöz IV

²⁰ Alver, Anadoluçuluk ve Nurettin Topçu, Hece dergisi, s.262-263, Filiz Yenişehirli oğlu, Selçuk Mülâyım, Bahadır Gülmez, Hayri Esmer, Billur Tekkök, Hüseyin Sabri Alanyalı, Elif Kök, Editör Bahadır Gülmez, Kültür Tarihi, AÜ, AÖF, Eskişehir.2013, s.12



kitlemiş ve İstanbul'dan bakılan geniş ufuklu eski perspektifler yerine doğrudan doğruya Anadolu'ya kendi gerçeğini gören insana yönelinmiştir.”²¹

Bu noktadan hareketle yeniden varoluş mücadelesinde uygulanan politikaların tutarlılığını analiz etmek gerekir. Nitekim Osmanlı ve Selçuklu geçmişi göz ardı etmeyi deneyerek, Eti, Sümer, Hititlere yönelmeyi mitik temel arayışı olarak görebiliriz. “Ulus devletlerin kuruluşları esnasında tarih ve arkeolojiye özel bir önem verdikleri ve meşruluklarını geçmiş uygarlıklara dayandırmaya çalıştıkları görülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında tarih, arkeoloji, antropoloji ve dilbilim gibi disiplinler yeni Türk devletinin meşruluğunun sağlanmasında önem kazanmıştır. Gene bu disiplinlerden Türk ulusunun bilincinin yeniden şekillendirilmesinde yoğun şekilde yararlanılmıştır. Türkiye’de bilhassa Tek Parti Dönemi’nde Orta Asya prehistoryası, Sümer ve Hitit medeniyetleri üzerine yapılan araştırmalarda da bu temel hedeflerin gözetildiği görülmektedir.”²²

2. Türkiye Cumhuriyeti Kuruluş Dönemi ve Anadoluçuluk Felsefesi

Öncelikle Anadolu kavramını kısaca açıklayalım: Eski Yunancadaki ‘Anatole’den gelen ‘Anatolia’, Doğu ve Doğulu anlamlarında “güneşin doğduğu yer demektir. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet milliyetçiliğini üzerine kurduğu milli kimlik ve aile tanımına uygun bir okuma yapılarak Ana+vatan ve ana+dolu şeklinde Türk milli kimliğinin benimsenmesinde, devlet baba ve Anadolu imgesi özdeşleştirilmiştir.²³ Aslında Anadoluçuluk fikri Kurtuluş Savaşını “bir hayat hamlesi/ *élan vitale*” olarak görüp, *Anadolu'nun vatanlaşması için gerekli donanımı sağlamayı* bir zorunluluk olarak görmektedir.²⁴ Yeni bir ulus devlet oluşturmak ve yeni bir kimlik olarak Türklük tasavvurunu inşa etmek için ortaya çıkan fikir akımları ana hatlarıyla şöyledir:

2.1. Türk Milliyetçiliği

Modernleşme süreciyle birlikte Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük/Turancılık olmak üzere üç temel ideoloji savunulmuş; ulus-devletin kurulmasıyla birlikte radikal Batılı seküler modern kimlik bağlamında Türk milliyetçiliği resmi ideoloji olarak benimsenmişti. Ziya Gökalp'in milliyetçilik anlayışının bunda etkisi çoktur.²⁵ Tek parti ve millî Şef İnönü döneminde (1923-

²¹ Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.76, 97,117-118. Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh yay. İstanbul.2016, s. 86

²² Bkz. Ulaş Töre Sivrioğlu, “Tek Parti Döneminde Orta Asya Ve Sümer-Hitit Araştırmaları” Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Manisa.2012, s.III, VII; Emre YILDIRIM, **Modern Cumhuriyetin Kimlik Arayışları: Kayıp Kimliğin Peşinde Mavi Anadoluçuluk Hareketi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi İstanbul, 2012, s. 150 vd

²³ Yıldırım, agt, s. 158

²⁴ Çınar, Anadoluçuluk Hareketinin Gelişimi, s.IV

²⁵ Çınar, agt, s. 16 vd. Cemal Şakar, “Topçu’da Türk-İslâm Harikası Olarak Millet ve Milliyetçilik” Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s. 266



45/50) Kemalizm niteliklemeyle resmî ideolojiye dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bu nitelikleme Atatürkçülük olarak 1980 sonrası Türkiye’inde yeniden tanımlanmıştır. Buradaki hareket noktası Nutuk’taki Milliyetçilik (CHP’nin 2. Oku) kültürel ve mekânsal/Anadolu milliyetçiliktir, yani mevcut sınırlar içinde millî aidiyeti tanımlar.²⁶ Çünkü 1789 Fransız ihtilali sonrasında değişen yeni dünya paradigmasında ulusçuluk ve laiklik temel alınmış, Türkiye Cumhuriyetini kuran elit kesim de dâhil o zamana kadar bütün aydınlar, bürokratlar devlet nasıl kurtulur sorusunun cevabını aramışlardır. Son dönem modernleşme projelerini bağlamında geline nokta bir “Türk Milleti” oluşturmanın gerekliliğini görmüşlerdir. Dolayısıyla 1920 yılların başında ortak bir platformda buluşan resmi Anadoluçuluk (Kemalist) söylem, modernist bir radikalizme, Anadolu milliyetçilik zaman içinde gelenekçiliğe ve muhafazakârlığa evrildi.²⁷

Bununla birlikte Topçu, önemli bir millet mistiği olarak gördüğü kayınpederi de olan Hüseyin Avni Ulaş’ın Birinci Meclis’in İkinci Grubu gibi cumhuriyetin ve bunun fikri temellerinin sahiplenicisi olmuştur. Bu anlamda ilk meclisin vekilleri Mustafa Kemal Paşa’nın zekâsının gücüne dayanan “otoritesini”, Hüseyin Avni’nin ise “kalplerde oluşturduğu saltanatını” hissediyordu, der. Fakat hem radikal modernleşmeye hem de materyalist dindar dediği bazı muhafazakâr kesimlere yönelttiği eleştirilerden dolayı Cumhuriyet’in mağduru da olmuştur. Şehsuvaroğlu’nun ifadesiyle, Topçu “Cumhuriyetin bir kenarda kalmış ayağıdır.”²⁸

Yeni kurulan devlet eliti « misak-ı milli » diyerek bu yapının merkezini, Anadolu’yu vatan kılarak, fiziki ve siyasi sınırları olarak belirleyerek Anadolu’yu Türk milli kimliğinin merkezine yerleştirecekti. Velhasıl ister Kemalizm, ister Atatürkçülük olarak evrilsin kuruluşun temel fikri, Anadoluçuluk olup, Türk kimliğinin Osmanlı yorumundan Anadolu yorumuna geçişi süreci, Cumhuriyetin ilanı sonrasında gerçekleşecek yeni kimliğin en belirleyici ögesi olarak işlenmiştir. Böylelikle I. Dünya Savaşı sonrasında Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Turancılığa yöneltilen eleştirilere de karşılık verildiği düşünüldü.²⁹

Bu kimlik tasavvurunun oluşumunda tam bu nokta; yani Türk tarihine mi, yoksa Batı/Grek tarihine mi öncelik verilecek cevabı, Mavi Anadoluçuluk ile Muhafazakâr Anadoluçuluk farkını belirleyecektir. Çünkü bunun farkına varılması durumunda, Muhafazakâr Anadoluçuluk tasavvurunun Anadolu’yu İslâmsızlaştırma amacıyla modernleşme ile batılılaşmayı özdeşleştiren, taklitten öte gidemeyen jakopen resmi seküler yapıya dönüştürülmesine, Mavi Anadoluçuluk da, İslâmsızlaştırmada ortak ama tepeden inmece batılılaşma ile modernleşmenin risklerini gidermek isteyen iki farklı Anadoluçuluk tasavvuru olarak ortaya çıkar. Her ikisinin de kaygısı « toplum, devlet tarafından biçimlendirilerek, ‘millet’leştirilmesinin ortaya çıkaracağı sorunlardır. Çünkü bu

²⁶ Demirel, Sözen, edit; *Türk Siyasi Hayatı*, s.123-124

²⁷ Şehsuvaroğlu, *Türk Sosyalizmi*, s.118-119. Mollaer, *Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu*, s.215. Çınar, *Anadoluçuluk Hareketinin Gelişimi*, s. 2,5

²⁸ Şehsuvaroğlu, *Türk Sosyalizmi*, s.146. Mollaer, *Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu*, s.133

²⁹ Yıldırım, agt, s. 159-160



jakoben tavır da, millet, devletin ve onu yöneten kadroların tasavvurlarına göre nitelikler kazanacaktır.³⁰

2.2. Mavi Anadoluçuluk

İslâmlaşmazlaştırma da aynı ama Türklük tasavvurundaki sıkıntıları gören ve İyonya ve Akdeniz kültürü merkezli okumalarla Anadolu merkezli seküler bir kimlik inşası çabasında olan öğretiyeye **Mavi Anadoluçuluk denilir**. “Yahya Kemal’den başlayan Nev-Yunanilik düşüncesinin, Anadolu’da yeni bir Rönesans ve hümanizma anlayışı bağlamında milli söylemi tarihsel süreklilik içinde kurma girişimini farklı bir bağlama taşıyarak Anadolu’nun eski tarihine gönderme yapmasında temel argüman haline geldiği görülecek olan Halikarnas Balıkcısı’nın yeni yaklaşımı Mavi Anadoluçu çizginin temel referans noktasını oluşturacaktır.”³¹

1940’lar ve 1950’lerde ortaya çıkan Mavi Anadoluçuluk akımına göre de Batılılaşma ile modernleşmek aynı anlama gelir, ama radikal batılılaşmaya ciddi eleştirileri vardır. Batı medeniyetinin kaynağı Batı Anadolu’daki ve Orta Asya’daki kültürdür, öze dönüş buralardan hareketle yapılmalıdır. Özellikle Sabahattin Eyüboğlu, Halikarnas Balıkcısı, Melih Cevdet Anday, Azra Erhat gibi isimlerden oluşan Mavi Anadoluçular için Batıda Antik Felsefe’nin doğduğu İyonya olmak üzere Anadolu tüm medeniyetlerin beşiği olup medeniyetler buradan doğmuş ve yükselmiştir. Bunlara göre yeni kimlik inşasında İslâmi unsurlara değil, Anadolu sembollerine ağırlık verilmelidir. Diğer bir ifadeyle “Anadolu uygarlıklarına ırk temeli dışında kültür ve medeniyet ortaklığı noktasından baktığı ve bu uygarlığı bütünüyle benimseyen bir Türk kimliği profili çizdiği görülmektedir.”³²

“Mavi-Anadoluçuların milli kimlik tanımlarında, evrensel modernite ve hümanizm değerlerini kabul etmeleriyle birlikte bu değerleri Anadolu’ya özgü yerel/folklorik unsurlarla birleştirerek formüle ettikleri görülmüştür. Bu formül de modern Türk kimliğini, hümanizmin gerçek kaynağı olarak gördükleri Anadolu hümanizmine bağlı olarak tanımlarken; bu kimliğin Türk Rönesansı ile gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda tez, Yahya Kemal, Yakup Kadri, Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken, Hasan Ali Yücel gibi isimlerin milli kimliğe yaklaşımlarının Mavi-Anadoluçuluk düşüncesinin düşünsel temelleri olarak belirlediğini; bu entelektüel arkaplan üzerinden hareketle Mavi Anadoluçuların Anadolu’ya özgü bir kimliğin yaratılabileceğini iddia etmektedir”. Bu açıdan Mavi Anadolu milliyetçiliği, herşeyden önce ‘bilinç’e bir şekil veren, dünyayı anlamlandırmayı sağlayan bir söylem; böylece de kolektif kimlikleri belirleyen, günlük konuşmaları, davranış ve tutumları yönlendiren bir algılama biçimi iddiasıyla

³⁰ Bu yöndeki değişim izleri, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nden, erken Cumhuriyet döneminde tek parti iktidarının kurulmasına dek uzanan ve aralarında benzerlikler bulunan iki dönemin ideolojisi bağlamında, devlet ve milli kimliğe bakış etrafında ayrıca çalışılabilir. Bkz. Yıldırım, agt, s. 144.

³¹ Yıldırım, agt, s.247-248; Nihat Piriççi, Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak: Mavi Anadoluçuluk, HÜSBE, Basılmamış Master Semineri. Çorum, 2015.

³² Yıldırım, agt, s.253



ortaya çıkar.³³ Buna Türk Hümanizmi ve/ya ilk yol ve yöntem ile örtüştüğü yerlerin fazlalığından dolayı Mavi Kemalizm de denilir.³⁴

2.3. Türkçü (veya Etnik) Anadoluçuluk

İslâm'ı bir ara figür olarak düşünenler ya da salt Turancılığa indirgeyenler; bunlara da Anadoluçu denilir. Yeni bir tarz milliyetçilik savunulur, ilim, kalkınma ile birlikte maneviyatı da önceler. Bu anlamda ilk Anadoluçuluk hareketi 1923-1925 arasında Mükrimin Halil Yinanç ve ekibinin çıkardığı *Anadolu* dergisi etrafında oluşmuştur. **Türkçü veya Etnik Anadoluçuluk** olarak adlandırılan kesim Anadolu'yu dünyaya değil "öze" ve "yerel olana" açılan bir kap olarak görür. Türkçü Anadoluçuluğun fikir önderlerinden Remzi Oğuz Arık'a göre milliyetçilik idealinin ağırlık merkezi olarak vatan kavramının kabul edilmesi bir "realite" dir.

Bu realiteyi oluşturanlar Türk kütlesi ve Türkmen kütlesidir. Bu "esas kütle" memleketin dil, nüfus, toprak, sınır, siyaset, eğitim, ekonomi, sağlık gibi bütün devlet çalışmalarının temel unsurlarıdır. Ruh dünyamızın büyülerinden bir "millet mistiği" olan Remzi Oğuz Arık'ın³⁵ Coğrafya'dan Vatana adlı eserinde belirtilen "realist milliyetçilik" savunulur. Topçu'ya göre, bu görüş, birisi vatan gibi maddi, diğeri de din gibi ruhi/manevi iki kuvvete bağlı olup, İstiklâl savaşından güç alır. Çünkü bu savaş ve millî uyanış, "kemiyete karşı keyfiyetin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferidir." Toprak parçasının kendi başına bir değeri yoktur, onun yurt/vatan kılınması önemlidir.³⁶ Bunu oluşturanlarda Türk/men/lerdir. Bu kurucu ve "esas kütle" memleketin dil, nüfus, toprak, sınır, siyaset, eğitim, ekonomi, sağlık gibi bütün devlet çalışmalarının bel belkemiğini meydana getirir. Bu noktada Türkiye'de 2000'li yıllarda sol ideolojiye daha yakın tanımlanan ve sağ milliyetçilikten ayırt eden *Ulusalçılık tasavvuru da ortaya çıkmıştır.*³⁷

Bunlara göre Atatürk'ün öngördüğü tam bağımsızlık, millî sanayinin gelişmesi, dışa bağımlılıktan kurtulma gibi hedefler terk edilmiş, devletin temel kuruluş ilkelerinden sapılmıştır. Ülkeyi etnik unsurlara ayırıştırmanın, ülkenin "mozaik" olduğunu söylemenin, Atatürk'ün ilkelerine ters düştüğünü, bunun emperyalizmin ülkeyi bölmek için uyguladığı bir oyun olduğunu savunurlar. Bu anlamda farklı olduklarını savundukları Milliyetçi Hareket Partisi söylemine yaklaşırlar. "Tek devlet, tek bayrak ve tek dil" fikrini desteklemesiyle Kemalist ideoloji ile örtüşür. Bu sağ ve sol ulusalçı yapıların aynı kaygılarla hareket ederek ülkeyi etnik yapılara bölmekle

³³ Yıldırım, agt, s.v-iv, 11-12, 172 vd, 245 vd

³⁴ Demirel, Sözen, edit; *Türk Siyasi Hayatı*, s.125;

³⁵ Nurettin Topçu, "Millet Mistikleri", (Bütün Eserleri 15) Dergâh yay. İstanbul.2001, s.68-79. Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, s.75. Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, s.137-140

³⁶ Nurettin Topçu, Felsefe, Mantık, Sosyoloji, İnkilap yayınevi. İstanbul.1952, s.79'den alıntılan Sadettin Elibol, "Nurettin Topçu'nun Ders Kitabı Yazarlığı" Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.357, Alver, Anadoluçuluk ve Nurettin Topçu, Hece dergisi, s. 260. Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.86

³⁷ Demirel, Sözen, edit; *Türk Siyasi Hayatı*, s.125-126



suçladıkları AK Parti ve kurucu lideri Erdoğan'ın da son zamanlarda aynı sloganı sürekli kullanması³⁸ siyasetteki dönüşümü ve/ya kuruluş felsefesindeki temel kodların yeniden nasıl nüksettiğini hususunun ayrıntılı analizi yapılabilir.

2.4. Muhafazakâr Anadoluçuluk

Bu, Atayurt'tan getirdiğimiz Hanefi-Maturidi geleneğini ve bunun Anadolu insanına yaşatma tarzı olan Yesevi Kültürünü yeniden okuyarak bir sosyo-politik simge haline getirmeye çalışan Ali Fuad Başgil, Mümtaz Turhan, Nureddin Topçu gibi âlimlerin oluşturduğu akımdır. Özellikle *Hareket* dergisi (1939-49) etrafında geliştirilen fikirlere Hüseyin Avni Ulaş ve Nurettin Topçu öncülük etmiştir. Anadoluçuk fikri, zaten reel politik gereği İstiklâl savaşı sırasında teşekkül etmeye başlamıştı. Anadoluçulu bir milliyetçiliği savunan Dergâh hareketi bu anlamda Misak-ı millinin kabul edilmesiyle sınırları belirli bir vatan anlayışını savunması açısından önemlidir.³⁹

Mekân'ın yani Anadolu'nun manevi gücüne vurgu yaparak mekânın ırkı millete dönüştürmesi üzerinde durmuşlardır. Anadoluçulukta "vatan" fiziksel olduğu kadar ahlaki değerler sisteminin sınırlarını da çizmektedir. Kalbin mistik fatihleri de denilen güzel insanlar tarafından bu değerler, dinî ve kutsal bir mekânı vatanlaştırmıştır. Bunlar Topçu'nun rol modelleridir. Burada "mistik" teriminin Bergson ile felsefi temellendirilmesini yapıldığını, felsefenin mistik deneyim karşısında diz çöktüğünü belirtmesi önemlidir. Aslında Topçu'ya göre "Din esas itibarıyla mistiktir. İlahi varlığa duyularla ve akılla ulaşılamayacağını, ancak kalp ve irade yolu ile ulaşılabileceğini kabul eder."⁴⁰

"Malazgirt ile başlayan ve İstanbul'un alınmasıyla tekrarlanan fethin gayesi, milletimizi, ruhları sonsuzluğa kavuturucu bir kültüre sahip kılmaktır."⁴¹ Aslında bu öğretisi, resmi (Kemalizm)

³⁸<https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/70982/tek-millet-tek-bayrak-tek-vatan-tek-devlet-icin-evet.html> 11.02.2017, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/70982/tek-millet-tek-bayrak-tek-vatan-tek-devlet-icin-evet.html> 11.02.2017, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/49906/yenikapida-tek-bayrak-tek-millet-tek-vatan-tek-devlet-anlayisiyla-bulusacagiz.html> 05/08/2016 Doğu Perinçek: 'AKP ile Vatan Partisi aynı mevzide!' AKP yönetimi Vatan Partisi'nin savunduğu mevziye geldi. <http://haber.sol.org.tr/toplum/dogu-perincek-akp-yonetimi-vatan-partisinin-savundugu-mevziye-geldi-135360>, <http://www.telgrafhane.org/dogu-perincek-akp-ile-vatan-partisi-ayni-mevzide/> 7. Kasım.2015

³⁹ Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh Yay. İstanbul.2016, s.86. Ali Osman Gündoğan, Nurettin Topçu: Hayatı, s.1-3; <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-Hayati.pdf?i=1> a.mlf, "Topçu ve Hareket Felsefesi, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.16; Selim Somuncu, "Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu", Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.220. Topçu, "Millet Mistikleri", s.107. Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi, s.117-118

⁴⁰ Topçu, "Bergson", (Bütün Eserleri 8) Dergâh yay. İstanbul.2002, s.68, 127. Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, s.124 vd

⁴¹ Nurettin Topçu, Büyük Fetih, İstanbul.1962, s.5-6; Yarınki Türkiye, s.12, "Bergson, (Bütün Eserleri 8) Dergâh yay. İstanbul.2002, s. 13. Nurflen Gürova, Ahmet Demirel, Özen Ülgen, Sezgi Durgun, Yüksel Taşkın, İsmet Akça, Murat Koralı Türk,



söylemine ciddi eleştiriler getiren ama aynı zamanda Türkçü/Turancı çizgiyle Mavi Anadoluçuk arasında bir arayıştan oluşur. Bu millet “Asrın Rönesansı” kendisi oluşturmalıdır, bunun için de Avrupalılık hırsına ve hodgamlığına bürünmekten ve Turan fikrinden de uzak durulması gerekir. Türk Milliyetçiliği için rönesans yapmak böyle olur, der.⁴²

Görüldüğü üzere, bütün arayışlar, “biz kimiz ve nereye aitiz” sorusuna cevap üretmeyi hedefler. Bu anlamda “son dönem Osmanlı aydınlarının çoğu bürokratik kökenli kişiler olup, düşünce ayrılıkları onları devletin bekası noktasında birleştirmiştir.”⁴³ Bundan dolayı tarih, vatan, millet, medeniyet, kimlik gibi temel kavramları yeniden tanımlanmaya girişilir. Bu açıdan bu eğilimler artık bir arayış olmanın ötesine geçmiş, hareket ve ideoloji olarak da nitelendirilmiştir.

44

2.5. Günümüz Türkiyesinde Millî Görüş ve İslâmcılık:

Bu, İslâmiyet’i politik bir araç olarak düşünen ve Arap dünyasıyla ortaklaşa projeler geliştirerek bir ümmet bilinci geliştirmeyi hedefleyen Millî Görüş geleneğidir.⁴⁵ Bu bağlamda İslâm Ekonomik İşbirliği Teşkilatı; İslâm Dınarı; İslâm Askeri İşbirliği Teşkilatı kurulmasını (D-8, D-60, D-160) öneren bu akım 1969 yılında başını Necmettin Erbakan’ın çektiği Bağımsızlar Hareketi ile başlamıştır. Millî Nizam Partisi ile partileşen bir siyasal akım, Türkiye’nin kendi insan ve ekonomik gücü ile kalkınabileceğini, öz değerlerini koruyarak, arkasına tarihinin verdiği kuvveti alarak daha hızlı adımlarla yürüyebileceğini savunmasından dolayı “Millî” bir duyarlılık olarak ortaya çıkar. Buradaki millilik için de İslâm Birliği için bu yapıların gerekli olduğunu belirtirler.

Partileri 1974-1978 tarihleri arasında küçük ortak olarak 4 kere, 1996-1997 döneminde ise büyük ortak olarak beşinci kere hükûmette yer aldı. 28 Şubat post modern darbe Millî Selamet Partisi ve doğru Yol Partisi tarafından oluşturulan iktidarı devrildi. Ardından aynı gelenek, Refah Partisi ve Fazilet Partilerini kurdular. Halen Saadet Partisi ile siyasal mücadelesini veren Millî Görüş’ün temel kavramlarından birisi de “Adil Düzen”dir.

Yenilikçi kanat adıyla Bülent Arıncı, Abdullah Gül, Recep Tayyip Erdoğan gibi isimler bu gelenekten ayrılarak, gömlek değiştirdiklerini söyleyip, Adalet ve Kalkınma Partisini kurdular. Muhafazakâr demokrasi kavramıyla, Avrupa Birliği projesini önceleyerek daha demokrat ve müreffeh bir Türkiye için ortaya çıktılar. 28 Şubat 1997 darbesinin travmalarının etkisiyle 2002 de başlayan iktidar serüvenleri üç dönemdir devam etmektedir. 2014 yılında Recep Tayyip Erdoğan’ın Cumhurbaşkanı olmasıyla AK Parti yeni bir evrilme geçirerek Başkanlık sistemini

Edit: Ahmet Demirle, Süleyman Sözen: *Türk Siyasi Hayatı, AÜ, AÖF, Eskişehir.2013, s.125*; Barış Karacasu, “Mavi kemalizm: Türk Humanizmi ve Anadoluçuluk”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm, İletişim yay. cilt. 12, İstanbul.2009

⁴² Topçu, Yarınki Türkiye, s.16-18

⁴³ Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh yay. İstanbul.2016, s.83

⁴⁴ Alver, “Anadoluçuluk ve Nurettin Topçu”, s.258

⁴⁵ Demirel, Sözen, age, s.129



istedi. Yeni Bir Türkiye'nin ancak böyle kurulabileceğini belirttiler. Başbakan Ahmet Davudoğlu döneminde "Stratejik Derinlik" adı altında Yeni Osmanlıcı bir çizgiyle bölgesel bir güç olmayı hedeflediler.

2.5.1 İslamcı Milli Görüş Çizginin Evrimi

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve seçtiği sosyal demokrat ve laik devlet yapısının temelleri 1908 tarihi itibarıyla atılmıştı. 1. Dünya savaşı sonrasında kurucu elit Anadolu'yu vatan olarak benimsedi; modernleşme ile batılılaşmayı özdeş gören kültürel dönüşümlerle ve kurumsal reformlarla sivil anlamda da bir „anayurt“ oluşturmak istedi. Kitle duygularını ve kolektif değerlere prim vermeyen, yeni bir değerler demeti etrafında oluşan bir **zihniyet devrimini** önceledi.⁴⁶ Bu nedenle de İstiklâl Savaşı sırasında kullandığı dinsel temaları ulus-devletin kuruluşu sonrasında aşama aşama terk ederek resmi bir milliyetçi söylem oluşturdu.

Yukarıda bahsettiğimiz arayışlardan ve bazılarının Kemalizm dediği tanımlardan birisi bu resmi söylem de dahil olmak üzere ümmetçilik/İslâmcılık hariç diğer arayışların hepsinin ortak paydası Anadolu jeo-kültürel yapısını yeniden okumak üzerine kuruludur. Fakat 26.Ağustos 2017 tarihi bu anlamda bir değişim ve dönüşümü işaret edebilir. Çünkü artık Cumhurbaşkanı ve AK Parti Genel Başkanı Sayın Recep Tayyip Erdoğan'ın himayesinde „geçmişini bilemeyen geleceğini bilemez“ sloganıyla Malazgirt zaferinin devlet töreniyle kutlanacağı açıklandı.⁴⁷

Bu tarihsel değişim ve dönüşüm açısından oldukça önemli bir aşamayı göstermektedir. Çünkü 26 Ağustos 1071/1922 Türk tarihi açısından son derece önemli, ilkinde Sultan Alparslan Malazgirt Zaferi'ni kazandı ve Anadolu bir "Türkelî" oldu. İkincisinde Gazi Mustafa Kemal önderliğindeki Türk Ordusu Dumlupınar'da Büyük Taarruz'u başlattı. 30 Ağustos'ta Başkomutanlık Meydan Muharebesi ve/ya Sakarya Meydan Muharebesi denilen zafer kazanıldı. Bu iki zafer Türk devlet geleneğindeki sürekliliği ve kurmay aklının sonucudur, ilkiyle Anadolu yurt kılınmış, ikincisiyle bin yıl sonra *emperyalist güçlerin işgal denemeleri* geri püskürtülmüş ve yeni bir devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin temelleri atılmıştır.⁴⁸

⁴⁶ Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.88

⁴⁷ "Seferle mükellef olduklarını, zaferin Allah'a ait olduğunu belirten verdikleri mücadeleyi son nefeslerine kadar bu anlayışla sürdüreceklerini vurgulayarak, "Eğer ecdadımız başka türlü düşünseydi, Sultan Alparslan Malazgirt'te kendisinininkinden 3-4 kat büyük bir ordunun karşısına çıkmaya cesaret edebilir miydi? Bu sene 26 Ağustos kutlamalarında inşallah Malazgirt'teyiz. Nasıl her yıl Çanakkale'ye gidiyorsak, bundan sonra her yıl Malazgirt'teyiz. Malazgirt Ovası'ndan inşallah sesleneceğiz. Eğer ecdadımızın ölçüsü belli olmasaydı, Sultan Fatih dünyanın en muhkem surlarının üzerine atını sürmeye cesaret edebilir miydi? Eğer tek mesele güç dengesi olsaydı, Çanakkale'de yedi düvele karşı nasıl meydan okuyabilirdik? Eğer sadece düşmanı ve arkasındaki güçleri hesap etseydik, en zayıf hâlimizle en zor zamanımızda İstiklâl Harbimizi verebilir miydik? "

<https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/80155/bundan-sonra-her-26-agustosta-malazgirt-zaferini-anacagiz.html>
12.08.2017.

⁴⁸ Mevlüt Uyanık Malazgirt Ve Büyük Taarruz Zaferlerini Anadolu'nun Yurtlandırılması Ve Anadolu Rönesansı Bağlamında Okumak <http://www.Haberlotus.Com/Malazgirt-Ve-Buyuk-Taarruz-Zaferlerini-Anadolunun->



Bize göre İslamcı ve ümmetçi bakış açısına sahip olanların kaçırdığı nokta 20. Yüzyıldan itibaren Sünni dünyada hızlı bir değişim ve itikadi farklılaşmanın gerçekleşmesiydi. Artık Ortadoğu Osmanlı'nın bıraktığı eski coğrafya değildi. Dini alan hızla Körfezdeki Selefilik ile İran'dan esen Şiilik rüzgârına terk edilmişti. İtikadın Müslüman bireyin hayatındaki belirleyici rolünü ve dinin hegemonik bir güç aracı olduğunu keşfeden Batılı devletler, aslında Selefilik'in Ehl-i Sünnetin yerini almasıyla hem bölgeyi sürekli istikrarsızlığa sürüklemiş ve İslâmobia'yı güçlendirmişlerdir.

Şiilik ve Selefilik arasındaki rekabet ateşi alevlendikçe, kazanan hep Batı dünyası kaybeden ise hep Müslüman halklar olmuştur. Nitekim gelinen noktada Irak, Sünni ve Şii diye mezhebi ayırma ve etnik olarak da Kürt Devleti diye üçe ayrılmak üzeredir. Türkiye Genel Kurmay başkanını İran'a giderek 25 Eylül 2017 tarihinde yapılan (sözde) referandumla iyice alevlenen bu sorunu bölge ülkeleri açısından değerlendiren toplantılar yapmaktaydı. Ardından Cumhurbaşkanımız Sayın Erdoğan Tahran'a geçerek görüşmeler yapmaya başladı.⁴⁹ Suriye'de de Nusayrılık bir ayrı devletçik, etnik ve diğer mezheplere göre üç ayrı yapılanmaya gitmektedir. Velhasıl Türkiye'nin güneyinde ya tek ya da iki Kürt Devleti, Suudi Arabistan'ın yeni versiyonu bir Selefi yapılanma ve onunla mücadele üzerine kurulan Şii bir yapılanma daha olacak gibidir. İslâmcılık/ümmetçilik adına ulus devlet miadını doldurdu diyenler, yeni ulus ve mezhep merkezli ulusçuk/kabilevi devletlerle karşılaşma risklerine karşı eski söylemlerinin artık geçersiz kaldığının bilincinde olmalıdır.

3. Milliyetçi ve Muhafzakar Anadoluçuluk: Nesep/ırk ve Sebep/Din Birlikteliğiyle Sağlanan Aidiyet

Üç Tarz-ı Siyaset'in tıkanma noktalarını gidermeye çalışan ve teorik temelleri, Ali Fuad Başgil, Hilmi Ziya Ülken, Erol Güngör, Mümtaz Turhan, Peyami Safa, Remzi Oğuz Arık ve Nureddin Topçu gibi yerli/milli düşünürlerimiz tarafından atıldığını belirtmiştik. Hem Anadolu'nun milli ve dinî birikimine, hem de insanlığın evrensel felsefi birikimine sahip olarak, Anadolu'nun değerlerini yeniden üretmeyi öncelerler. İbn Haldun'dan hareketle temellendirecek olursam, bu seçkin zekâlar, bir toplumun ve devletin ontolojik ve fiziksel; yani Nesep/soy unsuru ile birlikte aidiyet, inanç ve ruhun nasıl oluştuğunu gösteren epistemik özellikleri ifade eden sebep unsurunu bir arada buldurmaya azami dikkat ederler.

Bu noktada Sebep (İslam) ile Nesep (Türklük/milliyetçilik) birlikteliğinin en iyi örneklerinden biri Anadoluçuluk ekolü içinde yer alan başbakanlıkta yapmış olan M. Şemsettin

[Yurtlandirilmesi-Ve-Anadolu-Ronesansi-Baglaminda-Okumak/#.Wz6dut5jydu](http://www.Anahabergazete.Com/Malazgirt-Ve-Buyuk-Taarruz-Zaferlerini-Anadolunun-Yurtlandirilmesi-Ve-Anadolu-Ronesansi-Baglaminda) Ağu 23, 2017 [h](http://www.Anahabergazete.Com/Malazgirt-Ve-Buyuk-Taarruz-Zaferlerini-Anadolunun-Yurtlandirilmesi-Ve-Anadolu-Ronesansi-Baglaminda)
<http://www.Anahabergazete.Com/Malazgirt-Ve-Buyuk-Taarruz-Zaferlerini-Anadolunun-Yurtlandirilmesi-Ve-Anadolu-Ronesansi-Baglaminda> 25/8/2017

⁴⁹ <https://www.sondakika.com/hulusi-akar/> 4 Ekim 2017. <http://www.internethaber.com/hulusi-akar-iranda-konustu-iki-konuda-mutabakata-vardik-foto-galerisi-1811668.htm?page=6> 4 Ekim 2017



Günaltay'dır. *Maziden Atıye* adlı kitabında Türk (nesep) ile İslam (sebeup) ilişkisi üzerinde durup, Türklerin İslam tarihindeki üstün konumlarını inceliyordu. Ona göre, Anadolu Türk'ünün uyanışının başarıya ulaşabilmesi için *milli bir İslami ruhun* tarihsel ve toplumsal bozulmaların giderilmesinde etken olması şarttır. Kuruluş felsefesinin geliştirilmesinde önemli yeri olan Günaltay'ın dediği milli bir İslami ruh günümüzde hala en çok ihtiyaç duyduğumuz olgudur. Yeni devletin adını aldığı coğrafi mekân (Türkiye) merkez alınarak, kuruluşundaki ruhun yeniden üretilmesini amaçlayan okuma 1906/8 yılında ciddi olarak yapıldı. Tarihsizliğin ciddi bir meziyet olarak görüldüğü bu dönemde, bunun bilinmemesini eleştiren Şükrü Hanioglu'nun tespitiyle, 1906 yılında, başını Dr. Abdullah Cevdet Bey'in çektiği bir grup Osmanlı entelektüeli "Osmanlı" üst kimliğinin değiştirilmesi gerekliliği tezi ile ortaya çıkmışlardır. "Osmanlı" üst kimliği yerine alternatif olarak "Türk" ve "Türkiyeci/Türkiyeli" kavramları teklif edilmiş, daha da mühimi, bunların birbirinden farklı olmadıkları vurgulanmıştır.⁵⁰

Bu milli ve dinî değerlerin Yeni Devletin kurulma aşamasından beri berabere olduğunu söylemek demektir. Nitekim Kuvayı Milliye'nin en coşkulu döneminde çıkmaya başlayan Dergâh dergisi etrafında birleşen aydınların, bağlı buldukları felsefi ekoller, etkileri ne denli farklı olursa olsun; iki temel unsur etrafında birleşiyorlardı: Reel politikaya aykırı sonuçlar doğuracağını düşündükleri Gökaltıpçı bir Büyük Türkçülüğe/Turancılığa karşı olmak; İstiklal Savaşı cephesinde birleşen Anadolu merkezli dinî ve felsefi bir milliyetçilik tasavvuru geliştirmek. Dolayısıyla Anadoluçuluk, Türk milleti ile Anadolu coğrafyası arasında birbirini etkileme ve tamamlama derecesinde bir bağ kurmaktadır. Bu bağlamda Büyük Türkçülüğe tepki olarak Küçük Türkçülük ve "Türkiyecilik", Memleketçilik diye de anılır.⁵¹ Bu anlamda Anadoluçuluk, ulus devlet inşa sürecinin başlangıcında, kolektif kimlik çalışmalarının yoğun olduğu bir dönemde, üst kimlik olarak belirlenen "Türk" kavramını Anadolu'da yaşama ve Müslüman olmakla özdeşleştirmeye çalışan fikri bir akım olup, bu anlamda Turancılığa adeta bir cevap nitindedir. Anadoluçuluk; Turancılık ve Büyük Türkçülüğe tepki olarak Küçük Türkçülük ve "Türkiyecilik", Memleketçilik diye de anılır.

⁵⁰ Mevlüt Uyanık, *Selefilik, Arap Baharı ve Türkiye*, Ankara, 2016, s.228-238. A.mlf. Türk Ocağı'nda Anadoluçuluk, Türkiyecilik, Memleketçilik Tartışmaları" <http://www.Yaylahaber.Com/Turk-Ocaginda-Anadoluculuk-Turkiyecilik-Memleketcilik-Tartismalari-Makale,3165.Html> 30 Ağustos 2017, <http://Anahabergazete.Com/Turk-Ocaginda-Anadoluculuk-Turkiyecilik-Memleketcilik-Tartismalarii-Haberi-0> 31 Ağustos 2017 <http://Www.Haberlotus.Com/Turk-Ocaginda-Anadoluculuk-Turkiyecilik-Memleketcilik-Tartismalari/#.Wapglfnjbmw> Ağu 31, 2017. Çınar, agt, s. 33-34

⁵¹ Tuğrul Kormaz, *Tipolojik ve Kuramsal Bağlamda Milliyetçilik ve Anadoluçuluk*, a kitap, Ankara.2016, s.4,9-10, 165-182. Mevlüt Uyanık, *Türk Ocağı'nda Anadoluçuluk, Türkiyecilik, Memleketçilik Tartışmaları*" <http://www.Yaylahaber.Com/Turk-Ocaginda-Anadoluculuk-Turkiyecilik-Memleketcilik-Tartismalari-Makale,3165.Html> 30 Ağustos 2017, <http://Anahabergazete.Com/Turk-Ocaginda-Anadoluculuk-Turkiyecilik-Memleketcilik-Tartismalarii-Haberi-0> 31 Ağustos 2017. <http://Www.Haberlotus.Com/Turk-Ocaginda-Anadoluculuk-Turkiyecilik-Memleketcilik-Tartismalari/#.Wapglfnjbmw> Ağu 31, 2017. Çınar, agt, s. 33-34, 44-50



3.1. Türk Ocağı'nda Büyük Türkçülük/Turancılık ve Küçük Türkçülük/Türkiyecilik Ayrışması

Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi söylemi Nutuk'ta Gazi Mustafa Kemal tarafından net bir şekilde kültürel ve mekânsal bir Anadolu milliyetçilik olup, mevcut sınırlar içinde millî aidiyeti tanımlar. Bu milliyetçilik tasavvuru CHP'nin simgesi olan altı oktan ikincisi budur. Muhafazakâr, milliyetçi Anadoluçuluk tasavvuru ise gayr-i resmi ve muhalif bir öğretiyi olup, resmi ve diğer milliyetçi/Anadolucu ve Turancı öğretilerden ayrışmasının tarihi Cumhuriyet'in ilk dönemlerine uzanır.

Türk Ocağı'nın savaşlar nedeniyle yapılamayan kongresi kuruluşun yaklaşık altı yıl sonra 14 Haziran 1918'de toplanmıştır. Halide Edip, Ahmet Ferit, Ziya Gökalp, Doktor Sabri, Şükrü Eflatun, Doktor Hasan Ferit, Doktor Selahattin, Doktor Tevfik Remzi, Mehmet Emin, Sadullah Bey, Nüzhet Sabit ve Hüsnü Hamid'in asil üye, Doktor Cemil Şerif'in yedek üye olduğu olduğu Nizamnâme Encümeni oluşturulmuştur. 28 Haziran 1918'de yapılan ikinci toplantıdan önce gerekli tadilat yapılmıştır.

14/6/1918 tarihli Türk Ocağı Kongresinde "Ocağın maksadı Türklerin harsî birliğine ve medenî kemaline çalışmaktır. Ocağın faaliyet sahası bilhassa Türkiye'dir" şeklindeki ikinci madde önerisi Büyük Türkçülük, Turancılık ve Küçük Türkçülük, Türkiyecilik müzaariyle geçmiştir. "Bilhassa Türkiye" kaydının kaldırılmasına ilişkin önerge oylanarak, oy çokluğuyla kabul edilmiştir. Encümen üyesi olan Doktor Şükrü Eflatun, Hüseyin Abbas ve Hamdullah Suphi " 'bilhassa Türkiye' kaydının nizamnâmeye geçmesi[nin] doğru olmadığını, hakikaten en ziyade muhtacı muavenet olan Anadolu'dan işe başlamak lâzım geldiğini tasdik etmekle beraber kaydı nizamnâmeye vaz'ı ile Türkçülük faaliyeti garip iki vaziyete irca edilmiş olacağını ve binnetice, bizden ancak ve ancak manevî yardım isteyen uzaktaki Türk kardeşlerimizin muğber olmaları ihtimal dahilinde bulunduğunu" bu nedenle "bilhassa Türkiye" kaydının gereksiz olduğunu ifade etmişlerdir. Başta Hamdullah Suphi olmak üzere pek çok üye, "ancak ve ancak manevi yardım" vurgusuna rağmen, gerçekte tahayyül edilen büyük vatanın sınırlarının daraltılmasına itiraz etmişlerdir. Encümenin tadil tasarılarını savunmakla görevlendirdiği Nüzhet Sabit ise "Anadolu Türkleri bütün Türk âlemine nazaran daha bedbaht, daha muhtac-ı muavenet bir haldedir. Hâlbuki Anadolu için çalışırken aynı zamanda hariç için de çalışmaya kuvvet ve kudretimiz, istitaatimiz müsait değildir. Büyük Turan hayalini ümitlerle karşılamakla beraber faaliyetimizin evveleminde sırf Türkiye'ye hasredilmesi daha muvafık olacağından encümen bu kaydı oraya vaz'a lüzum görmüştür" şeklinde önerilerini savunmuştur. Tartışmalardan sonra Mahmut Nedim'in verdiği "bilhassa Türkiye" kaydının kaldırılmasına ilişkin önerge oylanarak, oy çokluğuyla kabul edilmiştir. Bunun üzerine Halide Edip söz alarak, "Umûmî Turan"ın bir ideal olduğunu, faal hayatın



ancak Anadolu'da olabileceğini, büyük hayaller peşinde koşan diğer düşüncelerin sadece kuramsal alanda kalacağını belirtmiştir.⁵² Ardından

Bu müzakereler yazılarla kamuoyuna taşınır: Halide Edip (Adivar) 30/6/1918 tarihli *Vakit* gazetesinde "Evimize Bakalım: Türkçülüğün Faaliyet Sahası" yazısıyla müzakere başladı. Ziya Gökalp, 4/7/1918 tarihli *Yeni Mecmua*'da "Türkçülük-Türkiyecilik" yazısını kaleme aldı. Ona göre, Türkiyeli tabiiyeti belirlerken, Türk terimi ise "hars"ı ortaya koymaktadır. İki arasındaki ortak ve farklı noktaları açıklar. "Vatancılık" da denilen "Türkiyecilik", "katiyyen ihmali caiz olmayan mübrem bir vazifedir, der. Köprülüzade Mehmet Fuat 16/7/1918 tarihinde "Türkçülüğün Gayeleri, adlı yazıyla Halide Edip'i eleştirir ve Gökalp'in yanında durur. " "Akdeniz'den Çin'e, Sibiryaya kadar geniş bir alanda bir Türk milleti vardır. Dağınık kütleler arasında "harsî bir vahdet teminine çalışan" Türkçüleri, "siyasî hudutların bir milleti parçalamayacağına kâni oldukları için, hangi tâbiyette olursa olsun Türkler arasında bir fark görmezler; ve kendilerini filan siyasî saha dâhilindeki bir cüzün değil, bütün Türk milletinin bir ferdi olarak görürler." Mehmet Fuat, Halide Edip'i eleştirerek "faaliyetimizi yalnız kendi hudutlarımız dahiline hasrederek hudutlarımız haricindeki milletdaşlarımızı hiç düşünmemek" fikrinin "Osmanlılar"ca uzun zamandan beri savunulduğunu söyler. Oysa, Türkçülük bu düşüncenin karşıtı bir hareket olarak doğmuştur."⁵³

Ahmet Ağaoğlu 19/8/1918 tarihli *Tercüman-ı Hakikat* Gazetesinde "Türkçülük ve Türkiyecilik" isimli yazıları kaleme aldı. Ağaoğlu, burada Halide Edip'in bir zamanlar Turancı olduğunu söyledi. Halide Edip 23/8/2016 tarihli *Vakit* Gazetesinde "Türkiyecilik Yoktur" yazısıyla buna cevap verdi. Türkçülük ve Turancılıktan vazgeçmediğini hedefine farklı sokaklardan gitmeye çalıştığını belirtti.⁵⁴

Bu bilgilerden hareketle Anadoluçuluk, halen Türk siyasal hayatının derin akıntıları olarak her siyasal partide kendini hissettiren Üç Tarz-ı Siyaset (Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük) ile ayrı ayrı akrabalığından bahsedilebilecek, bu akımların sentezi veya antitezi niteliğini taşıdığı iddia edilen bir akım olduğu açıktır.⁵⁵ Bu normaldir, zira Üç Tarz-ı Siyaseti eleştiren yapısıyla toprak esasına dayanan Batı tipi milliyetçiliğin bir örneğidir. Türkiyecilik, Anadolu Türkleri Milliyetçiliği,

⁵² Halide Edip, ikinci oturumda da itirazlarını sürdürerek, oylamanın yenilenmesini istemiştir. Yapılan ikinci oylamada da "bilhassa Türkiye" kaydının kaldırılması kabul edilmiştir. Bununla birlikte, "bilhassa Türkiye" ifadesinin Ocak yönetim kurulunca dikkate alınması amacıyla tutanaklara geçirilmesine karar verilmiştir. Çınar, agt, s. 44-45, Korkmaz, age, s.176

⁵³ Çınar, agt, s. 46-47, Korkmaz, age, s.177-178

⁵⁴ "Halide Edip bu yazısında Türkçülük akımını birbirinin içine girmiş üç büyük çembere benzetir. Ortadaki küçük çember, Osmanlı veya Türkiye alanıdır. Onun dışındaki dairede dil ve din birliğine sahip olan Rusya Türkleri ve en dışta din ve dili ayrı olan Fin ve Macarlar bulunmaktadır. Halide Edip, yazısında "Turancı" olduğunu ve halkaların hepsine aynı bağlarla bağlı olduğunu belirterek, Türkiye'nin bir çocuğu olarak harap olan birinci halkadan işe başlamak gerektiğini savunur. Ona göre "kendi evimiz harap iken başkalarının evini yapmaya kalkışmak gülünçtür." Turan'a herkes kendi yolundan giderek ulaşmalıdır: "Ben taassubsuz bir tarzda, Türklerin birliğine inandığım için bizim Şimalli kardeşlerimize verebileceğimizden çok onların bize verebilecekleri olduğuna kaniyim. Türkiyeci değil, hatta Türkçü ve daha vâsi manâsıyla Turancıyım. Müşterek idealin geniş yoluna herkes kendi mahallesinden, çarpık sokağından yürüyerek gidebilir. Çınar, agt, s.47-48, Korkmaz, age, s. 176-182

⁵⁵ Korkmaz, age, s.11-12



Memleketçilik de denilen Anadoluçuluk öğretisinin 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde yeni bir başlangıç, yeni bir çözüm önerisi konumunda olduğu söylenebilir. Çünkü burada;

1. Kolektif bir isim olarak Anadolu Türkü'nün belirlenmesi;
2. Ortak bir soy miti olarak Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden ve bu coğrafyayı Türklüğün İslamlaştığına duyulan inanç,
3. Ortak zafer olarak 1071 Malazgirt,
4. Ortak acı ve paylaşılan tarihi anlar olarak ezilen ve mağdur olan Anadolu öncelenir.⁵⁶

4. Muhafazakâr, Anadoluçuluğun Türkçülük Eleştirisi Tutarlı mı?

Bu müzakereleri anahatlarıyla hatırlamak, tarihsiz okumanın talihsizliğine düşmemek için şarttır. Ancak böylece Muhafazakar ve milliyetçi Anadoluçu öğretinin Türkçülük eleştirisinin tutarlı olup olmadığını anlayabiliriz.

Bu bağlamda Topçu'nun Anadoluçuluk söylemi, Ziya Gökalp'in dizelerinde özetlenen "Vatan ne Türkiyedir Türklere, ne Türkistan/ Vatan, büyük ve müebbet bir ülkedir."⁵⁷ dizelerinde belirtilen Turan fikrinin yerine gerçek vatana (Anadolu) dönüşümün anahtarı olarak tarihsel bilincin oluşumuna dönük kültürel bir harekettir. Anadolu'nun vatan olarak tanımlanması ideal ve ütopya yerine reel politik gereği yapılır. Toprağa dayalı bir millet ve milliyetçilik tasavvurunu benimser. Bu bağlamda Nurettin Topçu, Gökalp'e oldukça sert bir eleştiri yönelterek, son nesillerin ideal yaratmaktan aciz bitkin ruhunun sorumlularından olarak görür. Turancılığı muhtevası olmayan, kalbimizle kafamızdan kuvvet dileyen, bireye fedakârlıklar teklif eden gerçek meseleler bulunmadığı için çocuk rüyası halinde zihinlere sunulan bir muhayyile davası olarak görür.⁵⁸ Dolayısıyla bu Anadoluçuluk fikri "Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine Geçiş" olarak yorumlanmıştır.

Bu aslında Namık Kemal ile başlayan coğrafyayı vatanlaştırma çabasının Remzi Oğuz Arık'ın Coğrafya'dan Vatana adlı eserinde somutlaşan "realist ve dindar milliyetçilik" savunulmasıdır. Rönesans yani dirilişin kaynağı Kur'an olacaktır, diyerek Anadoluçuluğun ruhçu ve ahlakçı olduğunu dolayısıyla İslâmsız olamayacağını belirtir. Potivizmin/olguculuğun yerine ruhçuluk, mekanist evrim teorisi yerine Bergoncu yaratıcı evrim ve zamanı, gelecekte somutlatıran mekanik zaman anlayışına karşı Bergson'un zamanının üç halizini sentezleyen ve tarihsel sürekliliği savunan "süre" kavramını geçirir.⁵⁹ Bu nedenle olsa gerek, Arık'ı veli, mürşid

⁵⁶ Korkmaz, age, s. 169

⁵⁷ Tuncer Baykara, "Türklüğün En Eski Zamanları", Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayını, cilt. 2, Ankara. 2002. I-287. <https://www.antoloji.com/turan-2-siiri/>

⁵⁸ Topçu, İradenin Davası, s.19

⁵⁹ Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh yay. İstanbul.2016, s.87. Alver, Anadoluçuluk ve Nurettin Topçu, Hece dergisi, s. 258-259; Nurettin Topçu, Felsefe, Mantık, Sosyoloji, İnkılap



olarak görür. Çünkü 9 asır önce dalgalar halinde Asya'dan Anadolu'ya gelip yerleşen Oğuz Türkleri burada Anadolu'nun coğrafyasıyla adını ve karakterini tayin eden bir millete hayat vermiştir.⁶⁰ Bu anlamda Anadoluçuluk, Memleketçilik ve/ya Türkiyecilik, Osmanlılık fikrinin yeni reel şartlara göre okunması olara görülebilir. Çünkü yukarıda verdiğimiz üzere Osmanlılık, "Anadolu milliyetçiliğini içerisine almış, tarihi kaderin planı içinde bundan tam manasıyla insani değer taşıyan bir imparatorluk çıkarmış, ruhuna sahip bir milliyetçilik davası idi"⁶¹

Milli coğrafyamız olan vatan, milletin en yakın mülkdür, şahsiyetimizin bir parçasıdır. Bu toprak aynı zamanda ırkı tayin eder. Vatan hudutları dışında ve toprak şartlarından tamamen müstakil ırk diye bir şey yoktur. Irklar, belli fizyolojik şartlarda belirli topraklarda oluşurlar. Bu açıdan ırklar evrim geçirir ve bunu da idare eden toprağın şartlarıdır. Milliyeti girift ve zengin hakikati içinde tanımak için onu meydana getiren unsurların bir terkiibini aramak gerekir.⁶²

Bu fikri arayış, "İslâmi" ya da "Muhafazakâr " Anadoluçuluk olarak adlandırılacak kolu savunan Nurettin Topçu'nun Anadoluçuluğu milliyetçi-muhafazakâr eğilimlerle eklemlenerek yakın döneme kadar taşınacaktır.⁶³ Fakat burada *bir itirazi kayıt* düşmek gerekir, çünkü eğitimde yakın ve uzak hedefler planlandığı gibi Gökalp'in Turan fikri bize göre uzak hedefdir. Kültürel ve ekonomik alanda Atayurttaki kardeş devletlerle başlatılan birlikteliklerin bir çerçeve kuruluş altında devam etmesini hedef olarak konulabilir. Yakın hedef olarak yeni kurulan devletin Türk ve Müslüman kimliğini koruyarak muasır medeniyet seviyesini aşması reel politik gereği ortaya konulmuştur. Nitekim Ziya Gökalp daha sonraki yazılarında ve şiirlerinde reel politik gereği Türkiyeciliği olmuştur.⁶⁴ Bu uzak hedeften vazgeçme anlamına gelmez, çünkü ona göre, Türk Birliğini simgeleyen ülkünün adıdır; Turan. Bunun diğer nitelendirilmesi de Kızılelma'dır. "Türk, Kızılelma"yı tahayyül ederken, gözünün önüne Türk ilhanlıkları (imparatorluk) gelir. Dolayısıyla burada söz konusu olan ülkülerin milletlere ilham veren dinamikler olarak işlevselliğidir.⁶⁵

Bunlara ilaveten Turan'dan kasıt, Türk milletinin tarihi ülküsünün simgesi olarak "Kızılelma" tasavvuru olup, belirli ve sabit bir yer anlamına gelmez. Her dönemin kültürü onu yeniden ve somut bir hedefle belirler. O hedefe ulaşıldığında Kızılelma yeniden konumlandırılır. Bunun sürekli olmasından kasıt da budur, yani her daim yeni ülküler çerçevesinde toplumu

yayınevi. İstanbul.1952, s.79'den alıntılan Sadettin Elibol, "Nurettin Topçu'nun Ders Kitabı Yazarlığı" Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara. 2005, s. 357

⁶⁰ Nurettin Topçu, "Millet Mistikleri", (Bütün Eserleri 15) Dergâh yay. İstanbul.2001, s.69, 73

⁶¹ Topçu, "Millet Mistikleri", s. 110

⁶² Topçu, İradenin Davası, s.30; Topçu, Yarınki Türkiye, s.144

⁶³ Ali Osman Gündoğan, Nurettin Topçu: Hayatı, s.4. <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-Hayati.pdf?i=1>

⁶⁴ Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.79

⁶⁵ Gökalp bu hususu şiirinde şöyle anlatır: Kızılelma yok mu? Şüphesiz vardır;/Fakat, onun semti başka diyardır.../Zemini mefkure, seması hayal,/ Bir gün gerçek; fakat şimdilik masal...

Gökalp bir diğer şiirinde ise, her türlü zorluğa göğüs gererek Kızılelma'ya giden Türk anlatır: Demez taş, kaya/Yürürüz yaya!/Türküz, gideriz/Kızılelma'ya! Nevzat Kösoğlu, "Kızılelma" Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayını, cilt. 2, Ankara. 2002, s.858



ilerletir. Bu aslında Türk Cihan Hâkimiyetinin uzak hedeflerini belirlemektir. İstanbul, Viyana, Roma, Paris ve Moskova özellikle Osmanlı yeniçerilerinin Kızılma hedefleridir.⁶⁶ Ayrıca Topçu, Gökalp'in Türkçü ve pozitivist eğilimlerini eleştirirken aslında onun solidarist/dayanımcı korporatist⁶⁷ çizgisinin⁶⁸ aslında kendi bakış açısıyla örtüştüğü de belirtilmektedir. Öyle görünüyor ki, "II. Mesrutiyet döneminde milliyetçi düşünüş bir yol ayrımına gelmişti. Birinci yol "millî uyanışı imparatorluk devrinde ihmale uğramış olan ana vatanın köklerine nüfuz ederek canlandırmak" düşüncesini savunan "Memleketçilik"; diğeri ise "imparatorluk ruhundan mülhem olan yeni bir millî imparatorluk fikri uyandırmak" olan "Turancılık"tı". Ama bu iki öğreti temelde aynı kaygılardan hareket ediyor ve birbirleriyle çekişerek geliyordu. Nitekim Türk Ocağı bünyesinde "Büyük Türkçülüğe" karşı "Küçük Türkçülük" veya "Türkiyecilik" şeklinde 1917/8 yılında ciddi müzakereler yapılması da bunu göstermektedir.⁶⁹ Dolayısıyla bana göre bu iki söylem, aynı ve/ya benzer gayeleri gerçekleştirmek için öncelikleri ve hedefe ulaşmak için yöntem farklılığına sahiptir

Taha Parla'nın "Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm" adlı kitabını değerlendirirken Şensuvaroğlu benzer bir durumun Kemalistler tarafından yapıldığını şöyle vurgulamaktadır: "Gökalp, devrinin maşeri vicdanında zaten olgunlaşmış olan düşüncesine idrak kazandırmış ve gerçekten ilk defa metodoljik düşünmeyi, Türk aydınına kazandırmış bir cehttir." O, Parla'ya atfen, "Kemalistler, Gökalp'teki dini temellerine uzak durduklarını, hürriyetçi solidarist-korporatist milliyetçiliğini anlayamadıklarını, dincilerin (dindar teknisyen ve dindar

⁶⁶ Nitekim İstanbul'un fethedilmesinden sonra Kızılma, Roma ve Viyana olarak belirlendiği Katip Çelebi kayıtlarında vardır. Gedik Ahmed Paşa komutasındaki Osmanlı donanması Otranto'ya Yahya Kemal bunu şöyle anlatır: Çktı Otranto'ya pür-velve Ahmed Paşa/Tuğlar varsa gerektir Kızılma'ya kadar...

Kızılma Yeniçeriler arasında, bir Ocak geleneği oluşturacak kadar güncel bir □ülkü□ olarak yaşatılmıştır. "Testiye kurşun atar, keçeğe kılıç çalar, Kızılma'ya dek gideriz" derler. Nevzat Kösoğlu, "Kızılma" Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayını, cilt. 2, Ankara. 2002, s.857

⁶⁷ Fransız devriminden sonra Orta Avrupa'da düşünce olarak ortaya çıkan, daha sonra yeni korporatizm adını alan, ilk kez İtalya'da Mussolini'nin iktidara gelmesiyle uygulanan ve ardından Almanya ve İspanya'daki diktatör rejimlerde de benimsenen, sınıfların loncalar biçiminde tanımlandığı ve devletin loncaları temsil eden bir organ olarak iktisadi hayata sınırsız bir biçimde müdahale ettiği, iş çevreleriyle sendikalar arasındaki sınıf çatışmasını dengelenmeye çalıştığı ve özünde kapitalist sistemin korunduğu, sosyalizm ve sendikalizm karşıtı olan iktisadi sistem. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=204807

⁶⁸ Ziya Gökalp'in iktisat ve İktisadî politika ile ilgili düşünceleri Fransız solidarizmi ve Friedrich List'in "Milliyetçi iktisat sistemi" ne dayanır. Buiki akım, Ziya Gökalp'te ülkenin gerçekleri ile ilişkilendirilerek yeniden yorumlamıştır. Bu akımların her birinin O'nun gözünde bir tek ortak paydası vardı; "Milletleşme". *Serdar Sağlam*, Ziya Gökalp'te "Solidarizm" Ve "Millî İktisat" Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Güz 2004, Sayı 1. http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/ss_gokalp/ss_gokalp.htm Solidarist Korporatizm, imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir kitle tahayyül eden öğreti olup, Mustafa Kemal Atatürk'ün, Türkiye için ön gördüğü ekonomik ve sosyal sistemdir. Özel sektör devletin tekeline alınır. Böylelikle yeni zenginlerin ve tefeci, mafya sınıfının çıkması önlenir. Bu durum emek verenlerin alınterinin sömürülmesini de önler. Bkz. Emir Yetiş, "solidarist Korporatizm, <https://otukendergi.com/solidarist-korporatizm-emir-yetis/> Ötügen Dergisi. Sayı.3. 27 MART 2016

⁶⁹ Mevlüt Uyanık, Türk Ocağı'nda Anadoluçuluk, Türkiyecilik, Memleketçilik Tartışmaları" <http://www.Yaylahaber.Com/Turk-Ocaginda-Anadoluculuk-Turkiyecilik-Memleketcilik-Tartismalari-Makale.3165.Html> 30 Ağustos 2017, <http://Anahabergazete.Com/Turk-Ocaginda-Anadoluculuk-Turkiyecilik-Memleketcilik-Tartismalarii-Haberi-0> 31 Ağustos 2017. <http://Www.Haberlotus.Com/Turk-Ocaginda-Anadoluculuk-Turkiyecilik-Memleketcilik-Tartismalari/#.Wapglfnjbmw> Ağu 31, 2017. Çınar, agt, s. 33-34



pozivistlerin) ona haksız suçlamalar yaptıklarını” vurgular.⁷⁰ Aslında Gökalp ve Topçu’nun dindarlık adı altında dincilik yapan zihniyet tarafından ciddi eleştirilere uğradığı görülmektedir. İşte bu nedenle “Bir Anadolu terkibi için Namık Kemal, Mehmet Akif, Ziya Gökalp, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan, Hüseyin Kazım Kadri, Mustafa Şekip Tunç, Remzi Oğuz Arık ve Nurettin Topçu’nun daha çok incelenerek ayrışma notlarından fazla buluşma noktaları bulunduğu gerçeği ortaya çıkarılmalıdır.”⁷¹

5. Muhafazakâr, Anadoluçuluğun Değerlendirilmesi

Tekrar Topçu Anadoluçuluğu tahliline dönecek olursak, ilk dönem resmi tasavvurunun CHP ilkelerinden milliyetçiliği (altı oklu Türk inkılâbı) geçmişi dikkate almamış, bu dönemde Fransız pozitivizmi Amerikan pragmatizmiyle desteklenmiştir. Geçmişle irtibatı olmayan bir milliyetçiliğin olamayacağını söyleyerek Türkiye Cumhuriyeti’nin Selçuklu ve Osmanlı’yı yok saymasının bir anlamı olmadığını belirtir. Milliyetçiliği devletin ideali olarak görür, maddi boyutunu Oğuzlar, manevi boyutunun da İslâm olduğunu söyler. Dolayısıyla Ona göre millet, “kökleri mazide, gövdesi halde bulunan, dalları ve yaprakları istikbale uzanan, geçmişte, halde ve gelecekte hatıraları, temayülleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş bir varlıktır.”⁷²

Burada Topçu, aslında dindar bir varoluşçuluğu öne sürer. Maurice Blondel (v.1944)’in derin maneviyatçı/ruhçu aksiyon felsefesiyle Henri Bergson’un (v.1940) mistik hayat atılcı (elan vitalist) dünya görüşünden etkilenerek, Auguste Comte’nin Gökalp kanalıyla Türkiye getirdiği pozitivizmin sıkıntılarına işaret eder. Tabii bunda Batılı fikirleri Abdülaziz Bekkine ile tanıştıktan sonra yerli/milli ve dini açıdan sünni bir anlayışla yeniden yorumladığı ve vahdet-i vücud öğretisinin de etkisi vardır. Tanrı birdir ama çoklukta barınır. Doğaya bakışta bu çokluk vehmi uzaklaşınca Birlik kendini gösterir. Bergson’dan aldığı asrın iman arayan ruhunun mistik deneyim karşısında diz çökmüş felsefe ile tatmin olacağını vurgulaması bu açıdan önemlidir. Aslında ona göre, sırtını ilme dayayan felsefi sezginin derinleştirilmesi, mistik sezgi ile mümkün olabilir. Bu açıdan statik dinin insanı hayata beşikte uyutulan çocuklara yapıldığı gibi masallar söylemekle cemiyete bağlanmasından kurtulması ancak *dinamik ve açık din* ile olabilir. Bütün insanlığın dini olan dinamik din mistizm esasına dayanır. Bu anlamda mistizm pek bulunan bir cevherdir ve gerçek mistizm müstesna bir haldir.⁷³ Çünkü millet de bir insan gibidir, bir

⁷⁰ Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.106. krş. Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, s.162-163, Çetin, agt, s.42 vd

⁷¹ Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi, s.154. Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh yay. İstanbul.2016, s.92-95

⁷² Nurettin Topçu, Ahlâk Nizamı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s.150, Büyük Fetih, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s.16-17 krş. Gündoğan, agm, s.4-5

⁷³ Nurettin Topçu Bütün Eserleri 14: Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi, Dergâh yay. İstanbul.1999, s.13-14, 17 vd, İradenin Davası, s. 18 vd, Bergson, (Bütün Eserleri 8) Dergâh Yay. İstanbul.2002, s. 13. 120,126-127.134. Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, s.152-153. Mustafa Kök, “Nurettin Topçu’nun Felsefesi Bağlamında İsyân Ahlakı”, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s. 127. Y. Turan Günaydın, “Bağlanma: Abdülaziz Bekkine ve Nurettin Topçu İlişisi”, Hece Dergisi, Nurettin Topçu



bedeni/vücudu ve ruhu vardır, ruh bedene hayat verir. Bedenin ideali de ruhu kuvvetlendirmektir. Bu milletin vücudu da coğrafya, tarih ve güzel sanatlardan oluşur. Milli coğrafya'ya vatan denilir. En esaslı realite olup, milli vücudün belkemiğidir.⁷⁴

İşte tam bu noktada bu öğriteden ayrılan Mavi Anadoluçuluk diye adlandırılan akım ise Halikarnas Balıkçısı, Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat ve Vedat Günyol gibi aydınların öncülüğünde Hititler ve İyonya kültürüne kadar uzanan bir Anadolu kimliğini ön plana çıkararak, Türk kimliğinin Batı ile olan ilişkisine “yeni” bir boyut kazandırılacaktır. Mavi Anadoluçuların, bir Akdenizlilik bilinci ve Anadolu kimliği içerisinde Anadolu'ya özgü yeni bir hümanizma ve Rönesans kavrayışı benimsedikleri ve bu temeller üzerine kurulu bir milli kimlik tanımlamasına gittikleri görülmektedir.⁷⁵

Topçu'nun Anadoluçuluk tasavvurunda, “Üç Anadoluçuluk Tasavvuru”nun da ciddi eleştirileri vardır. O, fikirlerle hadiselerin irtibatı bağlamında düşündüğümüz zaman o dönemlerde Türkiye’de etkili sosyal pozitivist karakterli sosyolojinin ortaya çıkardığı risklere işaret eder. Aslında “Osmanlı devletinin çöküşü pozitivist sosyolojinin çöküşü anlamına geliyordu ve mütareke yıllarında ilk tepki birbirlerinden farklı kaynaklara sahip olan iki akımdan geldi. Devletin enkazını kaldırmaya çalışan birisi tarihi maddecilik, diğeri ise Bergson felsefesidir.”⁷⁶

Topçu işte bu nedenle olsa gerek, Sosyolojizm “konformist bir ahlâka neden olduğu için ferdi ve onun yaratıcılığını yok edip, ferdi sosyal organizasyonun bir ürünü olarak görür. “Ferdin kendinde ve kendi kendisiyle birlikte olan varlığını yok eden, kendisine yabancı bir varlık olmasına neden olan bu sosyolojizm karşısında en etkili mücadele argümanlarını Maurice Blondel’in (1861-1949) Hareket Felsefesi ve Bergson’un sezgi kavramından⁷⁷ yola çıkarak ahlâkî bir varlık olma”nın

Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.93 vd. Topçu'ya Blondel ve Bergson'a ilaveten Louis Massignon (v.1962) önemli etkide bulunmuştur. Mustafa Kara, “Farklı bir Münzevi Sıradışı Bir Muallim: Nurettin Topçu” Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.149, Mehmed Temelli, “Hareket, Mistizm ve Topçu”, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.175; Necip Tosun, “Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'ta Mevlana, Yunus Emre ve Mehmet Akif Algısı”, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara. 2005, s. 200; Sadettin Elibol, “Nurettin Topçu'nun Ders Kitabı Yazarlığı” Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.357

⁷⁴ Topçu, İradenin Davası, s.29-30; Topçu, Yarınki Türkiye, s.135. Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, s.135

⁷⁵ Yıldırım, agt, s. 20, 160

⁷⁶ Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh yay. İstanbul. 2016, s. 83-84

⁷⁷ Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Nurettin Topçu'yu etkilemesinin nedeni, Batı felsefesinde pozitivist eleştiriler yöneltmesi, sezgi kavramının da bir anlama yetisi olarak görmesinden kaynaklanır. “Bergsonculuk'ta ‘sezgi’, rasyonalist düşüncenin ‘yöntem’ dediği şeye karşılık gelerek onun alternatifini oluşturur. Aydınlanma düşüncesinin, ‘hakikat’e akıl yoluyla ulaşılmasını bir yöntem olarak ortaya koymasına karşılık Bergson, hakikate sezgi yoluyla ulaşılacağını savunur.” Aslında Bergson'u da “ruhçu pozitivist” olarak tanımlar, ama ondaki içsel deney kavramının kendisini ruhçu pozitivist kıldığını, hatta bu yaklaşımın insanlık için bir imkân olduğunu öner sürerek, onun görüşlerini olumlu. Bu bir anlamda ‘Diğer Batı’dır. Bu “doğru”ya bağlı ilim, güzel’e bağlı sanat ve iyi’ye bağlı din ve ahlak anlayışının savunucusu olan meşhur aydınlanmacı Kant ile başlayarak, Alman düşüncesi içinde olgunlaşarak Fransa’da yayılır ve Fransız düşüncesinde Renouvir’dan başlayarak bilim ve aklın, sanat ve ahlak üzerindeki hegemonyasına karşı çıkan ve 20. yüzyılda da Bergson’a kadar ulaşan isyankâr bir Batı’dır”.



gereklerini açıklar. “Esasen Bergson’un felsefesi, pozitivizm ile çeşitli izafiyeci (relativiste) felsefe sistemlerini yıkıcı etkileri altında, mutlak hakikati elde etmenin ümit ve imanını kaybeden 19.yüzyıl insanlığına, bu asrın sonlarında sezgi metodunu ortaya koymakla, bu ümit ve imanı getirmişti. Bu anlamda “Bergonsculuk, insanlık vicdanının ümit cephesinin adeta bekçisi oldu. Cumhuriyetin ilk yıllarında Doğunun metafizik dünya görüşüne karşı bir panzehir olarak görülen Pozitivizm ve Amerikan Pragmatizmine karşı alternatif oluşturan bir felsefi öğretiler. Onda Allah’ına kavuşmak isteyen inanmış bir ruhun hamlelerini hissediyoruz. Her bakımdan bedbaht asrımızda mutlaka arama yolunda belki bir ümitsizliğin ifadesi olan varoluş (existentialisme) felsefesi hala Bergsonculuğun tesir sahasını doldurmuş sayılmaz”⁷⁸

Bu anlamda bir ahlak filozofu olan Topçu, yabancılaşan insana yeni bir ahlâkî perspektifi isyan ahlakıyla sunmak ister.⁷⁹ Topçu’nun Türk Düşünce hayatına getirdiği özgün tezlerden biri, İsyân ahlakı’nın tasavvufu sentezlenmiş bir yorumudur. Bu tasavvuf, Kur’an’dan “Kalb İlmi”ni⁸⁰ çıkaran felsefe olup, hakikatlerin kapısıdır. Özellikle günümüz açısından söyleyecek olursak, İslâmî formalizmi ve şeriat adı altında yapılanları, “entelektüel tasavvufçu” boyutundan yeniden okunması önemlidir.⁸¹ Çünkü hem seküler pozitivizmin hem de dini pozitivizimden yani dindar materyalizmin kısılcısından kurtulmak ve özgürleşmek ancak bir “İsyân Ahlakı” ile mümkün olabilir.⁸² Bu nedenle olsa gerek Poyraz, Türk Felsefesi bağlamında bu öğretiyi inceler, çünkü ait olduğumuz medeniyet çevresi içinde bu kültüre özgü bakış açısı ve değerler sistematigi içinde üretilen düşünce ürünlerine dayanmaktadır.⁸³

Yıldırım, agt, s. 180-181; Nurettin Topçu, Felsefe, Mantık, Sosyoloji, İnkılap yayınevi. İstanbul.1952, s.31’den alıntılan Sadettin Elibol, “Nurettin Topçu’nun Ders Kitabı Yazarlığı” Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.357. Kant ve diğer filozofları eleştirisi için bkz. Topçu, “Bergson”, (Bütün Eserleri 8) Dergâh yay. İstanbul.2002, s.18-28

⁷⁸ Nurettin Topçu, “Bergson”, (Bütün Eserleri 8) Dergâh yay. İstanbul.2002, s. 13. Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, s.160

⁷⁹ Topçu, İradenin Davası, s. 72-77, krş. Ali Osman Gündoğan, Topçu ve Hareket Felsefesi, s.2-3; aynı maale, Hece Dergisi Özel sayı, s.18, <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-ve-Hareket-Felsefesi.pdf>; M Saadettin Öktem, Nurettin Topçu, Maarifimiz Ve Medeniyetimiz” Medeniyet Tasavvuru, Sayı: 1, Ekim-2014’den alıntılan <http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/konuk-yazarlar2/1512-nurettin-topcu-maarifimiz-ve-medeniyetimiz>

⁸⁰ Kalbin Anlaması ifadesi için bkz. Mevlüt Uyanık, İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzali ve Mevlana Örneği, Elis yay. Ankara. 2016

⁸¹ Fırat Mollaer, “Türk Sosyalizmine Bir Katkı: Türk Düşünce Dünyasında Anadolu Sosyalizmi” Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.24, 26. A.mlf, Liberal Muhafazakârlık, s.236. Mustafa Kara, “Farklı bir Münzevi Sıradışı Bir Muallim: Nurettin Topçu” Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.155

⁸² Hilmi Uçan, “Nurettin Topçu’nun Düşlediği Ahlak ve Toplum” Hakan Poyraz, “Ahlakın isyanı, İsyânın Ahlakı”, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.88

⁸³ Hakan Poyraz, “Ahlakın isyanı, İsyânın Ahlakı”, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.49. Mevlüt Uyanık, “Aksiyon Felsefesi Olarak Anadoluculuk ve Nurettin Topçu” <http://www.akademi-haber.com/yazarlar/prof-dr-mevlut-uyanik/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu/27/> 06 Eylül 2015; <http://www.haberlotus.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin->

6. Nurettin Topçu ve Aksiyon Felsefesi

19. yüzyılın baskın felsefeleri olan pozitivizm, sosyolojizm ve pragmatizmin hakikat, ahlâk ve metafizik düşmanı felsefeler olarak gören Topçu, dindar bir varoluşçuk öğretisini Gabriel Marcel'den, aksiyon felsefesini ise Blondel'den hareketle geliştirir. M.Blondel'in ifadesiyle "Hareket, insanla Allah'ın bir terkididir." Bundan kasıt, hareket insanı Allah'a ulaştıran bir köprü, "insan ile Allah'ın bir sentezidir."⁸⁴ Bu aynı zamanda "İsyan Ahlakı" kavramsallaştırmasının da özüdür. Cihanşümul bir merhametten doğan sonsuzluğa ulaşmak iradesiyle hareket eden bir kişinin isyanı anarşi değildir.⁸⁵ Nefsiyle alakası yoktur, sorumluluk yükleyen bir merhametten oluştuğu için isyan irademizin ilahi kuvvetidir. Bu açıdan ebedi ve alemşumul merhamet nizamına bağlıdır. Burada sonsuz bir kuvvete itaat olup, en mükemmel bir teslimiyeti gösterir.⁸⁶

Bu anlamda hareket'i bir fikir veya hareket projesinden doğan nazari bir ilke olarak görmekten öte, insanın hayatın önüne koyduğu bir mesele olarak görmektedir. Çünkü "iradenin eseri olan her *hareket*, mükemmele bir özlemdir. Hareket içimizden dışımıza doğru bir çıkış gayreti, bir *başkaldırı*dır. Hareket isteyerek yapıldığında *ahlaka*; başkaldırı da ahlak ile yapıldığında *isyana* dönüşür. Böylece isyan ahlakı, iradeyi dışarıdan çevreleyen, tutsak eden dış şartlara başkaldırıdır. Bu isyan, *Ene'l-Hak* söylemi içerisinde *Allah'ın insandaki hareketi*, bu hareket *Allah'ın insandaki isyanı*dır. Böylece hareket, evrensel nizama katılmakla evrenselleşiyor."⁸⁷ İşte bu nedenle olsa gerek, her isyan bir harekettir ama her hareket bir isyan değildir. Bir hareket ancak kendinde yeni bir düzenin tutkun iradesini taşırsa o zaman isyan adını alabilir. Bu düzen, isyanın yöneldiği düzenden daha üstün kabul edilir. İşte bu nedenle "isyan için isyan" ya da "sırf inkâr", "köklü yahut kısmen anarşizm" isyan olamaz, bilakis bunlar isyanın inkârıdır.⁸⁸

[topcu/#.WWMq2ITygDU](http://www.anahabergazete.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu-haberi) Eyl 7, 2015, <http://www.anahabergazete.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu-haberi> 7 Eylül 2015

⁸⁴ Nurettin Topçu, *Hareket Felsefesi*, s.45, İradenin Davası, s.18-19, Kültür ve Medeniyet, Hareket yay. İstanbul.1970, s. 87, Gündoğan, Topçu ve Hareket Felsefesi, Hece dergisi, s.18

⁸⁵ İsyân ve anarşi farkı için bkz. Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet, Hareket yay. İstanbul.1970, s. 84-89*

⁸⁶ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet, Hareket yay. İstanbul.1970, s. 43-44, Topçu, İradenin Davası, s.75. "Her isyanda bu manada hem bir isyan, hem de bir itaat vardır denilebilir. Her isyan hareketinde sanki bir anarşist ve bir uysal bulunmaktadır. İsyandaki anarşist insanda alemşul mesuliyet haline gelen merhametin hareketinde barınıyor. İsyandaki uysal ise bizdeki bin türül esaretten sıyrılarak mesuliyet şekilned gözükten ilahi iradeye sukun ile teslim olan bemengilin sevimli simasında barınıyor. Allah'a iştirakimiz, bizdeki bu anarşistle bu uysalın birleşmesiyle hakikat olmaktadır. Ahlakı vasfını taşıyan her hareket, bizim tarafımızdan bir anarşizm hareketidir, ilahi irade karşısında ise bir itaattir. İlahi iradenin lütfu, bize hem hareketten evvel, hem de hareket esnasında hem de hareketten sonra gelmektedir. Hareket halinde ne yalnız başına insanlığımız, ne de yalnız uluhiyet var; belki insanın Allah'a iştiraki vardır. Böylelikle Allah meselesi ahlak meselesiyle birleşmiş oluyor ve Allah iştiraki tercübesini nefsinde en muvaffakiyetle yapabilen mistik, isyan edenlerin başında bulunuyor. "Topçu, İradenin Davası, s.76*

⁸⁷ Topçu, *Hareket Felsefesi*, s.47-57, ; "Bergson, s.72; Hakan Poyraz, "Ahlakın isyanı, İsyânın Ahlakı", Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.51. İsyân Ahlakı 25-27. Şehsuvaroğlu, *Türk Sosyalizmi*, s.226

⁸⁸ Kök, "Nurettin Topçu'nun Felsefesi Bağlamında İsyân Ahlakı",s.134



Bu bir fikri tecdit projesidir, çünkü fikri tecdit olmadan fikhi ve siyasi tecdit/rönesans olamaz.⁸⁹ Eğer dini bir takım kesin emirlerin bütün gibi sunan, hırka ve sakal öptüren nakilci ve nascı hocalar ile dini anlamayan pozitivistin aynı gaflette birleşmesinden kurtulmak istiyorsak, bu dindar varoluşçu tutumu geliştirmeliyiz. Topçu, bir ihyacı/ıslahatçı olarak yalnız İslâm dünyasının değil, tüm dünyanın ruhsuzluk, maddiyat ve kaidecilikle tahrip olduğunu düşünür. Yeni bir nizam, ahlakta, hukukta, sanatta, dinde ve devlette insanlığa dayanak yeni temeller bulma zaruretinden bahseder. İslâm dünyasında bir Rönesans teşkil edilmesi için kültürümüzün kaynaklarına inerek, yeni bir vecd, yeni bir neşve hızının hayatımıza yön vermesi gerektiğini belirtir.⁹⁰

Bu noktada “ruhlarını kaybetmiş, din ve ahiret maddecileri” diye nitelendirdiği din adamları, dönemin maddeci yıkımını göstererek kendilerini Allah yolcusu oldukları vehmini halka sunuyorlar. Mevlidhanlık, duacılık, mukabelecilik ve kasidecilikten öte geçmeyen bu dindarlık, kin, tekfir, tehdi ve ruh karartıcılığıdır. Bunların ilahi yolculuğa yoldaşlığı olamaz. Kalbe karşı gelen kaideleri İslâm çerçevesi içinde insan ruhunun esaret zinciri yapmakla geçinenler, kendilerine din adamı dedirttikçe ve halkın bunlara hürmet ve itibarı devam ettiği müddetçe İslâm dünyasının içinde bulunduğu sefaletten kurtulması imkânsızdır. Her türlü şer ve fitne kendini mübarek gösterecek başka bir şerre işaretle onu yerdikçe kendini yükseltme ve hayr maskesine bürünme fırsatını elde edebiliyor. Bütün dini kutsalları (Cennet, Miraç vb) materyalist ve pozitivist bir şekilde açıklayan zihniyetin kısılcısından kurtulmak gerekir. Topçu bu tür insanlara “din materyalistleri” demektedir. Bu zihniyetin kaynağı hakikat düşmanı olarak nitelediği pozitivism ve sosyolizm vardır, bunlar pragmatizm ve emprizmlle yakın akrabadırlar.⁹¹ Bu öğretilerin sultasından kurtulduğumuz zaman Anadolu’nun İstiklâl savaşını ruh cephesinde de gerçekleştirmiş olacağız.⁹² Bunu yapmalıyız çünkü biz “güya hayatı kazanılırken ruhu şehid edilmiş bir neslin çocuklarıyız” der.⁹³

Bu travmaların üstesinden gelmek ancak dini iradenin bizi sonsuz kudretin iradesine iştirak ettirmesiyle gerçekleşebilir. Bu irade fertten başlayarak, aile ve devleti/otoriteyi isteyen, millet ve insanlık basamalarından geçerek Allah’a ulaştırılan iradedir.⁹⁴ Bu ancak bir isyan ahlakına

⁸⁹ Mevlüt Uyanık, “Aksiyon Felsefesi Olarak Anadoluculu ve Nurettin Topçu”. http://www.akademi-haber.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu-27yy.htm?utm_medium=twitter&utm_source=twitterfeed <http://www.yaylahaber.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu-makale,2660.html>

⁹⁰ Ercan Yıldırım, “Mistizme Koşut Şeriata Karşı Bir İhyacı Olarak Nurettin Topçu’da İslâm Düşüncesi”, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, yıl.10, sayı:109, Ankara.2005, s.183-186,196

⁹¹ Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, s.228

⁹² Topçu, İslâm ve İnsan, Hareket yay. İstanbul.1969, s.5, Kültür ve Medeniyet, s.73-74. Yarınki Türkiye, Yağmur yay. İstanbul. 1961, s.7 vd. Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi, s. 121-124. Bunlar Hac emrinden Cennet vaadına, Miraç olayından Kur’an’ın kutsallığına kadar bütün İslâm inançlarını, tüyler ürpertici bir geri anlayışla, mana aleminden ayırıp madde dünyasına aktardılar. Onların din imateryalizmi, Cenneti de Mirac’ı da Kur’an’ı da elle tutulan gözle görülen olaylar ve varlıklar halindedir kabu edici bayağı bir pozitivism ile el ele vermiş bulunuyordu. İslâm ve İnsan, s. 9

⁹³ Nurettin Topçu, “Millet Mistikleri”, (Bütün Eserleri 15) Dergâh yay. İstanbul.2001, s. 9

⁹⁴ Topçu, İradenin Davası, Hareket yay. İstanbul.1968, Önsöz, s.10



sahip olmakla mümkün olur. “Bizim anlatmak isteğimiz isyan ne benliğimize ve nefsimize ait arzulara, ne içtiami gayelere, ne de merhametten başka duygulara bağlı isyan değildir. Bizim isyanımız ancak sonsuzlukta gayesini arayıcı olduğunu ve alemşumul merhamet kaynağından doğar.”⁹⁵

Bu yeniden diriliş/rönesans için bir üniversite kurulmalıdır. Topçu’ya göre bu üniversitenin ilk ilkesi hür düşünce olacaktır. “Hangi çağın ve hangi devrin olursa olsun, düşüncemizi tenkitsiz, havasız bir darlığa hapseden karanlıktan kurtulmalıyız. Cemiyetin, ailenin, sanatın, ahlakın ve dinin bütün meselelerini hiçbir ithamdan çekinmeden serbestçe ele almalıyız. Bu günün savaş yeri, bu cesaretin sahasıdır.”⁹⁶ Hakikatlara doğru ilerleyebilmek için kim olurlarsa olsunlark, eskilerin fikirlerini tenkid ve münasaka etmemiz şarttır. Bu onu tahkir veya reddetmek demek değildir, bilakis onu tamamlamaktır, ilme ve insanlığa hizmet ve hayırdır. Tenkid, herkes için hak, alimler içinse bir vazifedir; üstelik de ahlaki bir vazifedir.”⁹⁷

Bu sert eleştirilerinden dolayı olsa gerek, Topçu muhafazakâr kesim tarafından da çok rahatsız edilmiş ve yalnızlık durumu yaşamıştır. Siyaseti duruşlara yönelttiği eleştirilerden dolayı “entelektüel bir yalnızlık” içinde kalmıştır diyen Mollaer, onu Oğuz Atay’dan hareketle bir “tutanamayan” olarak nitelendirir. Ona göre, Topçu bu metafizik rekabeti ve siyasal oyunu farkedenden bürokratik ve gelenekçi Muhafazakâr, ilkeleri birlikte sorunlaştıran, çatışma maddesini ekonomiye kaydıran tutumuyla “tutanamayanlar”dan olmuştur.”⁹⁸ Şehsuvaroğlu’da “Onun yalnızlığı Cemil Meriç’in, M.Ali Aybar’ın Keamal Tahir’in Atilla İlhan’ın düşünce yalnızlığı gibidir, demektedir.”⁹⁹

Sonuç

Anadolu’da yeni bir devlet olarak Türkiye Cumhuriyet’i kuruldu. Farklı içerikleriyle ortaya çıkan bütün fikirler ve akımlar, kuruluş aşamasındaki mahiyet ve hüviyet ilişkisindeki sorunları çözmeye yönelikti. Eğer bu çözüm önerilerini ve aralarındaki farkları analiz edersek, günümüzdeki çatışmaların ve ayrışmaların da nedenlerini bulabiliriz. Böylece farklılıkların aykırılığa dönüşmesine müsaade etmeyen bir “eşik” oluşturabilir ve bir arada yaşama motivasyonumuzu güçlendirebiliriz.

Bunun içinde bize düşen Mevlana’nın dediği gibi, bir ayağımız Anadolu’da diğer ayağımız Dünya’nın temel değerlerinde olması, yerli ve milli/dini değerlerimizi yerelleşmeden yani onurlu yalnızlık gibi tuhaf söylemlerle içe kapanmadan evrenselleştirmenin yollarına bakmaktır. Nurettin Topçu’nun yaptığı tam da budur, iki yüzyılı aşkın fikri ve siyasi hesaplaşma içinde

⁹⁵ Topçu, İradenin Davası, s.72-74

⁹⁶ Topçu, Büyük Fetih, s.47, Maarif Davası, s.112-116; Yarımkı Türkiye, s.222

⁹⁷ Topçu, İslâm ve İnsan, s.24

⁹⁸ Fırat Mollaer, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh yay. İstanbul.2016, s.18

⁹⁹ Lütfi Şehsuvaroğlu, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips. Yay. Ankara. 2011, s.94, 116



olduğumuz Batı düşüncesinin evrimlerini, geldiği noktayı ve açmazlarını aşma projelerini görmüş ve Anadolu'ya özgün bir Aksiyon Felsefesi geliştirmeye çalışmıştır

Kaynakça

- Aktar, Cengiz, Osmanlı Kozmopolitizminden Avrupa Kozmopolitizmine Giden Yolda Ulus Parantezi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Baykara, Tuncer, "Türklüğün En Eski Zamanları", Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayını, cilt. 2, Ankara, 2002.
- Mollaer, Fırat, Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- Piriççi, Nihat, Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: Mavi Anadoluçuluk (Basılmamış Master Semineri), Çorum, 2015.
- Somuncu, Selim, Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu, Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı, Ankara, 2005.
- Şakar, Cemal, Topçu'da Türk-İslâm Harikası Olarak Millet ve Milliyetçilik, Hece Dergisi, (Nurettin Topçu Özel Sayısı), Ankara, 2005.
- Şehsuvaroğlu, Lütfi, Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu, Elips Yayınları, Ankara, 2011.
- Topçu, Nurettin, İradenin Davası, Hareket Yayınları, İstanbul, 1968.
- Topçu, Nurettin, Türkiye'nin Maarif Davası, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970.
- Topçu, Nurettin, İslâm ve İnsan, Hareket Yayınları, İstanbul, 1969.
- Topçu, Nurettin, Yarınki Türkiye, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1961.
- Topçu, Nurettin, Millet Mistikleri, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001.
- Topçu, Nurettin, Felsefe, Mantık, Sosyoloji, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 1952.
- Topçu, Nurettin, Büyük Fetih, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1962.
- Topçu, Nurettin, Ahlâk Nizamı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997.
- Topçu, Nurettin, Bütün Eserleri 14: Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999.
- Topçu, Nurettin, İslâm ve İnsan, Hareket Yayınları, İstanbul, 1969.
- Uyanık, Mevlüt, Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolu Medeniyetinin Yeniden Dirilişi, (Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), 2013.
- Uyanık, Mevlüt, Bilginin İslâmleştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi (Doktora tezi) Ankara Okulu yayınları, Ankara
- Uyanık, Mevlüt, Üç Tarz-ı Siyaset: Bir Üst Kimlik Tasarımı Olarak Türkiyelilik, Metropol Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Uyanık, Mevlüt, Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler, Elis Yayınevi, Ankara 2010.
- Uyanık, Mevlüt, Yeni Bir Türk-İslâm Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevi ve Yönteminin Önemi, Diyanet İlmi Dergi, Araştırma Yayınları, Ankara, 2016.
- Yıldırım, Emre, Modern Cumhuriyetin Kimlik Arayışları: Kayıp Kimliğin Peşinde Mavi Anadoluçuluk Hareketi, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, 2012.
- Yıldırım, Ercan, Mistizme Koşut Şeriata Karşı Bir İhyacı Olarak Nurettin Topçu'da İslâm Düşüncesi, (Hece Dergisi, Nurettin Topçu Özel Sayısı), Ankara, 2005.

İnternet Kaynakları

- <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-Hayati.pdf?i=1a.mlf>,
- <http://www.star.com.tr/acik-gorus/sunn-eelik-ile-hasas-eelik-arasinda-İslâmcilik-haber-1044534/18.07.2015>
- <http://www.star.com.tr/acik-gorus/hatlar-ve-saflar-ayrilirken-haber-1045944/>
- <http://www.anahaberyorum.com/turkiye-cumhuriyetinin-kurulus-felsefesi-kemalizm-ve-İslâm-catismasiyla-aciklanabilir-mi-haberi-0>



<http://www.haberlotus.com/2015/08/31/turkiye-cumhuriyetinin-kurulus-felsefesi-kemalizm-ve-İslâm-catismasiyla-aciklanabilir-mi/#.Verb6yXtmko>
<https://www.antoloji.com/turan-2-siiri/>
<https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/70982/tek-millet-tek-bayrak-tek-vatan-tek-devlet-icin-evet.html>
[Http://Www.Kirmizilar.Com/Tr/Index.Php/Guncel-Yazilar3/2541-Malazgirt-Ve-Buyuk-Taarruz-Zaferlerini-Anadolu-Nun-Yurtlandirilmesi-Ve-Anadolu-Ronesansi-Baglaminda-Okumak](http://Www.Kirmizilar.Com/Tr/Index.Php/Guncel-Yazilar3/2541-Malazgirt-Ve-Buyuk-Taarruz-Zaferlerini-Anadolu-Nun-Yurtlandirilmesi-Ve-Anadolu-Ronesansi-Baglaminda-Okumak)
<Http://Www.Haberlotus.Com/Malazgirt-Ve-Buyuk-Taarruz-Zaferlerini-Anadolunun-Yurtlandirilmesi-Ve-Anadolu-Ronesansi-Baglaminda-Okumak/#.Wz6dut5jydu>
<Http://Www.Anahabergazete.Com/Malazgirt-Ve-Buyuk-Taarruz-Zaferlerini-Anadolunun-Yurtlandirilmesi-Ve-Anadolu-Ronesansi-Baglaminda>
<https://www.sondakika.com/hulusi-akar/>
<http://www.internethaber.com/hulusi-akar-iranda-konustu-iki-konuda-mutabakata-vardik-foto-galerisi-1811668.htm?page=6>
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=204807
<http://www.akademi-haber.com/yazarlar/prof-dr-mevlut-uyanik/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu>
<http://www.haberlotus.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu/#.WWMq2ITygdU>
<http://www.anahabergazete.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu-haberi>



Nurettin Topçu'da Devlet ve Demokrasi Düşüncesinin Temel Belirleyicisi Olarak Ahlak Anlayışı

Özcan Sezer¹

Ayşenur Güzel²

Özet

Türk düşünce hayatının önemli isimlerinden birisi olan Nurettin Topçu, felsefeden eğitime, ahlaktan siyasete kadar pek çok konuda eserler ortaya koymuş ve eserlerinde kendine özgü bir üslup ve özgün bir çizgi oluşturmuş bir şahsiyettir. Yaşadığı çağın sorunlarını kendine özgün bir anlatımla eserlerinde dile getiren Topçu, devlet ve toplumun devamlılığında "ahlak" kavramına özel bir önem atfeder. Topçu'nun düşüncesinde "ahlak" temel belirleyici bir niteliğe sahiptir. Ahlak kavramı muhafazakârlık ve iman-amel ilişkisi yönünden öncelikli bir değerdir. Ahlak kavramını birçok konu ile ilişkilendirmiştir. Bir kültür ve medeniyet tasarımının gerçekleştirilmesinde "ahlak" ı belirleyici bir noktaya taşımıştır.

Ahlak, Topçu'nun düşünce sistemi içerisinde öncelikli bir yerdedir. Onun düşünce sisteminde insanın varlığı bir ahlak varlığı ve ahlak kişisi; toplum bir ahlak toplumu, devlet, bir ahlak devleti, insanlık ise ahlak noktasından okunması ve inşa edilmesi gereken bir tasarımdır. İnsanoğlunun varoluş gerekçesinin nihai aşaması ahlak medeniyeti kurabilmektir. İnsanın olgunluğa ulaşabilmesi için insani değerleri keşfetmesi ve onlara bağlanarak yaşaması kısacası ahlak kişiliğine bürünmesi ile mümkündür. Bu bağlamda Topçu, bireysel (öznel) ahlaktan, toplumsal ahlaka oradan da devlet ahlakına ulaşmaktadır. Nurettin Topçu'da, devlet kavramı ahlak boyutu ile bütünselleştirilerek ele alınmaktadır. Devlet yabancı etkilerden uzak, kendi varlığından doğan yeterli kuvvete sahip olmalıdır. Devlet otoritesini güçlendiren unsurlar olarak mesuliyet ve ahlak kavramlarının öneminin altını özenle çizmektedir. Topçu, devlet yönetiminde her ne kadar itaat, otorite gibi kavramların önemine değinse de devleti ahlak ve adaletten kesinlikle soyutlamaz. Bu çalışmada Nurettin Topçu'nun devlet ve demokrasiye ilişkin özgün düşünceleri daha çok "ahlak" perspektifinden ele alınarak değerlendirilmektedir.

¹ Sorumlu Yazar, Doç. Dr. Bülent Ecevit Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi, ozcansezer67@yahoo.com

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Bülent Ecevit Üniversitesi, SBE, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, ayşenur.guzel@gmail.com



Anahtar Kelimeler: Nurettin Topçu, Ahlak, Devlet, Demokrasi, İrade

Giriş

Nurettin Topçu yirminci yüzyılda yaşamış, Cumhuriyetin ilk yıllarında yetişmiş, özgün bir sosyolog, ahlak teorisyeni ve filozoftur. Ülkemizde ahlak sorununa değinen, irade kavramını irdeleyen iyi bir düşünür, eğitmandir. Nurettin Topçu, Türk milliyetçiliği ideolojisi içerisinde yer alan ve muhafazakâr bir niteliğe sahip olan “Anadoluculuk” akımının en önemli temsilcilerinden birisidir. Milliyetçilik fikriyatının eksenine Anadolu coğrafyasını yerleştirmiş, “Anadolu toprakları üzerinde yaşayan Müslüman Türk milletini” esas alan bir anlayışı benimsemiştir.

Nurettin Topçu’nun 1909-1975 yılları arasında yaşadığı bu dönem Osmanlı’nın yıkılmasının ardından Cumhuriyet’in kurulması gibi bir siyasi ve sosyal değişime denk geldiği için yeni fikir oluşumların yaşandığı bir dönemdir. Yeni eğitim sistemleri, yapılan inkılaplar, Cumhuriyetin kurulması ile gelen yenilikler bu dönemi etkilemiştir. Topçu’da bu geçiş döneminin içinde yaşamış, eğitimi için gittiği Avrupa’da bulunması da onun çok zengin, her alanda nitelikli yetişmesini sağlamıştır.

Topçu eğitimi için gittiği Avrupa’da kaldığı süre içerisinde bazı batılı düşünürlerle tanışmış ve onlardan etkilenmiştir. En önemlileri Blondel, Bergson ve Massignon olan bu düşünürlerin felsefelerinden yola çıkarak kendi felsefesini ortaya koymuştur. Topçu ülkemizde aksiyon felsefesinin öncülüğünü ve Hareket Okulu’nun kuruculuğunu yapmıştır. Kendi ahlak felsefesi olan İsyah Ahlakını; Blondel’in Hareket Felsefesinden yola çıkarak ortaya koymuştur. Blondel’in hareket felsefesini bütünüyle benimseyip savunmaya başlayan düşünür, kafasındaki tüm soru işaretlerini bu felsefenin penceresinden çözümlenmeye çalışmıştır (Dural, 2010: 153). Topçu felsefeden ahlaka, siyasetten sanata, eğitimden dine tüm alanlardaki sorunlara hep hareket felsefesi açısından yaklaşmıştır.

Topçu’nun düşünce dünyasının temel özellikleri “ahlak” kavramı ekseninde ele alınabilir. İslam’da iman-amel ilişkisinin zayıflaması neticesinde amel açısından Müslümanlığın dışındaki alanlarda hareket eden bir insan tipiyle karşılaşmıştır. Dinin özel günlerindeki bir ibadetin bütün günahları alıp götürdüğüne ilişkin veriler, amelin imanla bağlantısız bir çizgi izlemesini güçlendirmiştir. Nurettin Topçu’nun hareket felsefesine yönelmesinin ve hareketi ahlakileştirmeyi hedef alması da bu nedenledir (Sarıtış, 2003: 261-262).

Nurettin Topçu ömrü boyunca zengin entelektüel bir hayat oluşturmuş ve hayatını döneminin ahlaki, siyasi, ekonomik, dini yapısını ve bu yapılarıdaki değişimleri anlamaya adanmış, kendi açısından da modeller önermeye çalışmıştır. Onun “İsyah Ahlakı” tezi de bu modellerden biridir.

Topçu isyanı; Allah’ın bizdeki hareketi olarak tanımlar. Buradaki hareket insanla Allah’ın birlikte olması anlamındadır. İsyah ahlakı, iradenin davasıdır; gerçek irade bireyde başlar aile ve devlet gibi otoriteleri kabul ederek, millet ve insanlık basamaklarından geçer ve Allah’a ulaşır.



Dolayısıyla isyan ahlakı, bir insanın kendi inanç, düşünce, his, kanaat ve karakteriyle kendini ifade etmesi; taklit, şablonculuk ve klişelere başkaldırması; her meseleyi öz değerlerinin süzgecinden geçirdikten sonra kendi aklı itibarıyla yeniden değerlendirmesi ve kendine mal etmesi demektir.

Birey ve toplumun kendi değerlerinden uzaklaşması ve ortaya çıkan ahlak sorununun çözümü konusunda çabalayan Nurettin Topçu'ya göre "ahlak sorunu" her alanda etkisini gösteren bir sorundur. Topçu'ya göre, ahlak üzerinde toplumun iki yönden etkisi bulunmaktadır. Ona göre, fertlerin uyması gereken ahlak kurallarını ortaya koyan toplumdur. Bu kurallara bireyleri uymaya zorlayan da toplumdur. Toplumun bu zorlayıcı etkisi bazen ferdi vicdanlara karşı olsa bile, ahlak adına fertlerin vicdanında doğan isyan hareketi de toplumun ahlaki düzene yükselmesini amaç edinmektedir (Topçu, 2017: 18).

Sorunların çözümü için merkeze ahlak alınarak toplumda sosyal adaletin sağlanacağını savunur. Asırlardır ülkemizin yaşadığı sıkıntılardan kurtulması için İslam ahlakına dayalı bir düzenin kurulması Topçu'nun asıl davasıdır. Ahlakı evrensel bir sorun olarak gören Topçu bu sorunu, felsefesinin temeli olan hareket felsefesinin metodunu kullanarak ve din meselesiyle birleştirerek çözmeye çalışmıştır.

Devlet sorunlarının temeline de ahlakı koyan Topçu, devlet tanımını yaparak onda önemli olan unsurları ortaya koymuştur. Devleti otoriteli devlet-otoritesiz devlet olarak ikiye ayırır. Otoritenin yani iradenin kendisinde hiç bulunmadığı devletin olamayacağını ifade etmektedir. Devlette irade yıkıldıkça vatandaşlar arasındaki hukuki bağların gevşediğini, toplum düzeninin zayıfladığını belirterek, toplumda güvensiz bir ortamın oluşmasının en önemli sebebi olarak da toplumda mesuliyet duygusunun olmayışını göstermektedir. Ona göre mesuliyet yok oldukça devlet gerilemekte ve yerini anarşi, kaos almaktadır. Devlet ancak hâkimiyet ile mesuliyetin bir arada yaşatıldığı yerlerde var olabilmektedir.

Güvensiz ortam oluşmasının en büyük sebebi cemiyette mesuliyetin olmayışıdır. Mesuliyet yok oldukça devlet geriler, yerini anarşi alır. Hâkimiyetin mesuliyet ile yaşatıldığı yerlerde devletin var olabileceğini savunur (Topçu, 2016-b: 54-55).

1. Nurettin Topçu'nun Hayatı ve Eserleri

Nurettin Topçu (1909-1975) Cumhuriyet döneminde Türk düşüncesinin yetişmiş olduğu önemli kişiliklerden birisidir. Asıl adı Osman Nuri olan düşünürümüzün oldukça donanımlı bir hayatı olmuştur. Topçu 7 Kasım 1909'da İstanbul Süleymaniye'de doğmuştur. Dedesi Osman Efendi Türk ordusunda Erzurum'un Ruslar tarafından işgali sırasında topçuluk yaptığı için bu soyadı almışlardır. Babası Ahmet Efendi Erzurumlu, annesi Fatma Hanım Elazığlıdır. Annesi Fatma Hanım Ahmet Efendinin ikinci eşi. Birinci hanımı vefat etikten sonra Fatma Hanımla evlenmiş, ilk eşinden olan iki oğlu ise balkan savaşlarında şehit olmuştur (Kara, 2009: 89-101).

Nurettin Topçu altı yaşında Bezmiâlem Valide Sultan Mektebi'ne yazılır, burayı bitirdikten sonra Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi'ne verilir. Mektebi birincilikle bitiren Topçu; bu yaşlarda



sakin, içe dönük ve küçük bir sandıkta kitap ve gazete biriktirmek merakına sahip bir çocuktur. Daha sonraki yıllarda Topçu, Rüştüye Vefa İdadisi'ne devam etmeye başlar. Birinci sınıfta iken babasını kaybeden Topçu Vefa İdadisi'nde de sınıflarını birincilikle bitirir. Felsefeye bu sıralarda merak salan Topçu, lise tahsilini İstanbul Lisesi'nde tamamlar ve kendi kendine 1928'de Avrupa'da eğitim imtihanlarına girerek kazanır (Kara, 2009: 89-101).

Hamdi Akverdi, Vehbi Eralp, Ziya Somar, Enver Ziya Karal gibi kişilerle birlikte Fransa'ya gider. Topçu önce Fransızca öğrenmek ve lise fark derslerini tamamlamak için Aix Lisesi'ne kaydedilir. Maurice Blondel'i bu lise döneminde tanır ve bazı derslerini takip eder ve daha sonra onunla mektuplaşır. Topçu, Blondel'e ait hareket felsefesinin etkisinde kalmış, bu felsefenin kavramlarını ve metodunu kullanarak meselelere kendi kültürümüz açısından yaklaşmıştır (Kara, 2009: 89-101).

Strasbourg'da ahlak felsefesi ile ilgili hazırladığı orijinal adı "Conformisme et Révolte" olan İsyan Ahlak'ı başlıklı tezini Sorbonne'de savunarak üstün başarı elde eden Topçu; Avrupa'ya eğitime giden Türkler arasında ahlak üzerine çalışan ilk öğrenci ve Sorbonne'da felsefe doktorası veren ilk Türk'tür (Topçu, 2016-b: 4).

Topçu tezini bitirdikten sonra Fransa'da kalması yönünde teklifler olsa da bunu kabul etmeyip 1934'de ülkeye dönmüştür. Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmeni olarak göreve başlayarak sosyoloji dersleri vermiştir (29 Eylül 1934). Bu sırada baba dostu Hüseyin Avni Ulaş'ın kızı Fethiye Hanım ile iki yıl sürecek evlilik yapmıştır. Bazı öğrencilere geçer not vermesini isteyen lise müdürünün isteğini reddettiği için düğün günü İzmir Lisesi felsefe öğretmenliğine tayin emri gelmişti (Topçu, 2016-b:4).

İzmir'de öğretmenlik yaptığı yıllarda "Hareket" dergisini çıkarmaya başlayan (Şubat 1939) Topçu; derginin 4. Sayısında yer alan "Çalgıcılar" yazısından dolayı İstanbul Vefa Lisesine nakledilmiştir (29 Eylül 1939). Topçu çıkardığı dergi etrafında bir Hareket Ekolü oluşturmuştur. Bu ekolün mensupları arasında; Orhan Okay, Emin Işık, Ezel Erverdi, Ercüment Konukman, Ferruh Bozbeyli, Mümtaz Turhan, Mehmet Doğan, İsmail Kutlu, Mustafa Kök, İsmail Kara, Mustafa Kara'yı sayabiliriz (Karaman, 2009: 72).

Nurettin Topçu İstanbul Vefa Lisesi'nde dört yıl çalıştıktan sonra Denizli İsmet İnönü Lisesine nakledilmiş (20 Ekim 1943) daha sonra 4 Ekim 1944'te İstanbul Erkek Lisesi'ne nakledilerek on yıllık sürgün hayatı sona ermiştir. Bazen Vefa ve Haydarpaşa liselerinde öğretmenlik yapan Topçu emekliliğine kadar on sekiz yıl boyunca İstanbul Erkek Lisesi'nde öğretmenlik yapmıştır. Bu sıralarda Topçu, Henry Bergson'dan hareketle hazırlamış olduğu "Sezginin Değeri" isimli teziyle felsefe doçenti unvanı almıştır. Bu unvanı almasına rağmen Topçu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi kurullarınca kadroya tayin edilmemiştir. Aynı zamanda Robert College'da tarih, İstanbul İmam Hatip Ortaokulu'nda psikoloji, felsefe, din psikolojisi ve dinler tarihi öğretmenliği de yapmıştır. Siyasi faaliyetlerini Türk Kültür Ocağı ve Milliyetçiler Derneği'nde sürdüren Topçu, Milli Türk Talebe Birliği, Aydınlar Ocağı ve Türkiye Milli Kültür Vakfı'nın bazı faaliyetlerine katılmış, seminer ve konferanslar vermiştir (Topçu, 2016-b: 4).



20 Kasım 1974'te yaş haddinden emekli olan Topçu; inancına ve idealine bütün varlığını adanmış, fedakâr, idealist bir ilim adamı olarak yaşamış ve yakalandığı pankreas kanseri sebebiyle 10 Temmuz 1975'te 66 yaşında vefat etmiştir.

Nurettin Topçu'nun daha lise yıllarında iken biriktirdiği kitap ve gazetelerle ilme olan merakı açıktır. Kalem eline bu yıllarda olan Topçu, ciddi anlamda ilk kez Avrupa'da yazmaya başlamıştır. Üyesi olduğu Sosyoloji Cemiyeti'ne gönderdiği makaleler yazı hayatının devamını getirmiştir. 1934 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde yaptığı İsyah Ahlâkı isimli doktora tezi ile 1968 yılında İstanbul Üniversitesinde yaptığı Bergson isimli doçentlik çalışması Topçu'nun iki büyük akademik eseridir.

Nurettin Topçu 1939'da çıkardığı Hareket dergisi ile yaklaşık 40 yıl yazı hayatını sürdürmüştür. Topçu'nun hareket dergisinde ve başka gazete-dergilerde yazdığı makaleler, yaptığı konferanslara ait söyleşiler toparlanarak kitap haline getirilmiştir. Topçu'nun talebeleri; İsmail Kara ve Ezel Erverdi'nin katkılarıyla ortaya çıkan Topçu külliyesi yirmi bir eserden oluşmaktadır. Bunlardan sadece doktora ve doçentlik tezleri olan İsyah Ahlakı ve Bergson derleme değildir. Bunun yanında Sosyoloji, Psikoloji, Mantık, Felsefe ve Ahlak isimli eserlerin okullarda okutulmak üzere ders kitabı olarak hazırlandığı bilinmektedir. Topçu'nun tercüme eseri olan Varoluş Felsefesi/Hareke Felsefesi kitabı iki bölümden oluşup; birinci bölümde ele alınan Varoluş Felsefesi, Paul Foulquie'den, ikinci bölümde ele alınan Hareket Felsefesi ise Maurice Blondel'den tercüme edilmiştir (İrğat, 2011: 16-17).

Nurettin Topçu'nun "Taşralı" kitabı yazdığı hikâyelerinin bulunduğu kitaptır. Topçu'nun tek roman kitabı olan "Reha" talebeleri tarafından ölümünden sonra toparlanarak bastırılmıştır. Diğer eserleri ise; Ahlak Nizamı, Amerikan Mektupları-Düşünen Adam Aramızda, Büyük Fetih, Devlet ve Demokrasi, İradenin Dâvası, İslam ve İnsan, Kültür ve Medeniyet, Mehmet Âkif, Mevlâna ve Tasavvuf, Millet Mistikleri, Milliyetçiliğimizin Esasları, Türkiye'nin Maarif Davası, Yarınki Türkiye, Var Olmak kitaplarıdır (İrğat, 2011: 17-25).

2. Nurettin Topçu'da Ahlak Sorunsalı ve Ahlak Toplumu

Nurettin Topçu yaşadığı dönem itibariyle Osmanlı tecrübeleri ile dolu, Cumhuriyet'in kuruluşu ile yeniliklerle iç içe, aldığı eğitim dolayısıyla batı dünyasına hâkim kapsayıcı bir düşünce dünyasına sahiptir. Meselelere ahlak üzerinden yaklaşan Topçu Türk düşünürleri arasında bu alanda en çok yazı kaleme alan kişidir. Batı'dan yararlanarak oluşturduğu hareket felsefesini, ülkenin gereksinmelerine göre yeniden şekillendirmiştir.

Nurettin Topçu'nun düşüncelerine bakıldığında onun temel kaygısının ahlak olduğu görülmektedir. Çağımızın sorunlarının kaynağında ahlak sorunu vardır. Dolayısıyla çözümün de öncelikli olarak ahlak kaynaklı ele alınması gerekir. Ahlak evrensel ölçülere uyduğu zaman tam anlamıyla gerçekleşmektedir. Ahlak sorununun çözümü için de evrensel ölçüler gerekir. Evrensel ölçülere uymayan ahlak görüşü eksik ve yanlıştır. Topçu bu ahlak sorununu hareket felsefesinin



metodunu kullanarak ve din ile birleştirerek çözmeye çalışmıştır. Tüm çözümlerinin sonucunda ulaştığı ahlak görüşüne “isyan ahlakı” adını veren Topçu'nun görüşlerine hâkim olan hareketin yerini isyan alır. Çünkü hakiki anlamda hareket, bir isyan hareketi olmak durumundadır (Gündoğan, 2014: 225-230). Burada Topçu'nun ortaya koyduğu “isyan” bir başkaldırı, düzene karşı çıkış, toplum düzenini bozma asla değildir. **O, insanda irade ve hareketin kaybolduğu, uysallık ve itaatin hâkim olduğu durumlara dikkati çekmekte** ve insanı bu durumdan kurtaracak olanın “isyan ahlakı” olduğunu söylemektedir. Ona göre tabiattaki determinizmin ve sosyal uysallığın karşısına dikilen her hareket isyandır.

Topçu'ya göre insan ancak hareket ettikten sonra özgür olabilir. İnsan hareketle yeniden doğar, yeniden yol alır; hem kendini hem de nesnelere değiştirir. Gerçek hareket bir tür kendini aşmak, başka bir oluş için bizzat kendine isyan etmektir. İrade, kendini ancak bu şekilde araştırabilir ve bu hareket ahlaki bir nitelik kazanır. Dolayısıyla hareket bireysel iradeden kaynaklanır; aile, toplum ve millet aşamalarından geçerek Tanrı'ya ulaşır. Her şamada bir “isyan iradesi” olarak gözükmür. Ancak bu bir anarşizm değildir; aksine Tanrı'nın insanda, insana karşı isyanıdır. Bu bağlamda hiç isyan etmemekle hiç hareket etmemek aynı şeydir. Bu nedenle ancak isyan eden ahlaklı kişi olabilir. İsyanı olmayanın ahlakı da olmaz (Elibol, v2003:268). Toplumda mesuliyet duygusu ile hareket eden insanın düşünme faaliyetine girdiğini, insanın düşündükçe yapacağı hareket karşısında kendisini daha sorumlu hissedeceğini öngörmekte ve nihayetinde düşüncenin ahlaki hayattan doğduğu sonucuna varmaktadır (Dural, 2010: 167-168).

Birey açısından toplumun değer yargılarının ve ahlakının algılanmaya başlanması toplumsal yaşam içerisinde bireyin belli bir olgunluğa erişmesi ile mümkündür. Ancak, toplum hayatı aynı zamanda birçok kötü ihtirasların da kaynaştığı yerdir. Hırslar, menfaatler ve kıskançlık duyguları, bazı engeller halinde bireylerin önlerine çıkarak toplumda ahlaki hareketin doğmasına karşı koyarlar. Bu durumda fert-toplum çatışmasının ortadan kaldırılması için engellerin aşılması gerekmektedir. Bunun için bireyin toplumla mücadele etmesi gerekecektir. Bu yüzden ahlaki hareket, bazen toplum düzenine uyma şeklinde meydana geldiği halde bazı yerde bunun tam tersine toplum düzeni ile çatışma şeklinde, ona başkaldırma ve isyan halinde görülebileceğini belirtmektedir. Örneğin, Namık Kemal'in istibdat idaresine karşı isyanı toplumda yaşanmakta olan düzene karşıdır ve onu yıkmak içindir (Topçu, 2017: 56).

Topçu'nun inşa ettiği ahlak teorisini yaslandığı üç kavram “isyan”, “hareket” ve “iradedir”. İrade istemek anlamına gelir ve insan denilen öznel varlığın cevheridir. Topçu'ya göre insanın duyguları tabiat ve toplumdan kaynaklanan tepkilerle oluşur ve iradenin, insanın dış dünyadan gelen bu etkilere karşı koymasını sağlayan bir iç kuvvet söz konusudur. İnsanda doğuştan var olan bu kuvvet, duygularla beslenmektedir. Hareket ise insanın dış dünyaya yaptığı etkiler, iradeden olan benliğin duygularla çarpışmasından doğan bir neticedir (Topçu, 2012: 16-17). Topçu'ya göre şahsiyetli insan kendi iradesini ortaya koyan, tabiattan ve dış dünyadan gelen bütün kuvvetlere karşı koyabilen ve varoluşunu şahsiyetiyle birlikte düşünen ve içindeki sorumluluk duygusunu harekete geçiren ve özgür iradesiyle seçebilen kişidir.



Topçu'ya göre tam ve gerçek hareket, önce hareketin sahibi olan insanda başlar ve onda hareket iradesi olur. Hedefi sonsuzluktur, insan onu sonsuzluğun sınırına kadar götürür, orada sonsuzluğu temsil eder. İşte bu, tam ve başarılı olmuş harekettir, ahlaki olma vasfını taşıyan da budur. Zaten ahlaklılık, özgür ve irade sahibi bir varlık için söz konusu olduğundan, ancak isteyerek yapılan hareketle başlar. Bu hareketi gerçekleştiren şahıs da hareket adamıdır. Hareket adamı irade adamıdır. İrade önce bireyde başlar, bireyden aileye, aileden topluma, toplumdan ahlak, sanat ve dine, oradan insanlığa, insanlıktan da "Sonsuz Varlık" a doğru hareket eder. İradenin bu basamaklardan teker teker geçebilmesi ve de "Sonsuz Varlık" olan Allah'ı bulabilmesi için, irade adamının sürekli hareket halinde olması gerekir. İrade adamı ruh ve eylem dünyası içinde sürekli bir arayış ve hareket içerisinde olduğundan, artık, onda hareket zamanla idealleşir, Allah'la bir olur. İdealist hareket Allah'la bir olduğu için, "hareketin bulunmadığı yerde Allah yoktur. O, nerede görülürse Allah oradadır." İşte Topçu'da bu durum kendini isyan ahlakı ile göstermekte olup isyan ahlakı olarak tanımlamakta ve izah edilmektedir (Aydoğdu, 2009: 444).

Topçu sürekli eleştirdiği sosyal dayanışmacı ve faydacı ahlak teorilerine alternatif getirmeye çalışmış yeni bir ahlak teorisi kurmaya çalışmıştır. Topçu için ahlak, hem tüm felsefi disiplinlerin üstünde, onların bir tacı gibidir, hem de bütün bu alanların temelindeki bir olgudur. Çünkü birey ve toplum, ahlaki varlıklardır; kişi hayvan olmaktan, toplum da sürü haline gelmekten ahlak sayesinde kurtulur. Topçu ahlakı, insan hareketlerinin metafiziği olarak görmektedir. Hiçbir ahlak deneyler tarafından ortaya konmamıştır. İnsani duyguları deneylerle elde etmek mümkün olmadığı için ahlakı insan metafiziği olarak görmektedir. Ahlakın ilke ve prensipleri dini kurallara dayanır. Çünkü ahlak temelde dini olgunluktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla da insanlığın ahlak tarihi, aynı zamanda dinlerin de tarihi olmaktadır. Topçu'ya göre insanlığın ahlakı Kuran'la tamamlanmıştır. İslam dininin özü ve esası ahlaktır (Topçu, 2016-c: 95-96).

Topçu'ya göre evrensel nizamın dışında gerçek ahlaklılık yoktur. Bilim, vatan, sanayi, devletin selameti, bunların hepsi de ahlaki bakımdan aynı derecede iyiliğe ve kötülüğe yol açabilirler. Düşünüğe göre insanın ahlaki davranışının geliştirilmesi için insanın hareketini evrensel ölçüye vurarak ve kendi hareketleriyle evreni kucaklayarak orada kendi bilgisini araması gerekmektedir (Topçu, 2016-d: 31).

Topçu'ya göre, medeniyet için de ahlaklı bir toplum olması gerekir. İnsanlar İslam ahlakından uzaklaşırlarsa medeniyetten uzaklaşırlar. Bu durum da ruhsuz bir toplumun doğmasına sebep olmaktadır. Ona göre ruhumuzu tekrar kazanıp ahlak üstüne bir medeniyet kurabilmek için, yine İslam ahlakını benimsememiz gerekir (Topçu, 2010: 166). Bu nedenle Topçu, Batılılaşmayı eleştirerek batılılaşmanın bilincimizdeki manevi kapitülasyon olduğunu, Türk çocuklarını kendi kültüründen uzaklaştırdığını, ahlaktan ayırdığını ve kişiliklerini zedelediğini belirtmektedir (Sarıtaş, 2003: 263).



3. Nurettin Topçu ve İslam Ahlakı Üzerine Düşünceleri

Topçu İslam ahlakını esas olarak “hürmet, merhamet ve hizmetten” oluşan üç temel ahlaki ilkeye dayandırmaktadır. Ahlak, İslam dininin özü, esası ve bizzat kendisidir. Müslüman olmak, İslam ahlakına sahip olmaktır. Akıl ve hikmet gözüyle de Kur’an’da en büyük ve esaslı yer tutan ahlaktır.

Nurettin Topçu’ya göre İslam dünyasında son dönemlerde yaşanan buhranın sebebi insanlar arasında birlik ve beraberliklerinin yıkılması ve Müslümanların İslam’ın gerçek ruhundan uzaklaşmasıdır. *“Türlü sefaletlerle ihtirasların parça parça böldüğü hasta bir vücudu andıran İslam dünyası, en bedbaht devirlerinden birini yaşıyor ve her İslam memleketinde ruhlar birbirinden ayrılmış, birbirine saldırıyorlar. Her sene yüzbinlerce ziyaretçi ile dolan Kâbe’nin etrafında ruh birliği ve beraberliği meydana gelemiyor. Bunun sebebi ne siyasi ne iktisadi, ne de esasında ilmi ve fikridir. Bu halin sebebi, İslam’ın temeli ve Kur’an’ın özü olan ahlakın kaybedilmiş olmasıdır. Bugünkü Müslümanlar, bir takım geleneksel hareketleri dikkat ve titizlikle yapmaktan başka endişesi olmayan, ilkçağın ve ilkel devrin sihirbazlarını andırıyorlar. Kur’an harikası olan ilahi ahlak, İslam diyarında çoktan gömülmüştür”* (Topçu, 2016-c: 15).

Topçu’ya göre bizi ancak ebediyetin mutlu yolcusu yapacak İslam ahlakının esasını ararsak, onu mutlak varlığa aşk ile yönelişte buluruz. Mutlak varlıktan bütün eşyaya ve kâinata sıçrayan aşk, her sahada sevgi oluyor. İşte bu sevgi dünyayı cennet yapmaya ve hayatı değerli kılmaya kâfidir. Her varlığa çevrilen sevginin bize ulaştırdığı hal, hürmet durumudur. Topçu ahlak yapımızın ilk ve temel mayasını hürmet olarak belirler (Topçu, 2016-c: 97-98).

“Hiçbir zaman tehlike ile tehdit ve garaz manasına anlaşılmaması lâzım gelen ve İslâm’da her hikmetin başı olan Allah korkusu, tam ve gerçek hürmetten başka bir şey değildir. Allah’a yaklaştıran ibadet ise, hürmetimizin ifadesi ve bizzat kendi kendimize tasdik ettirilmesi suretiyle bizde arttırılmasıdır, bunun için tertiplenmiş hareketlerdir. Dinin esası hürmet olduğu gibi, ahlakımızın da temel duygusu o dur. Milliyetçiliğimizin esasını da hürmet teşkil etmelidir. Önce hep birbirimize hürmetle işe başlayacağız. Birliğe ulaştıracak yol, hürmet yoludur: İlme hürmet, ecdada hürmet, bütün samimî isteklere hürmet. Başkalarına hürmet tanımayan sömürgeci, barbar Batı milliyetçiliği hiçbir zaman bir ahlak davası olmamıştır. Bize düşman pençelerinden kurtaracak kuvvet, düşmanların affı ile lütfu değil, hep birbirimize karşı yaşatacağımız hürmet iradesi olacaktır” (Topçu, 2016-c: 98-99).

Topçu, evvela Kur’an’a hürmet edilmesi gerektiğini söyler. “Kutsal kitabımızın ruhu ve manası üzerinde durmak asıl ibadettir. Allah’ın en büyük nimeti olan ilme de hürmet edilmelidir. Asrımızın ilmi, Frenk ilmi veya kâfir ilmi diye inkâr edilmemeli; Allah’ı, Kuran’ı bu ilimle kuvvetlendirip bilemek gereklidir. İnsana hürmet edilmeli; kendi inancımıza sahip olmayı cehenneme göndermek, bizim azap fermanı çıkarmamız saygısızlıktır. Müslüman olarak büyük küçük, kadın erkek, fakir zengin hep birbirimize karşı hürmet borçluyuz. En nihayetinde hayata hürmet etmek lazım” demektedir. Bu hayatın gerekçesi olan kader planı Allah’ındır, insanın bu ilahi planı kucaklayarak sevmesi gerekmektedir (Topçu, 2016-c: 99-100).

Topçu’ya göre İslam ahlakının dayandığı ikinci ilke “merhamettir.” Merhamet; her şeyin, her varlığın ve özellikle de her insan ruhunun nefsimizden ziyade sevilmesidir. Bu duygu,



hürmetin insanın benliğinden taşarak âleme yayılması sonucu meydana gelmektedir. Merhamet zayıfa, fakire ve sefile acıma değildir. Bunlar küçük ruhların merhametidir. Topçu'ya göre merhamete uygun davranış; bir zulüm karşısında mazlumdan ziyade zalimin vicdanına, bir sultanın saltanatına esir olan ruhuna, haksızlık rejimi olan kapitalist sistemde fakirlerden önce zenginlerin rezil olan ruhuna acıma gerçek merhamettir. İnsan ruhuna samimi olarak dalabilen merhamet, önceden mutlaka Allah'a uzanarak onun aşkında yeşermiş olandır. Her aşkın içinde evrensel ve ilahi olan merhamet bulunur (Topçu, 2016-c: 100).

Topçu din adamlarının vazifelerinin gereğini yapmadığından yakınlık; onların, kürsülerde kiralayıp para karşılığında bağırımdan başka mesuliyet davalarının kalmadığını ileri sürer. Merhamet iradesinin ne olduğunu bilmediklerini, din öğretimi yapılan yerlerin birer merhamet mektebi olmadığını, oralara Allah aşkı yerine iddiaların girdiğini, kul hakkını kurtarma derdinde olmadıklarını, Allah adına ruhlara zulüm yaptıklarını söyler (Topçu, 2016-c: 104-105).

İslam ahlakının üçüncü esası "hizmettir". Hizmet, ruh olarak nefsinden taşıyıp başka insanlara yayılarak Allah'ı aramaktır. Topçu dünyanın bunca hevesleri ve meşguliyetleri içinde Allah'ı unuttuğumuzu, bu hareketimizdeki sefaletin dünyaya geliş manamızı yok ettiğini söyler. Bu felaketten bizi ancak hizmet gücü kurtaracaktır. Hizmet ahlakını İslam'da bize anlatan ibadet zekâtıdır. Merhamet, varlıklarla çevrilen hareket halini alınca hizmete dönüşür. Topçu hizmeti, varlığımıza bizim tarafımızdan sunulan minnet bahşişi olarak görür. Halktan hizmetini esirgeyenler mutlu olamaz, içimizde en mutlu, en zengin ve en kuvvetli insan hizmetini hiç kimseden esirgemeyendir (Topçu, 2016-c: 105-107).

Nurettin Topçu Kur'an ile tanıtılan İslam ahlakının üç esasını hürmet, merhamet ve hizmet olarak anlatmıştır. Aslında ahlakın bir olduğunu, ilk dinle insanlığa sunulduğunu dile getiren Topçu, birçok ahlak sistemleri ortaya konsa da İslam dininin insanlığa hediyesi olan ahlaki hiçbir şekilde diğerleri ile eş tutmaz.

4. Nurettin Topçu'da Ahlak Tasavvuru İçerisinde Devlet ve Demokrasi

Nurettin Topu'nun fikir hayatında, devlet kavramının büyük bir yeri vardır. Topçu'nun devlet tanımı şu şekildedir: "Devlet, muayyen topraklar üzerinde hâkimiyetle yaşayan insanların meydana getirdiği manevi birliktir. Millet varlığının ruhu demektir. Millet iradesinin gözüktüğü yerdir. Kendi başına yalnız vatan bir ceset, cansız bir vücut sayılırsa millet onun hayat, devlet ise ruhu sayılmalıdır. Devlet milletin şuurudur" (Topçu, 2016-b: 50).

Devletin ortaya çıkışını "siyasi sözleşme kuramı" na dayandırmaktadır. Bir toplumsal zümrenin kendi egemenliğine dayanarak devleti kurduğunu ve diğer zümreleri egemenliği altına aldığı belirtmektedir. Ona göre, irade olgusunun dışında devlet düşünülemez. Bireysel iradeler devlet iradesinde tamamlanır. Devlet ahlaki da egemenlikte sorumluluk iradesi bulunmasıyla var olur; devletin iyi yönetilmesi için sorumluluk bilinci taşıyan insanların elinde bulunması gerekir (Sarıtış, 2003: 264).



Devletin yönetiminde esaslı unsur olan sorumluluk iradesinin ancak aşkın varlık inancı ile olup gelişebileceğini ifade eder. Bu iradenin en gelişmiş hali, “millet mistiği” kişilerde görülür. Onlar, bir “devlet psikolojisi” yaratırlar. Bu psikolojinin yarattığı iklim, hem hesap vermeyi hem de hesap sormayı olanaklı kılar. Burada istenen bir “din devleti” değildir. Çünkü din de kurumlaşınca herhangi bir grubun ya da şahsın eline geçer ve yozlaşır. Bu yüzden, din ve devletin yatay olarak değil, dikey olarak ayrılması; dinin devleti salt bir manevi kurumlaşma yoluyla yönlendirmesi gerekir. Yönlendirme dinin dogmalarına göre devleti şekillendirmeyi değil, salt ahlaklı, eşitlikçi ve adaletli bir toplum oluşturmayı amaçlayabilir (Elibol, 2003: 271).

Topçu’ya göre devlet kurmayan veya devletinden vazgeçen millet uzun yaşayamaz; millet varlığını ve milli birliğini kuran unsurlar erir, sahipsiz kişiler kalır ve onlar da başka devletlerin iradelerine bağlanırlar. Bir topluluk ancak devlet olduğu zaman, yani yaşama iradesi hakimiyet haline geldiği zaman manevi bir varlık değerini kazanacağını söyler.

“Bilinmelidir ki devlet varlığını temsil eden hâkimiyet veya otorite, dışta başka devletlere bağlanmadan yaşamak, yani müstakil olmak, memleket içinde de emniyet ve asayiş korumak demektir. Bu işlerin her ikisi de kuvvetle yapılır. Bunların en yüksek başarı ile yapabilmek için devlet, yabancı bir devletin malı olmayan, bizzat kendi varlığından doğan yeterli kuvvete sahip olmalıdır. Bu kuvveti iyi ve ahlaki gayeler uğrunda kullanan devlet faziletli devlettir; fena ve zararlı gayeler uğrunda kullanan devlet kötü ve yıkılması lazım olan devlettir. İyi ve namuskâr devletin gayesi, yaşattığı iradeyi, gayelerin gayesi olan Allah’a ulaştırıcı yoldan götürmektir. Yıkılması lazım olan devlet, iradesini fertlerin ve zümrelerin menfaatleri uğrunda harcayan devlettir” (Topçu, 2016-b: 51).

Nurettin Topçu, devletin tanımında; muayyen toprak kavramı ile vatanın varlığını, orada yaşayan insanlar tabiri ile milletin varlığını ve hâkimiyet tabiriyle devlet varlığını anlatır. Aslında devletin tanımını yaparken devlette bulunması gereken unsurları; vatan, millet ve idare edici iktidar yani otorite olarak verir. En önemli unsur olarak otoriteyi gören Topçu, bunun sorumlulukla yaşatılacağını ve sorumluluğun olduğu yerde de devletin var olduğunu söyler. “Otorite veya iradenin kendisinde hiç bulunmadığı devlet olamaz. Varsa o devlet yolsuz ve haksız vasıtalarla başvurarak ayakta duruyor demektir. Onda bir ruh yoktur ve az zamanda mutlaka çökecektir” (Topçu, 2016-b: 53).

Topçu, devlette otoriteyi zulüm olmaktan koruyacak unsur olarak da sorumluluğu öngörür. Nerede sorumluluk varsa devlet oradadır diyerek sorumluluğun yok oldukça devletin gerileceğini ve yerini anarşiye bırakacağını savunur. Kişilerin görev yerlerinde kendi ihtirasları değil taşıdıkları devlet sorumluluğu idare etmelidir. Bu sorumluluk onlardan giderse devlet de gider, devletle beraber kendi geleceklerini ve gelecek nesilleri de gömmüş olurlar (Topçu, 2016-b: 54).

Sorumluluk duygusunun manevi değerlerle kazanılabileceğini vurgulayan Topçu devletin temelini ahlaka dayandırmıştır. Topçu'nun asıl davası İslam ahlakına dayanan bir düzen kurmaktır. Ahlak, kişiden topluma, devletten millete ve tarihe, ekonomiden sanata ve dine kadar uzanan fikir ve düşüncelerin üstünde, onların bir tacı gibidir.



Topçu'nun devletin devamlılığı ve yaşamasında millet ruhu ve dolayısıyla milleti oluşturan bireylerin "ahlakı" ndan söz edilir. *"Ruhtan kuvvetini almayan ve ancak menfaat vaidlerine bağlanabilen maddi zorluk, mukaddesat yolunda gelişen bir iradeyi, hâkimiyet iradesini doğurmaktan uzaktır. 'Ben benim, sen de sen' denildiği yerde devlet biter; 'Devlet Allah'a doğru bir yoldur' denilen ve buna inanılan yerde devlet vardır* (Topçu, 2016-b: 57). Devleti yaşatan ve ayakta tutan unsurun milletin sahip olduğu ortak ruh ve mukaddesat olduğunu belirtir. Bu bağlamda devleti yönetenlerde sorumluluk iradesinin zayıfladığında bireylerde devlete itimatsızlığın başladığı söylenebilir.

Devlet yönetiminde kanunların çokluğu ile adaletin varlığı arasında bir ilişki kuramamaktadır. Ona göre bireyler inanmadıkları otoritenin dışında kalmak isterler. Kanunların madde sayıları artırılır, kanun hükümlerini ezberlemeye mecbur edilen aydınların fikir hürriyetinin kaybolduğu durumlarda kanunların bir sisteme bağlı olarak hepsini birleştiren ruhu kaybettiğini ifade etmektedir. **Kanunların çıkarılmasında esas olan zihniyetin hâkimiyeti ortadan kalktığında, kanunların çokluğu yokluğundan beter bir felaket olur.** Böylece kötü otorite millet iradesini temsil ettiğini ileri sürerek yeni bir zırha bürünür. Bu otoritenin sahipleri şahsi menfaat ve ihtiraslarını millet iradesi kisvesi altında halka bela yaparlar. İhtirasları kutsilik kazanır, menfaatlerine kimse dokunamaz. Halkın her feryadı gerçekte onların kötü emelleriyle zalim ihtiraslarına çevrildiği halde, kanuna hakaret sayılır. Her eleştiri, serbest düşünce, bir mukaddesat kuruma, bir manevi şahsiyete ya da millet mukaddesatına ve kanuna tecavüz olduğu gerekçesi ile mahkûm edilir (Topçu, 2016-b: 57-58).

Devlet yönetiminde ve devletin devamlılığında önemli olan milleti oluşturan irade ve ruhun değerleriyle örtüşen düzenlemelerin yapılmasıdır. Otoritenin sahipleri sorumluluk duygusunu kaybederek şahsi menfaatlerine odaklandıklarında milletin ahlakında bozulmalar gerçekleşir. Topçu'ya göre, devletin sorumluluk iradesini kullananlar mağrur değil, fedakar olmalıdır. Onlar kendileri için değil, toplumun selameti için yaşamalıdır. Topçu'ya göre demokrasinin bulunduğu yerlerde milletvekili ve bakanlar az maaşlı, mütevazı ve sorumluluk sahibi bireyler olmalıdırlar. Milletvekilliğinin maaşsız, ikbalsiz, şöhretsiz bir makam haline getirmeden söz eder. Çünkü milletvekilliği makamının şöhret makamı değil, sorumluluk makamı olduğuna dikkat çekmektedir (Topçu, 2016-b: 59-60).

Ahlaklı bir toplum ve devlet yönetimi sağlamada ahlaklı yöneticinin de önemine vurgu yapar. Nurettin Topçu, ahlaklı yöneticinin sahip olması gereken vasıflarından biri olarak alçakgönüllülük yani tevazudan söz eder. Başkalarına sevgisi çok olan zengin ve büyük ruhlar, herkesi ve hep başkalarını gözlerinde büyütür, kendilerine üstün tutar. Kendilerini herkesten küçük tutarlar. Bu tevazudur. Tevazu sahici olduğunda insandaki olgunluğun bir ölçüsüdür. Topçu, cahillerin ve değersizlerin, zenginliğin ve makamların şaşırttığı ham ruhların, kolaylıkla kibrin kucağına yuvarlandığını ifade etmektedir (Topçu, 2017: 48).

Topçu'nun devlet yönetimi anlayışında sorumluluk duygusu sadece yöneticilere yüklenmez. Demokratik yönetimlerde bütün bireyler sorumluluk yüklenmiştir. *"Hükümet milleti*



hiçe sayar ve milleti verdiği söze sadık kalmazsa, millet için bir bela haline gelebilir. Millet kuvvetinin hükümeti kontrol edemeyecek derecede zayıf oluşu, hükümetin ne şekil altında olursa olsun, istibdadına yol açar, halka esaret başlar. Eğer hükümet, millet dizginlerini tutamayacak kadar zayıf ve otoriteden mahrum kalırsa, halk içinde her zümrenin menfaati sahasındaki hareketlerine karşı gelinmez.” Böyle bir durumda sorumluluğun kaybolduğunu ifade eder. Böylece her birey istediği gibi hareket eder ve millet içinde düşmanlıklar ve düşman zümreler çoğalır. Milli birlik çözümlür. Anarşi başlar (Topçu, 2016-b: 60).

Devlet nizamının kaybolmasında, toplum içerisindeki her zümrenin kendi menfaatleri doğrultusunda hareket etmesinin nedeni sorumluluk duygusunun ve ahlakın kaybolmasıdır. Bireysel ahlaksızlıklar yaygınlaşıp toplumsal düzeyde bir ahlak yoksunluğuna dönüştüğünde millet artık kanun düzeninin de gücünün kalmadığını anlar. Dolayısıyla bu süreçten sonra insanların en aşağılık isteklerine bile set çekilemez. Herkes kendi menfaatleri için hareket eder ve toplumun selameti fikri artık uzak bir hayal olur.

Böyle bir toplumda Topçu “gemisini kurtaranın kaptan sayılacağını” söyler. Topluluk içerisinde “tüccarın tahakkümünden, amirin zulmünden ve gençliğin şursuzluğundan hayat çekilmez bir çile haline gelir”. Milletin bu şekilde iradesinin hep birlikte esir olması hâkim bir devlete esir olmak kadar felakettir. Milletin bünyesi, zümrelerin menfaat çatışmaları arasında ahlakını kaybetmekle saadetini de yitirmiş olur (Topçu, 2016-b: 61).

Topçu’ya göre ahlak tasavvuru içerisinde belirli bir devlet şekli mümkün müdür? Bu soruya belirli bir cevap vermez yani belirli bir devlet şeklini savunmaz. Önemli olan o devletteki irade kuvveti ve sorumluluk bilincidir. İktidarın kaynağı olarak yönetilenlerin itaatini gören Topçu, “*itaat bir irade meselesidir*” der. Milli iradenin devlete ana vasfını verdiğini ifade eder. Devlet şekli ne olursa olsun onu yaşatanların elinde değer kazanır, devletin şekli değişse de ondaki irade, iktidar ve hâkimiyet değişmeyecektir (Topçu, 2016-b: 56-57).

“O zaman, eğer yeniden devlet yapıcı fert yoksa büyük mesuliyet sahipleri yetişmemişse hamura istediğiniz şekli verin, maya tutmuyor. Bir hastaya istediğimiz kıyafeti vermekle, onu gürbüz ve kıyafetli yapamadığımız gibi, iradesiz devlete de hangi şekli verirseniz, kimlere idare yerine getirirseniz, yerde yatan millet idaresi böyle şekil incelikleriyle ayağa kalkamıyor” (Topçu, 2016-a: 24).

Topçu idealindeki devlette Platon gibi düşünmektedir. “*Ya krallar filozof olmalı ya da filozoflar kral*” diyen Platon gibi, uzun ve zor bir eğitim döneminden geçen “*millet mistiklerinin*” yeni toplumun önderleri olmaları gerektiğine inanır. Türkiye’nin başında bulunan üç büyük felaketi; işsizlik, merhametsizlik ve iktidarsızlık şeklinde tanımlamakta ve otoriteli devletin bu üç sorunu da çözeceğine inanmaktadır. Merhametle sorumluluğu birleştirebilen tek yönetim şeklinin de “oligarşi” ve “mutlakiyet” olduğunu ifade eder (Dural, 2010: 309-310).

Topçu’ya göre ideal devlet, milli devlettir. Milli devlet; milleti ön planda tutan, halkı yaşatmayı öncelikli gören, iradesini mesuliyetle birleştirerek en alt tabakaya ulaşmayı ilke edinen, zorbalığı değil hukuku üstün tutan, gençliğini fikir ve irfanla yetiştiren, basını yayını milli terbiye



ile adeta bir okul gibi halkı aydınlatan, eğitimi para ile vermeyen, gerek iş gerekse beyin göçüne müsaade etmeyen devlettir. Milli devlet fertlerin büyük binalar yapmasıyla değil, halk için büyük ve mükemmel yolların açılmasıyla öğünen devlet olup dinini ve dilini koruyabilen devlettir. Topçu'nun ifadesine göre milli devletin çarşılarında yabancı sesler, renkler barınmaz, kendi dilinin üstünlüğünü yaşatır, kültürü teknikten üstün tutar, her alanda zengin ile fakir ayrılığını kaldırır. Milli devlet, paranın ve kalabalığın değil, hakkın ve aşkın devletidir. Milli devlet teknikten önce insanı yetiştiren, temelde iktisada değil ahlaka önem veren devlettir (Topçu, 2016-b: 126-127).

Nurettin Topçu, İslamcı düşünür ve aydınlar içerisinde sosyalizmi benimseyen ve savunan neredeyse tek şahsiyettir. Onun sosyalizmi; Anadolu milliyetçiliğine dayalı Müslüman-Anadolu sosyalizmi olup komünizmle bir alakası yoktur. Her yönden yaralı bir milletin tedavisi için sosyalizmin milliyetçi ve ruhçu şeklini en iyi çare olarak görür. Anadolu'nun kurtuluşu için önce sosyalist bir cemiyet düzeninin kurulması, sonra halka sistemli ve inanılmış bir medeni terbiye aşısı yapılması en son İslam kültür ve ahlakının gerçek bir din anlayışı halinde canlandırılmasıyla selamete ulaşılabacaktır (Topçu, 2016-a: 176).

Devletin kuruluşu ve devamlılığının sağlanmasında “demokrasi” meselesine de eğilen düşünür, demokrasi bağlamında muhafazakâr düşüncenin ana damarıyla ayrışır. Demokrasiye “çekinceli itirazlar” yöneltmez, açıkça karşı çıkar. Topçu, kendi düşüncesi içerisinde oluşturmuş olduğu zıtlıklarda demokrasiyi bazen “ulaşılması gereken bir hedef” bazen de “sakınılması gereken bir bela” olarak görmektedir (Dural, 2010: 289).

Nurettin Topçu'ya göre “demokrasi; hâkimiyetin bütün millete yayılması ve devlet iradesinin milletin her ferdi tarafından kullanılması” demektir. Kişiler demokrasi ile mesuliyet kazanmıştır. Bu idare şeklinde hükümet otoritesiyle millet kuvveti arasında tam bir denkleme meydana gelmelidir. Millet kuvvetinin hükümeti kontrol edemeyecek derecede zayıf olması hükümetin şekli ne olursa olsun çöküşüne yola açar. Eğer hükümet milletin isteklerini tutamayacak kadar zayıf ve otoriteden mahrum kalırsa zümrelerin menfaatleri içerisindeki hareketlerine karşı gelmekte yetersiz kalır (Topçu, 2016-b: 60).

Türkiye'de demokrasi esasında batıdan gelen bir fikir olarak hiç eleştirilmeden, hukuk ve ahlak yönünden tahliller yapılmadan, üzerine düşünülmeden körü körüne benimsenmiştir. Aslında hiçbir rejim kendiliğinden mutlak bir şekilde ne iyi ne kötüdür. Onu kullanacak olan insanın ruh ve ahlak yapısı önemlidir. İnsan hak ve hürriyetlerinin korunmasında en elverişli rejim elbette demokrasidir. Fakat bu onu kullananların iyi niyetine bağlıdır. Onu kullanacak olanların fikri yapısı, ahlak durumu bu rejimden bütün kötülüklerin doğmasına sebebiyet verebilir. 20.yy da benimsenen bu rejim monarşinin zulmünden insanlığı kurtarmıştır. Fakat monarşilerde bir ferdin veya zümrenin faziletli olması yeterli ki demokraside tüm halkın faziletli olması gerektiğinden onu kullanacak olan bütün insanların faziletli yetiştirilmesi gerekmektedir. Topçu demokrasinin başarıya ulaşması için olgunlaşmış halk kitlelerine ihtiyaç olduğunu söyler. Halka önderlik edecek olgun bir zümre yetiştirilmeli, bu milletin çocuklarına ilim zihniyeti ve sorumluluk ahlakı verilerek demokraside başarıya ulaşılabacaktır (Topçu, 2016-b: 128-131).



“Demokrasi ahlakının temeli hürmettir. İnsan şahsiyetine karşı duyulan saygı tam oldukça ve bütün vatandaşlar bu karşılıklı saygı esasını elden bırakmadıkça demokrasi cihazı mükemmel işleyecektir” (Topçu, 2016-b: 153).

Nurettin Topçu'nun demokrasi ve demokratik yönetim biçimine ihtiyatlı yaklaştığı anlaşılmaktadır. Ona göre devlet insan gibidir. Yaşayan organizmadır ve kökenini ilahi güçten almak zorundadır. “iyilerin yönetimi” (meritokrasi) savunusu yapan Topçu, her rejimin bir zayıf yanının olduğunu ve demokrasinin de zayıf yanının devleti devlet yapan vasıf ve karakterleri aşındırarak, çoğunluk iradesini yüceltmesi olduğunu vurgular. Yani devletin “öz” ü, “ruhu” çoğunluğa söz geçireceğine, çoğunluk “ruh” u peşinde sürükleyerek aşındırmaktadır (Dural, 2010: 291). Çoğunluk iradesinin devleti devlet yapan ruhu kaybettiğinde demokrasinin anlamsızlaştığını ifade etmektedir. Demokrasi kurumunun başarısı onu kullananların iyi niyetine bağlıdır. Bu noktada Topçu'nun yine ahlak vurgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Çünkü iyi yetişmiş fazilet sahibi insanlardan yoksun bir toplumda demokrasinin sonuçlarının da kötü olacağına işaret etmiştir. Bu açıdan devlet, iyi yetişmiş, nitelikli ve İzzet'i nefis sahibi siyasetçilerin elinde olmalıdır

Topçu demokratik rejimlerde insan şahsiyetinin diğer hiçbir rejimle kıyaslanamayacak ölçüde düştüğü inancındadır. Bu bağlamda demokrasiyi sadece bir araç olarak değil olsa olsa bir geçiş devri seçeneği şeklinde algılamaktadır (Dural, 2010: 293). Ona göre devlet, şahsiyete sahip değilse devlet olmaz. Devletin şahsiyeti bireyin şahsiyetli olması ile olanaklıdır. Şahsiyetli fert yetiştiren milletin devletleri ayakta kalmaktadır. Bizim en önemli meselelerimizden biri de nasıl daha iyi yönetileceğimize ilişkin devlet modelleri araştırmak değil, millet mesuliyetini üzerine alacak büyük şahsiyetleri sabır ve tahammülle yetiştirmek olmalıdır (Dural, 2010: 293).

Sonuç

Cumhuriyet döneminin önemli filozoflarından olan Nurettin Topçu; ülkemizin siyasi, fikri ve sosyal yönden önemli değişikliklerin yaşandığı bir dönemde yaşamıştır. Yeni bir devlet ve toplumun inşa edildiği süreçte toplumda yaşanan değişimleri, modernizmin yarattığı kırılma noktaları çok iyi analiz etmiş ve yaşadığı dönemde yaptığı tespitler günümüze ışık tutacak perspektiftedir.

Topçu, bütün sorunların kaynağında ahlak sorununu gördüğü için yazılarının ana fikrini ahlak sorunları oluşturur. Ahlak; İslam dininin özü, bizzat kendisidir. İslam ahlakını hürmet, merhamet ve hizmet başlığında inceleyen Topçu; tarih boyunca birçok ahlak sistemi ortaya konmuş olsa da İslam ahlakını onların üstünde görmektedir. Topçu'nun amacı ahlak problemini evrensel ölçüler içerisinde halletmektir. Evrensel ölçüye uymayan ahlak görüşünü eksik bulmuştur.

Nurettin Topçu, ahlak meselesini hareket felsefesinin metodunu kullanarak ve en onu dinle birleştirerek çözmeye çalışmıştır. Ahlakla ilgili çözümlerinin sonunda ulaştığı ahlak görüşüne, İsyah Ahlakı adını vermiştir. Bu noktada, onun görüşlerine hâkim olan hareket kavramı yerini isyan kavramına bırakır. Çünkü hakiki anlamda hareket, bir isyan hareketi olmak durumundadır.



Topçu, insanı daha mükemmele doğru taşıyan her hareketi isyan olarak nitelendirir. Burada isyan, iradenin önüne çıkan bütün engelleri aşmadır ki bu isyanın anarşizm yönünü temsil eder. Bütün engelleri aşarak sonsuz varlığa ulaşmak ise isyanın amacıdır ki bu da uysallığı temsil eder. Dolayısıyla bu isyanda hem anarşizm hem de itaat vardır. İradenin her türlü menfaat, tutku ve bencil istekleri karşısındaki hareketi isyankâr; ilahi varlık karşısındaki tutumu ise itaatkâr olmalıdır.

Nurettin Topçu, devlet ve demokrasi görüşlerinin temelini ahlaki yerleştirmektedir. Topçu'ya göre, mesuliyet sahibi, otoriteli, Allah'a hesap vermeye hazırlıklı, yıkıcı hareketleri engellemeye kabiliyetli idare; en iyi devlet idaresidir. Ona göre ahlak bir nizamdır. Ahlaki ilkeleri özümsemeyen bireylerin meydana getirdiği topluluğun yönetim şekli, adı ne olursa olsun başarısız olacaktır, toplumda huzursuzluk ve kargaşa, devlette ise bozulma ve çürüme yaşanacaktır. Ancak ilim ve ahlak düşüncesinin yerleştirildiği fertlerin oluşturduğu toplumun, faziletli kişiler tarafından yönetilen devletin geleceği açık olduğunu ifade etmiştir.

Topçu sosyalizmi, Anadolu milliyetçiliğinin doğal bir sonucu olarak düşünmüştür. Her türlü düzensizliğin ve karmaşanın kaynağı olabilecek, otorite ve sorumluluğu yok edecek bir anarşizm yerine; Allah'ı insanda tanıyan, Allah dışında bütün otoriteler karşısında anarşist, Allah karşısında ise itaati benimseyen bir isyanı; insanı kendi bencilliğine mahkûm eden bireycilik yerine şahsiyetçiliği savunmuştur. Anadolu Türklüğü ile İslam'ın bir sentezini yapmaya çalışan Topçu; Cumhuriyet dönemi milliyetçilik anlayışı karşısında İslamcı, İslamcı hareketleri karşısında da milliyetçi bir konuma sahiptir. Sosyal sistemin bileşenlerinden toplumculuğun komünizmin ve kapitalizmin dışında olacağını, ahlaki temel olarak sosyal adalet, milliyetçilik ve maneviyatçılığa dayanacağını belirtmektedir.

Nurettin Topçu kendi ahlak tasavvuru içerisinde devleti ahlakla ilişkilendirmektedir. Onda devlete yön veren belirli bir ideolojiden söz etmek olanaklı değildir. Asıl olarak İslam'ı temel alan ancak siyasal İslamcı olmayan, asıl olarak milliyetçiliği temel alan ama ulusalcı ya da Turancı olmayan bir düşüncüdür. Kendisi için esasın şahsiyetçilik olduğu ancak bireysellik olmadığı, otoriter bir devletin olduğu ama sağ (faşizm) ve sol (komünizm) biçimleriyle totaliteryanizmin olmadığı, sosyalizmin ise milliyetçi-İslamcı-ruhçu bir sosyalizm olduğu ancak Marksizm'in olmadığı bir düşünür olarak değerlendirmek gerekmektedir (Demirel, 2011: 3).



Kaynakça

- Aydoğdu, Hüseyin (2009). Ahlak Filozofu ve Hareket Adamı Olarak Nurettin Topçu, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 40, 439-460.
- Demirel, İdris (2011). Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Felsefe-Milliyetçilik Geçişmeleri ve Millet, Yurt, Din Seferleri, *Uludağ Üniversitesi İİBF Dergisi*, 30 (1), 1-22
- Dural, Baran (2010). Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu: Başkaldırı ve Uyum, İstanbul: Kriter Yayınları.
- Elibol, Sadettin (2003). "Muhafızakâr Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi", *Muhafazakârlık*, (Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil), Cilt: 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gündoğan, A. Osman (2014). Ahlak Filozofu Olarak Nurettin Topçu, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi-Gönül Sultanları Buluşması*, 225-230.
- İrğat, Muhammet (2011). *Nurettin Topçu'da İrade Kavramı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Programı, İzmir.
- Kara, İsmail (2009). Ahlak Davasına Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu, *İş Ahlakı Dergisi*, 2 (4), 89-101.
- Karaman, Hüseyin (2009). Nurettin Topçu ve İslâm Ahlakı, *Din ve Hayat TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi*, Sayı:1, 72-76.
- Sarıtaş, Mehmet (2003). "Nurettin Topçu", *Muhafazakârlık*, Ed. (Tanıl Bora-Murat Gültekingil), Cilt: 5, İstanbul: İletişim.
- Topçu, Nurettin (2010). *Yarıncı Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2012). *İradenin Davası*, İstanbul: Dergâh Yayınları
- Topçu, Nurettin (2016a). *Ahlak Nizamı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2016b). *İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2016c). *İslam ve İnsan-Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2016d). *İsyan Ahlakı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2017), *Ahlak*, 10 Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ünal, Vehbi (2010). Nurettin Topçu'nun Düşünce Sisteminde Devlet ve Demokrasi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 469-485.



Nurettin Topçu'da Siyaset, Ahlâk İlişkisi Bağlamında Hareket Felsefesi: Yeni Bir Paradigma Arayışı

Nejdet Durak*

Özet

Bu çalışma Nurettin Topçu'nun siyaset ahlâk ilişkisindeki temel fikirlerini, kavramlarını ve farklılıklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Topçu'ya göre kişinin sahip olduğu ahlâk idealleri hayata yansıtmak bir mücadele alanına kapı açmaktadır. Bu bağlamda felsefesinin anahtar kavramlarından birini "hareket" kavramı oluşturmaktadır. Hareket felsefesi, dönemin öne çıkan materyalist- pozitivist söylemleri karşısında ahlâk ve moral değerlerin öne çıkarıldığı spiritüalist bir öğretilerdir. Hareket felsefesi temelde bir iman hareketi olarak dönemin sorunlarıyla yüzleşen insanın önüne yeni bir toplum ve devlet modeli koymaktadır. Hareket felsefesi kişinin metafizik bir yönelişinin, insanın kendi varoluş amacına uygun olarak öncelikle içsel, manevi bir değişimin çevresine ve topluma yönelerek hakikate, ebedi olana yaratıcısına yönelmesinin ifadesidir. Bu anlamda hareket felsefesi bir ahlâk yetkinleşmesi, dönüşümdür. Bunu en iyi niteleyen kavramlardan biri isyan ahlâkıdır. İsyân mevcut düzeninin ihlalini yıkımını, anarşiyi değil kişinin kendi iradesiyle bulunduğu şartlar ve olumsuzluklar karşısında kişinin manevi başkaldırısını, insan olmasını ifade etmektedir.

Nurettin Topçu, kendi içinde yaşadığı toplumun ve dönemin şartlarına göre farklı bir muhafazakâr siyaset anlayışını geliştirmiştir. Dönemin etkili olan Marksizm, liberalizm, pozitivism, materyalizm gibi akımlarının öngördüğü her toplumda birbirine benzer yapılanmalar karşısında kendi özgün Anadolu muhafazakârlığını şekillendirmiştir. Bu öğretisinin temelini ise İslam Ahlâkı oluşturmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Nurettin Topçu, Hareket Felsefesi, İsyân Ahlâkı, Anadolu milliyetçiliği, irade.

Giriş

Nurettin Topçu son dönem Türk düşünce hayatında gerek akademik kariyeriyle gerekse fikir ve mücadele adamı olarak kaleme aldığı eserleriyle unutulmaz izler bırakmış bir mütefekkindir.

* Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Doğu yerleşkesi Isparta, nejdetdurak@sdu.edu.tr



Ömrünün büyük bir kısmını verdiği eğitimci yönüyle, idealist öğretisiyle bir devrin neslini derinden etkilemiştir.

Nurettin Topçu, Fransa’da Sorbone Üniversitesi’nde eğitimini felsefe üzerine yapmış ve ahlâk felsefesi alanında *Conformisme et Revolte*, Türkçe’ye İsyan Ahlâkı olarak tercüme edilen bir tez hazırlamıştır. Topçu’nun tez danışmanı olan Maurice Blondel (1861-1949), *l’action* (1893) adını taşıyan doktora teziyle, felsefe tarihinde hareket felsefesinin kurucusu olarak tanınır. Nurettin Topçu öncelikle bir ahlâk düşünürüdür. O, isyan ahlâkı ve hareket felsefesi kavramlarını düşünce hayatı boyunca kaleme aldığı eserlerinde temel kavramlar olarak kullanmıştır.

Nurettin Topçu tez çalışması için bulunduğu 19. Yüzyıl metafizik öğretilere karşı pozitivist felsefelerin güç kazandığı bir dönemdir. Düşünürümüz bu akımlar karşısında başta doktora tezi olan *İsyan Ahlâkı’nda* metafizik felsefeye yönelmiştir. Topçu’ya göre “metafizik, aklın kâinata açılması ve onu bütün hâlinde kavrayış cehdidir.” (...)“insan ruhunun kâinata ‘eşdeğerliliğinin’ araştırılmasıdır.” (Topçu, 2010a: 49). Topçu’nun hareket, ahlâk ve devlet felsefesini belirleyen temel özelliklerden birini insanın iyi olana yönelik arayışı ve evrensellik vasfı oluşturmaktadır.

Bu yaklaşımından dolayı döneminin öne çıkan siyaset kuramlarını eleştirel bir perspektiften incelemiştir. Siyaset felsefesinin en temel vasfı bütün insanlar için iyi olan yönetim biçiminin ne olduğu oluşturmaktadır. Bu arayış aslında ontoloji ve epistemolojinin kesiştiği bir alanı belirginleştirmektedir. Topçu bu anlamda tarihselliği aşarak evrenselliğe yönelme çabasıdadır. Düşünürümüz bu anlamda olanı olması gerekenin ışığında incelemektedir. Onun siyaset alanındaki ayırt edici yönü tarihsel olmayan ölçütler arayışına okurlarını davet etmesidir.

1. Hareket Felsefesi

Türkçe sözlüklerde hareket: “Bir cismin durumunun ve yerinin değişmesi, devinim, davranış, yola çıkma gibi anlamlara gelmektedir.” (Püsküllüoğlu, 1995: 720) Hareket terimi, eylem, fiil, amel, tesir vak’a gibi, bir varlığın bir başka varlık üzerinde ortaya koyduğu etkileme gücü anlamıyla, içsel boyuta işaret ederek insanın iradeli davranışlarıyla gerçekleştirdiği çevresini etkileme ve değiştirme gücünü belirlemektedir. Bu açıdan eylem özellikle ahlâk alanının belirleyici bir konusudur. (Timuçin, 2004:212; Çankı, 1954: 52vd.).

Hareket bir tür değişmedir. İnsanın mekân içerisindeki bütün eylemleri, nesnelerin yer değiştirmesi bir harekettir. Hareketin içsel ve dışsal olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. İnsanı bir eylemi gerçekleştirirken sadece pasif bir alıcı olmanın ötesinde aktif olarak, bir şeyleri gerçekleştirecek canlılar olarak düşünürüz. Bu açıdan bir fail olarak insan ve zihinsel süreçler ve özgür iradesi ile o eylemin gerçekleşmesine katkı sağlamaktadır (Blackburn, 2016: 5).

Hareket, felsefede eylem felsefesi başlığı altında incelenmektedir. Maurice Blondel’in 1893 yılında kaleme aldığı *L’Action* adını taşıyan eseri Hareket felsefesinin felsefi bir doktrin haline gelmesini sağlamıştır (Bolay, 2009: 1911). Blondel, *L’Action* isimli eserinde Hareket felsefesini, düşünce-eylem ilişkisini, bilim ve iman daha otonom bir felsefe ve daha pozitif bir dinin ilişkilerini



araştırmayı Hareket felsefesinin temel hedefi olarak göstermiştir. Blondel, Hareketi bir felsefe sorunu olarak ele almaktadır. Hareket felsefesi, “zorunlu olanın insan iradesinde gizli bulunan, yani irademizde içkin halde olan aşkın bir varlığın eylem aracılığıyla deneyimlenebilmesi ve insanın bu aşkın alan ile olan ilişkisinin araştırılmasıdır.” (Gündoğan , 2007: 1015).

Hareket felsefesinin amacı Tanrı iradesinin insan iradesine içkin olduğu anlayışından kalkarak, insanın doğal olarak yöneldiği doğaüstüne, irade ve eylem sayesinde ulaşabilmenin yollarının araştırılmasıdır. Bu yaklaşıma göre Hareket kişinin Tanrı'ya açılan kapısıdır. İnsanı Tanrı'ya ulaştıracak olan tek şey Hareket olduğu için, insanı tanımak için onun Hareketlerine bakılmalıdır (Gündoğan , 2007: 1015-2016). Blondel'in Hareket felsefesinin temel özelliği bir “kendini aşma” anlayışını öne çıkarmasıdır. O bu anlayışı ile aksiyonun içten kaynaklanan manevi özünü belirlemiş, maddi nitelikler yerine manevî değerlere vurgu yapmıştır (Bolay, 2009: 159).

Topçu'nun eğitim için bulunduğu Fransa'da bulunduğu dönemde onun düşünce dünyası üzerinde derin izler bırakan üç isimden bahsedebiliriz: Maurice Blondel, Henry Bergson, Louis Massignon. Bu her üç düşünürün ortak noktasını dönemin yaygın pozitivist öğretileri karşısında öne çıkardıkları mistik yaklaşım oluşturur. Kara'ya göre Topçu: “M. Blondel'in, bazı bakımlardan Kant ve Bergson etkileri taşıyan hareket (action) felsefesinden ilhamla determinist, rasyonalist, sosyolojist, pragmatist ahlâk anlayışlarının, bir başka ifade ile modern düşüncenin, kapitalist dünya görüşünün karşısında yer alan bir tefekkür, bir yaşama tarzı ve bir tez olarak teşekkül etmiş ve gelişmiştir.” (Kara, 2016: 15).

Hareketi basit kaba güçten, reflekslerden, içgüdüden ayıran Blondel, ahlâk, estetik, dinî, metafizik bütün insan eylemlerini hareket felsefesi içinde inceler. Blondel'e göre bir ruh aktivitesi olan Hareket felsefesi metafiziğin, yaratıcının iradesinin, insanın somut varlığında belirginlik kazanmasıdır. Bir başka ifadeyle aşkın olan iradenin insanda içkin olarak yer almasıdır. Bu yönüyle Hareket, insanın cevheridir. İnsanı anlamak, onun hareketini anlamaya bağlıdır (Gündoğan, 2016: 28). Bu bağlamda Hareket, salt bir süreç veya olgu olmanın ötesinde; insana özgü bir etkinlik olarak kişinin sorumluluğunun, tefekkürünün, niyetinin ortaya çıktığı ahlâk bir zemini belirginleştirmektedir. Topçu bu hususu Blondel'den yaptığı çeviri de açıkça belirlemektedir: “Hareket dünyasına girilmedikçe insan tanınmamıştır...Hareketi, felsefenin merkezi yapmalıdır, çünkü hayatın merkezi de harekettir...Hareket, bütün kâinata yayılmak iştiağındadır. Böyle dalga dalga genişleyen hareketin safhalarını tanımak lâzım...Hareket, insanla Allah'ın bir terkididir: Ne yalnız Allah, ne yalnız insan onu değiştiremez, meydana getiremez, yok edemez” (Topçu , 2010b: 47 vd.).

Topçu'ya göre hareket insanın her eyleminde bütün âleme yayılış, sonsuzluğa geçiş ve sonsuzluktan aldığı kuvvet, âlemden aldığı ibret ile zekâ ve iradenin kuvvetlerine başvurmak suretiyle insanın kendi dünyasına yönelişini ifade eden bir bütünlük halidir. Bu bütüncül yöneliş ifade etmeyen hareketler insanın varoluşsal amaçlarının gerçekleşmemesi demektir (Topçu, 2005: 18). Bu boyutuyla hareket, “âlemin dileğini kendi dileği yapmak istemek, âlemin kalbini, kendi varlığına sığdırmaya çalışmayı” (Topçu, 2005: 16-17) belirlemektedir. İnsanı âlemin bütününe kavuşturan böylesi bir düşünüş insan ruhunu derinleştiren, metafizik bir tecrübedir. Topçu'ya



göre çağın problemleriyle yüzleşen insanın ruhunda ortaya çıkan tahribatın önüne geçmek için böylesi bir yenilenmeye, aşkın olan yönelmesine ihtiyaç vardır. Düşünürümüz bunu veciz bir ifadeyle tanımlar: “*Hareket ediyorum, düşünüyorum, Birliği seviyorum, o halde varım.*” (Topçu, 2005: 20).

Topçu bu yaklaşımıyla “*kendi dileğini âlemin dileği yapmaya*” çalışan günümüz insanının yaşadığı paradoksu ortaya koymaktadır.

Topçu hareket felsefesinin temelini *varlık* kavramını yerleştirmektedir. Hareket, insanın Allah’a yönelme gayretidir. Bu doğrultuda, insan ancak O’nun varlığı sayesinde varlık kazanır. Bu anlamda *inanma*, benliğin varlıklar üzerine doğru yaptığı bir harekettir (Yıldırım, 2006: 157).

Bu anlamda *İsyan*, kişinin Allah’ın iradesine boyun eğmek için bedenî, bencil ve hayvani iradeden sıyrılmaya yöneliktir. İsyan, bedeni ve nefsanî isteklerin prangasından kurtuluşudur. İsyan sayesinde insan, Allah’a doğru bir yöneliş yapmaktadır.

Nurettin Topçu’ya göre, “*Hareket Adamı*” devlette olduğu kadar, dinde sanatta, ilimde, hatta inzivada, âleme hayat olandır. Hareketinden önce sahibine teslim olan, iradesini Allah’a teslim etmesini bilen, her yerde nizam yapıcıdır. “O, me’sûm (uğursuz) yalnızlıktan kurtulmuş, Allah’lı adamdır...iradesini Allah’la birleştirmiş, onunkini kendisinininki yapmış bahtiyar adamdır.” (Topçu, 2010a: 124). Topçu, “nasıl hareket adamı olalım”; “hareket adamı kimdir?” sorusuna yanıt olarak şu ifadelerle yer vermektedir: “onun türlü görünüşleri vardır. O bazen vatanperver olur, bazen âlim, bazen sanatkârdır. Bazı kere devlet adamı vaziyetinde görünür. O her zaman ahlâk adamıdır, kâmil insandır.” (Topçu, 2010a: 124).

Topçu isyan anlayışıyla kişinin Allah’a yönelişini *şahsiyetçilik* (personalizm) bağlamında ele almaktadır (Topçu, 2016: 204). Kişinin kendinden hareketle Allah’a doğru yönelişi onu *şahsiyet* sahibi kılmaktadır. Yönelişine bu vasfı kazandırmayı başaranlar varlıklar arasındaki görülen ayrılıkların aslının olmadığını fark ederek *birliğe* ulaşmaktadır. İnsan, “*başka varlıkların kendinde metafizik tecrübesine yer bırakmak için, bizzat kendinden başlamalıdır.*” (Topçu, 2005: 19). Bu bağlamda, hareket insanın şahsiyet sahibi olmasını sağlayarak toplumun da birlik ve bütünlüğünün de temin edilmesidir.

Hareketin öznesi insandır ve onun bu yönünü belirleyen temel husus *özgürlüktür*. İşinin ahlâkî özgürlüğünün temel dayanaklarının başında psikolojik olarak bilinçte var olan psikolojik özgürlüktür. İnsanın iradi hareketleri, seçim anında ve hareketten sonra bu özgürlüğün bilinçte varlığına şahit olmaktayız.

Hareketin belirlediği temele vasıflardan biri de *sorumluluktur*. Kişinin eylemlerinde özgür olması ahlâkî mecburluğu yani ödevi doğurur. Bu anlamda sorumluluk hareketlerin doğurduğu sonucu kabullenmek ve kendi üzerine almaktır (Topçu, 2016: 192).

Hareket felsefesi açısından baktığımızda kişinin isteyerek yaptığı her harekette ahlâkîliğin damgası bulunmaktadır. Bu açıdan, ahlâklılık, isteyerek yapılan hareketle başlar. Dolayısıyla, “hareket bizatihi iyiliktir. Topçu ahlâk anlayışının merkezine hareket anlayışını koymaktadır.



Hareket bir zarurettir ve gayesi zevk veya fayda olmayan yaşamın vazgeçilmez bir neticesidir (Topçu, 2016: 33-34). Düşünürümüze göre, rasyonalist, ampirist veya sosyal dayanışmacı ahlâk anlayışlarının insanın karşı karşıya kaldığı ahlâk problemlerinin çözüme kavuşturulmasında yetersizlikleri söz konusudur. Çünkü rasyonalist anlayış, ahlâk alanını epistemoloji ile bütünleştirmektedir. Keza amprist tutum ahlâk sorununun ontolojik bir incelemeye indirgemektedir. Sosyal dayanışmacı doktrinler ise temele Durkheim'in conformist ahlâkını alarak, ahlâkî ideali toplumun istekleriyle sınırlandırarak sosyal vazifeye itaati öne çıkararak, kişinin vicdanını körleştiren uysallık ahlâkına (*conformisme*), kör bir itaate yol açmaktadırlar (Topçu, 2016: 34-35; Gündoğan, 2016: 35). İsyan ahlâkı bu ve benzeri ahlâkî telakkilerinin tam karşısında yer almaktadır.

Topçu bu ve benzeri ahlâk görüşleri karşısına kaynağını tabiat-üstü bir alanda bulan ahlâk telakkisi ile çıkmaktadır. Ahlâkîlik kişinin tercihi, yönelişi ile başlamaktadır. Çünkü ahlâkî kaderciliğe neden olan ahlâk doktrinler kişiyi isyana sürükler. Bu isyanında yaratıcı, iradeci bir idealizmle kendi şahsiyetini toplumsal iradeden ayırır (Topçu, 2016: 32). Bu anlamda isyan: "bizi hayat kanunlarının tazyikinden kurtararak ulûhiyete teslim eden bir harekettir." (Topçu, 2007: 42) Böylelikle Topçu, ahlâk probleminin merkezine sorumluluk kavramını yerleştirir (Topçu, 2016: 35). Sorumluluk insanın ahlâkî karakterini oluşturan, içsel bir inanç hayatı içerisinde belirginlik kazanmaktadır. Sorumluluk Allah'a yönelen hareketin kaynağıdır ve kaynağını dinî şurardan almaktadır (Topçu, 2016: 103).

Nurettin Topçu'ya göre ahlâkı sadece belirli bir toplumda benimsenmiş ve hayat tarzı haline getirilmiş bir "örf ve adetler ilmi" olarak görmek doğru bir tutum olmaz (Topçu, 1999: 17-18). Topçu *Ahlâk* kitabının *Sosyal Ahlâk* kısmında kişinin ahlâkî değerlerinin belirginlik kazanmasında toplumun etkisine işaret etmektedir. Ona göre toplumun kendini meydana getiren fertlerden ayrı bir vicdanı bulunmaktadır. Ahlâk olgusu insanlar arası ilişkilerde ortaya çıktığı için davranışlarımızın değerini ortaya koymada vicdanımız kadar toplumun değer anlayışının da etkili olduğunu söyleyebiliriz (Topçu, 1999: 180-181).

Görüldüğü gibi Hareket, insanın gönlünü ahlâka, dine açan insani bir eylemdir. Ahlâk; insan hareketlerinin metafiziğidir. Ahlâk, aynı zamanda dini olgunluktur, hayvani hayattan insani hayata yükseliştir. Ahlâkın ilke ve prensipleri dini kurallara dayanır (Topçu, 2010a: 50-51). Topçu, insan ve toplum ile ilgili sorunların temelde bir ahlâk problemi olduğunu düşünmektedir. Bunun çözümünü ise hareket felsefesinin ahlâk anlayışında aramaktadır. Bu ahlâk anlayışının merkezi kavramı ise İsyan Ahlâkıdır.

2. Hareketten İsyana

Topçu'nun, *Corformisme et Revolte* adlı doktora tezinin Türkçe karşılığı 'İsyan Ahlâkı'dır. Düşünürümüz, *İsyan Ahlâkı* kavramını farklı çalışmalarında *Hareket ahlâkı*, *İş ahlâkı* ya da *İsyan iradesi* kavramıyla da karşılamıştır.



Conformisme sözlüklerde kişinin ait olduğu grubun fikirlerine, biçimlerine, geleneklerine, görgü kurallarına, çevrenin diline, genel kurala uyma eğilimi olarak tanımlanmaktadır. Bu kavram, Latince *conformitas/conformare*, aynı biçimi alma kelimesinden gelmektedir. Kişinin davranışlarında baskın olan kalıpları, tarzı, bilinçli veya bilinçsizce benimsemesi, otoritenin veya üst sınıfın normlarını kabul etmesidir. Bu anlamda konformizm kişinin iddialarından vaz geçmesini, ait olduğu toplumun biçimini alması ve benimsemesidir. Sözlüklerde uygunluk, kurallara, göreneklere uygun hareket etme, boyun eğme, razı olma, riayet etme, itaat etme gibi kavramlarla karşılanırken; bunun karşısında ise itaatsizlik, fikir ayrılığı, anlaşmazlık, muhalefet, zıtlık bulunmaktadır (Stevenson, 2010: 366; Nadeau, 1996: 218).

Topçu'nun isyan anlayışı bütün beşeri kurumların inkârı olan Max Stirner (öl. 1856)'in anarşizminden, sosyal kurumların inkârı olan J. J. Rousseau'nun isyanından ve bizatihi varlığın inkârına yol açan Schopenhauer (öl. 1860)'ın isyan anlayışından uzaktır (Topçu, 2016: 216).

Düşünürümüze göre sadece isyan eden özgürdür. Hareketin özgür oluşu, bizde hareketi yaratan isyanın ifadesidir. Bu yaklaşıma göre ahlâkın kaynağı Allah'tır: "Allahsız ne gerçek ahlâk olur ne de gerçek anlamda isyan." (Topçu , 2016: 221). Bu anlamda, hareket, evrensel düzene, sonsuzluğa ulaşmak isteyen ferdin iradesinin kendisine karşı bir isyanıdır. Düşünürümüz bu husus şu cümlelerle vurgulamaktadır: "isyanın kurtarıcı olması için, ne ferdî ne de içtimai menfaat ve gayelerden hareket etmeyerek, insanda ilahi bir cevher olan alemşümül merhamet duygusundan doğması lazımdır. Hem de bu duygu şahsiyetimizle uzun zaman kaynaşmış, ondan ayrılmaz bir bilgi yani iman haline gelmiş olmalıdır. İşte bu imanın bizi sonsuzluğa yönelmiş gibi derinden harekete geçirmesine isyan diyoruz. Adeta isyan bizde Allah'ın hareketidir." (Topçu , 2010a: 46-47)

İsyan, insanın Allah'ın iradesine bağlanmasına engel teşkil eden, bedenî iradeden, hayvanî benliğinden ve bencillikten kurtulma iradesi göstermesidir (Topçu, 2016: 218). İsyan bir ulûhiyet hamlesidir. İsyan eden fert, adeta insanlıkla Allah arasında bir geçit haline dönüşmektedir. Topçu'ya göre bu insanlığın ilahi tabiata iştirakidir. Kişi bu hareketiyle toplumun ve saf ferdiyetçiliğin dar kalıplarını aşma hareketi sergilemektedir. Düşünürümüze göre isyan insanın Allah'ın iradesiyle hareket etmesidir. Bu anlamda isyan, Allah iradesine tabii olmak, insanın kendi hevâsını, arzularını, nefsanî arzu ve isteklerine karşı çıkmasıdır.

İsyan hareketi kişinin sadece kendi ferdiyetini düşünerek yaptığı bir eylem değildir. Bu anlamda kendi aile fertlerini, kendi mensubu bulunduğu toplumunu, din mensuplarını düşünerek yapılan bir hareket isyan olarak tanımlanamaz. Çünkü isyan ahlâkî bir gayeyle, bütün insanlığı kuşatacak bir eylemdir. Ayırıştırmak bölmek gibi ahlâk olumsuzluklara sebep olacak bir hareket isyan olarak tanımlanamaz. İsyan, tüm insanlığı hedefleyen, bütün insanlığın menfaatine olacak bir hareketin adıdır (Topçu, 2002: 201). Kısaca ifade etmek gerekirse, Topçu'da isyan, kişiyi bir ahlâk varlığına dönüştürerek Mutlak Varlık'a ulaşma yolunda karşısına çıkan tüm engellere karşı bir harekettir. İnsanın bu çabası aynı zamanda onu ahlâk ve dinin bulunduğu bir zemine taşımaktadır.



Topçu'ya göre: "Din, her şeyden önce insan ruhu için bir idealdir. İdeal diye, hem zekâya, hem de duyguya tam tatmin verebilen tasavvurlara denir. İdealler hakikat, sanat, ahlâk ve din idealleri olmak üzere gruplanırlar. Hepsinde de müşterek olan vasıflar, akla bağlı olmaları, hiçbir menfaat gözetmeyişleri ve sonsuzluğa çevrilmiş bulunmalarındır. Bunlardan din ideali diğerlerini kucaklamaktadır. Bu sebepten din öğretimini, insan ruhunun ulaşmak istediği bütün ideal sahalarında, hakikat, sanat ve ahlâk sahalarında yapmak zarureti vardır." (Topçu, 1997: 131).

Topçu sonsuzluk kavramıyla dinî hayatı, dine olan yönelişi ifade etmektedir. İnsanda sonsuzluğa yönelik iradeyi ortaya çıkaran ulûhiyettir. Bu anlamda dinî hayat sonsuz bir nizamın insanın sınırlı dünyasında bir gaye olarak kendini kabul ettirmesidir (Topçu, 2011: 26).

Topçu'ya göre: "hakikat aşkından başka bir şey olmayan ilim ve felsefe ile hakka teslim olmanın yolu olan din, birbiriyle çatışmak şöyle dursun, birbirlerini tamamlarlar. Hakikatin araştırmasını ilim yolu ile başlayan insan, mutlakin şuuruna felsefede ulaşır, onun bizzat yaşanması ise dinin dünyasında gerçekleşir." (Topçu, 1997: 135-136). Bu ifadeler göstermektedir ki mistik anlayışın kaynağını din oluşturmaktadır. Şüphesiz Topçu'nun bu yaklaşımında kendi hayat tecrübesinin bir yansıması söz konusudur. Fakat sübjektif bir alan olan mistik tecrübenin böylesi bir objektif açılımı sağlayabilecek mi bu çözülmesi gereken bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Topçu'ya göre irade: "tabiatla cemiyetten alınan tesirleri kendimizde kuvvet yaparak onunla dışımızdaki dünyaya karşı koymaktır." (Topçu, 2012: 26) Görüldüğü gibi iradeyi dıştan zorlayan kuvvetler toplumdan kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşıma göre benlik bu gibi dış tesirleri karşılama yetisidir. İrade böylesi bir benlik içerisinde varlık kazanmaktadır. Bu yetiyi "*içsel çaba*", "*varolmak iradesi*" olarak tanımlamakta mümkündür. Topçu'ya göre: "Bu iradenin bizim dışımızdaki eserleri sonsuzdur ve insanlara yine insanoğullarının kâinatta harikalar yaratabileceği zehabını verebilecek kadar müthiştir. Medeniyetler onun eseridir. Harpler onun keskin bir görünüşü, kinler ve hasetler onun tortularıdır. Dinler onun en yüksek hareketinin gayesidir. Hatta kâinatımız onun mutlak varlığının eseridir." (Topçu, 2012: 26)

İradenin ilk tezahürü kişinin kendini aşarak sonsuzluğa yönelme kuvvetini göstermesi ile belirginlik kazanmaktadır. Kişinin bu iradeyi ortaya koyması, aynı zamanda kişinin kendi doğal belirlenimini aşma çabasını, onlarla mücadele etmesini, savaşını belirginleştirdiği bir basamak olmasından dolayı tasavvur dünyasındaki nizamını bozar (Topçu, 2012: 26).

3. Hareketten Devlete

Topçu'ya göre, ferdî iradeleri birleştirmek ve harekete geçirmekle yükümlü olan bir güç, devletin ortaya çıkmasını sağlar. Fakat bu gücün kaynağı noktasında farklı temellendirmeler söz konusudur. Mesela Rousseau "*sosyal sözleşme*" teorisi ile Montesquieu (öl 1755) "*Kuvvetler ayrılığı*" yoluyla devletin doğuşunu ve siyasi örgütlenmeleri açıklamışlardır (Topçu, 2016: 90 vd.).



Topçu farklı eserlerinde devlet kavramının tanımlarına yer vermektedir. Ona göre devlet: “muayyen topraklar üzerinde hâkimiyetle yaşayan insanların meydana getirdiği mânevi birlik...millet varlığının ruhu...millet iradesinin gözüktüğü yerdir.” (Topçu, 2012: 50) Topluluk ancak bir devlet olduğu zaman manevi bir nitelik kazanır (Topçu, 2012: 51).

Topçu'nun yaklaşımına göre devlet ve millet birbirini zorunlu kılan iki temel unsurdur. Tıpkı beden ve ruh gibi birbirinden ayrı düşünülemezler. Topçu'ya göre, millet insan gibidir, onun da bir vücudu ve ruhu bulunmaktadır. Buna göre, millet, nefisle Allah arasında bir orta noktadır. “Allah'a yönelen insan iradesinin dinlendiği durakların birisi millettir” (Topçu, 2012: 33)

Milleti tıpkı bir beden ve ruhtan oluşan insana benzeten düşünürümüz bu ruhun kaynağını insandan almasına rağmen onu aşan bir realite olarak tanımlar. Düşünürümüze göre millet tıpkı insan gibi olduğu için onun da bir ruhu ve vücudu bulunmaktadır. Coğrafya, tarih ve güzel sanatlardan gibi unsurlar milletin vücudunu oluşturmaktadır. Milli coğrafyayı vatan olarak tanımlayan Topçu, bunun şahsiyetin bir parçası olarak tanımlar. Ona göre vatan toprağı millete şahsiyet kazandırır, ırkı tayin eder (Topçu, 2012: 33). Milletin varoluşu dil, din, soy, vatan ve tarih gibi kurucu unsurlara bağlı olduğu için bunların tahrip edilmesi, bozulması millet iradesini ortadan kaldırır (Topçu, 2012: 36). Millet için en önemli tehditlerden birini taklitçilik oluşturmaktadır. Taklitçilik milletin asli ruh kimliğini silikleştirerek onu bir sürüye çevirmektedir. İnsanda kutsalın kaybına yol açacak böylesi bir ruh durumu milleti oluşturan değerlerin inkırazını belirleyecektir (Topçu, 2012: 37).

Topçu'ya göre: “Devlet, dayanışma hareketinin şuuru olmalıdır. Devletin üstüne aldığı vazife, İnsanî ve evrenselidir. Onun görevi, ferdî hareketin verimini toplamak ve evrensel olabilmek için ona yeterli güç ve enerjiyi sağlamaktan ibarettir.” (Topçu, 2016: 95). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere düşünürümüze göre, devletin ortaya çıkışında etken olan unsurların başında “dayanışma” olgusu gelmektedir. İnsanın, hayatını tek başına sürdüremeyeceği, gerek güvenliği gerekse hayati konularda diğer insanlarla yardımlaşma ve işbirliğinde bulunması zaruretinden dolayı, bir toplumsal birlikteliği ihtiyaç duymaktadır. Düşünürümüz bunu insanın kendisinden kaçamadığı bir kader olarak tanımlamaktadır (Topçu, 2016: 82).

Toplumsal bir hayat sürdürme zarureti kişinin iradesini, kendi istediği bir şey için kendi içine hapsedmesinden dolayı, dayanışma, boyun eğilen, kişinin pasif olduğu, hareketlerinin idaresinde sınırlı kalacağı bir zemine kapı açmaktadır. Kişinin mukadderatı, başkalarının hükmüyle belirlenmektedir. Böylesi bir durumdu kendi iradesi yerine toplumun iradesini koyan insan, esirdir. Topçu'ya göre: “İnsan esir doğar; kendi hareketini yaratmak suretiyle özgürlüğünü kazanır.” (Topçu, 2016: 83).

Toplum içerisinde yaşayan ama ferdiyetini, böylesi bir toplumsal birliktelik içinde kaybetmeyen kişi şahsiyet sahibidir. Yaratıcı ve isyan edicidir. Ahlâk değerleriyle yaşayan, hakikat peşinde koşan bir idealisttir (Topçu, 2016: 51). Toplum halinde yaşama insanda bir içgüdüdür. Fakat bu gibi fertler toplum içinde yaşamasına rağmen onda kendi şahsiyetlerini yaşatırlar. Toplum içinde yaşamasına rağmen ona zıt değerleri, baskılara karşı koyma iradesini ortaya



koymaktadırlar. Bu gibi kimseler, insanın yaradılışına ait *yetersizlik cevherinin* açılışı olan topluma karşı kendi ruh toplumunu korumaktadırlar (Topçu, 2016: 52-53).

Topçu'ya göre: "Yaradılışımıza ait olan bu kendine yetersizlik cevherinin açılışı, kendimizden dışarı çıkarak, aile millet ve insanlık sahalalarına atılma halinde gerçekleşiyor. Cemiyeti yapan işte bu cevherdir. Bizde sonsuzluğun tohumunu taşıyan bu cevher, Allah'tan gelmedir." (Topçu, 2016: 53). Topçu, ferdi iradeye yansıyan bu cevherin etkisiyle, aileden başlayan ve toplumsal birliktelikler oluşturma aşamalarından geçen ve sonsuzluğa yönelen serüvenini bir yolculuk metaforu ile açıklamaktadır. Hedefi sonsuzluk, yani Allah'ı, Hakkı istemek olan bu süreçte insanlık her çeşit topluluklar halinde bu kafilenin bir parçasıdır. Geri dönmenin, durmanın, yalnız yürümenin imkânsız olduğu bu yolculuk yokluktan *hakikat varlığına*, cevherin sahibine yönelik bir arayışın ifadesidir. Bu kervan bizim isteğimizle hazırlanmamış fakat kervanı ilerleten, aynı zamanda yolcuları olan bizleriz. Zaruretini ferdin kendisinden, çıkıp dışarı yayılmasından alan bir toplumsal yapı söz konusudur. Bu toplumsal yapı içerisinde insandan beklenen tek şey harekete geçme sonsuzluğa yönelme iradesini göstermesidir. Bu aynı zamanda toplumsal birliktelik oluşturmaya ana gayesini oluşturmaktadır. Harekete geçme yeteneğini kaybetmiş, bu iradeyi gösteremeyen fertlerden oluşmuş toplum, ilahi iradenin yardımını terk ettiği, taklitçi, şahsiyetsiz, maddiyatçı ve korku duygusunun egemen olduğu bir topluma dönüşmektedir (Topçu, 2007: 50).

Topçu'ya göre Hareket aile, toplum ve insanlık aşamalarından geçerek sonsuzluğa yönelmektedir. Bu açıdan toplum düzenine ait hareketler kişi ile Allah arasında bir köprü kurmaktadır. Merkezinde kişinin iradesinin belirleyici bir rol oynadığı bu süreçte hareket, insanla Allah'ın bir terkibi olmaktadır. "Hareketlerimizde iman ve irade şeklinde beliren ilahi yardım onları tabiata aşkın vasıf veriyor ve dini bir kıymet kazandırıyor." İnsanı kurtuluşa ulaştıracak bu hareket başka hareketleri de etkileyerek onların kurtuluşuna vesile olmaktadır (Topçu, 2007: 22).

Topçu'ya göre: "...toplum, ferdi hareketlerin özlem duyduğu, atıldığı bir ideal olmalıdır." (Topçu, 2016: 229). Bunun aksine, toplum zorbalık ve zulmün, esaretin kaynağı olursa ferdin bu iradi güçleri ortadan kalkacaktır. İnsanların inançlı olması, onları toplum ve medeniyet yaratıcısına dönüştürür. Bu inanç yayılması her bir ferdi gücü nispetinde bir isyankâra, birer ahlâk varlığına dönüştürür. Bu yaklaşım bizi din-ahlâk ilişkisine taşır. Topçu'ya göre din hem zekâ hem duygu âleminin üstünde bir irade hadisesidir. İnsan ruhunu kuvvetlendiren din, İnsan iradesini Allah'ın iradesine bağlayan bir hadisedir. Bu anlamda din, kişinin Allah'a teslim olması, fani iradelerin yerine Allah'ın iradesini talep etmedir. Buna göre din sonsuzluk iradesini kazanma egzersizleriyle başlar (Topçu, 2012: 68-69).

Topçu'ya göre insanın Ahlâkî yönelişinin önünde engel oluşturan ve onun Hakk'a hareketinin engelleri olarak gördüğü ve çağın insanının yüzleştiği bazı sorunlar bulunmaktadır. Bunların başında ahlâk yozlaşmasının yolunu açan siyasî zihniyeti bulunmaktadır. Adına "dava" denilen söylemlerin ürettiği siyasî tartışmalar, sonuçta ahlâkî değer kaybı ve erozyonunun en yoğun yaşandığı bir alanı belirginleştirmiştir. Düşünürümüze göre ahlâkî değer istismarı sonuçta dini değerlerinde istismarına ve bu gibi değerlerin bir siyasî enstrümana dönüştürülmesine yol



açmıştır. Bu yaklaşımın en önemli sonucu “Ahlâka her sahada vedâ” olmuştur (Topçu, 1997: 23). Bu açıdan Topçu, siyaset alanında kaynağını ahlâkî bir yönelişin oluşturmadığı her hareketin neticede ahlâk ve din ve değerler dünyasının istismarına yönelici onu araçsallaştıran bir söyleme ulaştığını belirleyerek oldukça karamsar bir siyaset ahlâk ilişkisi oluşturmaktadır

Topçu, ahlâkî değer kaybına yol açan ikinci unsur olarak taklitçi bir zihniyetin topluma egemen olmasını göstermektedir. Kaynağını eşrefi mahlûkat olan insanın yaratıcılığından alan bir medeniyet taklitçi bir anlayışla adeta bir sürüye dönüştürülmektedir. Topçu’ya göre ilerleme maddî ve mânevî unsurların bir bütünlük içerisinde bulunmasıyla sağlanabilir. Bu bağlamda maddi unsurlara yön ve gaye veren manevi unsurlardır. İslam dinini medeniyetimizin kurucu unsuru olarak tanımlayan düşünürümüze göre son asırlarda ortaya çıkan buhranların gerisinde taklitçiliğin her alanda boy göstermesi yatmaktadır. Kör taklitçilik sadece maddi unsurların değil fikir ve söylemlerin, değerlerin ve hakikat anlayışının kaynağını kendi medeniyetimizin kurucu değerlerinde aramak yerine kendine yabancı dış unsurlara yönelmektedir. Düşünürümüz, yaşanan bu olguyu insanda dini değerlerin ve manevi vasıfların merkezi olarak tanımlanan kalp ile yükselen insanın asli kimliğinin, manevi cephesinin yok olmasına onun maddeye esaretine yol açtığını ileri sürmektedir (Topçu, 1997: 23-24).

Topçu, son dönemde yaşanan ahlâk problemlerinin kaynağında mesuliyet duygusunun kaybını göstermektedir. Ahlâk kişisi kendi sorumluluğunu ifade edecek söylemler yerine pozitivist bir determinizme bağlanarak adeta kendini inkâra yönelmektedir. İnsanın ahlâkî sorumluluğun doğurduğu ödevlerin yerine getirilmesinde çağın değer kaybının ortaya çıkardığı hedonist zihniyet; ferdî ve toplumsal arzulara insanın esareti, insanın sonsuza yönelişinin önünde ve gerçek bir özgürlüğün ortaya çıkmasında engel oluşturmaktadır. Topçu’ya göre felsefesi olmayan cemiyet ahlâk sahasında yaratıcı bir atılımı sağlayamayarak kendi bünyesine yabancı ahlâk anlayışlarına, örflere yönelerek hakiki bir ahlâk nizamını tesis edemez (Topçu, 2007: 57).

Topçu Hegel (öl. 1831)’in “Devlet, ilâhî iradenin yeryüzünde gözükmesidir” (Topçu, 2012: 50) düşüncesini eserlerinin birkaç yerinde önem vererek vurgular. Siyasî bir kavram olarak düşünülen hâkimiyet fikrinin bu manada öncelikle ilâhî iradede toplandığı ve buradan devlete yayıldığı anlaşılmaktadır. Yukarıda işaret edildiği gibi devlet, ferdin ahlâkî yükselişini tamamlamak için geçilmesi gereken basamaklardan biri olarak düşünüldüğünde, bu aşamada ilâhî iradeye iştirakin belirginleştiği söylenebilir.

Devlet bu boyutuyla kitlelere ruh kazandırmaktadır. Bu manada büyük devlet adamları, siyasi hesapların, becerilerin sonucunda bu niteliklerini kazanmamışlardır. Onlar, ilâhî iradeyi yeryüzüne indirmesini bildikleri için hikmet ve cesaret sahibidirler. Buna göre devlet Allah’a doğru bir yoldur ve inanılan yerde devlet vardır. Düşünürümüze göre, bu irade ve otoritenin, mesuliyetin bulunmadığı bir devlet varlığını sürdüremez. Devlet, otorite, mesuliyet iradesiyle birleşip milletin fertlerinin üstüne yükseldiği zaman yüceleşecektir. Aksine mesuliyet iradesi zayıflayınca fertlerde devlete itimatsızlık ortaya çıkacak, mistik varlığı, ruhu, mukaddesat bağları yok olacaktır (Topçu, 2012: 52-54). Bu anlamda din, ahlâk ve devlet, ilâhî iradeye bir teslimiyettir.



Sonuç

Sonuç olarak Nurettin Topçu, devlet konusundaki görüşlerinin temelinde hareket felsefesi bağlamındaki ahlâk anlayışını yerleştirmektedir. Hareket felsefesinin belirginleştirdiği ahlâkî ilkelerin bulunmadığı bir topluluk yönetim tarzı ne olursa olsun ahlâk nizamının dışında kalacağı için insanlara ebedî saadeti sağlayamayacaktır.

Topçu'ya göre çağımızda dünyanın yaşadığı buhranın temelinde ruh ve madde arasındaki ayırım yatmaktadır. O, Batı medeniyetinin insanı aslî yönünü oluşturan ruhi yönünün ihmal edilmesini eleştirir. Kapitalist ve materyalist zihniyetin eşyayı, maddeyi önceleyen tavrını 'eşyanın insan üzerindeki zaferi' olarak tanımlar. Bu anlayışın karşısına kaynağını dini temellere bağlı olan milli bir kültür hamlesini yerleştirir.

Topçu'ya göre hareket, insanın var oluşunu belirleyen temel unsurdur. Hareket, insanın Allah'a yönelme gayretidir. Bu açıdan, hareket, insanda inancı ve imanı doğuran bir eylemdir. Hareket felsefesi, "mutlaktan, mutlaka bir dönüş" olarak, kişinin tabiat düzenini aşma çabasını belirginleştirmektedir. Bu anlamda inanma, benliğin varlıklar üzerine doğru yaptığı bir harekettir. Hareket, insanın eylemleriyle âleme yayılışı, sonsuzluğa geçişi ve sonsuzluktan aldığı kuvvet ve iradenin kuvvetlerine başvurmak suretiyle kendi dünyasına yönelişini ifade etmektedir. Bu yönüyle hareket insanın kendini ve eşyayı değiştirme çabasıdır. Hareketin temelinde insanın iradesi yer aldığı için hareket düşünmek, istemek ve var olmak arasındaki uyum halidir. Topçu, insanın hareketlerindeki sonsuzluğu ve sonsuzluğa yöneliş olgusunu öne çıkarmaktadır.

İsyan Mutlak Varlık'a ulaşma yolunda karşılaşılan tüm engelleri aşma harekettir. Bir başka ifadeyle, isyan, insanı iç ve dış baskılardan kurtararak ulûhiyete ulaştıran bir harekettir. Topçu'ya göre inanç ancak hareket ile mümkündür. Dini hareket, ilahi hayata iştirak iradesidir. Hareket, bu boyutuyla insanın gönlünü ahlâka, dine açan insani bir eylemdir.

Düşünürümüz, insanın sonsuzluğa yönelişini mistik bir yaklaşımla ele almaktadır. Ona göre hareket, ferdî varlığımızdan aile, millet, medeniyet aşamalarından geçerek bizi Allah'a ulaştıran bir köprüdür. Hareket bu anlamda insanla Allah'ın bir terkididir. Hareket, ferdî varlığımızdan aile, millet, medeniyet aşamalarından geçerek bizi Allah'a ulaştıran bir köprüdür. İlahî yardım kişinin hareketlerinde iman ve irade şeklinde kendini göstererek onun bu yükselişinde, tabiat düzenini aşmasında yardımcı olmaktadır.

Bu açıdan hareket sahibi insan, devlette olduğu kadar, dinde sanatta, bilimde âleme hayat sağlamaktadır. Hareket insanı, iradesini Allah'a teslim etmesini bilen, her yerde nizam yapıcı olan kişidir. Hareket bu boyutuyla toplumun ve saf ferdiyetçiliğin dar kalıplarını aşmadır. Hareket, aile, toplum ve insanlık aşamalarından geçerek sonsuzluğa yönelmektedir.

Topçu, siyaset felsefesi konusundaki görüşlerini İslam düşüncesinin siyaset öğretisine uygun olarak; Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki İslâm'ın bütüncül ontolojik tasavvuruna dayalı olarak açıklamaktadır. Bu açıdan ahlâk alanında sadece birey davranışlarını esas alan, aksiyolojik bir yaklaşım söz konusu değildir. Topçu'ya göre, kul olma bilincine sahip olan insan hür



iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerden sorumlu olduğu inancıyla kendi hayatında kurduğu dengeyi ve uyumu toplum ve tabiat ilişkisinde de sürdürmeyi hedefler.

Topçu öncelikli yapılması gereken için bu ruh amelesinin işçileri olacak insanları yetiştirmek olarak belirlemektedir. Yarınki Türkiye kitabında yer alan “Bizde Rönesans” başlıklı bölümün ana teması bu Rönesans’ı hazırlayacak insanların yetiştirilmesidir. Bunun ferdi dehalari yetiştirecek bir eğitim meselesi olacağı açıktır ve bu Topçu’ya göre mevcut müfredat ile bu gerçekleştiremez. Bunun için öncelikle ruh dünyasında gerçekleştirilecek bir Rönesans’a ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynaklar

- BLACKBURN, Simon (2016). The Oxford Dictionary of Philosophy, “action”, Oxford University Press, Oxford UK.
- BOLAY, Süleyman Hayri (2009). Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- ÇANKI, Mustafa Namık (1954). Büyük Felsefe Lügati, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman (2007). “Eylem Felsefesi”, Felsefe Ansiklopedisi, Ed. Ahmet Cevizci, Ebabel Yayıncılık, Ankara.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman (2016). “Topçu ve Hareket Felsefesi”, Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, ss. 24-37
- KARA, İsmail (2016). “Ahlâk Davasına ve Muallimliğe Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu”, Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, C. 4, S. 4, , ss. 6-23.
- NADEAU, Ray E. (1996). Expand Your Vocabulary, University Press of America, Lanham.
- PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali (1995). Türkçe Sözlük, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- STEVENSON, Angus (ed.) (2010). Oxford Dictionary of English, OUP, Oxford, p. 366; <http://www.le-dictionnaire.com/definition.php?mot=conformisme>, e.t. 10.06.2017.
- TİMUÇİN, Afşar (2004). Felsefe Sözlüğü, Bulut Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1997). Türkiye’nin Maarif Dâvası, Haz. Ezel Erverdi - İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1999). Ahlâk, Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2002). Bergson, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2005). Var Olmak, Haz. Ezel Elverdi-İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2010a). Kültür ve Medeniyet, Haz; Ezel Elverdi-İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2010b). Varoluş Felsefesi ve Hareket Felsefesi, Haz. Ezel Elverdi-İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul
- TOPÇU, Nurettin (2016). İsyân Ahlâkı, Çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2012), İradenin Davası /Devlet ve Demokrasi, Haz; Ezel Elverdi-İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.
- TOPÇU, Nurettin (2011), *Mehmet Âkif*, Haz. Ezel Erverdi - İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- TOPÇU, Nurettin (2007), *Yarınki Türkiye*, Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007
- YILDIRIM, Ercan (2006). “Var Olmak”, Hece, S. 109, Y. 10, Ocak, ss. 156-167.
- PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali (1995). Türkçe Sözlük, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.



Nurettin Topçu'da Komünizm ve Sosyalizm

Murat Kılıç*

Özet

Nurettin Topçu, Cumhuriyet dönemi Türk İslam düşüncesi ve milliyetçi, muhafazakâr atmosfer içerisinde başat konuma sahip, düşünce ve aksiyon sahasında pek çok kişiyi etkilemiş ve etrafında toplayabilmiş isimlerden biridir. Topçu'nun düşünce dünyasında içinde bulunduğu atmosferin iklimine uygun olarak güçlü bir antikomünizm vurgusunu görmek mümkündür. Öyle ki özellikle 1945 sonrası nispi demokrasi ortamında milliyetçi, muhafazakâr ve mukaddesatçı çevrelerin tek çatı altında birleşmelerinde de komünizm karşıtlığı ve Nurettin Topçu oldukça önemli bir yere/konuma sahiptir. Ancak aynı Topçu 1960'ların başında yazılarında kullandığı sosyalizm kavramı nedeniyle bu kez söz konusu çevrelerin en azından bir kısmının tepkisiyle karşılaşmıştır. Milliyetçiler Derneği, Aydınlar Ocağı gibi cemiyetlerden sosyalizmi savunması nedeniyle uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Topçu'nun bu durumu ilk bakışta bir tutarsızlık gibi gözükabilir. Oysaki Topçu'nun Komünizm ve Sosyalizm kavramlarına yüklediği manalar oldukça farklıdır. Topçu, her şeyden önce komünizmin materyalizm ilkesine, insanı mideden ibaret gören, manevi ve ruhi değerleri hiçe sayan anlayışına karşı çıkmaktadır. Sosyalizmi ise Türkiye şartları çerçevesinde yeniden yorumlayarak İslami, ruhçu, manevi değerleri merkeze alan ve bir ahlak nizamı olan Anadolu İslam Sosyalizmi tasavvurunu ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Nurettin Topçu, Komünizm, Sosyalizm, Anadolu İslam Sosyalizmi.

Giriş

1945 sonrası çok partili hayata ve nispi demokrasiye geçiş, sadece Türk siyasal yaşamı için değil; aynı zamanda Türkiye'nin düşünce hayatı için de önemli bir dönüm noktasıdır. Nitekim tek parti döneminde sessiz yahut etkisiz kalan/kalmak zorunda olan; bununla birlikte varlıklarını bir dip akıntı olarak sürdüren pek çok fikir ve fikir adamı, oluşan görece demokrasi ortamında su yüzüne çıkma ve rahat hareket etme imkânı bulmuşlardır. Bunlar arasında şüphesiz en önemli grubu, Cumhuriyet dönemi Türk İslam düşüncesinin ana damarlarını teşkil eden milliyetçi, muhafazakâr, İslamcı ve mukaddesatçı fikirler ve fikir adamları oluşturmaktadır. 1945 sonrası siyasal ve hukuki alandaki liberizasyon ve özellikle cemiyetler ve basın yayın kanunundaki iyileştirmelerin ardından, kurulan cemiyetler ve yayımlanan dergi ve gazeteler eliyle bu çevrelerde ciddi bir canlanma görülmüştür. Ancak söz konusu canlanmada rol oynayan ve tek parti döneminin makbul

*Dr. Öğretim Üyesi Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, muratkilic@nevsehir.edu.tr



olmayan fikir ve çevrelerine şimdi rahat hareket etme imkânı tanıyan etken, sadece çok partili hayata geçiş ve görece hürriyet ortamı değildir. Aynı zamanda 1945 sonrasında Soğuk Savaş ve bu savaş içerisinde Türkiye'nin yer aldığı safın da etkisiyle, iyiden iyiye kesifleşen dönemin antikomünist atmosferidir. Bu atmosfer içerisinde komünizm karşıtlığını, doğal bir vasıfları olarak gören bu çevreler ve fikirleri, kısa sürede siyaset mekanizması ve toplum indinde makbul hale gelmiştir.

Nitekim Antikomünizm, neredeyse bütün milliyetçi, mukaddesatçı, İslamcı kesimin ortak noktası, kimi zamanda onları birbirleri arasındaki farkları unutturarak bir araya gelmelerini sağlayan temel etkenlerden biri olmuştur. Hatta zaman zaman milliyetçilik yahut muhafazakârlık antikomünizm üzerinden tanımlanarak komünist karşıtı olmakla denk tutulmuştur. Kimi zaman marazi bir hale dahi bürünebilen böylesine güçlü bir antikomünist söylemin en çok dikkat çeken yanı ise her türlü "sol" düşüncenin komünizm olarak nitelenmesidir. "Sol"un varyasyonları arasında herhangi bir ayrıma gidilmemiş ve sol tek bir blok; komünizm bloğu olarak algılanmış ve bu bloğa karşı tek bir cephe inşa edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte söz konusu cephe içerisinde bazı istisnalar mevcuttur. Bu istisnalardan şüphesiz en önemlisi, "Anadolu İslam Sosyalizmi" kavramını ortaya atan Nurettin Topçu'dur.

Nurettin Topçu, temelleri Mütareke döneminde atılan, ancak daha sonra Tek Parti dönemi resmi milliyetçiliğine karşı muhafazakâr bir tepki olarak yükselen, Anadoluçuluk akımı için sembol isimlerden biridir. Özellikle laik, pozitivist milliyetçilik anlayışı karşısında Anadolu coğrafyasını esas alan, İslam ahlakı ve ruhuyla özdeşleşmiş bir millet anlayışını savunmuştur. Görüşleri, 1930'larda çıkardığı *Hareket* mecmuası vasıtası ile kısa sürede yayılmaya başlamış ve mecmua bir düşünce okulu işlevi üstlenmiştir. Topçu, bu yolla milliyetçi muhafazakâr çevrelerde merkezi bir konum edinmiştir. Bu konumunu, 1945 sonrasındaki canlanma sırasında da devam ettirmiştir. Özellikle 1950'lerin başında milliyetçilerin tek çatı altında toplanmasını sağlayan Türk Milliyetçiler Derneğinin kurulmasında ve bu derneğin faaliyetlerinde kilit bir rol oynamıştır. 1953'te derneğin kapatılmasının ardından ise Topçu'nun önderliğinde Milliyetçiler Derneği kurulmuş ve Ruhçuluk eksenli bir milliyetçilik anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Topçu, aynı ekseninde faaliyet gösteren Aydınlar Ocağının da kurucuları arasında yer almıştır. Ancak yazılarında sosyalizm kavramını kullanması ve ortaya koyduğu "Anadolu İslam Sosyalizmi" düşüncesi, Topçu'nun etrafındaki pek çok milliyetçi ve muhafazakâr tarafından eleştirilmiş ve tepki gösterilmiştir. Bu eleştiriler ve tepkinin neticesinde Topçu, Milliyetçiler Derneği ve Aydınlar Ocağıyla bağlantısını kesmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte yaşamının geri kalanında Anadolu İslam Sosyalizmi fikrini savunmaya devam etmiştir (Erverdi 2009: 66-67,69)

Bu çalışmada ilk olarak Nurettin Topçu'nun sol düşünce üzerinde yaptığı tasnif çerçevesinde Marksizm, komünizm ve sosyalizm gibi kavramlara nasıl bir anlam yüklediği ele alınacaktır. Daha sonra Komünizm ve Komünizm karşıtlığı ile ilgili düşüncelerine yer verilecektir. Son olarak ise Topçu'nun hayatını adadığı Anadolu İslam Sosyalizmi fikri ve bu fikrin dinamikleri incelenecektir.



1. Sosyalizmin Tasnifi

Topçu, sosyalizmi 19. asırda doğan ve büyük sanayi işçilerinin yaşama şartlarıyla refah vasıtalarında cemiyetin diğer fertleriyle eşitlik temini için ortaya konulmuş olan ekonomik doktrinlerin umumi adı olarak tanımlamaktadır. Ancak Topçu'ya göre tek bir sosyalizm mevcut değildir. Zaman içerisinde üretim araçlarının fertlerden alınıp topluluğun eline verilmesini esas alan, pek çok biçimi ortaya çıkmıştır. Sosyalizm, evvela ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, 19. asırdan önce ortaya konulan ve sadece toprağın fertler arasında eşit olarak bölünmesini isteyen Bölüşmecî Sosyalizmdir. İkincisi ise üretim araçları üzerinde ferdin mülkiyetini kabul etmeyen, toplum içinde her ferdin gücüne göre çalıştırılmasını ve çalıştığı kadar, müşterek mülkten faydalanmasını esas alan Modern Sosyalizmdir (Topçu 1950: 2).

Modern Sosyalizm de 19. asır boyunca birbirine aykırı iki biçimi ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki olan Fransız Sosyalizmi Topçu'ya göre daha çok idealist ve ütopyik bir yönden ilerlemiş ve ideal bir sitede müşterek çalışma hayatı ile geçecek hayatı tasarlamıştır. Toprak, orman, fabrika ve her türlü üretim aracının, onları kullanan ve işleten, çiftçi ve işçilerin müşterek malı haline getirilmesi düşünülmüştür. Sendikalizm, bu görüşün neticesinde ortaya çıkmıştır. Modern Sosyalizmin ikinci biçimi ise Kolektivizmdir. Kolektivizm, Topçu'nun ifadesiyle daha realist bir yoldan giderek müşterek çalışma ile elde edilen ve müştereken kullanılan her şeyin toprağın, fabrikanın ve her türlü istihsal vasıtalarının devlete ait olma esasını kabul etmiştir. Bu sistemde herkes gücüne göre çalışıp bu ortak maldan ihtiyacına göre harcayacaktır (Topçu 1950: 2).

Modern sosyalizmin ikinci biçimi Kolektivizmi ise Topçu, biri devletçi ve muhafazakâr, diğeri inkılapçı ve materyalist olmak üzere yine ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki olan ve Devlet sosyalizmi olarak isimlendirdiği sosyalizm biçimi, Topçu'ya göre gelenekçi ve muhafazakârdır. Toplumun şartlarını kabul eder; tarihi zaruretlere bağlanır. İnkılapçı değil; tekâmülcüdür. Bu sosyalizm biçiminin faşizm ile aynı esaslara dayandığını belirten Topçu, devlet sosyalizminin en mükemmel örneği olarak da Alman Milli Sosyalizmini işaret etmektedir. Gerek faşizm gerekse Alman milli sosyalizminin spritüalist, yani ruhi ve ahlaki değerlere dayandığını belirten Topçu, bu noktada bir faşizm güzellemesine yer vermektedir. Faşizmin, insanı ekonomik olarak değil, ahlaki, dini, harpçi ve siyasi bir varlık olarak görmesinden; faşist devletin yeryüzünde ilahi iradenin tecellisi ve milletin bütün unsurlarını birleştirici, içtimai çalışmaların hepsini eline alıcı ve en sağlam nizama ulaşmak gayesinde olan cemiyet üzerinde en kuvvetli otoritenin kullanıcısı olmasından büyük bir övgü ile bahsetmektedir. Kolektivizmin ikinci biçimi ise İlimci Sosyalizmdir. Marx tarafından ortaya konan ilimci sosyalizm, tamamen maddeci (materyalist) bir görüşe dayanmaktadır. Materyalist görüş, insanlığın bütün tarihi içerisinde meydana gelmiş olan içtimai, hukuki, iktisadi, siyasi, ahlaki ve sanatsal her türlü hadisenin daima ekonomik bir sebepten doğmuş olduklarını ileri sürmektedir (Topçu 1950: 2). Faşizmle ilgili görüşleri, ilk bakışta Topçu'nun faşizm başlığı altında ele alınabilecek bir düşünür olabileceği izlenimi doğursa da Ögün, bunun faşizme karşı sempaticiden öteye gidemeyeceğini düşünmektedir. Nitekim Ögün, faşizmde yer alan şiddet kültürü, sorgusuz sualsiz itaat edilen lider kültü ve din ile çatışmasının Topçu'yu



faşizmden ayıran temel unsurlar olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan da Topçu'nun faşizme olan yakınlığının felsefi bir düzeyde kalarak onunu ideolojik evreninde bir sempatiden öteye gitmediğini ifade etmektedir (Öğün 1992: 173-174).

Kolektivizmin bu iki biçimi, Topçunun düşünce dünyasındaki temel ayrımlardan birini oluşturmaktadır. Sol düşünceyi, kolektivizmin birbirine zıt ve birbiriyle asla bir arada bulunamayacağını düşündüğü bu iki doktrini üzerinden okumaktadır. Topçu'nun zihninde bu doktrinlerden ilki Sosyalizme; ikincisi ise Komünizme tekabül etmektedir. Sosyalizmi, Türkiye'nin şartlarına uyarlayarak kendi ütopyasını yahut devlet ve toplum idealini oluşturmuştur. Komünizme karşı ise tavizsiz bir düşmanlık beslemiş ve güçlü bir antikomünizm söylemine sahip olmuştur.

2. Komünizmin Tetkiki ve Tenkidi

Topçu, kolektivizmin iki şeklinden biri olarak kabul ettiği komünizm üzerine milliyetçi muhafazakâr çevreler arasından en ciddi mesai harcayan isimlerden biridir. Topçu, komünizm fikrinin tetkike ve tenkite muhtaç olduğunu, ancak o güne kadar Türkiye'de komünizmin sistemli ve ilmi bir tenkidinin yapılmadığını düşünmektedir. Bu durum ise Topçu'ya göre komünizmin yıpranmadan faaliyetlerine devam etmesini sağlamaktadır. (Topçu 1948: 7). Nitekim milliyetçi muhafazakâr ve İslamcı cenahta hâkim olan komünizm karşıtlığı, genel itibariyle yüzeysel ve tepkisel iken; Topçu, ilmi, siyasi, toplumsal tetkikleri ile antikomünizmin temel dinamiklerini ortaya koymuştur. Yahut neden komünizm karşıtı olduğunu/olunması gerektiğini belli başlıklar altında toplamıştır.

Komünizm karşıtlığı noktasında Topçu'nun üzerinde durduğu en önemli başlık, komünizmin materyalizmi esas alması nedeniyle bütün manevi ve ruhi değerleri reddetmesidir. Topçu'ya göre komünizm, insanın ve toplumun maddi hayatını ve ekonomik ihtiyaçlarını, bütün içtimai hadiselerin kaynağı ve insan hayatının biricik nizam kurucusu saymışlardır. Böylece birkaç nesil geçtikten sonra insanlığın ruhuna ait tasavvurlardan tamamıyla sıyrılacağını ve sadece maddi unsurlardan, hazdan ve mideden müteşekkil bir insan modeli ortaya çıkarmaya çalışmışlardır (Topçu 1950a: 2). *Senin zevkin, beynin, kalbin, aşkın, vicdanın yok. İşte miden ve işte tırnakların var. Bunlarla her taraftan çekip bu mide ile sömüreceksin* düsturunu empoze eden komünizmin hedefi, Topçu'nun ifadesiyle insanı *kendi kendisinin tabii kuvvetlerinden sıyrılmış bir ucube* haline dönüştürmektir (Topçu 1951: 2). Bu dönüşüm ise dünyada insanlığın tekâmülüne aykırıdır. Tekâmül maddeden hayata, ondan da ruha yükselmek suretiyle olmalıdır. Oysaki komünizm, bu ezeli nizamı tersine çevirmek istemektedir (Topçu 1950b: 2). Başka bir ifadeyle komünizm insanı geldiği noktadan daha iptidai olan başlangıç noktasına döndürmek istemektedir. Bu bakımdan da Topçu'nun nazarında komünizm, irticai bir harekettir (Topçu 1950c: 4). Materyalizm afeti şeklinde nitelendirdiği bu tehlike karşısında insanlığı koruyacak tek vasıta ise Topçu'ya göre *tam ve tereddütsüz bir spiritüalizm ile ruhi temellere dayanan sarsılmaz bir nizamın* kurulmasıdır (Topçu 1951a: 2).



Komünizm mevzuunda öne çıkan ve Topçu'nun da sıklıkla ele aldığı meselelerden biri de komünizmin vaat ettiği eşitliktir. Topçu, komünizmin ortaya atığı eşitlik söylemini olumlu almakta; Eşitlik davasını komünizmin müspet tarafı ve insanlığın duyduğu acıları gidermek isteyen prensiplerinden biri olarak nitelendirmektedir. Hal böyle iken bu davanın ortadan kaldırılması değil, en hatasız yollardan giderek gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir (Topçu 1951a: 2). Hatta bir öz eleştiri yaparak kendisinin de içinde bulunduğu milliyetçilik davalarının hiç birisinin, komünizmin hak davası halinde ileriye sürdüğü eşitlik prensibinin yerini tutabilecek prensipleri ortaya koymamalarından yakınmaktadır (Topçu 1948: 7). Söylemini selamlamakla birlikte, komünizmin eşitliğe yüklediği manayı ve ortaya çıkan uygulamaları da kıyasıya eleştirmektedir. Her şeyden önce eşitliğin komünizm tarafından bir matematik eşitliğine indirgenmesini yanlış bulmaktadır. Bu insanı bir meta olarak gören anlayışın neticesidir. İnsanın psikolojik, ruhi, içtimai ve kişisel özellikleri göz ardı edilerek hedeflenen bir matematiksel eşitliğin sağlıklı olamayacağı düşüncesindedir. Hatta aynı emeği harcayan ve aynı hisseyi alan iki kişi arasında dahi eşitliğin sadece matematiksel olabileceğini, gerçek eşitliğin sağlanamayacağını belirtmektedir. Nitekim bu iki kişiden biri kuvvetli, biri zayıf; biri bakıma muhtaç, öbürü sağlam; biri evli, biri bekâr; biri çocuk sahibi, biri çocuksuz olabilir (Topçu 1950a: 2). Bu durumda ise kişilere sadece sayı olarak bakıp kişisel özelliklerini bir kenara bırakmak, aslında eşitlik değil; bir tarafa adaletsizlik yapılması manasına gelmektedir.

Komünizmin matematiksel eşitliği hayata geçişi tarzı da Topçu'nun gündemindedir. Topçu, bir anda tepeden inme olarak yukarıdan gelen eşitliğin yerine, zaman içerisinde ahlak ve hukuk vasıtasıyla kendiliğinden oluşacak bir eşitlik anlayışını daha sağlıklı bulmaktadır (Topçu 1951: 2). Oysa Komünist tatbikatında eşitlik, Topçu'ya göre o güne kadar ezilmiş olan işçi sınıfının, silahlı bir diktatör sınıf haline gelerek, diğer sınıfları ezmesiyle elde edilen bir netice olarak ortaya çıkmaktadır (Topçu 1951b: 2). Topçu'nun "sınıf zorbalığı" olarak tanımladığı yöntem ile bir sınıf adına diğer sınıfların haklarının elinden alınmaktadır (Topçu 1951c: 2). Neticede eşitlik onu isteyen hür iradelerin eseri olması lazım gelirken, komünizmde ancak fertlerin hürriyeti elinden alınmak suretiyle onlara zorla kabul ettirilmiştir (Topçu 1950a: 2). Dolayısıyla da Topçu'ya göre söylem olarak eşitliği savunmakla birlikte tatbikatta komünizm, bireysel hürriyetlerin, insan iradesinin ve gerçek adaletin düşmanı haline gelmiştir.

İşçilerin ihtilal ve sınıf zorbalığına karşın Topçu, Komünist sistemde bu sınıfın yine hayal kırıklığına uğrayacağını düşünmektedir. Nitekim Topçu'ya göre komünizmin amele diktatörlüğü, kapitalist rejimlerdeki patron tahakkümünün yerini tutmaktadır. Üstelik patronların tahakkümü, sınırlı ve kısıtlı iken amele diktatörlüğünün tahakkümü, memleket şümul bir nitelik arz etmektedir (Topçu 1950a: 2). Dahası nihai durumda tahakküm legalize edilmiş ve devlet, hukuki bir tahakküm vasıtası haline getirilmiştir. Bu açıdan da komünist rejimde sadece ezen değişecek; ezilen yine aynı kalacaktır. Kapitalizm yerini *kendisinin hakiki fakat gayrimeşru çocuğu olan komünizme* (Topçu 1950d: 3) bırakacaktır.

Komünist sistemde ortadan kalkmayan sadece yer ve el değiştiren şeylerden biri de Topçu'ya göre mülkiyettir. Komünizm mülkiyeti ortadan kaldırmamakta; sadece fertten alıp



devletin eline vermektedir. Böylece fertlerin mülkiyeti inkâr edilerek devletin mülkiyet sahibi edilmesi ile içtimai nizamın değiştirilmesine çalışılmıştır. Ancak Topçu, bu önlemin tek başına beyhude olduğu düşüncesindedir (Topçu 1950a: 2).

Topçu'nun tetkikler sonucunda ulaştığı noktada, komünizme karşı olmasındaki başat rol şüphesiz, ruhu ve manevi değerleri reddeden materyalizmdir. Ruhsuz bir beden hayata bulamayacağını düşünen Topçu, komünizmin geleceğinin olmadığından son derece emindir. Bununla birlikte yine de komünizmle mücadele edilmesi gerekliliği üzerinde de sıklıkla durmuş, bu meseleyi de boşlamamıştır. Ancak komünizmle mücadelenin parlak nutuklar ve galeyanlı hareketler ile değil komünizmi ortaya çıkaran maddi ve manevi nedenlerin ortadan kaldırılması ile olacağını düşünmektedir (Topçu 1948: 7). Bunun ise ancak kurulacak ruhçu, adil bir ahlak nizamında gerçekleşmesini mümkün görmekte ve kendi devlet ve toplum teorisini, "Ruhçu İslam Sosyalizmi"ni ortaya koymaktadır.

3. Anadolu İslam Sosyalizmi

Modern sosyalizmin ikinci biçimi olan Kolektivizmin inkılâpçı ve materyalist şekli olan Komünizme amansız şekilde düşman olan Nurettin Topçu, devletçi ve muhafazakâr şekli olan devlet sosyalizmi üzerinden kendi devlet ve toplum modelini geliştirmiştir. İslam ile barışık, ruhi ve manevi kıymetlerle donatılmış bir sosyalizm anlayışı ve Türk milletini Hakk'a götürebilecek tek yol olarak gördüğü (Topçu 1978: 166) *Anadolu İslam Sosyalizmi* yahut *Müslüman Anadolu Sosyalizmi* fikrini ortaya atmış ve ömrünün sonuna kadar bu fikri savunmuştur. Topçu, mimarı olduğu fikri, şu şekilde tanımlamaktadır:

Müslüman Anadolu Sosyalizmi demek, İslam'ın ruh ve ahlakına sahip olacak Anadolu'nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdi menfaatlerle ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahi bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altında, millet selameti yolunda toplulukla seferber etmek demektir (Topçu 1978a: 153-154).

Nitekim böyle bir seferberliğe ihtiyaç da vardır. Topçu, sıklıkla Anadolu'nun içinde bulunduğu maddi ve manevi sefalet ile Anadolu insanının çektiği ıstıraplara dikkat çekmektedir. Başta iktisadi, içtimai, kültürel olmak üzere her sahada bir facia ile karşı karşıya olduğunu belirten Topçu tek kurtuluş çaresinin İslam sosyalizmi olduğunu belirtmektedir:

Her tarafı yaralı bir millet (...) onun tedavisine el uzatmak için, sosyalizmin milliyetçi ve ruhçu şeklinin en iyi çare olduğuna inanıyoruz (...) bu vatanda toprak sahihsiz, gençlik sahihsiz, insan sahihsizdir. Oyunu kullanan, lakin kendi okuttuğu evladı kendi dilinden anlamayan, Batının bütün lüks vasıtalarını kullanan, lakin kullandığı sermaye kendinin olmayan; kendi ekmeği ile beslediği basını yine kendi mukaddesatına kıvılcımlar ve salyalar sıçratan; din adamı, büyücüsü ve üfürükçüsü ile el ele veren, münevveri halkının dilini kopramaya hevesli bir milletin perişan halini tersine çevirip parlatacak olan, olsa olsa Anadolu'nun bütün ruhu ile bağlanabileceği İslam Sosyalizmidir (Topçu 2008: 169).



Topçu, kullandığı sosyalizm kavramına karşı ortaya çıkan tepkinin hatta düşmanlığın, önce onu doğrudan doğruya komünizm ile karıştırmaktan ileri geldiğini belirtmiştir (Topçu 2008a: 175). Ancak esas eleştirisini, Anadolu İslam Sosyalizmine İslami bir refleks ve kaygıyla tepki gösterenlere yönelmektedir:

Bizde İslam kültürüne bağlı zümrenin, İslam'ı daima sathi ve ters tarafından anlamış olması onu sosyalizme karşı koymaktadır. Hakikatte bu dava, İslam'ın özünde barınan hak davasıdır. Sosyalizm, çiğnenmesi halinde Allah'ın da affetmeyeceğini bildirdiği kul hakkının müdafaasıdır. Sosyalist olarak İslam'ın ta kalbinde yer alacağımızı bilemeyenler kelimenin yabancı kıyafetine tutuluyorlar. Düşünmüyorlar ki kelime bir kıyafettir, elbisedir, onu biz giydiririz. Allah'ın olan ruh ve davadır. Ruhü görmediklerinden bir zavallı elbiseyi kurşunluyorlar (Topçu 2008a: 180). Ancak bu şaşkınlıktan din bezirgâni sahtekârlar faydalaniyor ve davamızın İslam'a aykırılığında büyücü ifadeleriyle bahsediyorlar. Halk bilmiyor ki hiçbirisi dini ruha sahip olmayan bu şarlatanlar, halkı din adına soyarlarken, çiğnenip darbelenen İslam dinidir. Bizim sosyalizmimiz İslam'ın ta kendisidir. Davamız, İslam ahlakına dayanan bir cemiyet düzeni kurmaktır (Topçu 2008: 174).

Topçu, yaptığı yoğun İslam ve ruh vurgusuna karşın sosyalizm kavramının o dönemki yakıcılığından kendini kurtarmakta zorlanmaktadır. Peşinde olduğu davanın yanlış anlaşılmasından mustarip olan Topçu, davanın en önemli ayakları yahut bu davayı gerçekleştirmenin en önemli araçları olarak ise bir devlet ve iktisat modeli ortaya koymaktadır.

3.a. Ruhçu Devlet Nizamı

Topçu'nun devlet tasavvuru, yukarıdan aşağı doğru hiyerarşik ve organik ilişki içerisinde bir yapıyı öngörmektedir. Bu hiyerarşinin en tepesinde *ilahi iradeyi dosdoğru tercüme edecek ve her cepheye beşerin imdadına yetişecek bir dini zümreye* yer verilmiştir. Topçu, Bu zümrenin yanında ise dünya üniversitelerinin hukuk mezunlarına verilecek bir kültürle yetişmiş gençlerden mürekkep bir *polis teşkilatının* kurulmasını düşünmüştür. Bu teşkilatın iki temel görevi devlet iradesini ve insan haklarını korumak olacaktır. Devletin en tepesinde yer alan bu iki oluşumdan birincisi hakkı, ikincisi ise kuvveti temsil etmektedir.

Hiyerarşik yapının ikinci merhalesinde *ilkokul öğretmenine ve hâkime* yer verilmiştir. Öğretmen, terbiye prensiplerini üst basamaktaki dini zümreden alacaktır. Hâkimler ise kuvvet kullanırken kendilerine "adalet memuru" denilecek olan, yüksek kültürlü ve üstün seciyeli, idealist zabıta kuvvetine karşı sorumlu olacaklardır. Hâkimler, adalet memurları tarafından teftiş ve kontrol edileceklerdir. Bu basamakta terbiyenin eksiklerinin adalet tarafından tamamlanması öngörülmüştür. Nitekim Topçu, dini ve ruhi eksikler tamamlandıkça kuvvet kısmına ihtiyacın da azalacağını düşünmekte ve tasarlamaktadır (Topçu 1951d: 2).

Yapının aşağı doğru üçüncü merhalesinde ise *iş ve mülkiyet* bulunmaktadır. Topçu'ya göre bütün vatandaşları iş sahibi yapmak, işsiz insan bırakmamak, devletin vazifesidir. Mülkiyet ise her işe girişebilmenin şartı ve fert hürriyetinin teminatçısıdır. Mülk sahibi olmayan fert, hür şahsiyetiyle işinin sahibi olamaz. Olsa olsa işine kul, başkasına köle olur. O, makine cinsinden tabii



alet gibi bir şeydir. Bu sebepten işinin sahibi denebilmesi için amelenin de, herhangi bir nispette fabrikanın kazancına ortak edilmesi lazımdır. Doktor ve mühendis de onun gibi, bir yandan aylıklı memur, diğer taraftan prim sahibi bir ortak gibi çalıştırılmalıdır. Cemiyetin kaderine her şekilde ortaklığa razı olmayan fert veya zümrelerin vatandaşlığından şüphe edilmelidir. Hayatın temeli sayılan çalışmanın sahibi olan çiftçiye de muhtaç olduğu kadar toprak mülkiyeti verilmelidir (Topçu 1951d: 2).

Topçu'nun önerdiği devlet modelinin dördüncü ve son merhalesinde ise *sağlık ve yol davası* yer almaktadır. Topçu'ya göre sanayi devriminin yaşam şartları, büyük şehirlerin sağlığa olumsuz etkileri karşısında fert sağlığını koruyamaz hale gelmiştir. Bu nedenle sosyal hekimliğin tesisi, memleketler için gecikmiş bir zarurettir. Yol ise toprağın sağlığı, içtimai münasebetlerin temeli sayılmaktadır. Önce yol, sonra tarla, en sonra şehir yapılmalıdır. Yolsuz memleket, kan damarları tıkanmış, boğulmuş bir vücut gibidir. Yol, bir memleket halkının cemiyet hayatına bağlılığının ifadesidir (Topçu 1951d: 2).

Ruhçu bir devlet nizamının bu dört merhalesi ve bunlar üzerine inşa edilecek nizam, Topçu'nun ifadesi ile *hem kapitalizmin, hem de komünizmin pençesinden kurtulmak için çırpınan insanlığımızın yarınki nizamı* olacaktır. Ancak Topçu, böyle bir nizamın otoritesiz hem de ileri bir otoriteye sahip olmadan kurulamayacağını düşünmektedir. Onun tasavvurundaki bu otorite, *gerçek ruhi manada kanun yaratacak ve her ferdi kucaklayan ve Allah'a doğru götüren iradenin kullanıcısı* olacaktır (Topçu 1951d: 3).

3.b. Ruhçu Sosyalist İktisadi Nizam

Topçu'nun düşünce dünyasında iktisat, ruhi ve kültürel meselelere göre tali bir mesele olarak yer alsada gelinen noktada yeni bir iktisadi yapının kurulması gerekliliğini göz ardı etmemektedir. Topçu, devlet ve toplum tasavvurunun özelliklerini sıraladığı listede geçerli olmasını arzuladığı iktisadi sistemi, halkın bütün içtimai ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlakıyla seferber eden asrın geçer deyimiyile *ruhçu sosyalist sistem* olarak belirtmiştir (Topçu 1978b: 64). Bu sistem, Topçu'ya göre imparatorluk devrinin iktisadi yapısından ayrı ve büyük sanayi devrinin bütün zaruretlerini karşılayacak yeni bir iktisadi yapı olmalıdır. Bu iktisadi yapının her şeyden önce Topçu'da merkezi bir konumda bulunan ahlak nizamı ile barışık olması gerektiğini belirtmektedir:

Namuskârlığımızın en büyük düşmanları olan şöhretle serveti, ihtirasla iktidarı aciz bırakan, bu cazip musibetlere diz çöktürecek olan kuvvet, ilahi kaynaktan gelen bir vazife ahlakının içtimai nizam haline konulması, ahlak ile iktisadın şahane bir anlaşma halinde yaşatılmasıdır (Topçu 1978b: 60).

Burada topçu iktisadı, ahlakla sınırlandırmaktan ziyade iktisadı, ahlakın hizmetine vermenin peşindedir. İktisadi açıdan toparlanmayı ahlak nizamını güçlendirecek bir araç olarak görmektedir. İnsanlığın ancak bu şekilde selamete ulaşabileceğini düşünmektedir. Nitekim Topçu insanlığı selamete kavuşturacak yeni sistemin devletçi ve liberal iktisat dışında ancak devlet



gücüyle gerçekleştirilip düzenlenebileceğine inanmaktadır (Topçu 2008b: 184). Bununla birlikte, bütünüyle devletleşmiş üretimin zararlarının da farkındadır: *Üretimin azalması rekabetin ortadan kalkması ve milli inkişaf imkânsızlıkları*. Dolayısıyla devletin iktisadi sahayı tamamen ele geçirmesini değil, bu sahada yardımcı, himayeci ve düzenleyici olmasını istemektedir. Bu doğrultuda yeni iktisadi nizamın vasıflarını ve amacını şu şekilde ortaya koymaktadır:

Bizim kendi bünyemiz dokuyacağımız yeni iktisadi nizam, şu vasıfları taşıyacaktır: devlet programı, devlet teşebbüsü ve devlet kontrolüne dayanan; devletin ortak işleteceği mahalli kooperatiflerin sermayesini kullanan, köylünün emeği ile çalışan, karına köylüyü ortak yapan sosyalist sistem. Bu sosyalizm, ana unsur olarak fabrika amelesini değil, işlettiği toprağın asıl sahibi olan toprak işçisini, yani köylüyü alacaktır. Ticaret hayatında ise loncaların yeni görüş ve ihtiyaçlarına uygun olarak canlandırılması lazımdır. Dava mücerret bir işçi davası değil, bir millet davasıdır. Mesele yalnız amele sınıfının haklarını korumak değil, bir milletin kalkınmasıdır. İşsiz bir millete iş bulma davasıdır (Topçu 1978b: 62-63).

Topçu'nun fabrika işçisi yerine ana unsur olarak köylüyü alırken takındığı tavır üretim konusunda da kendini göstermektedir. 1950'lilerin ve 60'ların cari atmosferinin tersine fabrikalaşmaya ve aşırı üretime karşıdır. Türkiye'yi bir *madde cehennemi* yapmamak için büyük nüfuslu şehirlerin *fabrika bacalarıyla süslemeyi reddetmektedir*. Bunun yerine *köylüye evinde çalışma imkânı veren el tezgâhlarıyla, kasabalı küçük şehirleri terke mecbur etmeyen imalathaneleri çoğaltmayı ve fabrika üretiminin bu imalathaneler arasında dağıtılmasını önermektedir* (Topçu 1978c: 199).

Bu düşüncenin arkasında yatan temel neden ise Topçu'nun üretim artışını değersiz bulmasıdır. Dahası Topçu'ya göre üretimin artması, milletlere saadet değil bela getirmektedir ve toplum düzenini sağlayacağı yerde onu tehdit eden en büyük tehlike haline gelmektedir. Topçu'yu bu düşünceye iten temel saik ise aşırı üretimin neticesinde fabrika işçilerinin esirleştirilmesi, sermaye sahibinin toplumdaki biraz daha uzaklaşması ve en nihayetinde fabrikaların işçi çıkarmaya başlaması ihtimalidir. İşsizlik ise Topçu'ya göre felaketlerin en büyüklerindedir. Nitekim başta ahlaksızlık olmak üzere peşinden pek çok musibeti getirecektir (Topçu 2008b: 183-184).

Sonuç

Nurettin Topçu, 1930'lardan itibaren Türk düşünce yaşamı içerisindeki en önemli figürlerden biri olmuştur. Öyle ki Topçu'ya yer vermeden Türkiye'de Milliyetçiliğin ve muhafazakârlığın tarihini eksiksiz bir şekilde yazmak mümkün değildir. Tek parti döneminin muhafazakârlar için bunaltıcı havası içerisinde başladığı fikir imalatını, çok partili dönemde de devam ettirmiştir. Özellikle 1945 sonrasında dönemin atmosferine uygun olarak pek çok milliyetçi ve muhafazakâr gibi komünizm üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak kısa süre sonra içinde bulunduğu çevrede farklı bir konum elde etmiştir. Topçu'yu farklı kılan ilk neden, şüphesiz komünizme üstün körü yaklaşmamasıdır. Bu ideolojiyi son derece ciddiye alarak tetkikler gerçekleştirmiştir. Bu tetkiklerin neticesinde ise



ayakları yere basan tenkitlerde bulunmuştur. Topçu'yu farklı kılan ikinci bir neden de öz eleştiri yapabilmesidir. Komünizm hususunda milliyetçi muhafazakâr çevrelerde pek çok zaman hâkim olan hamasi söylemler, Topçu'da yerini akliselim özeleştirilere bırakabilmiştir. Ancak Topçu'yu farklı kılan en önemli neden şüphesiz onun Anadolu İslam Sosyalizmi gibi bir fikri ortaya atması ve savunmasıdır.

Bu fikir, Topçu'nun içinde bulunduğu; hatta önderlik yaptığı pek çok çevreden deyim yerindeyse aforoz edilmesine yol açmıştır. Buna karşın ömrünün sonuna kadar bu fikri, savunarak tutarlılığını korumayı başarmıştır. Topçu, Türkiye'nin derlerinden/problemlerinden hareket ederek ortaya İslam ve ahlakı esas alan, ruhçu bir çözüm formülü koymuştur. Ancak ne yazık ki Anadolu İslam sosyalizmi düşüncesi, sosyalizm ismine kurban edilmiş gözükmektedir. Nitekim söz konusu fikrin, ortalama bir muhafazakâr tarafından itiraza maruz kalacak çok fazla yönü bulunmamaktadır. Hülasa fikir doğum oranının son derece düşük olduğu bir coğrafya ve zaman diliminde Topçu'nun daha önce söylenmeyi söylemesi ve eksileriyle artılarıyla orijinal bir fikir üretmesi, onu gerek Türk İslam düşüncesi için son derece önemli bir konuma oturtmuştur.

Kaynakça

- ERVERDİ, Ezel (2009), “Bir İzin Peşinde”, *Nurettin Topçu*, TC Kültür ve Turizm Bak Yay., Ankara.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1992), *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergah Yay., İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1948), “Türkiye’de Komünistlik”, *Bizim Türkiye*, Sayı 2.
- TOPÇU, Nurettin (1950), “Sosyalizm ve Şekilleri”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl 1, Sayı 8.
- TOPÇU, Nurettin (1950a), “Komünizm”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl 1, Sayı 9.
- TOPÇU, Nurettin (1950b) “Millet ve Komünizm”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl 1, Sayı 1.
- TOPÇU, Nurettin (1950c), “Komünizm ve İdeal”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl 1, Sayı 10.
- TOPÇU, Nurettin (1950d), “Millet ve Milliyet”, *Tanrıdağ*, Yıl 1, Sayı 1.
- TOPÇU, Nurettin (1951) “Komünizm Karşısında Yeni Bir Nizam İdeali”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl 1, Sayı 18.
- TOPÇU, Nurettin (1951a), “Komünizm Karşısında Yeni Bir Nizam İdeali”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl 1, Sayı 18.
- TOPÇU, Nurettin (1951b), “Eşitlik Davası”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl 1, Sayı 22.
- TOPÇU, Nurettin (1951c), “İstismarı Kaldıran Adalet”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl 1, Sayı 23.
- TOPÇU, Nurettin (1951d), “Aradığımız Nizam”, *Komünizme Karşı Mücadele*, Yıl 2, Sayı 24.
- TOPÇU, Nurettin (1978), “Anadolu Kültürü ve Milliyetçilik”, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergah Yay., İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1978a), “İktisadi ve İçtimai Sınıflar”, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1978b), “Milliyetçiliğimizin Esasları”, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1978c), “İş Hayatı”, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2008), “Ne İçin Sosyalizm”, *Ahlak Nizamı*, Dergah Yay., İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2008a), “Sosyalizme Karşı Koyan Kuvvetler”, *Ahlak Nizamı*, Dergah Yay., İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2008b), “Kapitalizmin Dünyası”, *Ahlak Nizamı*, Dergah Yay., İstanbul.



Topçu ve Ahlak Temelinde İnşa Edilen Devlet Yönetimi

Tekin Avaner*

Taha Özgür Sarıtoprak**

Özet

Türkiye'nin çeşitli sorunları bulunmaktadır. Bu sorunların en başında memleket sorunlarını dert eden hemen herkesin ortak kaygısı ve saptaması olan eğitim sorunu yer almaktadır. Sorunun tarihsel olduğu aşikardır ve uzun asırların varlığı bilinmektedir. Sade ilerleme ve sonrasındaki çöküşün değil bilindiği üzere hemen tüm zamanların reform, revizyon, restorasyon ya da reorganizasyon gibi idari alanda pek çok tekrar edilen eskiye dönme ya da yeniden biçim vermek için bilinçli değişiklikler yapma çabalarının ortak ve en başta yer verilen konusu ya da sorunu eğitim sorunudur. Dolayısıyla Topçu'nun sorunu kavrayışı ve dikkat çekici ele alışı ve günümüze kadar geçen sürede karşılaştığımız buhran sıklığı ve onu çözme çabaları tekrar eden olgunun teşhis ve tedavi bakımından yeniden ele alınmasını gerekli kılmış ve Topçu'nun saptamalarının yeniden değerlendirilmesi ve hatırlanmasını zorunlu kılmıştır. Kuşkusuz sade eğitim sorunu değil, ahlak temelinde inşa edilen siyaset ve yönetim, hasılı devlete dair de söyledikleri vardır Topçu'nun.

Anahtar Sözcükler: Devlet, kamu yönetimi, İslâm, ahlak

Giriş

Türkiye'nin çeşitli sorunları bulunmaktadır. Bu sorunların en başında memleket sorunlarını dert eden hemen herkesin ortak kaygısı ve saptaması olan eğitim sorunu yer almaktadır. Sorunun tarihsel olduğu aşikardır ve uzun asırların varlığı bilinmektedir. Sade ilerleme ve sonrasındaki çöküşün değil hemen tüm zamanların reform, revizyon, restorasyon ya da reorganizasyon gibi idari alanda pek çok tekrar edilen eskiye dönme ya da yeniden biçim vermek için bilinçli değişiklikler yapma çabalarının ortak ve en başta yer verilen konusu ya da sorunu eğitim sorunudur. Dolayısıyla Topçu'nun sorunu kavrayışı ve dikkat çekici ele alışı ve günümüze kadar geçen sürede karşılaştığımız buhran sıklığı ve onu çözme çabaları tekrar eden olgunun teşhis ve tedavi bakımından bugün de yeniden ele alınmasını gerekli kılmış ve Topçu'nun saptamalarının

* Dr. Öğretim Üyesi Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

** Mersin/Aydıncık İlçe Müftülüğü.



bir kez daha hatırlanmasını ve değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Kuşkusuz sade eğitim sorunu değil, ahlak temelinde inşa edilen siyaset ve yönetim, hasılı bugüne dair söyledikleri ve düşündürttükleri de vardır Topçu'nun.

Topçu'nun Eğitim Kavgası: İyi Yönetim İçin Önce İyi Eğitim Gerek

Kant, “insan eğitime ihtiyaç duyan tek varlıktır” der ve “eğitimden biz ahlaki terbiye ile birlikte bakıp büyötmeyi, umumi talim ve terbiyeyi anlamalıyız” diye de ekler. Ahlaki eğitim ise zihni eğiten ve düşünmeye hazırlayan ve de ahlaki iyi niyet ve motiflere (maksimler) uyumlu talim ve terbiyedir.¹

Kant'ın etkilendiği Emilé de hatırlandığında Batı, antik dönemi saymıyorum, (modern) eğitim üzerine düşünmeye epeyce önce başlamış görünüyor. Çağdaş Avrupa demek daha doğru olacaksa da Kıta Avrupa'sı anlaşılıyor ki Anglosakson dünyadan geride kalmış olmanın telaşıyla neredeyse eşzamanlı, belki de her gerilediğinde eğitim üzerine düşünerek uyanmaya çalışıyor. Bizim bu tarafta üstün onlar farkına varılınca taklit ve panik nedeniyle bir şeyler yapılmaya çalışılıyor. Eğitim adına yapılanlar da öyle. Az şey yapılmış sayılmaz ama yeterli olmadığı söylenebilir.

İşte Nurettin Topçu'nun ilk baskısı 1960 yılında yapılan Türkiye'nin Maarif Davası² isimli eserini ele aldığımızda, nihayet yarım asırdan fazla bir zaman geçtikten sonra Milli Eğitim Bakanlığı tarafından öğretmen adaylarının okuması için tavsiye edilen kitaplar arasında yer alabilmiş görünüyor. İlk yayınlandığı günden bu yana çok sayıda baskı yapan eser gerçekte yazarın 1939 yılından 1973 yılına kadar çoğunluğu Hareket Dergisi'nde³ olmak üzere Sebilürreşad, Büyük Doğu ve İslâm Medeniyeti gibi dergilerde yayımlanmış makale, konferans hatta yıllık gibi yazılarından oluşmaktadır. Bazen Bilgi Dergisi gibi tekrar ve tıpkı basımlar da söz konusu olmuştur. Türkiye'nin çeşitli sorunları bulunmaktadır. Bu sorunların en başında memleket sorunlarını dert eden hemen herkesin ortak kaygısı ve saptaması olan eğitim sorunu yer almaktadır. Sorunun tarihsel olduğu aşikardır ve uzun asırların varlığı bilinmektedir. Sadece ilerleme ve sonrasındaki çöküşün değil bilindiği üzere hemen tüm zamanların ortak ve en başta

¹ Immanuel Kant, **Eğitim Üzerine**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 6. Baskı, 2017, s.31 ve 101.

² Nurettin Topçu, **Türkiye'nin Maarif Davası**, (yay.haz.) E. Erverdi, İ. Kara, Dergâh Yayınları, 25 .baskı, 2016.

³ İsmail Kara, dergiyi 1924 sonrasında ilk muhalif dergisi olarak nitelendirmektedir. Dergi, Kara'ya göre, “büyük kalabalıklara hitap etmeyi düşünmeyen, sloganlara başvurmayan bir karakterde ve düşünceye, sanata eğilen, dışarı ve başkaları (karşılar, muhalifler, düşmanlar) üzerinden kurulan bir dil yerine kendi olmayı/kendini bulmayı ve ahlâki öne alan bir muhteva ile çıktı. Derginin ilk sayılarında Hareket'ten sonra en çok vurgulanan kavramlar arasında Rönesans (yeniden doğuş) önemli bir yer tutar. Ayrıca İslâmcılık düşüncesinde yaygın bir kabul olan medeniyet-kültür ayırımına itibar etmemesi, teknoloji-sanayileşme muhalefeti ve (maddi) “kuvvet” fikrine karşı çıkması, dini yorum olarak tasavvufa verdiği yer dikkat çekmektedir.” Bkz. İsmail Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1. baskı, İstanbul, Aralık 2013, s.29.



yer verilen konusu ya da sorunu eğitimidir. Burada Topçu'nun saptamalarının yeniden anlaşılmasına ve değerlendirilmesine çalışılacaktır.

Topçu, çalışmasının önsözünde milletin uzun zamandır geçirdiği bunalımın sebeplerinin kültür ve eğitim alanından kaynaklandığını saptayarak başlamaktadır. Okuyana kolaycılık ya da gayya kuyusu gibi bir indirgemecilik gibi gelebilir. Ne kadar tekrarlanan bir saptama bu. Liseden beri işittiğim, benim de sanki o vakitler ilk kez benim bulduğumu sandığım bir şey. Cahillerin hâkim olduğu ilmiye sınıfı marifetiyle milli karakterin zedelenmesi olgusu.⁴ Benliğin döngüsel aşınımı, yozlaşması ve sonunda, kolektif konteminasyon, topyekûn çürüyüş. Her halde aşağıda iktisadi gerileyiş, yukarıda ise ordunun zafiyeti var. Olan olur ve siyaset ve yönetim, karar verme ve uygulama sorunları alabildiğine gelir, insanın üstüne üstüne. Birey, toplum, kültür, kurumlar sonunda devlet aşınır. Aşınan devlet, kuşattıkça hayatı, döner bu kez onları bozar. Birbirini bozma yarışı başlar, galibi kendi dışındakilerin olduğu bir yarıştır bu, çünkü içeridekiler hep kaybeder. Sermaye atalar kültüne dayanır ve onlara dua bile etmeyen unutkanlık her yere bulaşmıştır. Hazıra dağ mı dayanır? Topçu, şiddet rejimi ve çok kazanma hırsı ile zamanın ruhunu açıklamaya gayret eder. Mesele teknik meselesi değildir, kültür ve eğitim meselesidir der durur.⁵ Ama o zaman da iş uzayıp gider, gelecek beklenecektir. Günün sorunları şiddetliyse, kronikse, sabır aslında sanıldığı kadar gelmez bir geleceği de işaretlemeyiz, sonsuz bir dayanma gücü istenmez. Sadece bir yerden başlamak, doğru yerden başlamak gerek. Geçmiş, asırlarla ifade ediliyorsa eğer, doğru yerden başlansaydı eğer, bugün bu halde olmazdık demek ne de kolay. Romantiklik ve nostalji virüsü genlerimize işlemiş olmalı. Oysa çalışmak gerek...

Topçu bir gençlik beklemektedir, anın derin umutsuzluğu, kaygısı, üzüntüsü onun ruhuna eşlik ediyor olmalı. Yine de her şeyimiz geleceğimiz, gençlerimiz önemli, bizim yaptığımızı yapmamalılar, misal Batı'yı taklit etmemeliler. Bugün ne de zor, imkânsız gibi bir şey, ah küreselleşme çağındayız. Kaçınılmaz bir kırbaç gibi anlatılıyor, hep olumsuzluklarını yaşıyorlar. Kaybettiğimizi kanıksamış gibiyiz. Vaktiyle Serveti Fünun aydınlarının yarattığı gençliğin bedbaht kahramanları gibi umutsuzluk var her yerde, buhran aşılanıyor yine. Topçu'nun teşhislerinde din yolunun, siyaset yolu olduğu anlaşılırken, ahlaka elveda denilmiş görülüyor. Yaratıcılık değil aşağılık duygusunun hâkim olduğu taklitçilik revaçta. Top, tüfek alınır belki ama fikirle savaşın araçları, ruh ve dava cephesinin dayanakları terkedilemez. Yabancı fikirlerle yerli ve milli bir şahsiyet nasıl olacak, olamaz ki. Kurtarıcı arayışı kolaycılığı sarmış her yanı, menkıbeler tamam da gerçekler de var. Kendine güvenmelisin, memleketin meselesi başkasına güvenmemek değil artık kendine güvenmemek aslında. Geçmiş, başkasını suçlamak kolay. Bizim hiç ödevlerimiz, sorumluluklarımız yok mu?⁶

Tamam çözüm eğitimde ancak Topçu münhasıran eğitim alanında bozulmanın da köklerine baktığında siyaset ve ticaret yoluyla transfer edilen yabancı eğitim sistemlerine

⁴ Topçu, a.g.e., önsöz s.13.

⁵ Topçu, a.g.e., önsöz s.14.

⁶ Topçu, a.g.e., s.22-29.



dayanma kolaycılığını da belirlemektedir. İhtiyar Avrupa'nın ayak oyunlarına tanış olan ve hiç değilse kurt politikacılar karşısında tedbiri elden bırakmamaya çalışan ümera, vüzera ya da ulema artık yeni dönemde koyvermiş ve Amerikan eğitim yöntemleri, araç ve gereçleri ile uzmanları marifetiyle darmadağın hale gelmiştir. Eğitimden sonra sıçrama Topçu'nun deyimiyile Anadolu'nun ruhuna, İslâm'ın idealine hasılı her yana, her yöne olmuş ve bugün işte bu haldeyiz. Ahlaki kültür yerine fen ve teknik kültürü doldurmak hiç de iyi olmadı isabetli teşhisini görmek ne acı, salaha, felaha ermeyi kim istemezdi? Yabancı okullar sayesinde olup biten yıkım, geleneklerin, örf ve adetin erozyonu, moda akım ve gelişmelerin okullara hücumu, her şeyden biraz bilme hevesinin bir şeyden çok bilme gerçeği ile dengelenmemesi gibi pek çok teşhis kimi okurlarını kahrediyor, çoğunun umurunda değil.⁷ İşte vazife de böylece ortaya çıkıyor. Nitekim Topçu, memur değil, örnek insan, idealist insan arıyor.⁸

Okul, bir öğrenme yeri olarak esas olarak insan iradesine tek bir amacı hedef göstererek ruhu ıslah etmeyi şiar edinir ve birliğe götüren hareketlerle birlikte ruhun olgunluğa erişmesine yardımcı olur. Bu yönüyle okul, Topçu'ya göre mabed gibidir. Öğretmenin de öğrencinin de ıstırap içinde, öğrenme ediminin sahnesi içinde olduklarını fark etmeleri gerekir. Yoksa hakikate, hiç değilse hakikatin bilgisine nasıl erişilebilir? İnsan gerek iç dünyasında gerekse dışındaki gelişmelerde rehber aramaktadır. Farklı kültürler farklı seçimler yapmış, dehanın yolculuğu da kendine üstatlar bularak söz konusu olabilmıştır, ancak bu tamam, yine de iyi bir üslubun varlığı iyi bir öğretim için ne kadar da önemlidir? Çünkü hayatın her bilgisi değil, seçilmiş bilgi alışverişinin yapıldığı okulda genç dimağların alıcı olmasının önünün açılması gerekir, tersine köreltilmek, heba edilmek demektir. Kuşkusuz her şey okuldan beklenmemelidir, basın, aile, din, sanat, siyaset, ticaret, meslek ilkeleri de okulun yardımcısı, tamamlayanıdır. Hepsi birlikte hikmetle, hakikatle okulun değer inşasına katkı yapması gerekiyor, iş giderek zorlaşıyor.⁹

Muallimden, öğretmenden medet uman Topçu, köylü çocuklarının medeniyetine sahip çıkacak bireyler olmasını sağlayacak, onlara örnek olacak ülkü erleri profesörlerden başlayarak nakilci olmayan kitabın, kütüphanenin yerine geçmeden kültürüyle kafaların işlemlerini başaran öğretmenlere seslenir. Tüccar olmayan, mesleğine salt memuriyet olarak bakmayan körü körüne itaat değil aksine öğrencilerine fikir ve fazilet aşkı tattıran kutsal öğretmen timsali arayışı görülmektedir. Kutsallık katan özellikler arasında Topçu, "bilen, öğreten, irşad eden, yol gösteren, terbiye eden, hulasa veli, mürebbi ve emin vasıflarına sahip insan"ı, "ruhların mürşidi" öğretmeni tasavvur etmektedir.¹⁰ Kamu yönetimi bilgisini öğretenler de bundan azade olmamalıdır.

Böylesi bir öğretmenin sorumlulukları da bittabi fazladır, adeta ömrün tamamına dönüktür. Devirlerin idealizmini yaşatan öğretmen örneklerine tarihten örnekler veren Topçu, Hz. Peygamber'den başlayarak, Hz. Ömer, İmam-ı Azam, Nizamülmülk ile bazı şehzade hocalarını isim

⁷ Topçu, a.g.e., s.31-39.

⁸ Topçu, a.g.e., s.47.

⁹ Topçu, a.g.e., s.51-64.

¹⁰ Topçu, a.g.e., s.-65-70.



vermeden anar. Toplumdaki tüm bozuklukların temeline bakıldığında sorumlunun öğretmen çıkacağına ısrarcı olan Topçu, bu kadar çok sorumluluk yükleme eleştirisine, öğretmenin ruhları etkileme gücünü kanıt gösterir. Birey ve toplumun ruh yapısını etkileyen ideal öğretmenin ruh yapısının özelliklerine gelince, arı gibi sanatkâr olan öğretmen yetiştirdiği hayatı kullanmak için değil onu yapma fedakarlığına talip olmasıyla somutlaşır. Zorluklara, engellere sabreden, dayanıklı olandır. Öğretmenlik sevgiyle yapılan, ruh sevgisine sahip olanın işidir. Adeta doktor gibidir ancak iman ve anlayış araçları ile tedavi edicidir. Öğretmen bu denli yoğun sorumluluklar karşısında fikri özgürlüğe sahiptir ancak kötüye kullanmaların önüne geçmek için de kontrol edilebilir. Akçalı işlerle öğretmen muhatap edilmemelidir.¹¹ Kamu yönetimi öğreticisi de öyle...

İğne-çuvaldız metaforu üçüncü bölümde gençlere yönelir ve gençler idealsizlikle, hayalsizlikle suçlanır. “Âvare, lakayt, pişkin mizaç”lı gençlerin ne inançları ne de ıstırapları bulunmamaktadır ya da pozitivizm, deney merakı içinde gününü gün etmenin derindedirler. Bu halde ruhun sarsılması söz konusu olur ve idealsizlik, imansızlık aç midelerin daha çok asit salgılamasını sağlar ve okul bedene, mideye yenilir. Okumayı bırakan, dinlemeyen, zekasını kullanmaktan usanmış biçare nesiller ortalığı talan eder. İşte eğitim bu gidişi tersine çevirebilecek araç olup bunu sistematik (metotlu) düşünme ile, ilim, felsefe, din, ahlak ve sanatla ve elbette yeni ideallere yönelerek başarabilecektir. Aksi takdirde öğrencilik diploma avcılığından, öğretmenlik küçük memuriyet, okul ise devlet dairesi özelliğinden, elbette üçü bu döngüden kurtulamayacaktır. Dünyada bilgiler yenilenmekte, bilim ilerlemekte ancak Türk Eğitim Sistemi ise çıkmazda olup gerilemektedir. “Felsefede eski, bilimde yeni olan makbuldür” düsturu üzerine artık konuşulmuyor bile. Garp terennümü kabak tadı vermiş, taklitçilikten başka bir şeye yaramamıştır. Eskinin “falan tefsirci” lafı yerini günümüzde filan “İngiliz alimi, Amerikan alimi” sözüne bırakmış durumdadır. Bu koşullarda en çalışkan öğrenciler tıp ve mühendisliklere gitmekte sosyal bilimlere teveccüh hukuk dışında azalmakta hassaten öğretmenliğe ilgi giderek düşmektedir. Sınıf birincilerinin gündelik yaşamda başarısızlığı üzerine düşünülmemektedir. Yabancı okullar sorunu mazinin kollarında unutulmaya terk edilmiş gibidir. Siyaset her yere girmiş, toplum düzensiz sosyal faaliyetlerle karşı karşıya bırakılmış durumdadır. Okul aile birliklerinin olumsuz etkileri ile birlikte disiplinsizliğin artışı, sınav sisteminin bozulması, okulun fiziki kapasitesi ve mimarisi de eğitim davasının olumsuz başka yönlerine işaret etmektedir. Toplamı dört sözcükle özetlenebilir; ders, öğrenci, öğretmen ve okul. Makine yerine ruh ve vicdan yetiştirmek isteniyorsa şayet bu alanlarda, eğitimde, Topçu devrim yapmanın, toplumun kafasını değiştirmenin ivediliğine işaret etmektedir.¹² Yönetim, ilkesel olarak iktisadi, toplumsal ve siyasal süreçlerden etkilenir ama onları dönüp etkiler de. Bu yüzden başlangıcı işaretlemek kolaydır, yönetimden başlamak gerek...

Evet, gerçekten nereden başlamalı? Eğitim söz konusuysa eğitimin neresinden başlanmalı? Topçu ilköğretimden başlamaktadır. Ona göre ilköğretimde ahlak eğitiminden başlamalı, işlevsiz ortaokul kaldırılmalı, ortaöğretim sistemi değiştirilerek uzmanlaşma adımları atılmalıdır. Topçu,

¹¹ Topçu, a.g.e., s.-71-81.

¹² Topçu, a.g.e., s.-85-117.



ortaöğretimden genel kültür vermesini, her ilmin farkındalığının arttırılmasını, ruhun düzenli ve ilişkili olarak geliştirilmesinin amaçlanmasını beklemektedir. Mevcutta ise karmaşık ve oldukça yüklü programlar kavramayı güçleştirmekte, lise programı reformu yapılmalı, gençlerin yeteneklerinin geliştirilmenin yolları bulunmalıdır. Bunun için lise dersleri o arada özellikle din ve ahlak derslerinin üzerinde yeniden ve titizlikle durulması gerekmektedir.¹³

Üniversite görece yeni bir kurum olmasına karşın yerine geldiği Darülfünun ve Süleymaniye Medresesi ile ilim, ahlak ve hukuk alanlarında karşılaştırıldığında ciddi bir gerilemeyi ifade etmektedir. Topçu'nun bu saptaması oldukça ağırdır ve çağın bilim hayatına katkı yapmaması ve yeni bir eser, fikir ya da yeni bir görüş katamaması yönünden değerlendirilmektedir. Dili dahi yeterince iyi kullanamayan akademik kadronun en basit bilgilerle yetindiği saptaması ahlaki ve hukuki bakımlardan başta olmak üzere her tarafından çürüdüğünden yenisinin açılması şeklinde daha da ağırlaştırılarak vurgulanmaktadır. Böylece üniversite içi akademik ve idari tasarruflar kıyasıya eleştirilmektedir. Bu eleştiriler üniversite camiasında görülen kopya, nakil ve adaptasyon yollarıyla oyalanan nesillerden başka bir şey yetiştirememekte, memleketin sorunlarına eğilmemekte, çözüm üretememektedir. Böylece kangren haline gelen yapı, özerklik (muhtar üniversite) kavramı altında dokunulmazlık ve keyfilik yaratmış, özel ve yabancı okullar sorunuyla depreşen milli eğitim davası bu yönüyle de dertlerini derinleştirmiş bulunmaktadır.¹⁴

Sorunun temelinde ne yatmaktadır? Topçu yeniden başa döner ve din ve ahlak sorununu ele alır ve okulda din ve ahlak eğitimi konularını yeniden vurgular. Çalışma gençlere nasihatler ve onlara sorumluluklarını hatırlatır biçimde sona eren yazı ile tamamlanır.¹⁵ Kamu yönetiminin de gençleri bulunmaktadır ve Topçu'dan çıkaracağı dersleri olmalıdır.

Eğitim Tamam da Ahlak, Onun da Temeli Değil Midir?

Sorunun yanıtı on yedi yıl sonra bir asır olacak, 1934'te verilmiştir. Bu tarihte Nurettin Ahmet imzasıyla Fransa'da Sorbonne Üniversitesi'nde yayınladığı doktora teziyle¹⁶ Topçu, *Conformisme et Révolte* (Uysallık ve İsyân) ya da *İsyân Ahlakı* adıyla yayımlanan çalışmasında daha çok ahlak nizamı arayışını gösterir. Aradığı ahlak düzeni tarihlerden ve medeniyetlerden süzülüp gelse de tenkit ve daha çok da üzerine koyma amacını taşımaktadır. Çalışma, salt bir felsefi deneme olmayıp

¹³ Topçu, a.g.e., s.-118-159.

¹⁴ Topçu, a.g.e., s.-160-175.

¹⁵ Topçu, a.g.e., s.-176-212.

¹⁶ Bu çalışma üniversite tarafından yılın en başarılı tezi seçilmiştir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, **Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi**, cilt 3: Tanzimat'tan Cumhuriyete Bilimsel ve Felsefi Düşünce Temsilcileri, Nobel Yayınları, 1.basım, Ekim 2013, s.1343.



dilimize aktaranın haklı olarak saptadığı üzere ahlak ekseninde ama aynı anda din, toplum felsefesi ve estetik çalışması olarak görülmelidir.¹⁷

Topçu tezini, Batı'nın 18.yüzyıldan beri bildiği ve "*hareket (action) felsefesi*" olarak da adlandırılan ve "*insanlığın kurtuluşunu ahlaki ve moral değerlerin yükselişinde gören spritüalist*" bir akımın felsefi yöntem ve anlayışına dayandırmaktadır.¹⁸ Fransız filozof Maurice Blondel (1861-1944), insan hareketleri analizinde basamak metaforu ile aile, toplum, devlet ve insanlık olarak gördüğü aşamaları geçerek Allah'a doğru ilerlendiğini daha 1893'de yazdığı L'action adlı eserinde ifade etmiştir. Blondel ayrıca dinin rolü hakkında insanın bütün hayatına etki eden bir hareket sistemi içinde değerlendirmeler yaparak, akıl ve inancı ayırmadan, insan hareketlerinin ortaya koyduğu imanın hayatın her alanında etkili olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Bu da din ile felsefeyi birbirine yaklaştıran açıklamalar olarak görülebilir. Topçu'nun şematik olarak kullandığı yöntem ve kavramlar bu felsefenin ulusal izdüşümü olarak nitelendirilmektedir. Kendi insanı, kendi buhranı önceliğindedir. Ancak bu çaba tersine içinde yaşadığı medeniyetin sorunlarını çözecek idealle birlikte inşa edilmektedir. Nostaljik dövümlerle değil, kendi toplumuna ürettiği çözümün tüm insanlığa yöneldiği bir ülkü kaygısını temellendirdiği görülmektedir zira iman hareketi ortak ve yeni dünyanın inşasını hedeflemektedir. Geçmiş, bugün ve yarın zamansallığı ülküsünün perspektifi bakımından değerlidir, bunlar da deneyim, gerçeklik ve umut sözcüklerini anlamlandırır. İnsan, tabiat ve iktisat gerçekliği temelinde barışçıl bir yeni toplum ve iş düzeni, yeni bir dünya görüşü onca mümkündür. Maneviyat ve ahlak bu gerçeklikler içinde insana, topyekûn insani olana yönelecek ve hep birlikte inşanın unsurları olacaktır. Topçu bütün bunlara "isyan ahlaki" diyecektir.¹⁹ İsyanın tanımı hareket sözüyle mündemiçtir ve gerçekte hareket hiç olmadığı kadar geniş bir anlama bürünmektedir. Sade isyan değil, düşünce, inanç, bilgi, hürriyet hepsi hareket olarak tanımlanmakta ve Topçu'ya göre, "*insanın ferdiyetini ortadan kaldıran her şey iradenin esareti*" olup, esareti kırma mücadelesi ile otoritenin tesisi arasındaki ilişki ve mücadele felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Ferdin doğasından gelen özellikleri ile kibir ve gurur, hareketsiz kılan sosyal dayanışma, topluma körü körüne itaat ferdin iradesinin önündeki engellerdir. İrade aileden başlayarak ilahi olana varıncaya kadar aşamalar içinde zorluklarla karşılaşmaktadır. Bir yanda Stirner'in anarşizmi ya da Allahsız ferdiyetçiliği, diğer yanda Rousseau'nun aşırı ferdiyetçiliği öbür yanda ise Schopenhauer'in nihilist ve kötümser iradeciliği ve üçünün karşısında Hallac-ı Mansur'da örneklenen Allah'ın insandaki hareketi yer almaktadır.²⁰

Hareketin gayesi nedir? Topçu bu soruyu, "*her canlı türünü, kendi mükemmeline ulaştırmak*"²¹ biçiminde yanıtlıyor. Amaç, mükemmellikse eğer ya da olmalıysa madem bunun için

¹⁷ Nurettin Topçu, **İsyan Ahlakı**, Türkçesi: Mustafa Kök, Musa Doğan, Dergâh Yayınları, 22. Baskı, Nisan 2017, önsöz s.13-14 ve 16.

¹⁸ Hilmi Ziya da Topçu(oğlu)'nun doktora tezinde ahlaki isyanda aradığını ve boyun eğişi karşı olumsuz bir tutum sergilediğini ifade etmektedir. Burada Blondel'e atıfla Topçu'nun Hristiyan felsefesinden ilham aldığına işaret edilmektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Ahlâk**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001 (ilk baskı 1946), s.245.

¹⁹ Topçu, **İsyan Ahlakı**, önsöz, s.18-19.

²⁰ Topçu, **İsyan Ahlakı**, önsöz, s.19-20.

²¹ Topçu, **İsyan Ahlakı**, önsöz, s.21.



insanın yapacakları olmalıdır. Bu insan birey, toplum içinde ya da devlet kademelerinde mükemmele nasıl ulaşacak? Bu zor soru ancak önce bunun iradi olarak farkına varılması başlangıcı oluşturuyor. Sonra metodolojik olanı rasyonalite bulacaktır. Dayanışma ve vazife kavram ve olguları nihai amaç olamaz Topçu'ya göre. Bir kez temelde 'sorumluluk' kavramı yer almalıdır. Sorumluluk olumlu bir anlamda ve hareketin sebebini oluşturur. Sorumluluk önceden düşünmek demektir ve ruhi hayatın temeli burada yatar. Bu da ahlaki hayat anlamına gelmekte ve sonsuzluğa giden yolu oluşturmaktadır. Bu yoldaki tüm engeller aşılması beklenmelidir ki Topçu'nun isyan ahlaki şu şekilde formüle edilebilir hale gelmektedir: "iradenin sonsuza ulaşmak gayesiyle her çeşit menfaat ve tutkuya, sonlu olan iyilik ve mutluluğa dahi başkaldıran sorumluluk idealidir." Bu ideale ulaştırmak için "kendinden daha üstün bir düzene yöne"len harekete ihtiyaç vardır.²²

Ahlak konusu insanlığın kadim düşünme alanlarından biridir. İyinin ve olumlu olanın idealize edilmeye çalışıldığı ancak daha çok eski olanın yozlaşmaya ya da çağına artık yetmemeye çalıştığı dönemlerde bilhassa hatırlandığı ve ele alındığı açıktır. Yeni olan kendi ahlak dizgesini oluşturuncaya kadar direnç, reform, devrim, restorasyon ve yeniden organize etme biçiminde kavramlar mücadelenin çehresini oluşturur. Bu da Topçu'nun yaklaşımı bakımından ele alındığında gereksinimi orta yere serer. Gerçekte dünyevi ve ilahi düzen, sistem ve ahlak arayışlarının ihtiyaç ya da mefkure/ülkü halini aldığı zamanlar ahlak tartışmalarının çokça yapıldığını göstermektedir. Ancak güç kendi getirdiği ya da öngördüğünü ahlak sistemi olarak önerdiğinde ya da dayattığında yerleşik olanla olması gereken üzerine farklı tartışmalar doğası gereği açılmakta ve tarafların enerji, kaynak ve zamanıyla birlikte gelişmekte ya da hamuşana terk edilmektedir. Sürecin tekrarı da insanlık tarihi kadar eskidir denilebilir. Eğer bir taraf baskın olursa, karşısı kabullenmişse, ortak akıl ya da yarar öne çıkmışsa bir dönem açılmakta değilse mücadele kendi tez ve güç ekseninde ilerlemektedir. Kuşkusuz hafıza ve vicdan daim çalışmaktadır.

Velev ki Topçu'nun eleştirdiği sistem de yozlaştığında ya da ihtiyaca yanıt veremediğinde, hatta Topçu'nun anlayışı ya da önerisi bir hayata geçme olanağı bulduğunda,²³ o vakit ideal teorize edildiğinden zaten ama gerçekte mutlak bir uygulama da olamayacağından kendisi de mevcudun en ateşli muarızlarından olabilecektir. İnsanlık kötüye meyillidir denip geçilebilirse de kötünün/zulmün hâkim olmaması adına da yapılacaklar vardır ve daim olmalıdır.

Topçu'yla aynı dönemde İstanbul Üniversitesi'nde bulunan Reichenbach, başına gelenlere kızgın olmalı ki, "Bilimsel Felsefe'nin Doğuşu" adlı çalışmasında Kant'a bilhassa da Hegel'e olan eleştirileri peşi sıra sıralar. Ancak bundan önce ahlak ilkelerini ararken *etik bilgidir* önermesini Sokrates'ten Platon aracılığıyla getirir ve bir tür sezgiden Spinoza'nın mantığıyla ile rasyonaliteye kavuşturur. "Ethik'i dinden daha sağlam bir zemine oturtmaya yönelik" girişimler demek oluyor ki

²² Topçu, İsyah Ahlakı, önsöz, s.22-23.

²³ Benzer bir vurgu için bkz. Fırat Mollaer, "Hakikat İslâmı: Nurettin Topçu ve İslâmî Düşünce Üzerinde Yeniden Düşünmek", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1. baskı, İstanbul, Aralık 2013, s.256.



milenyumların varlığını gösteriyor. Kant'la varlığını bulan '*kategorik imperatif aksiyom*', "*Öyle davran ki, eyleminin kuralı genel bir yasal uygulamanın ilkesi yapılabilsin*" bir yandan etik idealizmi gösterir diğer yandan Königsbergli dikotomiye işaretler; "*Üstümdeki yıldızlı gökler, içimdeki ahlak yasası...*" Ve bilim öne çıkmaya başlar. Kaybeden felsefedir ve bunda uzmanlaşmanın artan rolü vardır. Dönemde uzmanlaşma adeta meşrulaştırma için kullanılır haldedir. 19. yüzyılda sözgelimi Leopold von Ranke de tarihin felsefeden kopmasını istemekte, buna çabalamaktadır. Reichenbach bu noktada hatanın Hegel'de olduğunu vurgular. Yine de geçmeden Kant'ın ödev ya da görev ahlakını kutsadığı bir düzlemde bahsedilir ve eylemin ahlaksallığı içten gelen görev güdüsüne indirgenir. Reichenbach haklı olarak ödev ahlakının iki çıkarımını da belirler. İlki, "*görevin yüceltilmesi, eğlence ve dinlenceye yer vermeyen sürekli bir çalışma ve yaşam kazanma çabasında olan bir sosyal sınıfın etkisi*" iken diğeri, "*... bir önderin buyruğuna boyun eğmeyi içeren militarist bir ahlak anlayışının ifadesi*" dir. Sonuç ortodoksidir ve etik'in "*ideal insana özgü davranışı incelediği*" bulgusudur. Aklın ya da sezginin ürünü olarak ortaya çıkan bilgi bu anlamda normatif yasalarına ulaştırılırken, nasıl davranmak gerekir sorusunu içeren *ahlaksal ilkeler* bulma yarışı da başlar.²⁴ Yarış çok disiplinlidir. Hiç değilse iktisadi anlayışlarda hâkim *faydacı etik*ten başlar ve Hume ya da Kant'ın varyasyonlarında ilerler. Bu sırada haz ya da acıdan nihai erek olarak mutluluk, adalet ya da akla varıncaya kadar spekülatif iktisadi düşünceler sıralanmaktadır.²⁵ Bu yarış son tahlilde küresel ölçekte düzen arayışlarına, etik kodlar belirleme çabalarına kadar gider. 1893'teki Chicago'daki ilk toplantıya Osmanlı-İslâm temsilcilerinin katılmadığı görülmektedir.²⁶ Bir asır sonraki aynı yerdeki toplantıda²⁷ teolog Hans Küng'ün başkanlığındaki bir grubun kaleme aldığı "*küresel ahlak bildirgesi*" ise oldukça düşündürücüdür.²⁸ Topçu *dünya dinleri parlamentosu* adlı bu toplantıda diyalog ve hoşgörü propagandası altında bulunan İslâm temsilini görmemiştir. Bir yandan küreselleşmenin kuşatıcılığını ve yeni emperyalizm koşullarını gösterse de ya da müsebbibi olduğu kurban için aktılan göz yaşı gayreti demek istemiyorum ancak gerçekte bu durum yeni dünya düzeninde İslâm adına *alem-e nizam verme* ülküsünden vazgeçişin tescilidir. Zaten onlar nasıl yapıyorlar²⁹ sorusu bu tarafta asırlardır üstün olanı göstermiş vaka sadece kanıksandığına delildir. Tüm bu süreçte Topçu'nun iddia ve çabalarının kendiliğinden olmadığını açıklar. Topçu burada Hegel'in devlet ve hükümet düşüncelerinden etkilenmiş, kapitalizm ve sosyalizm konusunda eleştirili bir halde karşımıza çıkar. Onun düşüncesi Bolay tarafından

²⁴ Hans Reichenbach, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, çev. C. Yıldırım, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, 1993, s. 44-45, 47-50.

²⁵ Enver Alpay Güvel, **Politik İktisat ve Akıl**, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998, s.207-230.

²⁶ Grant ve Web adlı iki Amerikalı Müslümanın temsili ve 3.sü 1999'da Güney Afrika'nın Cape Town' şehrinde yapılan bu etkinliğin kendini dinlerarası ve kültürlerarası diyalog arayışı olarak sunması için bkz. Mehmet Bayraktar, **Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslam**, Beyaz Kule Yayınları, 1. Baskı, Ankara, Mayıs 2009, s.19 ve 24. Diğer toplantılar 2004'te İspanya'nın Barcelona şehrinde, 2009'da Avustralya'nın Melbourne ve altıncısı 2015'te ABD'de Salt Lake City'de yapılmıştır.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşe Sıdika Oktay, "Diyalogun Merkezi: Dünya Dinler Parlamentosu Konseyi", **İslami Araştırmalar Dergisi**, 20/3, 2007, s.275-282.

²⁸ Hans J. Störig, **Dünya Felsefe Tarihi**, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013, s.674-677.

²⁹ Tekin Avaner, "Osmanlı Devlet Yönetiminde Eski Yerine Onlara Bakmak ya da Batılılaşmaya Başlarken Düzen Değişikliği Arayışları", **YYÜ İİBF Dergisi**, sayı 2, 2016, s.225-255.

Müslüman Anadolu sosyalizmi olarak tanımlanır ki, millici ancak lidere körü körüne bağlı olmayan, şiddetten uzak ve İslâm ilkelerinden beslenen bir sosyalizm düşüncesidir. Bu anlayışta üretim ve tüketim denetlenir, aşırı sanayileşmeye karşı, milli kültürçü, köylü lehine toprak reformu yapan ve loncadan esinlenmiş bir kooperatifçilik önemli yer tutmaktadır.³⁰ Ahlak anlayışını ise *idealist ahlak* olarak nitelendirmek mümkündür. Bunun karşılığı *realist ahlak* ise İngilizlerin *faydacı ahlakı*dır. Yahudiler “*menfaati bilen adam*”ların en öne çıkanıdır ve Amerikalıların pragmatizmi realist ahlak üzerine inşa edilmiştir. Onca çare “*isyan ahlakı*”nda, “*İslâm ahlakı*”ndadır.³¹ Bizse Sovyetler Birliği’nin çöktüğü 1993 sonrası inşa edilmeye çalışılan *küresel iş ahlakı*³² süreçlerinde bocalıyoruz.

Ahlaki Yönetim Nasıl Kurulur? Politika, Yapı ve İşleyiş Kaygısı

Eğitim ve ahlakın birbirine yakınlığı ya da etiğin pedagojiyle birbirlerini tamamladıkları³³ önermesi anlaşılır bir şeydir. Ancak Antik filozofların yasadan çok bilge kralla daha fazla önem verdikleri göz önünde tutulacak olursa uygulama-açıklama, daha açık bir deyişle yönetim-harekete geçme, bu ikisinin değerini biçen olarak yerli yerinde durmaktadır.

Nitekim, Temmuz 1919’da Marksizm’den vazgeçen³⁴ *Açık Toplum ve Düşmanları*’nın liberal yazarı da “*kim yönetmeli*” sorusunu hatırlamakta ve sorunun sahibi Platon’dan başlayarak Rousseau ve Marx’a³⁵ kadar yanıtları sıralamaktadır. Evet bilge krallardan, halkın iradesine ya da çokluk proletere tevdi edilen iktidar, özne sorusunu çözse de söz konusu iradesini nasıl kullanacaktır sorusu orta yerdedir. Gerçekten yönetim ve ahlak başlığı altında bu soruya nasıl yanıt verilebilir?

Yanıt arayışına başlarken ilk karşımıza çıkan devlet-toplum ayrımıdır. Bizde kültür devlette cisimleşmiş olanı öne çıkardığından aktör, görev ve de sorumluluk doğrudan devlete havale edilir. Kutlu ya da mutluluk veren bilgilerde şark böyle bir yönetimi inşa eder, tahayyül eder ya da nasihat eder.³⁶ Batıda olansa çokluk topluma bırakılan ödevlerdendir misal Rousseau’da devlet tüketen olarak tanımlanır ve fertler ya da yekunu olan toplum üretken olduğundan fazlasını devlete bırakacaktır.³⁷ Şu durumda halk ya da toplum iradesine bağlı ve üretimine her alanda sahiptir.

³⁰ Bolay, cilt 3, a.g.e., s.1349. Ayrıca bkz. Fırat Mollaer, **Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Nurettin Topçu Üzerine Yazılar**, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, Ekim 2007.

³¹ Süleyman Hayri Bolay, **Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşüncesi**, cilt 4a: Cumhuriyet’ten Günümüze Bilimsel ve Felsefi Düşünce Temsilcileri, Nobel Yayınları, 1. basım, Ekim 2013, s.2276-2277.

³² Mahmut Arslan, **İş ve Meslek Ahlakı**, Siyasal Kitabevi, 3. baskı, Şubat 2012, s.46.

³³ Kemal Bakır, **Natüralist Eğitim**, Pegem Akdemi, 1. Baskı, Ankara, Nisan 2016, s.68.

³⁴ Karl R. Popper, **Hayat Problem Çözmektir**, çev. Ali Nalbant, YKY, 4. baskı, Mart 2011, İstanbul, s.163.

³⁵ Karl R. Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, çev. İ. Ata, A. Nalbant, YKY, 2. baskı, 2005, İstanbul, s.240.

³⁶ Fatih M. Şeker, **Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig**, Dergâh Yayınları, 1. baskı, Kasım 2011.

³⁷ J.J. Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, 2. basım, Kasım 1987, s.92.



Bu noktada insanın var olduğundan bu yana tarihsel ve toplumsal bir olgu olarak ahlakın da daim olagelmesi³⁸ hiç değilse insan toplulukların belli bir dönemde ekonomik ve toplumsal örgütlenme tarzı³⁹ olarak ortaya çıkan kamu yönetiminin kavram, yapı, işleyiş ve politika hatta disiplin olarak konuyla ilgilenmesini zorunlu hale getirmektedir. İlk olarak ahlakın, felsefeyle birlikte düşünüldüğünde bile toplumbilim altında ezildiği düşünülebilir. Malum genç ve dinamik bir toplum, ulusun inşa edildiği zamanlarda bile hareketlidir ve toplumu anlamak, yorumlamak hiç değilse düzen ve ilerleme anlayışı üzerine yoğunlaşmayı beraberinde getirmiştir. Pozitivizme yönelik eleştiriler temelinde Gökberk anlatımı⁴⁰ bu saptamayı açıklar ya da Fındıkoğlu yorumunda Topçu'nun çözümlemesi hep Gökalpçilik üzerine eleştiriler⁴¹ yönünde olduğu görülür. Ahlak terminolojik olarak da etkisini yitirir ve nihayet deontoloji egoizmine ve dar alanda kıskançlık, verimsizlik, disiplinler yetersizlik ve yeteneksizlik içine hapsolür. Etik faslı ise ilkeler geliştirme arayışıyla ya tikel şöhretlere terkedilmiş ya da uluslararası kurumların kodlarının buyruğuna bağımlı hale gelmiştir. Fanusunda bırakılan şöhretler olgusu ekolleşme yaratamadığından geriye Batı kurumları doğrultusunda aktarım ve yapının inşa ve işleyişini kılığ/pratik düzleme taşıma kaygısı hakim olacaktır. O da *kamu yönetimi* ya da çokluk *memurların yönetimi* deyişi üzerine ya da bürokratik yapı ve işleyişe odaklanmayı gerektirecektir.

Ahlak, moralite, deontoloji ya da etik konusundaki ayrımın anlam bilgisine dair tartışmaları şimdilik bir yana bıraktığımızda gördüğümüz, toplumsal sorunlarımızın varlığı, derinliği ve çeşitliliğidir. Tıpkı Ülken'in "*Düşünce bizde, toplumsal sorunlara çare ararken bulunmuş bir şeydi*"⁴² saptamasında olduğu gibi ahlak da toplumsal sorunlar ayyuka çıktığında hatırlanan bir kavramdır. Bulunan çoğu kez günü kurtarma adına Ahilik örgütü ve çevresinde temellendirilen iş ve meslek ahlakıdır.⁴³ Burada çoğu kez esnaf ve sanatkara hitap ediliyor gibidir. Çalışma hayatı kuşkusuz bilimum ticaret erbabından ibaret değildir.

Kamu yönetimi açısından bakıldığında ve Türkiye uygulamalarına odaklanıldığında hesap verilebilirlikten başlayan ve yeni kamu işletmeciliğine varan açıklamaların varlığı söz konusudur ve bu durumda felsefi açıklamalar temelinde ahlak vurgusu bir miktar değer ve ahilik anlayışıyla sentezlenmeye çalışılmaktadır.⁴⁴

³⁸ Mehmet Münir Dedeoğlu, **Ahlaka İsyân**, Altınpost Yayınları, 1. basım, Kasım 2012, s.7. Etik disiplininin felsefe adı kadar eski olduğuna dair vurgu için bkz. Heinz Heimsoeth, **Felsefenin Temel Disiplinleri**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (yay.haz.) U. Nutku, Ş. Korkusuz, Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, Ekim 2007, s.9.

³⁹ Birgül Ayman Güler, **Türkiye'nin Yönetimi-Yapı**, İmge Kitabevi, 4. baskı, Ankara, 2013, s.23-26.

⁴⁰ Mustafa Günay, "Cumhuriyet Döneminde Tarih Kavramına Yönelik Felsefi Tartışmalar", **Özne**, (ed.) Doğan Özlem, Yıl 11, sayı 23, Ocak 2016, s.117.

⁴¹ Nurettin Topçu, **Millet Mistikleri**, (yay.haz.) Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, Nisan 2009, sözgelimi s.155-156.

⁴² Bkz. Arslan Kaynaradağ önsözü için Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, 8. Baskı, 2005, s.7.

⁴³ Arslan, a.g.e., s.153 vd.

⁴⁴ Şükrü Mert Karıcı, "Siyasette ve Kamu Yönetiminde İş Ahlakını Sağlamaya Yönelik Kurumlar ve Türkiye Uygulaması", **III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu, İş Ahlakı**, 24-25 Eylül 2013, s.195-204.



Kamu yönetiminde “*aynı tür anlayışların*” ortaya çıktığı ve bunun başta Dünya Bankası ve IMF gibi uluslararası kuruluşların sayesinde olduğunu artık herkes biliyor. Nazik deyimile bu kurumların önerilerinin hayata geçtiği az gelişmiş ülkeler şeffaflık ve hesap verilebilirlikten tutun da kamu denetçiliği, kamu mali yönetimi, bilgi edinme hakkı, kamu ihale hatta kamu görevlileri etik kurulu hakkındaki yasal düzenlemelere varıncaya kadar yapısal uyum önerilerini kabullendiler.⁴⁵

Uluslararası örgütlerin iş birliği yaptıkları malum ve etik başlığı altında da çalıştıkları açık. OECD'nin başını çektiği sürece bakıldığında 1996 yılında yayınladığı bir rapor konumuz bakımından oldukça önemli görünüyor. OECD PUMA (Kamu Yönetimi Birimi)'nin 14 nolu yayını, çoğunluğu Anglosakson ülkelerde olmak üzere toplam dokuz ülkede *kamu hizmetinde etik ve davranış kuralları* araştırması yaparak “*kamu hizmetinde etik ve davranış kurallarını etkileyen unsurlar, etik altyapı: işlevler ve unsurlar, eylemler ve tepkiler, etik yönetimde yeni girişimler, eğilimler ve yaklaşımlar: etik yönetimde ortak yönelimler ve kurallardan sonuçlara: etik yönetimde olası tepkiler*” başlıkları altında çalışmanın analizini yapmaktadır. 2003 yılında TÜSİAD tarafından tercüme edilen raporun ayrıntılarına bakıldığında, devlete duyulan güvensizlikten mühlhem bu araştırma değişim ve onun kamu sektöründe yönetimi sorunsalına, etik altyapının oluşturulması, ülkelerin etik değerler oluşturma girişimleri ve ortak yanlar, kamu reformlarının başarılı olmasında etik konusunun artan önemi üzerinde durulduğu görülmektedir. Etik altyapı için bilhassa yapılması gerekenler listesi bulunmaktadır. Bunlar sıralı halde şu şekilde belirlenmiştir; *siyasi irade; etkili bir yasal altyapı, etkin hesap verme mekanizmaları, uygulanabilir davranış kuralları, mesleki sosyalleştirme mekanizmaları (eğitim dahil), kamu hizmetinde uygun çalışma koşulları, etik konularda eşgüdüm sağlayan bazı kuruluşların varlığı ve kamu görevlilerini denetleyen etkin bir sivil toplum (sorgulayıcı bir medyanın varlığı dahil).*⁴⁶ Küresel iş ahlakının oluşturulmaya çalışıldığı bu dönemde yine görev, üstelik yıpratılmaya çalışılan, ulus-devlete düşmektedir.

Vazife anlaşılmış ve gereği yapılmak üzere harekete geçilmiştir. Bu minvalde kamu yönetimi literatürünün işte yukarıdakiler yanında etik başlığına da oldukça önem verdiği bilinmektedir. Nitekim Türkiye’de 2009 yılında yapılan Kamu Etiği Sempozyumu bildirilerine bakıldığında yönetim, bürokrasi ve etik, felsefik, kuramsal ve karşılaştırmalı perspektifler, çevre, denetim, uygulamada ve yerel yönetimler⁴⁷ ile siyaset, siyaset kültürü, personel yönetimi, örgüt kültürü, etik değerlerin güçlendirilmesi, meslek etiği, hukuksal yapı ve örgütlenme, yolsuzluk başlıkları altında konunun çeşitli boyutlarıyla ele alındığı anlaşılmaktadır. Seçmen-siyasetçi,

⁴⁵ Birol Aydemir, “Dünyada Kamu Yönetimi Reformları ve Türkiye İçin Perspektifler”, **İzmir İktisat Kongresi 2013**, III. Cilt, Oturum 2B, 31 Ekim 2013, s.56.

⁴⁶ OECD, **Kamu Hizmetinde Etik (Güncel Konular ve Uygulama)**, çev. TÜSİAD, Lebib Yalkın Yayınları, Eylül, 2003, s.11-13. Bu raporun kaynakçası incelendiğinde toplam 24 kaynağın sadece üçü (1978, 1988, 1989) 1990’dan öncesine zamanlara ait olup diğerleri bu tarihten sonraki yayınlardır. Bu da konunun dönem itibariyle dünya ölçeğinde artan ilgisine odaklanmayı düşündürmektedir.

⁴⁷ Kamu Etiği Sempozyumu Bildirileri 1, **TODAİE**, 25-26 Mayıs 2009, Ankara, Mayıs 2009, içindekiler.



yolsuzluk doğuran sistem, sorunlu iktidar-muhalefet ilişkileri, performans ve etik, mobbing (yıldırı), iş ahlakı, etik eğitimi, etik kurul, rüşvet, saydamlık, hesap verebilirlik ve şeffaflık bu bağlamda ele alınan kavram ve konulardandır.⁴⁸

Sempozyumdan beş yıl öncesine dönüldüğünde ise bahsedilen konjonktürde 2004 yılında 5176 sayılı kanunla Kamu Görevlileri Etik Kurulu'nun kurulduğu ve bir yıl sonra da çeşitli araştırmalara başladığı hatırlandığında konunun yasal ve kurumsal zeminlerde atılan adımlarının varlığı ortaya çıkacaktır. Bu kapsamda Kurul ile Avrupa Konseyi Yolsuzluk ve Dolandırıcılık Birimi'nin ortaklaşa yaptığı ve Yolsuzluğun Önlenmesi İçin Etik Projesi adına taşıyan çalışmadaki araştırma alanlarına bakıldığında daha çok kamu yönetiminde ve kamuoyu nezdinde kangren olarak nitelenen alanlara yoğunlaşıldığı anlaşılmaktadır ki proje yerleşik danışmanı Prof. Alan Doig tarafından bunlar tapu, kolluk, sağlık, gümrük hizmetleri başta olmak üzere yerel yönetimlerde imar uygulamaları, kamu yönetiminde çıkar çatışması, kamu ihaleleri, kayıtdışı ekonomi, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ve etik, kültür ve toplum başlıkları altında kümelenmiş durumdadır. Hazırlanacak yolsuzluk raporunun alt başlıkları olan bu alanlarda mücadele önlemler ve önerilerine de yer verilmesi hedeflenmektedir.⁴⁹

Evet, “*Türk milleti memur doğar*” deyişi ‘işyar’ anlamında sadeleştirildiğinde meramı daha açık anlatacaktır. Arapça ‘*görevli*’ bile olsa, anlamca değişen pek bir şey olmayacaktır. Ancak deyimde zamansallık bulunmamaktadır ve hata da buradadır. Memur olmak ne zamandan beri kutsanmış olmalı ki taraftar olanlar da karşıt olanlar da ondan kurtulamıyorlar diye düşünmek gerek. Topçu'nun “*Memuriyet Hayatı*” adlı öyküsünde kendisi de vaktiyle memur olan bir babanın vasiyetine bakıldığında ki, ölene kadar “*oğlum sakın memur olma*” demesine karşı memurluk çilesine oğul da girmiş bulunmaktadır.⁵⁰ Burada memurluk bir iş, geçim meselesi, maişet kapısı olmalıdır ki eski düzenden kopuşun anlamını vermektedir. Yöneten sınıf neden büyümekte ya da sultanın hizmetkarlarının sayısı neden artmaktadır? Eski düzende istihdam edilmiş biçimde değişiklik olduğu açıktır. Tımar sisteminin bozulması, dirliklerin yitirilişi, ekonomik ve sosyal örgütlenme tarzında aks değişiklikleri toplumun kaynamasını sağlayınca, devletin müdahale araçlarından olan arpalık dağıtma anlayışı depreşmiş olmalıdır. Onca insanın bu gelişmeler karşısında devlete kapılanmaktan başka çaresi kalmamıştır. Kapı çilelidir, oturmuş bir sistem yerine şiddeti giderek artan transfer edimi sayesinde olduğundan bünyede iştahsızlıktan başlayarak, direnç, tepkiler, kabulleniş ancak mutsuzluk içinde bir ömür, sıtmaya razı olma metaforları içinde geliş-gidişler biçiminde ilerler. Bu durumda memuriyet kaçınılmaz bir olgu olarak tahmin edilebilir zamanlardan beri (1839-Tanzimattan beri) giderek hayatımızın içine girmiş durumdadır. Kaçınılmaz olan hakkında ne yapılabilir? Üstelik *kadro ve maaş garantili*

⁴⁸ Kamu Etiği Sempozyumu Bildirileri 2, **TODAİE**, 25-26 Mayıs 2009, Ankara, Mayıs 2009, içindekiler.

⁴⁹ Kamu Görevlileri Etik Kurulu, **Kamu Etiği Akademik Araştırmaları**, cilt 1, 1.basım, Ankara, 2009, sunuş.

⁵⁰ Nurettin Topçu, **Taşralı**, “Memuriyet Hayatı”, (yay.haz.) Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, 8. Baskı, Mayıs 2016, s.36.



memuriyet deyimi üzerine düşünülduğünde *sat kurtul* sadra şifa olacak mıdır? Yoksa iş ahlakından başlayarak yeni bir ahlak nizamı kurulabilir mi?

Topçu, ahlak üzerine çalıştığına göre, kurumsal inşa sürecinden, ta soyuttan başlayarak adım adım organizasyonu yürütmeye kadar olan aşamalarda neler öngörmüş olabilir? İşleyiş görece kolay, amir ve memur için iş ahlakı üzerinden idealize ettikleri nelerdir? Ya peki izlenecek yol ve yöneme, oluşturulan yönetsel politikalara yönelik hangi eleştiri ve çözüm önerileri bulunmaktadır? Topçu, kamu yöneticisi ya da yönetim bilimcisi tarafından nasıl okunabilir ya da istifade edilebilir?

Kamu yönetimi ve etik konusu günümüzde de popüler araştırma konularındandır. Kamu etiği, kamu hizmeti etiği, kamu yönetimi etiği ya da yönetsel etik başlığı altında literatür taraması yapıldığında azımsanmayacak yayının varlığı göze çarpmaktadır. Tarafsızlık, dürüstlük, sosyal adalet, saydamlık, şeffaflık, hesap verebilirlik, yozlaşma, yolsuzluk, rüşvet konunun anlam salkımında yer alan kavramlardan bazılarıdır. Nitekim 5176 sayılı yasanın ilk maddesi amacını, “*kamu görevlilerinin uymaları gereken saydamlık, tarafsızlık, dürüstlük, hesap verebilirlik, kamu yararını gözetme gibi etik davranış ilkeleri belirlemek*” şeklinde kaleme almıştır. Bu konuda yapılan anayasal ve yasal düzenlemelerin sayısı da oldukça fazladır. Hatta yukarıda bahsedilen etikle ilgili kurumlar bu konunun yönetimi bağlamında kurulmuş ve konunun önemi yapısal olarak da ele alınmış durumdadır.

Burada 13.04.2005 tarihli ve 25785 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan ve Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkeleri İle Başvuru Usul Ve Esasları Hakkında Yönetmelik adını taşıyan düzenlemenin “*Etik Davranış İlkeleri*” olarak belirledikleri hususlara başlıklar halinde yer vermek önemli olacaktır (md.5-22);

1. .Görevin yerine getirilmesinde kamu hizmeti bilinci
2. Halka hizmet bilinci
3. Hizmet standartlarına uyma
4. Amaç ve misyona bağlılık
5. Dürüstlük ve tarafsızlık
6. Saygınlık ve güven
7. Nezaket ve saygı
8. Yetkili makamlara bildirim
9. Çıkar çatışmasından kaçınma
10. Görev ve yetkilerin menfaat sağlamak amacıyla kullanılmaması
11. Hediye alma ve menfaat sağlama yasağı
12. Kamu malları ve kaynaklarının kullanımı



13. Savurganlıktan kaçınma
14. Bağlayıcı açıklamalar ve gerçek dışı beyan
15. Bilgi verme, saydamlık ve katılımçılık
16. Yöneticilerin hesap verme sorumluluğu
17. Eski kamu görevlileriyle ilişkiler
18. Mal bildiriminde bulunma.

Aynı yönetmeliğin 23. Maddesi ise Etik Sözleşme hükmünü düzenleyerek kanun kapsamındaki kamu görevlilerinin bir ay içinde, Ek-1'de yer alan "Etik Sözleşme" belgesini imzalamalarını zorunlu hale getirmiştir. Kamu Görevlileri Etik Sözleşmesi adını taşıyan bu belge aşağıdaki gibidir;

- ✓ Kamu hizmetinin her türlü özel çıkarın üzerinde olduğu ve kamu görevlisinin halkın hizmetinde bulunduğu bilinç ve anlayışıyla;
- ✓ Halkın günlük yaşamını kolaylaştırmak, ihtiyaçlarını en etkin, hızlı ve verimli biçimde karşılamak, hizmet kalitesini yükseltmek ve toplumun memnuniyetini artırmak için çalışmayı,
- ✓ Görevimi insan haklarına saygı, saydamlık, katılımçılık, dürüstlük, hesap verebilirlik, kamu yararını gözetme ve hukukun üstünlüğü ilkeleri doğrultusunda yerine getirmeyi,
- ✓ Dil, din, felsefi inanç, siyasi düşünce, ırk, yaş, bedensel engelli ve cinsiyet ayrımı yapmadan, fırsat eşitliğini engelleyici davranış ve uygulamalara meydan vermeden tarafsızlık içerisinde hizmet gereklerine uygun davranmayı,
- ✓ Görevimi, görevle ilişkisi bulunan hiçbir gerçek veya tüzel kişiden hediye almadan, maddi ve manevi fayda veya bu nitelikte herhangi bir çıkar sağlamadan, herhangi bir özel menfaat beklentisi içinde olmadan yerine getirmeyi,
- ✓ Kamu malları ve kaynaklarını kamusal amaçlar ve hizmet gerekleri dışında kullanmamayı ve kullandırmamayı, bu mal ve kaynakları israf etmemeyi,
- ✓ Kişilerin dilekçe, bilgi edinme, şikayet ve dava açma haklarına saygılı davranmayı, hizmetten yararlananlara, çalışma arkadaşlarıma ve diğer muhataplarıma karşı ilgili, nazik, ölçülü ve saygılı hareket etmeyi,
- ✓ Kamu Görevlileri Etik Kurulunca hazırlanan yönetmeliklerle belirlenen etik davranış ilke ve değerlerine bağlı olarak görev yapmayı ve hizmet sunmayı taahhüt ederim.

Bu durumda olup biten sürece gerek kuramsal olarak yön veren zihniyet/yaklaşım/düşünceler, gerekse hukuksal düzenlemeler/mevzuat bağlamında hatta uygulamada aktör/kurum bağlamında bakıldığında sorunun önemli olduğu ve olabildiğince üzerine eğildiği söylenebilir. Gerçekten öyleyse, bu durumda yazmayı sürdürmeye gerek de



yoktur. Ancak tüm bu olup bitenler sadra şifa olsaydı eğer haklı olunabilir, oysa konu yeni merhaleler kazandığına, giderek derinleştiğine ve yaygınlaştığına, bu kadar şey yapıp kamuoyunca tatminkâr bir seviyeye ulaşamadığına göre yeniden meselenin ele alınması gerekir. Bu durumda eski bir konuya yeni bir bakış elzem olacak ya da gıpgıcır bir şeyler söylemek icap edecektir.

Eski konu demişken eleştirilere bakmak gerekebilir. Bir defa piyasacı sözleşme ilişkisine dönüştürülen mevcut durum Güler'in saptamasıyla kamu işletmeciliğinin yöntem ve araçlarıdır. Burada söze ve vicdana dayalı insani kurallara da göz dikilmiş olduğu ve hemen her şeyde olduğu gibi bunun da alım-satım ilişkilerinin hizmetine çekilmiş bulunduğu ifade edilmektedir.⁵¹ Böylece en başta kâr histerisi ancak gerçekte pragmatizm ya da çıkarıcılık almış başını gitmiş durumdadır.

Eski bir konu olduğuna göre eski hâkim söylem ve reçeteler sorgulanmaya başlayarak işe başlanabilir. Eski teşhis ve tedaviler, reçeteler yanlış olabilir ya da yeterince isabetli olmayabilir. Ortodoksinin bilimsel ya da evrime dayalı olmadığı zaman ve mekanlarda güçlünün öne çıktığı nice durumlar vardır. Güçlünün her daim haklı olmadığı da bilinir. Vaktiyle Türk düşünce hayatının yeterince önemsemediği pek çok örnek bulunmaktadır. Bu araştırma Nurettin Topçu örneğiyle konusuna el atmış olmakla birlikte, ahlak üzerine yaşanmış bir ömrün her aşamada, bilimsel, imani ve ibadete dair hem de toplumsallık ve pedagojik açılardan sorumluluk sahibi bir mütefekkirin düşünceleri üzerine okuma yapmak istemektedir. Bu çabalar döneminde azimle ve inatla yoğrulmuş, kaygı ve umutla iç içe geçmiş üretken ışıklar saçsa da kenarda köşede kalmaktan alıkonamamıştır.⁵² Sonrası elverişli zamanlarda bile yeterince dikkate değer bulunmamış olmalı ki, ismi ve eserleri ancak günümüzde ele alınmaya başlamıştır. Romantik bir yaklaşım ya da antikite tuzağı gibi görülebilirse de gerçek şudur, sorun aynı ve giderek derinleşmektedir, çözüm aynı ve vaktiyle pek çoklarınca söylenmiştir. Topçu da bunlardan biridir ve söyledikleri hiç değilse laik zeminden değil insani zeminden bakılmasını gerektirir. İnsani gereklilikleri zaafat olanların dünyası kutlu yarınlar doğurmaz, hiçbir rejimde makbul de bulunmaz. Herhangi bir toplumsal düzen medeni gereklilikleri ortalama insan özellikleri yaratmıyorsa, seviye ya da çıta beklentilerin altında kalıyorsa hangi uygarlıktan bahsedebilecektir? Bu durumda empati sözcüğü kullanım alanına yeni girse de olgu düzeyinde eskidir ve insan toplulukları görece ideali yaşarken ne olmuştur da bundan uzaklaşmışlardır diye sorulmalıdır. Değişim ve yozlaşmaya doğru gidişin termodinamik yasaları ortada ve kaçınılmazlığı eski filozoflar da söylemiş bulunuyor. Bu durumda bunu anlayan ve hareket sözcüğüyle inşa ettiği düşünce sistematiği içinde ideali gösteren ilk ahlak felsefesi doktoru Topçu'nun söyledikleri değersiz değildir. Batıcı olan ya da olmayan iktisadi ve toplumsal düzenin karar vericileri ile birlikte toplumun ona kulak vermesinin gerekliliği açıktır

⁵¹ Birgül Ayman Güler, **Kamu Personeli (Sistem ve Yönetim)**, İmge Kitabevi, 1.baskı, Kasım 2005, s.299.

⁵² Topçu'nun bizatihi kendisi de unutulmuşlarla duygudaşlık yapmakta ve kendi döneminde yeterince anlayışamayanları, neyin anlaşılmadığını ve neyin temel olduğu konusunda yazdığı görülmektedir. Eserin tamamı böyle ancak sözcüğümleri Fındıkoğlu bahsi için bkz. Topçu, Millet Mistikleri, a.g.e., sözcüğümleri s.151-156.



ancak burada uygulamacıların ya da yönetim kavram ve olgusu içindekilerin Topçu'ya kulak vermesini öne çıkarmak istiyorum.

Topçu'da Merkez-Taşra Kavrayışı

Ahmet Vefik Paşa'nın, "*İstanbul'un işi taşralara benzemez*" deyişinden bu yana yüz kırk yıl geçti.⁵³ İkisi arasındaki gerilimse hiç bitmedi. Topçu'nun taşralı olduğu bilinmektedir. Her taşralı gibi merkez, payitaht, darsaadet ya da başkent özlemi içinde olduğundan mı, zorluklardan mı bilinmez hem kozmopolitliği hem de beynelmilelliği yaşadığı hatırlanacak olursa karşılaştırma yapma ehliyetini doğumdan başlayarak öz yaşam öyküsüyle taçlandırmış bir kişi olduğu ortaya çıkacaktır. Eğitim ve meslek hayatı bu karşılaştırmanın nitelik ve derinlik bakımından etkileyicileri olacak ancak mefkuresinin yöneldiği külliye Durkheim ve Gökalp muarızı olduğu unutulmadan ki cemaat cemiyet ayrımında seçimi cemaatten yanadır yine de bütüne, birliğe yönelmiş olduğundan topyekûn meşgale, gayretle, azimle, kararlılıkla hepimize yönelecektir. Ruhların, vicdanların, kimlik, kişilik ve karakterlerin derdinde olan Topçu için tüm bunlar, inandığına yönelecek, ona boyun eğecek ve bu uğurda aleme nizamla yürüyecekler için olduğundan, mekân ayrımının ortadan kalktığı görülecektir. Bu bakımdan merkez/taşra dikotomisi anlamsız kalsa da yine de her iki uzam hedefin kutlu yoluna ulaşmada manialar yarattıkça Topçu'nun da dikkatine neden olacak ve uyarılarla aksı yoluna koymanın uğraşına girişecektir. Yine de hangisini seçmeli demek doğru olmaz, aşağı ya da yukarı, alçak ya da üstün, zayıf ya da güçlü hele hele fırsat ya da yararcılık bakımından meseleye yaklaşmak onun bakımından ona karşı gelmek anlamına gelecektir. Pragmatizm çığırkanlığının yarattığı kaos ya da sarhoşluk öz iradenin sakatlanmasıyla oluşan boşluğun kökü dışarıda zararlı cereyanlarla doldurulması Topçu'ya kast etmek olacaktır. O halde nasıl ele almalı? Her halde mania bakımından, onun niteliğini ortaya koyma ve engeli kaldırma bakımından bir yaklaşım yeğ tutulması gerekir. Şu halde Taşralı⁵⁴ adıyla bilenen derleme öykü kitabı inceleme nesnesi olduğunda neler ifade edilebilir? Bu bölüm anılan öykü kitabından yola çıkarak "*taşra*" kavramına odakla okuma-anlama edimi olarak görülmelidir.

İlk dikkati çeken "*taşralı bir kadın*" deyimidir. Mekân belirsiz olup Anadolu'da Tanin yazarında görülen "*taşralar*" deyiminde bulunan merkezden uzakta herhangi bir yer anlamına çağrışım yapmaktadır. O kadın sızlanmaktadır. Bu durumda taşra, daim zayıftır ve ağlar, sızlar, şikâyet eder, talep eder, sömürülen ya da bağlı olan biçiminde yerleşik tarihselliğe uygun olarak alt okumalara açılabilir. Zira bu genç kadının da taşra gibi "*üstü başı eski, yüzü matemli*"dir. Ancak dinamizmi vardır ve potansiyel onu kalkındırarak eller, yürekler aramaktadır.⁵⁵ Taşra böyle iken merkez ne haldedir? O bir sırlı, harika yer olmalı, türkülerin böylesi kulağa çalındığından olsa gerek, cennet gibi bir yer olmalı, hayallere hitap etmeli ve insan gam yükünden azıcık olsa da hiç

⁵³ Mehmet Seyitdanlıoğlu, **Tanzimat Döneminde Modern Belediyeciliğin Doğuşu (Yerel Yönetim Metinleri)**, T. İş Bankası Kültür Yayınları, 1.Baskı, Mayıs 2010, Giriş, s.17.

⁵⁴ Nurettin Topçu, **Taşralı**, (yay. haz.) E. Erverdi, İ. Kara, Dergâh Yayınları, 8.baskı, Mayıs 2016.

⁵⁵ Topçu, "**Taşralı**" Öyküsü, a.g.e., s.15.



değilse imgeleminde ferahlamalı. Nitekim, “*İstanbul İstanbul, ezel İstanbul/ Çarşısı bazarı güzel İstanbul*”⁵⁶ dendiğine göre ozanın yanık dizeleri en yakın pazar için üreten taşranın geçimlik süreçleri ve artık ürünle yapabildiğinin oransal zayıflığına gönderme yaptığı açıktır. Böylesi bir öykünme sonraları “*Batı*” kültürü içinde mimari eserler ya da “*uzaya gitme*” daha büyük ve eşsiz karşılaştırmalara da konu olacak ne Ankara ne İstanbul bunu başaramayınca da beyinler göçürülüp gidecektir. Bu arada zavallı Ankara da İstanbul’un ezdiği, Batı’yı ezemeyenlerin yürek soğuttuğu kent haline getirilecektir. Taşradan her gidenin hayallerden sonra gerçeklerle tanışması acıklıdır çoğu kez. Azcık bir yekûn da aşınma, yozlaşma süreçlerindeki yalnız ve yad ellerde olduklarından habersiz tuluatın içerisindeyler oysa ki.

İşte Topçu’nun taşralı Emine karakteri de biçare azgın süreçlerle boğuşurken eziyet içindedir. Elin herifleri, onun için, “*atın dışarı bu taşralı karyı*” diyecekler, avlanan “*taşralı hastalar*”⁵⁷ bugün bile varlar, zavallı hastalar dedikodu tünelleri içerisinde simsarların, değnekçilerin ellerine kalacaklar, ezilen biraz şerbetli biraz da uyanık ise zira süreç vicdanı ortadan kaldırıyor, bu durumda başka ezilecek taşralı saf ya da acemilerin peşine düşecekler. Nitekim Çerkezoğlu da böyledir, tiyatrocusu da böyledir.⁵⁸ Araziye erken uyum sağlayanlar bunlar. Sonra da taşralı yeni avlar, avcı olacak ve döngüyü kuracaklar. Çünkü çoklar.

Taşrayı kim kurtaracak? Kutsal bir ses, ezan sesi yürekleri ferahlatabilir, gökten gelen bir emir canavarlara karşı bir kuvvet, kudret, takat olabilir mi? Taşralının Allah’tan başka kimsesi var mıydı? Var mı? Var olacak mı? İstanbul, mezarlık metaforu⁵⁹ içinde ve Topçu’nun artık kızgın nitelmesine konu olmaktadır. Onun için İstanbul bir cehennem gibiydi, zebaniler de her yerdedi. Öyle ki, İstanbul, Anadolu’nun kabri haline gelmiştir. Nitekim Topçu, “*Belâsını bulacak kulları kader buraya sürüyordu*”⁶⁰ demektedir. Gönüllü ya da zorunlu sürgün olsa da taşra böylesi bir vefayı çoğu kez görmez sanırım. Öte yandan insan içten içe İstanbul’a hiç gitmemeli diyor, ancak ölüme çare olsa, gitmeyeceğim ben de. Ölümün de güzeli, hayırlısını dilemeye vesile oluyor.

İstanbul’a, sade Anadolu’dan gelenler mi ötekileştiriliyor, itilip kakılıyor? Elbette hayır, Arnavut olsan da hayır yok, hem bunlar da “*ayağı çarıklı ayucuhlar*”⁶¹ değil mi? Maganda tabiri o

⁵⁶ Topçu, a.g.e., s.16.

⁵⁷ Topçu, a.g.e., s.16.

⁵⁸ Topçu, a.g.e., s.30.

⁵⁹ Pek çoğu Osmanlı’yı, Türkleri, Müslümanları sevmez Batı’lı aydınların. Dostoyevski de öyle. Bulgaristan üzerinden 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı öncesinde kopardığı barbarlığımız vaveylası ve savaş çığırtkanlığı akıldan tutulması gerekir. Ancak o da Karamazov Kardeşleri’nde mezarlık metaforunu, bu kez Avrupa için kullanmaktadır. Şöyle der İvan Karamazov; “*Avrupa’ya gitmek istiyorum Alyoşa; buradan doğru oraya gideceğim. Oysa biliyorum ki, orası mezarlıktan başka bir şey değildir. Yalnız mezarlıkların en değerlisi, en çok sevilenidir...*” Hepsisi bu. Nitekim Dostoyevski mezarlığın hakkını teslim ederken aslında yeni bir başlangıç derdindedir. İstanbul neden yeniden başlamaz... İstanbul aydınının cesareti yok mu? F. Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, çev. Leyla Soykut, Cem Yayınevi, 2. Cilt, Aralık 1997, s.36.

⁶⁰ Topçu, a.g.e., s.23.

⁶¹ Topçu, a.g.e., s.24. Oysa Ahmet Şerif, Arnavutları, “*çevik ve zeki bakışlı*” olarak nitelendirdikten sonra Anadolu köyleri ile Arnavutluk köylerini karşılaştırdığında farkın epeyce büyük olduğunu ifade etmektedir: “*Anadolu’nun o pis ve sefil köyleriyle..., Anadolu köylerinde, hatta şehirlerinde, bir gevşeklik, umursamazlık ve sessizlik göze*



dönem yok demek ki? Çarık, asırların çileli ulaşım aracı, tabanların konforu denmiyor ona, iskarpinler çıktığından beri olsa gerek. Kendi kaynaklarına, değerlerine hor bakmak nasıl da zavallı bir ruh hali olsa gerek.

“Edepsiz taşralı, alçak taşralı”⁶² nitelemelerine bakılırsa alafranga züppelik, tepeden bakma, aşağılık kompleksini işaretliyor. Yine de hiç kimse bu yanına bakmıyor. Kendisi Paris, Londra, New York dolaylarında örselenmiş bir kişilik olduğunu unutan zerzevat, Anadolu’ya, taşraya, doğuya “good for orient”çı kesiliyor. Batı’nın taşra kasaba diplomalıları, kendi “C” düzeylerinin ezikliğinin yansıttığının farkında değiller. Belki de intikam alıyorlar, yanlış rakipten elbette. Etki, esin, nüfuz ya da tazyik altında kişiliksizleşmiş ruhlar saf olandan cahil olduğunu bahane edip, rahatlamaya çalışıyorlar. Geçici olduğunun farkında değiller, Bentham yerine Bergson’a bakmak gerek de demek istemiyorum.

Cılız sesiyle taşra ezildiğini fark edince çok pişman bir halde, “Ah bizim ne işimiz vardı bu gahbe memlekette”⁶³ diyecektir demesine karşın ancak bozkırın inatçı kavmi her zorluğu aşarak çoğu kez ilerlemekte, geçici ricatler stratejinin gereği gibi durmaktadır. Hem, “ölen ölür kalan sağlar bizimdir”, kalanlar mücadeleye devam edecektir. Emine kadın bunca yüke artık dayanamayacak, öykünün sonunda kendini asacaktır. 1950’lerin göç dalgası içinde taşrada taşlar yerinden oynamış, insan seli kentlere sürüklenmiştir. Taşra kendi içinde enikonu yalnızlaşmış, çelimsiz, kasvetli, umutsuz çehreye bürünmüş, kısır çekişmeler, günü geçirmeler bir de on yıllık buhranlarla yaşamını sürdürmektedir. Puslu taşrayı, kimler, ne zaman diye sormamak gerek, zira her kurcaladıklarında yeni bir Ali Cengiz oyunu demek, yeni bir tuzak demek.

Daim, hep ya da hiç, siyah ya da beyaz değil elbet hayat. İstanbul’dan taşraya gidenin haline duygudaşlık da yapmak gerek. Topçu’nun memur hayatı üzerinden anlattığı bir diğer öyküsünde memur Harun esaret adı altında taşrayı anlatmaktadır.⁶⁴ İnsan etinin tadına varmışlar gibi, alışkanlık karşısında “Allah kimseyi gördüğünden geri koymasın” duası değil bu, İstanbul’un tadına varanların alışkanlığı bir, iki olanaklar savunusuna aldanmayın, samimisi oldukça az zira, daha çok en iyi olanın sarayda kalması psikozu bu. Bütün kötüler önce biruna sonra eyaletlere gider yanlış anlayışı bu. Oysa taşra deneyimi diye bakılsa ve bir taşranın anlaşılması, iki onun sorunlarının vukufiyetle çözüm bulunması söz konusu olsa diye bakılsa daha iyi değil mi? Yok böyle olmaz, memur Harun da kendini azapta bulur. Her yer daraltır, bunaltır. Ruh bir kere aldanmaya görsün,

çarpar. Hayat biçimi yoksulcadır. Fakat, Arnavudluk ve Arnavudlar öyle değil. Karşınıza çıkan Arnavud çevik ve zindedir, zeki bakışlarla, ruhunuza kadar nüfuz etmek ister, kasları sağlamdır, vücudunun hiçbir yerinde kusur yoktur. Gayet sade olan elbisesi, yırtık olsa da, temizdir. Kanı oynamaktadır. Kusuru ise, herkesin bildiği cehaletidir.” Ahmet Şerif, **Arnavudluk’da, Suriye’de Trablusgarb’de Tanîn**, 2.Cilt, Haz. Mehmed Çetin Börekçi, TTK, TTK Basımevi, Ankara, 1999, s. 5.

⁶² Topçu, a.g.e., s.27.

⁶³ Topçu, a.g.e., s.29.

⁶⁴ Topçu, a.g.e., s.37.



ıslah olmuyor mamafih. İşte hazretin bir yandan taşradaki esareti diğer yandan karısı, aile trajedisi derken sonu kalp sektesidir elbet.⁶⁵

Topçu'nun üçüncü ve "*Mübarek Zat*" adlı öyküsü bu satırların yazarını en çok şaşırtanıdır. Zira içinden tanıdığı bir dünyayı anlatıyordu. Belki de otobiyografik anlatımını sezinlediğim ve engin deneyimleriyle birlikte inanılmaz bir nesnel anlatım gördüğümünden oldukça etkilenmişimdir. Bir de günümüzde öyküden ders çıkarmış bir kitlenin varlığı söz konusu olunca hayretler içinde kalakalmış olmalıyım. Suadiye'deki köşkün sakinleri üzerinden başlayan ve "*şehrin muhafazakar zenginlerinin çevresinde teşekkül eden müslüman cemaatin*" içinde geçen öykünün etkileyici olduğu açıktır. Taşranın bu haliyle görünümü kazanç hırsı ve iştihası ile birlikte nemelazımcılık ve korku gibi olumsuz gerçekliği anlatıyordu. Doktorluk mesleği üzerinden anlatılan uzmanlaşma kültürü olmasa da görece münevver bir merakın etrafına bilgi saçmak için içine düştüğü gayret anlatılmaktadır. Dindar gazete ve dergi gibi basın araçlarının önemini henüz anlamamış ve çabaları afaki gören ve desteklemeyen ve taşra kültürüne sahip bir cemaat zihniyeti vurgulanmıştır. En yakınındakinin yandığına tanık olan bir ruh sade seyredecek midir yoksa hep birlikte yanmayanların selamete çıkamayacağı bilinecek midir? Yolları, "*feragat, fedakârlık ve teslimiyet*" olmayanların yolu nasıl Hakk'a ulaşacaktır?⁶⁶ Bu yoldan yürüdüklerini söyleyenler dosdoğru bu yolda kalabilecekler midir?

Hal bu olunca "*Amerikan meftunu kız*"⁶⁷, şizofren, paranoyak envai patolojik kişilikler, en iyi halde demans, alzheimer, erken bunama görülür, köyde ya da kentte birey, toplum bilinç kaybı ya da yarılmasından mustarip, ömürler tüketilir. Bu halin taşrası, merkezi yoktur, imamı, öğretmeni, nahiye müdürü yoktur, işte tekne batmaktadır. Seyitdanlıoğlu sormaktadır, "*Paris gibi bir İstanbul'a kavuşmak ne derece mümkün olabilirdi*"⁶⁸ diye? Olmadı, olamadı, ah, vah, keşke. Ancak bir kez de hayali, odağı, rehberi değiştirmek, en azından tabureyi değiştirmek gerekmez mi? Topçu, uyarmıştır ve halen de uyarmaya devam etmektedir. Biri gidin bir bakın, kontrol ediverin dememektedir. Dese de netice Yakup Kadri'nin Zoraki Diplomat'ında ifade ettiği "*mengeninin paslı silindiri*"ne⁶⁹ takılmakta, Balzac'ın cüceleri gücü de kararı da uygulamayı da bırakmamaktadır. Herkes kendi oligarşisini yaratmak istemektedir. Taşralar ne haldedir? Kime ne? Ya da taşra kendine benzetti, merkez kendine benzetti, merkeze özendiler deyip duruyoruz. Oysa Mills'in *üst ahlaksızları*⁷⁰ her yeri ele geçirdiler. Alt ahlaksızlar da nasipleniyorlar. Platon'un analogisiyle aile de ona benzeyen devlet⁷¹ te çöküş halinde. Hakkımızda hayırlısı...

⁶⁵ Topçu, a.g.e., s.41-42.

⁶⁶ Topçu, a.g.e., s.43-63.

⁶⁷ Topçu, a.g.e., s.67.

⁶⁸ Seyitdanlıoğlu, a.g.e., giriş, s.6.

⁶⁹ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Zoraki Diplomat**, İletişim Yayınları, 7. baskı, İstanbul, 2012, s.40.

⁷⁰ C. Wright Mills, **İktidar Seçkinleri**, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, 1. Basım, Ağustos 1974, s.482-509.

⁷¹ Platon, **Devlet Adamı**, Furkan Akderin, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2011, s.38.



Sonuç

Topçu'nun kamu yönetimi disiplini açısından okunması hermenötik metodolojiyi andırmaktadır. Aydının misyonu içerisinde ve imparatorluk bakiyesi bir inşa sürecinde davranış görece eleştiriyi kolaylaştırır ancak aslında kaynakların optimum kullanımı daim öncelikli olmalıdır. Yine temelde zikzak ya da kaymalar teyakkuza gerektirir ve Topçu asırların getirdiğinin yozlaştırılmasına karşı duyarlıdır. İnsan, toplum, devlet ve insanlık ideali metodolojik esinlenmeyle de olsa benimsenir ve aşama ya da basamaklar yatay ve dikey kesitlerde teşhis ve tedavi süreçlerine konu olur. Her aşamada idrak ve ahlak, hareketlilik içinde hedefine yürümenin köşe taşlarıdır.

Var olan, elde bulunan daim kıymetlidir ve gerçek tetkik ve tefekkürü hak eder. Kolaycılık ya da kolay olana kaçma doğunun hasleti değil bilhassa batının diktesidir. Biz de teşneyiz. Oysa bizim olanı, bizim kaynakları hor kullanma ve heder etme lüksümüz yok. Eksik ya da kusur insanlığın ortak malıdır. Elinizdeki değerın kıymetini bilmezseniz daim kaybedersiniz. Bizim buralarda artık altının da sarrafının da azaldığı bir süreci yaşıyoruz. Püriten ya da protestan ahlaka özenmeye gerek yok. Kendimiz olalım yeter. Memur ya da amir, yöneten ya da yönetilen, kurumlar veya politikalar bundan azade değildir. Eğitim sorunsal, ahlak yozlaşmışsa, yönetim niceştir, devlet ne halde olacaktır?

Son yargıda bilim, kültür ve din ekseninde karşılaştırmalar, üstünlük algı ve tanımlamasında batının konumu nedeniyle yansız ve sağduyulu çözümlenmeler yapmayı gerekli kılmaktadır. Ülken'in Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'nin önsözündeki 19. Yüzyıl ortalarına gelindiğinde, "iki alem arasındaki fark ölçülemeyecek kadar büyüktür"⁷² saptaması Türk bilim camiasınca yadsınamazdır. Vakıa somut olan üzerinden sade insanı tavlarda niteliktedir. Ancak görece aydın düşüncesinin dönüşmüş olması gerçekte sorun olduğundan nitelik ve nicelik münazarasına girmeden ve göz ardı etmeden saptanabilecek olan şudur; dinler karşılaştırmasında benimki bana seninki sana olduğundan ve birbirini ittirdiğinden nihayet taraflar birbirine benimki aşağıdır diyemeyeceğinden mefhumu muhalifinden de sorunu çözmeyeceğinden bu bahis her birine eşit farklılık getirmektedir. Asketik ahlak düzeninin süreçteki rolü hatırdadır ancak öykünecek yan da yoktur. İslâm kendi nas ve öğretileri üzerinden nakis olmayıp uygulanmamış olmaktan mustarıptır. Kültür ise her topluma özgülük taşıdığından ve tarih farklı zamanlarda tarafların üstünlüğünü işaretlediğinden bariz üstünlüğü göstermez. Gelecek alta düşenin kalkacağı anı bekleyebilir. Geriye kalan ise bilim ya da rasyonalite seviyesidir ki burada ortalama zekâ bahsi üzerinden gidilemez. Yapılması gereken bahşedilenin aşağı yukarı aynı değerler üzerinden olduğuna şapka çıkarmak ya da şükretmektir. Şu halde din ve kültürle etkileşim kuşkusuz unutulmadan bilim üzerine düşünmeyi sürdürmektir. İktisadi olan ve kurduğu döngüyle birlikte mevcudun sürdürülebilir olması yönündeki kırmızı çabalar dikkati ve emeği gerektirmektedir. Kurulan bütün düzen bu amaç üzerinedir. Bir kere elde edilenin anlamı ve önemi üzerinden geliştirilen obsesivite rasyonel imgeleme neden olmaktadır. Haklılık empatisi yapılabilirse de

⁷² Ülken, **Türkiye'de...**, a.g.e., s.16.

doğuda yer alanın seyretmek yerine çalışması gerekmektedir. Rasyonalite düzeni kuranlar kendileri bakımından çalışmayı, kendileri için çalışmayı formüle etmiş ve sistemin temeli yapabilmişlerdir, bunu da iş ve meslek ahlakı olarak okuyoruz. Doğu'nun ise çalışması istenmemekte, engellenmekte, doğu da çalışmamakta ve çalışmayı da istememektedir. Dövünmek te seyredenlere düşüyor. Oysa yaratıcılık şart...

Kaynakça

- Ahmet Şerif, **Arnavudluk'da, Suriye'de Trablusgarb'de Tanîn**, 2.Cilt, Haz. Mehmed Çetin Börekçi, TTK, TTK Basımevi, Ankara, 1999.
- Arslan, Mahmut, **İş ve Meslek Ahlakı**, Siyasal Kitabevi, 3.baskı, Şubat 2012.
- Avaner, Tekin, "Osmanlı Devlet Yönetiminde Eski Yerine Onlara Bakmak ya da Batılılaşmaya Başlarken Düzen Değişikliği Arayışları", **YYÜ İİBF Dergisi**, sayı 2, 2016, s.225-255.
- Aydemir, Birol, "Dünyada Kamu Yönetimi Reformları ve Türkiye İçin Perspektifler", **İzmir İktisat Kongresi 2013, III. Cilt**, Oturum 2B, 31 Ekim 2013.
- Bakır, Kemal, **Natüralist Eğitim**, Pegem Akdemi, 1. Baskı, Ankara, Nisan 2016.
- Bayraktar, Mehmet, **Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslam**, Beyaz Kule Yayınları, 1. Baskı, Ankara, Mayıs 2009.
- Bolay, Süleyman Hayri, **Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi, cilt 3: Tanzimat'tan Cumhuriyete Bilimsel ve Felsefi Düşünce Temsilcileri**, Nobel Yayınları, 1.basım, Ekim 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri, **Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi, cilt 4a: Cumhuriyet'ten Günümüze Bilimsel ve Felsefi Düşünce Temsilcileri**, Nobel Yayınları, Ekim 2013.
- Dedeoğlu, Mehmet Münir, **Ahlaka İsyan**, Altınpost Yayınları, 1.basım, Kasım 2012.
- Dostoyevski, F., **Karamazov Kardeşler**, çev. Leyla Soykut, Cem Yayınevi, 2.cilt, Aralık 1997.
- Güler, Birgül Ayman, **Kamu Personeli (Sistem ve Yönetim)**, İmge Kitabevi, 1.baskı, Kasım 2005.
- Güler, Birgül Ayman, **Türkiye'nin Yönetimi-Yapı**, İmge Kitabevi, 4.baskı, Ankara, 2013.
- Günay, Mustafa, "Cumhuriyet Döneminde Tarih Kavramına Yönelik Felsefi Tartışmalar", **Özne**, (ed.) Doğan Özlem, Yıl 11, sayı 23, Ocak 2016, s.115-142.
- Güvel, Enver Alpay, **Politik İktisat ve Akıl**, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998.
- Heimsoeth, Heinz, **Felsefenin Temel Disiplinleri**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (yay. haz.) Uluğ Nutku, Şermin Korkusuz, Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, Ekim 2007.
- Kamu Etiği Akademik Araştırmaları, **Kamu Görevlileri Etik Kurulu**, cilt 1, 1.basım, Ankara, Ekim 2009.
- Kamu Etiği Sempozyumu Bildirileri 1-2, **TODAİE**, 25-26 Mayıs 2009, Ankara, Mayıs 2009.
- Kant, Immanuel, **Eğitim Üzerine**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 6. Baskı, 2017.
- Kara, İsmail, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1.baskı, İstanbul, Aralık 2013, s.15-43.
- Karaoşmanoğlu, Yakup Kadri, **Zoraki Diplomat**, İletişim Yayınları, 7.baskı, İstanbul, 2012.
- Karcı, Şükrü Mert, "Siyasette ve Kamu Yönetiminde İş Ahlakını Sağlamaya Yönelik Kurumlar ve Türkiye Uygulaması", **III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu, İş Ahlakı**, 24-25 Eylül 2013, s.195-214.
- Mills, C. Wright, **İktidar Seçkinleri**, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, 1. Basım, Ağustos 1974.
- Mollaer, Fırat, "Hakikat İslâmı: Nurettin Topçu ve İslâmi Düşünce Üzerinde Yeniden Düşünmek", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1.baskı, İstanbul, Aralık 2013, s.249-256.
- OECD, **Kamu Hizmetinde Etik (Güncel Konular ve Uygulama)**, çev. TÜSİAD, Lebib Yalkın Yayınları, Eylül, 2003.
- Platon, **Devlet Adamı**, Furkan Akderin, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2011.
- Popper, Karl R., **Hayat Problem Çözmektir**, çev. Ali Nalbant, YKY, 4.baskı, İstanbul, Mart 2011.
- Popper, Karl R., **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, çev. İlknur Ata, Ali Nalbant, YKY, 2.baskı, İstanbul, Mayıs 2005.



- Reichenbach, Hans, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, çev. C. Yıldırım, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, 1993.
- Rousseau, J.J., **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, 2.basım, Kasım 1987.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet, **Tanzimat Döneminde Modern Belediyeciliğin Doğuşu (Yerel Yönetim Metinleri)**, T.İş Bankası Kültür Yayınları, 1.Baskı, Mayıs 2010.
- Störig, Hans Joachim, **Dünya Felsefe Tarihi**, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013.
- Şeker, Fatih M., **Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig**, Dergâh Yayınları, 1.baskı, Kasım 2011.
- Topçu, Nurettin, **İsyan Ahlakı**, Türkçesi: Mustafa Kök, Musa Doğan, Dergâh Yayınları, 22.Baskı, Nisan 2017.
- Topçu, Nurettin, **Millet Mistikleri**, (yay.haz.) Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, Nisan 2009.
- Topçu, Nurettin, **Taşrah**, (yay. haz.) Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, (1.baskı 1959), 8.baskı, Mayıs 2016.
- Topçu, Nurettin, **Türkiye'nin Maarif Davası**, yay. haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, 25.baskı, Kasım 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya, **Ahlâk**, Ülken Yayınları, İstanbul, Kasım 2001 (ilk baskı 1946).
- Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, 8. Baskı, 2005.



Nurettin Topçu'da İtaat Algı ve Ahlakı

Mustafa Safa*

Özet

Fikir, düşünce ve hareket adamı olan Nurettin Topçu, Türk-İslam düşüncesinde önemli eserler vermiş, örneklik oluşturmuş bir bilim ve tefekkür adamıdır. Avrupa'da Ahlak felsefesi alanında doktora yapmış ilk Türk öğrencidir. Doktorasına konu edindiği "isyan ahlakı", onun hayatı boyunca inanç ve hayat felsefesi olarak düşünce ve eylemlerine yön vermiştir. Onun düşüncesinde isyan ahlakı, mükemmele giden irade karşısına çıkan behimi istek, arzu ve tutkulara karşı uysallığı reddederek, mutlak yaratıcı güce teslimiyeti, yani itaati hedefleyen bir ahlaktır. Yani isyan ahlakı, mutlak güce (otoriteye) itaat ahlakıdır.

Bu tebliğde, Nurettin Topçu'nun nefsin arzularına uysallığı (itaati) reddeden, mutlak güce (Allah'a) itaati hedefleyen anlayışı ele alınarak; onun sosyal hayattaki itaat ahlakı (kültürü) ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: 1. Nurettin Topçu 2. Ahlak 3. İtaat 4. İsyen

Giriş

Çocukluğundan vefatına kadar Nurettin Topçu'nun hayatı, ferdi ve toplumsal ahlaksızlığa karşı durmak, İslam ahlakını yaşama ve yaşatma yükünü omuzlarında taşımakla geçmiştir. Örnek bir öğrenci, öğretmen, fikir ve hareket adamı olan Topçu, 1909 yılında İstanbul'da doğmuştur. 1928 yılında İstanbul Erkek Lisesini bitirmiş, daha lise yıllarında felsefeye meylenmiştir. Avrupa'da yükseköğrenim görmek için girdiği sınavı kazanarak gittiği Fransa'da, Fransızca öğrendikten sonra Strasburg Üniversitesinde yükseköğrenimini tamamlamıştır. Fransızca dil eğitimi aldığı ilk yıllarda görüşlerini benimseyeceği ve daha sonra sıkı ilişkilerini devam ettireceği aksiyon/hareket felsefesinin kurucusu Maurice Blondel ile tanışır. 1930-1933 yıllarında Strasburg Üniversitesinde felsefe eğitimi görür. Bu eğitim esnasında Ahlak kurları ve sanat tarihi lisans eğitimi de alır. Ayrıca çeşitli sertifika (ruhiyat ve bediiyat, umumi felsefe ve mantık, muasır sanat tarihi, içtimaiyat ve ahlak, ilkçağ sanat ve arkeolojisi) programlarını tamamlar. Aldığı bütün yan eğitim programları lisans diplomasında tek tek ayrıca belirtilir.

Lisans eğitiminden sonra Strasburg'da ahlak felsefesiyle ilgili Conformisme et Révolte (İsyen Ahlakı) isimli doktora tezini hazırlar. Paris Sorbonne Üniversitesinde (2 Temmuz 1934) savunduğu tezi, üstün başarı ödülüne layık görülür. Nurettin Topçu, Avrupa'da ahlak üzerine

* Dr. Öğretim Üyesi Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, msafa@agri.edu.tr



çalışan ve Sorbonne’da felsefe doktorası yapan ilk Türk öğrencidir. Hazırladığı tez, Paris’te aynı yıl yayımlanır. Fransa’da kalma tekliflerini geri çeviren Topçu, 1934 yılında tezini savunduktan sonra yurda döner. Aynı yıl Eylül ayında Galatasaray Lisesinde felsefe öğretmenini olarak göreve başlar ve sosyoloji dersi okutur. Bu arada 1935 yılında baba dostu Hüseyin Avni Ulaş’ın kızı Fethiye hanımla iki yıl sürecek olan bir evlilik yapar. Lise müdürü Behçet Gücer’in bazı öğrencileri geçirmesi talebini reddettiği için düğün günü İzmir Lisesi felsefe öğretmenliğine tayin emri gelir. Dört yıl sonra 1939’da İzmir’den tekrar İstanbul Vefa Lisesi felsefe öğretmenliğine nakledilir. 1943 yılında Denizli İsmet İnönü Lisesine tayin edilir. 4 Ekim 1944’te İstanbul Erkek Lisesine nakliyle emekliliğine kadar bu lisede çalışır. Kısa aralıklarla Vefa ve Haydarpaşa Liselerinde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Hilmi Ziya Ülken kürsüsünde ahlak dersleri verir. Robert Koleji ve İstanbul İmam-Hatip Okulunda psikoloji, felsefe, din psikolojisi, dinler tarihi dersleri okutur. 20 Kasım 1974’te yaş haddinden emekli olan Topçu, 10 Temmuz 1975’te kısa süren bir hastalığın ardından vefat eder (Kara, 2012:249).

Nurettin Topçu’nun düşünce dünyasında coğrafya olarak Anadolu, tarih ve kültür olarak Selçuklu ve Osmanlı vardır. Bunların hepsini kapsayan en geniş belirleyici daire olarak İslam’ı kabul eder, İslam’ın özüne de tasavvufu yerleştirir. Meselelere ahlak üzerinden yaklaşır. (Kara, 2012:249). O, doktora tezinde geliştirdiği “İsyan Ahlakı” tez ve düşüncesini, Allah’a itaati ve İslam ahlakına ulaşmayı temin edecek yol, yöntem ve metot olarak kabul etmektedir.

Kur’an ve Sünnette İtaat

İtaat, sözlükte “söz dinleme, boyun eğme (Doğan, 2013:569); yumuşak davranma, birinin isteğine, emir ve yasağına isteyerek uyma (Karagöz, 2015:343)” anlamlarına gelir. Beşeri açıdan insanın bilinçli olarak yaptığı itaat eylemi, kaçınılmaz bir davranış olduğu gibi, aynı zamanda insan, itaatin objesini (itaat edeceği şeyi) seçme konusunda serbest bırakılmıştır. İnsanın özgür iradesiyle seçerek boyun eğdiği şeye itaati, ya emredilmiş ya da yasaklanmış bir itaat olabilir. İnsanın otorite tarafından yasaklanan bir şeye itaat etmesi, otoritenin maruf (iyi) kabul ettiğine itaatsizlik olacağından, dolayısıyla otoriteye isyan demektir. Çünkü itaat, otoritenin emir, yasak, tavsiye ve telkinlerine uyulduğu zaman ortaya çıkar.

Meşru emir ve isteklere uyma anlamına gelen itaat kavramı, Kur’an-ı Kerim’de “taat” kökünden isim ve fiil türevleriyle seksen beş yerde geçmektedir. Ayrıca yine aynı kökten gelen “güç yetirmek” anlamındaki “istitaat” kavramı da kırk iki yerde geçmektedir (Alper, 2001:244). Bu durumda itaat, bütün bir insanlığa hitap eden Kur’an’ın ana konularından olması sebebiyle oldukça önemli, bütün toplumları ilgilendiren toplumsal bir olgudur.

Özellikle Kur’an-ı Kerim’in Nisa suresi 59. ayetinde sırasıyla, Allah’a, Peygambere ve ulu’l-emre yani toplumun değerlerini paylaşan yöneticilere itaat emredilir: “Ey iman edenler! Allah’a, peygambere ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) itaat edin. ...” Ayette peygamberden sonra itaat edilmesi emredilen, “ulu’l-emr/emir sahipleri” ile kastedilenin, yönetme, idare etme ve emretme (otorite) durumunda bulunan bütün yöneticiler olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca, İslam’da maruf



olan şeylerde emir sahibine itaat, peygambere itaat gibi kabul edilmiştir. Yönetenlerin ulu'l-emr kabul edildiği gibi, ana-babalar, öğretmenler, ustalar, işverenler de bu kavrama dâhil edilmiştir (Karagöz, 2015:343). İslam geleneği içinde büyüklere, eğitim ve öğretime katkıda bulunan hocalara ve âlimlere karşı itaatkâr davranmak, ayrıca bir erdem olarak görülmüştür (Alper, 2001:445).

Hz. Peygamberin, “İtaat ancak maruf (İslam’a ve akliselime uygun olan) şeylerde olur” (Müslim, İmare, 39; Buhari, Ahkâm, 4); “Bana itaat eden Allah’a, itaat etmiştir. Bana isyan eden Allah’a isyan etmiştir. Emire itaat eden, bana itaat etmiştir. Emire isyan eden de bana isyan etmiştir” (Buhari, Ahkâm, 1; Müslim, İmare, 32-33) buyurmuştur.

Kur’an-ı Kerim’de itaat, olumlu bir davranış olarak hem övülmüş, hem de yer yer kınanan bir davranış olmuştur. Allah’a Peygambere ve toplumun değerlerini paylaşan emir sahiplerinin otoritesine itaat emredilmiş (en-Nisa 4/59); bu emre uyanlar övülmüş ve kendilerine mükâfat vaat edilmiştir. Diğer taraftan dinen kâfir (el-Kalem 68/8-14), müşrik (el-En’am 6/121), münafık (el-Ahzab 33/48) kabul edilenlere; ehli kitaba (Ali-İmran 3/100), bozguncu, günahkâr, müsrif, yalancılara itaat edilmesi de kınanmış ve yasaklanmıştır.

İslam düşüncesinde Allah’a itaat, mutlak otoriteye itaat olarak değerlendirilmiştir. Yaratıcıya mutlak itaatin ancak, vahyi insanlara açıklayan ve bunlara nasıl uyulacağını gösteren peygamberler vasıtasıyla gerçekleşeceği için Peygamberlere, özelde de Hz. Muhammed’e itaat, Allah’a itaat ile eş tutulmuştur. Aynı zamanda bir beşer olmaları sebebiyle Peygamberlere de Allah’a itaat etmeleri emredilirken, kâfir ve münafıklara itaat etmeleri de yasaklanmıştır. Yine itaatin mümin olmanın temel özelliği olduğuna dikkat çekilmiş, itaatin ancak mesaj iyice anlaşılıp, kavrandıktan sonra bilinçli bir şekilde yapılırsa gerçekleşebileceği vurgulanmıştır (Alper, 2001:444).

Toplumun her kesiminde adaletin tesisi ve insanların barış içinde yaşamasını esas alan İslam, yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkileri de maruf çerçevesinde düzenlemiştir. Maruf ise, dinin emrettiği, aklın ve temiz tabiatlı insanların uygun gördüğü şey olarak tarif edilmiştir (Çağırıcı, 1995:139). Bundan dolayı yöneticilere itaat, yönetilenlerin sorumlu olduğu dini bir görev sayılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber veda hutbesinde: “Rabbiniz olan Allah’tan sakının, O’na kulluk edin. Beş vakit namazınızı kılın. Ramazan ayında oruç tutun, hac ibadetini yerine getirin, mallarınızın zekâtını gönül hoşluğuyla verin. Yöneticilerinize Allah’ın kitabına uydukları sürece itaat edin ve böylece rabbinizin cennetine girin (Erul, 2012:592)” buyurmuştur.

Sağlıklı bir toplum yapısını hedefleyen İslam, toplumun temel taşı olan aile kurumuyla ilgili, aile fertleri arasındaki ilişkileri, çocuklarla ebeveyn arasındaki münasebetleri düzenleyen kuralları getirmiştir. Bu çerçevede Allah müminlerden, ana-babaya saygılı, itaatkâr ve nazik (“bırr” ve “ihşan” üzere) davranmalarını, ancak meşru olmayan, dine aykırı isteklerine itaat etmemelerini istemiştir (el-İsra 17/23; Meryem 19/14, 32; Lokman 31/15).



Nurettin Topçu'da İtaat Algısı

Bir özgür irade meselesi olan itaat ve isyan ikiliği (dikotomisi) temel insan reflekslerinden olup, felsefenin, sosyolojinin problemi olduğu gibi tarih boyunca toplumların da problemi olmuştur. Nurettin Topçu'nun hareket felsefesinin temelinde de uysallık ve isyan ikiliği hem kavramsal, hem de ahlak olarak yer alır. Düşünür, Paris Sorbonne Üniversitesi'nde savunduğu doktora tezine "Uysallık ve İsyân / Conformisme et Révolte" ismini verdiği gibi, tezinde şuursuz uysallığa karşı bireyi mutlak itaate götürecektir isyanı, isyan ahlakını anlatmış ve savunmuştur.

Topçu, tezine konu edindiği isyan (révolte) kelimesinin karşısına conformisme (konformizm) kelimesini koymuştur. Fransızca conformisme kelimesi, "uygunculuk, uydumculuk (Saraç, 2009:298)" manasında uysallık demektir. Uysallık ise, başkalarına kolayca uyabilme, söz dinleme, yumuşak başlı olma (Doğan, 2013:1139)" anlamlarına gelmektedir. Bu kelimeyi Topçu'nun kavramsal olarak "sosyal uysallık" (Topçu, İA, 2013:32) anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Onun varlık ve hareket felsefesinin özünü teşkil eden révolte (revolt) kelimesi ise, "ayaklanma, isyan (Saraç, 2009:298)" anlamına gelir. Ancak Topçu, isyan kavramını anarşi anlamında değil, sonsuz kuvvete itaat ve teslimiyeti engelleyen bencil arzu ve istekler ile, sosyal hayatın aile, cemaat, örf, adet, kural ve alışkanlıklar gibi engelleyicilerine karşı yapılan bir hareket, bir eylem anlamında kullanmaktadır (Kara, 2012:250; Topçu, İA, 2012:77).

Nurettin Topçu'nun itaat algısını (anlayışını) anlayabilmek ve açıklayabilmek için, onun İslam düşüncesine getirdiği "İsyân Ahlakı" tezini iyi anlamak gerekir. Çünkü o, bütün ilkeleri, hareket felsefesinin de kaynağını oluşturan insandaki isyan olgusundan çıkarmaktadır. Bundan dolayı "isyan", onun düşünce sisteminin temelidir.

Topçu, isyan kelime ve olgusuyla Allah'a, onun emirlerine, peygamberine ve otoriteye başkaldırıcı, itaatsizliği, ihtilal ve anarşiyi kastetmez. Onun anlayışında "isyan", insan özgürlüğü önündeki arzu, istek ve ihtiraslar gibi tabii ve sosyal engellere karşı bir hareket ve mücadeledir. Ona göre isyan iradesi, benlikten, nefse ait arzular, içtimai gayelerden değil, insana verilmiş ilahi bir kuvvet olan merhametten ortaya çıkmaktadır. Merhametin insanı sorumluluk duygusuyla harekete geçirdiğini, insanın isyan iradesini merhamet duygusuyla ortaya koyduğunu söyler. Böyle bir isyanın anarşi olmadığını, aksine bütün bir âlemi kuşatan ve ebedi nizam olan, Allah'ın merhamet sistemine bağlanmak; sonsuz güç ve kuvvete itaat olduğunu söyler. Böyle bir itaatın de normal bir boyun eğmeden öte, zirvede bir teslimiyet olduğuna işaretler, âlemşümul merhametten doğan bu isyanın hedefine (gayesine) ancak sonsuzluğa ulaşmakta varacağını söyler: "Nefsimize hiç alakası olmayan ve bizi mesuliyetle harekete geçiren merhamet, isyan irademizin ilahi kuvvetidir. Bizim isyanımız anarşi değildir; ebedi ve âlemşümul merhamet nizamına bağlıdır. Onda, gayesi olan ve kendisine ihtirasla çevrilmiş bulunduğu namütenahi kuvvete itaat vardır. Bu itaat, en mükemmel teslimiyettir. Her isyanda bu manada hem de bir itaat vardır, denebilir." (Topçu, İD, 2012:77)

Topçu, müminde ortaya çıkan bu isyanın ilahi irade önünde bir uysallık, bir itaat yani ilahi iradenin (Allah'ın) emir ve muradına boyun eğmek olduğunu ifade eder: "Müminin isyanı,



görünüşte ilahi irade önünde sadece bir uysallık şeklinde ortaya çıkmaktadır.” (Topçu, İA, 2013:204). “Ahlaki vasfını taşıyan her hareket, bizim tarafımızdan bir anarşizm hareketidir, ilahi irade karşısında ise bir itaattir” (Topçu, İD, 2012:78).

Topçu'nun isyanında sosyal düzeni yıkıcı ihtilal düşüncesi yoktur. O insan nefsindeki sefih arzu ve isteklerden doğan zulümlere karşı, bütün ruhları sefaletten kurtaracak ruh dünyasında ortaya çıkan, sonsuzluk iradesinin nefsin sefalet ve ihtiraslarına bir başkaldırısı olduğunu söyler. Bu başkaldırının kurtarıcı olması için de, ferdi ve içtimai menfaat ve gayelerle hareket etmeden insandaki ilahi cevher olan âlemşümül merhamet duygusundan doğması lazım geldiğine dikkat çeker (Topçu, KM, 2012:51).

İnsanın bencil arzu ve isteklerine, ihtiraslarına karşı yaptığı bir hareket olan isyan, insanın sonsuzluğa ulaşma arzusunu engelleyen nefsin arzu ve isteklerine karşı bir başkaldırı eylemidir. Bu eylem insanı engelleyici kuvvetlerin esaretinden kurtarır ve bu isyan hareketinin başlangıcı da insanın kendi ruhudur. İsyah ahlakı ise, iradenin sonsuza ulaşmak gayesiyle, her çeşit menfaat ve tutkuya, sonlu olan iyilik ve mutluluğa dahi başkaldıran sorumluluk idealidir (Topçu, İA, 2013:22).

Topçu, ahlaki kaderciliğe karşı çıkar ve toplumda ahlak idealinin toplumun istekleriyle sınırlandırılarak, sosyal vazifeye itaat edilmesi istendiğinde, ferdin vicdanını körleştiren uysallık ahlakının ortaya çıkacağını söyler: “Sosyoloji okulunun kendi taraftarlarına öğütlediği sosyal uysallık (conformisme), ahlaki kaderciliğe yol açan bütün bu doktrinler, bizi isyana sürükledi. Ve isyancı düşünce bizzat kendi isyanında iradeci bir idealizm keşfetti” (Topçu, İA, 2013:32). “Bir toplumda ahlak ideali şayet o toplumun istekleriyle sınırlandırılırsa, sosyal vazifeye itaati isteyecek şekilde kendini belirlerse, bundan ferdin vicdanını körleştiren uysallık ahlakı (conformisme) doğar” (Topçu, İA, 2013:34).

Topçu, vicdanı körleştiren uysallıktan kurtulmak için hareket etmek gerektiğini, hareketin de bir isyan olduğunu söyler. Ona göre isyan, bizdeki Allah'ın bize karşı isyanı olup, hiç isyan etmeyen hiçbir zaman hareket etmemiş olacağını söyler: “Hareket bir isyandır. Bu, bizdeki Allah'ın bize karşı isyanıdır. Hiç isyan etmemiş olan, hiçbir zaman hareket etmemiş demektir” (Topçu, İA, 2013:70).

Topçu'ya Göre İslam Ahlakı

Topçu, sosyoloji okulunun öne sürdüğü tecrübi ve akılcı ahlak teorilerini, insanlığı kör bir itaate, uysallığa sürüklediği için eleştirir. Onun ahlak anlayışının temelinde sorumluluk düşüncesi vardır. Sorumluluk anlayışının kaynağında şuur, hareketin bizzat ortaya çıkışında da sorumluluk anlayışı vardır (Topçu, İA, 2013:34). Ayrıca İslam ahlakının **hürmet, merhamet ve hizmet** prensipleri üzerine kurulan bir aşk ahlakı olduğunu öne sürer: “Bizim ahlakımız hürmet, hizmet ve merhamet prensiplerini kendinde birleştiren aşk ahlakıdır” (Topçu, AN, 2012:31).

Ahlakın hayvani hayattan insani hayata geçiş, halk için dinin de ahlaktan başka bir şey olmadığını söyler. İslam ahlakı, İslam dininin özü, esası, bizzat kendisidir (Topçu, İİ, 2011:91-92).



Hürmet; ahlak yapısının ilki ve temel mayasıdır. İşe birbirimize hürmetle başlamalı ve bizi birliğe ulaştıracak yolun hürmet yolu olduğu bilinmeli, ilme, ecdada ve bütün samimi isteklere hürmet edilmelidir. Önce Allah’a hürmet edilmelidir. Allah’a hürmetin en güzel ifadesi de namaz ibadettir. Daha sonra Kur’an-ı Kerim’e hürmet edilmeli, Kutsal kitabın ruhu ve manası üzerinde durmanın asıl ibadet olduğu bilinmelidir: “Allah’ın en büyük nimeti, aklın meyvesi olan ilme hürmet edilmelidir. (...) Akli inkâr ile geçmiş asırların düşüncülerini mütemadiyen tekrarlayıp hatırlatarak hakikat diye kabul ettirmek, bizzat hakikate karşı işlenen zulümdür ki, ona taassup diyorlar. (Sonra) eşref-i mahlûkat olan insana hürmet edilmelidir. Kendi inancımıza sahip olmayanları cehenneme göndermek, Allah’ın huzurunda olduğunu bilenler için kulun kulu, günahkârın günahkârı ithamı kadar gülünç şey olamaz. Müslüman olarak büyük küçük, kadın erkek, fakir zengin hep birbirimize karşı hürmet borçluyuz” (Topçu, İİ, 2011:95).

Topçu, “Dinin esası hürmet olduğu gibi, ahlakımızın da temel duygusu odur” (Topçu, İİ, 2011:94) ifadesiyle; Allah’a, Kur’an’a, âlime, ilme ve birbirimize göstermemizi istediği ve ahlakın temel duygusu kabul ettiği hürmeti, ayrıca hayata karşı da göstermek gerektiğini ve müminin kalbindeki hürmetin böylece bütün bir varlığa çevrileceğini, çünkü hayat planını ilahi bir plan çerçevesinde Allah’ın yaptığına dikkat çeker (Topçu, İİ, 2011:96).

Merhamet; İslam ahlakının ikinci aşaması olan merhametin, insan ruhunun sevilmesiyle ortaya çıkacağını söyler. Çevreye, insana ve insan hayatına hürmet neticesinde, hürmetin insan benliğinden taşarak bütün âleme yayılması sonucu, her varlığın, özellikle de insan ruhunun nefislerden daha çok sevilmesi anlamında merhamet doğar: “Merhamet, Müslüman’ın kalbinde hiç sönmeyen ateş gibidir. Müslüman’ı başka insanlardan ayıran onlardan fazla merhametli oluşudur. “Allah’a karşı vazifelerimi yapıyorum, Elhamdülillah Müslüman’ım” deyip de kalplerinde ve hareketlerinde merhamet yaşatmayanlar; kendi kavimlerinden, kendi zümrelerinden ve kendi dinlerinden başka kavimlere, dinlere ve zümrelere saldırmakla Allah’a yarandıklarını zanneden katı yürekli; İslam’ı yükseltmek için kin, kılıç ve şiddet silahlarını kullananlar Allah yolunun dışında dolaşan gerçek imansızlardır. Asıl sapıklar ve hüsranda kalanlar bunlardır. Onlar ibadet diye istedikleri kadar beden hareketleri yapsınlar, sayısız hac etsinler, secde onlardan tiksindir, Kâbe onlardan kaçır. Merhamet, insanlığımızın âlemde şahidi olan ve kalp yolu ile bizi Allah’a yakınlaştıran ilahi cevherdir. Merhameti bize tanıtmaya yarayan, merhametimizi besleyen, parlatan ibadet, oruç tutmaktır. (Topçu, İİ, 2011:98-99).

Hizmet; İslam ahlakının üç esasından hürmet ve merhamet aşamaları geçildikten sonra hizmet aşama ve esası gerçekleşir. Böylece İslam ahlakı hem ferdi, hem de toplumsal olarak gerçekleştirilmiş olur. Bunun gerçekleşmesi, Allah’ın insandan istediklerinin yerine getirilmesi ve kulun Allah’ın rızasına uygun hareket etmesi gerektiğini, özellikle hizmet ahlakının da zekat ibadetiyle sağlanabileceğini söyler: “Hizmet, ruh olarak nefisinden taşıp başka insanlara yayılmak suretiyle, Allah’ı aramaktır. Her samimi ve menfaatsiz hizmet, hareketlerimizle Allah’ın aranmasıdır. Biz dünyanın bunca hevesleri ve meşguliyetleri içinde Allah’ı unutuyoruz. Bizdeki nefis de onun lütfu olduğu halde, nefis ile ona karşı geliyoruz. Zaman zaman da onu reddediyoruz. Hareketlerimizde görülen bu sefalet, dünyaya gelişimizin manasını yok edebilecek kadar hazindir. Bu felaketten bizi kurtaran, selamet ve hakikat



yolunu önümüzde açan ilahi lütfu, bize bağışlanan hizmet gücüdür. Kullarına hizmetle ancak Allah'a yarıyor ve kalbimizdeki ümit kapısını onunla açabiliyoruz. Bütün isyan olan halimizden taştan günahlar hizmetle siliniyor, hizmetle af ediliyoruz. Hizmet ahlakını İslam'da sembolleştiren müessese, zekâttır. Var olmak, Allah'ın hizmetinde olmak demektir (Topçu, İİ, 2011:101)

Nurettin Topçu'da İtaat Ahlakı

Topçu'nun düşüncesinde ana eksenini oluşturan ahlak, Müslüman toplumun en önemli sorunu da ahlak sorunudur. Hâlbuki bütün dinlerin temelinde ilahi iradeye iştirak ve ona teslim olmak vardır. Bu teslim olmanın gayesi de ruhun yükseltilmesidir ki, bu da ahlaklılıktır: "Menfaatler hırslarımızın zehirli yemişleri, her biri ayaklara vurulan birer zincirdir, onlarla Allah'a gidilmez. İnsan için gerçek esirlik her taraftan gelen, her çeşit menfaatlere bağlanmaktır" (Topçu, İİ, 2011:47).

Ülke meselelerine uygarlık penceresinden bakan Topçu, ahlak sözcüğüyle İslam ahlakını kasteder. Kapitalizmin, komünizmin ve de, İslam'ın kendilerine göre ahlakları olduğunu kabul eder. Her milletin uygarlık yaşamında, o milleti yaşatan kuvvetlerin olduğunu; bunun Almanlarda "ordu"; İngilizlerde "iktisat"; Fransızlarda "kültür"; bizim milletimizin hayati kuvvet kaynağının ise, "İslam" olduğunu söyler (Hece, 2009:85).

Topçu'ya göre Avrupa Rönesans'ının temelinde üretim ve tüketim (harcama) hırısı vardır. Avrupalı sarf etmekten, tahrip etmekten çekinmez. Kırdığının yaktığının harabesinden, parasını ödedikten sonra, kalbi sükûnetle, vicdan azabı duymadan sıyrılır. Böyle bir anlayışla ahlaki bir medeniyet kurulamaz (Topçu, YT. 2011:29-30).

Topçu'nun hareket felsefesine göre, gerçek hareket, önce hareket sahibi insanda başlar, sonra kâinata çevrilerek hareketin safları meydana gelir ve hedefi sonsuzluk olan hareket meyvesini sonsuzlukta verir (Topçu, YT. 2011:23).

Topçu'ya göre Kur'an'ı anlayanlar ve onu bizzat yaşayanlar mutasavvıflardır. İslam'ın uyanış çağı, tasavvufun ahlak dünyamızdaki zaferi ile açılacak, peygamberler devrinin ahlak ve imanı ile, dünya ilim ve felsefenin ulaşabildiği zirvelerde, tasavvufun bayrağı altında ilan edilecektir (Topçu, İİ, 2011:58-59).

"Ruh yapımızda İslam'ın dışında temel aramak, normal bir beynin samimi düşüncesinin mahsulü olamaz (Topçu, YT. 2011:72)" diyen, daha sonra Dekart'tan değil, Gazali'den işe başlamak (Topçu, YT. 2011:168) gerektiğini, sonra Dekart'a ve Bacon'a uzanmanın yerinde olacağını söyler.

Topçu'nun hareket ahlakında, iç gözlem önemli bir yer tutar. O'na göre bir hareket adamının ahlakı, "sözde Allah'a çevrilen hareketlerinin her adımında, her safhasında kendi benliğinin" barınıp barınmadığını gözlemesi şarttır. Bilmenin değil, yapabilmenin önemli bir ölçü olduğunu şu sözleriyle vurgular: "İyinin bilinmesi yetmez, onun tatbiki esastır. Fazilet fikrine sahip olmak değil, onu yaşamak gerek" (Kök, 1995:82).



Fazilet fikrine ve ahlakına sahip olan Topçu, düşünce ve ilkelerini hayata geçirmekte hiç tereddüt etmeyen idealist bir düşünce adamıdır. Onun bu özelliği hayatın birçok alanında görüldüğü gibi, daha göreve ilk başladığı yıl yaşadığı şu olay onun ahlakını çok açık olarak anlatmaktadır: 1934 yılında doktorasını tamamlayan Nurettin Ahmet (Topçu), yurda dönüşünden kısa bir süre sonra Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmeni olarak göreve başlar. H. Avni Ulaş'ın kızı Fethiye ile elenir. Düğün gününün akşamına İzmir Atatürk Lisesi'ne tayin emri gelir. Çalıştığı lisenin müdürü Behçet Bey, o sene Haziran imtihanından geçmesini istediği altı kişilik bir öğrenci listesini Topçu'ya teklif eder. Topçu bu teklife karşı; "Eğer bunlar çalışkan talebelerse elbette geçerler" cevabını verir. Neticede talebelerin bir kısmı imtihanda kalır. Yukarının tepkisi ani olur ve İzmir'e tayini çıkarılır. (Hece, 2009:10).

Düşüncesiyle davranışları (ahlakı) bütünlük içinde olan Topçu, hem düşüncelerinden, hem de samimi, kararlı ve tutarlı tavır ve hareketlerinden dolayı İstanbul Vefa Lisesinde diğer öğretmenler tarafından dışlanmış, çeşitli vesilelerle 1943 yılında Denizli'ye sürgün edilmesi sağlanmıştır.

Bütün bu olaylar karşısında metanetini koruyan Topçu'nun, inandığı ilkeler uğruna yıkmadan, dökmeden İslam ahlakına yakışır bir şekilde görevlendirildiği yerlerde ilim ahlakına uygun olarak vazifesini yürüttüğü, "Maarif Davamız" dediği ilke ve ülkü yolunda kararlılık ve samimiyetle yürüdüğü görülmektedir.

Sonuç

Ahlak telakkisini (algısını) isyan, hareket ve irade kavramları üzerine oturtan Nurettin Topçu, isyan kelimesinin karşısına dikotomik olarak itaat kelimesini değil, uysallık kelimesini koymuştur. Uysallıkta düşünmeksizin boyun eğme anlamı vardır. Ona göre, iradenin kendi içinde bulunduğu şartlara düşünmeden, sorgulamadan, körü körüne boyun eğmesi iradenin esareti anlamına gelmektedir. İtaat ve itaatkârlık ise, İslami terminolojide olumlu bir anlam ifade eder. Bilinçli ve şuurlu olarak yüce yaratıcıya ve onun isteklerine itaat, yüce yaratıcının iradesine tabi olmak, insanı esaretten kurtaran hürriyete ulaşmaktır. Bu itaate ulaşmak için uysallığa isyan etmek gerekmektedir.

Topçu, İslam ahlakını aşk ahlakı olarak tanımlar ve bunun hürmet, merhamet ve hizmet prensiplerinin birleştirilmesiyle elde edilebileceğini söyler. Ahlakımızın mayasının hürmet olduğunu, namazın da iyi bir hürmet eğitimi olduğuna vurgu yapar. Allah'a, Kur'an'ı Kerim'e, müminlerin birbirine, ilme, ecdada, bütün samimi isteklere hürmet edilmesi gerektiğini öne sürer. Hürmetin benlikten taşarak, âleme yayılmasıyla her şeyin, her varlığın ve her insan ruhunun nefsimizden fazla sevilmesiyle merhametin doğacağını; merhametin de, Allah'a yaklaşılan ilahi cevher olduğunu söyler. Merhameti besleyen, parlatan ibadetin oruç olduğunu söyler. İslam ahlakının üçüncü esasının hizmet olduğunu söyleyen Topçu, kullara hizmetle, Allah'a hizmet edilebileceğini; hizmetle günahlardan temizlenip, Allah'ın rızasına ulaşılacağını; hizmet ahlakını sembolleştiren ibadetin de zekât müessesesi olduğunu söyler.



Nurettin Topçu, söylediklerine samimi bir şekilde inanan ve inandığı gibi yaşayan bir mütefekkindir. Bir köşede oturup, düşündüklerini yazan bir kişi değil, aynı zamanda doğru bildiklerini gerçekleştirme mücadelesi veren örnek bir şahsiyettir. Nerede olursa olsun kendisine düşen görevi hakkıyla yerine getirmek için mücadele etmiş; şiddete, baskıya, dayatmaya karşı olmuş; hür düşünceli bir entelektüel olarak bütün sıkıntılara göğüs germiş, inandığı ahlak ve değerlerin sadece sözcüsü değil, bizzat uygulayıcısı örnek bir şahsiyet olmuştur.

Bütün zorluk ve sıkıntılara rağmen ahlaki ilkelerinden taviz vermeyen Topçu, nefsinin bencil arzu ve isteklerine, fazilet yolundaki engelleyicilere uysallığa isyan eden; “Fazilet Ahlakı” dediği İslam inanç ve ilkelerine itaat içinde bir hayat yaşamanın mücadelesini vermiş bir dava adamı, bir mütefekkir olmuştur.

Kaynaklar

- Alper, Ömer Mahir. (2001). “İtaat”, DİA, XXIII. İstanbul, TDV Yayınları.
Buhari, Sahih. (2002). Beyrut, Daru İbn Kesir.
Çağırıcı, Mustafa. (1995), “Emir bi'l-Ma'ruf Nehiy ani'l-Münker” DİA, XI. İstanbul, TDV Yayınları.
Doğan, Ahmet. (2013). Büyük Türkçe Sözlük. Ankara. Akçağ Yayınları.
Erul, Bünyamin. (2012). “Veda Hutbesi”, DİA, XLII. İstanbul, TDV Yayınları.
Hece Dergisi, (2006). Sayı: 109, Ankara, Hece Basın Yayın.
Kara, İsmail. (2012). “Nurettin Topçu”, DİA, XLI. İstanbul, TDV Yayınları.
Karagöz, İsmail. (2015). “İtaat”, Dini Terimler Sözlüğü, Ankara. DİB Yayınları.
Kök, Mustafa. (1995). Nurettin Topçu'da Din Felsefesi, İstanbul. Dergâh Yayınları.
Müslim, Sahih. (1991). Beyrut, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye.
Saraç, Tahsin. (2009). Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük, İstanbul, Can Yayınları.
Topçu, Nurettin. (2013). İsyah Ahlakı (İA). İstanbul. Dergâh Yayınları.
Topçu, Nurettin. (2012). İradenin Davası (İD)/Devlet ve Demokrasi. İstanbul. Dergâh Yayınları.
Topçu, Nurettin. (2012). Ahlak Nizamı (AN). İstanbul. Dergâh Yayınları.
Topçu, Nurettin. (2011). İslam ve İnsan (İİ)/Mevlana ve Tasavvuf. İstanbul. Dergâh Yayınları.
Topçu, Nurettin. (2012). Kültür ve Medeniyet (KM). İstanbul. Dergâh Yayınları.
Topçu, Nurettin. (2011). Yarınki Türkiye (YT). İstanbul. Dergâh Yayınları.



Bir Ahlak, Siyaset ve Hareket Adamı Olarak Nurettin Topçu

Ergin Ögçem¹

Özet

Nurettin Topçu yakın dönem düşünce tarihimizin en önemli simalarından birisidir. Yaşamış olduğu zaman dilimi, eğitim hayatı ve benimsemiş olduğu görüşler bakımından özellikle Türk İslam Düşünce tecrübesi noktasında dikkate alınıp iyice tahlil edilmesi gereken bir fikir adamıdır. Bir filozof, mutasavvıf ve mütefekkir olması yanında, bir aksiyon ve eylem adamı olması onu farklı ve önemli kılan başlıca özellikleri arasında yer alır. Topçu Anadolu topraklarındaki kadim geleneğin ve mevcut durumun anlaşılması; buradan hareketle özellikle Batı ile münasebetimizin nasıl olması gerektiği noktasında geleceğe yönelik tesis edilecek projeksiyonda bize ilham verecek nadir şahsiyetlerden birisidir. O sebeple Topçuyu okumak, anlamak ve idrak etmek bir bakıma kendimizi fark etmek ve anlamak biçiminde değerlendirilmelidir. Bu bildiride büyük oranda Nurettin Topçu fikir, zihin ve hareket tarzı bakımından konu edinilecek ve bu çerçevede ortaya koymuş olduğu düşünce ve aksiyon modeli tartışma konusu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Hareket, İsyân, Eğitim, Siyaset.

Giriş

Nurettin Topçu Türk Milletinin dini, felsefi ve siyasi anlamda büyük değişim ve dönüşümler geçirdiği bir dönemin mütefekkiridir.² Kendisi, Müslüman Türk düşüncesindeki derin kırılma ve sarsıntıların olduğu bir dönemde yaşamış, kadim geleneğin izlerine vakıf olmanın yanında, tutulmak istenen yeni yolun neye tekabül ettiğini çok iyi bilecek bir bilgi ve birikime sahip düşünür olarak öne çıkmıştır. Özellikle Batı'da meydana gelen inanç ve düşünce değişimine paralel bir tarzdaki gelişimi önceleyen yeni dönemin bazı noktaları kendisi tarafından derin bir tahlil ve eleştiri konusu yapılmış ve bu yönde kendince bazı önerilerde bulunulmuştur. (A. O. Gündoğan: 2000, s.90) Topçu bu yeni süreçte özellikle varlık anlayışı noktasındaki değişime aşırı tepki

¹ Dr. Öğretim Üyesi D.P.Ü. İslami İlimler Fakültesi, ergin.ogcem@dpu.edu.tr

² Nurettin TOPÇU'nun tafsilatlı bir hayat hikayesi için Bkz. İsmail KARA, Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013., "Ahlâk Davasına Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu" İş Ahlakı Dergisi, Cilt 2, Sayı 4, İstanbul 2009, ss.89-101. S. Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1995, ss.46-53.



göstermiştir. Zira Tanzimat ve sonrasında Türk düşüncesinin merkezinde tayin edici unsur olarak Tanrı'dan insana doğru evrilmeyi esas alan köklü bir değişim isteği ve bu isteğin meydana getirdiği güçlü bir zihni bunalım ve kırılmalar yaşanmaktaydı.

Batı'nın kendi özelinde meydana gelen ve kısmen vukuu bulmasını meşru kılacak nedenleri de olan dini ve fikri dönüşümün aslında bizim coğrafya ve düşünce sistemimizde güçlü bir gerekçesi olmadığı gibi yeri de yoktu. Fakat Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren başlayan bu değişim aşkı; heveslileri tarafından sanki dönülmesi mümkün olmayan bir yol gibi algılanmaktaydı. O sebeple olsa gerek, bu ısrar ve tazyik neticesinde Osmanlı sonrası kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde yeni devlet düzeninin inanç, düşünce, eğitim, siyaset, ekonomi, kültür vs. her alanında köklü ayılabilecek değişimler artık bir beklentinin de ötesine geçerek realite halini almıştır.

Değişimin en hazin etkisi hiç şüphesiz toplumun varoluşsal kaygısına temel teşkil eden ontolojik telakkide meydana geldi. Müslüman Türk milletinin dine, ahlaka düşünceye dair kadim telakkisi ciddi bir kırılma süreci geçirdi. Yine bu değişim ve dönüşüm doğal olarak kavramsal alt yapıyı ve dolayısıyla epistemolojik zemini de esaslı bir şekilde sarstı. Batıda olduğu gibi bizde de dini kaygıların yerini dünyevi ve seküler kaygılar aldı. Ümmet ve millet şuurunu ortak bir çerçevede olağanüstü bir maharetle birleştirmiş olan Türk-İslam sentezi yerini, kökleri Orta Asya steplerine dayanan ve daha ziyade etnik milliyetçiliği esas alan anlayışa bıraktı. Buna bağlı olarak gönüllerdeki ümmet coğrafyası millet coğrafyasına, dolayısıyla fiziki sınırlar da misakı milli sınırlarına çekilmiş oldu.

Nurettin Topçu kendi milli ve dini yapımıza yabancı bu eylemlerin toplumsal işleyişin her aşamasında meydana getirdiği tahripleri gören bir kişi olarak bu duruma ömrü kifayet ettiği müddetçe itiraz etmiş, olması gerekenler noktasında fikir beyan etmek suretiyle tepki göstermiştir. Bildirimizde biz Topçu'nun; kurulmak istenen yeni düzen ve bu düzeni inşa eden manifestoya karşı göstermiş olduğu bazı direnç noktalarını dile getirerek değerlendirmelerde bulunmağa çalışacağız.

Nurettin Topçunun Varlık Anlayışı

Topçu'nun varlık anlayışının merkezini "Allah" teşkil eder. Bütün varlık onun iradesinin bir neticesi olarak meydana gelmiş ve ancak onunla ilişkilendirildiği zaman bir anlamı olacaktır. Mevcut düzeni ve varlığı ondan ayrı düşünmek, temellendirmeye çalışmak mümkün olmadığı gibi mantıklı da değildir. Hatta Allah dışında herhangi bir varlıktan, onun müstakil bir hüviyetinden söz etmek olanaksızdır. Bu yaklaşımdan dolayı her ne kadar Topçu'nun Panteist bir anlayışa sahip olduğu ihtimali akla gelse de; aslında o İslam Tasavvufunun Vahdet-i Vücut düşüncesine tekabül eden bir anlayışı benimsemiştir.

Bizim de izini sürmekte olduğumuz, Modern Batının tek tipçi bilgi anlayışı perspektifinde Tanrı'ya ve Tanrı düşüncesiyle ilişkilendirilebilecek hiçbir benimseyişe yer yoktur. Farklı bir



gelenekten beslenmiş olmamıza rağmen ne yazık ki bu düşünce bizim zihinlerimizi de kuşatmıştır. Topçu bu tehlikenin farkındadır ve tüm itiraz ve isyanı da aslında buna yöneliktir. O sebeple Topçu, insanın en ulvi yönü olan ruhunu her anlamda devre dışı bırakan, varlığı kendi maddi boyutu içerisinde bir kalıba sıkıştırmaya çalışan bu anlayışa şiddetle karşı çıkar. Kaldı ki, fizik dünya ve onun prensipleri çerçevesinde cereyan eden hususlar üzerinden bir epistemoloji inşa etmeye çalışan yeni bilgi anlayışı da aslında itiraz ettiği metafizik illetine en başta kendisi müpteladır. Zira bu anlayışın ileriye sürdüğü savların birçoğu belli bir noktadan sonra reddettiği metafizik unsurların sınırlarıyla kesişmiş durumdadır. Dini metafiziklere itiraz ne kadar makul ve meşru ise, bu tür teorilerin bilgiye konu olan kısmının ötesindeki bölümleri de o derece itiraz noktasında meşruiyete açıktır.

Diğer taraftan materyalist bir felsefe üzerinden varlık anlayışını inşa ve pekiştirme teşebbüsünde olan bilim adamı ve çevrelerin diğer bir handikapı da mevcut bilgi birikiminin sığılığı ile ilgilidir. İnsanlık bugün bilimsel anlamda dile getirdiği ve iddia ettiği birçok meselede henüz yolun başındadır. Evrenle ilgili tasavvurumuz mevcut olanın çok cüzi bir kısmına dahi müsavi değildir. Vakıa bu iken, buradan hareketle ancak olumsal bir yaklaşımın söz konusu olabileceği bir durumda, zorunlu ve mutlak yargılardan söz etmek her şeyden önce bilimsel tavrın kendi iddialarına aykırıdır. Dolayısıyla bu indirgemeci yaklaşımın savları elbette ki Topçu nezdinde çok hoş karşılanamazdı. Nitekim Topçu kendi zaviyesine uygun düşecek şekilde mevcut bu anlayışın her daim muarızı olmuştur.

Genelde inanç sahibi insanları, özelde ise Müslüman türkü anlamlı ve değerli kılan şey onun hissetme, algılama, hayatı yorumlama, varlıkla ilişki kurma, kısacası ruhi yönüdür. Kuru bilimsel tasavvura indirgenmiş ruh halinin bir Müslüman tarafından kabul edilmesi mümkün değildir. Sağlıklı bir ruh ve bilince sahip olan bu cemiyetin ferdi mutlak olarak bu dayatmaya isyan edecektir. Çünkü Topçu'ya göre böyle bir kabule razı olmak her şeyden önce bizim varoluşsal kaygı ve temellerimizi elimizden alacak, hayatımızın anlamını tüketecektir. Müslüman-Türk'ün bir vazifesi de bu dayatmaya itiraz etmek, isyan halinde olmak ve sonsuzluğa meyleden tarafla bu sonluluk çukurundan kurtulmak olmalıdır.

Nurettin Topçu'da Ahlak ve Hareket

Topçu için ahlak aslında her şeydir. Ona göre ahlak, insan olmanın imkânını temin eden şeydir. Bu yönüyle hayatın ta kendisidir. Kendimize, çevremize, zamana, mekâna, bütün bir yaşama, çok daha önemlisi Allah'a karşı tavrı alışımızın şekil ve istikametini belirleyen şeydir ahlak. Topçu için ahlak o denli önemlidir ki, ona göre ahlakı insan yaşamından çıkardığında fert düzeyinde onu hayvana, toplum düzeyinde ise sürüye indirgemiş olursunuz. (Kök, 1992, s.103) O sebeple ahlakımız tüm insanlık için evrensel nitelikte standartlara sahip bir seviyede olmalıdır.

Topçuda ahlak, benimsemiş olduğu hareket felsefesiyle doğrudan ilişki içerisindedir. Bu felsefenin en önemli tarafını ise din yani İslam meydana getirir. Hareket Topçuda bir isyan



hareketidir. Daha mükemmel olana yükselme adına mevcut duruma bir isyan. Dolayısıyla ahlak anlayışının temelinde de bu isyan duygusu vardır. Ahlaki evrilmemiz onun açısından daha ulvi ve yüce olana yükselme adına düşük profilli ahlaki duruma bir isyan biçiminde gelişim göstermelidir. Hem hareketin hem de ahlakın kendisine yöneldiği merkez ise Allah olmalıdır. Yani bizdeki hareketin, ahlaki isyanın bir ifadesi de Allah'ın bizdeki isyanıdır. Hareket ve isyanın meşruiyeti de aslında buradan gelmektedir. Aksi bir durum anarşi olurdu. Topçu'nun bizi hayat kanunlarının taziyikinden kurtararak ulûhiyete teslim eden hamle olarak tanımladığı "isyan" kavramı (Topçu, 1997b, s. 42) tam da buna uygun düşmektedir.

İnsan sadece düşünen, hisseden, duygu sahibi olan bir varlık değildir. İnsanı farklı kılan diğer bir tarafı da onun kasıtlı bir biçimde eylemde bulunabiliyor olmasıdır. Topçu'nun zaviyesinden bakıldığında hareket sadece insana ait bir cevherdir ve insandaki biçimiyle hareket hep daha mükemmele, en mükemmele olan bir özlemin ifadesidir. (Topçu: 1995, s. 25) Hareketteki daha mükemmele duyulan özlem, iradenin kendi dışına çıkması ve evrensel nizama, sonsuzluğa doğru yol almasını sağlar. Bundan dolayıdır ki sadece isteyerek yapılan harekette ahlakiliğin damgası vardır.

Hareketin yönü sonsuz olana doğru olmalıdır. Sonsuzluğa yönelmeyen hareket eksiktir. Evrensel nizamın dışında gerçek ahlaklılık yoktur. Çünkü bu nizamın dışında gerçekleşen hareketler aynı ölçüde iyiliğe ya da kötülüğe yol açabilecek niteliktedir ve bunu önlemek hiçbir şekilde mümkün değildir. (Topçu, 1995, s. 26) Zira hareket, "sonsuzluğun bir çağırısı, bir yankısıdır: Oradan gelir, oraya gider. (Gündoğan, 2006, s.20)

İnsan yaşadığı koşulların biçimi ve enforme edilme şekli bakımından evrensel ahlaka yönelme noktasında bazı sıkıntı ve engellemelerle hatta esaret durumuyla karşılaşabilir. Ahlâkî hareket dediğimiz şey; evrensel iradeye yeniden kavuşmak üzere bir çeşit değişim ile bu esareti kırmaktır. İlim, sanat ve ahlâk, kendi sahaları içerisinde, bu esaret şekillerini aşmaya, onlara isyan etmeye yönelik hareketlerin iradesini oluştururlar. Nitekim hakikat aşkıyla nebatî tabiatımıza isyanı, sanatla hayvanî tabiatımıza isyanı, ahlâk ile de, nefsi için sevmekle ögünen insanî tabiatımızın üstüne bizi yükseltecek Allah'la birlikte yapılan isyanı" yaşarız. (Topçu, 1997b, s. 42-43)

Topçu'da ahlak tabiatüstü alana ait bir hakikattir. Fakat özellikle Aydınlanma sonrası girilen süreçte Batı zihniyetinin her alandaki indirgemeci tavrı ahlak alanına da nüfuz etmiş, ahlakın hakikatleri olgusal hakikatlere kıyasla anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu yeni anlayışın yaptığı belki de en önemli hata, bilginin alanı ile ahlakın alanını bir ve aynı görmüş olmasıdır. Ahlakın elbette ki rasyoneliteye karşılık gelen taraf ve yönleri vardır. Ancak son kertede ahlak dediğimiz alan bilgi alanının üzerinde bir mevkie sahiptir. Dolayısıyla ahlaka ait hakikatler olgu hakikatleri değil, daha ziyade değer hakikatleridir. (Topçu, 1997b, s. 27-29)

Diğer taraftan Topçu, gözlerini kapayıp vazifesini yapan ve sonrasını önemsemeyen conformist ahlâk anlayışına da karşıdır. Hatta Topçu'nun ahlak konusundaki vaziyet alışında bu anlayışın büyük etkisi vardır desek yeridir. Conformist ahlâk temelde, ferdî iradeleri toplumun



kölesi haline getiren, kişinin yaratıcılığını öldüren ve bunu yapmakla ferdi etkisizleştiren bir ahlâktır. Yaratıcılık yerine taklidi benimseyip uysallığı esas alan conformist ahlâkın hakikatte ahlaki bir yanı yoktur. Oysa sadece kendini bulan fert, şahsiyet sahibidir, yaratıcıdır. Hakikatler peşinde koşan bir idealisttir. O etrafında cereyan eden anormalliklere isyan etmek istemektedir. Buradan da anlıyoruz ki; Topçu'nun ahlâk anlayışının merkezinde sorumluluk duygusu vardır. Topçu tarafından hareketin bizzat sebebi olarak düşünülen sorumluluk, "beni harekete sürükleyen ve bende doğan zorlayıcı emirdir." (Topçu, 1997b, s. 42-43) Bu zorlayıcı emir düşünme faaliyetini doğurur. İnsan düşündükçe yapacağı hareket konusunda kendini çok daha sorumlu hissetmeye başlar. Sorumluluğa bağlı olarak gelişen hareket esnasında hürriyetimiz ortaya çıkar. Hürriyet, "içten veya dıştan iradeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın bizzat kendi seçimi ile kendi kendisini belli bir harekete yönrltmr hususunda iradenin sahip olduğu kudrettir." (Topçu, 1998a, s. 144) Hür olmak bir hareketten sonra yeniden doğmaktır; bir yolun sonunda yeni bir yola girmektir. Eşyayı değiştirmek ve kendi eliyle kendini değiştirmektir. (Topçu, 1995, s. 28)

Topçu'ya göre insanda ahlaka yön veren bir isyan vardır. Ancak insandaki isyanın kaynağı kendisi değildir. Bu isyan sonsuzun davetinin ortaya çıkardığı bir durumdur. İnsanın ilk olarak kendisine karşı ortaya koyduğu bir isyanla başlayan bu süreç, aşamalı bir biçimde yükselerek ilahi varlığa itaate kadar ulaşır. Dolayısıyla sonsuzun davetinden kaynaklanan bu isyan aynı zamanda onun bizdeki bir yansıması olarak belirir. Nihayetinde bu isyan sonsuzdan gelen ve yine ona dönecek olan bir isyandır. Burada sözünü ettiğimiz isyan bir bakıma Tanrıya giden yolda insanın kendisinden başlayarak bir hesaplaşma sürecine girmesidir. Bu nedenle isyanda hiçbir şekilde keyfilik ve nefsanilik olamaz. İsyanın ateşleyicisi ve istikametinin tayin edicisi Allah'tır. İradeye dayanan isyan, bizatihi Allah'ın insandaki isyanıdır. Bu isyanın meydana gelebilmesi belli bir kıvam gerektirdiğinden ancak mistik ruhlarca gerçekleştirilebilecek bir isyandır. O nedenledir ki; bu duygu her dönem ilk olarak Allah'ı bütün varlığıyla en yüksek düzeyde idrak eden mistik ruhlarda ortaya çıkmıştır. (Aydoğdu, 2009, s.449)

İradeyi dıştan zorlayan kuvvetler cemiyetten gelirler. Bizi içten zorlayan kuvvetler ise alışkanlıklar ve ihtiraslarımızdır. Hür hareket, bütün bunlara isyan etmek suretiyle iradeyi esareten kurtaran kuvvettir. Bu kuvvet, bir hareketi yapmak olduğu gibi bir hareketi engellemek, yapmamak biçiminde de tezahür edebilir. İrade, insanı esaret altına alıcı kuvvetlere karşı kendini koruyup, ahlâkî ilkelere göre hareket edince, hürriyet, ahlakilik vasfını kazanır. (Topçu, 1997b, 43)

Topçu'da ahlak nizamının bağlı olduğu yegâne otorite Allah'tır. Zira insan Allah'ın hem tüm kâinat üzerinde, hem de kendisi üzerinde mutlak tasarruf sahibi olduğunu bilir. Bu nedenle insan mutlak bir bağla, Allah dışındaki tüm unsurları onun varlık sahasının dışına iterek münhasıran ona bağlanır. Din burada insana aracılık ve yardım eden bilgidir ve dinin bütünüyle hâkim olduğu, barındığı âlem, ruhi hayatımızın en derin tabakasıdır. (Topçu, 1998b, s. 192-194) O sebepledir ki referansları derunumuzdan gelmeyen, yüzeysel ve pragmatik gerekçelere odaklı ahlak anlayışlarının Topçu açısından herhangi bir önemi yoktur.



Modernizmin tek tip dayatmalarına karşı olduğu kadar, postmodern anlayışların göreceli yaklaşımlarına karşı da bir tepkidir aslında Topçu'nun ahlaki duruşu. Bugün verilecek mücadelede Topçu'nun aşkın referanslara dayanan bu ahlak anlayışının geliştirilmesi, güncelleştirilmesi ve benimsenmesi elzemdir. Özellikle gençliğin her anlamda kuşatılmış olduğu, zevk ve tercihlerinin sürekli bir biçimde kontrol altında tutulup acımasızca yönlendirildiği, adeta sabitelerin kalmadığı böyle bir dönemde güçlü temelleri olan bu ahlak sisteminin yeniden ihya ve inşasına ihtiyaç vardır. Bütünüyle pozitivist, materyalist bir eğitim sisteminin cenderesine sıkışmış olan nesle gerçek anlamda manevi bir ruh üfleyip onun tohumlarına yeniden nefes verebilmek her şeyden önce onun asli kimliğine vurgu yapan bu ahlak nizamının ihyası ile mümkündür. Maddenin kutsallığı ve krallığında, insanın en yüce tarafının kurban edilmek istendiği bir dönemde ruhların hidayet ve dirayeti için bu noktada da isyan zorunludur. Düşünmek yetmez, düşüncenin hareketle ihya olması şarttır. O nedenle toplum, kaderini sonraki nesil ve dönemlere taşıyacak büyük ruhların yetiştirilmesine muhtaçtır.

Ahlak hareketle pekiştiğinde gerçek bir kimliğe kavuşur. Topçuya göre Hareket “insanlığın her yeni doğuşu, -yani her Rönesans- kendi dışında tedarik edilen yaratıcı kuvvetlerle kendi benliğine doğuştur. Bu hareketlerin getirdiği ilim, sanat, felsefe ve hukuk bir cemiyet içinde doğar ve bütün insanlığın malı olur. Her Rönesans bütün insanlığın bir cemiyet içinde doğuşudur. Bu doğuş her zaman bir karanlıktan kurtuluşla beraberdir ve her sahada özgürlüğün yaratıcısıdır” (Topçu, 1961, s.73). Topçu için hürriyet harekettir. Hareket etmek hür olmaktır. Ancak hür adam ahlâk sâhibidir. Hareket, kendinden çıkmaktır, dolayısıyla kendine karşı gelmektir. Hareket tabiatüstü bir özlemdir, ilâhî olana yürüyüştür, dolayısıyla bir isyandır. İsyân Allah'ın bizdeki hareketidir. Benliğin Allah'ın iradesine boyun eğişi en büyük faaliyet olarak bir atılış hamlesidir. O, belli bir hareketin yerine hür hareketi koyar. O hâlde hakikî hürriyet Allah'a aittir. O bizde gerçekleşmiş ilâhî hürriyettir. Öyleyse isyan, hareketimizdeki bu hürriyetin teyidinden başka bir şey değildir. Asla isyan etmemiş olan, hiçbir zaman hareket etmemiş demektir. Her hür hareket bir isyandır... Hareketi 'ferdin Allah'a atılışı', isyanı da 'Allah'ın bizdeki hareketi' olarak gören Topçu'nun isyanı anarşizme, nihilizme, bireyciliğe prim vermez. Hareketin sonu Hallâc'a varır. (Şahin, 2006, s.69)

İnsanda isyan ve hareketi meydana getiren duygu ıstıraptır. Fakat ıstırapta öyle herkeste bulunabilecek bir duygu değildir. Bu hakikatleri herkes göremez, onları görebilen ancak kalp adamıdır. O zaman ıstırapı duymak için öncelikle karakter adamı ve ıstırap adamı olduğu kadar kalp adamı da olmak gerekir. İstırapla kalp adamı, varlığı tanır ve sever. Görüldüğü gibi Topçu'da ıstırap insanın asıl mayasıdır, ona başka varlıkları tanıtip hissettiren hayatın en umumi gözüdür. Başka bir ifadeyle ıstırap hareket adamının hikmete ulaması için bu yolda karşılaşmış olduğu istekler, engeller ve acılardır. İstırap istemektir, istemek ise acı çekmektir. Çünkü bu sıradan bir istek değildir, neyi, ne zaman, nasıl ve kimden isteyebileceğini bilebilen bir istektir. İstırap isyan ahlâkına giden yoldur, onu konuşan ve terennüm eden kalbin yoludur. Harfsiz, sözsüz, sessiz konuşabilen kalbin dilidir. Şu halde düşünürümüzde ıstırap, “insanı, yaratıkların son halkasında



ilâhî varlığın eşiğine ulaştırarak belki bir gün bu kapıyı açtıracak olan kutsal kuvvettir.” (Topçu, 2006, s.79.)

Ahlak bağlamda sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Ahlak nizamının kurulması her şeyden evvel ancak eğitimle mümkün olabilecek bir şeydir. Sağlıklı ve güçlü bir ahlak nizamı dünyevi kazanç ve menfaatlerden sakınmakla elde edilebilir. Özellikle dini referanslar çerçevesinde geliştirilecek bir ahlak nizamında Allah rızası dışında hiçbir şeyin hesabı söz konusu olmamalıdır. Bu ise engin ruh ve merhamete sahip gönüllerin başarabileceği bir şeydir. Merhametli kişi yaradılışının bir gereği olarak o sorumluluğu yüklenenecek kişidir. Yine bu merhamet duygusundan dolayıdır ki; merhamet sahibi var olmanın esprisine uygun olarak yaşamayı bilen, bu yaşamın bir gereği olarak her şeyin derdini ve mesuliyetini taşıyan, bu mesuliyet uğrunda hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan kişidir. (Civelek, 1992, s. 55-56.) Böyle bir merhameti kuşanan adam ancak hareket adamı olabilir. Zira Hareket adamı, feragat, fedakâr ve ıstırap adamıdır. Kendini ve toplumu kurtarmak adına kendi varlığını feda edebilen kişidir.

Nurettin Topçu ve Eğitim

Eğitim bir toplumdaki yetişkin bireylerin sonraki kuşaklar üzerinde kasıtlı ve planlı bir şekilde meydana getirmek istedikleri davranış değişikliği olarak tanımlanabilir. (Kuzgun, 2000, s. 1) Diğer taraftan eğitimi; iki büyük âlemin, kâinatın ve insan ruhunun sırlarına, derinliklerine açılmış bir pencere (Şahsuvaroğlu, 2002, s. 87) olarak betimlemekte mümkündür. Eğitim şayet yetişmekte olan bir neslin davranış, duygu, düşünce ve ahlakında olumlu manada bir değişim gerçekleştirmeyi amaçlıyorsa; bu değişimi meydana getirecek olan anlayışın o milletin genetik kodlarına uygun olması gerekir. Hatta bu bir zorunluluktur da diyebiliriz. Kaldı ki; bir milletin eğitim konusunda kendi derin kökleri yerine başka referans ve temellere dayanan bir anlayışı tercih etmesi Topçu açısından kabul edilmesi olanaksız bir durumdur.

Mektebi mabed, dersi ibadet olarak gören bir anlayışın sahibidir Topçu. Eğitim onun düşüncesinde yaşamsal bir kaygıya tekabül eder. Bütün yaşamı boyunca gönüllere hitap etmeyi amaç edinmiş olan Topçu, kalabalıktan uzak, elinden geldiğince münzevi bir hayatı önemsemiştir. Üstün zekâsı, yazmaya olan düşkünlüğü, muhakeme, murakabe, muhasebe gücü ve hitabetiyle kitleleri düşünce planında tesiri altına alabilmiş ender bir ruh ve fikir adamı olarak temayüz etmiştir. (Gündüz, 2015, s.53)

Topçu Türkiye’de uygulana eğitim sisteminin bütünüyle Batı taklitçiliğine dayanan, pozitivist ve materyalist temelli bir eğitim olduğunu düşünür. Türk toplumunda pozitivist paradigmaya geçişin yeni olmadığını, bunun Osmanlı Dönemi’nde başladığına özellikle dikkat çeker ve “Meşrutiyet nesli, üç asır önce kaybedilen ilham ile yaratıcılığın metafizik semalarından aklın dar sınırlarına inmişti” (Topçu, 2010, s.39) diyerek, bilimci ve saf akılcı bu Avrupaî yaklaşıma tepki gösterir.



Ona göre yeni eğitim sisteminin esaslı ve köklü bir hedefi yoktur. Gayesi daha ziyade aspirin niteliğinde edebileceğimiz gündelik ve pratik amaçlara hizmet eden fertler yetiştirmektir. Alanında uzman, yetkin güçlü mütefekkirler yetiştirmek artık yeni eğitim müfredatının derdi değildir. Oysa “her telden biraz çalmak, pek sathî ansiklopedik bilgilere sâhip olmak insanı derin tefekküre ısındırmaz.” (Topçu, 2010, s.88) “Asrımızın, ihtisas asrı olduğu ve bütün ilim kollarında keşiflerin günden güne çoğaldığı su götürmez bir realite iken, ilkokulun dördüncü sınıfından lisenin son sınıfına kadar dersleri birbiri üzerine yığıyor ve her birini döne döne tekrar ediyoruz.” (Topçu, 2010, s.87)

Toplumsal eğilimin, arzu ve isteklerinin doğru yönetilmesi, milletin üyeleri arasında insicamın temini (Cevizci, 2012, s. 39) ancak bir milletin topyekûn kimliğini yansıtan köklü ve ciddi bir eğitimle mümkün olacaktır. O sebepledir ki Topçu, kendi döneminin pozitivist ve pragmatist eğitim anlayışını şiddetle reddetmiştir. Bunun yerine maneviyatı önceleyen idealist bir eğitim anlayışını benimsemiştir.

Gerçekten de eğitim konusunda Batı’ya öykünürken, onu sadece fen ve teknoloji merkezli bir anlayış olarak algılayıp, değerden bağımsız varsaymak en büyük yanılgılardan birisidir. Çünkü Batı Eğitimi ne sadece bütünüyle pozitif bilimleri önemseyen bir temele dayanır, ne de sanıldığı üzere değerden yoksun değildir. Dikkatle baktığınızda orada bir zihniyetin mücessem hale gelmiş olduğunu görürüz. Zira tüm bu gelişim ve ilerleyişin yönünü tayin etme noktasında etkin bir zihniyet vardır. Dolayısıyla Batının gelişmişliğini alalım, zihniyetini önemsemeyelim demek ham bir hayaldir. Kaldı ki, her birikim neticede kendisini inşa eden maddi ve manevi tecrübelerin bir ürünüdür.

Her milletin kendi karakterine uygun (Rousseau, 2009, s. 107), fakat aynı zamanda etrafındaki gelişmeleri de takip edebilecek milli bir eğitime gereksinimi vardır. Bu noktada her millet planlı, amaçlı, düzenli ve kontrollü bir faaliyet içerisinde olmalı (Türer, 2011, s. 7), eğitim ve öğretim ameliyesini bu çerçevede gerçekleştirmelidir. Bunun aksi bir tavrı takınıp, kendi özgeçmişleriyle yüzleşmelerine dahi müsaade edilmeden, belli bir istikamette ve zorlayıcı bir tarzda yönlendirme yapmak, aslında eğitilmek istenen kitleye bir görüş açısı kazandırmaktan öte onları önyargı sarmalına müptela etmek anlamına gelecektir. (Schopenhauer, 2007, s. 78).

Topçu için eğitim asla ve kat’a günü kurtarmaya yönelik bir çaba olmamalıdır. Tam aksine eğitim, bütün bir geleceği inşa etme faaliyeti olarak görülmelidir. O sebeple devlet olarak pragmatik kaygılardan uzak, bütün bir toplumun hatta insanlığın geleceğini temine yönelik kuşatıcı bir eğitim seferberliği içinde olmak icap eder. Ancak Topçu’ya göre Türk toplumunda kendi öz benliğine karşı çok ciddi bir yabancılaşma vardır ve ne yazık ki bu olumsuz durum her geçen gün daha da artmaktadır. Bunun temel nedeni ise hali hazırda sağlıklı bir düşünce, felsefe ve eğitim geleneğimizin olamayışdır. Üstelik Türk toplumu uzunca bir zamandan beri her sahada tatminsiz bir taklitçiliğe esir düşmüş durumdadır. (Topçu, 1998c, s.80).

Zamanımızda cemiyet hayatını en çok tehdit eden hususlardan birisi de keyfiyet noktasındaki hassasiyetin terkedilmiş olmasıdır. Bugün toplumumuzda ciddiyetten uzaklaşmanın



ortaya çıkardığı çok ciddi bir disiplinsizlik sorunu vardır. Bu ciddiyetsizlik eğitimde kalite-nitelik (keyfiyet) yerine, nicelik (kemiyet)'in ön plâna çıkmasına sebep olmuştur. Okullarda kabiliyetlerin, zekâların üstün vasıfların geliştirilmesi yerine, hemen herkese belli bilgilerin boca edilmesi yıkıcı bir politika olarak uygulanmaktadır. Bundan dolayı okullarımız adeta birer diploma dağıtım merkezi haline gelmekte, eğitimin, kansız, cansız ve ruhsuz bir hal almasına neden olmaktadır. Oysa Topçu'ya göre disiplin bir cemiyetin şuurudur. Disiplinsiz ne bir millet, ne bir ordu, ne bir aile, hatta ne de bir ticarethane idare edilir (Topçu, 2010, s.92-93).

Eğitim resmi bir müessesenin uhdesinde, dört duvar arasına ve dönemsel kaygılara orantılanacak bir faaliyet değildir. Eğitim hayatın her alanında mütemediyen sürmesi elzem olan bir faaliyettir. Topçu'nun "Maarifi" eğitim, "mektebi" de "okul" kavramı ile çoğu yerde aynı anlamda kullanmasının bir nedeni de budur. Zira o maarifi mektep hayatı ile sınırlamaz ve onu hayatın tamamına yayar. Maarif kavramının içeriğini bir anlamda "hayat boyu eğitim", "informal" ve "yaygın eğitim" manasında doldurur. Maarif/eğitim ona göre her yerdedir: "örf ve âdetlerde, mesleğimizde, ticaretle, dinimizde, devletimizde, millî tarihimizde, devlet büyüklerinde, seyahatte, hüsranda, ruhumuzda, insanlar arası iletişimde, muamelâta. Hulasa eğitimi hayatın bütün cephelerinde aramalıyız" (Topçu, 2010, s.53-54) der. Maarif yalnız mekteplerde okutmak ve okuyanlara bir takım bilgiler vermek değildir. O, bir milletin bütün hâlinde, düşünme ve yaratıcılık sahasında seferber edilmesidir. Başka bir deyişle maarif, bir cemiyetin düşünüş tarzının, kültürünün ve ideallerinin cihazlanmasıdır. (Topçu, 2010, s.78) .

Mektep maarifin merkezi, ruhlara üflenecek iksirli nefesin membaıdır. Bu nefesin yerli ve köklü olması için milli olması da esastır. Topçu'ya göre bir milletin ruhunu yapan, inşa eden, biçimlendiren ve süsleyen maariftir. Maarifin çöküşü demek, milletin ruhunun yerlerde sürünmesi, ölmesi demektir. Maarife değer vermeyiş millet ruhunun yıkılışını hazırlar. Maarif hangi yönde yürürse milletin ruhu da onun arkasından gider. Topçu "millet, maarif demektir" diyecek kadar eğitim ve toplum arasında doğrudan bir bağ kurar. Milletin gerçek istiklâlinin de mektep istiklâlinden geçtiğini belirtir ve "milletimin istiklâlini kazandım, mektebin istiklâlinden vazgeçtim" diye övünmek sade bir vatan katiline yakışır" (Topçu, 2010, s.30) diyerek, millî bir eğitim nizamının kurulamayışını sert bir şekilde eleştirir.

Bir milletin en büyük düşmanı taklitçiliktir. Ama ne yazık ki devletin tüm müesseseleri bu hastalığa müptela bir durumdadır. Ona göre "maarifile basınıyla, sahnesiyle, sinemasıyla, ailesiyle, partisiyle, bölgeciliğiyle, hatta diyanet teşkilatı ve mezhepçiliğiyle bütün kuvvetler ve bütün müesseseler millî birliği parça parça etmektedir" (Topçu, 2010, s.153). Bu taklitçi dejenerasyondan kurtulmak her şeyden önce mektebin milli olmasıyla mümkündür. Ona göre mektep ancak "millî mekteptir" (Topçu, 2010, s.16). Mektep; millet kültürünün, millet ruhunun bayrağıdır. Vatan topraklarında yalnız o bayrak dalgalanır. Yabancı mekteplerin yayacağı kültürler, bir memlekete medeniyet ve irfan getirmez, belki o milletin kültürünü yara bere içinde perişan bırakır, millî şahsiyetin millet kültürü ile vücut kazanmasını imkânsız kılar (Topçu: 2010, s.47). Mektep sadece bir bina değildir. Adeta ruh taşıyan bir mekanizmadır. Nasıl ki ibadet için



girdiğiniz mabet üzerinizde kendine uygun bir tesir bırakıyorsa, mektepte adeta bir ibadet duygusu uyandıracak biçimde planlanmalıdır. (Topçu, 2010, s.98)

Eğitimin belli kademeleri ve bu kademelere göre verilmesi gereken eğitim programı olmalıdır. Ona göre ilköğretimin gayesi, kalbin terbiyesidir. İlköğretimde bilgi yığını yapmak, o mekânı anlamsızlaştırmak demektir. Orasının temel amacı olgun bir insan olma yolunda ilk adımın atılmasıdır (Topçu, 2010, s.111-112). İlkokuldan sonra gelen orta öğretimde gaye aklın terbiyesidir. Burada muhakemeye dayalı, sağlam bir genel kültür vermek orta öğretimden bekleneni sağlamaktır. “Genel kültür vermek, her ilimden bir çeşni tattırmak, ruhun bütün melekelerini birbiriyle düzenli olarak inkişaf ettirmektir” (Topçu, 2010, s.118-9). Orta öğretimden mezun birisinden beklenecek en önemli şeylerden birisi de ana dilini hakkıyla bilecek düzeyde olmasıdır. (Topçu, 2010, s.125). Zira ana diline hâkim olmayan bir gençliğin diğer hiç bir alanda hakikî başarı göstermesi mümkün değildir.

Topçu'nun ilk ve orta öğretimden sonra sürekli değindiği ve çoğu kez yakındığı, sert eleştiriler getirdiği eğitim kurumu ise üniversitedir. Ona göre günümüz üniversitesi darülfünuna nazaran her bakımdan gerilemiş durumdadır (Topçu, 2010, s.142). Üniversiteyi çoğu kere şahsî menfaat peşinde koşan, üzerinde ihtisas yaptığı alanlarda bile salahiyeti olmayanların doldurduğunu, buradan devlete ve millete asla fayda gelmeyeceğini belirtir. Topçu, üniversitenin devlet içinde devlet yaşatan korkunç bir teşekkül (Topçu, 2010, s.144) olduğunu söyler. Aslında temelden kurulamayan düzenin tavanı da berbat ettiğini; temelin tavan, tavanın temel gibi algılanarak bu duruma mutlak neşter vurulması gerektiğini düşünür. Zira temel olarak ilk kademe alınacaksa; ilk önce işe orada eğitim veren hocayı yetiştiren üniversitenin ele alınmasıyla başlanması gerekir. Çünkü üniversite çökmüş, kokuşmuş, kendi kendini tahrip edip bitirmiş, milletin vücudunda kanser hâline gelmiş bir yapıdır (Topçu, 2010, s.150) Ancak karamsar olmak için bir sebepte yoktur. Zira ona göre bin yıllık tarihi olan milletimiz kendi varlığının ifadesi olacak üniversiteyi yeniden kurabilecektir.

Diğer taraftan Topçu, dine ve metafiziğe dair unsurları skolastiğin kuramları olarak görerek eğitimin dışına atmaya çalışan yeni zihniyetin; bilimi ve pozitivist düşünceyi putlaştırarak adeta yeni bir skolastiğe neden olduğunu ileri sürer. “Üniversite hocaları müspet ilim diyerek, ilim alanını bir puta çevirmiştir.” (Topçu, 2010, s.137) ki, bu skolastiğin çok daha ileri bir aşamasıdır. Topçu'ya göre, teşkilat yapısı, zihniyeti, çalışma ahlâkı, ilim adına yapılan yayınlarıyla her tarafı çöken, çürüten bu müessese toptan kaldırılarak yenisi yapılmadıkça (Topçu, 2010, s.145) üniversiteden bir şey beklemek nafiledir. Diğer taraftan Topçu; yükseköğretimin amacının orta öğretimden farklı olduğunu ve burada temel gayenin ihtisas yapmak ve farklı ilmî alanlarda uzmanlaşmak olduğunu belirtir. (Topçu, 2010, s.83)

Topçu'ya göre bu memlekette bir başka problem de din eğitimidir. Ülkenin cin eğitimi ne yazık ki büyük ölçüde ehliyesiz kişilerin elindedir. Kendilerine şeriatçı diyen hocalar, bir nevi ahiret polisleri gibi aramızda dolaşmakta ve dünyalıklarını dinî hizmetlerden sağlayarak dini



kendilerine sermaye yapmaktadırlar. Oysa Tekkelerin temiz olduğu ve henüz kalpazanların eline geçmediği devirde tasavvuf, halka gerekli dinî terbiyesini veriyordu. (Topçu, 2010, s.155).

Topçu'ya göre eğitimde önemli olan birçok unsur vardır, ancak bunların en önemlisi öğretmendir. Eğitim demek, öğretmen demektir. Teorik ve pratik anlamda talebeye yol gösterecek öğretmenlere ihtiyaç vardır. Vazifesini sadece anlatacağı dersten ibaret gören öğreticiler Topçu'ya göre eğitim kavramı içerisinde değerlendirilebilecek kıymete haiz değildirler. “Maarif demek muallim demektir.” diyen Topçu'nun Türkiye'nin maarif davasının merkezine yerleştirdiği kavram “öğretmen”, kendi ifadesiyle “muallimdir”. Ona göre Muallim meselesi, maarif davasının özüdür. Maarifi yapacak olan muallimlerdir. (Topçu, 2010, s.95). Topçu eserinde bilinçli bir tercih olarak “öğretmen” ve “öğrenci” kelimelerini kullanmaz. Muallimi maarif davasının en yapıcı ve esaslı unsuru olarak kabul eder. Bunun hemen yanında da “talebeyi” zikreder ve onu da hakikatler peşinde koşmayı kendine meslek edinen insan olarak tanımlar. (Topçu, 2010, s.100-102)

Millet ve Medeniyet Anlayışı

Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyete uzanan yolda devlet yapısında ve millet algısında farklılaşmalara neden olacak bazı gelişmeler söz konusu idi. Özellikle Fransız Devrimi ile başlayan süreç İmparatorlukların dil ve etnik yapı esasına göre parçalanmasını öngörüyordu. Dolayısıyla bu durum çeşitli etnik ve dini temele sahip milletlerden oluşan imparatorlukları olumsuz yönde etkilemişti. Bu etkinin en şiddetli ve derin bir şekilde hissedildiği yer hiç şüphesiz Osmanlı Devleti oldu. Parçalanma sürecine dikkatli bir şekilde baktığımızda özellikle dini anlamda ortak referans oluşturamadığımız milletlerden başlamak suretiyle bu çözülme dini referans noktasında ortak olduğumuz farklı unsurları da kapsayacak bir biçimde gelişim gösterdiğini ve bu rüzgârın etkisiyle yeni ulus devletlerin ortaya çıktığını görürüz.

Topçu, Batı taklitçiliğinin bu bölünme sürecini de doğrudan etkilediği kanaatindedir. Zira ona göre son dönem Türk aydınının Batı ile münasebetinde birtakım çarpıklıklar mevcuttu. Bütünüyle taklide dayalı bu yönelimin ardında, medeniyet ve kültür arasında ayırım yapamamamın ortaya çıkardığı bazı sıkıntılar vardı. Aydınımızın bu noktadaki basiretsizliği mevcut durumun çok daha ağırlaşmasına kendi adımıza çöküşün hızlanmasına neden olmuştur. Oysa Topçu medeniyet ve kültürü farklı değerlendiriyordu. Ona göre: “medeniyet, insanlığın muayyen tarihi devirlerinde bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütünü iken; kültür, bir cemiyetin kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütününü ifade ediyordu.” (Topçu, 1978, s. 67)

Topçu'ya göre; medeniyet ve kültürün aynı şeymiş gibi algılanması, kültürün kendine has biricikliğinin göz ardı edilmesi, bir başka milletle olan ilişkinin kültürel kaygılardan ziyade medeniyet perspektifinden bakılarak kurulmaya teşebbüs edilmesi her zaman ilişkiye konu olan milletin kültürel kodlarına zarar verecek bir gelişim göstermiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı'ya gönderdiği birçok genç beyin de ne yazık ki bu hastalıktan kendisini koruyamamıştır.



Kültür ve medeniyet arasındaki ayrımı tam olarak yapamadıkları için -bazı istisnalar hariç- Batı'ya gönderilen aydınlarımız katı birer Batı hayranı ve taklitçisi olarak geri döndü. Oysa kültürde maddi olan değil, manevi yani ruhi olan ön plandadır. Kültür sadece kendisini yaratan milletin malıdır ve bu kültür içerisinde inşa edilen bilim, felsefe, ahlak, sanat ve hatta din o millete özgü olması bakımından millidir. Topçuya göre yapılması gereken şey, teslimiyetçi anlayışı bir an evvel bırakıp, gelişmiş ileri medeniyetlerin metotlarından istifade etmek ve fakat kendi mazimizden, kaynaklarımızdan kopmadan bununla yine kendi bilimimizi ve medeniyetimizi inşa etmek olmalıdır. (Topçu, 1978, s. 70-72)

Her medeniyet kendisini kendi kültürel kodları doğrultusunda, geçmişten edinmiş olduğu kendisine has bir tecrübe ile inşa eder. Bu inşa sürecinin içerisinde o medeniyetin mimarı olan milletin tüm birikimi yer alır. Büyük bir emek ve çabanın ürünü olan böyle bir yapıya hiçbir emek sarf etmeden kendinizi ait veya ona sahip hissetmeniz bir beyan ve ifade olmanın ötesinde anlam taşımaz. Batı medeniyetinin bizim tabiatımıza bütünüyle ters olan en temel zaafı, maddeyi ruha üstün tutmuş ve insanı adeta maddeye esir etmiş olmasıdır. Gelişmişliği bütünüyle teknik alana hasretmiş olan Batı, ruhi anlamdaki ihtiyaç ve inkişafı o derece önemsememiştir. Bu tercih doğal olarak Batı insanını beklenen mutluluğa ulaştırmamıştır. O sebeple bizim için doğru olan Batı'ya öykünmek yerine, kendimize çok daha yakın olan doğu milletlerinin de içinde olduğu bir medeniyet havzasında yer almaktır. (Topçu, 1970, s. 68.)

Millet ve milliyet bağlamında temas edilmesi gereken diğer bir mesele de, Türk Milleti'nin milletleşme sürecindeki engin tecrübesidir. Türk Milleti Anadolu'ya geliş sürecinde millet olma noktasında derin bir tecrübe yaşamıştır. Din ve millet kavramları İslamlaşma sürecinde Türk'ün zihninde çok farklı açılımları da beraberinde getirmiştir. Burada hem Türk kimliği ve hem de İslam kimliği başka hiçbir coğrafyada rastlanmayan nitelik kazanmıştır. Türk kimliği İslam'la birlikte belli bir ırka, etnisiteye ait olma indirgenmişliğinden, bir millet olma mertebesine yükselirken, İslam algısı da çölün sert ve müsamahasız katı anlayışından insana hayat veren adeta bir ruh ve hareket iksirine dönüşmüştür. Bu sebeptendir ki Topçu geline noktadan geriye dönüp örneğin soy milliyetçiliğine dayalı bir Turancılık fikrini savunma düşüncesinde olan Ziya GÖKALP'in tutumunu adeta vatan toprağından kaçmak olarak tavsif etmiştir. (Topçu, 1997b, s. 135) Böyle bir iddiayı dile getirmek bir bakıma ruhçu milliyetçilikten maddeci milliyetçiliğe geçişin ilk adımı olacaktır. (Topçu: 1997, s. 156) Kaldı ki Fransız pozitivist ve Amerikan pragmatizmi tarafından desteklenen Cumhuriyet Dönemi inkılaplarının ve dolayısıyla milliyetçilik fikrinin temelinde de büyük oranda GÖKALP'in etkisi vardır. Açıktır ki Ziya GÖKALP'in savunmuş olduğu milliyetçilik anlayışını bu şekliyle benimsemek bizi kendi köklerimize yabancılaştıracaktır. Topçu bu yabancılaşmayı şu ironik cümle ile dile getirir: "Öyleyse Hüdavendigarlar, Gazi Osmanlar nedir? Bizans bir takım avare kılıçlara mı teslim olmuştu? Topkapı Sarayı'nda görülen bir tarih ve bir milletin siması değil midir?" (Topçu, 1998a, s. 16-17). Gökalp gibi düşündüğümüzde, bu sorunun bizimle ilişkili bir cevabı ne yazık ki olmayacaktır.



Topçu'ya göre aslolan millettir. Milliyetçilik ise bir idealdir. Ona göre millet: "kökleri mazide, gövdesi halde bulunan, dalları ve yaprakları istikbale uzanan, geçmişte, halde ve gelecekte hatıraları, temayülleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş bir varlık"tır. (Topçu, 1997a, s. 150) Bizi yaşatan hayatî kuvvetler ise kaynağını dinden almakta ve Anadolu toprağında Oğuz Türklerinin ruhunu yoğurmaktadır. Öyleyse bizim milletimizin başlangıç tarihi olan 1071, milliyetçiliğin de başlangıç tarihidir. Bunun bilimsel adı da "Anadolu Türkleri Tarihi"dir. (Topçu: 1997b, s.141)

Anadolu Milliyetçiliğinin kendine has bir yapı ve tavrı vardır. Onu ayrıcalıklı kılan da üzerine inşa edildiği esaslar olacaktır. Topçu bu esasları şu şekilde sıralar:

1- Millet dini, onun ahlâkını, örflerini ve kalbini yoğurmuş, Türk-İslâm medeniyetine yön ve kaynak olmuş İslâm dinidir. (İslâm'a milleti inşa etme sürecinde pratik işlerlik kazandıran, milleti ise kavramsal ve içerik bakımından bir üst aşmaya taşıyan tanımlama görüyoruz burada.)

2- Büyük vatan Anadolu toprağıdır. (Topçuda sadece toprak olarak değil, düşünce, kültür, sanat, felsefe ve medeniyet bağlamında da merkez Anadolu'dur.)

3- Soyumuz, Oğuz çocuklarının, Anadolu'nun dokuz yüz yıllık tarihi içinde bu topraklarda kaynaşmalarla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur. (Millet manifestosu)

4- Dilimiz bu ülkede yüzyıllar boyunca devam edegelen tarihî olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dilidir. Ferdî isteklerin icadı olan mücerret ve hayatsız dil, millî dil olamaz.

5- Devlet, büyük çoğunluğu köylü olan kütlenin iradesini yaşatan merkeziyetçi, otoriteli ve mesuliyetli devlettir. (Burada Antik Yunan'da özellikle de Sokrat'ta görülen (G. Skirbekk-N. Gilje, 2004, ss. 81-84) , daha sonra çok daha katı bir biçimde Platon tarafından savunması yapılan bir devlet tasviri dikkat çekmektedir. Zira Sokrat da Platon da demokratik çağrışımları olan devlet düzenine zaafiyete sebep olacağı gerekçesiyle hep karşı çıkmıştır.)

6- İktisadî sistemimiz, halkın bütün içtimaî ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlâkıyla seferber eden asrın geçer deyimiyle ruhçu sosyalist sistemdir. (Topçu: 1997b, s. 283-284).

Topçu'ya göre yukarıda esasları belirlenmiş olan yapı bu millete uyabilecek en ideal yapıdır. Hatta tesis edildiğinde; bu yapı millet iradesinin ve hâkimiyetinin gözüktüğü yer olacaktır. (Topçu, 1998, s. 46.) Topçunun zaviyesinden bakıldığında; İradesini ve otoritesini fertlerin ve zümrelerin çıkarları uğrunda kullanan devlet yıkılması gereken; Allah'a ulaştırıcı yoldan giderek iradesini ve otoritesini yaşatan devlet ise yaşa(tıl)ması gereken devlettir. Diğer taraftan; anarşiye sebep olmak suretiyle otoriteyi ve merkezi gücü zaafa düşüren her türlü liberal ve ferdiyetçi anlayışa da Topçu şiddetle karşı çıkmıştır.

Bizim Batı'ya karşı duyduğumuz derin hayranlık, kavram ve sistemlerin yanlış anlaşılmasına, onlara karşı yersiz cephe alınmasına da sebep teşkil etmiştir. Topçu'ya göre Anadolu ruhunu en iyi biçimde yansıtabilecek olan "sosyalizme" karşı düşmanlığımızın temelinde de aslında bu ön yargının etkisi vardır. Oysa kapitalist, ruhsuz, maddeye esir olmuş Batı



medeniyetinden olduğu kadar; materyalist, ihtilalci, anarşist bir komünist tehlikeden bizi koruyacak olan; ruhçu, devletçi, muhafazakâr, otorite sahibi bir sosyalizm olacaktır. Kaldı ki Topçu'ya göre; milliyetçiliğin içtimaî hayatta ferdi yaşayışa karşı koyan bir doktrine bağlanması lâzımdır. Kendi menfaatlerinden önce milletin menfaatlerini düşünen, kendi evinden önce köyünü ve şehrini yükseltip güzelleştiren, cemiyeti ve milleti için yaşadığına inanan, nefisini cemaate adanmış olan insan ancak “milliyetçiyim” diyebilir. (Topçu, 1997b, s. 174.)

Topçu kendi savunmuş olduğu biçimiyle sosyalizme “Müslüman Anadolu Sosyalizmi” der ve bu kavramsallaştırmayı: “İslâm'ın ruh ve ahlâkına sahip olacak Anadolu'nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdî menfaatlerle ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahî bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altına, millet selameti yolunda toplulukla seferber etmek” şeklinde ifade eder. (Topçu, 1997b, s. 174.) Topçu'ya göre sosyalizmin bu biçimi Anadolu insanını her türlü ahlaksızlıktan, menfaat çevrelerinin sömürsünden kurtaracak, onları huzur ve güven içerisinde yaşatacak bir nizamdır. Kapitalizm bir sömürü, komünizm bir kin davası olduğu halde; sosyalizm bu şekliyle bir hak davası, hatta İslam'ın ta kendisidir. İnsana ait olan her şeyin değerini belirleyen temelde ahlaktır. O sebeple Topçu'nun eğildiği her konunun bir boyutu mutlak surette ahlakla ilişki içerisindedir. Onun açısından sosyalizm türü bir iktisadi yapı ancak İslam'ın adil paylaşım esasını gözeten ahlaki çerçeveyi karşılayabileceğinden dolayı önemsenmesi ve benimsenmesi gereken bir sistemdir.

Yine aynı ahlaki perspektiften bakması dolayısıyla Topçu demokrasiye de oldukça mesafeli durur. Demokrasi çoğunluğun arzu ve istekleri istikametinde vücut bulan bir yönetim biçimi olduğundan bünyesinde toplum aleyhine büyük riskler barındırır. Zira çoğunluk her zaman ahlak, erdem ve bilgi bakımından yüksek nitelikli kimselerden oluşmayabilir. Bu durum toplumu yönetenlerin o anki durumuna göre birtakım ahlaki, dini ve ictimai zaafılara neden olabilecek anarşik olaylara sebep teşkil edebilir. Üstelik herkesin birbirine müsavi sayıldığı bir toplumda o toplumun kaderini tayin edecek olan keyfiyet meselesi de önemini kaybedebilir. Bu durumda ayakların baş, başların ayak olduğu bir düzen pekâlâ kurulabilir. O sebeple Topçu toplumdaki yozlaşmanın ve ahlaki düşüklüğün nedenlerinden birisi olarak gördüğü demokrasiyi makul bir yönetim biçimi olarak görmez. (Topçu, 1998a, s. 130)

Topçu ve Siyaset

Nurettin Topçu tüm hayatını Türk milletinin yaşamsal kodlarının yeniden doğru bir zemine oturtulması noktasına teksif etmiş, bu yönde olağanüstü bir gayret içerisinde olmuştur. Milleti doğru bir şekilde tesis edilmesi noktasında fayda sağlayacak tüm imkânların meşru olmaları koşuluyla kullanılmasına taraftar olmuştur. Esasında çok sıcak bakmadığı siyasetle olan münasebeti de bu yönüyle ele alınması gereken bir konudur. Topçu milliyetçi muhafazakâr bir anlayışın ülkede din ve ahlak noktasındaki yozlaşmayı durdurma noktasında faydalı olacağı kanaatini taşıyordu. Bu sebeple özellikle Adalet Partisi zamanında ülkenin geleceği ile ilgili



alınması düşünülen manevi tedbirlere destek olmuş, hatta aktif olarak siyasetin içinde bulunma teklifini de kabul etmiştir.

27 Mayıs askerî darbesinin menfi etkilerinin mümkün olan en kısa zamanda telafisi için gayrı resmi olarak Ali Fuat Başgil'le birlikte AP'nin kuruluş çalışmalarına katılmış ve 1961 seçimlerinde "kazanamayacağı bir yerden" aday olmayı kabul etmiştir. 4 Ekim 1961 tarihinde Milli Eğitim Bakanlığı'nın İstanbul Valiliği'ne yazdığı notta "Konya ilinden müstakil senato adayı olduğunu bildiren iliniz Erkek Lisesi Felsefe öğretmeni Nurettin Topçu'ya görevinden ayrıldığı tarihten 20 Ekim 1961 tarihine kadar izin verildiği" belirtilmektedir. Muhtemelen Eylül ayının ikinci yarısından sonra izin dilekçesini vermiş ve seçim bölgesine, Konya'ya gitmiştir. Fakat gerek cumhurbaşkanlığı seçimi gerekse Demirel'in parti başkanlığına getirilmesi sırasında partinin takındığı tavırlar üzerine bu çevre ile münasebetlerini kesmiştir. (Kara, 2009, s. 95)

Sonuç

Osmanlı'nın son dönemlerinden başlayarak özellikle Cumhuriyet ve sonrasında sistematik bir şekilde artan Batı hayranlığı ve taklitçiliği Nurettin Topçu'yu yaşamı boyunca rahatsız eden başlıca mesele olmuştur. O sebeple mücadelesinin temel hedefi de, mutlak teslimiyete dayanan bu taklitçi zihniyet olmuştur. Batı ile münasebetlerin müspet noktalarda kurulmasına itirazı olmamakla birlikte; özellikle eğitim, din, ahlak, siyaset gibi konularda özgün olmamız gerektiği hususunda ısrarcı olmuştur. Kadim ve zengin bir birikim üzerinde oturmamıza rağmen, referansları itibariyle hemen hiçbir noktada kesişmediğimiz bir yapıya özenmenin bizi sürükleyebileceği felakatlere işaret ederek çıkış yolları önermiştir. Bu noktada özellikle ahlak ve eğitim konularını kasıtlı bir biçimde ön plana çıkarmış ve Türk Milleti'ni yeniden saygın konumuna yükselmesini biraz da bu iki husustaki ciddi duruşa bağlamıştır.

Bu toprakların fiziki coğrafyadan ziyade bir gönül coğrafyası olduğuna vurgu yaparak yeniden devrimci büyük kalp adamları yetiştirmemiz gerektiğine şiddetle vurgu yapmıştır. O her fırsatta dünyevileşmeye, bencilleşmeye, kendine yabancılaşmaya karşı tıpkı büyük mistiklerin yaptığı gibi isyan etmemizi ve harekete geçmemizi salık vermiştir. Bu isyanın ana çatısını İslam ile çerçevelerken, yönteminde özellikle tasavvufi yolun tercih edilmesine vurgu yapmıştır. Ancak bunu yaparken aksiyonu olmayan, daha mükemmeli için mevcut duruma isyan etmeyen hiçbir içe kapanmayı da meşru görmemiştir. O sebeple münzevi tasavvufi hayatı benimseyen yalnız mutasavvıflardan ziyade, halk içinde ve hareket halinde olan mutasavvıfları tercih etmiştir.

Türk Milleti'nin cihanşümul bir tarzda yeniden organize olabilmesi için eğitim siteminin tepeden tırnağa yeniden ele alınması gerektiğinin düşünen Topçu, ilkokuldan başlamak üzere bütün eğitim müesseselerimizin ıslah edilmesi gerektiğini savunmuştur. Hem dini ve hem de dünyevi ilimlerde ezberciliğe dayalı anlayışı terk ederek, düşünmeyi, akıl ve tefekkürü ön gören derin analizlere açık bir sisteme geçmemiz gerektiğini vurgulamıştır. Onun bütün bunları düşünürken Anadolu'yu merkez olarak alması ve bu mesuliyeti Türk Milleti'ne yüklemesi, dönemin mevcut



algının aksine hala burayı düşüncenin merkezi olarak görmesinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla Topçu, milletimizin yetişmekte olan evlatlarının özgüven ve sorumluluk bilincini yeniden pekiştirmesi, nasıl bir davayı omuzlamak üzere yolda olduklarını fark etmeleri için onlar tarafından mutlaka okunması, tanınması ve fikirlerine aşına olunması gereken bir değerdir.

Kaynakça

- Aydoğdu, H. (2009). “Ahlak Filozofu ve Hareket Adamı Olarak Nurettin Topçu”, *AÜ. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 40, ss.439-462.
- Barker, S. E. (1970). *Greek Political Theory*, London: Pulished by Methuen.
- Boyle, W. (2015). *Fransız Devrimi*, İstanbul: Dost Kitabevi.
- Cevizci, A. (2012). *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayıncılık.
- Civelek, M. (1992). “Düşünce Dünyasından Bir Demet”, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, İstanbul: Dergâh Yayınları, ss.55–59.
- G. Skirbekk, G.-Gilje, N. (2004). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, İstanbul: Üniversite Kitabevi.
- Gündoğan, A.O. (2000). “Nurettin Topçu”, *Doğu Batı*, Sayı: 11, Mayıs- Haziran-Temmuz, ss.89-105.
- Gündoğan, A.O. (2006). “Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece*, Sayı: 109 (Özel Sayı: 11), Ocak, ss. 15-22.
- Gündüz, M. (2015). “Muhafazakâr-Modernist Bir Cumhuriyet Aydını: Nurettin Topçu'nun Eğitim Görüşleri”, *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, Kış 2015, ss.45-88.
- Kara, İ. (2009). “Ahlâk Davasına Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu”, *İş Ahlakı Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, Kasım, ss. 89-101.
- Kara, İ. (2017). *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kök, M. (1992), “Nurettin Topçu ve Rönesansımız”, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, İstanbul: Dergâh Yayınları, ss.97–105.
- Kuzgun, Y. (2000). *Rehberlik Ve Psikolojik Danışma*. Ankara: ÖSYM Yayınları.
- Mollaer, F. (2009). “Nurettin Topçu İçin Bir Entelektüel Biyografi Denemesi”, *Nurettin Topçu (22-62)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Rousseau, J. (2009). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2007). *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*. İstanbul: Say Yayınları.
- Şahsuvaroğlu, L. (2002). *Nurettin Topçu*. Ankara: Alternatif yayınları.
- Topçu, N. (1970). *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Hareket Yayınları.
- Topçu, N. (1978), *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1995), *İsyân Ahlâkı*, (çev., Mustafa Kök-Musa Doğan), İstanbul: Dergâh Yayınları
- Topçu, N. (1997a). *Ahlâk Nizamı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1997b). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1998a). *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1998b). *İslâm ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayınları,
- Topçu, N. (1998c). *Büyük Fetih*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *Var Olmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2010). *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Türer, A. (2011). *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara: Detay Yayıncılık.



Hareket Dergisi'nde Sosyalizm ve İslam Sosyalizmi Üzerine Bir İnceleme

Rumeysa Öztürk*

Özet

Nurettin Topçu'nun kurucusu olduğu Hareket Dergisi, 1939 yılından 1975'te vefatına kadar onun önderliğinde, devam eden yıllarda ise 1982 yılına kadar farklı aralıklarla yayın hayatını sürdüren bir fikir ve sanat dergisidir. Dergi, Anadolu milliyetçiliğinin temsilcilerinden olmasının yanı sıra bu milliyetçilikten ayırmadığı sosyalizmi savunur. Milliyetçiliğin esaslarını ortak vatan içinde ortak din, dil, soy, iktisadi sistem ve devlet olarak sıralayan Topçu; bu iktisadi sistemin de sosyalizm olması gerektiğini söyler. Dergi'de bu sosyalizm ilk kez Topçu'nun 'Yeni Nizamın Ana Hatları' başlığıyla kaleme aldığı yazı dizisiyle, Dergi'nin Aralık 1952'de başlayıp Haziran 1953'te sona eren üçüncü döneminde karşımıza çıkar; ancak bu dönemde açıkça 'sosyalizm' ifadesi kullanılmaz. Bu tarihten sonra yayın hayatına uzun süre ara veren Dergi, 1966 yılında Fikir ve San'atta Hareket ismiyle yoluna devam eder ve artık Dergi'de 'sosyalizm' yüksek sesle dile getirilmeye başlanır; zaman zaman farklı yazarlar tarafından 'İslam'ın ruhçu sosyalizmi', 'Anadolu sosyalizmi' ya da 'toplumculuk' ifadeleri kullanılır. Topçu, savundukları sosyalizmin İslam'ın ta kendisi olduğunu söyler. Dergi'de İslam ve sosyalizmin yan yana getirilmesi meselesini detaylı bir şekilde ele alan isim ise Hüseyin Hatemi'dir. Hatemi, İslam'daki mülkiyet, toprak sahipliği gibi kavramları, kazanç şekillerini ve iktisadi sistemi ele alarak İslamiyet ve sosyalizm meselesine objektif bir bakış açısı sunar. Çalışmanın amacı, Dergi'nin sosyalizme bakışını ele alarak "Hareket Dergisi'nin Sosyalizm'i"ni ortaya koymaktır. Bunun için Dergi'de 'sosyalizm', 'İslam ve sosyalizm', 'İslam'da iktisadi sistem' konularını ele alan yazılar değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çalışmada belgesel tarama yöntemi, verileri özetleme, değerlendirme ve yorumsal çerçeve içinde sunma aşamalarıyla uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: "Nurettin Topçu", "Hareket", "Dergi", "İslam", "Sosyalizm"

Giriş

Müslüman Anadolu coğrafyasında 'sosyalizm' çeşitli vesilelerle ve dayanaklarla gündeme getirilmiş; ancak tam bir doktrin olarak ortaya konulamamış bir kavramdır. İlk olarak Yeni Osmanlılar'da karşımıza çıkan sosyalist eğilim, onların, var olan düzeni değiştirme gayretiyle girdikleri arayış içinde Batı'daki sosyalizmin Müslümanların maslahatına uygunluk görmelerinden

* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Araştırma Görevlisi rumeysaozturk1507@gmail.com



ileri gelse de sosyalizmi henüz kendi başına bir paradigma olarak görmedikleri için kendilerini “sosyalist” olarak tanımlama gayretleri de olmamıştır (Meriç, 1993, s. 162). Osmanlı’da sanayileşme söz konusu olmadığı için ciddi bir işçi sınıfı da mevcut değildir. Bu nedenle Osmanlı Dönemi’nde sosyalizmden bahsettiğimizde karşımıza işçi sınıfı mücadelesinden çok, ezilen köylü sınıfın ya da azınlıkların haklarının dile getirilmesi çıkmaktadır. Ancak bunlar yine de güçlü akımlar değildir. Sosyalizm, Osmanlı’daki karşılığıyla İştirakçilik, İştirakçi Hilmi ile nispeten daha sistemli; ancak yine de ezilenlerin haklarının teslimi söyleminden öteye gitmeyen bir vaziyette karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı sosyalistlerinin, söylemlerinin Müslüman Anadolu coğrafyasında karşılık bulabilmesi için zaman zaman İslam’a referans verdiği görülmektedir; ancak tam manasıyla İslam ve sosyalizm ilişkisinin tartışılması Bolşevik İhtilali sonrasındadır. İhtilal sonrası Bolşeviklerin gizli planları deşifre edip Osmanlı Devleti ile savaşa son vermesi, Rusya Müslümanlarına monarşi döneminde yağmalanan İslami anıtları, kitapları ve değerli eserleri iade etmesi (Bennisgen & Quelquejay, 1981, s. 99) Müslümanlar tarafından karşılık bulur ve Osmanlı’da da Bolşeviklerle kurulan/kurulacak yakın ilişkinin, savaşta olan ülkeye sağlayacağı yararlarla birlikte ‘Bolşeviklik’e ilgi uyanır.

Gelibolu Mebusu Celal Nuri, sosyalizm ile İslam’ın düşmanının bir olduğunu, Avrupa emperyalizmi, kolonyalizmi, kapitalizmi ile mücadelede ikisinin birlikte olduğunu ve sosyalizmin gerek İslam âlemine gerekse de doğrudan doğruya Osmanlı Devleti’ne yardımcı olduğunu, milletin bu cereyana yabancı kalmasının doğru olmadığını (Kocabaşoğlu & Berge, 2006, s. 185) dile getirir. Mehmet Akif Ersoy da Nasrullah Camii’ndeki konuşmasında Avrupa’yı tehdit eden Bolşevikliğin İslam âlemi için tehlike değil bir fırsat olduğunu vurgular. Ersoy’a göre Anadolu’da Bolşevikliği meydana getirecek ne sermaye sahipleri, ne bankalar, ne de işçi ve arazi meselesi mevcuttur. Diğer taraftan Müslümanların bütün harekâtını, muamelatını hâlihazırda tanzim eden şeraiti ise Bolşeviklerin belki asırlar sonra bulabilecekleri düsturların en insani, en ulvi, en fitri şeklini zaten ihtiva etmektedir. Bu nedenle Ersoy, Bolşevikler Batı medeniyetini yıktığında Müslüman Anadolu’dan, yaşanan felaketin birinci sebebi olarak gördüğü Avrupalıların körü körüne taklit edilmesiyle alınan şeyler dışında hiçbir şeyin yıkılmayacağını, dolayısıyla Bolşeviklikten korkulmayacağı gibi Bolşevik olmaya da ihtiyaç duyulmadığını söyler (Sarihan, 1996, s. 128).

Osmanlı Devleti’nde ezilenlerin haklarını savunmak amacıyla dillendirilen ve kabul görmesi için zaman zaman İslam’ı referans alan sosyalizmin, savaş altındaki Devlet’de yüksek sesle konuşulduğu görülmektedir. Bu dönemde ülke ve Müslümanların çıkarları için sosyalistlerle ittifakta sakınca görmemenin yanı sıra İslam’da zaten var olan değerlerin sosyalistlerce de savunulduğuna değinilir. Ancak Cumhuriyet Döneminde İslamiyet ile sosyalizm ilişkisine dair tartışmalar son bulur. 1965 yılında Roger Garaudy’nin Sosyalizm ve İslamiyet kitabının Türkçeye çevrilmesi ve Yön Dergisi’nde kitaba dair yorumların yayımlanmasıyla konu yeniden gündeme gelir. 1953 yılında verdiği aranın ardından 1966 yılında Fikir ve San’atta Hareket adıyla yayın hayatına dönen Hareket Dergisi de bu tartışmaların tam içindedir. Nitekim Dergi, açıkça sosyalizmden bahsetmese de 1939 yılından 1953 yılına kadar yaptığı yayınlardaki devletçi çizgisi ve mülkiyete yaklaşımıyla sosyalist eğiliminin sinyallerini verir; 1966 yılından sonraki



yayınlarında ise milliyetçiliğinden ve İslam'dan ayırmadığı sosyalizmi yüksek sesle dile getirir. Dergi, Nurettin Topçu tarafından çıkarıldığı ve esasen Topçu'nun fikir sistemi üzerine inşa edildiği için öncelikle Topçu'nun sosyalizmine değinilecek, ardından Dergi'nin sosyalizme bakış açısı ele alınacaktır.

Topçu ve Sosyalizm

Şehsuvaroğlu (2011, s. 12), Topçu'nun sosyalizminin ithal ve uydurma bir sosyalizm olmadığını, bu toprakların hareket felsefesine, ruh köküne, varlık iradesine dayandığını, toprağa, millete ve değerlerine sınıksız bağlı olduğunu söyler. Anadolu toprağını büyük vatan olarak gören Topçu, bu vatan içinde ortak din, dil, soy, iktisadi sistem ve devleti milliyetçiliğin esasları olarak niteler. Anadolu'daki milletin dini, onun ahlakını ve kalbini yoğurmuş olan İslam dini; dili, tarihi olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dili; soyu, aslını kaybetmeyen Türk soyu; iktisadi sistemi, halkın bütün ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlakıyla seferber eden ruhçu sosyalist sistem; devleti, merkezîyetçi, otoriteli ve mesuliyetli devlettir (Topçu, 1972).

Topçu her şeyi metalaştıran kapitalizmden, paranın zalimlerinden nefret eder. Kapitalizmin hammaddesi büyük sanayiden ve bu büyük sanayinin ürünü olan bilim ve tekniğin yıkıcı gücünden şiddetli emniyetsizlik duyar (Civelek, 2016, s. 88). Topçu'nun, açık bir teknoloji ve sanayi karşıtlığı ile keskin bir anti-kapitalizm ortaya koyarak istediği, bilge-mistiklerin yönetimi altında otoriter (nizamlı) bir hayattır. Topçu bu zeminde, İslam'ın sosyalizminden söz eder, toprak reformunu savunur (Bora, 2015, s. 91). Hem anti-materyalist ve anti-komünist bir düşünce zeminine yaslanan hem de "sosyalizm" kavramını fikriyatında önemli bir yere sahip kılan Topçu, "İslam sosyalizmi", "Müslüman Anadolu sosyalizmi", "İslam'ın ruhçu sosyalizmi" gibi kavramlaştırmaları, bulunduğu çevre ve dönem itibariyle cesaretle kullanır (Doğan, 2005).

Nurettin Topçu, Türkiye'de İslam sosyalizmi denildiğinde akla gelen ilk isimdir. Esasında kendisi, geliştirmeye çalıştığı sistemi her zaman İslam sosyalizmi kavramıyla anlatmaz. Onun zaman zaman Anadolu sosyalizmi, ruhçu sosyalizm, milliyetçi sosyalizm isimleriyle de ortaya koymaya çalıştığı, yine aynı sistemdir. Topçu, Demokrat Parti'nin siyasi iktidara geldiği ve Türkiye'de kapitalistleşme hamlelerinin hız kazandığı yıllardan itibaren sosyalizmi vurgular (Mollaer, 2008, s. 207). Sistemin iktisadi ve sosyal altyapısı olan vahşi kapitalizmin karşısında Topçu, bir kul hakkı davası ve materyalist yaklaşımın dışında bir tez olarak, sosyalizmi ortaya koyar (Doğan, 2006). Topçu (1970a), İslam sosyalizminin, "Her birinin başkasının lokmasındaki bolluğa bakarak Allah'ına şükrettiği, fertlerinin cemaate hizmet sevdasına kendini bağışladığı sosyalizm" olduğunu söyler. Düşünüme göre ancak böyle bir belde, saadetle fazileti birlikte sunarak insanları Allah'a yaklaştırabilir. Dolayısıyla Topçu, sosyalizmi/İslam sosyalizmini, devrin şeriatı olarak görür.

Topçu'nun sosyalizmi millidir, Anadolu'nun ihtiyaçlarına cevap verip onun özelliklerini yansıtır (Civelek, 2016, s. 53). Topçu (1966b) Anadolu'nun kurtuluşunu üç safhalı planın



gerçekleşmesinde görmektedir. Bu planın ilk safhasında sosyalist bir cemiyet nizamı kurmak, ikinci safhasında halkın sistemli ve inanılmış bir medeni terbiyeye ulaştırılması, üçüncü safhasında ise İslam kültür ve ahlakının kaynaklara inmek suretiyle, gerçek bir din anlayışı halinde canlandırılması bulunmaktadır. Burada ele alınan sosyalist düzen ruhçu milliyetçi sosyalist düzendir. Bu, İslam'dan ayrı bir sosyalizm değildir; bilakis İslam'ın ta kendisidir. Dava, İslam ahlakına dayanan bir cemiyet düzeni kurmaktır (Topçu, 1968).

Kapitalizme düşman, ahlakı ve ruhu yücelten düşünürün ortaya koymaya çalıştığı bu sistem, onun milliyetçi düşüncelerine karşıt değil, bilakis bu düşüncenin içinde şekillenen bir sistemdir. Maddeciliğe karşı, ahlaka ve sosyal adalete dayanan bu düşünce, İslam dinini Anadolu'daki milletin ruhu olarak gören milliyetçi düşüncenin içinde yeşerir. Dolayısıyla amacı, İslam dinini sosyalizm kalıbı içine sıkıştırmak değil, milletin ruhu olan İslam dininin toplumsal yönüyle Anadolu toprağında bir medeniyet kurmaktır. Ne var ki kullanılan 'sosyalizm' ifadesi, dönemin İslamcı ve milliyetçi cihetlerinin tepkisini çeker (Kutlu, 2006). Bununla birlikte Dural'a göre (2010, s. 159) Topçu'nun, milliyetçi kadroların sola karşı silahlı mücadeleye karşı çıkması da onun milliyetçi geleneğin kara listesine alınmasına neden olur ve özellikle 1968 sonrası döneme gelindiğinde Milliyetçiler Derneği ile bağları kopar.

Topçu (2016a, s. 259) sosyalizmi, "XIX. asırda doğan ve büyük sanayi işçilerinin yaşama şartlarıyla refah vasıtalarında cemiyetin diğer fertleriyle eşitlik temini için ortaya konulmuş olan ekonomik doktrinlerin umumi adı" olarak tanımlar. Sermaye sahipleri ile işçiler arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırmak iddiasında olan sosyalizmin temelleri XIX. yüzyıldan önce atılsa da bu dönemde sadece toprağın fertler arasında bölünmesi istenir. Bu, bölüşmecî sosyalizmdir. XIX. yüzyıla gelindiğinde ise sosyalizm, 'işçiler birliği' anlamında kullanılır (Topçu, 2016b, s. 91). Komünizm ile sosyalizmi birbirinden ayıran ve komünizmin karşısında olan Topçu, sosyalizmin şekillerini anlattıktan sonra Karl Marx tarafından ortaya konan sosyalizmin tamamen materyalist bir görüşe dayandığını ve ideal bir unsurunun bulunmadığını söyler. Ona göre, cemiyetin hayatını yalnız ekonomik ve maddi şartların eseri olarak gören bu sistem komünizmin temeli olur (Topçu, 2016a, s. 260-261). Oysaki bu ekonomik ve maddi şartların yanında ruhi ve ahlaki birçok sebep de sosyal-maddi ihtiyaçlardır. Ancak onlar (komünistler), maddi ihtiyaçların yanında fikir ve inançların hissesinin bulunduğunu kabul etmezler (Topçu, 2016b, s. 92). Ferdi iradeyi ve onun seçim hürriyetini inkâr eden komünizmde eşitlik, ferdi hürriyeti elinden alınmak suretiyle ona zorla kabul ettirilmektedir (Topçu, 2016b, s. 96). Sosyalist ve devletçi iktisat, cemaat ruhunun selameti için, ferdi hırslardan fedakârlık ister. Burada önemli olan iktisadi çalışmaların yalnızca iktisadi gayelere bağlanmasının önüne geçerek onları ruhi ve ahlaki gayelere bağlamaktır (Topçu, 1966a).

Topçu'ya göre (1970b) bu topraklardaki sosyalizm düşmanlığı, onu komünizm ile karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Oysa büyük sanayi ile ortaya çıkan sermaye sahibi zenginler kendi servet arzularına göre hareket ederken sosyalistler, fakirlerin, mazlumların, çalışanların haklarını kurtarmak için mücadele ederler. Düşünür, köy ağalarını sanayi patronlarına benzetir.



Ona göre köy ağaları için bütün bir köyü ellerine geçirmiş olmaları, çalışan köylüyü baskı altında tutmak için yeterlidir. Türkiye’de mahkûm sınıf ve zorba sınıfı olarak ifade edilebilecek iki sınıf bulunmaktadır. Mahkûm sınıf alt tabakadır. Zorba sınıfı ise şehirdeki ve köydeki istismarcı ağaların sınıfıdır. Bu iki sınıfın üstünde, zorba sınıfı mahkûm sınıfı ezmekle görevlendiren, büyük sermayeci Yahudilerin sınıfı vardır (Topçu, 1970b). Topçu, Anadolu’nun hayati ve iktisadi hürriyeti için bu üçlü baskıyı ortadan kaldırmak gerektiğini savunur. Ona göre, Yahudi sınıfı ortadan kaldırıldıktan sonra diğer iki sınıfı aynı seviyede dost yaparak milli birlik gerçekleştirilmelidir. Sosyalizm ise bu esaretten kurtuluşun mücadelesidir. Sosyalizm düşmanlığının bir sebebi söz sahiplerinin ve sözde düşünürlerin sefalet çekenlerden uzak yaşayarak karşılaştırmalarını ve hesaplarını kendi hayat seviyelerine ait ölçülerle ölçmeleridir. Sosyalizm bir hak davası olarak kurulup yaşatılmalıdır. Fakirin zenginin malında hakkı vardır; ancak çoğu zaman fakir, zenginin haksız kazanılmış servetini eline geçirmek arzularıyla yanar ve bu artık hak davası olmaktan çıkarak haksızlık için fırsat arama ihtirasına döner. Fırsat ele geçtiğinde ise intikam mücadelesi başlar. Bunun olmaması için sosyalizm daima hak davası olarak yaşatılmalıdır. O, ancak nefsin müdafaası için değil Allah’ın emri ve insanlığın hak davası olarak alınırsa gayesine ulaşabilir. Sosyalizm, çiğnenmesi halinde Allah’ın affetmeyeceğini bildirdiği kul hakkının müdafaasıdır (Topçu, 1970b).

Anadolu, maddi ve manevi sefaletle mahkûm edilmiştir ve bu sefaletleri önleyecek bir iktidar bulunmamaktadır. İşsizlik, ahlaki sefaletlerin en temel kaynağıdır. Burada kastedilen işsizlik, iş bulunmaması değildir. Topçu (1966b), çalışmadan kazananlar ile ideal sahibi olmayanları da ‘işsiz’ sınıfına dâhil eder. Ona göre işsizlik, köyde de şehirde de idealsiz ve avare genç nesillerin hastalığıdır. Ferdi kendi haline terk edilmekten kurtaracak sosyal düzenin bulunmayışı, imkânlar sahasının sonsuz genişliği ile fertlerin henüz genç yaşlarında kendilerine muayyen bir meslek edinme zorluğu duymamaları, büyük sermaye çağında, büyük üretimi elinde bulunduranların zahmetsizce zengin oluşları işsizliğin sebepleridir. Büyük kazanç yarışında başarılı olanlar bu işsizlerdir. Diğer taraftan büyük sanayinin toprakta çalışmayı değersiz kılmasıyla da köylünün işsizliği ortaya çıkmıştır (Topçu, 1966b). Toprakta çalışan köylünün alın teri ile biriktirdikleri politikacıların elindedir. Halk, köyde ağaların, şehirde patronların menfaatlerine hizmet etmektedir. Piyango gibi emeksiz kazanç vasıtaları topluma yayılmıştır. Çalıştıkları halde yaşamayanlarla, çalışmadan yaşayanların arasında bir uçurum vardır. Türlü memuriyet makamları, faizciler, komisyoncular, iş takipçileri, milyoner ses sanatkârları, mevlidhanlar, gizli nikahçılar, emir alıcı müfettişler gibi iş hayatının birçok sahasında toplumu sömüren parazitler mevcuttur. Özel okullar millet eğitimini ticaret malzemesi yapmaktadır. Sahipsiz ve işsiz gençlik hizmet ahlakı ile yetiştirilmeli, okuyan gençler yalnız ilim, irfan, sanat, ahlak ve kültür çalışmalarına bağlanmalıdır. Toplumdaki bu bozuklukları ve adaletsizlikleri gidermek için sosyalizm gelmelidir (Topçu, 1968).



Yeni Nizamın Ana Hatları

Hareket Dergisinin 1966 yılından sonraki sayılarında yüksek sesle dile getirilen sosyalizm, 1953 yılındaki sayılarında açıkça olmasa da Nurettin Topçu tarafından kaleme alınan, 'Yeni Nizamın Ana Hatları' başlıklı yazı dizisiyle yer almaktadır. Topçu bu yazı dizisine Komünizmle Mücadele Dergisinde başlayıp Hareket Dergisinde devam eder. Ancak yazı dizisinde uzun izahlara geçip sistemi şekillendirmeden Dergi'nin yayın hayatı son bulur. Bu yazı dizisinde devlet, eşitlik, mülkiyet, maaş gibi meseleler ele alınır.

Topçu (1953a) devrinin din adamlarını pozitivist şeriatçılar olarak görür ve onların dini ruhundan sıyrıp şekil ve hareketlerle bir taklit sistemi haline getirdiklerini savunur. Oysa Topçu'ya göre dini hayat göreneğe ve tekrara değil, Peygamber'i rehber alan bir ilhama ve aşka dayanmalıdır. Yeni nizam da bu aşk üzerine kurulmalıdır. Bu ilham ve aşka dayanan dini hayatta tahakküm, ahlakın ve hakikatin tahakkümü olmalıdır ve müessesenin tahakkümü, öncelikle ferdi iradeyi, sonra da hakikati hâkim kılmak için olmalıdır. Bu nedenle ahlaki bir kuvvetin tahakkümü tabii görülmelidir. Burada devlet denilen irade, ahlaki değerlerin doğurduğu irade ise ağayı köylüye karşı, şoförü halka karşı üstün vaziyette bulunduran sebepleri ortadan kaldırır, karşı tarafları onlarla eşit şartlar içine koyar ve gerektiğinde zor kullanarak ezilenlerin hürriyetlerini temin eder (Topçu, 1953b).

Topçu'ya göre (1953c) yeni nizamda eşitlik; servet, düşünce ve bilgi bakımından aranmalıdır. Aciz olanın aczi nedeniyle imzaladığı mukavele vicdan huzurunda bir taahhüt değildir ve aciz, ona uymadığı zaman ahlaken mahkûm edilemez. İradenin bazı eşyalar üzerindeki tasarrufu mülk diye vasıflandırılır ve bu mülk, muhterem sayılır. Ancak, başkalarının ve aynı zamanda mülk sahibinin şahsiyetlerini esir eden mülk, ahlaki ve meşru değildir ve bu mülke hürmet edilmez. Artık o bir hak değil, bir kuvvettir ve ona kuvvetle karşı koymak gerekir. Büyük mülkiyet denen bu mülkiyetin iktidarı devlet tarafından kullanılmazsa, cemiyet hayatı için tehlikeli bir kuvvet halini alır. Ferdin ihtiyaçları dairesini geçen büyük mülk üzerinde cemiyetin sözü geçmelidir. Mülk, sahibine kendini kullanma hürriyeti verip başkalarını bu hürriyetten meneder. Büyük mülk de genişledikçe, bir fert için hürriyet ve saadet mevzuu olan şey, sayısı kendi genişliği nispetinde çoğalan başka fertler için yasak ve esaret mevzuu olur (Topçu, 1953c).

Maaş rütbelерinin ince hissi hesaplarının vatandaşlık ahlakını bozmaması için, memuriyette ihtisas, değer ve mesuliyet arttıkça, maaş miktarı azalmalı ve en şerefli makamlar belki de en az maaşlı bütçeye bağlanmalıdır. Ancak böyle ideal bir site yoktur. Bu nedenle, ahlakın korunabilmesi için maaş rütbeleri birkaç basamaktan ibaret ve aralarında en az fark bulunan bir şekle geçmelidir. Miras meselesine gelindiğinde ise karşımıza büyük sanayi döneminde miras problemi çıkmaktadır. Esasen mirasın gayesi, aile ocağının sönmemesi, eşin ve çocukların sefil olmamalarıdır. Bu sermayenin mirası değildir. Ancak, büyük servetle sermayenin üzerinde cemiyetin tasarruf hakkının olmadığı iddia edilemez. Büyük servetle büyük sermayenin mirasla intikalinde, onlarda cemiyetin geniş ölçüde hissesi bulunmaktadır. Yoksa miras, bir cemiyetin



kendi içinden sömürülmesi gibi asırlar geçtikçe birbiri üzerine yıkılarak biriken içtimai bir problem olur (Topçu, 1953d).

Hareket Dergisi'nde Sosyalizm/İslamiyet ve Sosyalizm Tartışmaları Üzerine

1966 yılında 'Fikir ve San'atta Hareket' adıyla yeniden yayına başlayan Dergi, devletçi anlayışını ve bir önceki dönemde '*Yeni Nizamın Ana Hatları*' ile isim vermeden değindiği mefkûresini, '*sosyalizm*' olarak kavramlaştırır. Dergi'nin sosyalizmi milliyetçiliğinin ve dini anlayışının içinden çıkar; Dergi'nin savunduğu ve 'Anadoluculuk' olarak ortaya koyduğu milliyetçiliğin ve İslam'ın kendisidir. Dergi'de İslam düşüncesi sosyalizm kalıbına sığdırılmaya çalışılmaz. Bilakis Dergi'nin '*sosyalizm*' olarak savunduğu sistem, İslam'daki toplumsal düzendir ve bu düzen, ruhu İslam, bedeni Anadolu coğrafyası olan Türk milletini bir arada tutup Türk devletini güçlendirecek olan sistemdir.

1960'ların başında sol, teklif ettikleri sosyalizmin, komünizmden ne gibi esaslı farkları olacağı sorusu karşısında cevapsızdır. Oysa Dergi'ye göre (Hareket, 1968) Batı emperyalizmi yanında bir komünist emperyalizmi de mevcuttur. Solun karşısında, sağda ise kendi içinde dalgalanmalar mevcuttur. Bu dalgalanmanın kaynağı, aslında yeni olmayan, ilhamını milli tarihin geleneklerinden alan, adına 'ruhçu sosyalizm', 'milliyetçi sosyalizm' ya da 'İslam sosyalizmi' denilebilen bir fikirdir. Dergi (Hareket, 1968) bu dönemdeki fikir akımlarını beş gruba ayırır. Bunlardan ilki iktisaden sosyal liberal, ruhen kozmopolit zümre; ikincisi iktisaden sosyal liberal, ruhen muhafazakâr zümre, üçüncüsü iktisaden sosyalist (toplumcu), ruhen muhafazakâr zümre; dördüncüsü Marksist zümre; beşincisi ise 'ortanın solunda' olduğunu söyleyen zümredir. Bunlardan ilk ikisi ve son ikisi zaman zaman aynı paralelde çalışır. Dergi'nin görüşü ise üçüncü, yani iktisaden sosyalist, ruhen muhafazakâr zümreye yakındır. Dergi'nin toplumculuğu, yani sosyalizm anlayışı, hiçbir milletin taklidi olmayan, tarihin, Anadolu'nun gerçeklerinin, manevi kıymetlerinin ve sosyal bünyenin kucakladığı bir toplumculuktur. Bu düşünce bir gün gerçekleşirse, tamamen milli bir yapının eseri olacaktır (Hareket, 1969).

Dergi'de İslamiyet ve sosyalizm üzerine en derin analizi Hüseyin Perviz Hatemi yapar. Hatemi, Roger Garaudy'nin 1965 yılında yayınlanan eseri Sosyalizm ve İslamiyet ile birlikte ortaya çıkan tartışmalar üzerine İslam hukukunda mülkiyet ve kazanç meselelerini değerlendirerek konuya yaklaşır. Bunu yaparken de niyetinin İslamiyet'ten herhangi bir nazariye lehine yararlanma olmadığını; İslam'ın toplumsal adaleti ve düzeni sağlamak için yeterli ve elverişli hükümlerini belirtmek olduğunu söyler (Hatemi, 1966b). Hatemi'ye göre (1966a) hem Marksizm'i dayandığı felsefe ve dünya görüşü ile birlikte kabul etmek hem de bütünü ile İslam'ı benimsemek mümkün değildir. Bu durumda nazari sahada ya Marksizm bütünü ile benimsenecek ve karşılaşılacak engellerin bertaraf edilebilmesi için bazı İslami formüllerden ve esaslardan yararlanılacak ya da İslam dünya ve dünya ötesi görüşü ile bir bütün olarak benimsenecektir. Hatemi (1966a) İslam'ın müsbet ilimlere sırt çeviren bir din olmaması dolayısıyla da tabii, içtimai ve iktisadi ilimler sahasında bulunan metot ve sonuçlardan yararlanılacağını söyler.



Hatemi'ye göre (1966e) İslam, topraktan ve doğal zenginliklerden toplumun en iyi ve adil bir şekilde yararlanmasını ister. Bu nedenle devleti, bir zümrenin çıkarını koruyan jandarma gibi değil, kamu hizmetlerinin düzenli bir şekilde görülmesini sağlayan zaruri teşkilat olarak görür, servetin belirli ellerde toplanarak baskı, güç, lüks ve israf kaynağı olmasını önler. Hatemi İslam'ın iktisadi hayata yönelik hükümlerinden ilk olarak 'enfal' kavramını ele alır ki bu kavram kapsamına giren mallar, umumun yararına kullanılması gereken, kimsenin şahsi tasarrufuna bırakılmayacak olan 'amme emlâki'dir. Kur'an-ı Kerim'de Enfal Suresi'nin ilk ayeti şöyledir: "Ey Muhammed! Sana enfâl (ganimetler) hakkında soruyorlar. De ki: Enfâl (ganimetler) Allah'a ve Resul'üne aittir. O halde eğer müminler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Resul'üne itaat edin (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008, s. 186)." Hatemi (1966b) birçok âlimin enfal üzerine ortaya koyduğu görüşlerle birlikte enfal kapsamına giren malların 'savaş ganimetinden devlete ayrılan hisse, ordu ile fethedilmeden elde edilen arazi, arazi-i mevat sayılan, dağ tepeleri ile geniş ekilmeyen arazi, sahipsiz veya sahiplerinin mirasçı bırakmadan ölmüş olduğu arazi, cebren alınmış olmamak şartı ile padişahların kendilerine tahsis ettikleri arazi, mirasçı bırakmadan ölen kimsenin mirası, Allah için yapılmayan savaşın ganimeti, madenler ve ormanlar' olduğunu söyler. Ona göre (1966b) ayetteki bu malların Allah ve Resul'üne ait olduğu ifadesinden kastedilen 'hususî mülkiyet' değildir. Bu mallar, İslam devletinin bazı esaslara ve kurallara bağlı olarak, kamu yararına kullanıp işleteceği mallardır ve devleti idare edenlerin bu konuda herhangi bir şahsiliği ve serbestliği bulunmamaktadır. Bu milli servetler sefih kimselerin idaresine verilemez. Maden ocakları, petrol kuyuları, içme suları, elektrik tesisleri gibi umumi gelir kaynaklarının devletleştirilmesi gerekirken bunların değeri de halkın en fakirinin satın alma gücüne göre belirlenmelidir. Bu kaynaklar kimsenin hususî mülkü olamaz. Hatta İkbâl'e göre bu kaynaklar, ferdin olmadığı gibi toplumun ve devletin de hususî mülkü değildir. Fakat Müslümanların başında olan kimse toplumun menfaatini gözetme kaydıyla toprağa ve bu kaynaklara nezaret eder. Ancak bazı şartlarda fertlere kısıtlı bir tasarruf yetkisi tanınabilir. Bu da yine bir mülkiyet, sahiplik değildir; bu malları yararlı ve verimli kullanma şartına bağlı olarak ancak bir tasarruf yetkisidir. Devlet başkanı kamu yararını gözetmek şartıyla bu tasarruf yetkisi ile ilgili tedbirler alır, bunları vergiye bağlayıp bu verginin haddini tespit eder. Toprak mülkiyetinde ise arazi '*ihya edilmiş*' ve '*mevât*' olarak iki kısma ayrılır. İhya edilmemiş, mevât arazide bir ferdin mülkiyeti veya tasarruf yetkisi söz konusu değildir (Hatemi, 1966c). "Boş araziler (sahipsiz, adi topraklar) Allah'ın ve Resul'ününüdür. Ondan sonra da sizindir. Her kim ölü toprağı ihya ederse, o toprak ihya edenidir. Üç sene boş kalan arazide muhtecirin hakkı yoktur." hadisine göre ölü bir arazi ihya edilmeden önce belli işaretlerle çevrilir. Bu faaliyet, ölü bir araziye ihya etme arzusunu beyan eder, mülkiyet ifade etmez (Kerimoğlu, 1986, s. 223). Bu hadise göre fert arazinin sahibi olmaz; yalnızca o arazi üzerinde hak sahibi olur ki bu hak da onu diriltmesi şartına bağlıdır. Eğer arazi eski haline dönerse bu hak düşer. Toprağın sahibi olmayan fertten alınan vergi de kazanç vergisidir ve mahsul üzerinden alınır (Hatemi, 1966c).

Hatemi (1967a), bir insanın mal varlığına yeni bir unsurun girmesinin hediye, bağış, sadaka, miras ve el emeği ile meşru faaliyetler vasıtasıyla olabileceğini söyler. Bunlardan hediye,



bağış ve sadakada her bir hadise titizlikle gözden geçirilmelidir ki ihtiyacı olmayan birinin sadaka alması rüşvet tehlikesini doğurmasın. Bu nedenle devlet memurunun hediye alması kesinlikle yasaktır, ihtiyaç dahi olsa dilencilik hoş görülmemiştir. Miras ise bertaraf edilmesi caiz olmayan bir haktır. Ancak miras yoluyla bir şey elde etmede manevi bir üstünlük yoktur ve bu hususta açgözlülük yapılması, başkalarının hakkına el uzatılması kesinlikle yasaklanmıştır. Servet kazanmanın en çok teşvik edilen yolu ise meşru bir faaliyetle ve emekle kazanç elde etmektir. Bu, diğerlerinden farklı olarak sahibine manevi üstünlük sağlar. İslam, hukuk ve iktisat düzeni içinde emeği, meşru faaliyeti teşvik eder. İslam düşüncesi el emeği ile geçinmeyi ibadet gibi görür ve çalışmaya gücü yetmeyenlerin geçimini devlete yüklerken çalışma gücü olanların cemiyete yük olmasını yasaklar (Hatemi, 1967a).

Bu noktada miras meselesinde Topçu, Hatemi'den farklı düşünceye sahiptir. Esasen o da mirası hak olarak görse de bu hükmün küçük sanayi dönemindeki küçük miras için olduğunu söyler. Ona göre mirasın asıl gayesi, aile ocağının sönmemesi ve kadınla çocukların sefil olmamalarıdır. Bu şekildeki miras, sermayenin mirası değildir. Ancak büyük sanayi dönemine gelindiğinde, büyük sermayenin mirasla intikalinde bu sermayede cemiyetin hakkı vardır. Cemiyetin büyük sermaye mirasındaki hakkı gözetilmezse bu miras, bir cemiyetin kendi içinden sömürülmesi gibi asırlar geçtikçe birbiri üzerine yıkılarak biriken içtimai bir felaket olur. Miras ancak ölenin hayatta bıraktığı acizlere ve zayıflara cemiyetin bir yardımudur (Topçu, 1953d). Hatemi'nin büyük sermayeden kalan miras ile ilgili bir yorumu bulunmamaktadır.

İslam, mal ve zenginliği değil bunların hırsında olmayı herkes için kötüler; meşru kazançları ise herkes için över. İslam dini, mülkün meşru bir şekilde kazanılmasını ister ve meşru yolla kazanılsa bile mülkün meşru olmayan şekilde kullanılmasını ve israfı yasaklayarak onun diğer insanları zorda bırakacak şekilde kullanılmasını ya da saklanmasını, dolayısıyla piyasanın zorda olduğu zamanlarda malın piyasaya sürülmemesini hoş görmez. Mülkiyet hakkı temel bir hak olmakla birlikte sınırlı bir haktır (Diyanet İşleri Başkanlığı Bilim Kurulu, 2014, s. 99). Hatemi (1966d) Hümeze Suresinde yer alan "Mal toplayan ve onu durmadan sayan, insanları arkadan çekiştiren, kaş göz işaretleriyle alay eden kişinin vay haline! O, malının, kendisini ebedileştirdiğini sanır. Hayır! And olsun ki o, Hutame'ye atılacaktır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008, s. 696)." ayetleriyle, Kur'an-ı Kerim'in Allah yolunda harcamaktan sakınarak, helal-haram demeyerek hırsla mal biriktirmeyi, israfı ve lüksü kötü gördüğünü söyler. Ona göre İslam, servetin belirli ellerde toplanmasını ve onların bu serveti tedavülden men etmesini, meşru olmayan faiz, kumar, şans oyunları, rüşvet, fuhuş gibi yollarla servetin artırılmasını ya da kazanç meşru olsa bile kamu hizmetlerinin görülmesi ve yoksulların ihtiyacının karşılanması için gerekli vergilerin verilmemesini yasaklar. Yoksulluk, sınıf farkları, çatışmalar, toplumda batıl sebeplerle mal yemeden, rızaya dayanmayan ve zarar veren ticaretten doğar. Faiz de batıl sayılan ve de şiddetle yasaklanan kazanç yollarından biridir.

İslam hukuk ve iktisat düzenini uygulayan bir İslam ülkesinde, faiz sistemi nedeniyle bankacılık uygulamalarının İslami esaslarla bağdaşması mümkün değildir. Bu durumda yapılması



gereken, yoksul halka kredi sağlama işinin devlet tarafından faizsiz olarak yürütülmesidir. Bu sosyal devletin de bir gereğidir. Elbette fertlerin ve çeşitli kuruluşların da kendi aralarında yardımlaşma sandıkları, hayır cemiyetleri, faizsiz ödünç müesseseleri kurmaları da teşvik edilmeli, bunlar teşkilatlandırılmalıdır. Faizsiz bankalar ise, kapitalist düzen içinde rekabet ve baskıya rağmen ödün vermeden gelişebilirse bunlarla devam edilebilir. Ticari krediler ve milletlerarası münasebetlerde faiz mevzusunun çözümünde ise laik olmayan İslam devleti için tek yol milli banka kurarak bankacılığı devletleştirmektir. Böylece fertlerin faizcilik yapması önlenir. Bu yolla faizden tamamen kaçınılmasa da devletin faiz geliri elde etmesinde fertlerinki kadar mahzur bulunmamaktadır (Hatemi, 1966e).

Son olarak Hatemi, İslam'da iktisadi ve mülki düzenlemeleri şu şekilde toplarlar:

“İslam iktisadi düzeninde faiz yoktur. Toprakta bildiği ve keyfi istediği gibi tasarruf yoktur. Rüşvet, irtikap, kumar ve içki yoktur. İktisadi şartlar düzenlendiği için fuşu hiçbir şey haklı ve mazur gösteremez, zaruret hırsızlığa da özür olmaz. ... Meslek seçme hürriyeti vardır. Vicdan hürriyeti ve insana verilen değer vardır. Ticaret, ihtikâra ve fahiş kâra asla göz yumulmamak şartı ile serbesttir. Toprak ürünlerini, tüketenlere ileten aracı bir sınıfa yer veriyorsa, bunların emanete hıyanet etmelerine, topraktan veya denizden elde edilen, israf edilmeyip mutlaka topluluğun istifadesine sunulması gereken gıda maddelerinin denize dökülmesine veya çürütülmesine Devlet'in asla müsaadesi ve şakası yoktur. ... Devlet, amme hizmetlerini üzerine almıştır. Mecburi sosyal sigortalar yaygındır. Dar gelirliilerin ödünç ihtiyacı olursa faizsiz karşılanır. İçtimai adalet sağlandığı için köyden şehre, oradan da dış ülkelere akmanın sebebi kalmamıştır. Hayır işleri ferdi olarak da yapılabilir; fakat zekat ve icap ettikçe buna eklenen bütün vergiler Devlet eli ile alınır. Tabii servetler Devlet'in nezaretindedir. Madenlerde en üstün tasarruf sahibi topluluğun vekili olan Devlet'tir. Sayılan tahditler dışında hususi mülkiyet ve miras yolu ile intikal caizdir. Bir topluluk bu manzarada ise orada İslam vardır (Hatemi, 1966f).”

İslam'ın içtimai adaleti sağlayacak esasları üzerine bütün bu incelemelerden sonra, emperyalist baskının zaruri hale getirdiği tedbirlerle birlikte, 'İslam iktisadı' ile 'sosyalist iktisat' arasında benzerliklerin bulunduğu görülmektedir. Hatemi'ye göre (1967b) İslam'ın yanına eklenen 'sosyalizm' ifadesiyle samimi Müslümanları endişelendiren de bu durumdur. İslam ile materyalist sosyalizm arasında kesinlikle fark vardır. Ancak bu farkı görüyor olmak, bizzat İslam'ın emrettiği iktisadi esasları, herhangi bir beşeri düzeni andırdığı için reddetmeyi gerektirmez. Bilakis, komünizmin kesin ve kararlı bir tutumla önlenmesi isteniyorsa, ülkenin sömürülmesini ve yoksulluğu ortadan kaldıracak iktisadi tedbirler mutlaka alınmalıdır. Bu tedbirlerin alınmasını İslam adına onaylayıp gerekli görmek, İslam'ın bir başka nazariye ile tamamlanmasını istemek değildir. Bu tedbirler İslam'ın esasında bulunmaktadır. Bu nedenle kullanılan terime değil kastedilen manaya bakılmalıdır. Hatemi (1967b), 'İslam sosyalizmi' terimini kullananları üç gruba ayırır. Bunlar ya tam inançlı Müslüman degillerdir ve eksik buldukları İslam'ı yanlış olarak 'sosyalizm' ile eş anlamlı saydıkları 'Marksizm' ile yamamak istemişlerdir; ya inançsızdırlar fakat İslam'dan bir folklor unsuru gibi yararlanmak istemişlerdir ya da 'İslam sosyalizmi' derken İslam'ın eksiklerini tamamlamak değil, esasen İslam'da olan bir şeyi belirtmek istemişlerdir. İslam ibadeti, İslam vergi sistemi denilirken İslam'ın tamamlanmadığı, sadece İslam bütünü içinde esasen var olan bir şeyin ayrılıp gösterildiği gibi,



‘İslam sosyalizmi’ ifadesi kullanılırken de ‘İslam’ ile ‘Marksizm’ karıştırılarak yapılan bir sentez değil, İslam düşünce bütününe var olan bir yönünü, hedefini açıklamaktır. Hatemi (1967b) yine de ‘sosyalizm’ kelimesi kullanılacaksa yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için bundan ne kastedildiğinin açık bir şekilde ortaya konması gerektiğini söyler.

Garaudy (1965, s. 46) dini, ezilenlerin, sömürülenlerin, alçaltılanların ve saldırıya uğrayanların ümit ve rüyaları olarak görür. Marksist sosyalizm ise ona göre bu rüyaların gerçekleştirilme yolunu gösterir. Oysa Hatemi’ye göre (1967c) Marksizm nasıl bir dünya görüşü ve metot getirdiği iddiasında ise İslam da öyledir. Üstelik İslam, insan hayatını daha bütün ve derin bir şekilde kavrar. Yine Garaudy (1965, s. 45) mü’minin sosyalist dünyada en yüksek adalet talebinin yerine getirildiğini görüp, ‘İşte, İslamiyet gerçekleşti’ diyebilmesi gerektiğini söyler. Ancak Garaudy’nin sosyalist dünyadan kastı Marksist ve dolayısıyla materyalist dünya görüşünün hâkim olduğu dünyadır. Böyle bir dünyada bir müminin ‘İşte, İslamiyet gerçekleşti’ diyebilmesine imkân yoktur ve Marksist esaslara göre teşkilatlanmaya çalışan ülkelere bakarak bunu söylemek de mümkün değildir (Hatemi, 1967c). Hatemi (1967c), Garaudy’nin Sosyalizm ve İslamiyet kitabına eklediği ‘Cezayir’de İslam Sosyalizmi’ başlıklı yazısında Cezayir’in ordu gazetesinden alınan, “Bizi komünizmden ayıran şey, bizim sosyalizmi Tanrı ile birlikte kurma isteğimizdir. Bir yandan toplumsal ve maddi ilerleme, öte yandan ruhsal değerlerin gelişip açılması” (Garaudy, 1965, s. 73) ifadesinin ise kendilerinin sosyalizme dair görüşünü ifade ettiğini söyler.

Sonuç

Nurettin Topçu önderliğinde uzun bir süre yayın hayatını sürdüren Hareket Dergisi (1966 yılından sonraki ismiyle Fikir ve San’atta Hareket Dergisi) Türkiye’de milliyetçi ve İslami karakterde bir dergi olarak içinde bulunduğu camia itibarıyla sosyalizmi cesaretle savunmuştur. Esasen Dergi’nin ismini de aldığı hareket felsefesi ile hâkim devlet tahlillerine çalışmada yer verilemese de (ayrı bir çalışmanın konusu olabilir) 1939 yılındaki ilk sayısından itibaren ruhçu/ahlakçı hareket ile ortaya çıkan otoriter devlet yanlısı tavrı ve devletçi çizgisi, maneviyat üzerine kurulu sosyalist sistemin ipuçlarını vermektedir. Ancak yine de ilk yıllarında sosyalizm savunusu açık şekilde bulunmamaktadır. Dergi’nin üçüncü dönemini oluşturan Aralık 1952-Haziran 1953 arasındaki sayılarında Nurettin Topçu’nun ‘Yeni Nizamın Ana Hatları’ başlıklı yazı dizisinde isim vermeden hayalindeki sosyalist sistemi anlattığı görülmektedir. Topçu, özel mülkiyete karşı olmamakla birlikte büyük mülkiyetin cemiyete, cemiyet adına da devlete ait olduğu görüşündedir. 1966 yılına gelindiğinde ise ‘sosyalizm’ ve ‘İslam sosyalizmi’ yüksek sesle konuşulmaya başlanır. Bu dönemde Topçu, toplumdaki çarpıklıkların ve sosyal hayattaki aksaklıkların çözümünü sosyalizmde görmektedir ve bu sosyalizmin İslam’ın ta kendisi olduğunu savunmaktadır. Ancak Topçu, sosyalist sistemin İslam’ın kendisinde nasıl bulunduğunu ya da işleyişini değerlendirmek yerine, çoğunlukla sosyalizmin gerekliliğini anlatmayı tercih eder. Sosyalizm ve İslamiyet’e dair detaylı tahlili, Garaudy’nin ‘Sosyalizm ve İslamiyet’ kitabıyla birlikte çıkan tartışmalar üzerine, İslam’daki iktisadi ve mülki sistemi ortaya koymak suretiyle Hüseyin Perviz Hatemi yapar. Bu tahlilin



sonucunda İslam'daki sistemle sosyalizmin benzer olduğu görülmektedir. Ancak İslam dininin, bir ideolojinin kalıplarına sığdırılmaya çalışılması söz konusu değildir. İslam'ın toplumsal ve ekonomik yapıyı düzenleyen, yarı devletçi denilebilecek sisteminin sosyalizm ile benzer yanlarının olması, İslam'ın sisteminin inkârını gerektirmez. Nitekim istenilen Marksist bir yapı değildir. Dönem içinde İslam dininin yaşandığı coğrafyada kurulması istenen toplumsal ve ekonomik sistemin İslam sosyalizmi olarak adlandırılması üç nedenden ötürü görülür. Bu ifadeyi kullananlar ya dinsizdir ve kendi sosyalist düzenlerini Müslüman coğrafyada kurmak için İslam dininin ismini kullanırlar ya dini hassasiyetleri yeterli değildir ve İslam dinini eksik görüp onu sosyalizm kalıbına sığdırmaya çalışırlar ya da tıpkı 'İslam hukuku', 'İslam'ın vergi sistemi' gibi, aslında İslam'da var olan toplumsal sistemi 'İslam'ın sosyalizmi' olarak adlandırırlar; yani aslında istenilen İslam'ın kendisidir. Dergi'de sosyalizm olarak adlandırılan sistemin, İslam'da var olan toplumsal düzen olduğu görülmektedir. Ancak bu düzen için, tepkilere yol açan 'sosyalizm' ifadesinin kullanılmasında ısrar edilmesinin nedeni açık değildir.

Kaynakça

- Bennisgen, A., & Quelquejay, C. (1981). *Stepte Ezan Sesleri*. (N. Uzel, Çev.) İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Bora, T. (2015). *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Civelek, M. (2016). *Kırk Yıl Sonra Dün Gibi Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2008). *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Bilim Kurulu. (2014). *Hadislerle İslam* (Cilt V). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Doğan, D. M. (2005). Nurettin Topçu. Y. Aktay (Dü.) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (Cilt VI). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, D. M. (2006). Cumhuriyet Devrinde İki Asli Karakter: Necip Fazıl ve Nurettin Topçu. *Hece*(109), 103-119.
- Dural, A. B. (2010). *Başkaldırı ve Uyum Türk Muhafazakarlığı ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Kriter Yayınları.
- Garaudy, R. (1965). *Sosyalizm ve İslamiyet*. (D. Avcıoğlu, & E. Tüfekçi, Çev.) İstanbul: Yön Yayınları.
- Hareket. (1968). Başyazı. *Fikir ve San'atta Hareket*(31), 1-3.
- Hareket. (1969). *Fikir ve San'atta Hareket*(38), 1-4.
- Hatemi, H. P. (1966a). Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları. *Fikir ve San'atta Hareket*(5), 12-14.
- Hatemi, H. P. (1966b). Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları Umumi Mülâhazalar. *Fikir ve San'atta Hareket*(6), 20-24.
- Hatemi, H. P. (1966c). Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları. *Fikir ve San'atta Hareket*(7), 12-16.
- Hatemi, H. P. (1966d). Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları Zararlı Servet Yığınlarının Önlenmesi. *Fikir ve San'atta Hareket*(8), 7-9.
- Hatemi, H. P. (1966e). Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları Faiz Yasağı ve Milli Banka. *Fikir ve San'atta Hareket*(9), 9-14.
- Hatemi, H. P. (1966f). Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları Faiz Yasağı Hakkındaki Görüşler. *Fikir ve San'atta Hareket*(10), 9-17.
- Hatemi, H. P. (1967a). Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları Servet ve Toplum Düzeni ile İlgili Tedbirler. *Fikir ve San'atta Hareket*(14), 18-24.
- Hatemi, H. P. (1967b). Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları İslam'da Cihad Şuurunun İktisadi Sahaya Tesiri. *Fikir ve San'atta Hareket*(15), 6-9.
- Hatemi, H. P. (1967c). Sosyalizm ve İslamiyet Tartışmaları Son Sözler. *Fikir ve San'atta Hareket*(16), 21-23.
- Kerimoğlu, Y. (1986). *İslam İlmihali Emanet ve Ehliyet* (Cilt II). İstanbul: Ölçü Yayınları.



- Kocabaşoğlu, U., & Berge, M. (2006). *Bolşevik İhtilali ve Osmanlılar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kutlu, M. (2006). Suya Hasret. *Hece*(109), 7-15.
- Meriç, C. (1993). *Sosyoloji Notları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mollaer, F. (2008). *Türkiye'de Liberal Muhafazakarlık ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sarıhan, Z. (1996). *Mehmet Akif*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Şehsuvaroğlu, L. (2011). *Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu*. Ankara: Elips Kitap.
- Topçu, N. (1953a). Yeni Nizamın Ana Hatları/Kültür Meseleleri. *Hareket*(3), 8-10.
- Topçu, N. (1953b). Yeni Nizamın Ana Hatları/Mukavele ve Memleket Meseleleri-Adalet Davası. *Hareket*(5), 8-9.
- Topçu, N. (1953c). Yeni Nizamın Ana Hatları/Adalet Davası 2-Mukavele ve Mülkiyet Hakları. *Hareket*(6), 8-10.
- Topçu, N. (1953d). Yeni Nizamın Ana Hatları/Adalet Davası 3-Maaş, Miras ve Kazanç Şekilleri. *Hareket*(7), 8-12.
- Topçu, N. (1966a). İşsizler. *Fikir ve San'atta Hareket*(6), 16-18.
- Topçu, N. (1966b). Milli Birlik Nizamı. *Fikir ve San'atta Hareket*(2), 16-18.
- Topçu, N. (1968). Ne İçin Sosyalizm. *Fikir ve San'atta Hareket*(26), 5-6.
- Topçu, N. (1970a). Bahtiyar Belde. *Fikir ve San'atta Hareket*(54), 6.
- Topçu, N. (1970b). Toplumda Din Adamının Görevleri. *Fikir ve San'atta Hareket*(57), 4-7.
- Topçu, N. (1972). Milliyetçiliğimizin Esasları. *Fikir ve San'atta Hareket*(73), 21-30.
- Topçu, N. (2016a). *Ahlak Nizamı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2016b). *Sosyoloji*. İstanbul: Dergâh Yayınları.



Nurettin Topçu'nun Düşüncesinde Kâinat ve Şehir Meseleleri

Gökçe Nur Şafak¹

Özet

Yirminci yüzyılın önemli Türk düşünürlerinden biri olan Nurettin Topçu felsefe, ahlâk, millet, medeniyet gibi konularda eserler vermiştir. Topçu, ahlâk konusundaki önerisini İslam'a dayalı bir metafiziği temel aldığı "İsyan Ahlâkı" kavramı ile; siyaset felsefesi ve devlet bakımından önerisini ise "Anadolu Sosyalizmi" ile formüle etmiştir. Nurettin Topçu'yu konu alan akademik çalışmalar, bahsi geçen bu fikirler ekseninde yoğunlaşmıştır. Ayrıca Topçu'nun ahlâkî yaklaşımına günümüz siyasetinde çokça gönderme yapıldığı da görülmektedir. Tüm bu yeniden okumaların gözden kaçırdığı daha temel iki konu bu çalışmanın odağını oluşturacaktır: Topçu'nun evrene/doğaya bakışı ve kente bakışı. Topçu'nun eserlerinin ve düşünce sistematığının merkezinde onun kâinata ve insanın kâinattaki konumuna yönelik düşüncelerinin olduğu görüşü bu çalışmanın temel varsayımdır. Topçu'nun felsefi ve siyasal görüşlerini anlamak için insanın evrenin içindeki konumuna ilişkin kanaatlerini, medeniyete yönelik düşüncelerini anlamak için ise evrenle/doğayla ilgili görüşlerinin dayanaklık ettiği kent ile ilgili düşüncelerini anlamak bir zaruret olarak öne çıkmaktadır. Nurettin Topçu'nun bu kavramlarla birlikte yeniden okunması günümüzün kent ve çevre sorunlarına da ahlâkî bir yaklaşımın geliştirilmesi bakımından önemli bulunmaktadır. Bu bağlamda, Topçu'nun fikriyatı, hem Türk siyasi düşüncesinin hem de Türk siyasetini yönlendiren aktörlerin ve karar alıcıların bugün de esinlenebileceği bir ahlâkî yaklaşımı haizdir. Bu çerçevede çalışmada Nurettin Topçu'nun eserleri düşünürün evrene, doğaya ve kente yönelik düşünceleri kısıtıyla incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: 1. Nurettin Topçu 2. Evren 3. Doğa 4. Kent

Giriş

Devleti kimin nasıl yöneteceği, iktidarın meşruiyeti, özgürlük, eşitlik gibi konulara odaklanarak, normatif düzlemde fikir üreten siyaset filozofları, Antik dönemden günümüze, insanın doğa durumunda nasıl olduğu, insan doğası, insanın, doğanın ve evrenin ortaya çıkışı, insanın hayattaki nihai gayesi, erdem, etik, mutluluk gibi konular ile ilgilenmişlerdir. Yirminci yüzyılın önemli Türk düşünürlerinden biri olan Nurettin Topçu da, bireye, topluma ve ideal devlete yönelik olarak akıl

¹ Araştırma Görevlisi, Aksaray Üniversitesi İ.İ.B.F. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü gokcenursafak@gmail.com



yürütmüş; hem ahlâki ve felsefî bakımdan hem de pratik bakımdan bir inşa arayışında olmuştur. Topçu'nun düşüncesinde; hayatın nihâi gayesine giden yolun yapı taşlarını insanın diğer insanlarla, tabiatla ve kâinatla ilişkisi, insan hareketlerinde adalet ve ahlâkiyet gibi mefhumlar oluşturmuştur. Bu mefhumlar, Topçu'nun toplumun ahlakına, toplumsal adalete ve devlete yönelik görüşlerini de anlamamıza yardımcı olacak anahtar kavramlar olarak öne çıkmaktadır. Bu cepheden bakıldığında, onun siyaset felsefesi anlayışına yönelen bir ilgi; insanın hayat gayesini, varlığı, düşünceyi, hareketi, adaleti ve ahlâkiyeti ele almak durumundadır. Ayrıca Topçu'nun görüşleri, önerdiği siyasî yaklaşıma değinmeksizin, kendi başına, insan-evren arasındaki ilişkide ortaya koyduğu ahlak nizamı bakımından da önem arz etmektedir.

Anılan saikler bu makalenin de gerekçesini teşkil etmektedir. Makalede, romantik bir idealist olan Nurettin Topçu'nun literatürde çokça tartışılan, kültür, medeniyet, Anadolu sosyalizmi gibi konulardaki düşüncelerine temel teşkil eden *insanın kâinattaki ahlâki konumu* meselesi ele alınmaktadır. Ayrıca yine Topçu'nun bu görüşlerinden bağımsız olarak okunamayacak olan *kente* dair kanaatleri de anlatılmaya çalışılmıştır.

Kâinat ve İnsanın Ahlâkî Konumu

“Kâinat benliğimizin bir parçasıdır. Onun harap oluşu, benliğimizin harap olmasıdır.” (Topçu, 1999b: 26)

Nurettin Topçu'nun kâinata ve insanın kâinattaki ahlâkî konumuna dair görüşlerinin anlaşılabilmesi için, öncelikle onun *hareket felsefesi* yaklaşımına yakından bakmak gerekir. İlk olarak, Nurettin Topçu Batı medeniyetinin yaşadığına muadil bir Rönesans'ın bizim medeniyetimizde de yaşanması gerektiğine inanan bir idealisttir; bu Rönesans bir ruh hareketi olmaksızın gerçekleşmeyecektir². Topçu'nun idealleştirdiği bu ruh hareketi ise temel kaynağı Kur'an olan bir felsefe sistemine dayanır. Bu felsefe sistemini oluştururken *insanın kâinattaki yerini*, hayatın kıymetini ve sonsuz istikbalde gerçekleşmesi umulan akıbeti tespit etmek gereklidir (Topçu, 1999b: 97). Onun düşüncesinde hareket felsefesi ile tabiat ve kâinat meselelerinin ilk kesişim noktası da burada belirmektedir.

Düşünüre göre üç unsurdan mürekkep olan âlem bir *bütündür*. Âlemi oluşturan üç unsur *varlık, düşünce ve harekettir* (Topçu, 1999b:17; 2016:143). Topçu, varlığı başlangıç [hareket] noktası; düşünceyi kılavuz ve hareketi de hayatın gayesi olarak tanımlamıştır (1999b: 17). Yani Topçu'ya göre yaşamın amacı hareketken, hareketi düşünce yönlendirir; varlık ise hareket için bir başlangıç noktası, vasıta olmaktan ibarettir; hayatın kendi kendisinin gayesi olarak ele alınması anlamsızdır (2008b: 169). Topçu, düşüncesinin zeminini oluşturan bu kavram üçlemesini “[h]areket ediyorum, düşünüyorum, Birliği seviyorum, o halde varım” (Topçu, 2016: 23) diyerek özetlemiştir. Topçu burada âlemin merkezine *hareket* kavramını yerleştirmektedir. Ancak

² Bu kapsamda Topçu manevi bir kalkınma (dini/manevi bir ıslahat) ile maddi bir kalkınmayı (devletin ekonomik hayatta etkin olarak sosyal adaleti tesis etmesi) bir arada önerir (2008b: 57-63).



hareketten önce gelen ve harekete zemin teşkil eden *varlık* da müstakil bir kavram olarak sonsuzlukla, eşyayla ve kâinatla ilişkilidir; insanın varlığı hem sonsuzluğun fani bir aksi hem de bir parçasıdır. Hatta varlıkları ve eşyayı değiştirdikçe insanın kendisi de değişir; değiştikçe *bütünlenir*, *sonsuzluğa yaklaşır* (Topçu, 1999b: 26).

Topçu *hareket* kavramını şu sözlerle açıklar:

“...toplum düzenine ait hareketler ferdi varlığımızla Allah arasında bir köprü oluyordu. Aile, millet ve medeniyet, sonsuzluk ve evrensellik temayülünü kendinde yaşatan ferdi hareketin eserleridir. Bu mânada hareket, insanla Allah'ın bir terkibi oluyor. Hareketlerimizde îman ve irade şeklinde beliren ilâhî yardım, onlara tabiata aşkın vasıf veriyor ve dinî bir kıymet kazandırıyor” (Topçu, 1999b:22).

Alıntılanan metinde Nurettin Topçu'nun harekete ilişkin fikirlerinin evrensellik ve kâinatla nasıl ilişkilendiği görülür.³ Buna göre bireyin, sonsuzluk ve evrensellik temayülleri vardır. Bireyin nihâî hayat gayesi *varlığı* değil, *hareketleridir*; dolayısıyla “ahlâki” özne de yine harekettir; adaletten beslenen hareket ise insanın evrensellekle bağını kurmaya yarayacaktır. Nurettin Topçu, hareket felsefesi kavramını açıklarken çokça Maurice Blondel'e gönderme yapar. Blondel'in *Action* kitabından özetlediği *Hareket Felsefesi* başlıklı yazısında Blondel'den aktardığı görüşler, Topçu'nun harekete dair görüşlerini de yansıtır niteliktedir:

“...O halde varlık ahlâkîdir, demek doğru değil; hareket ahlâkî olabilir. Çünkü ahlâkiyetin tohumu harekettir ve çünkü harekette menfaat gözetmemiş, âlemşümül oluş var. Hareketini varlıkların enginliğine atarak bu enginliğin cevabını dinlemeli” (akt. Topçu, 1999a:52).

Hareket kavramı ahlâkiyetin yanı sıra adaletle de irtibatlandırılmış; adalet hareketin dayanağı olarak telaffuz edilmiştir. Dolayısıyla Topçu'nun felsefi yaklaşımının kâinat ve tabiat meseleleriyle ilişkisinin kurucu unsurlarından biri de adalet meselesidir. Topçu'ya göre, “[a]dil insan, istismar etmeyen ve istismar edilmeyen insandır” (Topçu, 1999b: 26). Bir etik tutum olarak *istismar etmeme'nin* insanın evrenle ilişkisine bir gönderme yaptığını söylemek zorlama olmayacaktır:

“Adalet, varlığın mukaddes oluşunu bilerek, insanlığı ve insanlığın eserlerini tahripten koruyacak bütün kuvvetleri nefsinde hazırlamak ve harekete geçirmektir. Âdil insan, ruhla kâinatın derin ve sıkı münasebetine, içsel bağlarla birbirine bağlı oluşuna inanan, eşya ile kendi ruhu arasındaki derin kaynaşmayı herkesce görülür eser ve hareket yapandır, kâinatı kendine yaklaştırandır. Tabiat ve eşya mukaddestir; bunlar zevklerimiz için, hevesimizi tatmin için bayağı âlet değildirler. Eşyayı, ruhun yükselmesine ve evrensel hayatın ilerleyişine yararlı yapalım”(Topçu, 1999b:25).

³ Tabiat kelimesinin buradaki kullanımı, insanın doğası bağlamında da yorumlanabilir. Nitekim Topçu, doğayı ve doğanın düzenini açıklarken ekseriyetle kâinat kavramını kullanmıştır. Tabiatı, doğa anlamında kullandığında ise, daha seçik doğa tasvirlerine yer vermiştir. Yine de Topçu'da insanın doğası ile (insandan başlayarak evrene doğru açılan) doğa kavramları arasında bir ikilik, birbirine karşıtlık yoktur. Topçu'nun düşüncesinde, bunların tamamı Bütün'e aittir. Dolayısıyla insanın doğası mefhumu ile (insan dışı) doğa mefhumunu zaten birbirinden bağımsız olarak düşünmek güçtür.



Bu pasajda görüleceği üzere, Nurettin Topçu, âdil insanı kâinata içsel bağlarla bağlanarak, eşya ile kaynaşan ve ruhu böylece yükselen bir varlık olarak tanımlar. Adalet, insanlığı ve insanlığın eserlerini korumak üzere varlığın kutsallığını kabul ederek harekete geçmek; *evrensel hayatın ilerleyişine yararlı* olmak anlamına gelmektedir.

Topçu'nun hareket kavramıyla ilişkilendirdiği bir diğer husus da *iş* kavramıdır. Ona göre, bütün kâinat çalışmaktadır; insana düşen ise kâinatın ritmine ve ahengine uyumlu davranmaktır; kâinatı itaat ve sevgiyle takip etmektir. İnsanın bu suretle çalışmasını/yaptığı işi Topçu "insanın kâinata içten iştiraki" olarak tanımlar. Burada Topçu'nun modernleşmeye ve sanayileşmeye yönelik eleştirisi de sezilir. Nurettin Topçu, kendi kültüründen husule gelmeyip başka kültürlerin mahsulü olan tekniğin devşirilmesini eleştirdiği kadar; teknik gelişmenin ve sanayileşmenin beraberinde getirdiği hayat tarzını da eleştirir. Ona göre büyük sanayi sosyal adaletsizliği artıracığı için *harbe* yol açma kuvvesini barındırdığı gibi, makineleşme de doğanın istismarına, insanın makineleşmesine; bağımlı hale gelmesine ve hayatını makine esaretinde sürdürmesine yol açmaktadır (2008b: 15, 19, 157, 178, 190-191) Nitekim Topçu, kâinatın ve insanların istismar edilmesine dayanan bir çalışmayı ahlaksızlığın dünyada yayılması olarak kabul eder (Topçu, 1999b:18):

"Bütün hareketlerimizin imkân sırrını kendinde saklayan kâinat, insan olmasa kısır olacaktı. İnsan yeryüzüne yaratıcılığı getirdi. İnsansız kâinat işsiz kalacaktı. İnsan, şuur ve iradesiyle dünyanın içinde dünyalar yaşatıyor. Tam ve gerçek hareket, önce hareketin sahibi olan insanda başlar, hareket iradesi olur. Sonsuz imkânlarla yüklü kâinata çevrilir, hareketin safhalarını meydana getirir. Hedefi sonsuzluktur, meyvesini sonsuzlukta verir. İnsan onu sonsuzluğun sınırına kadar götürür, orada sonsuzluğa teslim eder. (...) Bizden çıkıp hiç olmazsa aynı hareket olarak bir daha bize dönmek üzere âleme çevrilen ve sonsuzluğa doğru yol alan hareket, kurtarıcı harekettir; hür ve ahlâki olan insanca davranışımızdır. Âlemden kendimize doğru yönelttiğimiz hareketler ise, insanı kâinatın tek suçlusu yapan ahlâk dışı ve kâinata karşı zâlim davranışlarımızdır. İnsan gerçekte hareket ederken gözlerini sonsuzluğa dikmiş bulunuyor. Bütün ahlâki davranışlarımızın hedefi, sonsuzluktur. Filozof Maurice Blondel'in hareketin sırlarını fâşeden ince tahlillerini dinleyelim: '...Hareket ne olursa olsun bir gaye güderken, enginliğe, kâinatın anlaşılması imkânsız kudretine kendini bırakmaya, ona teslim olmaya mahkumdur'" (Topçu, 1999b:19).

Görüldüğü üzere, hareket, kâinatla uyumlu bir biçimde, onu istismar etmeden sonsuzluğa erişmenin bir vasıtası olarak kabul edilmektedir. Kâinat insan olmasa kısır kalacak idiyse de insan da kâinatın aracılığı olmasa sonsuzluğa erişemeyecektir. İnsanın gâyesi, külli âlem olabilmek için küllî nizamla güvenerek ve onunla birlikte ilerlemektir (Topçu, 1999b:180; 1998:90).

Nurettin Topçu'nun doğaya ve kâinata ilişkin fikirlerini biçimlendiren bir hususun da Batı'nın üretim, tüketim ve yaşam biçimlerine yönelttiği eleştiri olduğunu belirtmek gerekir. O, Batı'nın eşyayı ve başkalarını kendi yararını ve zevkini tesis etmek uğruna bir tüketim aracı olarak kabul etmesini ve tüketim merkezli yaşayışını eleştirir; büyük çaplı üretim gibi büyük çaplı tüketimi de insanlığı ve tabiatı esir eden bir facia olarak nitelendirir (Topçu, 1999b:25).

Nurettin Topçu bu noktada, âlemin akıbetinin/sorumluluğunun ellerimize bırakıldığını ifade eder; insanın üstünlüğü, hürriyeti ve temyiz kudreti de bu sorumluluk meselesi ile ilişkilidir



(Topçu, 1999b: 193): “İrade meselesi, ahlâk ve âdalet, hayatın değeri meselesi, insan hayatının bu esaslı destekleri, gaye olarak tutduğumuz bu ilk sınırlar, çözüm ararlarken âleme yayılabilen bir mesuliyetin kucağında birleşiyorlar. (...) [Y]alnız yaşamak mümkün değildir. Kendi kendini izah edebilen varlık yoktur. Âlemin sırrını ise insanın hakikati izah edebilmektedir. Âdalet terazisi insanın elindedir ve insan hayatının değeri mesuliyet yaratıcı olmasındadır” (Topçu, 1999b: 193, 194). Topçu, insanın varoluşsal amacını âlemin sırrını izah etmek olarak açıklamasına rağmen doğayı/kâinatı insanın karşı kutbu olarak ele almamış, bilakis bu sırrı açıklamak için insanın evrene muhtaçlığını, ondan ayrı değil, onunla birlikte Bütün’ün parçası olduğunu belirtmiştir. Yani insanın değeri âlemin sırrını açıklama sorumluluğundan ileri gelse de bu değer onu evrenin insan dışı unsurlarının karşısında veya hiyerarşik olarak üstünde kılmamaktadır.

Nurettin Topçu’ya göre tabiat, her yeredir ve zaman içinde sürekli; ondan çıkmak/kurtulmak mümkün olmadığı gibi (Topçu, 1998: 97) insan tabiata ve toprağa yaklaştığında onlarla bütünleştiğini, onlardan uzaklaştığında ise onları kaybettiğini duyumsar (Topçu, 1998: 98; 2008b:170). Topçu’nun varlığın gayesine yönelik fikriyatında tabiatın merkezi konumu onun şu sözlerinde vuzuha kavuşmaktadır:

“Tabiattan Tanrı’ya tırmanmak, hakikat yolculuğunun son çabasıdır. Çünkü tabiat, dostların dostu olan Büyük Dost’a, Allah’a ulaşmak için hilkate dayalı bir merdivendir; her tarafına insan denen leşlerden pis kokular ve zehirleyici buğular saçılan cemiyet hayatından kurtulup da tek kurtarıcı Dost’a ulaşmak için geçilmesi zorunlu olan geçittir.”(Topçu, 2016: 82).

Buraya kadar izah edildiği şekliyle görüleceği üzere, Nurettin Topçu’nun felsefesinde, bir bütünlük/birlik/küllî nizam inancı vardır. İnsanın idraki kâinattaki varlıkları sınıflandırsa dahi bundan tatmin olmayarak bir’i, birliği/zaruri birliği/Bütün’ü aramaktadır (Topçu, 1998: 101; 2016:134). Sanatkâr, tabiattaki çokluğun içinde *dağılan iradesini bir araya topladığında mabede/din dünyasına* adım atacaktır (Topçu, 1998: 65). Bu bağlamda Topçu, vücudu tabiatın ruha sarılmış bir parçası olarak görür; kendisinde kâinatın tecellilerinin yansıdığı imanı ise vücudun, şuurun ve kâinatın bütünü olan bir imanın âdeti Allah’ın insandaki varlığı olduğunu; ancak böyle bir imanın hakikate ulaşılacağını ifade eder (Topçu, 1998: 90). Yani, Topçu’nun imanı tanımlayışında da *birleme*, Bir’e ulaşma arayışı sezilir.

Özetle Topçu’nun tabiata yönelik yaklaşımı beş temel ilkeyle ifade edilebilir. Bu ilkeler, evrenin ve doğanın tanrısal hakikate açılan bir kapı/onu yansıtan bir ayna olması; istismar etmeme, dünyanın akibetinin insana teslim edilmiş olmasının insanın idrak ve temyiz kudretlerinin ona yüklediği sorumluluktan ileri gelmesi ve eşyanın çokluğunun tanrının birliğinin ve küllî nizâmın delillerini barındırması.⁴

⁴ Bu beş temel kaide Hoca Yusuf Hemedâni’nin tasavvuf yaklaşımında da aynı biçimde mevcuttur. Bk. Şafak, Gökçe Nur (2016), “İslam’ın Çevre Etiği Yaklaşımı: Bir Hoca Yusuf Hemedâni Okuması”, (içinde) Türk İslam Siyasi Düşüncesi: Teşekkül Devrinden 18. Yüzyıla, (ed. Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak), s.435-452.



Şehir ve Topçu'nun Ütopyası

“Sanat eseri olan şehir, tabiatı tamamlayan, ondaki nebâti, hayatî ve coğrafi yapıyı sanatın motifleriyle, şekle intikal etmiş melodisiyle tamamlayan bir varlıktır.”

(Topçu, 1999b: 104)

Nurettin Topçu yazılarında şehre dair belli başlı konuları ele almıştır. Bu konuları, köy-kent karşıtlığı, kentin dayandığı değerler, büyük kentler, ideal kent ve ideal mimari olarak sıralamak mümkündür.

Öncelikle Nurettin Topçu'nun şehre yönelik yaklaşımını onun tabiata ve kâinata yönelik yaklaşımından bağımsız olarak okumanın eksik bir okuma olacağını belirtmek gerekir. Zira düşünürün şehre dair kanaatleri, bir biçimde tabiata bakışı ile ilişkilendirilmelidir. İlk olarak, Topçu'nun yazılarında sıklıkla değinilen köy-kent karşıtlığı meselesini ele almak gerekirse; düşünürün köy ile kent birlikte/yan yana var olmakla birlikte, köyü, kenti oluşturacak bir alt birim olarak düşünmemek gerekir. Her iki yerleşim biçimi de birbirinden ayrı toplumsal durumları haizdir, bu iki yerleşim biçiminin toplumda bulunması iki ayrı toplumsal durumu da beraberinde getirir: “Köy, şehir haline geçmek istidadını yaşatan içtimâî atom değildir. O, şehirlerden ayrı bir içtimâî uzviyettir ve şehir olmak onun gayesi değildir.” (Topçu, 1999b: 318).

Kanaatimizce, Topçu'nun köy ile kent arasındaki bu ayrımı vurgulamasının temel nedeni öne çıkarmak istediği ahlâki değerlerle ilgilidir. Köy-kent ikiliğinde Nurettin Topçu köyün, daha doğru bir anlatımla Anadolu'nun barındırdığı ahlâkın yanındadır. Topçu'ya göre Anadolu'nun iki unsuru tarih ve tabiattır (Topçu, 2008b: 60). Ona göre kıymetli olan şehrin “siyasetle kumar kazancı” değil, gerek kendi emeğinin karşılığı olması nedeniyle gerekse dayandığı yaşam biçimi ve ahlaki değerler nedeniyle çiftçi ve köylünün kazancıdır. Çiftçi ve köylü, *sade, samimi, ahlâkına sahip* bir yaşam biçimini sürdürmektedir. Topçu bu yaşam biçiminin dayandığı ahlâki sistemi şöyle tanımlar: “Tabiatla sürekli bir kaynaşma içinde yaşayan, ruhunu tabiatlaştıran ve tabiatı ruhlaştıran bu insanın iş ahlâkı Anadolu'da, İslâm'ın başka yerlerde veremediği tabiat metafiziğini yaratmış, onu halk destanlarıyla beslemiştir. Kendi haline bırakılan Anadolu insanının, böyle bir din ve tabiat metafiziği içinde kendi kendisini yetiştiren insan olduğunu unutmayalım.” (Topçu, 1999b: 119). Topçu, köylüyü bu nedenlerle şehirliliğe üstün tutar; ona göre Anadolu köylüsü, “tabiat ve hakikat güneşi önünde kendiliğinden olgunlaşan bir kudret hârikası”dır. Anadolu'da filizlenen bu “kâinat metafiziği”ni Topçu “Anadolu'nun hikmeti” (hikmet sistemi) olarak tanımlar (Topçu, 1999b: 119, 120).

Topçu, tarihsel bir yorumla şehirli sermayenin köyün emeğini satın alması/ona tahakküm etmesi karşısında; emeği ile yeryüzünün sahibi olan köylünün şehirliliği “kendi civarına tahakkümle gelip konan bir kuvvet” olarak tanıdığını ifade eder (1999b: 318). Kanaatimizce, Topçu burada “arz” kelimesini kullanırken çoklu bir anlam kümesini işaret etmektedir. Bir taraftan köylünün dünyayla/yeryüzüyle kurduğu ilişkinin metafizik yönüne gönderme yapmış olabileceği gibi diğer yandan doğrudan toprak sahipliği üzerinden kullanım değeri-değişim değeri meselesine de



gönderme yapmıştır; bu ikili çağrışımı bilinçli olarak kurgulamış olması da muhtemeldir. Topçu'nun bu kanaatlerinin bir diğer yönü ise köylü/köy ile kentli/kent arasındaki antagonistik ilişkiye dikkat çekmesidir. Nitekim köy ve kente ilişkin diğer çözümlerinde de bu antagonizm sezilir. Topçu'nun düşüncesinde köyün bir diğer önemi de milli varlığın kaynağı olmasından ileri gelir. Bursa, Konya, Erzurum, Diyarbakır, Kastamonu gibi şehirler ile Selçukluların kurduğu şehirler sıklıkla civarlarındaki köylerle kaynaşarak kendilerine özgü ananevi yapılara sahip olmayı başarmışlarsa da yine de şehirler birbirinden ayrı oluşlarıyla milli varlığa araç olamazlar; bunun kaynağı köylerdir (1999b: 320). Öte yandan, Anadolu köylüsünü betimlerken, “çok harcama”nın bir aldanma olduğunu ifade ederek, Anadolu köylüsü'nün *üretme zevkini duymasını* ve tabiata yönelmiş *menfaat gözetmeyen sevgisini* ve tabiatla sürekli kaynaşarak *onunla bir ruh ve hayat alışverişi yapmasını* köyün değerleri olarak sıralar (Topçu, 1999b: 118).

Anadolu'nun değer sisteminin tarafında, (özellikle büyük) kentlerin değerlerinin ise karşısında olmakla birlikte, Topçu, yine de ideal bir şehir önermiştir. Nurettin Topçu'nun betimlediği bir ideal olan *bahtiyar belde* “içinde Allah'a yaranmayı kendisine gaye bilmiş faziletli insanların yaşadığı beldedir” (Topçu, 1999b: 308).⁵

Ona göre, Rönesans'ta Antik Yunan'ın mirasının gözetildiği gibi, *bizde de* kültür, felsefe, mimari gibi alanlarda geçmişe bakılmalıdır. Bu bağlamda, Topçu millî mimarimizin; Selçuklu mimarisinden başlayarak Mimar Sinan'a dek süren tabiat ile ruhu bir mistisizm içinde birleştirmiş (Topçu, 1999b: 96) olan ve “ilahî ruhu yeryüzüne vahiy aydınlığı halinde indiren” bir mimari olduğunu ifade etmiştir (Topçu, 1998: 201).⁶ Ona göre Selçuklu mimarisi; “bütün varlıkla secdeye kapanıştır” (2008b:17). Nurettin Topçu'nun Türk mimarisi betimlemesine bakarsak:

“Bizim mimarimiz, barbar stilinden uzak bir incelikte, mihrâbındaki aydınlıkları kapısına aksettiren bir bütünülle secdeyi düşündüren, veya duaya açılmış bir eli andıran ruhla tabiatı serin bir huzur içinde birleştirmiş olan Selçuk mimarisidir” (Topçu, 1999b: 103).

Konya, Sivas, Erzurum, Bursa gibi örnekler üzerinden ideal bir Türk şehri tanımlaması yapan Topçu'ya göre, “ev ve dükkân yığını, daracık ve şekilsiz yollar yumağı, ışık ve şekil zevkinden tamamen yoksun bir iskelet” olan şehirler, ruhsuzdurlar; kuruldukları mahallin tabiat güzelliğini öldürmüşlerdir. Topçu iskeletten ibaret olan bu şehirlerin karşısına tabiatı tamamlayıp onunla

⁵ Burada bir parantez açarak Farabi'nin erdemli şehir tanımını hatırlayalım. Farabi'nin düşüncesinde insanın erişeceği nihai kemal noktası mutluluktur. Onun ütopyası olan erdemli şehirde yaşayan insanlar da mutluluğu amaç edinirler. Yeri gelmişken, Nurettin Topçu'da zaman zaman Platon'a yer verildiğini de belirtelim. Antik Yunan düşünürlerini şerh eden Farabi'nin varlık ve doğa felsefesi alanlarındaki üslubu Topçu'da da sezilir. Bununla birlikte Topçu, Farabi ve müteakip düşünce geleneğini eleştirir (Topçu, 1999b: 54, 55; Farabi, 2017).

⁶ Bu bağlamda Topçu, Türk mimarisinin ne olmadığına ilişkin de fikirler öne sürmüştür. Ona göre Orta Asya'nın steplerinde yapılan kervansarayların üslubu da Cumhuriyet mimarisinin üslubu da (Topçu “Yeni Ankara” olarak ifade eder) Türk mimarisi değildir. Bu kanaat Topçu'nun medeniyet kurgusuyla alâkalıdır. Orta Asya'dan gelerek Anadolu'daki kültürel çeşitlilikten etkilenen ve bunu İslam'la terkip eden bir Anadolu Türklüğü iddiası bakımından düşünürün bu yargıları kendi içinde tutarlıdır. Ancak gerek Türklük algısı gerekse Türk kentlerinin ne olmadığına dair kanaatleri tartışmaya açıktır. Çalışmanın kapsamı ve konusu bakımından bu tartışma burada yürütülmeyecektir.



kaynaşarak, bitkisel ve coğrafi yapıları sanatla tamamlayan “sanat eseri olan şehir”leri koyar. “Matematik nizam ve mükemmeliyete dayanan” bu *sanat eseri olan şehirler* yine Selçuk ruhuna dayanacaktır (Topçu, 1999b: 104). Topçu’nun *matematik nizam ve mükemmeliyete dayanan* ideal kent tasavvuru ilk bakışta modernleşmenin getirdiği planlı kentleri çağrışmakta ise de bunu Le Corbusier ya da Haussmann tipi bir kent planlaması yaklaşımı gibi yorumlamak mümkün değildir. Topçu’nun *matematik nizam ve mükemmeliyete dayanan* kenti bir planlamacılık önermekteydiyse dahi -ki “şekilsiz yollar yumağı” ifadesi önerme ihtimalini kuvvetlendirmektedir- bunun Batı’daki gibi sanayileşmenin beraberinde getirdiği, sermayenin kentsel hizmetlerin maliyetini yerel yönetimlere “devrettiği” ve kalkınmaya/sanayiye uyumlandırılmış bir planlama olmadığı açıktır. Zaten Türkiye’nin kentleşme süreci Batı’daki kentleşmeden hayli farklı dinamiklerle gerçekleşmiştir; nihayetinde Topçu’nun anti-endüstriyalist olduğu ve temelde şehirlerden çok kırsal yerleşimleri tercih ettiği de bilinmektedir. Özetle düşünürün, bireyin ve toplumun tabiatla ve Tanrı’yla münasebetini kesintiye uğratacak bir kent planlamasını öngörmesi imkân dâhilinde değildir.

Büyük şehirlere yönelik eleştirisinin ilk adımı *bizdeki büyük kentlerin Batı’daki gibi sanayileşmeye dayalı olmayışının doğurduğu neticelerden ileri gelir*. Topçu’ya göre: “Büyük şehir cihazının bütün parçaları, batının fabrikalarından satın alınarak buraya boşaltılmış. Büyük şehrimiz, üretim yeri değil, sade bir Pazar yeridir. Bu pazarda Anadolu köylüsünün bir yıllık alın teri ve taban nasırlarıyla elde ettiği şeylerin, yabancı milletlerin fabrikasında, birkaç dakikada imâl edilen eşya ile değişimi yapıyor. Bu, XX. asrın sömürge pazarıdır.” (Topçu, 1999b: 257).

Topçu’ya göre sanayi ve ticaret dizginlenmediği takdirde toplum hayatını sömürücü bir hale bürünecektir. Büyük şehirlerde, peyda olan, “tülbentçilikten kömürcülüğe, mevlitçilikten büyücülüğe” etkinlikler kadar özel okulların varlığını da *ilmin ticarethaneye dönüşmesini* de topluma bir tehdit olarak görür (1999b: 258). Bunların yanı sıra büyük şehirlerde ortaya çıkan apartmanları örnek göstererek konut üzerinden rant elde edilmesinin toplumsal adalete verdiği zararı işaret eder:

“Aramızda adaletle işbölümü yapmaya ihtiyaç kalmamıştır. O artık bizimle emek birliği yapmaya muhtaç vatandaş değildir; Benim derdim onun derdi değildir. (...) Ve bu işsiz güçsüz, muzır, müstehlik, ve umumî ahlâk bakımından birçoğu tehlike olan fertlerin sayısı artmaktadır. (...) Bir toprak ki, işlenmek için değil, muhteris sahibinin mülk zevkini doyurmak içindir, ağaların zorbalığına çekilmiş peşkeştir” (Topçu, 1999b: 259).

Nurettin Topçu’nun şehirlere yönelik önerisi şehirlerin öne çıkan işlevlerine göre taksimidir. *Medeniyet ve ilim merkezi ya da ticaret merkezi* olarak kalkındırılacak olan şehirlerin bu kalkınmasında *fedakârlığı* bu şehirlerin hemşehrisi olup büyük şehirlerde büyük sermaye sahibi olan kişilerden beklenmelidir. Topçu, devletin büyük şehirlerdeki sanayi etkinliklerine el koyarak, bütün ülkede dengeli biçimde dağıtmalı; büyük şehirlerin pazarı, diğer yerleşimlerle dengeli olacak biçimde düzenlenmelidir (2008a: 109).



Sonuç

Nurettin Topçu'nun topluma ve devlete yönelik görüşlerinin merkezinde, onun insana, insanın nihai hayat gayesine, kâinatdaki ahlâki konumuna yönelik çözümlenmeleri yer almaktadır. Kanaatimize göre, bu çözümlenmelerden uzak bir biçimde onun siyasi görüşlerine yönelik yapılacak okumalar, nakıs kalacaktır. Nurettin Topçu âlemin varlık, hareket ve düşüncenin bir terkibi olduğunu ifade etmiş; bu kavramlar arasında en önemli yeri de düşünceye ve harekete vermiştir. Topçu'ya göre, hayatın gayesi hareket; hareketin yönlendiricisi düşünce iken, varlık bunlara bir araç mahiyetindedir. Bu kapsamda düşüncesini "*hareket ediyorum, düşünüyorum, Birliği seviyorum, o halde varım*" cümlesi ile formülleştiren Topçu'da insanın hareketi, ahlakiyete ve adalete dayanmalıdır. Düşünür, ahlakiyetin ve adaletin sınırlarını ise sonsuzlukta ve evrensellikte belirler. Son amacı Zaruri birliği/külli nizamı/Birlik'i/Allah'ı bulmak olan *hareket*; ferdin ruhundan -toplumsallaşarak-Tanrı'ya ulaşan bir köprü işlevi görmektedir. İnsanın bu arayışı ise kâinatla uyum içinde olmalıdır. Zira kâinat aracılık etmez ise insanın sonsuzluğa erişebilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda Topçu'da adalet insana, insanlığın eserlerine ve kâinata zulüm ve onları istismar etmemekle tanımlanır. Ancak bu yeterli değildir. İnsanın kâinat içindeki ahlâki konumunu da onun kâinata yönelik mesuliyeti belirlemektedir. İnsan hayatını değerli kılan adaleti tesis etmesini de gerekli kılan bu sorumluluktur. Sonsuzluğa/ Birlik'e erişmeyi arzulayan insan kâinatın ritmiyle uyumlu/ona itaatkâr bir biçimde yaşamak, ona içten iştirak etmek durumundadır. Çünkü kutsal olan tabiat ve eşya ile insan ruhu arasında bir bağlantı vardır; tabiatı ve eşya insanın hevesinin basit araçları değildir.

Nurettin Topçu'nun kentlere bakışını da buradan okumak gerekir. Köy-kent karşıtlığına dair kanaatlerinde Topçu, köyü müstakil bir toplumsal varlık olarak değerlendirmiş; Anadolu özelinde köylünün irfanını ve ahlakını önemsemiş, kentli değerlere karşıtlık olarak değerlendirmiştir. Buna göre, köy kente doğru evrilmek zorunda olan bir toplumsal olgu olarak değil, kentten bağımsız bir olgu olarak ele alınmalıdır. Anadolu köylüsünün dayandığı ahlak, onun ruhunu tabiatla kaynaştırmasından, *ruhunu tabiatlaştırm*asından ve *tabiatı ruhlaştırm*asından ileri gelir. Topçu'nun tahayyül ettiği ideal kentler de tabiatla/kâinatla uyum içindeki kentlerdir. Topçu'ya göre bu ideal kentlere prototip oluşturması gereken de Selçuklu mimarisinden Sinan'a kadar gelen süreçteki mimarının ve kent yaşamının tabiatla bütünleşikliğidir. Daha açık bir ifadeyle Topçu'nun muhayyel kentleri, insanın sonsuzlukla arasındaki köprü olan tabiatla bağlarını koparmayan kentlerdir. Topçu'nun kentlerinin bir diğer vasfı da ekonomisi *siyasetle kumar kazancına* yani ranta değil, toplumsal adaletin tesisini sağlamaya yönelik olmasıdır.

Türk sağının sıklıkla referans verdiği bir düşünür olan Nurettin Topçu'nun politik kanaatlerinin özünü oluşturan temel ilkelerin dikkatle okunması gerektiğini bir kez daha tekrarlayalım. Aynı ahlâki prensipler, günümüzde Topçu'nunkinden farklı politik yaklaşımlara tekabül edebilecektir. Onun siyasi projesinden ziyade, önerdiği ahlâki Rönesans'a dikkat edilmesi ihtiyacı, dünyanın ve coğrafyamızın sorunları karşısında her geçen gün artan bir şiddetle hissedilmektedir.



Kaynakça

- Farabî (2017). **İdeal Devlet**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.
- Şafak, Gökçe Nur (2016). İslam'ın Çevre Etiği Yaklaşımı: Bir Hoca Yusuf Hemedâni Okuması, (içinde) **Türk İslam Siyasi Düşüncesi: Teşekkül Devrinden 18. Yüzyıla**, (ed. Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak), s.435-452.
- Topçu, Nurettin (1998). **İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi**, Yayına Hazırlayanlar Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (1999a). **Varoluş Felsefesi – Hareket Felsefesi**, Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (1999b). **Yarımkı Türkiye**, Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2008a). **Ahlâk Nizâmı**, Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2008b). **Kültür ve Medeniyet**, Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, Nurettin (2016). **Var Olmak**, Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.



Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme

Ferhat Ateş¹

Özet

Osmanlı Devleti'nde, gerileme dönemiyle birlikte başlayan ve gelinen noktada kısmen devam eden sorun; kültür ve medeniyet konusunda olduğu gibi birçok alanda yapılan çalışmaların modern batı düşüncesini "yegâne ve değişmez gerçeklik" olarak görme sorunudur. Bu dönemde, sömürgeci faaliyetlerin "entelektüel" ve "bilimsel" ayağı olarak oryantalizm, çoğu kez "yerli sakson köleler" aracılığıyla "halka rağmen halk için" şeklinde tezahür eden bir tabloya dönüşmüştür. Bu hazin tabloda, Türk İslam kültür ve medeniyetine yer vermemek için, neredeyse özel bir çaba sarf edildiğini belirtmek, aşırıya kaçmış bir yorum olmayacaktır. Bu anlamda, özellikle cumhuriyetten sonra Türk İslam düşünce alanında yapılacak çalışmaların bir tür sansürle engellendiği açıktır. Özde Osmanlı'nın genelde ise İslamiyet'in reddi mirası üzerine oturtulmaya çalışılan genç cumhuriyet, hata vermeden çalışacağı düşünülen ruhsuz bir makine olarak tasavvur edilmiştir. Şüphesiz ki; bu ruhsuzluk kaynağını Türk İslam kültür ve medeniyetine sırt çevirmekle yakından alakalıdır. Din, kültür, ahlak, medeniyet, siyaset ve toplum üzerinde böylesine puslu bir havanın hâkim olduğu yıllarda, Nurettin Topçu 'isyan' bayrağını çeken az sayıda düşünürden biri olmuştur. Onun isyanı, "kökü mazide olan atinin" sesidir.

Çalışmada, Nurettin Topçu'nun, Türk İslam siyasi düşüncesinde önemli bir yere sahip olan, kültür ve medeniyet tartışmalarına katkısı üzerinde durulacaktır. Düşüncenin- teori kurmanın, kültür ve medeniyet yapıcı fonksiyonunun altı çizilerek, çalışmada cevabı aranacak temel sorular şu şekilde belirlenmiştir: Nurettin Topçu eğitimci, düşünür, siyasetçi, felsefeci, popülist, hareket - aksiyon adamı gibi kavramların hangisiyle tanımlanabilir? Nurettin Topçu'yu çağdaşı düşünürlerden ayıran temel özellikler nelerdir? Gelinen noktada, Topçu'nun "Hareket ediyorum, düşünüyorum, birliği seviyorum, o halde varım" düsturunun, Türkiye'de kültür ve medeniyet üzerinde nasıl bir etkisi olmuştur?

Anahtar Kavramlar: Nurettin Topçu, Kültür, Medeniyet.

¹ Öğretim Görevlisi, Aksaray Üniversitesi, Şereflikoçhisar B.C. MYO, ferhatates@aksaray.edu.tr



Giriş

“Hareket ediyorum, düşünüyorum, birliği seviyorum, o halde varım”

Nurettin Topçu

Eski Türk destanlarından gelen güçlü bir sözlü edebiyat kültürünün yanı sıra, Orhun Abideleri, Uygur Metinleri² ve Karahanlı Metinleri (Kutadgu Bilig³, Divanü Lügati't-Türk, Atabetü'l-Hakayık, Divan-ı Hikmet) Türklerin ilk dönem başlıca eserleri olarak gösterilmektedir. Özellikle İslamiyet'e geçişle birlikte nitelik ve nicelik anlamında benzer eserlerde bir artıştan bahsedilebilir. “İslam medeniyet yaratır” diyerek, İslamiyet'e geçiş dönemi hakkında uzunca izahatta bulunan Özel'in deyişle bu dönem, tam anlamıyla bir “Türk Rönesansı”dır (Özel, 2012:94).

Bugün sosyal bilimler alanında medeniyet, kültür, modernizm, modernleşme, batılılaşma, laiklik, ulus devlet, milliyetçilik, demokrasi, parlamentarizm, seçimler, hoşgörü, eşitlik, adalet, hürriyet, muasır medeniyetler seviyesine yükselme kaygısı, küreselleşme, postmodernizm... gibi, üzerinde çokça tartışılan uzun ve karmaşık bir liste var. Bu listedeki konular, Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminden iki binli yılların Türkiye'sine kadar birçok Türk münevverlerinin çalışma alanını oluşturmuş, çokça tartışılmıştır. Gelenek noktada, Türk İslam düşünce dünyasında, kaynak ve düşünür anlamında, gün yüzüne çıkarılmayı ve etraflıca anlaşılmasını bekleyen kayda değer bir birikimin söz konusu olduğu açıktır. Açık olan bir diğer husus da Tanzimat Dönemi'nden başlayan “çehrenin Batı'ya; sırtın ise Doğu'ya dönülmesi” sebebiyle, Türk İslam eserlerine ve düşünürlerine karşı bir mesafenin koyulması gerçeğidir. Osmanlı Devleti'nde, gerileme döneminde başlayan ve gelenek noktada kısmen devam eden sorun; kültür ve medeniyet konusunda olduğu gibi birçok alanda yapılan çalışmaların modern batı düşüncesini “yegâne ve değişmez gerçeklik” olarak görme sorunudur. Bu dönemde, sömürgeci faaliyetlerin “entelektüel” ve “bilimsel” ayağı olarak

² Köktürk Devleti yıkıldıktan sonra, yeni bir din arayışıyla Budizm'i benimseyen Uygurlar, Türk tarih sahnesine çıkmıştır. Uygurlar, Uygur, Mani ve Brahmi yazılarıyla taş ve kâğıt üzerine yazılmış çeşitli metinlerle kütük basması eserler bırakmışlardır. Doğu Türkistan'daki kazılarda ortaya çıkarılan yüzlerce sandık eserin çoğu, dini nitelikli olmakla beraber aralarında tıp, falcılık, astronomi ve şiirle ilgili olanlar da vardır. En önemlileri: Altun Yaruk (Altın ışık anlamına gelir. Çince'den çeviridir. Budizmin kutsal kitabıdır), Sekiz Yükme (Sekiz yığın anlamındadır. Dini nitelikli bu eser de Çince'den çeviridir), Prens Kalyanamkara ve Papamkara Hikayesi (İyi düşünceli şehzade ile kötü düşünceli şehzade arasında geçen mücadeleyi anlatır), Irk Bitig (Esasen bir fal kitabıdır. Uygur Döneminde ait bir eser olmasına karşın eserde Göktürk alfabesi kullanılmıştır). Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız Zeki Velidi Toğan, “Umumi Türk Tarihine Giriş”.

³ Nurettin Topçu'nun “hareket” sahibi ahlak insanı, Kutadgu Bilig'deki ideal insan profiliyle benzerlik göstermekle birlikte, Topçu'nun çalışmalarında, Yusuf Has Hacib'e herhangi bir referansa rastlanmamıştır. Aynı şekilde, her fırsatta akıl ve gönül birlikteliğini vurgulayan Yusuf Has Hacib'e benzer bir şekilde sezgi ve düşüncenin önemine işaret eden Topçu, “Anadoluculuk” fikri ekseninden uzaklaşmamak adına olsa gerek Kutadgu Bilig, Divanü Lügati't-Türk, Atabetü'l-Hakayık ve Divan-ı Hikmet gibi eserlerden söz etmemeyi tercih etmiştir. Ancak Türk İslam siyasi düşüncesinin köklerini bu eserlerde aramak gerekmektedir. Bu konuda özgün bir makale için bakınız. Mehmet Akıncı, “Türk Siyasal Düşüncesinin İnşasında Kutadgu Bilig'in Yeri: Kutadgu Bilig'de İktidar, Siyaset ve Toplum”.



oryantalizmin, bizzat “yerli sakson köleler”⁴ eliyle self oryantalizme dönüştüğü bir tablo ortaya çıkmaktadır (Meriç, 2011: 189). Bu tabloda Türk İslam kültür ve medeniyetine yer vermemek için, neredeyse özel bir çaba sarf edildiğini belirtmek, aşırıya kaçmış bir yorum olmayacaktır. Bu anlamda, özellikle Cumhuriyetten sonra Türk İslam düşünce alanında yapılacak çalışmaların bir tür sansürle engellendiği açıktır. Ancak bütün bu engellemeler, uzun vadede, toplumsal gerçekliğin karşısında önemsiz birer teferruat olarak kalmıştır, kalacaktır. Zira bütün sansür ve oto-sansürlere rağmen toplumun gerçeğini anlatabilme erdemine sahip entelektüeller her dönem var olmuştur. Bu minvalde gerek sağ gerekse sol siyasetten önemli kalemler, muasır medeniyetler seviyesine yükselmek için türlü “çözümler” bulmaya gayret ederken, Nurettin Topçu farklı hatta muasırı olduklarına tezat teşkil eden düşünceleriyle Türk’ün, Müslüman’ın ahlakının sesi ve isyanı olarak ortaya çıkmaktadır. Bugün, on milyonlarca insanın nefes almakta dahi güçlük çektiği anakentlerde, teknolojiyle donatılmış modern hayatın içinde, makinalarla kuşatılmış kendini arayan mutsuz bir çoğunluğun ıstırabının sesini yıllar önce duymuş bir entelektüel olarak Nurettin Topçu, üzerinde çokça konuşulacak, tartışılacak nadide bir isimdir.

“Dünyamız yeni kültürlerin yaratacağı ruh içinde gelişerek insanlığı tabiatın bağrına basacak ve insanı makinenin esaretinden kurtarıp, kendi kendisinin ve ruhu kâinatın hâkimi yapıcı yeni bir medeniyetin doğuşunu bekliyor. Bu medeniyet Anadolu’dan yani güneşin doğduğu yerden doğmazsa dünyamız kararacaktır. Çünkü her taraf sislerle örtülüdür. Bize düşen Anadolu çocuğunu içine yuvarlandığı Batı hayranlığından kurtarıp yeni doğan güneşe teslim etmektir”(Topçu, 2010:12). Bu cümleler Topçu’nun kaleminden dökülmüş, “acıyı” ruhunun derinliklerinden hisseden bir serzenişe tekabül eder. Ancak asla bir yılgınlık veya Ögün’ün, Ortaylı’dan referansla, siyasal konjonktürün⁵ de etkisiyle, iddia ettiği gibi bir tür popülizmin dışavurumu değildir (Ögün, 1992:189). Aksine Nurettin Topçu’nun derin bir felsefi birikimin sonucunda ortaya konulmuş,

⁴ Geçmişte, Avrupa’da yaşayan Sakson köleleri, boyunlarına takılan bir tasma taşımak zorundaydılar. Bu tasmaya efendilerinin isimleri yazılıdır. Kölelerin kaybolması veya başka bir durum söz konusu olursa bu tasmalardaki sahiplerin isimlerine bakılır ve köleler, sahiplerinin saygınlıklarına göre muamele görürlerdi. Cemil Meriç Bu Ülke’de, Batı hayranı, dolayısıyla Batı orijinli izm’lere körü körüne bağlanmış ‘aydınlarımızı’, sakson kölelerine benzeterak eleştirmiştir. Ona göre, “izm’ler insan idrakine giydirilen deli gömlekleridir.”... Ayrıntılı bilgi için bakınız. Cemil Meriç, Bu Ülke, İletişim Yayınları, 37. Baskı, İstanbul, 2011, s. 189.

⁵ 12 Eylül’ün yarattığı ekonomi ve siyaset anlayışı, insan hak ve özgürlükleriyle ilgili her söylemi “bölücülük”; din, gelenek, muhafazakârlık, millilik değerleriyle ilgili her türlü talebi “irticai faaliyet”, “faşizm”; soysal ve ekonomik haklarla ilgili talepleri ise “komünizm” olarak sığ ve peşin bir yargıyla damgalamıştır. Şüphesiz bu kolaycılığa kaçışın arka planında askeri darbenin yarattığı puslu havanın olduğunu hatırlamak gerekmektedir. İşte böylesi bir dönemde Anadolu insanının yaşamını, geleneğini, dinini, yerliliği ve milliliği hatırlatmış-hatırlatacak olan her şeyi ve herkesi “popülizm veya popülist”, “faşizm veya faşist” olarak göstermek; akademik derinliği, oportünizmin sığ sularında yitirmeye tekabül eder. Bu duruma örnek olarak gösterilebilecek S. S. Ögün, 1990’lı yıllarda hazırladığı doktora tezinde, Nurettin Topçu için söylediklerine bakıldığında; “faşist ideolojiyi göklere çıkararak...”, “teknoloji karşıtı tutucu çevreden bir haykırış...” benzeri eleştirilerde bulunmuştur. Son olarak, Peter Wiles’ten ödünç aldığı “popülizm” kavramından hareketle “Nurettin Topçu da Ziya Gökalp benzeri popülist bir düşünürdür” diyerek tezini sonuçlandırmıştır. Ayrıntılı bilgi için bakınız. Süleyman Seyfi Ögün, “Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu”.



kendi içinde tutarlı pratikler bütününden oluşan, teknolojiپرستلیğın ve salt maddi çıkarların bilinci kirletmesine karşı durarak ahlak temelli bir yol haritası sunduğu söylenebilir.

1. Nurettin Topçu'nun Hayatı, Mücadelesi ve Eserleri

Baba tarafından Erzurumlu Topçuzadeler ailesine mensup olan Nurettin Topçu, 7 Kasım 1909 tarihinde İstanbul'da doğmuş, 10 Temmuz 1975 tarihinde ise yine İstanbul'da, arkasında derin bir felsefi-pratik yol ve onlarca kıymetli eser bırakarak hayata veda etmiştir (Dural, 2005:125). Topçu'nun dedesi Osman Efendi, Çarlık Rusyası'nın Erzurum'u işgal girişimi sırasında, Osmanlı ordusunda topçuluk vazifesini ifa ettiğinden, aile "Topçuzadeler" olarak tanınmaktadır. Ailenin tek çocuğu olan ve küçük yaşta yetim kalan baba Topçuzade Ahmet Efendi, "alaftarlık"⁶ yaparak ailesini geçindirmeye çalışmaktadır. Ahmet Efendi zamanla, Doğu Anadolu Bölgesi'nden aldığı hayvanları İstanbul'da satarak celeplik mesleğini icra etmeye başlamıştır. Bu dönemde Tahtakale'de Erzurum Hanı'nı satın alarak İstanbul'a taşınmaya karar verir (Kara, 2009:13). Aile İstanbul'a taşındıktan bir süre sonra eşi vefat eder. Bu eşinden olan iki oğlu daha sonra Balkan Harbi'nde şehit düşeceklerdir. Ahmet Efendi, ilk eşinin ölümünden sonra, gene ilk eşi gibi Eğinli⁷ olan Kasap Hasan Ağa'nın kızı Fatma hanımla evlenir. İlk eşinden Hatice isminde bir kızı olan Fatma Hanım, Ahmet Efendi ile evlendikten sonra Nurettin ve Hayrettin adında iki çocuk daha dünyaya getirecektir (Dural, 2005:13).

Nurettin Topçu, altı yaşında Bezmialem Valide Sultan Mektebi'ne başlar. Bu okulu bitirdikten sonra Büyük Reşit Paşa Numune Mektebine yazılır ve bu mektebi 1922 yılında, birincilikle bitirir. Daha sonra Vefa İdadisi'ne devam eder. Buradaki sınıfını da birincilikle geçen Topçu bu dönemde felsefeye özel bir ilgi duymaya başlar. İdadi (Lise) tahsilini İstanbul Lisesi'nde yaparak 1927-1928 ders yılında mezun olur. Bundan sonraki eğitim hayatına Avrupa'da devam etmek için yapılan sınavlara girerek bu sınavları kazanır. Genç cumhuriyetin yegâne istikameti olan Fransa bu dönemde en gözde eğitim ülkesidir. Fransa'ya esasen lisans eğitimi için giden Nurettin Topçu, 1934 yılında Sorbon Üniversitesi, Felsefe alanında doktora derecesiyle yurda dönmeyi başarmış ilk Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıdır. Görece kısa bir zaman dilimi içinde üstün başarı ile doktora derecesini alan Topçu'nun Avrupa'daki hayatı ev, okul, kütüphane ve kültürel faaliyetlerin yapıldığı konferanslar arasında geçmiştir (Kara, 2009:13-21).

⁶ Alaf ve Alaftarlık kelimeleri özellikle Doğu Anadolu Bölgesinde sıklıkla kullanılan kelimeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Alaf kelime anlamı itibariyle "yaz aylarında stoklanan hayvanların kışlık yiyeceği, saman, ot..." anlamında kullanılmaktadır. Alaftarlık ise daha çok il ve ilçe merkezlerinde tahıl alım satımı yapan kimseler için kullanılmaktadır.

⁷ Evliya Çelebi'nin "meyvelerle dolu bağ bahçe bir kasaba" olarak tasvir ettiği Eğin, Erzincan iline bağlı bir ilçedir. Cumhuriyet döneminde, Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün adının ilçeye verilmesiyle birlikte 21 Ekim 1922 tarihinde "Eğin" adı "Kemaliye" olarak değiştirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bakınız, Zeki Arıkan, Eğin Kasabasının Tarihsel Gelişimi, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1268/14597.pdf>, (Erişim Tarihi: 10.08.2017)



Nurettin Topçu, Fransa’da, tasavvuf tarihçisi ve Hallac-ı Mansur⁸ üzerine çalışmalarıyla bilinen Louis Massignon ile tanışır. Massignon etkisiyle İslam tasavvufu ile özellikle de vahdet-i vücud felsefesiyle daha yakından tanışma fırsatı bulmuştur. Dolayısıyla bu dönemde yazdığı doktora tezinde ve daha sonra pekişecek olan Ahlak Felsefesinde, Hallac-ı Mansur, Yunus Emre ve Mevlana felsefesinin (Topçu, 2008) izlerine rastlamak mümkündür.

Nurettin Topçu, 1934 yılında Türkiye’ye döndükten sonra, Galatasaray Lisesi’nde Felsefe Öğretmeni olarak göreve başlar. 1935 yılında, TBMM’nin ilk döneminde, İkinci Grup’un lideri Hüseyin Avni Ulaş’ın üvey kızı Fethiye Hanımla olan evliliği iki yıl sürmüştür. Nurettin Topçu Galatasaray Lisesi, Robert Lisesi, Vefa Lisesi, İzmir Atatürk Lisesi, Haydarpaşa Lisesi ve İstanbul Erkek Lisesi gibi saygın eğitim kurumlarında görevini icra ederek 1974 yılında emekliye ayrılmıştır. 10 Temmuz 1975 tarihinde ise dünya hayatı son bulmuştur. (Şenol, 2010:162).

Nurettin Topçu’nun aktif yazı hayatı, İzmir’e sürgün mahiyetindeki tayiniyle başlamıştır. Burada, Şubat 1939 yılında, “Hareket Dergisi”ni⁹ yayımlamaya başlamıştır. Avrupa’da bulunduğu yıllarda, eğitim hayatı süresince, Batı toplumunun egemen düşüncesini ve yaşam tarzını, ahlaki perspektifle eleştiriye tabi tutan Hristiyan mistik düşünürlerin oluşturduğu bir entelektüel çevrenin etkisi, Topçu felsefesinin nirengi noktasını oluşturduğu söylenebilir (Öğün, 1992:49-50). Batıda, pozitivist felsefenin ve modern kapitalist sistemin karşısında yer alan derin bir entelektüel birikimle muhatap olan Topçu, Türkiye’de benzer bir durumla karşılaşmayınca kolları sıvamış, Hareket’e geçmiştir. Dil, söylem ve tarz olarak farklı olsa da benzer bir “aksiyon” vurgusuna Necip Fazıl’ın yazılarında da rastlamak mümkündür. Esasen Necip Fazıl’ın “aksiyon” vurgusu; Topçu’dan emanet alınan “hareket” olgusunun, felsefi ve entelektüel çemberin dışına taşacak bir coşkuyla, direkt olarak halka sunulmuş ve halktan da ciddi bir karşılık görmüş halidir.

⁸ Hallac-ı Mansûr veya Mansûr el-Hallâc, 858 yılında İran, Güney Horasan, Tur köyünde doğmuş, 922 yılında Bağdat’ta, Abbasi Halifesi Muktedir-Billah’ın emriyle idama mahkûm edilmiştir. Dini gerekçeler (En’el-Hakk sözü) gösterilerek çeşitli işkencelerden geçirildikten sonra öldürülen Hallac-ı Mansur’un esasen Abbasiler ve Karmatiler arasındaki siyasi sebeplerden dolayı öldürüldüğüne dair tezler de öne sürülmüştür. Hallac’ın İslam dünyasına bıraktığı dini (Tasavvuf), ahlaki ve felsefi miras sonraki yıllarda birçok düşünürün ilgisini çekmiş, Hallac üzerine ciltlerce eser yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Louis Massignon, Hallâcı Mansur’un Çilesi: İslam’ın Mistik Çilesi, (Çeviren: İsmet Birkan), Ardıç Yayınları, 2006.

⁹ Nurettin Topçu, Fransa’da tanıştığı ve kişisel düzeyde dostluk kurduğu Maurice Blondel’in (1861-1949) “Eylem Felsefesi” orijinal fikirlerinden büyük oranda etkilenmiştir. Öyleki, Blondel etkisi “Hareket” ismini belirleyen temel faktör olmuştur. Türk siyasi hayatında önemli bir yere sahip olan Hareket Dergisi, 1939 yılında yayın hayatına başlamış, aralıklarla olsa da, 1981 yılına kadar sürmüş ve toplamda 186 sayı çıkarmıştır. Nurettin Topçu’nun kurduğu ve yazılarıyla bizzat katkıda bulunduğu Hareket Dergisi’nde Cemil Meriç, Süleyman Uludağ, Hilmi Ziya Ülken, Tarık Buğra, Mehmet Kaplan, Mustafa Kara, Ezel Erverdi ve Hüseyin Hatemi gibi isimlerin yazıları yayımlanmıştır. “Hareket Dergisi” veya sonraki ismiyle “Fikir ve Sanatta Hareket” üzerine yazılan ve yazılacak olan çokça şey vardır. Ancak bu çalışma özelinde, Türk İslam Siyasi Düşüncesinin kültür ve medeniyet alanında belirleyici bir rol üstlenmesine olan katkısının altını çizmek gerekmektedir.



İzmir ve Denizli sürgünlerinin¹⁰ ardında İstanbul'a dönen Nurettin Topçu, burada bir dizi kayda değer okulda felsefe öğretmeni olarak mesleğini icra ederken akademi ve siyaset dünyasıyla da ilgilenmeyi ihmal etmemiştir. Fransa'da Sorbon Üniversitesi'nde doktora derecesini alan Topçu, Henri Bergson¹¹ üzerine hazırladığı tez ile doçentlik unvanını almaya hak kazanmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in desteğiyle, kısa bir süre eylemsiz doçent olarak İstanbul Üniversitesi'nde ders vermiştir (Dural, 2005:131).

Nurettin Topçu, 1950'li yıllarda aktif siyasetle daha önce olmadığı kadar ilgilenmeye başlamıştır. Türk Muhafazakârlığına yön veren çoğu düşünür gibi siyasi faaliyetlerine çeşitli dernekler aracılığıyla başlamış, oradan siyasi partilerle safhasına geçmiştir. Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği, Türkiye Milliyetçiler Derneği, Aydınlar Ocağı ve son olarak Milliyetçi Toplumcu Anadoluçular Derneği Topçu'nun üye olduğu dernekler arasında sayılmaktadır (Şenol, 2010:166).

Demokrat Parti iktidarı döneminde birçok milliyetçi dernek "Türk Milliyetçiler Derneği" çatısında bir araya gelmiştir. DP iktidarının ilk yılları Türk İslam siyasi düşüncesinin, cumhuriyetten o güne kadar, belki de ilk kez görünür olmasına uygun bir zemin yaratmıştır. DP'li Sadettin Bilgiç'in başkanlığını yaptığı bu dernekte Nurettin Topçu, düşünceleri ve duruşuyla etkin bir konum sağlamıştır. Ne var ki 1952 yılında Gazeteci Ahmet Emin Yalman'a yapılan suikast girişimi¹² münasebetiyle zan altında kalan dernek kapatılmıştır. Bunun üzerine Nurettin Topçu, kapatılan derneği savunmak amacıyla bir protesto metni hazırlayarak yayımlamış ve milliyetçi çevreler üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. 1954 yılında açılan Milliyetçiler Derneği'nde ise bir entelektüel lider olarak görülecektir (Öğün, 1992:51), (Dural, 2005:132).

¹⁰ Nurettin Topçu, İzmir'de Hareket Dergisi'nde yayınladığı "Çalgıcılar Yine Toplandı" isimli hikâyesi, cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanan radikal politikaları ve putlaştırılan bir lideri anlatır. Esasen üç sayfalık kısa bir yazı olan hikâyenin kahramanı sarhoş bir devlet adamıdır. Etrafındaki dalkavuklar tarafından Allah ile karşılaştırılan bu devlet adamının her hareketi ve sözü alkışlanarak kutsal addedilir... Hikâye, Mustafa Kemal Atatürk'e hakaret olarak algılanarak resmi çevrelerin tepkisini çekecektir. Bu durum, bir dizi soruşturma ve Denizli sürgünü ile sonuçlanacaktır. Topçu'nun sonraki yazıları ve eleştirileri ise daha felsefi ve görece daha az keskin olacaktır.

¹¹ Henri Bergson, 1859 ve 1941 yılları arasında Avrupa'da yaşamıştır. Tamamen materyalist bakış açısının egemen olduğu bir dönemde "bilime sığınmak, ümit ve cesaretini kaybeden yorgun kafaların işidir" eleştirisini yaparak işe koyulmuş ve akıl yerine sezgi'yi ön plana çıkartmıştır. Ona göre, hakikate akıl ile değil, sezgi yoluyla ulaşılabilir. Hissiyat, sezgi, mistisizm hakikate yani Allah'ın varlığına götürür.

¹² Vatan Gazetesi kurucusu ve yazarı olan Ahmet Emin Yalman (1888-1975) Demokrat Parti'nin ilk yıllarında DP yanlısı bir yayın politikasına sahiptir. Ancak sonraki yıllarda DP'yi eleştiren yazılar yazmaya başlamış, bu nedenle 1959 yılında 15 ay hapis cezasına mahkûm edilmiştir. 27 Mayıs Darbesi'nden sonra serbest bırakılmış hatta ABD'deki California ve Georgia Üniversitelerinden Great Courage Award (Büyük Cesaret) ödülü almıştır. 22 Kasım 1952 tarihinde, Malatya'da henüz lise öğrencisi olan Hüseyin Üzmez tarafından silahlı saldırı sonucunda ağır yaralanmıştır. Üzmez, suikasttan sonra teslim olmuş ve 10 yıl hapis yatmıştır. Suikast sonrasında Ahmet Emin Yalman, Hüseyin Üzmez ile görüşmüş ve bu görüşmeyi gazetesinde yayınlamıştır. Bu olay üzerine azmettirici olarak Necip Fazıl Kısakürek de tutuklanmış ve bir süre ceza evinde kalmıştır. Hatta Necip Fazıl'ın meşhur "Shakespeare Savunması" da bu suçlamalar üzerine yapılmıştır.



27 Mayıs'ta gerçekleşen Askeri Darbe sonrasında Başbakan Adnan Menderes, Dış İşleri Bakanı Fatih Rüştü Zorlu ve Maliye Bakanı Hasan Polatkan'ın idam edilmesine öfke duyan Topçu Adalet Parti'nin kurucuları arasında yer alarak aktif siyasete katılmaya karar vermiştir. 1961 yılında gerçekleşen genel seçimlerde, Adalet Partisi tarafından Konya ilinden aday gösterilen Topçu, parlamenter olarak seçilememiş bunun üzerine teorik çalışmalarına geri dönmüştür (Öğün, 1992:52).

Nurettin Topçu "Ruhçu, Milliyetçi Anadolu Sosyalizmi" fikri ve söylemi sebebiyle, muhtevasına bakılmaksızın, sık sık eleştiri konusu edilmiştir. Milliyetçiler Derneği'nin 1963 yılında gerçekleşen kongresi Topçu ve arkadaşlarını dışarıda bırakmıştır. Bunun üzerine, o güne kadar aralıklarla çıkarılan "Hareket Dergisi" ayrı bir düşünce kuruluşuna dönüşecektir. 1966 yılından itibaren düzenli aralıklarla yayınlanacak olan dergi, Türk İslam siyasi düşüncesinin önemli bir cüzü olarak uzun yıllar adından söz ettirecektir (Şenol, 2010:166-167).

Hareket Dergisi'nin, aralıklarla çıkmış olsa da, otuz yıldan fazla bir süre yayımlanmış olması ve otuzdan fazla kitap ve makale tarzında fikir yazılarıyla Nurettin Topçu Türk İslam düşüncesi alanında nadide bir üretkenliğin örneğidir. Şüphesiz bu üretkenlik hem kemiyet hem de keyfiyet anlamında bir manaya sahiptir. Topçu'nun yayımlanmış ve yayımlanmamış bütün çalışmaları Ezel Erverdi ve İsmail Kara tarafından tekrar yayıma hazırlanmıştır. Bu eşsiz çalışma neticesinde, yirmi bir kitaplık bir külliyat Dergâh Yayınları arasında basılarak okuyucuya sunulmuştur (Şenol, 2010:179).

Nurettin Topçu dinden felsefeye, tarihten sosyolojiye ve edebiyata kadar muhtelif alanlarda kayda değer eserler vererek Türk İslam düşünce tarihinin önemli şahsiyetleri arasında yerini almıştır. Topçu'nun düşünce eserleri; "Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlâk Görüşü", "Mehmet Akif 20. Ölüm Yıldönümü", "Türkiye'nin Maarif Davası", "Komünizm Karşısında Yeni Nizam", "Ahlâk Nizamı", "Yarınki Türkiye", "Büyük Fetih", "Var Olmak", "Varoluş Felsefesi-Egzistansiyalizm", "Bergson", "İradenin Davası", "İslâm ve İnsan", "Devlet ve Demokrasi", "Kültür ve Medeniyet", "Mehmed Akif", "Mevlâna ve Tasavvuf", "Milliyetçiliğimizin Esasları", "İsyan Ahlâkı", "Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi", "Millet Mistikleri", "Amerikan Mektupları-Düşünen Adam Aramızda" şeklindedir. Bu eserlere ek olarak "Sosyoloji", "Psikoloji", "Felsefe", "Mantık", "Ahlâk" (Orta 3 öğrencileri için, Emin Işık'la birlikte), "Ahlâk" (Lise 1 ve Lise 2 öğrencileri için), "Din Psikolojisi Bahisleri" adlarıyla ders kitapları çıkarmıştır. Ayrıca "Taşralı", "Reha", (roman), "Broşürler: İnkılap-İrtica", "Çanakkale", "Din ile Kinin Mücadelesi", "Son Hadiseler ve Biz", "Şehit" isimli edebi eserlere imza atmıştır (Kara, 2009:13-21).

Nurettin Topçu "Hareket", "Komünizme Karşı Mücadele", "Düşünen Adam", "Türk Yurdu", "Şule", "Bizim Türkiye", "Büyük Doğu", "Sebîl-ü-erreşâd", "Bilgi", "Savaş", "Tek Yol", "Yaprak", "İstanbul Sanat ve Edebiyat", "Türk Düşüncesi", "İslam", "Fetih", "Gurbet", "Forum", "Hilal", "Düşünen Adam", "Asrın Dini Müslümanlık", "Şule", "Çağrı", "Tohum", "Yeni İstanbul", "Yağmur", "İslam Medeniyeti" isimli dergilerde çeşitli sayılarda makaleleri yayımlanmıştır. Ayrıca dönemin gazetelerinden "Hür Adam", "Son Saat", "Akşam", "Yeni İstanbul", "Yeni İstiklâl", "Son Havadis",



“Hürsöz”, “Havadis”, “Büyük Gazete”, “Yeşil Nur”, isimli gazetelerde de çeşitli makaleleri yer almıştır (Şenol, 2010:179), (Kara, 2009:13-21). Nurettin Topçu’nun derin bir felsefi birikime sahip olmasına rağmen düşüncelerini kaleme dökerken, söz sanatlarıyla uğraşmadan son derece akıcı ve anlaşılır bir dil kullandığı görülmektedir.

2. Kültür ve Medeniyet Üzerine

Sosyal bilimlerle ilgili her kavram gibi kültür kavramını da dar bir kalıba, kısır bir sözlük tanımına sığdırmak mümkün değildir. Ancak “bir toplumun tarihsel süreç boyunca ortaya koyduğu maddi ve manevi unsurların tamamı” şeklinde ucu açık bir tanımlamayla başlamak yerinde olacaktır. Tarih, sanat, din, dil, ahlak, gelenek, yaşam tarzı... gibi uzayıp giden bir dizi olgunun birleşiminden oluşan devasa bir alan olarak da tanımlanabilir. Medeniyet kavramı ise daha çok “şehirleşme” bağlamında değerlendirilerek “uygarlık”, “ilerleme”, “modernleşme”, “batılılaşma” gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca medeniyet olgusunun, Osmanlı modernleşmesiyle birlikte Osmanlı’da ve Cumhuriyet döneminde işlenmeye başladığını böylece akademik literatüre dâhil edildiğini anımsamakta fayda vardır.

Kültür kelimesi, Latince tarım anlamına gelen “cultura” kökünden türetilmiştir. Kültür kavramı bir toplumun algılayış ve düşünüş birliğini sağlayan değerlerin tümü olarak tanımlanmaktadır. Konuşma dilinde çoğu kez daha anlaşılır olması hasebiyle “bilgi” anlamında da kullanılan kültür kavramının felsefi karşılığı biraz daha karmaşıktır. Bu alanda, sahip olunan bilginin kökenine inmek ve orada insanın kendi üretimiyle değiştirerek yeniden ve kendisine göre yaptığı yepyeni anlamı bulmak gerekecektir. Dolayısıyla bu anlamıyla kültür, “insanoğlunun belli bir amaca yönelik meydana getirdiği üretimin tümü” olarak tanımlamak gerekecektir. Zira insan doğayı üretirken kendi kendisini de yeniden üretecektir. Kültür bütün bu üretimin toplamıdır. İnsan doğanın karşısında yeni ve insansal bir doğa var edecektir çünkü insan Topçu’nun ifadesiyle “hareket” ile doğayı değiştirebilen ve böylece tarihsel süreç içerisinde kendi kültürünü meydana getiren toplumsal bir varlıktır (Cevizci, 1996:258).

Medeniyet kavramı, Arapça’da “şehir” anlamına gelen “medine” isminden türetilmiştir. “Medeni” ve “medini” kelimeleri ise “şehre mensup olan kişi, şehirli” anlamına gelmektedir. Daha sonraları “şehirli veya medenî hayat yaşamak” anlamında kullanılmıştır. Medeniyet kavramının Batı dillerindeki karşılığı ise “civilisation” kavramı ise Latince’de “şehirli” anlamına gelen “civilis” kelimesinden türetilmiştir. “Civilisation” teriminin modern Batı düşüncesindeki anlamı karşılamak üzere Osmanlı Türkçesi’nde “medeniyet” kelimesi kullanılmıştır. Ancak Arapça’da “hadare” kavramı daha yaygın olarak kullanılmıştır (Baykan, 1988:40). Esasen “hadare” veya “hadari” kavramları mevzubahis olunca İbn Haldun’a referansta bulunmak akademik namusun gereği sayılmalıdır. Aynı sorumluluk kültür ve medeniyet kavramları için de geçerlidir. Zira sosyolojinin kurucu babası ve tarih felsefecisi olarak addedilmesi gereken İbn Haldun “umran ilmi” çatısı altında kültür ve medeniyet olgularını irdeleyen ilk filozof olmuştur (İbn Haldun, 2013:112). Meriç’e göre İbn Haldun, hem medeniyet tarihinin hem de sosyolojinin kurucusudur. Çünkü sosyal



bilimlerin dayandığı temel prensiplerden birçoğunu ilk defa ifade etmiş ve uygulamıştır (Meriç, 1996: 149). Mukaddime’de ayrıntılı bir şekilde açıklanan “asabiyet”, “bedevi umran” ve “hadari umran” kavramlarının mahiyeti iki yüz yıldır üzerinde tartışılan kültür-medeniyet ikilemine önemli bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Buna karşın, kültür ve medeniyet ayırımına dayalı çalışmalara bakıldığında, çoğu kez, Gökalp’in hars-medeniyet ayırımının başlangıç noktası olarak alındığı görülmektedir. Sonuç olarak farklı düşünürler tarafından farklı açılardan yaklaşmış olsa da medeniyet kavramı genel olarak “şehir yaşam biçiminin entelektüel, siyasal, teknik, kurumsal, sosyal ve ekonomik alanlarda sağladığı birikim, ilerleme ve fırsatlar” olarak ifade edilebilir.

Osmanlı modernleşme sürecinden günümüze, kültür ve medeniyet kavramlarının hem ayrı ayrı tanımlanması anlamında hem de iki kavramın birbiriyle ilişkilerini açıklama anlamında muhtelif bakış açıları söz konusu olmuştur. Nurettin Topçu’nun kültür ve medeniyet anlayışına geçmeden önce bu alanda yapılan değerlendirmelerden kısaca bahsetmek gerekmektedir.

İbn Haldun’u “herhangi bir zamanda herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük tarih felsefesinin sahibi” olarak tanımlayan Toynbee, medeniyet kavramını, İbn Haldun’un “bedevi umran” ve “hadari umran” tanımlamalarını anımsatacak şekilde açıklamaktadır. Ona göre medeniyet, yaratıcı bir azınlık ve bu azınlıkla ilişki içinde olan çevrenin eseridir. Yaratıcı azınlığın çevrenin istediği cevapları üretebildiği sürece yaşar ve medeniyet varlığını sürdürür. Yaratıcı azınlık kendini tayin edemediği ve biçimlendiremediğinde ise medeniyetin yıkılması kaçınılmazdır. Bu kaçınılmaz son tasavvuru İbn Haldun’un organizmacı medeniyet anlayışıyla benzerlik göstermektedir (Toynbee, 1991: 51), (İbn Haldun, 2013:112-116).

Kültür’den ziyade uygarlık¹³ kavramını çalışmalarının merkezine alan Norbert Elias’a göre uygarlık davranış biçimleri, teknik gelişmişlik düzeyi, bilimsel bilgi düzeyi, dinsel düşünceler ve gelenekler gibi bir dizi olguyu kapsamaktadır. Elias’a göre uygarlık kavramı, Batılı toplumların kendilerinden önceki toplumlardan veya kendileriyle aynı çağda yaşamalarına rağmen daha ‘ilkel’ yaşam koşullarına sahip olan toplumlarla aralarındaki farkı karşılamak amacıyla kullanılmıştır. Böylece uygarlık kavramı Batılı lehine bir övünç kaynağı olarak üst perdeden dillendirilmektedir (Elias, 2000:73-74).

E. B. Taylor’un oldukça fazla referans gösterilen, kültür ve uygarlık kavramlarını bir bütün olarak kapsayan ünlü tanımı şu şekildedir: “Bir toplum üyesi olarak insanın edindiği bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, töre ve tüm diğer yetenek ve alışkanlıklardır.” Bu tanım tam anlamıyla bir sosyal antropolojiye denk düşmektedir. Taylor’un kültür tanımı aynı şekilde Duverger tarafından da kabul edilmiştir. Duverger’e göre kültür veya medeniyet maddi-manevi şeklinde bir ayırıma tabii tutulamaz (Duverger, 1995:85).

¹³ Norbert Elias’ın Almanca kaleme aldığı “Über den Prozeß der Zivilisation” orijinal isimli eserinin çevirisi “Uygarlık Süreci” olarak yapılmıştır. “zivilisation” kavramının çevirisi daha çok “medeniyet” şeklinde yapılmış olsa da bazen “uygarlık” kavramıyla da karşılık bulmuştur.



Şerif Mardin kültür kavramını, “bir toplumdaki anlamlı simgeler bütünü” olarak tanımlamaktadır. Mardin’e göre kültür, simge dağarcığı aracılığıyla toplumdan insana ve kuşaktan kuşağa geçen bu simgesel mekanizmalar bütünüdür. Medeniyet kavramsallaştırmasını ise; Tanzimat döneminden başlayıp cumhuriyetle birlikte yoğunluk kazanan modernleşme politikalarına göndermede bulunarak, “mahalli örf ve adetlerin tıraş edilmesi, farklılıklarının ortadan kaldırılması pahasına ağır basan bir uyum arayışı...” olarak tanımlamaktadır (Mardin, 1993:100-101).

Kültür (hars) ve medeniyet kavramlarının farklı anlamlar ihtiva ettiğini iddia eden Ziya Gökalp’e göre Batı’nın kültürünü dışarıda bırakıp, teknolojisini ve bilimini ithal etmek mümkündür. Zira medeniyet milletlerarası, hars ise millidir. Hars, bir milletin din, ahlâk, hukuk, dil, akıl, estetik, ekonomi ve teknikle alakalı alanları kapsamaktadır. Medeniyet ise; aynı gelişmişlik düzeyine sahip birden fazla milletin toplumsal hayatlarının ortak bütünü olarak tanımlanmaktadır. Ancak hars ve medeniyet tamamen birbirinden ayrı düşünülmemelidir. Her iki kavram da dil, din, ahlak, hukuk, akıl, estetik, iktisat ve teknikle ilgili gelişmelerle alakalıdır (Gökalp, 1995:11-19). Gökalp’in “*Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim*” beyanından anlaşılacağı üzere medeniyet ithali mümkün ve zaruri bir yöntem olmalıdır. Ziya Gökalp’in bu çözümlemesi takip eden yıllarda aynı şekilde kabul edildiği gibi çeşitli eleştirilere de konu olmuştur. Ziya Gökalp’in genç cumhuriyetin ülküsüne uygun olarak tasarladığı teorisi takipçisi olan ve onun teorisine uygun olarak kültür ve medeniyet kavramlarını tanımlayan Mümtaz Turhan ve Erol Güngör gibi isimler tarafından bile olduğu gibi kabul edilmemiş bazı tamamlamalara hatta yer yer eleştirilere tabii tutulmuştur. Esasen sosyolojik açıdan kültür ve medeniyet kavramlarının birbirinden tamamen bağımsız iki olgu gibi ele alınmasının mümkün olmadığı, farklı düşünürler tarafından defaatle vurgulanmıştır. Nurettin Topçu da Gökalp’in bu anlamda sosyolojik bir hataya düştüğüne işaret etmiştir. Topçu’ya göre Batının ilmi alınırken kaçınılmaz olarak ahlakı da alınacaktır. Zira ilim ve ahlak, aynı paradigmanın ürünü olarak aynı kökten türemiştir (Topçu, 2010:29-32).

Kültür ve medeniyet kavramlarına farklı anlamlar yükleyen Sezai Karakoç’a göre de kültür ve medeniyet birbirinden ayrı olarak değerlendirilmelidir. Ona göre, “*medeniyet, ruhumuzla, aklımızla, kalbimizle ilgili bir evrensel gerçekleşştir, bir tarihi oluş ve değişimdir*” (Karakoç, 1987:9). Medeniyeti daha geniş bir alana tekabül edecek şekilde ele alan Karakoç, kültürün medeniyeti değil, medeniyetin kültürü içerdiğini belirtmektedir. Medeniyet, insanın sadece fiziki ihtiyaçlarına cevap veren bir sistem değil, aynı zamanda manevi, ahlaki, metafizik ve kültürel isteklerini de karşılama amacını taşıyan oldukça kapsamlı bir olgudur (Karakoç, 1986:7).

Kültür ve medeniyet kavramları arasındaki ilişkiye dair, genel olarak üç farklı bakış açının olduğu söylenebilir. Bunlar; “kültür ve medeniyet kavramlarının birbirinden farklı olmadığı”, “kültürün medeniyetten daha geniş bir alana sahip olduğu dolayısıyla medeniyeti de kapsadığı” ve “medeniyetin kültürü içeren bir çatı kavram olduğu” şeklindedir. Bu üç farklı bakış açısının da uzlaştığı temel nokta ise; kültür ve uygarlık kavramlarının doğru okunmasının, toplumun bugünü

ve geleceği için hayati derecede önemli olduğu yönündedir. Tam da bu noktada, hayatı boyunca “Anadolu çocuğu” lehine milli kültürü yeniden tesis etmenin mücadelesini veren Nurettin Topçu güzide bir şahsiyet olarak belirmektedir.

3. Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı

“Ben Seni Uzaklarda ararken sen kendi evimde idin!”¹⁴

“Batı medeniyetinin, Doğu'nun öz kaynaklarıyla inşa edilen yağma bir uygarlık olduğu” eleştirisi farklı şekillerde dile getirilmiş olsa da, Türk İslam siyasi düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Esasen Nurettin Topçu da aynı minval üzerine çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak onun yaptığı eleştiriler, popülist veya taassupçu bir tavırdan uzak felsefi bir derinliğe sahiptir. Nurettin Topçu kitap ve makalelerinde Gökalp'in “medeniyet” olarak tasvir ettiği, ulaşılması gereken yüksek seviyeyi “teknik” kavramı ile eleştirel bir şekilde ele alır. Ona göre, Avrupa'daki teknik ilerleyiş, insanları ve toplumları “makinalaşmaya” doğru götürmektedir bunun için de mutlaka önlenmesi gerekmektedir. Topçu, bilimin asıl amacını “hakikati tanıtmak” olarak tanımlamaktadır. Teknik ise; bilimlerin tatbikatından ibarettir. Dolayısıyla teknik bir amaç değil, sadece bir sonuçtur. Topçu'ya göre, Batı medeniyeti teknik noktasında gerçekten de bir başarı hikâyesine sahiptir. Ancak bu teknolojik ilerlemenin arka planında sömürgecilik faaliyetleri vardır. Batılı kâşif, misyoner kılığında gittiği Asya ve Afrika'nın zengin topraklarından getirdiği hammadde sayesinde Avrupa'da teknik gelişme gerçekleşmiştir¹⁵. Avrupa medeniyeti (teknîği) dünyayı hızla makinalaşmaya götürmekte ve sadece bilimi değil, insanı da köklerinden, özünden koparmaktadır. Nurettin Topçu'ya göre, toplumu ve insanı bekleyen makinalaşma tehlikesini önlemenin tek yolu kültür bilincine sahip olmaktır. Kültür ise; milletin bütün fertlerinin sahip olduğu hadiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, bütün tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleridir. Bu değer hükümleri bilim, felsefe, sanat ve din tarafından yaşatılmaktadır. Her millet, bu unsurları kendi yetenek, ruh ve iradesiyle yoğurarak karakterini oluşturmuştur. Böylece

¹⁴ Topçu, gerek muhtelif makalelerinde gerekse “var olmak düşünmek ve hareket etmektir” diyerek başladığı kıymetli düşünceler ve duyuşlar ile bezenmiş olan “Var Olmak” isimli eserlerinde “özüne dönmeyi” salık verir ancak bu ve benzer vurguları özcü-ırkçı bir perspektifle değil, kültürel bir temelle açıklar. Ona göre, “*bizi yaşatacak olan kuvvetleri kâh Paris'te kâh Turan'da aramaktan birkaç nesil yorgun düştü. Artık kendi içimizde aramanın sırası gelmiştir.*”

¹⁵ Belçikalı ünlü tarihçi Henri Pirenne, Ortaçağ kentinin ve burjuvazinin tarihsel izlerini sürerken, ortaya attığı tez bu düşünceyle uyumludur. Pirenne'ye göre, İslam ordularının güç kazanarak Akdeniz ticaretine hâkim olmasıyla birlikte, Avrupa kentleri yoksullukla karşı karşıya kalmış, kendi kabuğuna çekilmiştir ve zaruri olarak üretime-kendi kendine yetmeye alışmıştır. İslam ordularının yenilgisi üzerine, Avrupalı korsanların uluslararası sulara inmesi ve dışarıdan çeşitli hammaddeleri-zenginlikleri Avrupa'ya taşınmasıyla Batı medeniyetinin temelleri atılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bakınız. Henri Pirenne, “Ortaçağ Kentleri”. Aynı minval üzere, Korkut Tuna'da, Batının, özellikle de Batı şehrinin, Yunan ve Roma dönemlerinden beri, kendi dışındaki zenginliklere bağlı kaldığını belirtmiştir. Batı, kendi dışındaki zenginlikleri denetleyebildiği ve bu zenginliklere el koyabildiği ölçüde gelişmiştir. Bu fırsatlara sahip olmadığı zamanlarda ise bir karşı kentleşmeyle yüz yüze kalmıştır. Ayrıntılı bilgi için bakınız. Korkut Tuna, “Toplumu Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri”.



kültür, onu yaratan milletin öz malı olarak şekillenmektedir. Esasen milletlerin ruhu da tarihlerinin derinliğinde aranmalıdır (Topçu, 2004:13-16).

Topçu'ya göre din, felsefe, mimari, güzel sanatlar gibi birçok unsur, kültürün kapsamındadır. Özellikle din olgusu herhangi bir milletin tekelinde olmamakla birlikte milli kültürün esaslı bir kısmını, kaynağını oluşturmaktadır. Topçu'nun bu konuda kendi ifadesi şu şekildedir: *“Büyük dinler, milletlerin kuruluşundan önce var olarak, bu kuruluşu hazırladılar. Milletlere ruhun temel yapısında bulunan ahlâk ve inanışları, ideallerinin kaynağını verdiler. Bugün Fransız ve İtalyan milletlerini Katolik inancından, Türk milletini Müslümanlıktan ayırmak imkânsızdır. Bu sun’i ve zoraki bir tasavvur olur. Denemelerin muvaffakiyetsizliği de, meydandadır. Çünkü İslâm, yalnız secde halinde değil, secdeye eğilen başımızdadır. Yalnız camide değil, ezan sesleriyle dolan evlerimizdedir. Yalnız Kur’an da değil, onunla nurlanan yüzlerimizdedir. Onu imhaya çalışanlar, bilmelidirler ki bu ev yıkılmaz, bu baş koparılmaz, bu yüz yüzlerimizden çalınmaz”* (Topçu, 2004: 18). Bu satırlar, Topçu'nun din unsuruna ne derece önem verdiğini, aynı zamanda yaratılmaya çalışılan seküler yapay kültürün kofluğunu ve Anadolu'da bu politikaların tutmayacağını öngörüsünü barındırmaktadır. Dolayısıyla din, kültürün sıradan bir unsuru değil, kültür ve milletin en temel kaynağı olarak ifade edilmektedir (Topçu, 2010: 209).

Nurettin Topçu, medeniyet kavramını “teknolojik düzey” olarak açıklanmaktadır. Kültür, ahlaki değerlere tekabül ederken, medeniyet maddi olguların tezahürü olarak beliren bir sonuçtan ibarettir. Teknoloji olarak beliren bu sonuç bilimsel çalışmalar neticesinde elde edilen zaruri bir haldir. Bu noktada, teknolojiyi yani medeniyeti oluşturan bilimdir. Bilim ise kültürel unsurlardan sadece biridir. Dolayısıyla medeniyet, kültürün doğurduğu bir olgu olarak tanımlanmalıdır. Topçu'ya göre esas problem bu noktadan sonra belirlemektedir. Zira bir sonuç olan medeniyet bir amaç haline gelmektedir (Topçu, 1978:71). Örneğin; Nurettin Topçu, bazı çevrelerin “Japon mucizesi” olarak yere göğe sığdıramadıkları değişimi, “medeniyet maymunluğuna varan bir taklitçilik” olarak tanımlamaktadır. “ Medeniyetin ithal edilmesi; milletin tarihi ile olan köprüsünü yıktığı gibi geleceğini de yabancı olduğu gizli bir ele, eşyanın-teknolojinin hükümranlılığına teslim etmektir. O halde bu yanılgıya son vererek, Batının tekniğinin-medeniyetinin parayla satın alınıp, kültürünün dışarıda bırakılacağına dair yanılgıya son vermek gerekmektedir. Topçu, bu medeniyet buhranının çözümünü, “Anadoluculuk” olarak kavramsallaştırdığı harekette bulur. Bu kavramın içinde, İslam ahlakıyla yoğrulan bin yıllık bir birikim mevcuttur (Topçu, 2004:11-12).

Nurettin Topçu'nun medeniyet kavramını, salt “teknik” veya “teknoloji” kavramlarının dışında daha geniş bir perspektifle ele aldığı da görülmektedir. “Yarıncı Türkiye” eserinde “Zorba-Esir Medeniyetleri” isimli makalesi bu bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Daha önce, Hareket Dergisi'nde (Mayıs- 1939) yayımlanan makalede medeniyet kavramıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: *“Yeryüzünde medeniyetler yaratan kuvvet, her devirde yeni değerlere duyulan sürükleyici aşklar olmuştur. Tabiat veya cemiyet içinde kendiliğinden doğan şartlar, sade zorlayıcı kuvvetler hiçbir yerde bir medeniyet yaratmadı. Medeniyet doğması demek, bir insan kalabalığı içinde, yeni ruhi değerlerin doğması ve fertlerle zümrelerin bu değerlerin arkasından hür iradeleriyle*



zorlanmaksızın koşmaları demektir. Bu aşkı öldüren zorbalıkların harekete geçirdiği kuvvetler, yani ruhi esaretler doğunca medeniyetler söner, çöker ve yerini zulümle yıkımlara bırakır...” Devam eden satırlarda Nurettin Topçu, medeniyet yaratan esas unsurları “soy, dil ve din birliği” olarak sıraladıktan sonra, bu birliklerin yapısının hala ayakta duran bir dilek birliği ile yaşamasının medeniyeti doğurduğunu belirtmiş, Çin medeniyetini, bu duruma örnek olarak göstermiştir. Ayrıca Hint, Mısır, Yunan, Roma, İslam, Avrupa medeniyeti kavramları, arka planlarındaki devindirici güçleri ile birlikte açıklanmıştır (Topçu, 2010:209-211). Aynı minval üzere, “*Medeniyet bir cemiyetin kültür hayatını da içine alır*” (Topçu, 2006:11) değerlendirmesi Topçu’nun kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiyi açıklarken, statik bir hat üzerinde ilerlemediği görülmektedir. Buradan hareketle Topçu’nun medeniyet kavramına iki farklı anlam yüklediği sonucuna ulaşılabilir. Birincisi; kültürün bileşenlerinden bilimin sonucu olarak tezahür eden “teknik” veya “teknolojik” olarak yapılan tanımdır. İkinci tanım ise; kültürü kapsayan daha geniş bir anlama tekabül etmektedir. Ancak Topçu, her iki durumda da, kelime oyunlarına, dolaylı anlatımlara sapsadan, meramını net bir şekilde okuyucularına ulaştırmaktadır. Medeniyet kavramının bu farklı kullanımın esas sebebinin de bu olduğu düşünülebilir.

Sonuç

Nurettin Topçu, modern ulus devletin gelenekten kopmuş, ruhu-sezgiyi iskalayan pragmatist tutumuna olan mesafesi nedeniyle, devletliler nezdinde “istenmeyen adam” ilan edilmiştir. Bu tepki, muktedirler açısından, anlaşılabilir bir durumdur. Zira bu tepki, Topçu’nun hareket felsefesi temelinde, bir özne olarak tasvir edilen Anadolu köylüsüyle iktidarı paylaşmak istemeyen “Rumeli seçkinlerinin” oligarşinin sancısıdır. Topçu’ya göre devlet, bireyin “hareketinin” sınırlarına saygılı, müdahaleci olmayan bir yönetim anlayışına sahip olmalıdır. Topçu’nun, felsefi derinliğiyle bağdaşmayacak şekilde soy birliğine vurgu yapan bazı söylemlerini şerh düşmek kaydıyla “Turancı” cenahla da yıldızları barışık değildir. Çünkü o, “Anadolucu” bir çizgi izlemiştir ve Anadolucular için önemli olan ırk unsurundan ziyade, ekonomik ve coğrafi şartlardır. Onun için “büyük vatan Anadolu toprağıdır”. Topçu’nun, sosyalizmin tahakküm yaratan bir yönetim biçimi olduğunu belirtmesine ve “ferdiyetçi” bir tutuma sahip olmasına rağmen, “sosyalist” hatta “Marksçı” damgası yemesi de düşündürücüdür. Ona göre, “Müslüman Anadolu Sosyalizmi”, İslam’ın ruh ve ahlakına sahip Anadolu insanının ferdi menfaat ve ihtiraslarını aşarak, ilahi bir düstur ve sağlam iradesinin disiplini altında, millet selameti yolunda, toplulukla beraber seferber olmaktır. Bu, ekonomizme indirgenen bir paradigmanın egemen olduğu, modern teknolojilerin kullanılmasıyla makineleşmiş kitle insanına hükmeden komünist sosyalizmden tamamen farklı bir felsefi zemindir. Ayrıca Marksist literatürde basit bir üst yapı unsuru olarak sayılan “din” olgusu Topçu’nun teorisinin merkezinde yer almaktadır. Ancak Topçu, softa bir şeriat yanlısı, fanatik bir dindar tavrına sahip değildir. O, felsefesiz bir din öğretiminin acı neticelere gebe olduğunu defaatle belirtmiş bir filozoftur.



Nurettin Topçu'nun kültür ve medeniyet anlayışı, kapitalizmin reddi temeline dayanmaktadır. Onun, anti-kapitalist ve devamında sermayedar olan Yahudi'ye düşman tavrı yazılarında oldukça belirgindir. İslam'ın mistik temelli, barışçıl anlayışıyla bağdaşmayan bu söylemin arkasında, kendi öz yurdunda mülteci olan Anadolu çocuğunun isyanı, çığılığı vardır. Topçu'ya göre, milli kültür ile üretim araçları arasında bir denge gözetilmeli, çatışma olmamalıdır. Dolayısıyla Müslümanca yaşayışı mümkün kılacak biricik hayat tarzı, kır hayatıdır. Modernleşen şehrin, soğuk ve ruhsuz yapılarında, yığınlar halinde yaşayan bir kitle insanı olmak yerine, köycü toplumda özgür bir birey olmak gerekmektedir. Ona göre, Kırsal yaşamı destekleyen milli politikalar Türk insanını daha mutlu kılacaktır.

Yeni bir kültür ve medeniyet anlayışının toplumda kabul görmesi, her şeyden evvel bir teorinin-felsefenin varlığını gerektirir. Nurettin Topçu popülist bir söylemden ziyade felsefi bir zemin hazırlamak için düşünsel bir "hareket"e geçmiştir. Ona göre, kölelikten kurtulan ahlak sahibi insan; düşünmekten korkmayan, farklı düşüncelerden nefret etmeyen ve karşısındakinin fikir serbestisinden yana olandır. Esasen "Anadolu Rönesansı"nın başlangıcı da bu zeminde yeşerecektir. Son söz olarak belirtmek gerekir ki; Nurettin Topçu, bugün Türkiye'de egemen olan kültürel hegemonyanın mimarlarından birisidir. Zira ona göre, devlet din, gelenek ve tarih ile barışmak, Anadolu çocuğu ile kucaklaşmak zorundadır.

Kaynakça

- Akıncı, Mehmet, (2016), "Türk Siyasal Düşüncesinin İnşasında Kutadgu Bilig'in Yeri: Kutadgu Bilig'de iktidar, Siyaset ve Toplum", Türk İslam Siyasi Düşüncesi, (Editörler: Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak), Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası Yayınları: Ankara, s.(113-139).
- Arıkan, Zeki, "Eğin Kasabasının Tarihsel Gelişimi", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1268/14597.pdf>, (E.T.: 05.08.2017).
- Cevizci, Ahmet, (1996), Felsefe Sözlüğü, Ekin Yayınları: İstanbul.
- Gökçalp, Ziya, (1995), Hars ve Medeniyet, Toker Yayınları: İstanbul.
- Dural, Baral, (2005), Başkaldırı ve Uyum Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu, Birharf Yayıncılık: İstanbul.
- Duverger, Maurice, (1995), Siyaset Sosyolojisi, (Çev. Şirin Tekeli), Varlık Yayınları: İstanbul.
- İbn Haldun, (2013), Mukaddime 1. (Çev: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- İbn Haldun, (2013), Mukaddime 2. (Çev: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Kara, İsmail, (2009), "Nurettin Topçu'nun Hayatı", Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi 16 Nurettin Topçu, (Editör: İsmail Kara), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara, s.(13-21).
- Karakoç, Sezai, (1986), Düşünceler I, Diriliş Yayınları: İstanbul.
- Karakoç, Sezai, (1987), İnsanlığın Dirilişi, Diriliş Yayınları: İstanbul.
- Kök, Mustafa, (2015), "Yeni Bir Medeniyet Teorisi Işığında Nurettin Topçu'da Kültür, Medeniyet ve Batılılaşma Meselesi", Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi 2015-Kış Özel Sayısı, s. (15-43).
- Massignon, Louis, (2006), Hallâcı Mansur'un Çilesi: İslam'ın Mistik Çilesi, (Çeviren: İsmet Birkan), Ardıç Yayınları.
- Mardin, Şerif, (1993), İdeoloji, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Meriç, Cemil, (1996), Umrandan Uygurluğa, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Meriç, Cemil, (2011), Bu Ülke, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Öğün, Süleyman Seyfi, (1992), Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Özel, İsmet, (2012), Üç Mesele, TİYO: İstanbul.
- Pirrenne, Henri, (2014), Ortaçağ Kentleri, (Ş. Karadeniz, Çev.), İletişim Yayınları: İstanbul.



- Sezer, Baykan, (1988), Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, Sümer Kitapevi Yayınları: İstanbul.
- Şenol, Mahmut, (2010), Ortega Felsefesi ve Nurettin Topçu Düşüncesi, Keşfini Bekleyen İnsan, Kadim Yayınları: Ankara.
- Şeker, M. Fatih, (2016), Türk Dikkati, Dergâh Yayınları: İstanbul.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Nurettin Topçu, (Editör: İsmail Kara), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2009.
- Tahir, Kemal, (1992), Notlar Batılılaşma, Bağlam Yayıncılık: İstanbul.
- Toğan, Zeki Velidi, (1981), “Umumi Türk Tarihine Giriş”, İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2004), Kültür ve Medeniyet, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2016), Var Olmak, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2012), İsyah Ahlakı, (Çev: Mustafa Kök, Musa Doğan), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2006), Sosyoloji, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2010), Yarınki Türkiye, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2011), Felsefe, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2010), Ahlak, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2012), İradenin Davası Devlet ve Demokrasi, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2008), İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Topçu, Nurettin, (2015), Büyük Fetih, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Toynbee, Arnold, (1991), Medeniyet Yargılanıyor, (Çev. Ufuk Uyan), Ağaç Yayınları: İstanbul.
- Tuna, Korkut, (2013), Toplum Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri, İz Yayıncılık: İstanbul



Bir Bürokrasi Eleştirisi Olarak Saatleri Ayarlama Enstitüsü

Aysun Yemen¹

Özet

Ahmet Hamdi Tanpınar, Osmanlı'nın son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan çok partili hayat tecrübesine kadar ki bir süreçte ekonomik, kültürel, politik vb. açılardan tarihe tanıklık etmiş önemli yazar ve düşünürlerdendir. Eserleri, her ne kadar edebi metinler olarak incelense de yönetim bilimi açısından önemli verileri taşıdığı kabul edilir bir gerçektir. Bu çalışmanın konusu olan ve bir bürokrasi eleştirisi olduğu düşünülen "Saatleri Ayarlama Enstitüsü", özel bir yere sahiptir. Özelliği, içerisinde modernleşme ve Weber'in yücelttiği bürokrasinin hicivli bir şekilde hikâyeler üzerinden anlatılmasıdır.

Klasik anlamda bürokrasi, devletin, toplumun ve kamu özel örgütlerin geçirdiği aşamaları, yapılarını, performansını, işleyişini ve örgütsel hayatın farklı yönlerini içine alan bir kavramdır. Günümüzde ise bürokrasi, kırtasiyecilikle eş anlamda kullanılmakta, aşırı büyümenin varlığı, araçların amaç haline gelmesi ve bugün git yarın gelci bir anlayışın yönetimdeki tasavvuru haline gelmektedir. Weber, bürokrasiyi rasyonellik üzerine oturtmuş ve makul olanın bu olduğu üzerinden teorilerini savunmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar ise, anlattığı hikâyeler ile bürokrasinin insan davranışlarıyla nasıl olumsuz bir hale geldiğini kinayeli bir şekilde ortaya koymuştur. Çalışmada Ahmet Hamdi Tanpınar'ın kişiliği, çalışmaları ve düşünce yapısı, bürokrasi kavramının içeriği gibi temel konular ele alınacak ve son olarak çalışmanın örneklemini oluşturan Saatleri Ayarlama Enstitüsü Eseri bürokrasi temelinde incelenecektir. Buradan hareketle, hala daha eleştiri konusu olan bürokrasiyi Ahmet Hamdi Tanpınar üzerinden anlamak ve anlatmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Hamdi Tanpınar, Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Bürokrasi, Yönetim.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Yönetim Bilimi ABD, ayemen81@gmail.com.



Giriş

“Bu asra birçok ad verilebilir. Fakat o her şeyden evvel bürokrasi asrıdır. Spingler’den Kayserling’e kadar bütün filozoflar bürokrasiden bahsederler. Ben hatta derin ki, bürokrasinin asıl kemal çağı istiklal devri bu devirdir. Bunu anlayan adam mühim adamdır. Ben mutlak bir müessese (Saatleri Ayarlama Enstitüsü) kuruyorum. Fonksiyonu kendisi tayin edecek bir cihaz... Bundan mükemmel ne olabilir?”

(Ahmet Hamdi Tanpınar, Saatleri Ayarlama Enstitüsü)

Türk Devlet Geleneği, kökleri itibariyle “kalem tutanlar” olarak nitelenebilen bürokratik yapıyı, özellikle yerleşik hayata geçişle, bünyesinde bulundurmıştır. Günümüz anlamıyla ya da batıdaki bürokratik yapının birebir uyduğu bir anlayıştan söz edilememiştir. Bürokrasi, zamanla değişmiş, gelişmiş, öyle ki çoğunlukla olumsuz bir anlama sahip hale gelecek şekilde dönüşmüştür. Bu anlam, çalışmanın özü itibariyle “Türk Devlet Geleneğinde Bürokrasi Anlayışı”nın çeşitli dönemlerde yazılan eserler üzerinden analizi yapılacak hale gelmiştir. Bu eserlerden biri de Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü’dür (SAE).

Ahmet Hamdi Tanpınar, Osmanlı’nın son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan çok partili hayat tecrübesine kadarki bir süreçte ekonomik, kültürel, politik vb. açılardan tarihe tanıklık etmiş önemli yazar ve düşünürlerdendir. Tanpınar’ın bir bürokrasi eleştirisi olarak yazdığı Saatleri Ayarlama Enstitüsü 1961 yılında yayınlanmıştır. Romanın yazıldığı dönem olan 1950-60 dönemi, bürokrasi güç kaybetmiş fakat siyaset ön plana çıkmış, siyasetçilerin önemi artmış, bürokratlar ikinci plana atılmış, bürokrasi yalnızca kamusal hizmet aracı veren bir konumda görülmeye başlanmıştır. Köklü bir geleneğe sahip olan bürokratik yapının bu dönüşümü kabul etmesi kolay olmamıştır. Özellikle önceki konumlarını terk etmek istemeyen bürokratlar, kendilerinden farklı bir bakış açısıyla hareket eden siyasi iktidar ile mücadele içinde bir yönetim sergilemişlerdir. Tek partili siyasi hayata entegre olan bir bürokrasinin çok partili bir düzene geçmesiyle hiyerarşik otorite gevşemiş, iktidar partisinin milletvekilleri bürokrasi ile halk arasında bir köprü vazifesi görerek bürokratlara baskı uygulamışlardır (Eryılmaz, 2013: 158). Özetle 1950-1960 yılları arasında bürokratik vesayetinin gerilemiş ve siyaset ön plana çıkmıştır. Bu romanın böyle bir dönemde çıkması tesadüf olmasa gerektir. Yine romanın yayınlandığı yıl olan 1961 yılında özgürlükçü olarak nitelenen 1961 Anayasası kabul edilmiştir. 1961 Anayasası, bürokrasinin siyasi iktidar karşısındaki zayıflığının ortadan kaldırılması adına önemli yenilikler barındırmış fakat Tek Parti Dönemi’ndeki güçlü konumuna tekrar ulaşmasını sağlayamamıştır. 1961 yılından sonra bürokrasi, özellikle askeri bürokrasi, önemli anlamda güçlenmiştir. 1960 yılından sonra yapılan yasal düzenlemeler ile kamu hizmetlerinin genişleyip yaygınlaşması ve dolayısıyla bürokrasinin büyümesi bir süreç olarak hızlıca devam etmiştir (Eryılmaz, 2013: 160).

Bu ön bilgiler ışığında çalışmanın içeriği, incelemeye konu olan SAE’nin yazarı Ahmet Hamdi Tanpınar hakkında verilen bilgiler, bürokrasinin SAE üzerinden incelenmesi ve değerlendirme bölümlerinden oluşturulmuştur.



1. Ahmet Hamdi Tanpınar'ı Tanımak

Ahmet Hamdi Tanpınar, 1901 yılında İstanbul'da doğmuş ve 1962 yılında yine İstanbul'da vefat etmiştir. Yaşamı boyunca roman, hikâye, şiir ve deneme türünde eserler kaleme almış ve döneminin entelektüel yapısına katkıda bulunması açısından günümüzde dahi önemini yitirmemiştir.

Yaşadığı yıllar süresince bir geçiş döneminin tarihe not düşülmesinde önemli bir yere sahip olan Tanpınar, babasının kadı olmasından dolayı ilk çocukluk ve gençlik günlerini Anadolu'nun farklı yerlerinde geçirmiştir (Enginün ve Kerman, 2008: 19-32). Halkın her kesimi ile hemhal olacak şekilde bu deneyimi, O'nun romanlarının her kesime hitap etmesini kolaylaştırdığını düşündürmektedir. Üniversite hayatı, 1919 yılı itibariyle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde başlamıştır. Bu süre içerisinde hayatının dönüm noktalarından biri sayılabilecek şekilde Yahya Kemal ile tanışmış ve Dergâh Dergisi'nde şiirleri yayınlanmıştır. Edebiyat Öğretmeni olarak iş hayatına atıldığında Anadolu'nun çeşitli liselerinde bu görevini icra etmiştir. Öğretmenlik macerası, 1933'te Güzel Sanatlar Akademisi sanat tarihi hocalığı görevini Ahmet Haşim'in ölümü üzerine üstlenmesiyle boyut değiştirmiştir. 1939 yılında, Tanzimat Fermanı'nın 100. Yılı dolayısıyla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde açılmış olan Yeni Türk Edebiyatı kürsüsüne profesörü olarak atanmıştır. Toplumun eğitim hayatına katkılarının dışında siyasi bir görev üstlenerek 1942-1946 dönemi milletvekilliği yapmıştır. Fakat siyasi kariyeri çok uzun sürmemiş, bir dönem Milli Eğitim Müfettişi olarak görev yaptıktan sonra 1949 yılında İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine geri dönmüştür.

Tanpınar'ın arayış ve bakış açısının sınırları sadece Türkiye ile kalmamış, 1953-1959 yılları arasında Avrupa gezisi gerçekleştirmiştir. Bu süre içinde Hollanda, İngiltere, Fransa, İspanya, Portekiz, İtalya, İsviçre, Almanya ve Avusturya'da bulunmuştur. Tanpınar'ın ömrü, 1962 yılında geçirdiği kalp krizi sonucu 61 yaşında İstanbul'da sona ermiştir (Berber, 2015: 37-38; Tanpınar, 2017).

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın eserleri, hayattayken yayınlananlar ve öldükten sonra yayınlananlar şeklinde iki süreçte gerçekleşmiştir. Bilinen ilk eseri 1937 yılında yazmış olduğu *Tevfik Fikret: Hayatı, Şahsiyeti, Şiirleri ve Eserlerinden Seçmeler*'dir. 1942 yılında *Namık Kemal Antolojisi*'ni, 1943 yılında ise *Abdullah Efendi'nin Rüyalari* eserlerini vermiştir. Üç yıl sonra *Beş Şehir*'i (1946) yayınlamış, 1949 yılında ise *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* ve en çok bilinen eserlerinden biri olan *Huzur* adlı romanını yayınlamıştır. Daha sonra 1955 yılında *Yaz Yağmuru*, 1961'de de *Şiirler*'i ve çalışmanın konusunu oluşturan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı eserini yayın hayatına kazandırmıştır. Hayattayken yayınlanan son eseri, *Yahya Kemal*'dir (1962). Bu eserden sonraki eserlerinin yayınlanması, ölümünden sonra gerçekleşmiştir.

Eserlerindeki çeşitlilikten de anlaşılacağı üzere çok yönlü bir düşünce ve yazın dünyasına sahip Tanpınar'ın bürokrasiye bakışı, merak uyandırıcı bir etkiye sahiptir. Klasik anlamda bürokrasi, devletin, toplumun ve kamu özel örgütlerin geçirdiği aşamaları, yapılarını,



performansını, işleyişini ve örgütsel hayatın farklı yönlerini içine alan bir kavramdır. Günümüzde ise bürokrasi, kırtasiyecilikle eş anlamda kullanılmakta, aşırı büyümenin varlığı, araçların amaç haline gelmesi ve bugün git yarın gelci bir anlayışın yönetimdeki tasavvurunu göstermektedir. Weber, bürokrasiyi rasyonellik üzerine oturtmuş ve makul olanın bu olduğu üzerinden teorilerini savunmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar ise, anlattığı romanında bürokrasinin insan davranışlarıyla nasıl olumsuz bir hale geldiğini kinayeli bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. Saatleri Ayarlama Enstitüsü Ekseninde Bürokrasi

Ahmet Hamdi Tanpınar, birçok eser vermiş fakat bir bürokrasi ve modernleşme eleştirisi olarak ortaya koyduğu “Saatleri Ayarlama Enstitüsü” adlı romanı ile yönetim geleneğine önemli bir katkı sunmaktadır. Bu eserinde, hiciv yoluyla bürokratik kurumların aksaklıklarına yer vermektedir. Kurumların, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemleri (Tanzimat Fermanı sonrası) ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yıllarındaki durumu üzerine “Hayri İrdal” karakterinin gözünden bir eleştiri geliştirmektedir. Fakat daha önce de belirtildiği üzere, asıl eleştirinin 1950-1960 yılları arasındaki siyaset-bürokrasi çekişmesi üzerine olduğu düşünülmektedir. Bu noktada bürokrasi kavramının anlaşılması, Romandaki eleştirinin ortaya konulmasında önem kazanmaktadır.

Bürokrasi kavramının kökeni, Latince “burra” ve Yunanca “kratos” sözcüklerinin birleşmesine dayandırılmaktadır. Latince “burra” kelimesi, masaları örtmede kullanılan koyu renkli kumaş ve “kratos” kelimesi egemenlik, yönetim anlamlarına gelmektedir. Buradan hareketle bürokrasi, temelde “masaların ya da büroların egemenliği” şeklinde anlamlandırılmaktadır. Kavramın ortaya çıkış döneminde, memurların hizmet yürüttükleri masaların üzerleri koyu renkli kumaşla örtülmekte ve bu benzetme ile aslında, memurların toplum üzerinde giderek artan egemenliği anlatılmaktadır. Bu egemenlik, memurların hizmetlerini yürüttükleri bir araçla (yazı masası) veya mekanla (büro) nitelendirilmektedir (Eryılmaz, 2013: 19). Bürokrasinin bir kavram olarak ortaya çıkışı, 18. yüzyıl Fransa’sı dönemine denk düşmektedir. Temelde bu dönemin özelliği, modern bürokrasinin çizgilerinin belirgin hale gelmiş olmasıdır. Bu yüzyıl, daha önceki dönemden taşınan olguların dönüştüğü, öyle ki krala “kişisel” hizmetin/bağlılığın yerini “kamu hizmeti” ve devlete bağlılık anlayışının aldığı, bürokrasinin rasyonel ilkelere dayandırıldığı, oradan hareketle de “modern” bir bürokrasiye doğru geçişin mümkün olduğu bir dönem olarak kabul edilmektedir (Önder, 2013: 25).

Bürokrasi kavramını sistematik ve kapsamlı şekilde ele alan ilk bilim insanı, Alman ekonomist ve sosyolog Max Weber’dir. Weber’in ortaya koyduğu “Bürokrasi Modeli” klasik anlamda yönetim kuramlarından biri sayılmaktadır. Weber, bürokrasi için iki tip modelden bahsetmektedir. Bunlardan biri, Patrimonyal, bir diğeri ise rasyonel bürokrasidir. Patrimonyal bürokrasi, sözleşme esasına göre atanan görevlilere değil, hür olmayan memurlara dayanan bir modeldir. Rasyonel bürokrasi ise, modern örgüt modelidir. Bu türü Weber en kısa ifade ile, *uzmanlaşmış bir işlevi yerine getiren çok sayıdaki birey arasındaki işbirliğinin sürekli örgütlenmesi* olarak tanımlamaktadır.



Weber tarafından bürokrasinin temel yapı taşları, *işbölümü, otorite, hiyerarşi, yazılı kurallar, dosyalama, gayrişahsılık, disipline olmuş bir yapı ve resmi pozisyonlardan oluşan bir örgüt* şeklinde özetlenmektedir. Buna göre, bir örgüt yapısı olarak bürokratik modelde görevler hiyerarşik bir sistem oluşturacak şekilde düzenlenmektedir. Hiyerarşinin her kademesinde yetki ve görevler önceden belirlenen kanun, kaide ve idari kurallarla biçimsel olarak oluşturulmaktadır. İşler bölümlere ayrılmakta, uzmanlaşmış kişiler tarafından, belirli kural ve standartlara uygun olarak kişisel olmayan, formel bir şekilde yürütülmektedir. İşlemler ve iletişim yazılı olarak yapılmakta, iş görenler emirlere yasal yetkiye dayandığı için uymaktadırlar. Aynı şekilde Weber'e göre çağdaş devletin hukuk düzeni, kanunlara dayandırıldığı ölçüde kişilerin gözünde meşru olmaktadır. Böylece bu meşruluk sadece hukuki değil aynı zamanda toplumsal bir anlam kazanmaktadır. Weber bu tanım ve fikirleri ile bürokrasinin bir sorun değil idealize edilmiş bir çözüm olduğunu anlatmak istemektedir. Bir örgüt modeli olarak ortaya atılan bürokrasi, sorunları çözen, verimliliğin arttığı bir yapıyı temsil etmektedir. Webe bürokrasiyi güçlü bir çağdaş devlet yapılanmasının olmazsa olmazı olarak kabul etmektedir (Eryılmaz, 2010: 220).

Weber'in bürokrasi üzerine ortaya koyduğu kuramın dışında, bu konuda farklı kuramlar da geliştirilmiştir. Weber dışında dikkat çeken iki isim Marx ve Hegel'dir. Bürokrasi üzerine dikkat çeken bir diğer kuram ise, *Elitist Kuram* olarak bilinmektedir. Elitist Kuram da kendi içinde; Mosco'nun 'Yönetici Sınıfı', Michels'in 'Oligarşinin Tunç Kanunu', Mills'in 'İktidar Elitleri', Saint-Simonizm, Rizzi'nin 'Dünyanın Bürokratikleşmesi', Burnham'ın 'Yönetimsel Devrim', Djilas'ın 'Yeni Sınıf' ve Galbraith'in 'Teknik-Yapı' şeklinde farklı görüşleri içermektedir (Önder, 2013: 44-105). Marx'ın ortaya koyduğu bürokrasi anlayışında devlet, sivil toplumun bir parçası olan hakim sınıfın çıkarlarını temsil ettiği bir birimdir. Öyle ki devlet, egemenlerin çıkarlarını koruyan bir sistem olarak işlev yapmaktadır. Bununla birlikte kapitalizm ve bürokrasi arasında sıkı bir bağ olduğunu kabul etmektedir. Marx, sınıf savaşlarının bitmesi ile bürokrasinin ortadan kalkacağını söylemektedir (Özer ve Diğerleri, 2015: 149). Marx, bürokrasinin kapitalist bir toplumda gerçek görevinin, sınıf ayrımını ve egemenliğini güçlendiren ve devam ettiren bir düzeni bütün topluma empoze etmekten ibaret olduğunu belirtmektedir (Eryılmaz, 2010: 24). Hegel'in bürokrasi kuramına bakıldığında kurumların özel çıkarları ve devletin genel çıkarları arasındaki mücadeleyi işlediği görülmektedir. Bürokrasinin buradaki oluşumu, toplumdaki özel menfaatlerin devlet aracılığıyla genel menfaatlere dönüşmesine hizmet etmesi anlamına gelmektedir. Bürokrasi birey ve devlet arasında bir köprü olarak nitelenmektedir. Hegel'e göre bürokrasi, evrensel irade ve sezgi sahibi evrensel bir sınıftır. Bu durum, onun özel teşkilatlanma şekli yani hiyerarşi üzerine kurulu ilişkiler sisteminden, uzmanlaşma ve işbirliğinden kaynaklanmaktadır (Özer ve Diğerleri, 2015: 148). Elitist Kuramcılarının ortak noktası ise, bürokrasinin yöneticiler nezdinde elit bir grup tarafından temsil edilmesi ve bu konuda gerek sosyalist, gerek liberal gerekse komünist bir bakış açısı ile aynı noktaya varmalarıdır.

Bürokrasi üzerine bir anlamlandırma gerçekleştiren düşünürlerden biri de Michel Crozier'dir. Crozier, bürokrasinin üç farklı anlamda kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki, *bürolar tarafından yönetim, memurların hiyerarşik şekilde oluşturdukları devlet*



daireleri tarafından sevk ve idare faaliyetidir. Bir diğeri, kolektif faaliyetlerin düzenli hale getirilmesi ve organize edilmesidir. Ve sonuncusu, işlerin ağır yürümesi, monotonluk, işlemlerin karmaşıklığı ve ihtiyaçların yeterli ölçüde tatmin edilememesidir. Crozier bu tanımlardan üçüncüsünü tercih etmekte ve bürokrasiyi bir hastalık olarak nitelemektedir (Eryılmaz, 2013: 23-24). Geliştirilen fikirler ve tanımlar içerisinde en olumsuz bürokrasi yaklaşımının bu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bürokrasinin işte bu olumsuz anlamlarına odaklanan Tanpınar, SAE'nin içeriğini bu olumsuzluk üzerine kurgulamıştır. Öncelikle romanın genel kurgusu hakkında bilgi verilecek olursa SAE, Halit Ayarcı'nın Hayri İrdal'ın saatler konusundaki bilgisi ve ilgisinden yola çıkarak ortaya koyduğu, kurulma prosedürleri tamamladığı; kurumun başarılı olmasına inanmadığı halde yine de verilen sorumluluğa karşı çıkmayan Hayri İrdal'ın çabalarıyla oluşturulan ve zamanla gereksizliğinden dem vurularak kapatılmasına karar verilen modern bir kurumun hikâyesidir. Roman'da geçen olaylar, Hayri İrdal karakterinin gözünden anlatılmıştır. Eserde karakterler ve yaşamları, bürokrasi adına farklı olguların temsilleri için kullanılmıştır. Kurumsal düzlemde SAE'nin kurucusu olan Halit Ayarcı, hayalperest bürokratların bir temsili gibi görülmektedir. Halit Ayarcı'nın, bir yetkinliği olmamasına rağmen kurumda önemli yetkiler verdiği Hayri İrdal ise, bürokrasinin katı bir görünüme sahip olmasını kolaylaştırıcı orta düzey yöneticilerin temsili olarak nitelenmektedir.

Roman ayrıca, birçok farklı kurumun yapısına değinmesi yönünden bir kıyaslamayı barındırmaktadır. Bu kurumlardan biri Hayri İrdal'ın SAE'den önce çalıştığı Psikanaliz Cemiyeti'dir. Cemiyet, kurumsal yapısında karmaşanın olmadığı bir teşkilatlanmayı temsil etmektedir. Bu cemiyette işleri Doktor Ramiz ve hastası olan (aynı zamanda yardımcısı) Hayri İrdal yürütmektedir. Bir başka kurumsal yapı, İspritizma Cemiyeti'dir. Bu Cemiyet de, Psikanaliz Cemiyeti gibi basit bir sisteme sahiptir. Saatleri Ayarlama Enstitüsü'ne bakıldığında ise, çok karmaşık bir kurumsal yapı göze çarpmaktadır. SAE'nin kurumsal yapısında da, neşriyat müdürlüğü, kalem şefliği, muamelat ve daire müdürlükleri, çalışma istatistiği, içtimai koordinasyon zembek, mil ve yelkovan ihtisas şubeleri gibi de alt birimlerin bulunması buna örnek olarak gösterilebilir.

Romanın ironik sayılabilecek isminin ortaya ilk çıkış kıvılcımları, Hayri İrdal'ın Nuri Efendi adında bir saatçinin yanında çalışması ile oluşmuştur. Hayri İrdal, Nuri Efendi'nin saatlere bakışını ilginç bulmuş ve O'nu çok iyi gözlemlemiştir. Onunla ilgili tespitlerinden biri, "Nuri Efendi belki saat tamirinden ziyade saatlerin ayarında titizdi. Meşrutiyet'ten sonra bilhassa şehir saatleri çoğalınca ayarsız saat göreceğim korkusu ile muvakkithaneden çıkmaz olmuştum" şeklindedir. Bunun sebebini de, "İnsanları iğfal etmek, onlara vakitlerini israf ettirmek suretiyle hak yolundan ayırmak için şeytanın başvurduğu çarelerden biri de Nuri Efendi'ye göre, şüphesiz ayarsız saatlerdi" (Tanpınar, 2017: 35) ifadeleri ile ayarsız saatlere bağlandığını söylemiştir. Hayri İrdal'ın Nuri Efendi'nin saatlere bakışından etkilenmesi ile bu konudaki görüşlerini Halit Ayarcı paylaşmış



ve Halit Ayaracı bu görüşlerden çok etkilenmiştir. Bu etkilenme, çağın o en önemli müessesesi (!) olan Saatleri Ayarlama Enstitüsü kurulmasını sağlamıştır.

Halit Ayaracı'nın SAE fikrini ortaya atışına şahit olan Hayri İrdal, o anını şöyle ifade etmiştir: *"Fikrin kafasında nasıl tuttuğuna, nasıl birden bire büyüyen bir ağaç gibi dal budak salıp adeta bütün vücudunu kavradığına ve oradan hayata yayıldığına şahit oldum. Asrımızın belki en büyük, en faydalı müessesesinin, Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nün onun gözlerinde birdenbire beliren bir parıltıdan bugünkü yahut dünkü haline gelişini gün gün hayatımın bir parçası gibi yaşadım."* (Tanpınar, 2017: 11).

Hayri İrdal, yine o en mühim müessesenin ilk gününde, balığın baştan kokacağına işaret bir betimleme yapmıştır. O sabah Halit ayaracı tarafından hediye(!) edilen kıyafetlerle daireye gitmiş, *kurumun ilk çalışanlarından yaşlı bir hademe tarafından içeri alınmış*, Halit Ayaracı'nın akrabası olan kalem şefi(!) (iş yapmak yerine garantili işlere birilerinin yakını olma yoluyla gelmiş olanların yaptığı gibi örgü örmekten ve sadece konuşmaktan anlayan) Nermin Hanım ile tanışmıştır (Tanpınar, 2017: 228). Bu tanışma ile o döneme nizam ve iyilik getiren kurum bir nevi faaliyete girmiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümü, bu tanışmanın öncesi ve sonrası ile SAE üzerinden bürokrasinin aksayan yönlerinin ve özellikle araçların nasıl amaç haline dönüştüğünün ortaya konulmasının çeşitli başlıklar altında incelenmesi şeklinde planlanmıştır.

Bürokraside Gayrişahsî İlişkiler

Weber, gayrişahsilik ilkesini bürokrasinin bir yapı taşı olarak görmektedir. Gayrişahsilik, ideal bir memurda işlerini yerine getirirken sevgi ve nefret gibi duygusallıktan uzak, rasyonel hareket etme anlamına gelmektedir (Eryılmaz, 2010: 218). Bunun için de kurum için gerekli olan personelin alımından daha sonra kurulan ilişkiler ağına kadar olan sürecin bu ilke üzerinden inşa edilmesi gerekmektedir. Uygulamada böyle olmadığını gösterir nitelikte Tanpınar, Halit Ayaracı'ya kurdurduğu SAE'nin ilk aşamalarındaki personel alımını nepotizm ve kronizm üzerinden kurgulamaktadır. Nepotizm kavram olarak, işe alım sırasında yönetim kadrosunda bulunanların nüfuzlarını kullanarak kan bağı bulunan akrabalarını tercih etmeleri anlamına gelmektedir. Günümüzde bu kavram, mevkisini ailesinin yararına suiistimal eden kişiler için kullanılmaktadır. Burada akrabaların liyakatli olup olmamalarından çok gelecek yönelimli bir yatırım söz konusudur. Akrabalık ilişkileri ile geleceği güvence altına alma, kendisine yönelik itirazları azaltma, itaati ve sadakati arttırma eğilimleri ön plana çıkmaktadır (Ford ve McLaughlin, 1985: 57; Sundell, 2014: 11). Kronizm ise, nepotizmden biraz farklı olarak kan bağı değil yakınlık ilişkisi üzerinden kurulan bir işe alım ya da görevde yükselme süreci anlamına gelmektedir. Buradaki kilit nokta, bazı kişilerin yetenekleri ve üstünlükleri sayesinde değil, yönetim kadrolarına yakınlıkları neticesinde olumlu muamele görmeleri, özetle kayrılmalarıdır (Özkanan ve Erdem, 2014: 190).



Hayri İrdal SAE’de, hem kronizmin hem de nepotizmin bir göstergesi olarak kurumun içinde yer alan personelin akrabalarından ve yakınlardan oluştuğunu büyük bir iyilik olarak nitelemektedir. Dünyanın en faydalı ve en yeni müessesesi içinde müdür muavini olarak on yıl görev yaptığını ve bu zaman diliminde sadece kendi çocuklarına değil, uzak yakın bütün akrabalarına, eşine dostuna, hatta kendi kalbini kıranlara bile iyilik ettiğini, iş bulduğunu ve refahlarının artması için çaba harcadığını anlatmaktadır. Bu şekilde bir anlayışa sahip olmasında Halit Ayarcı’nın etkisi büyüktür. Öyle ki, kurumda çalışanlarla ilgili “enstitümüz memurları için- ki yarısı benim ve Halit Ayarcı’nın akrabasıdır, çünkü enstitü kurulur kurulmaz kadrosunun müsavi şekilde mühim yerlerden tavsiye edilenlerle hısımlık ve akrabalarımızdan teşkil edilmesine Halit Ayarcı büyük isabetle karar vermiş ve bu kararı hiç şaşmadan takip etmiştik” ifadelerini kullanmaktadır (Tanpınar, 2017: 13). Kurumda akrabaların ve tanıdıkların öncelikli hale gelmesinin sebebini de, dedikodunun önlenmesi ve *herkesin kefaleti umumiye altında çalışması* olarak meşrulaştırmaktadır.

Bürokraside gayri şahsi ilişkilerin bir boyutunu hediyeler(!) oluşturmaktadır. Romanda buna da değinen Tanpınar, Hayri İrdal üzerinden bunun olağan bir şeymiş gibi görüldüğünü anlatmaktadır.

“Roma imparatorları, krallar, büyük diktatörler hep kendileri gibi düşünsünler diye eşyalarını dostlarına hediye ederlerdi.”

Hediye metoforu, yöneticilerin etrafında bulunanların kendi gibi düşünmesini ya da öyle davranmalarını sağlayıcı bir etkisi söz konusudur. Bu konuda Halit Ayarcı’nın Hayri İrdal’a hediye ettiği elbise ve bunun karşılığında Hayri İrdal’ın “İkinci elbiseyi bana enstitümüzün ilk kuruluş günlerinde, o zamanki kıyafetimle müesseseye gelemeyeceğimi düşünen Halit Ayarcı hediye etmişti. Sırtıma daha ilk geçirdiğim günde bütün varlığımın değiştiğini gördüm” söylemi ile bu değişimi “var olan değişme, koordinasyon, çalışmanın tanzimi, zihniyet değişikliği, üst düşünce, ilmi zihniyet gibi tabirlerle konuşmağa, kendi isteksizliğime ‘zaruret’, ‘imkansızlık’ gibi adlar koymağa, şarkla garp arasında ölçsüz mukayeseler yapmağa, ciddiliğinden kendim de ürktüğüm hükümler vermeğe başladım.” şeklinde özetlemektedir (Tanpınar, 2017: 17). Bu örnek, kurumsal anlamda gayrişahsi ilişkilerin varlığından bahsedilse de uygulamada bir hediyeğin bu ilişki yapısını irrasyonel hale getirebileceğini göstermektedir.

Bürokraside İş Algısı ve Uzmanlaşma

Bir kurumun var olma sebebi, bir işin yerine getirilmesi ve buradan hareketle bir fayda sağlanmasıdır. SAE’nin var olması ve bu var oluşun anlamı üzerine Hayri İrdal’ın “Böyle iş olur muydu? Hayatta yeri neydi bunun?” sorusu önemli bir yere sahiptir. Bir kurumla ilgili misyon-vizyon ikileminde bu soru, gereklilikten devamlılığa geçişin zeminini oluşturmaktadır. Neden varız, ne yapmalıyız ve nereye varacağız temel soruları içerisinde ne yapılacağına yönelik bir türlü ikna olmayan Hayri İrdal, Halit Ayarcı’nın şu ifadeleri ile ikna edilmeye çalışılmaktadır: “Her iş, iş değildir. İş evvela bir zihniyet ve zaman telakkisidir. Enstitümüz kurulmadan evvel memlekette



hakiki iş hayatı olabileceğine inanmanıza hayret ediyorum. Çalışmak ancak muayyen düzeniyle olur... Siz ki, bu kadar tecrübelisiniz, bu enstitünün kurulmasında o kadar himmet ettiniz, buna nasıl iş diyebilirsiniz?” Tanpınar, 2017: 135). Hayri İrdal'ın SAE'nin gerekliliği üzerine ikna edilmeye çalışılmasına bir diğer örnek Halit Ayarcı'nın şu ifadeleridir: “Dostum, işler bizden sonra dünyaya gelmişlerdir. İşleri onları görecektir adamlar icat eder. Biz de bunu icat ettik. Bunu bizden evvel kimsenin düşünmemesi veya başka şekilde düşünmüş olması müsbet olmasına mani midir?” (Tanpınar, 2017: 250). Bir diğer örnek ise kurumun Halit Ayarcı tarafından ekonomi ile ilişkilendirildiği: “Ayarı bozuk saatlerimizle yarı vaktimizi kaybediyoruz. Çıldırıcı bir kayıp... Çalışmamızdan, hayatımızdan, asıl ekonomimiz olan zamandan kayıp... İşte biz onun sayesinde bu kaybın önüne geçeceğiz. İşte enstitümüzün faydalı tarafı...” ifadeleridir.

SAE'deki iş konusunda ikna olmayan tek kişi Hayri İrdal değildir. Kurumun ilk oluşmasında işe başlayan hademe de, otuz beş sene süren hademelik hayatında birdenbire hiç beklemediği zamanda, olması icap ettiği şekilde bir daireye kavuşmuş olmasını, Hayri İrdal'ın akşama kadar sağdan soldan bulduğu saatleri tamir etmesini, Nermin Hanım'ın süveter örerek hayatını anlatmasını ve kendisinin onları seyretmesi için bütün bu işin kurulmuş olmasını şaşkırtıcı bulmaktadır (Tanpınar, 2017: 235). Bu örnekler, bürokrasinin rasyonel olmayan ilkeler üzerine yükseldiğinin bir göstergesi niteliğindedir.

Bürokraside iş ve uzmanlaşma, birbiriyle ilişkili iki olgudur. İşin öneminden bahsederken bu konuda eğitim almış uzman kişilere duyulan ihtiyaca yer vermek gerekmektedir. Weber'de bürokrasi, yazılı kurallara göre işlerin profesyonel görevliler tarafından yürütüldüğü bir örgüt biçimi (Eryılmaz, 2010: 48) olarak tanımlanmaktadır. Weber'in ortaya koyduğu anlayışın özünde, bürolarda çalışanların çalıştıkları alanlarda uzmanlaşma düzeyinde eğitim almaları bulunmaktadır. Bunu destekler nitelikte SAE'de, “İnsanların yalnız hakkıyla yapabilecekleri işlerle meşgul oldukları bir dünyada yaşamının nasıl bir saadet olabileceğini düşünmemek, böyle bir dünyayı özlememek imkansızdı.” (Tanpınar, 2017: 102) ifadelerine yer verilmekte ve bürokratik kurumlarda uzmanlık konusuna vurgu yapılmaktadır. Fakat Tanpınar bu konuda: “İşlerinden başka işleri olmayanlar...” (Tanpınar, 2017: 248) göndermesiyle uzmanlaşmanın bürokratik kurumlardaki olumsuz yanına gönderme yapmaktadır. Kurumsal anlamda çırak, kalfa ve usta aşamalarının ‘zamanla’ aşılabileceği, bu şekilde olmayan bir gidişatın uzmanlık ve iş bölümüne tam anlamıyla hizmet edemeyeceği, Hayri İrdal'ın “Eskiden, dedim, bu cins işler, yalnız sermaye meselesi değildi. Sevenler ve işin içinde yetişenler yaparlardı.” (Tanpınar, 2017: 199) cümleleri ile daha anlamlı hale gelmektedir.

Bürokrasi içerisinde insanlar en önemli işin kendine ait olduğuna inanmaktadır. En önemli işi yapandan daha az önemliye doğru gidişte çeşitli tabakalar oluşabilmektedir. Hayri İrdal karakteri bu tabakalaşmayı üç grupta ifade etmektedir. Bunlardan biri en üst tabakada bulunan ve “dünyayı düzeltmek zahmetini üstlerine alan” aristokratik kadro *Nizamîâlemciler*dir. Onların altında, ‘*Esafil-i Şark*’ adında kültürden, medeniyetten hayatta kalacak kadar almakla yetinen, günlük hazların ve geçim sıkıntısının, çaresizliklerinin dışında bulunan geniş bir tabaka vardır.



Üçüncü tabaka ise, *Şiş Taifesi*'dir. Bu tabaka, "hiçbir inceliği olmayan, şehir hayatına intibak etmemiş, yahut kaba insiyaklarını yenememiş insanlar"dan oluşmaktadır (Tanpınar, 2017: 132). Bu tabakaların içinde Hayri İrdal kendini "Sıkılganlığım, daima kendi işlerimle meşgul oluşum, bütün bu konuşmaları ciddi telakki etmeyişi" gibi gerekçelerle, *NizamıAlemci* olarak tanımlamaktadır (Tanpınar, 2017: 133). Güncel kaynaklarda Nizam-ı Alem olgusunun karşılığı; bütün vasıtaların, kadroların, anlayışların, fikirlerin, özetle yeryüzündeki her bir konunun Allah'ın tanıdığı sınırlar içerisinde idame edildiği bir düzendir. Oysa SAE'deki *NizamıAlem*, kavram olarak bu tanımın tam karşısında durmakta, bireyci bir yaklaşımın işaretlerini sunmaktadır.

Bürokraside Genişleyen Kurumsal Yapı

Bürokrasinin en eleştiri alan noktalarından biri, bürokrasinin olumsuz tanımları içerisinde yer alan personel sayısındaki verimsiz genişlemedir. Bu genişlemenin tetikleyicileri her dönem değişebilmektedir. Bazı durumlarda siyasi kaygılar, bazı durumlarda kişisel kaygılar bir etken olarak genişlemeyi tetiklemektedir.

SAE'nin zamanla genişleyen yapısına rağmen başlarda Hayri İrdal, personel sayısının ve kadrolarının dar tutulmasından yana bir tavır içerisinde bulunmaktadır. Bunun sebebini de, sınava göre değil liyakate (!) göre alınacak olan personelleri bulmakta yaşanacak güçlük olarak görmektedir. Burada kastedilen liyakat, içe alınacakların tanıdık ve akraba olmaları anlamına gelmektedir. Hayri İrdal'ın dar kadro isteğine sıcak bakmayan Halit Ayar "İyi oturmuş, rahat müesseseler emniyet verirler. Onun için müessesenin tam bir teşkilat olmasını istiyorum." (Tanpınar, 2017: 253) ve "Dar kadro demek çalışmamak demektir. Bir müessese canlı bir mahluktur. Hatta daha ileri giderek lüzumsuz unsurlar bile bulunmalı, diyeceğim.. İcabında çıkarmak için... siz de bilirsiniz ki dünyanın her tarafında resmi, yarı resmi müesseselere karşı bir kıskançlık vardır. Hemen her zaman iktisat, masrafi kısma gibi laflar çıkar, karar verilir. Böyle bir tedbiri almak mecburiyetinde kalsak ne yapacağız. Lüzumlu unsurlarımızı mı çıkaracağız? Yakın akrabalarımızı, dostlarımızı mı feda edeceğiz? Hayır. Ben bir iki günah keçisi almak niyetindeyim (Tanpınar, 2017: 254) şeklinde kadronun geniş tutulmasından yana gerekçeleri ile tavır koymaktadır. Zaten zamanla Hayri İrdal'ın dar kadro istemesindeki sebepler ortadan kalkmış çünkü bütün tanıdık ve akrabaları bu iş için sıraya girmiştir (Tanpınar, 2017: 320). Hatta belediye reisine kurumun teşkilat yapısından bahsedilirken birçok kadronun gerekliliği konusunda kendisi ikna edilmiştir. Onca gerekli (!) kadro içerisinde belediye reisinin gereksiz bulunduğu tek kadro ise *mutlak kadrolu daire müdürlüğü'dür* (Tanpınar, 2017: 241).

SAE'nin birimlerinin ve çalışan personelinin genişlemesini Hayri İrdal, halkın ihtiyaçlarına ve merakına bağlamaktadır. Bu durumu: "Taşradan gelen halkın sabırsızlığı o dereceye vardı ki, kontrol memurlarımızın mühim bir kısmını Anadolu tarafında Pendik'ten, Trakya cihetinde Çatalca'dan başlayarak yakın istasyonlara ve bizzat şehir garlarına tahsise, hatta bu yüzden kadromuz yetişemediği için Saat Ayar İstasyonlarımızdan ve köyler için gençler arasından seçtiğimiz Ayar Ekiplerimizden personel almağa mecbur kalmıştık" şeklinde açıklamaktadır



(Tanpınar, 2017: 20). SAE gibi bürokratik kurumların neden gereksiz bir şekilde büyüdüğünü Kamu Tercih Ekolü'nün bu konudaki görüşü ile ilişkilendirmek mümkündür. Bu Ekol'e göre, bürokratlar da diğer insanlar gibi kamu yararından çok kendi çıkarlarını düşünmektedirler. Özellikle kendi durumlarını güçlendirmek, gelirlerinde, yetki ve statülerinde artış sağlamak, iş yüklerini azaltılmak ve koltuklarını uzun süre terk etmemek için uğraş vermeleri söz konusu olmaktadır (Buchanan, 1979: 7). Bu durumda, bürokratik kurumların bürokratlar lehine büyümesi ve siyasi mekanizmalar karşısında güçlü olabilmelerinin alt yapısı oluşmaktadır. Alınan personelin nitelikli olup olmamasına dikkat edilmediğinin de altının çizildiği bu açıklama, bir noktada iş ile ilgili bakış açısını ortaya koyması yönüyle önemlidir. Özellikle işe alımda bir sınav yapılmamasında ve tanıdıklar arasındaki liyakatli(!) insanların aranmasında hem fikir olunması (Tanpınar, 2017: 244), bu bakış açısını daha da netleştirmektedir.

Bürokraside Kırtasiyecilik

SAE'de iş ve işi yapanların durumu üzerine yapılan eleştirilerin yanında, işten doğan aksaklıklar üzerine de çeşitli tespitler bulunmaktadır. Bu tespitlerden biri, bürokrasinin olumsuz anlamı olarak bilinen kırtasiyecilik sorunu üzerinedir. Kırtasiyecilik, bürokratik kurumlarda kırtasiye malzemelerinin gereksiz kullanılması ve kurumların bu yolla verimsiz hale getirilmesi olarak ifade edilebilir. SAE kurulurken Hayri İrdal, hiçbir niteliğe sahip olmadığı halde "iş"e alımı gerçekleşen Nermin Hanım'a (Halit Ayarcı'nın yeğeni) ne iş yapacaklarını sormaktadır. O da zamanla kurumun fiziksel ihtiyaçlarının giderilmesini bekleyeceklerini söylemektedir. Kurum kurulduktan sonraki ilk bir ay boyunca Halit Ayarcı'nın en çok üzerinde durduğu konu da, ne iş yapacaklarını anlatmaktan çok "kırtasiye malzemelerinin" giderilmesidir (Tanpınar, 2017: 230). Bu süre zarfında, kurumun bütün kırtasiye ihtiyaçları tedarik edilmekte fakat kurum her hangi bir faaliyette bulunmamaktadır.

Bürokrasi ve Siyaset İlişkisi

"Politikadaki hürriyet, bir yağın hürriyetsizliğin anahtarı veya ardına kadar açık duran kapısıdır" (Tanpınar, 2017: 21).

Bürokrasinin katı ve olumsuz uygulamalarının bir bölümü de siyaset dairelerinde gerçekleşmektedir. Bürokrasinin karar alma mekanizmaları ile olan bağına Tanpınar, iktidara ya da yönetime gelen kişilerin 'iş'e biçtikleri değerlerin hal ve hareketlerine nasıl yansıdığını da hicivli bir dille açıklamaktadır. Bir kişinin iktidarda olduğu zamanlarda, mutlaka değişeceği, iştahının ve isteklerinin artacağı, bu durumun halef selef fark etmeden herkeste gerçekleşebileceği, iktidarda iken bu kişilerin gerçek hayatta ulaşılmaz olabileceklerine değinmektedir. Bu kişilerin tekrar ulaşılabilirliklerinin yolunun 'düşmeleri', bir anlamda gözden bir anlamda iktidardan düşmeleri, olduğunun altı çizilmektedir (Tanpınar, 2017: 215). Tam bu noktada Romanın bir kısmında yine Hayri İrdal'ın gözüyle dile getirilen iktidarda bulunan bir üst düzey yöneticinin ve etrafındakilerin



davranışları üzerine bir örnekten bahsetmek yerinde olacaktır: “Devletli hiç de bu cinsten, yani nefis, ruh terbiyesi diye kendini azaba sokacak, kısmetini köreltecek, ebedi saatler uğrunda dünya nimetlerini tepecek insanlardan değildi. Bilakis hoşuna gidene kapan, alan, yiyen, öğüten ve bunları yaptıktan sonra da gerisini arayan, bulamayınca canı sıkılan takımdandı. Ömründe hiçbir riyazet yapmadığı, en çetin hastalıkları bile perhizsiz yendiği aşıkardı. Masamıza bakışı, iltifat tarzı, barbunyalari derhal görmesi, benim tabağında, çatalımda takılı duran midye tavasını bile lahzada fark edişi, kısmet ve nimet tarlalarının üzerinde nasıl şahinler gibi süzüldüğünü kendi malını velev aharnın elinde olsa dahi nasıl seçip aldığını iyice gösteriyordu. Düşünün bir kere, koskoca Büyükdere’de, bu lokantada, kahve köşelerinde yarı aç, yarı tok ömrünü geçiren Hayri İrdal’ın tabağındaki tek midyeyi bile, yemeğe kıyamadığı, tam lezzetine varmak için önünde tuttuğu tek midyeyi bile hoşuna gidince almakta tereddüt etmiyordu. Ve o böyle yaptığı için de Hayri İrdal dünyalar kadar mesuttu, yıllardan beri kendisini tanıyan dostu Doktor Ramiz ona bu yüzden adeta gıpta ile bakıyor, adeta onu kıskanıyordu” (Tanpınar, 2017: 218).

İspritizmacılar Cemiyeti’nde aktif olan Taflan Deva Bey üzerinden de bir yönetici eleştirisinde bulunan Tanpınar, çok etkili bir hitabete sahip olan bu beyefendinin *irfanı, iyi terbiyesi, her sınıftan bir yığın insanı tanımış ve kendisine bağlamış olması*, O’nu belediye reisi seçmek için önemli bir hale getirmektedir. Fakat belediyenin eş değer tutulduğu temizlik ile bu beyefendinin temizlik anlayışının aynı olmamasına vurgu yapılmaktadır. Taflan Deva Bey, *temizliği sadece içtimâ ve ahlaki manasında almakta ve asıl mühim olanın cemiyetin muzır düşüncelerden kurtulması* olarak görmektedir (Tanpınar, 2017: 175). Bir nevi, içi temiz fakat faaliyet göstermesine gerek olmayan bir belediye reisi profili çizilmektedir.

Bürokraside Örgütlenme ve Hiyerarşi

Bürokraside en temel konulardan biri, teşkilatlanma ya da diğer kullanımı ile örgütlenmedir. Bürokrasideki örgütlenme, görevlerin önceden tespit edildiği ve bu görevlerin mahiyetince belirlenen kuralların bir mevzuata açık bir şekilde bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasını ifade eder (Akçakaya, 2016: 672). Daha önceden ayrıntılı bir şekilde ele alınan bürokrasinin anlamlarına tam bu noktada tekrar değinmek yerinde olacaktır. Bu anlamlar: *Rasyonel Örgüt* olarak, *Verimsizlik ve Kötü Yönetim* olarak, *Kamu Yönetimi* olarak, *Memurlar Tarafından Yönetim* olarak ve *Büyük Yapılı Örgütler ve Modern Toplum* olarak bürokrasidir (Eryılmaz, 2010: 7-21). Özetle bürokrasi, bir nevi örgütlenmenin uygulama sahalarından biridir. SAE’de, bürokrasinin bu anlamlarından her birinin kısa veya uzun bir şekilde ele alındığını belirtmek gerekir.

Bir örgütlenmenin ortaya çıkmasında öncelikli olan konu, bir amaca duyulan ihtiyaçtır. Halit Ayaracı da SAE’nin amacı üzerinde durmakta ve rasyonel bir örgüt olduğu iddiasını vurgulamaktadır. Fakat SAE’nin kurulmasındaki etken, irrasyonel sebeplere dayanmaktadır. Halit Ayaracı’nın bu enstitüyü kurmasının çıkışı, saatlerle ilgilendiği bir sırada birbirini tutmayan saatlerden mülhem kendi işsizliğini hatırlaması ve insanların ona, bunun bir sorun olduğu



noktasında inanması gibi tamamen kişisel bir durumdur. Bir de üstüne büyük bir zatın cenazesinde daha büyük bir zatın sırf şehrin saatlerinin birbirine uymamasından dolayı geç kalması söz konusu olunca, çok kısa bir sürede SAE'ye bir bina bulunmuş, ücret ayrılmış, iyi kötü döşenmiş ve ek olarak gün geçtikçe eksikleri giderilmiştir.

Weber'in modern bir bürokratik kurumda olması gerektiğini söylediği *orijinal veya taslak haliyle korunan yazılı belgeler (dosyalar) üzerine kurulma* anlayışının bir göstergesi olarak dairenin kuruluşunun üçüncü ayında Halit Ayarlı teşkilat yapısını oluşturmuş ve sonrasında *esbabı mucibe layihası yazmağa* başlamıştır. Hayri İrdal'ın gözünden hiç işi olmayan enstitü, yavaş yavaş kendi varlığı etrafında işe sahip olmaya başlamıştır (Tanpınar, 2017: 231). SAE'nin örgüt olarak ortaya çıkmasında üç kurucu üye bulunmaktadır. Bunlar asıl yönetici olan Halit Ayarlı ve çalışanlar; Hayri İrdal ve Halit Ayarlı'nın yeğeni Nermin Hanım'dır. Halit Ayarlı dışında diğer ikisinin ilk baştaki görev tanımları Nermin Hanım tarafından: "Biliyorsunuz, siz de, ben de şimdilik katibiz. Fakat amcam teşkilatı kabul ettirince siz müdür muavini, ben kalem şefi olacağım. Halit amcam teşkilatçıdır. Daha şimdiden muazzam bir proje hazırladı" (Tanpınar, 2017: 229) ifadeleri ile açıklanmıştır.

Weber, örgütün kurallarına idari düzen demekte ve bu idari düzende yöneticinin rolüne dikkat çekmektedir. Bahsi geçen idari düzende, kimin kime emir vereceği konusu önemli bir noktadır. Weber'in ortaya koyduğu ideal tip otorite teorisi, bürokrasi düşüncesi ile yakından ilişkili bir konudur. Weber'e göre otorite, bir inanç çerçevesinde itaat etmektir. Egemenliği ise, bir kişinin iradesinin başkalarının davranışlarına uygulanabilirliği olarak tanımlamaktadır. Weber'in egemen olanın başkalarına hükmetmesinin bir hak olduğu, hükmedilenlerin davranışlarının ise ödev olarak nitelenebileceği egemenlik anlayışının üç temel türü bulunmaktadır ve bunlar (Weber, 2013: 53-54): *Geleneksel Otorite, Karizmatik Otorite ve Yasal-Ussal Otorite'dir* (Eryılmaz, 2013: 64). Otoriteden doğan hiyerarşide belirleyici olan, yöneticinin profili ve bu profilin yazılı belgelere dayanmasıdır. Tanpınar bu hiyerarşi ilişkisini, romanın her bir bölümünde ince ince işlemektedir. Özellikle hiyerarşik ilişki, Hayri İrdal ve Halit Ayarlı'nın iletişimde ön plana çıkmaktadır. Bu iletişimin dışında, SAE'yi kontrole gelen Belediye Reisi'nin konumunun öncelikli hale gelmesinde ve ona yönelik davranışlarda da bu hiyerarşinin ciddi şekilde hissedildiği görülmektedir (Tanpınar, 2017: 237). Ast üst ilişkisi içerisindeki baskının yazılı kurallardaki karşılığı 'vesayet' kavramıdır. Halit Ayarlı'nın kibar bir dille fakat keskin bir şekilde Hayri İrdal üzerinde kurduğu vesayeti, yine Hayri İrdal'ın "bu cins iddialardan sakınmamı bana şiddetle tavsiye ederdi; fakat madem ki bu vesayet artık yoktur, ben rahatça iddia edebilirim ki.." (Tanpınar, 2017: 16) ifadeleri ile örneklemek mümkündür.

SAE, zamanla işlevsiz hale gelmiştir. Özellikle Saatleme Bankası adıyla yan kuruluşu ve bir de Yelkovanları Ayarlama Dairesi gibi alt bir kuruluşu sahip olmasıyla ne iş yaptığı belli olmayan 350 kişinin çalıştığı bir kurum olmuştur. Ayrıca zaman geçtikçe SAE'nin kuruluş amacı ve hedefi olan *saatleri ayarlamak ve topluma zaman bilinci kazandırmak* gibi düşüncelerden uzaklaşmış ve amaç daha fazla büyümek ve daha fazla para kazanmak şeklinde dönüşmüştür (Tanpınar, 2017:



371). Özetle para gibi, personel gibi araçlar, amaç haline gelmiştir. Tanpınar, bu yeni bozuk düzeni Hayri İrdal karakteri üzerinden “Hayatım denen bu kalp akçeyi başka türlü süremezdim. İnsanlar benim böyle olmamı istemişlerdi.” (Tanpınar, 2017: 190) sözleri ile insanların bozulmasının kurumların bozulmasına sebebiyet vermesiyle ilişkilendirmektedir. İnsanlar nasıl yaşarlarsa öyle yönetilmeyi hak ederler anlayışı, Türk İslam Geleneği'nin köklerinde var olan bir koddur. Bu kodu, bütün tipik Türk İslam Geleneği düşünürlerinde ve eserlerinde bulmak mümkündür. Fakat bu eserlerde, bozulan halkın yöneticiyi bozduğu ya da bozulan yöneticinin halkı bozduğu şeklinde çift yönlü bir olumsuzluğa da işaret edilmektedir. Özetle:

Herkes kendine benzeyenlerle iş yapmak istiyor. Yalancı yalancıyla, dürüst dürüistle bazen şartlarla bu değişebiliyor (Tanpınar, 2017: 273).

Sonuç Yerine: Her Mevsimin Bir Sonu Vardır

“İnsan talihi bu idi. Hiç kimse yıldız olarak kalamıyordu. Muhakkak hayalimizdeki yerinden inecek, herkese benzeyecekti” (Tanpınar, 2017: 266).

Bir bürokrasi eleştirisi olan Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nün hikâyesi, bürokrasi kavramı ile ilişkilendirilen her olguyu ele alması yönüyle edebiyat dünyasına katkılarının yanında yönetim felsefesine katkıları ile de büyük önem taşımaktadır. Romanın son bölümünün *her mevsimin bir sonu vardır* olarak ifade edilmesi, bir sonuçtan çok bir çıkarım yapmayı gerekli kılmaktadır. Bir geleneğin, bürokrasi geleneğinin, 1950'li, 60'lı yıllarda nasıl bir anlama geldiğini göstermesi açısından SAE, bir mihenk taşı olarak kabul edilmelidir. Bir yıldız (!) olduğu ve zamanın ihtiyaçlarına cevap verdiği iddia edilen SAE'nin varlığının son buluşu, ortaya çıkışı kadar ses getirici olmuştur.

Gazeteler, kurum ilk çıktığında onu yere göğe sığdıramamış, geniş teşkilatını dünyaya bir örnek olarak göstermiş, kurumun yaptığı her toplantıya katılım sağlamış fakat on yıl sonra kurum aleyhine yazılar yazmışlar. Öncelikle, başta övdükleri *teşkilatın genişliğini* eleştirmişler ve lüzumsuz olduğunu dile getirmişler. Hatta daha da ileri giderek, *şehrin halkını sevindiren, eğlendiren ve müessenin bütün ilmi ve içtimai faaliyetlerini kolaylaştıracak imkanları sağlayan vidolu, zamlı, tenzilatlı ikramiyeli ve kolektif nakit ceza sistemini ele alarak, SAE'nin yöneticilerini düpedüz sahtekarlık ve dolandırıcılıkla suçlamışlardır.* Bütün emeklerinin gözlerinin önünde yok olmasına şahit olan Halit Ayar, kandırılanın halk ya da dünya olmadığını, aksine kendilerinin kandırıldığını: “Hayır, dedi, oynamadık. Hiç oynamadık. Bizi aldattılar. Biz fazla inandık onlara...” (Tanpınar, 2017: 376) ifadeleri ile anlatmış, o da kendileri dışındaki herkesi suçlamıştır. Sonuç olarak SAE'nin bir yıldız gibi kayışının hikayesi, bir dönemin bürokratlarının siyaset karşısında gücünü kaybedişinin hikayesi olarak dönemine ışık tutmuştur.



Kaynakça

- Akçakaya, Murat (2016), “Bürokrasi Kuramları Ve Türk Kamu Yönetiminde Bürokratik Sorunlar”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 18/3.
- Berber, Gazi (2015), “Yeni Arayışlar Işığında Ahmet Hamdi Tanpınar”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 4, Sayı 3.
- Buchanan, James, “Pozitif Kamu Tercihi Teorisi ve Normatif Temelleri” (Çev. Coşkun Can Aktan), http://www.canaktan.org/canaktan_personal/canaktan-arastirmalari/anayasal_iktisat/aktanbuchanan-pozitif-kamu-tercihi.pdf
- Çapoğlu, Gökhan (1997), *Yepyeni Bir Türkiye İçin*, Ankara, Ansav Yayınları.
- Enginün, İnci ve Zeynep Kerman (2008), *Günlüklerin Işığında Tanpınar’la Başbaşa*, Dergah Yayınevi, İstanbul.
- Eryılmaz, Bilal (2010). *Kamu Yönetimi*, 3. Baskı, Okutman Yayıncılık.
- Eryılmaz, Bilal (2013). *Bürokrasi ve Siyaset, Bürokratik Devletten Etkin Yönetime*, Beşinci Baskı, İstanbul, Alfa Yayınları.
- Ford, Robert ve Frank McLaughlin (1985), “Nepotism”, *Personnel Journal*, 64 (9), 57–60.
- Hummel, P. Ralph (1987), *The Bureaucratic Experience (Third Edition)*, St. Martin’s Press, Inc., New York.
- Önder, Özgür (2013), *Türk Bürokrasisi ve Bürokratik Elitizm*, Otorite Yayınları, Şubat, Ankara.
- Özer, Mehmet Akif, Murat Akçakaya, Hasan Yaylı ve Nazlı Y. Batmaz (2015), *Kamu Yönetimi (Klasik Yapı ve Süreçler) (Birinci Basım)*, Adalet Yayınevi, Eylül, Ankara.
- Özkanan, Arzu ve Ramazan Erdem (2014), “Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Dönem 2, Sayı, 20.
- Sundell, Anders (2014), *Nepotism and Meritocracy*, Working Paper Series, Qog The Quality Of Government Institute, GÖTEBORG, December.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2017), *Saatleri Ayarlama Enstitüsü (3. Baskı)*, Dergah Yayınları, Mayıs, İstanbul.
- Weber, Max (1922), “Bureaucracy”, *Classics of Public Administration (Third Edition)*, (Ed: Jay M. Shafritz and Albert C. Hyde), Wadsworth Publishing Company, Belmont, California.
- Weber, Max (2013), *Bürokrasi ve Otorite (6. Baskı)*, (Çev.: H. Bahadır Akın), Adres Yayınları, Mart, Ankara.



İdris Küçükömer’de Zihni Dönüşüm, Modernleşme ve Chp

Özlem Kırılı¹

Özet

Çalışmada İdris Küçükömer’in bilgiye ilişkin görüşlerinin bireye, topluma ve siyasete ilişkin yaklaşımını nasıl etkilediği üzerinde durulacaktır. Küçükömer’in rasyonel bilgi kuramına yönelik eleştirileri, bilgiye ulaşma yönteminin belli bir zihniyeti ürettiğine dair görüşleri onun Türk modernleşmesi ile ilgili düşüncelerini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Toplumsal, siyasal, ekonomik koşulların temelinde bilgi edinme sürecinde farklılığın belli bir logic yani zihniyet ürettiğini iddia eden Küçükömer, Türkiye’deki modern dönüşümün logic düzeyinin değişmesi ile mümkün olabileceğini düşünür. Çalışmanın temel iddiası, Küçükömer çalışmalarında vurguladığı gibi, zihni dünyanın bireyleri, toplumsal, siyasal, ekonomik kurumları da şekillendirdiği ve asıl dönüşümün zihni yapının değişimi ile mümkün olabileceğidir.

Anahtar Kelimeler: İdris Küçükömer, modernleşme, bilgi, zihni dönüşüm, muhafazakar-bürokratik gelenek.

Giriş

Siyasal ve toplumsal olanın doğasına dair araştırma, bireyin ve toplumun potansiyeli üzerine düşünmeyi gerektirir. Bireyin ve toplumun potansiyelini ortaya çıkarma bireysel bilginin etkinliğini ve sınırlarını sorgulama ve bu sorgulama sürecine bağlı olarak bilimin sınırlarını anlama çabasına dönüşür. Bilimin sınırlarını anlama, toplumu anlama çabasını kolaylaştırır. Bilginin kaynağının ne olduğu, gerçek veya doğru bilginin elde edinebilme imkânı sorusu ile hem birey kendisini tanır, hem de toplumu ve toplumsal dinamikleri tanır.

Sosyal bilimlerde kesin ve doğru bilginin imkanı olabilir mi sorusuna pozitivism, daha net cevaplar üretebileceği varsayımından hareket etmiştir. Pozitivism doğa bilimlerinde uygulanan yöntemin sosyal bilimlerde de başarı ile uygulanabileceğini, gözlem ve deneyin kesin bilginin kaynağı olacağını öngörmüştür. Ayrıca, pozitivist anlayışta, sosyal bilimlerde çok da mümkün gözükmeyen olgu-değer ayrımının gerçekleşebileceği kabul edilir. Pozitivist yöntemin sosyal

¹ Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, ozlemkirli@mu.edu.tr



bilimlere yansması kesin bilginin mümkün olabileceği, elde edilen bilgi ile toplumun şekillendirilebileceği düşüncesidir.

Çalışmanın konusunu oluşturan Küçükömer'in görüşleri pozitivist sosyal bilimlerdeki bu anlayışlarına ve toplumu şekillendirebileceğine dair kurulan determinist ilişkinin eleştirisi. Küçükömer'in iktisatta yöneme ilişkin tartışmaları onun epistemolojiye yönelik görüşlerini büyük ölçüde gösterir. İktisada ilişkin yazılarında Küçükömer, pozitivistlere karşı deneyimi önemseyen, "tarihsiciliğe" düşmeden olayların ve kavramların tarihi bir çerçevede ele alınmasını doğru bulan, tündengeli daha çok benimseyen görüşler geliştirdiği görülür. Ona göre sosyal bilimlerde deney ve gözlemin doğruladığı durumlar her koşulda geçerli değildir. Ayrıca pozitivistlerin iddia ettiğinin aksine bilimin ve ideolojinin ayrılamayacağını iddia eder. Pozitivistlerin olgu-değer ayrımı sosyal bilimlerde çok da mümkün değildir.

Küçükömer, pozitivist eleştirisi ile şekillendirdiği eleştirel bilgi felsefesi ile toplumsal, ekonomik ve siyasal düzeni, düzenin yarattığı sorunları ve düzene yönelik yabancılaşma kavramını ele almıştır (Arolat, 2011:141). Asıl derdi olan Türkiye'nin geri kalmışlığının nedenlerini araştırırken tarihsel ve sosyolojik bakış açısı ile analizlerini zenginleştirmiştir. İktisat ve siyaseti, tarihsel ve sosyolojik perspektifle ele almış, değerlendirmiş, birçok doğru bilinenlerin aslında "doğru olmadığını" ikna etmeye çalışmıştır. Sorunların temelinde sadece ekonomik değil, izm/ düşünce/ logic/ zihniyet ile bağımlı ortaya koymaya çalışmıştır.

Çalışmada ilk olarak Küçükömer'in bilgi felsefesine ilişkin görüşleri, daha sonra bilginin elde edilmesinin düşüncenin evrimine etkisi, düşünsel dönüşümün nasıl bir birey, devlet ve toplum anlayışına yol açtığı ve bu sürecin Türkiye'ye yansması ele alınacaktır.

Küçükömer ve Pozitivist eleştirisi

Küçükömer bilim felsefesinden yola çıkarak iktisadi, toplumu, bireyi, siyaseti anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Bilginin doğrular üzerinden değil, deneme ve yanlışlamalar üzerinde kurulması gerektiğini düşünür. Küçükömer bilginin elde edilmesinde mutlak ilkelere ve determinizme karşıdır.

Bilgi felsefesinin temel problemi üretilen bilginin doğru olup olmadığına nasıl karar verileceği sorusuna Küçükömer'e göre iki farklı yaklaşım vardır. Bu yaklaşımlardan ilki kendisine matematiği, diğeri ise (özellikle) fiziği örnek almaktadır. İlk görüşe göre, teori, birbiri ile tutarlı bir dizi aksiyomdan mantık yolu ile elde edilen kümedir. Doğru olup olmadığına ise salt mantıki kıstaslar tarafından karar verilir. Eğer aksiyomlar birbirleri ile mantıken tutarlı, akıl yürütme mantıken kusursuz ise, ulaşılan sonuçların da mantıken doğru olduğu kabul edilir. İkinci görüş, mantıki-matematiksel bilimlerle gerçek bilimler arasında bilgi üretiminin niteliğinin çok farklı olduğu tezinden hareket eder. Gerçek bilimlerde, teoriden kast edilen, gerçeğin belirleyicileri arasındaki karşılıklı-ilişkilerin sistematik sunuluşudur. Tüm (doğal ve toplumsal) bilimlerde,



teorinin doğru ya da yanlış olduğu ancak önerilerinin gerçeğe karşılaştırılması, sınanması ile mümkün olabilir (Küçükömer, 2004: 7).

Küçükömer bu durumda gerçek bilimlerin yöntemi ne olmalı sorusuna iki yöntem üzerinden açıklamaya çalışır. Tümevarım yöntemi, somut gerçeğe onun hakkında üretilen bilgi arasındaki ilişkinin, genellemeler yoluyla kurulacağını önerir. Yani, çevremizdeki tekil olay yada nesnelerin niteliklerinin çok sayıda gözlemlenmesi sonucu, farklı nitelikler arasındaki genel ilişkilerin saptanmasına bilimsel yöntem olarak görür. Genel niteliklerin bilinmesi ile tahmin (öngörme) edilebilirlik mümkün olabilecektir. Eğer tahminler de gerçekleşiyorsa, kurulan ilişkinin (teori) doğrulandığı kabul edilir. Tümdengelim, dar anlamıyla, yani mantık ve matematikte kullanıldığı haliyle, bir dizi aksiyomdan bunlarla tutarlı sonuçları çıkarmaya dayanır. Tümdengelim sentezin en genelden tekile, ya da en soyuttan somuta gidilerek gerçekleşeceğini öneriyor. Küçükömer'e göre gerçek bilimlerde kullanılması gereken yöntem tümdengelim, yani "düşünölmüş somutun" en soyuttan somuta giderek zihnimize üretilmesidir. Ancak Küçükömer burada bir uyarıda bulunur: fark yaratmayan sürekli bütöncöl yaklaşımlar ölümcöl niteliktedir. Bugün dünün koşullarıyla ilişkili olsa da, yarını bugünden bakarak çıkarımda bulunamayız. Sadece bugüne gelmiş verilerle bağlantı kurabiliriz. Yani bilginin kesinliği için daha güçlü nedensellik bağlantısına ihtiyaç vardır (Küçükömer, 2004: 9-11). Aslında bir anlamda Küçükömer'in söylediğı bilginin kesinliğine odaklanmak yerine yanlışlanabilir olduğunu odaklanmak gerektiğı, gerçek bilimlerde tümdengelim yönteminin benimsenmesinin daha doğru tahminler üretmeye imkan verdiğidir.

Küçükömer gerçek (sosyal) bilimlerde yöntemin tümdengelim olması gerektiğini söyledikten sonra elde edilen bilginin gerçeklikle ilişkisine odaklanır. Küçükömer somut gerçeklikle, somut gerçek hakkında ürettiğimiz bilgi arasında ilişki kurulmasının önemli olduğunu ifade eder. Bu düşüncesini temellendirirken pozitivizmin olgu- değer- nesnellik kıstaslarına eleştiri getirir. Küçükömer'e göre, pozitivistler, ancak ve ancak teorik yapıların ulaştıkları sonuçların somut gerçekte sınanabileceğini öneriyorlar. Yani, somut gerçeğin gözlemlenen (ölçülebilir) davranışı ile teorinin sonuçlarına göre öngörölen davranışı mukayese edilmeli; bu ikisi birbiri ile tutarlı ise, teori gerçek tarafından yanlışlanmadığından, doğru kabul edilmelidir. Bu yaklaşımda teorinin varsayımları gözlem ve sınama sürecinin dışında tutuluyor. Böylece hipotezlerin ampirik testten geçtiğı varsayılıyor. Bu görüşün karşısında ise bilgi üretimi sürecinin bir bütün olduğu ve somut gerçekte sınamanın bir tek aşama ile sınırlı kalamayacağını iddia etmektedir. Gerçekçi bir teori için sınama/doğrulama önemlidir. "Ham" (bilim-öncesi) bilgi, bilim adamının hangi soyutlamaları yapacağına karar verebilmesi için zorunludur. Ancak, varsayımların yapılmasında mevcut diğere hipotez ve teorilerin de hayati bir yeri var. Çünkü Küçükömer'e göre bilgi, tarihi-toplumsal bir süreçte üretilmektedir. Bilgi üretimi bir bütün süreç olarak alınınca, gözlem ve sınamayı teorinin sonuçları ile sınırlamak bilginin geçerliliğı için yeterli değildir (Küçükömer, 2004: 11-12).



Kısacası Küçükömer epistemolojiye dair en temel problemin bilginin kesinliği, doğruluğunun belirlenmesi olarak görmektedir. Epistemolojide doğru ve gerçek bilgiye ulaşmada karşılaşılan sorunlar toplumsal ilişkileri tanımlamada, sınırlandırmada, anlamlandırmada ve ölçmede ortaya çıkmaktadır. Küçükömer'in temel vurgularından birisi ne fizikteki gibi deney gözlem, ne de matematikteki gibi pür mükemmellik beklentisi sosyal bilimlerde mümkündür. Sosyal bilimlerde karmaşık hayat bir şekilde basitleştirilir ve genelleştirilir. Eğer şans varsa teori gerçeğe bazen tek bir an kesişir. Bu nedenle sosyal bilimlerde çok sayıda gözlemle gerçek bilgi üretilemez ve bu şekilde yapılan genellemelerle her zaman gerçeğe yaklaşılamaz. Sosyal bilimlerde her ne kadar teoriler daha güçlü kanıtlarla desteklenmeye çalışılsa da, bu her zaman mümkün olmamaktadır. Olayları tam olarak tanımlamak ve anlamaktan ziyade anlamlandırmak daha güçlü bir olasılıktır. Önemli olan süreçlerin doğru dürüst değerlendirilebilmesidir.

Küçükömer süreçlerin daha iyi anlaşılabilmesi için evrime dikkat çeker. Bilimlerin nesnesi olan somut gerçek zaman içinde aynı kalmamakta, değişmekte ve evrilmektedir. Somut gerçeğin herhangi bir andaki belirlenmesini açıkladığını öne süren bir teorinin mutlaka o ana nasıl ulaşıldığını da açıklaması gerekir. Yani, biyoloji ile ilgili her genel hipotez aynı zamanda bir evrim teorisi, iktisat (sosyoloji, vs.) ile ilgili her genel hipotez de bir tarih teorisi olmak zorundadır (Küçükömer, 2004: 12-3).

Sosyal bilimlerde bir diğer önemli husus nesnellik ilişkisidir. Küçükömer sosyal bilimlerde pozitivistlerin iddia ettiği gibi nesnelliğin mümkün olmayacağını vurgular. Toplum hakkında üretilen bilgi, toplumun temel belirleyicilerinden birisidir. Yani toplum hakkında geliştirilen her hipotez yada teori, toplumsal çatışmalarda zorunlu olarak taraf olmayı getirmektedir. Bilgiyi üreten (bilim adamı: özne) ile hakkında bilgi üretilen (toplum:nesne) arasındaki karmaşık karşılıklı ilişkiler söz konusudur. Sosyal bilimci, toplumdaki çatışmaların tam ortasındadır; onlardan etkilenir ve onları etkiler. Toplumla ilgili tüm teoriler sadece teorik düzlemdeki tartışmalar değildir. Aslında tüm toplumsal teorilerin aynı zamanda bir topluma müdahale biçimi (eylem platformu) önerisi söz konusudur. Bu müdahaleler, teorinin açık ya da örtük olarak içerdiği toplumsal politikalarda somutlaşır. Teorinin somut gerçeğin ne olduğunu incelemekle yetinmeyip, muhafazası ya da dönüştürülmesi yönünde bir eylem önerisi sosyal bilimlerde karşılaşılan bir durumdur. İdeolojiden bağımsız bir iktisat teorisi düşlemek ile dilsiz bir edebiyat (ya da sessiz bir müzik) düşlemek nerdeyse imkansızdır.

Yani Küçükömer, pozitivistlerin beklentisinin aksine, üretilen bilginin önemli ideolojik unsurlar taşıdığını iddia eder. Analitik gibi duran ayırımların arkasında ideoloji olduğu konusunda uyarıda bulunur. Ona göre ideolojisiz bilim olmaz, bilimin kendisi aslında bir ideolojidir. Bilginin ideolojik unsurlar taşımasından öte, asıl tehlike dünyayı anlamakla dönüştürmek arasındaki bütünlüğü gören toplum bilimcinin kendisini nasıl sınırlandıracağıdır. Toplum bilimcileri bekleyen en büyük tehlikelerden biri, kendi bilgisinin (ve dolayısı ile bilim adamının) insanoğlunun diğer bilgileri (ve dolayısı ile sokaktaki adam) üzerinde bir imtiyaza sahip olduğunu



düşünmesidir. 19. Yüzyıldan bu yana bilimdeki gelişmeler böyle bir imtiyazı haklı gösteren bir bilim fetişizmine yol açmıştır².

O'na göre, Aydınlıklar çağıının mottosu olan bilimin her şeyi çözeceği inancı hala çok güçlüdür. Oysa aydınlanmanın fetişleştirdiği bilimsel bilgi, toplam bilgi dağarcığımızda küçük bir paya sahiptir³. Bilimsel bilgi dışında toplumda var olan geleneksel bilgi,⁴ eylemlerimize yön veren diğer bilgiler bilimsel fetişizmin sonucu önemini yitirmiştir (Küçükömer, 2004: 15-6).

Oysa Küçükömer'e göre bilim hiç bir zaman politik sürecin yerini alamaz/almamalıdır. Toplum hakkındaki bilgilerini insanların daha özgür ve eşit yaşamaları için kullanmak isteyenlerin özellikle dikkat etmeleri gereken bir husus bilimin fetişleştirmesinin önüne geçilmesidir. Aksi ise mutlak doğrularla hareket ettiğini iddia eden baskıcı rejimlerine götürür⁵. Bu çerçevede aydınlanma düşüncesinin temel arzusu olan bilimsel ve laik bilim, bir süre sonra baskıcı olmuş, tanrı kelamına eş kabul edilebilecek kurtarıcıları bekleyebilmiştir. Bu nedenle bilgi üretiminin özellikle sosyal bilimlerde tarihsel-toplumsal bir süreç içerisinde gerçekleştiğinin göz ardı

² Küçükömer'in bu görüşleri, Hayek'in pozitivist sosyal bilimlerde uygulanmasının sıkıntılarını anlattığı "bilimsicilik" kavramına, (daha geniş bilgi için bkn. Hayek, F. A., *The Counter- Revolution of Science*, Liberty Fund, Indianapolis, 1979) ve Popper'in *Tarihselciliğin Sefaleti* eserinde anlattığı sosyal bilimlerin görevinin geleceği önceden haber vermek amacıyla toplumun evrimsel kanunlarını açığa çıkartma inancını taşıyan başta tarihselcilik olmak üzere pozitivist yöntem eleştirilerine oldukça benzemektedir (Daha geniş bilgi için bkn. Popper, Karl, *Tarihselciliğin Sefaleti*, (Çev. Sabri Orman), Plato Yayıncılık, İstanbul, 2008).

³ Hayek'in bilgiye ilişkin yaklaşımı Küçükömer'in bu görüşlerini destekleyici mahiyettedir. Hayek "Economics and Knowledge", ve "**The Use of Knowledge in Society**" adlı makalelerinde bilginin tek bir kişinin tekelinde olmayacak kadar çok olduğunu ve piyasa düzleminde tahmin edilenden daha fazla bilginin dolaşımında olduğunu iddia eder. Hayek, iktisadî birimlerin bilgi edinme faaliyetlerinin iktisat bilimindeki en önemli ampirik unsuru oluşturduğu ve fiyatın piyasa sürecinde önemli bir göstere olduğunu iddia eder. Hayek, toplumun farklı üyelerinin sahip olduğu bilgiye ilişkin varsayımların ve önermelerin iktisadî analizde oynadığı rol nedir? Formel iktisadî analiz gerçek dünya hakkında ne kadar bilgi sağlamaktadır? Sorularına yanıtı "çok az" şeklindedir. Hayek bunun dışında öznel ve nesnel bilgiden bahseder. *Öznel bilgi* karar alıcı bireyin zihninde mevcut olan bilgi iken, *nesnel bilgi* herkes için elde edilebilir ya da hazır durumda olan bilgi anlamına gelmektedir. Her iki bilgi tek bir merkezin kontrol edebileceği veya tahmin edebileceğinden daha fazla ve çeşitlidir. Daha geniş bilgi için bkn. Hayek, F. A., "Bilginin Toplumda Kullanımı", (Çev. Turan Yay), *Liberal Düşünce*, Cilt 12, No: 45-6, 2007, ss.165-176; Hayek, F. A., "İktisat ve Bilgi", (Çev. Can Madenci), *Piyasa*, 2004, Sayı 11, ss.141-163.

⁴ Bilgiyi teknik ve pratik bilgi olarak ikiye ayıran Oakeshott da benzer eleştiriyi dillendirir. Descartes'la başlayan akılcılık ekolünün bilgiyi tek temelli teknik bir şekilde ele alıp, siyasi ve düşünsel dünyada evrensel bir hegemonya kurduğundan söz eder. Oysa kendisine göre gerçekte teknik ve pratik bilgi birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Daha geniş bilgi için bkn. Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics*, Indianapolis: Liberty Fund Publishing, 1991.

⁵ M. Oakeshott her ne kadar akıla karşı tutum almaya da, eleştirileri onu yanlış bir şekilde anlaşılmasına neden olmuştur. Rasyonalizmi akıldışılıkla özgüleyen Oakeshott'a göre rasyonalizm zihnin tüm diğer otoritelerden kurtularak, salt akılcılık otoritesine tabi tutulması ve hatta hapsedilmesi olarak vücut bulmuştur. Rasyonalizm rönesans sonrası Avrupa'da gelişim göstermiş önemli akımlardan biri olsa da, hayatın düzensiz, gizemli gerçekliklerini açıklamakta yetersiz kalmıştır. Oakeshott, akılcı düşüncenin politikayı da teknik bir meseleye dönüştürdüğünü iddia eder. Rasyonalist siyasetin iki özelliğinden biri olan kusursuzluk (perfection) siyaseti ve aynılık/tekbicimlilik (uniformity) siyaseti birçok sorunu ortaya çıkarmıştır. Rasyonel çözümleri yüceltme toplumsal mühendislikle sonuçlanmıştır. Daha geniş bilgi için bkn. Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics*, Indianapolis: Liberty Fund Publishing, 1991.



edilmemesi gerekir. Ancak bu şekilde yapılırsa ideoloji-bilim ilişkileri gerçekçi bir düzenlemeye tabi tutulabilir (Küçükömer, 2004: 15-6).

Küçükömer'in yönteminde ve bakış açısında ayırt edici husus geleceğin önceden kat'î olarak bilinemediği kabulünden hareketle sosyal bilimlere farklı bir yöntem geliştirebilmektir. Yeni bilgi üretimi sürecinde tekrarın değil, farklılığın ve eleştirinin önemli olduğu; kolektif hafızanın bilgilenme sürecinde etkili olduğu ve bilimsel kuramların yanlışlanabilirliğine (Alada, 2016:286) daha çok odaklanması kendi yöntemini olgunlaştırmada etkili olmuştur. Küçükömer'in bilginin doğrulanması yerine yanlışlanabilirliğine odaklanması, bireysel ve toplumsal dönüşümü eleştirel yorumlamasına imkân vermiştir.

Küçükömer'de Düşüncenin evrimi, insanın ve toplumun değişimi

Küçükömer'in deneylebilirlik- yanlışlanabilirlik ilkesinin bilim felsefesinde önemli olduğunu kabul etmesinden sonra odaklandığı nokta bilimsel anlayışa paralel şekilde nasıl bir devlet ve toplumun şekilleneceğidir. Küçükömer'in anlayışında bilgiyi bulmak farkı bulmaktır. Fark, bilgidir. Bilgi birikimi de farkların birikimidir. Farkı anlayabildikçe de bilgi, düşünce ve karar alışları daha doğru değerlendirebiliriz. Farklı epistemolojik yaklaşımlar insanların ve toplumların düşünce ve karar vermelerinde değişikliğe yol açar. Her ne kadar bilgi teorisi evrensel olsa da, politik epistemolojide toplumsal yapılar etkili olabilmektedir. Politik süreçte bilme, düşünme, karar alma bilgi teorisi açısından önemlidir (Küçükömer, 1994a:73-4).

Küçükömer'e göre, insanı hayvandan ayıran özellik, insanın eylemden önce güdülerini aşarak düşünce sürecini ortaya koymasıdır. O'nun temel kabulü, düşüncenin değişimi olmadan toplumun değişmeyeceğidir. Düşüncenin değişiminde ise belirleyici olan eleştirel aklın ürünü felsefenin varlığı ya da yokluğudur (Küçükömer,1994b: 123). Yani Küçükömer bilgi, kimlik, toplumsal değişim gibi konulara zihniyet dünyasında çözüm arar. Ona göre değişim ancak düşüncede/zihniyette başlar. Zihniyetin değişimi, toplumun dinamiklerini etkiler. Doğuya ait ve batıya ait insan tipolojisinde göstermeye çalıştığı şey budur. Doğuya ait insan ve toplum tipolojisinin, batıya ait insandan farklılıkların temelinde her iki toplumun bilgiye yaklaşımı vardır. Doğru bilginin nasıl elde edileceği ve hakikati arama yaklaşımlarındaki farklılık birey, kültür, devlet, toplum anlayışlarını etkilemiştir. Bilgiyi değerlendirme yöntemleri farklı davranış kalıplarına yol açmış, devletin ve sivil alanın oluşumunu farklılaştırmıştır.

Küçükömer batı ve doğu farklılaşmasında gördüğü şeylerden bir diğeri bilgi kazanım süreçlerine yönelik tutumlarıdır. O'na göre topluma hemen yarar sağlayacağı düşünülen konularla meşguliyeti daha önemli görüp, evrensel sorularla uğraşmayan zihniyet yanlıştır. Oysa ki gelişmiş ülkeleri gelişmiş hale getiren şey kısa vadede yarar getirmeyen sorulara odaklanmasıdır. Küçükömer'e göre bu ülkeler gelişmiş oldukları için bu tip uzun vadede faydalı olabilecek farklı sorunları araştırmamışlar; aksine bu sorunları araştırdıkları için gelişim göstermişlerdir. Bu çerçevede, bilimsel araştırmalar bağımsız bir şekilde "bilim bilim içindir" felsefesi ile yapılmalıdır.



Ancak bu yaklaşımla, daha sağlıklı bilimsel sonuçlar üretebilecektir. Aksi bir tutum ise bilgi üretimini sürekli kısa dönemli siyasi hedeflere bağlı kılan bir faydacılık⁶ çerçevesinde bilime yaklaşacak, bu ise uzun dönemde bilimsel gelişmeyi engelleyecektir.

Küçükömer batı ve doğu farklılaşmasında gördüğü şeylerden bir diğeri, bilgi edinmedeki farklı yöntemlerin benimsenmesi ile bağlantılı olacak şekilde, diyolog arayışının farklılığıdır. Diyolog farklı görüşlerin, düşüncelerin, paylaşımların gerçekleşmesi açısından önemlidir. Diyolog karşıtlıkların, aykırılıkların fiilen varlıklarını ve onların temsilcilerinin varlığını varsayar. Bilgi birikimi, farkların birikimidir. Küçükömer'e göre, hem politik toplumda diyalog hem de düşünce düzeyinde diyalog olmalıdır. Aksi ise diyalogun ve farklılığın yokluğudur. Karşıtlar yoksa, fark yoksa, bilgi de üremez (Küçükömer,1994b: 125).

Küçükömer İbn-i Rüşd ile Gazali arasındaki fikri çatışma üzerinden diyoloğun kayboluşunu ve Türkiye'de düşüncenin gelişmemesini ortaya koyar. Küçükömer, batı için başlangıç olan İbn-i Rüşd'ün Doğu toplumlarında kabul görmeyişinin temelinde felsefe ve akılcı düşünceye olan ilgisizlik belirleyici etkenlerden birisidir. Aynı zamanda bundan çok da bağımsız değerlendirilmeyecek şekilde sivil toplumun yokluğu diyolog sürecini sekteye uğratmış, felsefi düşüncenin gelişimini engellemiştir. Batı toplumlarının temeli olan sivil toplum anlayışı batıda iktidarların bölünmesini mümkün hale getirmiş, bu ise dengeler arasında bir siyaseti ve toplumsal ilişkileri mümkün kılmıştır. Bu denge Wycliffe'i Oxford Üniversitesi tarafından gücünün yerinde olduğu bir dönemde papaya teslim ettirmemiştir. Üniversite bilimsel özerkliğini ortaçağın karanlık döneminde dahi koruyabilmişti. Doğu'da ise felsefenin akılcı düşüncenin gelişmemesi, sivil topluma dair zihinsel bir sürecin yaşanmasını eksik bırakmış bu ise otoritenin tek bir elden üstünlüğü ile sonuçlanmıştır. Küçükömer'e göre, Batı İbn-i Rüşd'ün akılcılık felsefesini kabul etmiş ve dönüşebilmiştir. Doğu ise İbn-i Rüşd'ün felsefesini tam olarak değerlendiremediği gibi, O'nun ölümünden sonra felsefesinin etkisi kaybolmaya başlamıştır. Bu ise İslam'da akıl çağının bitişi anlamına gelmiştir. 15. Yüzyıldan itibaren Osmanlı'da felsefenin yasaklanması böylesi bir zihni dönüşüm sonucu olmuştur. Akıl yoluyla gerçekliklere ulaşma olan felsefenin engellenmesi, ilmin de engellenmesi ile sonuçlanmıştır ve akli diyalog son bulmuştur (Küçükömer, 1994b: 129, 132-133). Hem insanlar arasında, hem de düşünürün kendisiyle ürettiği düşünce arasında gerçekleşen akli diyoloğun bitişi cumhuriyet dönemine de yansımıştır.

⁶ Küçükömer'e göre bu yaklaşımın Türk düşüncesi açısından iki farklı yansıması vardır. Birincisi finalizmdir. Küçükömer'e göre Türkiye'nin aydınlanma çağını yaşamamış olması, özellikle topluma yönelik yorumlarda Türk insanını finalist mantığın içine itmekte, olayları değerlendirirken birisinin projesi olarak değerlendirmektedir. Bazıları değişmez yasalardan; bazıları komplolara yönelmektedir. Her iki yaklaşım bir süre sonra toplumun bilimsel düşünceye kapanması ile sonuçlanıyor.

İkincisi ise bilimsel az gelişmişliğin, bilimi bir fetiş haline dönüştürmeyi kolaylaştırmasıdır. Bilimciliğe (scientisme) kayış ile bilime gereğinden fazla, hiç bir zaman gerçekleştiremeyeceği görevler yüklenmesi, uygulamada bir süre sonra ideolojik yönelimi öne çıkartmaktadır. Küçükömer bilimsel bilgiyi önemser ancak bilimsel bilginin geri kalan bilgilerimiz içinde (ahlak, sanat, vs.) imtiyazlı bir yeri olamayacağını vurgular. Çünkü bilimsel bilgiyi kuran postülanın ne kadar bilimsel olduğu tartışılabilir: hatta denilebilir ki bilimsel bilgiyi kuran postülanın kendisi bilimsel değil (Küçükömer, 2004: 19-21).



Küçükömer batı ve doğu farklılaşmasında gördüğü şeylerden bir diğeri, örgütlenme yapısının arkasında yatan mentalitedir. Hem doğu hem de batı toplumları, kendi kültürel yapılarından da kaynaklı farklı şekillerde bürokrasiyi deneyimlemiştir. Bürokrasi gayri şahsi olmakla birlikte bütüncül bir yapıdır. Bütünlüğü besleyen ise kültürel yapı ve düşüncedir. Bu yüzden de bürokrasi toplumdaki her kesimi içine dahil edebilmektedir. Batıda iktidarın farklılaştığı, denge üzerinde yükselmiş devleti ile; doğuda bütünlük üzerine inşa edilen devlet farklı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Batı toplumlarına özgü yapıda iktidar farklılaşmıştır. Doğu toplumlarına özgü yapıda ise iktidar tek merkezde oluşur. Bu devlet yapısı bütüncül olduğu için her şeyi bilebilir ve yapabilir. Toplumun tüm kesimleri devlete aittir, devletin izin verdiği ölçüde düşünür ve hareket eder. Her kesim belli bir ideolojiyi kabul eder, diğer düşünceler ise olumsuzlanır (Küçükömer, 1994b: 132). Buradaki devlet gücünü kendini tekrarlamaktan, tekrar tekrar üretmekten alır. Yenilikçi ve eleştirel olan bilgi, yöntem, düşünceye karşı kendisini koruma saiki ile hareket eder. Dolayısıyla da tekrara dayalı bir toplum şekillenir. Böylesi bir toplumda da düşünce ve eleştiri gelişmez. Osmanlı'dan miras alınan eleştirel bilginin eksikliği cumhuriyet dönemine de yansımış ve buna uygun bir toplum ve siyasal sistem şekillenmiştir. Cumhuriyetin eleştirel düşünceye yaklaşımı sanıldığı kadar hızlı olmamıştır.

İki Lojik Düzey ve Cumhuriyetin Bürokratik Temelleri

Küçükömer'e göre, Osmanlı'dan Cumhuriyete Devreden iki miras vardır: lojik düzey ve Weberyen anlamda akılcı olmayan bürokratik gelenek. Küçükömer'in batıda gördüğü temel gelişmelerden birisi ekonomik gelişmenin zihni dönüşümü zorunlu kıldığı ve beraber gittiğidir. Ona göre ekonomik üretim batı toplumlarında sadece ekonomik ilişkileri değil, ideolojik kuralların da yeniden üretilmesinin koşullarını hazırlamıştır. Batının gerçekleştirdiği bu dönüşümü, Osmanlı gerçekleştirememiştir. Küçükömer'e göre politik kültürden devreden miras, politik ilişkileri farklı bir noktaya yerleştirmiştir. Osmanlı'dan gelen mirasla politik ilişkiler, Marksist literatürün kabul ettiği gibi üst yapının değil, alt yapının belirleyicisi olmuştur. Bu politik mirası politik kültür ve lojik düzeyde de desteklemiştir. Bu temel farklılık batı ve Osmanlı toplumunun gelişiminin farklı yönlerde olmasına neden olmuştur.

Batı'da toplumsal dinamiklerin uzun süreci kapsayacak şekilde gerçekleştirdiği modernite süreci, Osmanlı'da zorunluluğun bir sonucudur. Osmanlı'nın 16. Yüzyılın sonlarından itibaren duraklama ve daha sonra gerilemeye başlaması yeni arayışlara neden olmuştur. Geri kalış öncelikle imparatorluğun geleneksel toplumsal ve siyasal yapısının fetih ekonomisine/geleneğine bağlı olduğu için askeri kayıplara bağlanmış, sorunun daha derin olması büyük çaplı kurumsal değişikliklere yol açmıştır. Yapılan reformların amacı devletin eski gücünü kazandırmak idi. Ancak Osmanlı toplumsal, siyasal ve ekonomik yapısı reformların iç dinamiklerle gerçekleşmesini zorlaştırmıştır. Toplumsal dinamiklerin yetersizliğine karşılık padişahın yetkilerinin kırılmasının zorluğu, yenileşme çabaları için padişaha bağlı ve batılılaşma çabalarının uygulayıcısı yeni bir sınıfın doğuşunu hazırlamıştır. III. Selim döneminde başlayan daha çok askeri düzeyde olan ilk



devleti nizama koyma çabaları, II. Mahmut döneminde her alanı kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Tanzimat dönemi bu çabaların yoğunlaştığı, yeni bir toplum ve devlet yapılanmasının temellerinin atıldığı bir dönem olmuştur⁷.

Ancak Küçükömer'e göre yeni devlet ve toplum yapılanması toplumun kendi iç dinamikleri gerçekleşememiştir. Tanzimat ve meşrutiyet süreci devletin isteği ile bürokratlar tarafından şekillendirilmiştir. Bürokrasi bu dönemden itibaren, politikadaki kısmi otonomisine dayanarak farklı bir rol içerisine girmiştir. Üretim ve toplumsal ilişkilerinde değişimin mimarı olmak yerine, devlete eklenmiştir. Bürokrasi müstakil bir sınıf olamadığı, güçlerini üretim araçlarından ve onlara bağlı kurumlardan alamadığı için öncelikle kendini ve sonrasında devleti savunma saikiyle hareket etmiştir. Padişahla ve bazen de ayanla iş birliğine giren bürokrasi, devletle özdeşleşen bir yapı olarak karşısında halkı bulmuştur. Padişahın yetkilerinin sınırlandırılması çabaları ile birlikte, padişahın bölünmüş politik gücünün bir kısmının bürokrasiye geçmesi onun artık üründen pay almasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca bürokrasi siyasal yapının bölünmüşlüğü nedeniyle zaman zaman iktidara el koyabilecek bir güce ulaştığı görülmüştür (Küçükömer, 2002:54-5).

Küçükömer batıda sınıfsal bir yapının, güçlü sivil toplumun, pazar ekonomisinin modernleşme sürecinde etkili olduğunu belirtir. Batının itici gücü kapitalizm ve burjuvazi olmuştur. Sınıfsal yapının, kapitalizmin ve sivil toplumun olmadığı Osmanlı toplumunda ise, modernleşme çabaları bürokratların etkinliğiyle kurulabilmiştir. Toplumsal ve siyasal koşullar nedeniyle bürokrasi, üretici ve değişimi kolaylaştıran bir sınıfa dönüşemediği gibi; toplumsal bir sınıf hareketinin oluşumunu da engellemiştir. Bürokrasi üretici güçlerin ve mevcut düzenin temelden reddine gidebilecek oluşumun gelişimini engellemiştir. Bürokrasinin temel rolü batıdan kurumları doğrudan aktarma olmuştur (Küçükömer, 2002:14-5). Yani Küçükömer'in düşüncesinde bürokrasi sınıf temeli olmayan, halka dayanmayan; devleti kurtarmayı ve batılı-modern toplumu kendisine hedef belirlemiş ve bunu gerçekleştirmek için de belli ilkeleri söylem düzeyine taşıyan muhafazakar bir tutuma dönüşmüştür.

Küçükömer'e göre bu tutum Cumhuriyet sonrasında da devam etmiştir. Cumhuriyet dönemindeki bürokrasi üretim ilişkilerinde değişimi sağlayacak herhangi bir yapılanma içerisinde bulunmamıştır. İttihat Terakki zihniyetinin devamı olarak, cumhuriyet bürokrati da tarihi bürokratik bir güdü ile ilkel birikimi devam ettirme çabasını sürdürmüştür. Devletçiliğin benimsenmesinde birikim sürecinin yeterli olmaması belirleyicidir (Küçükömer, 2002:93-4). Uygulanan devletçi politikalar bürokratların ideali olan imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış kitle idealinden uzaklaştıran uygulamalara dönüşmüştür. Özel birikim kendisini var edebilmek için devlete ihtiyaç duymuş ve kendi rüştünü ispatlayana kadar da devletçilik düşüncesini eleştiriye tabi tutmamıştır. Ayrıca üretimin ilkel şekilde devamı, bürokrasinin devletle eklenmesi,

⁷ Daha geniş bilgi için bkn. Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, (Çev. Yavuz Alogan), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005, s.37.



kitlelere bir şey vermeden batı kurumlarını ve yaşantısını zorla kabul ettirmeye çalışması bürokrat- halk çelişkisini devam ettirmiştir (Küçükömer, 2002:100). Bürokratin halktan kopukluğu ve yalnızlığı *devrimleri halka rağmen halka karşı koruma* sloganı bürokrasinin aslında kendisini savunmak ve kendi varlığını devam ettirebilmek için meşrulaştırıcı bir ideolojiye dönüşmüştür. Özellikle laiklik söylemi bürokrasinin kurtuluş aracı olmuştur. Osmanlı ve cumhuriyet bürokrati için laiklik-islamcılık çekişmesi ülkenin asıl problemlerinin üstüne örtmede önemli işlevi yerine getirmiştir (Küçükömer, 2002: 106-8). Yönetici bürokrasinin partisi olarak CHP de, devlet mekanizması ile bütünleşirken, bürokratik iktidar laik-batıcı ideolojisi ile büyük ölçüde halkın üstünde ve hatta ona karşı düşen bir iktidar yapılanması ortaya koymuştur (Küçükömer, 1994b: 64).

Bu bürokratik iktidar kendi varlığını devam ettirecek ideolojik aygıtlara da başvurmadan çekinmemiştir. Küçükömer'in birinci cumhuriyet olarak ifade ettiği cumhuriyetin ilk yıllarında eğitim, tek tip insan yetiştirmek üzerinde kurgulanmıştır. Türkiye'deki eğitim sisteminin ideolojik yapısı, toplumsal dokuyu anlamaya dair bir sistemi anlaşılır kılmaktan uzaktır. Ayrıca bilimler farklı farklı inceleme konusu yapılmıştır. Ayrı bir iktisat, hukuk, sosyoloji öğretilmeye başlanılmıştır. Farklı alanlar gibi algılanan ve bu şekilde eğitim hayatına yön verilen yeni sistemde ihmal edilen husus ise, bu alanların hepsinin birbiri ile olan bağlantısı ve bu bilimlerin hayatla olan ilişkisinin kurulması olmuştur. Gerçek hayattaki ilişkiler ise bunlar arasındadır. Makro düzeyde analiz yapabilen insan yetişmemiştir. Bu eğitim anlayışı ile Küçükömer'in doğulu toplumlara özgülediği lojik düzeyinde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir. Eğitim tek tip insan yetiştirme, insana kulluk motivi ile desteklenmiştir.

Yine cumhuriyetin ilk dönemlerinde tek partinin olması, bu parti anlayışında demokrasinin olmaması, halka rağmen anlayışın baskın olması, sınıfsal çelişkileri, üretim ilişkilerini doğru bir şekilde yansıtamaması siyasal yönden eksiktir. Her ne kadar Türkiye'nin gelişim düzeyi farklı politik yapıları ortaya çıkarmaya ve örgütlenmeye uygun olmayacağı iddia edilse de, gerek eğitim gerekse devletin işleme mantalitesi bunun aksini gerçekleştirmeye muktedir olamamıştır (Küçükömer, 1994c:108). Toplumsal ve tarihsel devam dikkate alındığında CHP, özellikle Küçükömer'in tanımlaması ile ilk cumhuriyet dönemi uygulamaları ile halk kavramından, eleştirel düşünceden uzak, muhafazakâr yapıya bürünmüştür.

Kısacası Küçükömer Osmanlı'dan devralınan yapının temel dinamikler ve toplumu sürükleyecek güçler yönünden Cumhuriyet ile değişmediği vurgular. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren siyasal sürecin işleyişini belirleyen dinamikler aslında Osmanlı'dan miras kaldığını iddia eder. Hem cumhuriyetin hem de Osmanlı'nın siyasal sürecin temel mottosu olan modernleşmenin, asker ve bürokratlar eliyle gerçekleştirilirken, ekonomik sınıf ve ideolojik açıdan tarihsel bir süreklilik olduğunu dikkati çeker. Ona göre Batılılaşmayı gerçekleştirmeye çalışan hem sınıfsal yapıda hem de zihni yapıda önemli bir dönüşüm yaşanmamıştır. Yeni kurulan Cumhuriyette de, Osmanlıdan kalan tarihsel miras değişim taleplerine karşı radikal bir reformcu zihniyetten uzak, eski sistemi tekrar dönüştüren restorasyon etmeye çalışan muhafazakar bir yapıya bürünmüştür.



Sonuç

Türkiye’de modernleşme sürecinin aktörleri, kurumları, değerleri, gelişim süreci tartışılan temel konulardan birisidir. Modernleşme adına nereye geldik? Gerçekten modernleşme süreci yaşandı mı? Modernleşme sürecinde ilerici kim? Gerici kim? Modernleşme sürecinde toplumsal dinamiklerin etkisi ne kadardır? Modernleşme sürecinde maddi- manevi değerlerin nasıl kabul edileceği soruları önemini hala korumaktadır. Bu sorulara hem sol hem de sağ cenahtan farklı şekillerde cevaplar üretilmiştir. Birçok kişiye fikri yönden etkileyen İdris Küçükömer de bu sorulara/sorunlara yanıt aramıştır. Kendisine özgü bir düşünce ortaya koyan Küçükömer her iki kesimin ama özellikle solun anlaşılamayan bir ismi olarak kalmıştır⁸. İslamcı- doğucu halk kitleleri yenici, batıcı laik bürokratik geleneği ise gerici olarak nitelendirmiş, Türkiye’de solun üretim güçlerinin gelişimin engellediği için gerici olduğunu; İslamcı halk kitlelerinin ise değişmeye ve gelişmeye daha açık olduğu söylemiştir. Küçükömer sivil toplumun önemine değinmiş, bu anlamda Türkiye’de eksiklikleri tarihsel koşullar içinde değerlendirmiş, doğru bilinen gerçeklerin tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yönüyle Küçükömer’in, Türk siyasal hayatı üzerine kafa yoran, farklı değerlendirmeler yapan ve bunları cesaretle dillendirdiği görülür. Onu, aynı ideolojik kökenden beslenen diğer aydınlardan ayıran en önemli husus, beslendiği kaynaklar ışığında baktığı sosyal meseleleri değerlendirirken, sahip olduğu bilgileri, kabulleri ve daha da önemlisi bakış açısını da sorgulayabilmiş olmasında gizlidir. Bu sorgulama isteği onun dışlanmasına, görmezden gelinmesine sebep olsa da ne aradığının bilincinde olarak, gördüğü yanlışların doğrularını aramak yolunda hiç geri adım atmamıştır⁹.

Osmanlıdan Türkiye’nin kuruluş sürecinde siyasal, toplumsal ve ekonomik güçlerin ve en önemlisi zihni yapının devam ettiğini göstermeye çalışan Küçükömer, kendisini bir entelektüel olarak farklılaştırmak istemiştir. Devlete ve topluma ilişkin yorumlarında bilimsel bir yöntem arayışı ve akılcı bir çerçevede çözüm üretme çabası dikkati çeker. İdris Küçükömer’in modernleşmeye, batılılaşmaya ilişkin yorumlarında neden batı toplumlarının farklı olduğunu açıklamaya çalışırken gördüğü temel şey, akılcı ve bireyci çerçevede sorunlara eğilme biçimi idi. Türk modernleşmesinde eksik gördüğü bu yönler nedeniyle batılı anlamda bir modernleşmeyi yaşayamayacağını savunmuş, demokrasinin de sıkıntılı olacağını öngörebilmiştir. Küçükömer

⁸ Küçükömer’in bilim anlayışı ve kullandığı yöntem Marksist anlayışa yakın durmakla birlikte, Marksist anlayışa toplumsal koşullar ve zamanın testine tabi tuttuğu söylenebilir. Türk tarihini incelerken Marksist terimleri eleştirel yaklaşmış ve kendisine özgü bir yorum geliştirmiştir. Toplumsal ilişkileri kendi koşulları içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Aksi bir yöntem toplumsal ilişkileri koşullardan izole ederek açıklamaya çalışmak metafizik bir yorum olacaktır. Toplumsal sistemin düşünce sürecinde soyut, teorik bir seviyede modelin kurulması, yeniden üretim ilişkilerinin dikkate alınmaması toplumu belirleyen temel ilişkilerin hariç tutulması da toplumun açıklanmasında yetersiz kalacağını düşünür. Toplumlara kendilerini devam ettirebilmek için yeniden üreteceğini vurgular. Yeniden üretim toplumsal kurumların ve toplumsal ilişkilerin yeniden üretimini de kapsar. Bkn. Murat Belge, “Özgün Düşünce Yine Kaybetti”, **Anılar ve Düşünceler**, Bağlam Yayınları, İstanbul, ss.69-74.

⁹ Emine Gülselcen Kafkasyalı, “İdris Küçükömer’in Batılılaşma ve Sivil Toplum Anlayışı”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, s.1338.



fikirlerini açıklarken tarihsel ve toplumsal mirasın yok sayılmayacağını ve buradaki değişimin de çok hızlı olamayacağını fark etmiştir.

Küçükömer'in toplumların sahip oldukları bilgilerin, üretim güçlerin, evrim geçirip değişebileceğini ancak bunun yavaş, bazen kolay kolay değişmeme yönünde hareket ettiğini, bazen de çok farklı şekillerde değişim olup eklendiğini ve bu eklemelere bağlı olarak ilerici olanların gerici gerici olanların ilerici olabileceğini eleştirmesi önemlidir. CHP'nin İttihat Terakki genlerinden itibaren jakoben/ baskıcı bir şekle dönüşmesi, onun tarih ve toplum tarihini anlamaya çalışması olumlu bir katkıdır. Cumhuriyetin değişimi yüzeysel değerlendirdiğini, yapısal sıkıntıların devam ettiğini vurgulaması önemlidir.

Ancak Küçükömer toplumsal olayları anlarken olgu-değer, anlamlandırma gibi kavramlar arasındaki farkı bilmekle birlikte, bilgi üretirken epistemolojik temelleri unutmakta, ciddi genellemelere yönelmektedir. Bazı çıkarımlarında indirgemeci yaklaşım ağır basmaktadır. Türk tarihini ve toplumunu incelemede bilgi felsefesine uygun bir siyasal analiz yaptığı söylenemez. Popperci bir bakış açısı ile bilgi felsefesine yaklaşırken, topluma bakışı Marksizm eleştirisi ile birlikte marksizimden kopamamanın handikaplarını içinde barındırmaktadır.

Bazı eksikliklere rağmen Türk toplumunun kendi değişim dinamiklerinin batıdan farklı olacağını vurgulaması, akılcı ve bireyciliğin gelişmemesinin demokrasi ve siyasal yaşamın sıkıntılarla karşılaşacağını vurgulaması onun düşüncelerini önemli ve taze tutmaktadır.



Kaynakça

- Ahmad, Feroz (2005), **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, (Çev. Yavuz Alogan), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Alada, A. Dinç (2016), “Cusali Nikolaus’ın Düşüncesini Küçükömer ve Ülken’in Felsefi Tavırlarından Hareketle İrdelemek”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Güz, sayı: 22.
- Arolat, Osman S. (2011), “Yerleşik Doğularımızı Yikan Hoca: Küçükömer”, **İdris Küçükömer**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, ss.141-149.
- Ateş, Murat (1994), “O Bana Kimliğimi Verdi”, **İdris Küçükömer Bütün Eserleri- 6 Anılar ve Düşünceler**, Bağlam Yayınları, İstanbul, ss.47-53.
- Belge, Murat “Özgün Düşünce Yine Kaybetti”, **İdris Küçükömer Bütün Eserleri- 6 Anılar ve Düşünceler**, Bağlam Yayınları, İstanbul, ss.69-74.
- Hayek, F. A. (2007), “Bilginin Toplumda Kullanımı”, (çev. Turan Yay), **Liberal Düşünce**, Cilt 12, No: 45-6, ss.165-176.
- Hayek, F. A. (2004), “İktisat ve Bilgi”, (çev. Can Madenci), **Piyasa**, Sayı 11, ss.141-163.
- Hayek, F. A. (1979), **The Counter- Revolution of Science**, Liberty Fund, Indianapolis.
- Kafkasyalı, Emine Gülselcen (2016), “İdris Küçükömer'in Batılılaşma ve Sivil Toplum Anlayışı”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 20 (4), ss.1337-1364.
- Akad, Asaf, Savaş, (2004), **İdris Küçükömer'in Mirası- Makaleler 1976-1987** (Sanal Kitap), İstanbul Bilgi Üniversitesi, www.akat.bilgi.edu.tr.
- Küçükömer, İdris (2002), **“Batılılaşma” Düzenin Yabancılaşması**, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Küçükömer, İdris (1994a), **Halk Demokrasi İstiyor mu?**, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Küçükömer, İdris (1994b), **Sivil Toplum Yazıları**, Bağlam Yayınları, İstanbul
- Küçükömer, İdris (1994c), **İdris Küçükömerle Türkiye Üzerine Tartışmalar**, Bağlam Yayınları, İstanbul
- Oakeshott, Michael (1991). *Rationalism in Politics*, Indianapolis: Liberty Fund Publishing.
- Popper, Karl (2008), *Tarihsiciliğin Sefaleti*, (Çev. Sabri Orman), Plato Yayıncılık, İstanbul.
- Sayar, Ahmed Güner (1994), “İdris Küçükömer Hocamıza Dair Düşünceler ve Hatıralar”, **Anılar ve Düşünceler**, Bağlam Yayınları, İstanbul, ss.181-188.



Bir Tarihçi ve Mütefekkir Olarak Osman Turan

Süleyman Orhun¹

Özet

Tarih, ancak milli şuur ve kudrete sahip milletlerin hükmünü icra edebildiğini medeniyet olarak inkisara uğrasa da milli varlığını devam ettirebildiğini gösterir. Milletlerin kültür ve tarih hazineleri madenler gibidir. O hazineleri tespitle sadece yetinmeyip çıkarıp rafine edilerek yeni alanlarda toplumun ihtiyaç ve sorunlarına sunulmalıdır. İşte Osman Turan tam da bunu yapmaya kendini adanmış ender bir tarihçi ve mütefekkir. Tarih boyunca kurulan Türk devletlerini ve Anadolu coğrafyasında yeşeren Türk-İslam medeniyetini irdelemiş, ikbalin ve zevalin nedenleri üzerinde kafa yormuştur. Son bağımsız yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin de, tarihini iyi bilmeyen, kendisine ve milletine güvenini yitirmiş olan bir kısım aydın ve yönetici eliyle bağımsızlığının tehlikeye düşmesi ihtimaline karşı, milli ve manevi bir kale gibi duruş sergilemiştir. O bu yönüyle ihtisas tarihçiliğinden sentez tarihçiliğine geçmiştir. Ona göre Türkler milli-İslami ve insani duygularını ahenkli bir şekilde terkip ederek bir dünya nizamı davası gütmüşler ve Allah'ın cihan hakimiyetini kendilerine emanet ettiğine inanmışlardır. Sarsılan milli nizamın tesisi, yaşanan ideolojik buhranlı dönemin atlatılması için madde ve ruh muvazenesinin yeniden kurulması gerektiği üzerinde durmuştur.

Onun tarihçiliği ile fikri mücadelesini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Osman Turan, Prof. Dr. Halil İnalıcık'ın ifadesiyle Selçuklu tarihi konusunda en iyidir. Onun tarihçiliği övgüye mazhar olurken, izlediği yöntem ve metot bakımından da bazı eleştiriler almıştır. Bu çalışmanın amacı; Osman Turan'ın tarihe bakışı, yorumu ve inşa etmeye çalıştığı Türk İslam düşünce sistemi ve medeniyet tasavvurunu anlamak ve günümüz Türkiye'sinde yaşanan fikri buhrana ışık tutmaya çalışmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osman Turan, Tarih, Türk cihan hakimiyeti, Türk İslam medeniyeti, madde ve ruh, aydın

Giriş

Osman Turan (1914-1978) yılları arasında yaşamış cumhuriyet döneminin yetiştirdiği en önemli Selçuklu tarihçilerindendir. Onu Türk fikir hayatında önemli kılan, kendisini akademik (ihtisas) tarihçiliği ile sınırlamayıp sentez tarihçiliğine geçmiş olmasıdır diyebiliriz. Onun bütün ilmi

¹Şehit Ali Er Anadolu Lisesi Tarih Öğretmeni, Aksaray orhunsuleyman@gmail.com



çalışmaları mensubu olmakla iftihar ettiği Türk Milleti'nin bekası ve terakkisi için vasıttan ibarettir (Birinci, 2003: 79). Turan'ın Selçuklu tarihine yönelmesi, aynı zamanda Türklerin İslamlaşma serüvenini de kapsadığından İslamiyet'le birlikte yeni bir güç ve ruh kazanan Türklerin vücuda getirdiği Türk İslam medeniyetinin oluşumu ve etkileri üzerine de çalışmıştır. Osman Turan tarihçi olduğu kadar aynı zamanda mütefekkindir. Mütefekkir olması onun Türk tarihine getirdiği yorum ve bakış açılarıdır. Türk tarihinin felsefesi sayılabilecek eseri "*Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*" ile bütün tarihimizin yorumunu yapmıştır. İlmi hayatında ve fikir hayatında da hocası Fuat Köprülü'yü daima örnek almıştır.

Ona göre Türkler tarih boyunca milli, İslami ve insani duygularını ahenkli bir şekilde terkip ederek bir dünya nizamı davası gütmüşlerdir. Onun tarih anlayışında mili bir tarih inşa etme gayesi vardır. Bu yüzden terbiyevi bir karakter de ortaya koyar. Ortaya koyduğu mefkûre ile yeni neslin zekâ ve enerjisi ateşlenecek ve kabiliyetlerini ulvi gayeler uğrunda sarf edecek ve bu sayede idealist memleket çocukları yetişecektir. Onun yaşadığı dönem eserlerinde de sıklıkla belirttiği gibi buhranlı bir dönemdir. Hayatı, Türk Milleti'nin sağlıklı ve ileri bir toplum olması için toplumu buhrandan buhrana sürükleyen menfi kuvvetlerle ilmi, fikri ve siyasi mücadele geçmiştir. Ona göre yaşanan buhranların ve milli sükûtin birinci derece de sorumlusu seçkinler yani aydınlardır. Milletlerin yükselme ve sükûtlarında da bu en önemli etkendir. Memleketin sahipsiz gibi görünmesinin en önemli sebebi milli kültür, ahlak ve mefkûre ile teçhiz edilmemiş aydın kitlesi yetişmiş olmasıdır. Sorunun ve huzursuzluğun kaynağı aydınlık ve halk arasında açılan zihni uçurumdur.

Biz bu çalışmanın birinci bölümünde Osman Turan'ın tarihçiliği, tarihe kattığı yorum ve ilkeleri ortaya koymaya çalışırken, ikinci bölümde tarih anlayışından yola çıkarak geliştirdiği düşünce sistemine ana hatlarıyla değineceğiz. Son olarak ta Osman Turan'ın şahsında şekillenen fikri yapı ve anlayışın günümüz duygu ve fikir hayatında yaşanan fikri buhrana ışık tutmaya çalışacağız.

Osman Turan'ın Akademik ve Siyasi Kronolojisi

Osman Turan'ın akademik hayata girişi şu şekilde olmuştur. Atatürk'ün Türk tarihini araştırmak ve bu sayede bir Türk milletini gerçekten bir millet haline getirmek ve milli bilinç oluşturmak gayesi ile kurduduğu Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesine imtihanla alınan yatılı 40 öğrenciden biri olarak giren Osman Turan, ortaçağ Türk-İslam tarihini seçerek eğitim hayatına başlamış ve kısa sürede hocası Fuat Köprülü'nün en gözde öğrencisi olmuştur (Birinci,2003: 11-12). Daha öğrencilik yıllarında hocası tarafından asistan muamelesi görmüş ve daha bu yıllarda kendisi ile aynı bölümde okuyan Mehmet Altay Köymen'le rekabet içine girmiştir. Mezun olduktan sonra Ortaçağ kürsüsünde hocası Fuat Köprülü'nün yanında ilmi yardımcı (burslu doktora talebesi) olarak çalışmaya başlamıştır. Mezuniyetinin ikinci yılında 10 Kasım 1941 tarihinde "*On iki Hayvanlı Türk Takvimi*" isimli araştırması ile Türkiye'de yapılmış ilk tarih doktorasını vermiştir (Birinci, 2003: 33-34). Doktorasından iki sene sonra, "*Orta Zaman Türk Devletlerinde Türkçe*



Ünvanlar” isimli tezi ile doçent olmuştur. 2.Dünya savaşının Sovyetler lehine değiştiği 1944 senesinden itibaren sol zihniyetli insanların ve ilim adamlarının arttığı bir ortamda Turancılık davasının mahkemesi için Ankara’ya gelen Nihal Atsız’ı fakültede ki odasında misafir etmesi, dönemin Millî Eğitim Bakanı’nı son derece kızdırmıştır. Bu yüzden Osman Turan fakültedeki görevinden alınarak, Millî Eğitim Bakanlığı memur olarak verilmiştir. 1 yıl bu görevde kaldıktan sonra siyasi nüfuzu olan şahısların gayreti ile fakülteye dönmüştür. Üniversite profesörler kurulunun kararıyla Şarkiyat kongresine katılmak üzere Paris’e oradan da bilgi görgü ve ihtisasını artırmak üzere İngiltere de bir yıldan azla kalmıştır. Bu arada Türk Tarih Kurumu tarafından 26 Mart 1949’da asil üyeliğe seçilmiştir. Araştırmalar için Fransa’ya geçip UNESCO tarafından Belçika da tertip edilen “Okul kitaplarının bilhassa tarih kitaplarının ıslahı” seminerine katıldıktan sonra Türkiye’ye ve kürsüsüne dönmüştür. 1951 yılında da, Fakülte Kurulunun kararıyla profesörlüğe yükseltilmiştir.

1954 yılı meslek hayatında bir dönüm noktası olmuş ve Başbakanın Milli Eğitim Bakanlığı sözü ve hemşerilerinin ısrarı üzerine Demokrat partiden 1954 ve 1957 yıllarında iki dönem Trabzon milletvekili seçilmiştir fakat fakültede ki görevine bir daha dönememiştir (Birinci, 2003: 36-40). 27 Mayıs 1960 ihtilalinden sonra partili arkadaşları ile birlikte tutuklanmış ve Yassıada’da 16 ay hapis yattıktan sonra beraat etmiştir. Hapisten çıktıktan sonra fakültedeki görevine dönmek için çok uğraşmış ancak engellemeler yüzünden girememiş ve adeta siyaset meydanına tekrar sürüklenmiştir.1965 yılında Adalet Partisinden Trabzon milletvekili seçilerek yeniden meclise girmiştir. Bu arada araştırmalarına ve Yeni İstanbul gazetesinde baş makale ve fikirlerini yazmaya devam etmiştir. Açık sözlü olması ve dürüstlüğü siyasetin kabul edemeyeceği bir şey olduğundan parti liderini yazılarıyla ikaz etmesi sebebiyle partisinden ihraç edilmiştir. Bu devreden sonra Osman Turan 1969 seçimlerinde MHP Trabzon milletvekili adayı olarak katılmış ancak seçilememiştir. Bu durumdan sonra 18 yıl ayrı kaldığı fakültesine dönmek için hukuk mücadelesi vermiş ancak fakülteye dönememiştir. Nisan 1972’de son maaşını aldıktan sonra 1 Mayıs 1972’de emekliye ayrılmıştır (Birinci, 2003: 41-43). Osman Turan’ın hayat hikâyesindeki en önemli hadiselerden birisi de 1974 yılında 1949’dan beri üyesi olduğu Türk Tarih Kurumu üyeliğinden hiçbir gerekçe gösterilmeden uzaklaştırılmasıdır. Bu konuda ve fakülteye geri dönebilmesi konusunda her ne kadar aralarında rekabet olsa da en büyük gayret ve itirazı Mehmet Altay Köymen yapmıştır (Köymen, 1974:2). Osman Turan’ın bir başka önemli tarafı da Türk Ocağında ki hizmetleridir. Önce 6 Kasım 1954 yılında Ankara şube başkanı olmuş, daha sonra genel merkezin Ankara’ya taşınması ile birlikte genel başkanlığa seçilmiştir. (17 Mayıs 1959) 27 Mayıs ihtilalinden sonra kesintiye uğrayan başkanlığı 1996 yılından rahatsızlığı sebebiyle ayrıldığı 1973 yılına kadar devam etmiştir (Birinci, 2003: 53).

Osman Turan, emekli olduktan sonra İstanbul’a yerleşmiş; maceralı meslek ve siyasi hayatının geçtiği Ankara’ya da bir daha dönmemiştir. Osman Turan, 1978 yılında, genç denebilecek bir yaşta (64), geçirdiği beyin kanaması sonucunda ebediyete göçmüştür. İlim ve fikir hayatı yoğun bir şekilde ve mücadele içerisinde geçen Osman Turan’ın Tarihçiliğine bazı metot ve yöntem olarak Mehmet Altay Köymen ve Halil İnalıcık bazı eleştiriler getirmiştir. İbrahim Kafesoğlu



ile de İlmi münakaşası olmuştur. Ancak, Osman Turan'ın fikri mücadelesi ve ele aldığı konular tarihçiler tarafından takdir ile karşılanmıştır diyebiliriz.

Osman Turan'ın Tarih Anlayışı

İnsanların, toplumların ve devletlerin geçmişten günümüze ürettikleri ve bıraktıkları miras akademik tarihçiler kadar sıradan insanların da pek çoğunun da ilgili alanına girmiştir. Bu anlamda Osman Turan'da akademik bir unvanı olan tarihçilerden birisidir. Onu bu bildiriye konu almamızın nedeni yaşadığı dönem içerisinde ortaya koyduğu ve geliştirdiği tarih aktarımı ve yorumu nedeniyledir. Tarih konuları hemen hemen üzerinde ilgili ilgisiz herkesin konuştuğu yorum yaptığı bir saha olmuştur. Osman Turan'ı anlamak için yaşadığı dönemi ve ilmi ve fikri olarak yolundan ayrılmadığı hocası Fuat Köprülü'yu de anlamak gerekir. Fuat Köprülü modern Türk tarihçiliğinin öncüsüdür. Birçok yönden çökmüş bir toplumun ferdi olarak İlmi çalışmalarla Türk Tarihini ortaya çıkarma kaygısı gayreti gütmüştür. Bunun için yeni bir tarih anlayışı geliştirmek ve bu anlayışla yetişmiş tarihçi kadrosu oluşturmak için uğraşmıştır.

Ona göre, yeryüzünde mazisine bizim kadar bigâne kalan hiçbir millet yoktur. Hakiki manasıyla tarihin memleketimizde inkişaf etmemesidir ki, bir taraftan maziye ait her şeyde kutsiyet gören vakanüvis zihniyetindeki mürtecileri, diğer taraftan da mazisini istihfaf (aşağılama) illetine tutulmuş züppeleri yetiştiriyor (Palabıyık, 2005:347). Tarihçi, toplumların ilerleyip gelişmesi, nadiren ortaya çıkan rastlantısal özellikler taşıyan olaylarla değil, sürekli ve muntazam vakalarla tayin ve izah etmelidir. Müverrih, geçmişe ait vakalarını nakil ve yaşatmak istediği cemiyetin evvela ırk menşesini, fizikî ve coğrafi çevresinin teşekkülünde yer alan amilleri, siyasî kuvvetinin saha ve nüfusunu, aile iktisadını, halk hayat ve teşkilatını, bu teşkilatın resmî teşkilat ile münasebetlerini, mülkiyet şeklini, ziraat, ticaret, sanayi, lisan ve edebiyatını, dinî, ilmî tekâmülünü, komşu kavimlerle maddî ve manevî münasebetlerinin derecesini vazih hatlarla göstermelidir (Köprülü, 2002: 29).

Ona göre memleketimizde tarih, hâlâ muharebe, hükümdar ve vezir menkıbeleri, müsalehanameler akdi, isyan ve ihtilal vakaları, ricalin katli ve idamı gibi telâkki olunuyor. Hâlbuki bunlar daha ziyade müstesna ve hakiki bir kıymetten mahrum şeylerdir. Bilhassa bizde Tarihi vesikalar ziyadesiyle bu gibi mevzular üzerine dayandığı için, tarihçilerimizin dikkatini sadece bunlar celp edebiliyor (Köprülü,2002:7).

Bir milletin önemli hadiselerinin arka planında yatan bir ruh hali mevcuttur. Siyasî mazisini Hammer'den, edebiyatını Gibb'den öğrenmek kadar Türkler için badî-i hicap hiçbir hadise yoktur. Hammer ve diğerlerinin bu ruhu anlamaları mümkün değildir (Palabıyık, 2005:344).

Osman Turan'ın tarih ve fikir dünyasını etkileyen Fuat Köprülü'nün tarih konusunda ki temel yaklaşımlarını özetledikten sonra diyebiliriz ki; her dönemin tarihçileri kendi devirlerinde zihinleri saran meselelere değer vermek ve geçmişten günümüze yansımalarını tespit ve izah



etmek durumundadır. Turan'a göre tarihimizin ilmi metotlarla yazılması yetmez. Kültür ve şuur kaynağı olmadıkça toprak altında kalan kıymetli madenler gibi hiçbir mana ifade etmez (Turan, 2009:9). Onun bütün derdi, Anadolu'nun bin yıllık tarih ve medeniyetini ortaya koyarken, bağımsız tek Türk devletinin varlığının devamı ile Türk toplumunu buhrandan buhrana sürükleyen menfi düşünce ve kuvvetlerle mücadele etmektir. Osman Turan'ın bütün ilmi çalışmaları Türk Milleti'nin bekası ve terakkisini sağlamak için bir vasıttan ibaret olup tarih ilmini bu gaye için kullanmıştır. Özellikle tarihi birikimini sosyolog gibi kullanmış Türk tarihinin felsefesini ortaya koyarak bir yorum getirmiştir. Prof.Dr. Halil İnalçık Onun için Türk-İslam sentezinin temellerini atan kişi olduğunu söyler (Birinci, 2003: 25).

Osman Turan tarih bilinci ve şuurunu oluşturmak ve bu sayede millete güvenini yitirmiş bir kısım aydınların ve bilhassa ümidi olan gençlerin kendilerine ve milletlerine olan güvenini sağlamak için çalışmış ve Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi adlı eserini bu gaye için yazmıştır. Osman Turan'ın tarih ve fikir yorumunun ana teması Türklerin tarih boyunca bir cihan hâkimiyeti nizam-ı âlem davası güttüklerini ilk Türk yazıtlarından yola çıkarak ortaya koymuş ve bu idealin mili ve insani yönlerini izah etmiştir. Türklerin İslam dinine girmesi ve Anadolu'nun Türkleşmesi süreciyle birlikte siyasi ve kültürel olarak önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Ortaya çıkan bu yeni medeniyet, madde ve mana, ilim ve dinin başarılı bir terkididir. Turan, yaşanan buhranların bu temel değerlere dönülerek aşılabileceğini ortaya koyarak, fikri mücadelesini de bu çerçevede yürütmüştür. Onun tarihçiliğinde sadece tarihimizin belirli bir dönemini irdelemek yoktur. O bunu yaparken geleceği de inşa etmeyi de amaçlamıştır. Bu yüzden Osman Turan milli ülkü ve mefkûreye ilham vermiş büyük bir şahsiyettir.

Mütefekkir Osman Turan

Bu bahse geçmeden önce belki de bir serzenişte bulunmak gerekir. Osman TURAN gibi türlü yokluk ve sıkıntı içinde yetişen ve birçok eser vücuda getiren, Türk milletinin değerlerine, mazisine sahip çıkan ve geleceğe dair projeksiyonlar geliştiren bir ilim ve fikir adamının kıymetinin bilinmemesi bir yana, genç denilebilecek bir yaşta kenara itilmesi gerçekten üzücü bir durumdur. Eskilerin "*Devletler kılıçla kurulur, kalemle idare edilir*" ifadesi gereği, devleti yaşatanlar, siyasilerden ziyade, ilim, fikir ve sanat erbaplarıdır. Onlara sahip çıkmayan toplumlar yollarını şaşırırlar. Artık onlar olmasa da eserlerinin rehberliği yolumuzu aydınlatmaya devam edecektir (Birinci, 2003:57,58).

Osman Turan'ın fikir hayatında ve mücadelesinde Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinin önemli bir yeri vardır. Turan, özellikle hocası Fuad Köprülü ve Şemsettin Günaltay gibi ilim ve fikir adamlarının siyasi hayata atılmaları neticesinde fakültede ortaya çıkan fikri boşluk ve komünizmin savunuculuğunu yapan akademik kadrodan bir takım kişilerin fakülteye alınmalarına karşı 1954'te DP'den Trabzon milletvekili seçilinceye kadar mücadelesi duruşu, eğilmek bilmez karakteri ve haksızlıklara karşı isyanı bir takım çevreleri rahatsız eder ve siyasette olduğu gibi



fakülte hayatını da bitirirler. Hayatının geri kalanını ilmi ve fikri çalışmalarını yürütmek üzere İstanbul da geçirir ve uzun yıllar Yeni İstanbul gazetesinde başyazarlık yapar.

Osman Turan, Cumhuriyet dönemi içerisinde yaşamış birçok muhafazakâr aydın gibi yeniliğe ve değişime karşı değildir. O dayatmacı ve tepeden inmece değişimlere karşıdır. Tedrici bir değişimin sağlıklı olacağına inanır. Bu şekilde olmayan uygulamaların neticesinin toplumsal buhrana yol açması kaçınılmazdır. Turan'ın Orta Asya Türk tarihinden Selçuklu tarihine yönelmesi sadece akademik bir tercih değildir. Özellikle akademik çalışmalarının ötesinde fikri bir duruşta sergilemesinin nedeni, cumhuriyetin ilk yıllarında, yeni cumhuriyete yön verenlerin özellikle maddi inkişafı önemseyip maneviyatı öteleme çalışmaları ve bu durumun toplumda yarattığı buhrandır. Bütün gayesi bin yıllık Anadolu'nun tarihi ve ortaya konan Türk-İslam medeniyetini kodlarını ortaya koyarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin varlığının devamı ve Türk toplumunun sağlıklı ve ileri bir toplum olmasını sağlamaktır.

Esasında Tanzimatla birlikte başlayan ve cumhuriyete kadar süreklilik arz eden modernleşme anlayışına Osman Turan gibi fikir adamlarının getirdiği itiraz, Cumhuriyetin ilk 15 yılından sonra, yenileşme çabalarının radikalleşme, sertleşme eğilimine girmesidir diyebiliriz. Maddi ve teknolojik sahada gerçekleştirilmeye çalışılan Avrupalılaşma ve modernleşme çabalarının, kültürel sahaya da kaydırılması ve ideolojik bir kalıba sokulması Osman Turan'ın da itiraz ve mücadele ettiği noktadır. Medeniyet evrenseldir ancak, kültür yerel ve millidir. Bir bakıma milletlerin mahremidir. Milletin mahremi olan kıymetlere modernlik ve batılılaşma uğruna yapılan saldırılara karşı manevi bir kale gibi durmak Osman Turan gibilerinin temel duruşudur.

Turan'ın tarihçilik anlayışını "Şuur ve kültür kaynağı" olma teşkil eder (Turan,2009:9). O, bu yüzden ilmi olduğu kadar, milli bir gaye de gütmüş ve kalemini Türk Milleti'nin lehinde kullanmıştır. Bu yönü tartışılacak bir durum olsa da, bu, Turan'ın mütefekkir yönü yani topluma ve devlete yön verme, bir ideal ve ülkü çerçevesinde tarihi yorumlama, bundan cihetle ileriye dönük projeksiyonlar ortaya koyabilme becerisi ile ilgilidir. Turan'ın tarih yorumunda Türk devletlerinin bir mefkûre ve ideal çerçevesinde kurulduğu ve bunun maddi olduğu kadar manevi-moral dayanakları da vardır.

"Üstte mavi gök, altta yağız yer ve ikisi arasında kişiöğlü yaratılmış, kişiöğulları üzerinde de ecdadım Bumin Kağan ve İstemi Kağan hüküm sürmüşlerdir." (Bilge Kağan)

Türk hakanlarında var olan "kut" inancı çerçevesinde hakana hükümdarlık yetkisinin Tanrı tarafından verildiğini inanılması hakani, milletin babası ve imparatorluk dönemlerinde de cihan ailesinin babası mevkiine yükseltmiştir. Türklerde ki hâkimiyet telakkisinin dayandığı kaynağı Osman Turan şöyle ifade eder.

"Eski Türkler kadir-i mutlak bir Allah'a ve onun cihan hâkimiyetini kendilerine ihsan ettiğine derin bir imanla ve samimiyetle inanıyorlardı. Bilge Kağan,-Tanrı irade ettiği için tahta oturdum; dört yandaki Miletleri nizama soktum- derken dindarlığını ve hâkimiyetin semavi menşeyini belirtiyordu" (Turan, 2009:113).



Türklerin yabancı dinlere, adalet ve insani değerlere saygı göstermeleri, bu cihan hâkimiyeti telakkileri ile ilgilidir. Turan'a göre Türk Cihan hâkimiyeti, adalete, insanlık duygularına ve milletin arzularına dayanmasa idi Türk kudretinin tarih boyunca yaşaması mümkün olmazdı. Bunun en bariz örneği olarak ta Türklerin Hindistan'da dokuz, İngilizlerin ise bir asır kalabildiğidir (Turan, 2009: 10-11).

Turan, Türklerin sahip oldukları maddi ve manevi güçle bir cihan hâkimiyeti tasavvuru oluşturdukları gerçeği hareket eder. İslamiyet'ten önce Türklerde var olan cihan hâkimiyeti düşüncesi ve savaşçı ruhun İslamiyet'in cihan hâkimiyeti ve dünya nizamı ideali ile örtüştüren Türkler bu yeni anlayış ve ruhla milli, insani ideallerinin yanına İslami idealleri de ekleyerek uzun yüzyıllar Türk-İslam tarihine kaynaklık ettiğini vurgular. Türklerin İslamiyet'e girişlerinin, Şamanî geleneklere ve yaşayış biçimlerine uygun olmasının yanında hazret-i peygamberden rivayet edilen Türklerle ilgili hadisler ve İslam büyüklerinin sözlerinde Türklerin İslam'a samimiyetle bağlanmalarını ve adeta milli bir din olarak görmelerini sağladığı önemlidir (Turan,2009:194-195).

Bu bahisle Maide suresi 54. Ayetinde Türkleri işaret ettiğine dair ifadeler ve tarihi hakikatler de mevcuttur. Ayet meali şöyledir.

"Ey iman edenler! Sizden her kim dininden dönerse, muhakkak Allah Teâlâ öyle bir kavmi getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Müminlere karşı merhametli, kâfirlere karşı da onurlu ve zorludurlar. Allah yolunda savaşsınlar ve kınayanın kınamasından korkmazlar. İşte o, Allah Teâlâ'nın lütfudur, onu dilediğine verir ve Allah Teâlâ vâsidedir, âlimdir."

Türklerle ilgili rivayet edilen hadislerin sahih ya da mevzu (uydurma) olmasının bir tarihçi için önemli olmasından ziyade bunların aksettirdiği psikolojik durum ve inançlar ehemmiyet arz eder, yaygınlığı ve devamlılığı da ehemmiyetlerini artırır (Turan, 2009:196).

Turan, Türk devletlerinin ikbal ve zevallerinin parametrelerini ortaya koyma çabası içerisinde. Türkler de ideal devletin temellerinin yukarıda Bilge Kağan'dan iktibasla ifade edilen hâkimiyet telakkisinin cihan hâkimiyetine dönüşmesi önemli bir yer tutar. Bu yüzden Türk milleti "Nizam-ı Âlem" davasının kutsiyetine ve bir "Devlet-i Ebed Müddet" olduğuna inanmışlardır. Hatta İbn-i Haldun'un devlet nazariyesi Osmanlı için geçerli değildir (Turan, 2005a:155). Çünkü Türkler, İslamiyet ile Türk imparatorluğunun aynı kadere bağlı olduğundan şüphe etmezler ve manevi mağlubiyeti asla kabul etmezlerdi. Türklerde devlet nizamının bozulması konusu da önemli yer teşkil etmiştir. Osman Turan Türklerin güçlü olduğu dönemlerde hakanla boy beylerinin arasındaki ahenkten bahseder ve bu sayede düşmanlarına üstünlük sağlandığını belirtirken, Çinlilerin bu ahengi bozmak için Türk hakanları ile beyler arasına nifak sokulmasını ve bu şekilde esarete düşüklerini belirtir (Turan, 2005b:20).

Turan, Göktürk devletinin yaşadığı elli yıllık esaret döneminde Bilge Kağanın tespitlerini de yorumlar.

"Ey Türk milleti üstte gök çökmediği (büyük istila ordularının saldırmadığı),altta yer delinmediği (iç isyanlarla boğuşmadığın) halde senin nizamını ananelerini (milli şuur, mefkûre



ve birliğini, içtimai ve ahlaki temellerini) kim bozdu. Ey Türk milleti, titre kendine dön "
(Turan, 2009:106).

Turan bu ifadeyi Türk devlet ve millet nizamının milli şuur ve birliğe sahip olunarak hiçbir dış güçten korkulmayacağı inancına bağlar. Türkler İslam öncesi ve İslam sonrası dönemlerde devletlerinin Tanrının himayesinde olduğunu ve bu yüzdende devlet-i ebed müddet olduğuna inanmışlardır. "*Türk Tanrısı Türk milleti yok olmasın diye beni kağanlığa oturttu.*" (Bilge Kağan)

Turan, Türklerin Şaman geleneklerinden gelen birçok hususi özelliklerin İslamiyet'le ile örtüştüğünü ve milli mefkûreleri ile kuvvet kazandığını, özellikle Kaşgarlı Mahmut'un rivayetlerinde kaydettiği bir hadis-i kutside, "*Benim Türk adını verdiğim ve şarkta yerleştirdiğim bir ordum vardır. Bir kavmi gazaplandığı zaman o kavmin üzerine hâkim kılarım.*" hadisinin aslında Şamanî devirlerde, Türk Tanrısı'nın Türk milletini koruduğuna ve mümtaz kıldığına dair inancın, İslami bir mahiyet olarak ifade edilmesinden başka bir şey olmadığını belirtir. Bunun yanında Türklerin Tanrının askeri olduğu konusundaki birçok tarihi yaklaşımları sıralar (Turan, 2009:194-195).

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç Türklerin İslamiyeti adeta milli bir din olarak benimsediği ve bu sayede Türklerin manevi bir güç kazandığı ve İslamiyet'in arkasının kuvvetlendiğidir. İslamiyet'in Selçuklu ve Osmanlılara inhisar etmesi ile Türkler İslam dünyasını iç ve dış saldırılara karşı korumuşlardır. Adalet üzere olmak, adalet ile hükmetmekte Türk devlet nizamının en önemli vasıflarındandır. Turan Avrupa da hüküm süren feodal düzen ve adaletsizliğinin yanında Osmanlı'nın merkeziyetçi yapıya sahip olması, toprak aristokrasinin olmaması, dolayısıyla içtimai huzursuzluğun olmaması, mevki tevdilerinin asalete ve doğuşa göre değil, liyakat, ahlak ve çalışmaya göre verilmesinin önemine işaret eder (Turan, 2009:247).

Türklerin cihan hâkimiyeti mefkûresinin inkişafında hukuk zaruridir. Dünyaya adalet huzur ve düzen koymak isteyen bir milletin önce kendi hudutları içinde kanun ve nizam şuurunun hâkim olması gerektir (Turan, 2009:250-251).

Turan, özellikle Osmanlı devletinin azametinin başlıca sebeplerinden birisi olarak rüşvet ve iltimasın mevcut olmamasını gösterirken, devlete ait mevkilerin herkesin liyakat, fazilet ve çalışmalarına göre verildiğinden bahisle ilgili olarak Yavuz Sultan Selim'in veziri Piri paşa ile olan diyalogunu şöyle aktarır.

"Yavuz Sultan Selim'de devletin azameti gururunu duyarken, zevali endişesini de taşımış, veziri Piri paşa böyle bir tehlikenin ancak akılsız, vezirlerin tayini, rüşvet kapılarının açılarak makamların ehliyetsiz kişilerin eline düşmesi, Osmanlı Nizam ve kanunlarının bozulması suretiyle varid olduğunu söylemiş; Padişah'ta evlatlarının ve devletin böyle bir akıbetten korunmasını Allah'tan niyaz etmiştir. Gerçekten Osmanlılar için kanun, nizam her şeyin üstünde tutulmuş; liyakat, ahlak ve iman sahiplerinin hâkim olmasıyla devlet kudretinin devamı düşüncesi başta gelmiş ve bu sebeple de iltimas ve rüşvet her felaketin başı sayılmıştır" (Turan, 2009:423).



Turan, Koçi Bey'in Sultan Murad'a müderris kadı ve âlimlerin yüksek itibara sahip oldukları ve bu sayede din ve devlete istikamet verdiklerini ve padişah huzurunda hakikati söylemekten çekinmediklerini söylediğini aktarır (Turan, 2009:423).

Turan, Türk devlet ve toplum yapısının yüksek ideallere göre tanzim olduğunu, özellikle 17.yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı Devleti'nde, Avrupa'nın üstünlüğünün pekte önemsemediğini, bozulan bazı müesseslerin ıslahı sayesinde tekrar yükselişe geçileceğini ve Osmanlı'nın medeniyetlerinin yüksekliğine olan inanca hala sahip olduklarına değinir ve Koçi beyin 4. Murad'a ıslahata dair sunduğu risalesinde gerilemenin ilmi ve idari nedenlerini sıraladıktan sonra yine Koçi beyden iktibasla "*Devlet-i Al-i Osman öyle bir devlet-i azamedir ki, etraf ve cevanipte olan din ve devlet düşmanları yekdil (birlik) olup her taraftan hücum etseler bi-emrillah cümlesine cevap vermek asandur.*" diyerek Osmanlı kültür ve medeniyetinin hala ne kadar kudretli olduğunu aktarır (Turan, 2009:423).

Dikkat çekici bir nokta da Turan, Osmanlı devletinin yükselme döneminde dini ilimler ile müspet ilimlerinin ahenginden bahsederken, Kâtip Çelebinin Mizan'ül Hak eserinde Fatih Sultan Mehmed'in devrin bütün ilim, sanat ve fikir adamlarını etrafına topladığı ve din ve felsefe arasında devam eden ezeli münakaşaları ilmi esaslara bağlamaya çalıştığını ancak sonra gelenlerin felsefeye itibar etmediklerini değinir. Ayrıca Osmanlı devletinin sukutunu da İslam medeniyetinin sukutuna bağlar. Ona göre "*17. asırda İslam medeniyeti artık çoktan yaratıcı kudretini kaybetmiş; bu sebeple de bu medeniyet artık Farabi, Razi, Biruni, İbn-i Sina, Gazali, İbn-i Rüşd ve İbn-i Haldun gibi büyük âlim ve filozoflar yetiştirememiş ve Müslüman dünyası bir daha bu seviyede insanların yetişeceği ümidini de kaybetmişti.*" Bu şekilde bir sonucun ortaya çıkmasının nedeni olarak ta Turan'ın, Osmanlı devlet yöneticileri ve ilim adamları için Devletin ebed müddet olduğu inancı, uzun ve istikrarlı bir ömrü olması, yaşanan olumsuz gidişin arızı olduğuna inanmaları, "*İslamın her asırda bir din ve medeniyet müceddidi (yenileyicisi) çıkaracağı*" hakkındaki bir hadise iman etmeleri, klasik İslam ve Selçuklu devrinden gelmiş filozof ve müçtehitlerin bir daha yetişemeyeceğine ve bu sebeple de içtihat kapısının kapanmış olduğuna inanmalarını gösterdiğini söyleyebiliriz (Turan, 2009:424-438). Ancak savaşlardaki mağlubiyetlerin artması neticesinde 17.yy için geçerli olan bakış açısı, 18.yy da değişmiş ve artık medeniyet verici değil medeniyet alıcı durumu gelmiştir.

İşte şimdi tamda bu noktada kadim bir geçmişi ve medeniyet telakkisi olan Türklerin 18.yy ile birlikte medeniyet veren değil, medeniyet alan bir konuma nasıl geldiğidir. Turan'a göre gelişmiş medeniyetlerle ilgili olarak Akdeniz havzasında doğan üç medeniyet (Eski Yunan-Roma, İslam-Türk ve Hıristiyan-Avrupa) vardır. Bu üç medeniyetin de ortak kaderleri vardır. Mezkûr medeniyetlerin azamet ve inhitat dönemleri irdelenirken insanlığın din bakımından üç zümreye ayrılmıştır. Bu zümreler büyük halk kitlelerinin oluşturduğu normal dindarlar, çok dindarlar veya zahitler, dinsiz veya Allahsızlardır. Normal dindarların karşısında oluşan grubun oranı yüzde 3-5'i geçmez. Cemiyetlerin buhranlı zamanlarında son iki aşırı ucun oranları artar ve medeni inhitat başlar. Medeniyetlerde madde-mana dengesinin bozulması, ya da birisinin ağır basması ile denge bozulur. Medeniyetin ve maddi refahın yükseldiği zamanlarda, ahlaki ve manevi değerler zayıflar



ve sükût kaçınılmaz olur. Dünyayı inkâr edip maddi ihtiyaçları öteleyen bu gidişat medeniyetleri dondurup uyuşturarak fosilleştirir ve sonunda materyalist batağa saplanır. Yunan -Roma medeniyeti bu materyalist azgınlaşma ile yıkılmış, Hıristiyanlıkta bu ahlaki ve dini çöküş zamanında yayılmıştır. Bu defa da Hıristiyanlığın hayatı ve dünyayı inkâr eden taassubu ortaya çıkmıştır. İslam aşısı ile başlayan Rönesans hareketi ile Hıristiyanlığın manevi tahakkümüne karşı maddenin ve hayatın isyanı birkaç asır denge getirmiş ve medeniyetin yükselmesini sağlamıştır. Materyalist ilerlemenin devamı ve Hıristiyanlık inancında muğlâk ve aydınları tatmin etmeyen yönlerin bulunması 19. asırda dine karşı pozitivizme gibi bir takım doktrinlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Auguste Comte, pozitivist felsefeye göre artık beşeriyet Teolojik ve metafizik çağları geçip, müspet ilim devrine girdiğini, Tanrıyı gökten indirdiğini ve artık dinlere gerek kalmadığını ve bunun yerine hümanizm inancının yeni bir din olacağını iddia eder. Ancak bu inanışta kainat karmaşası ve manevi ihtiyaçlar karşısında cevap veremediği gibi, Hıristiyanlığın tatmin etmediği aydınlar arasında dinsizliğin daha da yayılmasına sebebiyet vermiştir. Bize de bu hastalık meşrutiyet döneminde Avrupa'ya giden aydınlar vasıtasıyla girmiştir (Turan, 2005a:14, 15, 24, 25, 38, 39, 40, 41).

Türk-İslam medeniyeti de inkişaf döneminde madde mana dengesini kurmuş, ne zaman ki bu denge bozulmuş inkisar başlamıştır. Turan'ın ideal medeniyeti sentez olmak durumundadır. Bu medeniyet madde ve mananın, ilim ve dinin başarılı bir terkibi olmalıdır. Bu ahengin bozulmasının karşılığı, buhrandır. Osman Turan'ın muhafazakâr ve sentezci medeniyet yaklaşımını Mehmet Özden şu şekilde ifade eder (Özden,2003:561).

“Osman Turan'ın muhafazakâr dünyası terkinin/sentezin üzerine kurulu bir dünyadır. Sentezin unsurlarından biri etkisini yitirince denge kaybolur. Onun ifadesiyle “ilmin terbiye ve murakabesinden mahrum bir dinin taassuba düşmesi” kaçınılmazdır. Türk ocağı cami ile sahneyi yani madde ve ruhun dengesini bulmuşken, onun yerini alan Halkevi sadece sahnede kalmış, “köyün fikirsiz bir mefkûreye düşmesine sebep olmuştur. Bu halin Osman Turan terminolojisindeki karşılığı “buhran”dır. Siyasi yazılarının olası bir içerik analizi terkip, imtizaç, muvazene ve buhran kavramlarının sık ve yan yana kullanımını gösterecektir.”

Bütün medeniyetler için kaçınılmaz olan bir durum vardır. O da materyalist inkişafın her medeniyet için mukadder olmasıdır. Bu da muvazenenin ruh aleyhine bozulması ve Avrupa'yı tekrar manevi sükûta götürmesi demektir (Turan, 2005a:40).

Turan, İslam-Türk dünyasında görülen gerileme ve uyuşukluğun muvazenenin madde aleyhine bozulmasına bağlar ve Avrupa medeniyetinin tesiriyle, Tanzimat tan cumhuriyete kadar Türkiye'de vuku bulan inkılâpların manevi tahakküme karşı madde ve hayatın isyanı olarak görür (Turan, 2005a:53).

Türkiye'de baş gösteren aydınlanmacı pozitivist akımın öncülüğünü yapan ve dil, tarih ve maneviyat alanlarında bu anlayışı sergilemeye koyulan aydın zümresinin anlayamadığı husus, batının bahsedilen pozitivist akımın neticesinde içine düştüğü materyalist batağı ve buhranı düşünmeden hareket etmeleridir denebilir. Yeni bir Türk modernlik hamlesi başlatırken girişilen Avrupalılaştırma gayretleri ilim ve teknik sahasında sathi kaldığı gibi, terakkiye mani gibi görülen



kültüre ait konularda da tabii seyri içerisinde olmadan, toplumsal mühendislikçi bir yaklaşımla tepeden inmece bir anlayışa evrilen yenileşme hareketleri toplumsal dokuyu bozmuş, Türk toplumunu materyalizmin ve sosyalizmin pençesine düşürerek milli varlığımızı ve kültürümüzü tehlikeye düşürmüştür. Turan'a göre düşürülen bu durumun nedeni açıktır.

“Unutmamak lazımdır ki medeniyet hadisemiz, kendi kendine vuku bulmamış, tabii temas ve münasebetler neticesinde cereyan etmemiş, devlet ya da münevverin arzu, iradesi ve hatta zoru eseri olmuştur. Binaenaleyh irade ile başlayan bu faaliyetlerin ilim ve şuurun kontrolünde bulunması gerekir” (Turan, 2005a:55).

Turan'a göre, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri arasında ayrılıkçı hareketler ve ihanetlerin dehşetli manzarası görünse de, milli kültür, eğitim ve fikir hareketlerinde gelişmeler yaşandığı ve yeni bir kültür zemininin ortaya çıktığı aşikârdır. Özellikle ideal medeniyet tanımlaması içerisinde değerlendirdiği milli, İslami ve Avrupalı kaynaklardan gelen, milliyetçi, İslamcı ve garpçı üç fikir hareketinin terkibi medeniyet telakkisine uygundur. Zira İslam medeniyeti kendi nizamı içerisinde eski Yunan ve Şark kültürlerini, Avrupa medeniyeti de Yunan, İslam ve Hıristiyanlığa ait unsurları aynı şekilde kaynaştırarak bir medeniyet inşa etmişlerdir. Bu yüzden ortaya çıkan bu üç fikir akımının yaratacağı sentez oluşacak yeni modern Türk kültürünü doğuracaktır. Tanzimatla birlikte başlayan modernlik dönemine olumlu bakan Turan, bu çabaların ilmi bir programa ve sanayi inkılabı ile desteklenmemesini eleştirip, cumhuriyet döneminde süratle girilen Avrupalılaştırma fikri ve hevesi yüzünden başka fikir akımlarına hayat hakkı tanınmadığı belirtir. Çünkü bu hakkı tanımayanlar açısından bir an önce Avrupalılaşmak için engel teşkil eden milli ve dini değerlerin tavsiyesi gerekiyordu. Onlara göre girilen bütün yenilik teşebbüslerinin ve yaşanan felaketlerin mesuliyeti bu tavsiyenin yapılmasını zorunlu kılıyordu. Ancak iyi kötü ayırımı yapmadan batıdan her şeyin milli bünyeye alınması çabaları, milli ve manevi değerlerin yok olma tehlikesini doğurmuş, medeniyete aykırı bir zorlama ile şekilde kalan Avrupalılaştırma yolu, milli mefkûre ve milli benliği zedelemiş iki yarı aydın tipi ortaya çıkarmıştır. Biri batı medeniyetinin gelişmişliği karşısında milli ruhunu ve benliğini kaybeden aşağılık kompleksine sahip olanlar diğeri, batıya manen teslim olmayı reddeden taassup sahipleridir. Turan'da milletlerin yükselmesine etki eden manevi değerlerin pozitivism ve aydınlanmacı akla feda edilmesine karşı bir duruş vardır. Üstelik Turan ne yapılırsa yapılsın milleti milli ve İslami değerlerden ayırmanın mümkün olmayacağına inanır. Eğer bu gidişte ısrar edilirse bu durum bizi Şarkın efendiliği dururken, Garpta medeniyet dilenciliğine götüreceğini söyleyerek İslam dünyasına liderlik etmeyi önemsemiştir (Turan, 2005b:9-14).

Esasında Osman Turan, Tanzimatla birlikte süregelen yenileşme hareketlerini süreklilik arz ettiği için takdir etmekle birlikte, cumhuriyet modernleşmesi döneminde bu sürekliliğin pozitivist yaklaşımla birlikte kesintiye uğradığı inancını taşır. Kemalist modernleşmenin değişim çabasının hedefini ve buna karşı muhafazakârların getirdiği itirazı Mehmet Akıncı şu şekilde ifade eder.

“Radikalleşen değişim çabalarının gerisinde yatan ise fen bilimlerinde olduğu gibi, toplumsal alanında bilimsel doğrularla düzenlenebileceği inancını taşıyan pozitivismdir. Bu nedendir ki,



Kemalist modernleşmenin, süreklilik içerisinde bir kopuş olarak gördükleri yönleri muhafazakâr düşünürler eleştirmişlerdir” (Akıncı, 2012:157).

Osman Turan gibi mütefekkirlerin pozitivist aydınlanma aklına getirdikleri itiraz, fikrin kendisi olmasından çok, pratikteki uygulamaları sebebiyledir. Turan’da bu yüzden sadece fikri mücadele ile yetinmemiş, bu uygulama ve anlayışın yansıması olan siyasi yapıyla da mücadele etmiştir.

Milli kültür ahlak ve mefkûrenin yıkılmasıyla, aşağılık duygusu gelişir. Böylece bu durum milli benlik ve iradeyi çökerten ve gelişmeyi tıkayan bir hal alır (Turan, 2005b:13).

Tanzimat dönemine kadar Osmanlı içtimai yapısındaki nizamın hala güçlü olduğuna, milli ve İslami değerlerin üstünlüğüne olan inanç sebebiyledir ki, devletin ileri gelenleri ve münevverleri manevi mağlubiyeti asla kabul etmiyorlardı. İlmi ve teknik iktibaslarla eski milli kudretin yeniden tesis edileceğine inanıyorlardı. Tanzimat tan sonra, bir kısım aydınlar arasında batı üstünlüğünün iyiden iyiye hissedilmesi neticesinde, millete ve değerlerine inancını kaybedip aşağılık duygusunu kapılan ve tersine bir medeniyet ve ilerencilik uygulamaları ile milli şuur ve kültür erozyona uğramıştır. Bunun yegâna sorumlusu olarak ta Osman Turan’ın üzerinde çok durduğu ülke seçkinleri ve aydınlarıdır. Turan bu konu da çarpıcı tespitlerde bulunur.

“Türkiye’nin en mühim meselesi ve huzursuzluğunun kaynağı münevver ve halk arasında açılan zihniyet uçurumudur. Gerçekten muhakemesi ve mefkûresi bozuk, manevi değerleri ve şahsiyetini kaybetmiş ve kökünden kopmuş bir aydınlar zümresi Avrupalılaşacağı zan ve iddiası ile milli kültür ve ananelerini, din ve mukaddesatını tahribe girişmiştir”(Turan, 1967a:1-7).

Turan, bin yıl süren Türk-İslam devlet anlayışının Tanzimatla birlikte değişmeye başladığını, Avrupa menşeli olarak topraklarımıza giren siyasi rejim fikirlerinin milli hâkimiyetimiz istikametinde gelişmekle birlikte, medeniyet davamız gibi, sathi kaldığını bu meselede de ciddi görüşlerin çıkmadığına değinir. Ayrıca bu köksüzlük ve fikirsizlik dolayısıyla hürriyet, meşrutiyet ve cumhuriyet hareketlerinden sonra milletçe benimsenen demokrasinin bile bir takım aydınlara yetmediği ve sosyalizm modasının çıktığına değinir (Turan,1966a:1).

Turan’ın tarihe bakışı yorumu şuur ve bilinç üzerine olduğu için, yaşadığı dönemde Türk devleti ve milletinin içine düştüğü buhran ve sükûtu, yabancı tesirleri ve aydın açmazlarını yine tarihimize giderek arar ve bulur. Bu hususta ki çarpıcı tespitleri şöyledir.

“Ey Türk ve Oğuz beyleri, milleti. Üstte gök çökmediği, altta yer delinmediği halde senin devlet nizamını ve milli ananelerini (ilini-töreni) kim bozdu? Ey Türk milleti titre ve artık kendine dön.”Türk hükümdarı tarihte misali görülmemiş bir milli duygu ve görüşle milletini uyandırırken de jeolojik bir inkılâp olmadıkça hiçbir kuvvetin devletini ve milletini yıkamayacağını, ancak idareci ve aydınların (beylerin) yabancı tesirlere kapılarak milli kültür ve ananelerini kaybetmesi ve nihayet millet ile aydınlar arasında ahengin bozulmasıyla felaketin gelebileceğini meydana kor ve bu sebeple hem milli inancını belirtir, hem de acı ihtarlarını yapar. Türk milleti bu gün de yabacı tesirler ve bu tesirler ile kökünden kopmuş aydınlar yüzünden buhranlara ve ızdıraplara düşürülmüş; böylece Bilge Kağan’ın azamet ve sükût devirlerini hatırlatan bir durum hâsıl olmuştur” (Turan, 1966b:1-7).



Bir medeniyetin başka medeniyetlerle temas halinde olması tarihi ve sosyolojik bir vakiadır. Osman Turan'ın medeniyet tasavvuru da bunu yansıtır. O, Türklerin milli-İslami ve insani değerler sayesinde ileri bir medeniyet ve cihan hâkimiyeti mefkûresi oluşturduklarını irdeledikten bahisle kendisi de ideal medeniyetin bu değerlerle sentezlenerek yeniden kurulabileceğine inanıyordu. Türk devletinin 3.Selim ile başlayan modernleşme süreci ve cumhuriyet dönemi modernleşmesi süreci arasında ki süreklilik, pozitivist aydınlanmacı akıl ve uygulamalarla bir kopuş yaşamıştır. Bu kopuşlardan birisi de Türk Tarih Tezidir. Osman Turan bu yeni tarih tezine karşı itiraz eden manevi kale gibi duran bir mütefekkindir. Bu konu Türk muhafazakârlığı çerçevesinde Osman Turan çalışın Mehmet Akıncı'nın da irdelediği bir konu olmuştur.

“Kemalist modernleşme projesinin bir ayağı olarak ifade edebileceğimiz Türk Tarih Tezi, Türk muhafazakâr düşünürleri tarafından kabul görmemiştir. 1932 yılında toplanan Türk Tarih Kongresinde ileri sürülen bu tez, esas itibarı ile Türk tarih ve kültürünün köklerini Orta Asya'da aramaktaydı. Aynı zamanda, Orta Asya'nın bütün uygarlıkların beşiği olduğu ve uygarlığın, Türklerin göçü ile tüm dünyaya yayıldığı görüşlerini kapsıyordu. Açıkça Comte'nin tarih yorumundan etkilenmiş olduğu görülen bu tarih yazımı, Türklerin kültürel köklerini Orta Asya'da aramakla, aslında Türklerin İslamla iç içe oldukları bir tarihi, Comteci bir dille metafizik dönemi atlıyordu. Tarihsel süreç içerisindeki bu kopukluk, Türk muhafazakâr düşünürleri için hoş bir durum değildi. Çünkü Türk muhafazakârlarının zaman kavrayışı kopuşu kabullenemeyecek bir süreklilik vurgusuna sahiptir. Bu süreklilik “Ne geçmişe dönmek isteği, ne de gelecek için ütopyik bir kurguya yönelmek” şeklinde kendini gösterir. Bu zaman anlayışına bağlı olarak vurgulanmalıdır ki, geçmişi içinde barındıran bir şimdiki zaman, onlar için önemlidir” (Akıncı, 2012:177, 178).

Osman Turan'ın akademik çalışmalarını Orta Asya Türk tarihinden, Türk-İslam Tarihi alanına kaydırmasının belki de en önemli nedeni, bin yıllık İslam döneminin kopukluğuna bir itiraz ve bu alandaki boşluğu doldurmaktır denilebilir. Tarihsel sürekliliğin önemi konusunda Osman Turan hassastır ve bu konuya şöyle değinir.

“Medeniyet seviyesi ilerledikçe milletler tarihi hatıraları, milli kültür ve manevi mirası, edebiyat ve sanatları, destan ve halk hikâyelerini, dil, din, ahlak ve mefkûresini, hukuk, örf ve ananelerini, en değerli ecdat yadigârı olarak, yeni şart ve metotlara göre işlemek suretiyle bu hazineleri milli yükseliş uğrunda kullanır; tarihi mazi ve istikbali bağlarlar” (Turan, 2005a:144).

Turan, dil, din ve tarih alanlarında Avrupalı olma hevesi yapılan tersine zorlamalara karşıdır.

“Türklüğü yükselten ve yaşatan kültür mirasımız, tarihimiz, edebiyatımız, sanatlarımız, din ve mukaddesatımız, bütün manevi değerlerimiz ve hatta dilimiz” ilericilik” veya “devrimcilik” namına tahrip edilmiş; atalarımız ve onlardan gelen bütün medeniyet mirasımız istihza, tezyif ve tahkire uğramış; bu daimi tecavüz ve propagandalar ile milletin kökleri ve vatan mukaddesatı sökülme ve yok edilmeye çalışılmıştır” (Turan, 2005a: 145).

Turan'a göre Cumhuriyet döneminde güdülen modernleşme olgusunun ilmi ve milli ihtiyaçlara göre düzenlenmemesi medeniyet davasında ülkeyi daha ileriye götürememiştir. Bir an önce Avrupalılaşılm hevesiyle yapılan acele ve süratli uygulamaların başka fikirlere hayat hakkı tanımaması ve bu yüzden milli ve dini değerlerin tasfiye edilmesini getirmesini kabul etmez (Turan, 2005b:13).



Turan, Türk milletinin en ağır felaket asırlarında bile milli mefkûre kuvveti ile ayakta durduğunu, ancak bu gün yaşanan buhranla milli birliğin de tehlikeye düşürüldüğünü söyler. Bu yüzden pozitivist aydınlanmacı uygulamaların daha tehlikeli bir akım, materyalist felsefeyi getirmiş ve ideolojik cephelemlerle bölünen millet kendi içinde ve kendini imhaya yönelmiştir (Turan, 2005b:15). Turan, geriye düşmenin nedeni olarak milleti görmez. Ona göre bunun nedeni milli mefkûre ve ruhtan uzaklaşan idareci ve aydın sınıfıdır (Turan, 2009:16). Turan, karşılaşılan manevi buhran, fikri ve ahlaki sükutun, siyasi ve iktisadi sarsıntıların sebebi olarak şunları görür.”

“Ey Türk milleti işte seni savaş cephelerinde yıkamayanlar, yaşayan bu tarihi hayatîyetin kaynaklarını hedef tuttular. Çok mahirane usuller ve şeytani metotlarla milli şuurunu bizzat kendi evlatlarının eliyle tahrip yolunu buldular. Gaflet ve cehalete kurban giden bir aydın zümresini kendilerine müttefik “ilericilik-gericilik” safsatasını sahte bir ideal yaparak yeni nesli birbirine düşürdüler ve halk ile münevver arasında da uçurumlar yarattılar. Bu gaflet zümresi ile senin dinini, mukaddesatını, tarihini, edebiyatını, dilini, ahlak ve ananelerini yıkan manevi barbarlığı da ilericilik göstermek suretiyle seni şaşkınlığa uğrattılar” (Turan, 2005b:23).

Turan’a göre milleti ve devleti buhrana sokanlarda, bu buhrandan çıkaracaklarda seçkin kadrolardır ve yine iktisadi ve medeni kalkınmasını sağlam seçkin kadrolar yapacaktır ve tarih bunun örnekleri ile doludur. Turan Türkiye de başlayan okur-yazarlık oranıyla gelişmişlik düzeyinin artacağı düşünmez. Ona göre okur-yazarlığın artması ilmi keşiflerin ve sanayi hamlelerinin bir sonucudur. Ona göre devamlı Avrupa’ya öğrenci gönderilip ve üniversiteler açılması ilim için her şeyin yapıldığı anlamına gelmez. Asıl sorun Avrupa ilminin Türkiye’de yerleşmiş olmamasıdır. Doğu ile batı arasındaki mevcut medeniyet seviyesi ile okuryazarlık oranı arasındaki farkın normal olduğuna değinerek tarihten şu örneği verir.

“Ortaçağda İslam medeniyeti en yüksek devrini yaşarken bazı Müslüman memleketlerinde mesela Endülüs’te okuryazar nispeti %30 çıkmıştı. Buna mukabil Avrupa’da bu nispet %3’ü geçmemiştir. Bunun iktisadi durumla muvaziliğini belirtmek içinde XIII. asırda Tebriz şehir bütçesinin o zaman ki Fransa ve İngiltere krallıkları bütçelerine denk olduğunu hatırlatmak kâfidir. Türkiye’nin bütün ıstırapları bunca üniversitelere ve ilmi müesseselere rağmen henüz ilmin kurulamamış ve bilhassa ilim yerine cehalet ve safsatanın hâkim olmasından gelmektedir”(Turan, 1967b: 1-7).

Sonuç

Her insan içinden çıktığı toplumun kültürünü yansıtarak az ya da çok onu temsil eder. Osman Turan’ın tarihe getirdiği yorum ve fikir dünyasını şekillendiren düşüncelerin kaynağı kendisinin eserlerinde de sık sık belirttiği gibi yaşadığı buhranlı dönemdir. O, Türklerin milli-İslami ve insani değerleri ahenkli bir şekilde sentezleyerek bir cihan hâkimiyeti tasavvuru oluşturduklarını ve bu sayede bir nizam-ı âlem ülküsü çerçevesinde ilerlediklerini ortaya koymuştur. Esasında İslam öncesi Türk tarihçisi olarak başladığı akademik hayatına Türk-İslam tarihine yönelerek devam etmesinin bir nedeni vardır. O da Cumhuriyet modernleşmesi ile başlayan seküler, pozitivist anlayışla yürütülen yenileşme çalışmaları çerçevesinde din, dil ve tarih alanlarında yapılan zorlayıcı ve tepeden inmece değişimlere karşı çıkmasıdır. Onu fikri mücadele içine çeken önemli



bir neden de belirli bir kadro ve ekip tarafından Atatürk ilke ve inkılâplarının amacından ve hedefinden saptırılmış olması gelir. Özellikle tarih alanında Türk Tarih Tezinin Türklerin kültürel kodlarını Orta Asya'ya götürüp aradaki bin yıllık İslami dönemin Comteci felsefeyle metafizik dönem diye görmezden gelinmesi üzerine yürütülen kültürel ve siyasi faaliyetler önemlidir. O bu konuda ki mücadelesini hem ilmi, hem fikri hem de siyasi olarak vermiştir.

Tanzimatla beraber batı karşısında aşağılık kompleksine kapılan aydın ve idarecilerin modernlik adına giriştikleri yolun toplumda yarattığı buhranı sorgulamak için, moral ve bir şuur kaynağı olarak gördüğü tarihi milletin bekası ve terakkisi için kullanmıştır. Turan Türklerin azamet dönemlerini aktarırken tarihimizin maddi ve manevi unsurlarını çok iyi ortaya koymuş ve bu madde-mana muvazenesinin bozulmasıyla düşüşün başladığını aktarmıştır. Özellikle Türklerin İslamlaşma süreci ile birlikte düşen İslam medeniyetinin yeniden ihyası rolü üstlendiğini ve bunu sağlarken dayandıkları maddi ve manevi unsurları sarıh bir biçimde ortaya koymuştur. Bu anlamda ihtisas tarihçiliğinden sentez tarihçiliğine geçmiştir diyebiliriz. Türklerin İslamla beraber var olan mezihetlerini daha da yukarı taşıdıklarını ve cihan hâkimiyeti mefkûresi ve nizam-ı âlem davası güttüklerini kendi ifadesi ile *"Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi"* adlı eserinde anlatır ve bu eserle gayesinin ilmi olduğu kadar terbiyevi bir yönü olduğunu belirtir. Türklerin azamet devirlerinden, inkisara düşmelerini de madde hâkimiyetinin yıkılıp ruhun hâkimiyetinin öne çıkmasına ve bu yüzden uyuşukluğa ve sükûta düşmelerine bağlarken bunun tersi durumda kötüdür. Maddenin tahakkümü ile de manevi buhran ve kargaşalıklar yaşanır. Maddenin tahakkümü ile din ve mefkûreler, ruhun tahakkümü ile de akıl ve hayat isyan ederek muvazene kurulmaya ve medeniyet gelişmeye başlar. İşte Osman Turan modernleşmeyle birlikte sadece Avrupa'yı taklit ederek ve sathi olarak yapılan yeniliklerin medeniyet kurma iddialarımıza bir şey katmayacağını üstelik yaşanan buhranlar neticesinde milli birliğimizin de tehlikeye gireceğini söylemiştir. Ona göre batıdan yapılan iktibaslar iktisadi ve kültürel münasebetle birlikte tedrici bir şekilde olsaydı yeni bir medeniyet sentezi istikametinde hayatiyet kazanabilirdi. Turan tarihsel sürekliliğin devamına inanır ve modernleşme sürecini yürütenlerin kopuşu temsil ettiklerini yaptıkları uygulamalarda görür ve karşı çıkar. Eserlerinde millete ve kendilerine güvenlerini yitirmiş bir kısım aydınların ve bilhassa ümidi olan genç nesillerin kendilerine ve milletlerine olan güvenlerini yeniden elde etmelerini hedeflemiştir. Osman Turan milli ülkü ve mefkûreye ilham vermiş büyük bir şahsiyettir.



Kaynakça

- AKINCI, Mehmet, "Türk Muhafazakarlığı Çok partili Siyasi Hayattan 12 Eylül'e" İstanbul: Ötüken Neşriyat a.ş 2012
- BİRİNCİ, Ali, "Osman Turan" Ankara: Alternatif yayınları, 2003
- KÖPRÜLÜ Fuad, "Türk Edebiyatında Usul", Edebiyat Araştırmaları, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002
- KÖPRÜLÜ Fuad, "Başka Milletler Ne Yapıyor? " Köprülü'nün Edebi ve Fikri Makalelerinden Seçmeler. İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972
- KÖYMEN Altay, "Prof.Dr. Osman Turan'a reva görülen muamele" Tercüman, (30.09.1974) s, 2
- ÖZDEN, Mehmet, "Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık cilt 5", İstanbul: İletişim yayınları, 2003
- PALABIYIK Hanefi, "Ord.Prof.Dr.Fuad Köprülü'nün İlmi Hayatı ve Tarihçiliği", Ankara: Akçağ Yayınları 2005
- TURAN, Osman, "Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi" İstanbul: Ötüken Neşriyat a.ş, 2009
- TURAN, Osman, "Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik" İstanbul: Ötüken Neşriyat a.ş, 2005a
- TURAN, Osman "Türkiye'de Siyasi Buhranın Kaynakları" İstanbul: Ötüken Neşriyat a.ş, 2005b
- TURAN Osman, "Yeni İstanbul gazetesi", 15 Şubat 1967a: sayı:6548, s1-7
- TURAN Osman, "Yeni İstanbul gazetesi", 10 Nisan 1966a: sayı:5850, s1
- TURAN Osman, "Yeni İstanbul gazetesi", 1 Temmuz 1966b: sayı:5933, s1-7
- TURAN Osman, "Yeni İstanbul Gazetesi", 1 Nisan 1967b, sayı:6590, s1-7



Selçuklu Dönemi ve Karşılaştırmalı Bir Tarihyazımı İncelemesi: Osman Turan ve İbrahim Kafesoğlu

Soner Kavuncuoğlu¹

Özgür Önder²

Özet

Bu çalışmada Türk İslâm siyasi, toplumsal, ekonomik ve zihniyet dünyası üzerine, özelde ise Selçuklu Dönemi üzerine siyasi, kültürel, ekonomik, dini, biyografik, idari teşkilatlanma üzerine çalışmalarıyla tanınan Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu ve Prof. Dr. Osman Turan'ın tarihyazımlarının karşılaştırması amaçlanmaktadır. Bu karşılaştırmanın, tetkik ve tahlil açısından Kafesoğlu ve Turan'ın tarih anlayışlarını derin bir biçimde analiz etme gibi bir amacı yoktur. Bu çalışmada, tarihyazımlarının karşılaştırılması bibliyografya üzerinden iki Orta Çağ tarihçisinin Selçuklu Dönemi ile Selçuklular Tarihi'ni anlama ve algılama biçimleri ile iki tarihçinin bilinçli-seçiciliği ile tetkik ettiği hususları ele alma usulleri üzerinedir.

Anahtar Sözcükler: 1. Osman Turan 2. İbrahim Kafesoğlu 3. Selçuklu dönemi 4. Tarihyazımı

Giriş

Bu çalışmanın amacı, Osman Turan (1914-1978) ve İbrahim Kafesoğlu'nun (1912-1984) çalışmalarından Selçuklu Dönemi üzerine değerlendirme, yorumlama ve analizlerini değerlendirerek, iki Orta Çağ tarihçisinin karşılaştırmalı tarihyazımlarını incelemektir. Tarihyazımı (histoiregraphie), her topluluğun, toplumun ve yaşam biçiminin kendine özgü tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsü çerçevesinde şekillenmektedir. Bu haliyle tek bir tarihyazımı anlayışından bahsetmek imkânsız olup ancak tarihyazım(lar)ından söz edilebilir. Birbirinden farklı tarihyazımlarını ortaya çıkaran özgül koşullar zaman ve mekânın koşullanmaları ile mukayyed vaziyettedir. Fakat tarihyazımlarının birbirinden farklılaşması sadece tarihsel ve toplumsal ilişkiler örüntüsünün özgülüğünden kaynaklanmamaktadır. Tarihle ilgilenme ve tarihi algılama biçimiyle ilgili olarak da tarihyazımları birbirinden farklılaşmaktadır.

¹ Ankara Üniversitesi, S.B.F., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Doktora Öğrencisi.

² Doç. Dr. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümü



Bu bağlamda çalışma, Turan ile Kafesoğlu'nun tarihyazımlarını karşılaştırırken ikinci noktadan yani tarihle ilgilenme ve tarihi algılama biçimi çerçevesinden hareket etmektedir. Nitekim Selçuklu Dönemi'nin tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünü (siyasî, ekonomik, hukukî, idari, coğrafi, demografik gibi hususlar) incelemek bu çalışmanın kapsamını hayli aşmaktadır ki, zaten çalışmanın amacı da değildir. Turan ve Kafesoğlu'nun tarihyazımlarını karşılaştırırken önemli hususlardan bir diğeri, *tarihyazımı* incelemelerinde kullanılan 'Avrupamerkezci' anlatı biçimleridir. Avrupamerkezci tarihyazımı yaklaşımlarıyla Selçuklu Dönemi'ni analiz etmek, bizatihi kusurludur. Aynı şekilde, Avrupamerkezci tarihyazımı anlayışlarına dayanak olan tarih felsefesi ve metodolojisi ile Turan ve Kafesoğlu'nun tarihle ilgilenme ve tarihi anlama tarzlarına yaklaşmak kusurlu olabilir. Ancak buna rağmen, tarihyazımı konusu bir tarafıyla tarih felsefesi ve tarih metodunu içermesinden dolayı coğrafyalar ve zihin dünyaları arasında mutlak ve kat'î bir ayrılık ortaya koymanın toplumsal ve tarihsel realiteler ile uyuşan bir yanı olmadığını da belirtmek gerekir.

Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümü, tarihyazımı, tarihle ilgilenme ve tarihi algılama biçimleri olarak inceleme çerçevesinde ele alınmasından dolayı, tarih felsefesi ve metodolojisinin kategorileri değerlendirilmesine ayrılmaktadır. Tarih felsefesi ve metodolojisi, her şeyden evvel tarihle ilgilenmenin ve tarihi algılamaya yönelik temel ve esasları belirlemek açısından önemlidir. İkinci olarak, tarih felsefesi ve metodolojisi belirlendikten sonra tarihi oluşturmak için gerekli ve tarih araştırmasını başlamak gelir ki, tarih araştırmasına başlamanın birtakım kaideleri vardır. Bu kaideler, tarihçinin tarih felsefesi ve metodolojisinin yönlendirmesiyle vesikalara, belgelere ve vakialara yönelim (intentionalité) ve yorumlama (hermeneutique) biçimlerini ihtiva etmektedir. Çalışmanın son ve üçüncü kısmı ise, tarih felsefesi, metodolojisi ve tarih araştırmasının kaideleri bakımından Turan ve Kafesoğlu'nun Selçuklu Dönemi'ne ilişkin tarihyazımlarını karşılaştırmaktadır.

Tarihyazımı (histoiregraphie)

Tarihyazımı, her şeyden evvel tarihle ilgilenme ve tarihi algılama biçimidir. Tarih ilgilenme ve algılama biçimi olarak tarihyazımının iki temel bileşeni, tarih felsefesi ve tarih metodolojisidir. *Tarih Felsefesi* denildiğinde buradaki *tarih* kavramını çift-anlamlı bir şekilde değerlendirilebilir:

Tarih Felsefesi'nden iki şey anlaşılır: 1) Yaşanmış geçmişin felsefesi olarak tarih felsefesi, 2) Tarih biliminin felsefesi. Birinci anlamıyla tarih felsefesine, geçmişte kalan olayları ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktan başlayıp, giderek insanlığın tüm yaşanmış geçmişine, yani 'dünya tarihi' ne yönelen bir felsefe uğraşı olarak bakabiliriz. Bu uğraş, giderek, tüm insanlık tarihine yönelik bir üst-bakış edinmeye, hatta tüm insanlık tarihi hakkında kapsayıcı olmak isteyen bir felsefe sistemi kurmaya kadar gider. İkinci anlamıyla tarih felsefesi ise, tarih biliminin ve tarihçinin bilgi elde etme etkinliğini sorgulayan, tarih biliminin dayandığı ilke ve yöntemleri eleştiren ve giderek 'tarihsel bilgi'nin nitelik, hatta olabilirliğini çözümleyen bir tarihsel bilgi eleştirisidir (Özlem, 1984: 1).



Bu çalışmanın karşılaştırmalı tarihyazımı anlayışı, tarih kavramının çifte-anlamlılığı çerçevesinde değerlendirildiğinde ikinci türe yani tarih biliminin felsefesine yakındır. Çünkü yaşamın geçmişin felsefesi olarak tarih felsefesi ister istemez tarihsel vakıaları zorunlu illiyet bağları ve düzenlilikler zinciri olarak yeniden kurabilir. Tarihsel vakıaları evrensel yasalar ve zorunlu düzenlilikler gibi değerlendirmek, vakıaların tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünde neşvünema bulan koşulları yadsımak ve yeni bir anlatı inşa etmeye çalışmaktır. Kaldı ki tarih, doğa bilimlerinde olduğu gibi yasaların ve düzenliliklerin ilmi olarak ele alınabilir mi? Bu bir başka sorudur.

Tarihin diğer bilimler gibi kısmî bir dili var mıdır? Bu soruya kolayca evet diyemeyiz. Tarih, bugün sosyoloji ve iktisadın terminolojisini ödünç alsa da tamamen bu sözlükle iş göremez ve olayları şematik bir biçimde ve genelleyerek açıklamaya gittikçe de 'tarih' olmaktan çıkar. Tarih kanunlara dayanır mı? Katıyyen dayanmaz. Zoraki çıkarsanan kanunlara dayanarak yapılan analiz, tarih yazımını, tarih yazımı olmaktan çıkarır. Böyle bir endişe taşımaması gereken bir daldır, tarih. Kanunlaştırma çabaları ile ancak gülünç olurlar (Ortaylı, 2011: 52-53).

Tarih ilminin evrensel yasalar arayan ve olguları nedensellik bağları ile analiz etmeyi amaçlayan bir ilim olmadığı aşıkâr ise de, bu durum tarih ilminin olguları araştırma yöntem ve usullerinden feragat ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim tarih ilminin mitler ve destanlardan ayırt edici özünü tarihsel vakıaları ve olguları araştırması ile araştırma süreci boyunca takip ettiği bilimsel metot ve kaynaklardan faydalanması oluşturmaktadır. Bu çerçevede, tarihyazımlarını anlamak ve açıklayabilmek açısından mütenevvi tarihyazımı usulleri gözden geçirilmelidir. Tarihyazımı usullerinin kategorik betimi, tarihi anlama ve algılama biçimlerinin göstergesi sayılabilecek en mühim araçlardan birisidir.

Çok genel çizgileriyle tarihyazımında üç farklı konumun bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, tarihe bir anlatı (narrative) olarak bakan yaklaşımdır. Bu, tarihi edebi tür olarak kabul eden geçmiş yaklaşımların bir uzantısı olarak da görülebilir. İkinci konum, 'idiografik' tarihyazımıdır. Bu yaklaşımda tarihsel ve toplumsal süreçlerin kendine özgü nedenleri olduğu ve kendine özgü sonuçlar doğurduğu kabul edilir. Üçüncü konum, tarihe açıklayıcılık açısından, herhangi bir bilim gibi yaklaşmaktır. Bu üçüncü konumun ayırıcı özelliği, birçok tarihyazımını içinde barındırmaktadır: a) Görgülcü Pozitivizm, b) Gerçekçilik (Realizm), c) İşlevselcilik (fonksiyonalizm) ve d) Yorumbilgisel (Hermeneutik) (Tekeli, 1998: 54-55).

Bu bağlamda, tarih mutlak düzenlilikler ve yasalar ilmini bulmayı amaç edinen bir ilim olmamakla beraber; tarih araştırması olguları ve vakıaları tetkik, tahlil, analiz ve yorumlamayı kat'i surette gerekli kılmaktadır. Farklı usuller ile olguları ve vakıaları açıklamak ve sebep-netice ilişkisine yönelik çıkarımlarda bulunmak her halükarda farklı tarihyazımlarının oluşmasına dayanak olan unsurlardan birisidir. Olguları fiziki ve görgül olarak sebep-netice ilişkisi bağlamında değerlendiren pozitivist yaklaşıma karşı; realistler görgülcü pozitivizmin olguları açıklamak konusunda yüzeysel kaldıkları ve gerçeğin farklı katmanlar halinde bulunduğu dolayısıyla katmanları açmak gerektiğini savunurken; işlevselciler toplumsal olayları ve olguları işlevsel sonuçları bakımından incelerler. Yorumbilgisel yaklaşım ise, kültürel anlamların çeşitliliği ve onların özgünlükleri ve karmaşık etkileşme dokusunun üzerinde durmaktadır (Tekeli 1998: 55).



Modern tarih ilminin muhtevasında tarihi vakıaları ve olgular arasındaki sebep-netice ilişkisinin araştırılması ile müsemma olan *araştırmacı tarih usulü* bulunmaktadır. *Araştırmacı Tarih*, hikâyeci ve öğretici tarih anlayışlarından olgular arasındaki sebep-netice ilişkisinin araştırılması ve açıklanması niteliğiyle ayırt edilmektedir. Çünkü modern tarih ilmi, ondokuzuncu yüzyılın bir ürünüydü. 19. yüzyılda yeni olan şey, tarih araştırmalarının profesyonelleşmesi ile bu araştırmaların üniversitelerde ve araştırma merkezlerinde yoğunlaşması olmuştur. Profesyonelleşme sürecinin merkezinde, tarihin bilimsel konumuna ilişkin sağlam inanç bulunuyordu (Iggers, 2003: 1). Her hâlde, tarihyazımları tarihi anlama ve algılama biçimi olarak araştırma usulü yönünden farklılık gösterebilir dâhi tarihi vakıa ve olguların anlaşılması ve açıklanması açısından bir dizi temel kaideleri zorunlu görünmektedir. Bu temel kaideler, tarih araştırması sürecinin unsurları olarak ortaya çıkmaktaydı: Tarihi vesikaların ve belgelerin araştırılması, tahlil ve analiz edilmesi, netice de ise yorumlanarak değerlendirilmesi.

Tarih vesikalarla yapılır. (Vesikaların Araştırılması-Heuristique) Vesikalar olmayınca tarih yoktur. Daha sonra ayrı ayrı vakıaların tayin edilmesi ki bu analiz safhasıdır (Critique). Daha sonra, ayrı ayrı vakıaların belirli ölçütler çerçevesinde tasnif edilmesi ve lazım gelen usule göre analiz edilen vakıaların sentezlenmesi safhası takip etmektedir. Son safha da, vakıaların vesikalar çerçevesinde analiz edilerek, sentez edilmesinden sonra belirli formüllerin öne sürülmektedir (Hermeneutik) (Langlois ve Seignobos, 2010: 15-39; 188-224).

Bu üç aşama her tarih araştırmasında gerekli-şartlar olmakla birlikte, tarih ilmini eğer sadece bu üç aşamanın soyutlayıcı ve yasalar-formüller oluşturan kısmının içerisinde ele alınırsa birçok eksiklik beraberinde görülebilir. Bunun sebebi, tarih ilminin araştırma süreci boyunca yararlandığı kaynakların araştırılması, tarihyazımı için bir başka hususi konuyu teşkil etmektedir. Tarih ilminin, yararlandığı kaynakların birincil kaynaklar, ikincil kaynaklar veya yardımcı kaynaklar şeklinde tasnif edilmesi, tarihçinin ehemmiyet verdiği ve ehemmiyet derecesine göre tefrik eylediği vakıaları tespit etmek açısından oldukça mühimdir.

Kaynak, tarihî bilgi veren malzemedir. Ancak, her bilgi veren malzeme kaynak olma özelliğine de sahip değildir. Bu malzemenin kaynak addedilmesi için a) devrinde vücuda getirilmiş olması, b) devrine yakın bir zamanda ve devrinin kaynaklarından faydalanarak meydana getirilmiş olması gerekir. Birinci gruba girenlere *ana kaynak* denir. İkinci gruba girenler ise birincilerin bulunmadığı hallerde önem kazanırlar. Bunlar ana kaynaklardan yararlanılarak meydana getirildikleri taktirde *birinci elden kaynaklar*; birinci el kaynakların bulunmadığı hallerde ise birinci el kaynaklardan yararlanılarak meydana getirilen *ikinci elden kaynaklar* önem kazanır (Kütükoğlu, 2014: 17).

Bu tasnife ek bir tasnif ise en genel kategorisiyle sözlü ve yazılı kaynaklar olarak (Kütükoğlu, 2014: 18-22) yapılmaktadır. Sözlü kaynaklar; tarihi şiirler, hikâyeler, efsaneler, mitler, destanlar, menkıbeler fıkralar ve atasözleri gibi kaynakları ihtiva etmekte iken; yazılı kaynaklar en genel anlamıyla coğrafi, antropolojik, arkeolojik, klimatolojik, diplomatik, fermanlar, ahidnameler, mimari, şehir planları gibi arşiv malzemeleri ile görüntülü ve sesli arşiv malzemelerinden oluşmaktadır. Tarihin yazılı kaynaklar, arşiv malzeme ve belgesine yönelimi tercih meselesi değil; tarihçilik mesleğinin gerektirdiği zaruri bir yönelimdir. Tarih ilmi açısından yazılı kaynaklar, arşiv belgesi ve malzemesi gerek-şarttır fakat yeter-şart değildir. Çünkü tarih ilminin



yardımcı kaynaklarından sayılan toplumbilim, psikoloji, siyasal kültür, ferdi ve tecemmüi mizaç, demografi, etnografya, coğrafya, jeoloji, nümizmatik vd. ilimlerden yararlanan tarih ilmi, tarih araştırmasının teknik boyutunun ötesine tarihi inceleyen tarihçinin felsefesi ve metodolojisini gerekli kılar ki bu durum hakikatte tarihyazımının neşvünema bulmasına delalet edildiği anları temsil etmektedir. Şöyle ki tarihi vakıaların ve vesikaların tetkiki kısmından tahlil, analiz ve açıklayıcılık kısmına geçilmiştir. Tahlil, analiz ve açıklayıcılık kısmında tarihçinin araştırma usulü ve felsefesi önem kazanmaktadır ki yukarıda belirtildiği gibi olguları açıklamak açısından kullandığı usule dikkat çevrilmektedir: Görgülcü pozitivism mi, realizm mi, işlevselcilik mi yoksa hermeneutik yaklaşım mı?

Bu aşamadan sonra, tarihi olayları ve vakıaları, tarihçinin metot ve usulü yani tarihi anlama ve algılama biçimiyle birlikte tetkik etmek gerekliliği zaruri olmaktadır. Bu aşama, tarihyazımının farklı sorunsallarına işaret etmektedir ki bu da en genel anlamıyla tarihte nesnellik - öznellik sorunsalıdır. Tarihçi araştırma nesnesine yönelik olarak vesikayı tahlil ederken vesikanın sunduğu nesnel gerçekliği, kuracağı tarihsel yapı içerisindeki hangi bütünü açıklamak için kullanmaktadır? Tarihçi, tarih yapısını belirli düzenlilik ve süreklilikleri açığa çıkartan yasalar çıkarmaya yönelik mi değerlendirmektedir? Yoksa tarihçi vakıaların cereyan ettiği nesnel gerçekliğin koşulları ile birlikte yaşadığı tarihsel ve toplumsal vakıaların realitesine kayıtsız kalarak yeni mit ve destanlar oluşturmaya yönelik mi ele almaktadır? Yoksa belirli politik angajman ve kaygılar ışığında *a priori* değerlendirmeye yönelik olarak mı kurmaktadır? Bu sorular bir yanıyla vesikalar ile vesikaları tetkik, tahlil ve analiz eden tarihçi arasındaki ilişki biçimlerinde tezahür etmektedir.

Öznellik-nesnellik sorunsalı, tarihyazımı çalışmaları açısından öneme haiz konulardan bir diğeridir. Bu sorunsal ilk olarak, tarihçi ile tarihçinin araştırma nesnesi/nesnelere arasındaki ilişkide kendisini göstermektedir. Tarihçi eserini oluşturmak için öncelikle araştırma nesnesi ile ilgili olarak tarih ilminin kaynaklarına başvurmak mecburiyetindedir. Tarih ilminin kaynakları, sadece tarihi bilgi vermesi ve tarihi tasavvur, tahlil, müşahade ortaya koyan kaynak olması sebebiyle kaynak olarak nitelenemez. Bu bağlam tarihyazımlarının mütenevvi şekillerde teşekkül etmesinin sebeplerinden birisini ortaya koymaktadır: Tarihyazımında, vesikalar ve belgelere dayanması zaruri olmakla birlikte yeterli olmamaktadır. Bunun en mühim nedeni ise, tarihi binanın inşa edilmesi için gerekli malzemenin elde bulunmakta ancak binanın mamur hale gelmesi açısından malzemelerden düzenli bir yapı ortaya çıkarmak gerekmektedir. Mamur tarihi bina için vesika ve belgeler ilk adımda birer veri olarak ele alındığı gözlemlenmektedir.

Tarih araştırmalarında birinci aşama, seçilen konuyu aydınlatacak kaynakların, özel deyişle belgelerin toplanmasıdır. Bu nedenle özü bakımından Tarih, belgeler aracılığıyla anlama, bilge ve anlatma demektir. Tarihi anlatım, tarih yazıcılığı, saptanan belgelere dayanarak ve genellikle onlarında dışına taşarak kendine özgü bir sentez olarak gerçekleştirilir, bu da kaçınılmazdır (Turan, 1997: 146).

Tarihçinin, vesikaları ve belgeleri yorumlama, analiz etme ve sentez etmesi gerek ihtiyari gerek zaruri bir şekilde tarihçinin vesikayı tahlil, analiz ve araştırma sürecinde tarihçiye hem yaşanmış deneyimi (erlebnis) hem de aktarılan deneyimi (erfahrung) eşlik etmektedir. Geçmiş,



olup bitmiştir ve edimsel olaylar olarak değil; ancak örneğin, kitap, makale, belge vs. gibi son derece farklı yayınlar aracılığıyla tarihçiler tarafından geri getirilebilir. Geçmiş olup bitmiştir ve tarih, tarihçilerin uğraşlarından ondan çıkarttıkları şeydir. Tarih, tarihçilerin eseridir (Jenkins, 1997: 19). Çünkü tarihçinin takip ettiği usul, her şeyden evvel değer-yüklü (value-laden) bir idrak yoğunluğunu ihtiva etmektedir. Tarih araştırmacısı da her insan gibi her an kendi hayatını deneyimlemekte ve bu deneyimleme her haliyle insana özgü olan zaman ve mekân ile mukayyed koşullanmaları ister istemez tarihçiye de hissettirmektedir.

Tarihçi, geçmişin tüm verilerini açıklamaya, kendisi için olanaklı olsa bile onları öğrenmeğe çaba gösteremez. Bir kentin günlük yaşamında olanları bile, bırakınız açıklamayı, betimlemeğe de tüm bir çalışma yaşamı yetmez. Tarihçi, bildiği ya da bilebileceği çok sayıdaki verilerin içinden kendisine göre temel önem taşıyan sorunlara ya da görüşlere bir yorum getirebilmek bakımından anlamlı olanlarını seçmek zorundadır. Kuşkusuz bu seçme süreci tehlikelidir, çünkü gerçekliğin bozulmasına götürebilir. Bilerek yan tutmayı elinden geldiğince nesnel davranmak istediğinde bile, geçmişin olgularını anlayıp açıklama yeteneği, içinde yaşadığı topluma ilişkin anlayışından, siyasal ve düşünüyapısal (ideolojik) tutumlarından etkilenir (Carr ve Fontana, 1992: 63-64).

Dolayısıyla mutlak bir nesnellik tarih ilminin hedefi ve amacı değildir. Tarih ilminin amacı, tarihi kaynakları esas alarak, tarihi kaynakları dönemine ve koşullarına özgü olarak tarihçiler tarafından meydana çıkarılması ve değerlendirilmesidir. Bu açıklayıcılık, tarihi vakıaları ve olguları zaman ve mekân mefhumlarının koşulları ile mukayyed vaziyette tetkik, tahlil, analiz ve yapısal özelliklerini içermektedir. Bu açıdan bağlamda tarihyazım(lar)ı açısından görülen farklılaşma, tarihçinin vakıalara ve olgulara yönelik usul farklılığı ile birlikte tarihçinin olguları açıklamaya yönelik bilinçli-seçiciliğinin birlikteliğinden etkilenmektedir. Tarihçiye vakıaları ve vesikaları tetkik, tahlil, analiz ve sentez sürecinde dayanak noktalarını tarihyazımının muhtevasını oluşturan, tarih felsefesi ve metodolojisi oluşturmaktadır.

Turan ve Kafesoğlu'nda Tarihyazımı Karşılaştırılması

Selçuklu Dönemi üzerine yaptıkları çalışmalar dikkatle incelenirse Kafesoğlu ve Turan'ın eserlerini yazma biçimleri nazarından iki yazarın da '*araştırmacı tarih*' biçimini takip ettikleri söylenebilir. İki tarihçi de olguları sebep-netice ilişkisi bağlamında değerlendirmektedirler. Karşılaştırmanın ikinci ayrıntı noktasını, Kafesoğlu'nun ve Turan'ın kullandıkları tarih ilminin kaynakları oluşturmaktadır. Kafesoğlu genellikle hususi vekayinameler, umumi vekayinameler, tarihi coğrafya eserleri, idari ve askeri teşkilata ilişkin eserler, kültür hareketlerinden bahseden eserler ve kitabeler ile nümizmatik (Kafesoğlu, 2014a: 15-31) kaynaklarından faydalanırken; Turan ise genellikle resmi mektuplar (menşurlara dair, fermanlara dair, tayinlere dair, maaşata dair), ahidnameler, ticaret muahedeleri, inşa mecmuaları (Turan, 2014, 1-180) kaynaklarından faydalanmıştır.

Diğer yandan Kafesoğlu Selçuklu Dönemi devlet teşkilat yapısını konu (Kafesoğlu 1973: 129-177; 2014b: 91-125) edindiği eserleri genellikle ve yoğunlukla idari teşkilat, Selçuklu



Devleti'nin kültürel, toplumsal vaziyeti ile birlikte siyasi inkişaf ve inhitat devirlerini değerlendirdiği görülürken; iktisadi vaziyete çok kısa değindiği görülmektedir. Devlet yapısına, idari teşkilata, kültürel ve toplumsal yapıya dikkat çeken Kafesoğlu'nun iktisadi-ticari hayata gerekli ehemmiyeti göstermemesi dikkat çekmektedir. Nitekim Kafesoğlu'nun lise müfredatında okutulmak üzere Milli Eğitim Bakanlığı'nın talebi üzerine ele aldığı *Selçuklular Tarihi* ders kitabında iktisadi ve ticari hayatın bir (1) sayfa geçmesi (Kafesoğlu, 1992: 101-102) dikkate şayan görülmemektedir. Çünkü ders kitaplarının belirlenen ölçütlere, hacme ve muhtevaya sahip olması zaruriyet kabilindedir. Fakat Kafesoğlu'nun *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar* isimli eserinde dâhi ticari ve iktisadi hayat çok kısa bir şekilde (Kafesoğlu, 2014b: 97-100) geçilmektedir.

Kafesoğlu'nun Selçuklular Dönemi'nin iktisadi ve ticari hayat üzerine bu kadar az durmasının sebeplerinden birisi Selçuklu Dönemi çalışmalarının bibliyografyasında iktisadi ve ticari hayata yönelik çok az belgenin günümüze ulaştığı gerçeği sayılabilir.

Melikşâh'ın emri ile vücuda getirilen Risâle-i Melikşâhî Selçuk devri maliyesi, iktisadiyatı ve şehirleri tarihi bakımından çok mühim olup bu da bize kadar ulaşmamıştır. Yalnız XIV'üncü asrın müellifi maliyeci (müstevfi) Hamdullah Kazvinî'nin iktibasları vasıtasıyla onun muhtevasından bazı parçalar muhafaza edilmiş ve Selçuk devri bütçesine ait rakamlar bu sayede elde edilmiştir ki, devrin iktisadi kudreti bakımından bu kadarı bile pek mühimdir (Turan, 2005: 22).

Turan'ın *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* adlı eserinden zikredilen yukarıdaki iktibas, Selçuklu devri bütçe ve iktisadi kaynaklarının günümüze ulaşan kısmının çok kısıtlı olduğunu söylemekle birlikte, Turan mezkur eserin VII. bölüm, 9. Başlığını *İktisadi ve İctimai* vaziyete ayırdığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, Kafesoğlu'nun tarihyazımında iktisadi ve ticari hayatın çok az yer aldığı söylenebilir. O halde şöyle bir sorunun akla düşmesi pek manidardır: Devlet yapısı, idari ve siyasi teşkilatlanma, kültür hayatı ve toplumsal yaşam, iktisadi ve ticari ilişkiler örüntülerin dikkate almaksızın açıklamak her halükarda eksiklik barındırmaktadır. Çünkü iktisadi-ticari vaziyet, toplumsal yapı, kültür, siyasi ve idari teşkilatlanma biçiminin anlaşılması için elzem unsurlardan birisidir. Kaldı ki Kafesoğlu'nun bizatihi kendi neşri olan *Tarih İlmi ve Bizde Tarihçilik*'de şöyle demektedir:

Bizde tarih yazımı ve öğretiminde carî usul, önce bütünlük anlayışını layıkıyla ihata edememenin zâfi içindedir. Tarihi bir olay da tıpkı insan varlığı gibi, canlı bir hüviyettir. Onun da iktisat, hukuk, sanat, edebiyat, din, dil vb. diye adlandırılan organları vardır. Bunları tek tek alıp birbiri ile irtibat kurmaksızın, inceleyerek neden ve nasılına dair sonuçlar çıkarmağa çalışmak, olayı teşrih masasına yatırılmış kadavra karşısında, kafatasına, koluna bakarak sağlığında herhalde şöyle bir insandı; gibi hükümler yürütmekten farksızdır (Kafesoğlu, 2014c: 244-245).

Kafesoğlu gerek iktisadi-ticari hayata gerekse toprak hukuku ve toprak mülkiyeti hususu üzerine analiz boyutlarını çalışmalarında kısıtlı tutarken, tam da eleştirdiği bütünlük anlayışını layıkıyla ihata edememenin tarihyazımına verdiği zaafi bizzat uygulamış olmaktadır. İktisadi ve ticari hayat ile toprak hukuku ve toprak mülkiyeti hususlarını neredeyse görmezden gelerek ihmal



eden Kafesoğlu; Türk Devlet geleneği (Kafesoğlu, 2014c: 119-149), Türklerin kültürel teşekkülü, siyasi ve idari teşkilatlanmasına ve Türklerin dinine yönelik çalışmalara yöneldiği görülmektedir. Öyle ki Kafesoğlu'nun (1980) *Eski Türk Dini* isimli müstakil bir çalışması da bulunmaktadır.

Turan ise tarih ilminin kaynaklarından resmi vesikalar, inşa mecmuaları, menşurların ve ahitnamelere yönelmekte ve resmi vesaik ile evrak çerçevesinde tarihyazımının şekillendiği görülmektedir. Turan, Selçuklu Dönemi üzerine çalışmaların Kafesoğlu'nda olduğu üzere devlet teşkilatlanması, siyasi ve idari teşkilatlanması, kültür tarihi, Türk devlet geleneği gibi hususlara değinmekle birlikte; Turan'ın çalışmalarında Kafesoğlu'ndan farklı olan ayrıtlardan birisi analitik boyutun tazammunî ve şümulî olarak görülür vaziyette olduğudur. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* eserinde Selçuklu Dönemi'ne ilişkin Turan'ın tahlillerinin geniş bir sahada cisimleştiği görülmektedir. Eseri sadece Selçuklular Dönemi'nin geleneksel tarihyazımında görüldüğü üzere Devlet tarihi ve hükümdarlar tarihi olarak ele almamakta; tam aksine Selçuklu Dönemi'ni halk tarihi olarak da değerlendirmektedir. Öyle ki bu durumun tespiti eserin bibliyografyasını verdiği kısmında da (Turan 2005: 21-51) görülmektedir.

Turan'ın tarihyazımında Selçuklu Dönemi'ni sadece Selçuklu Devleti'nin tarihi olarak incelememekle yetinmediği aşikârdır. Turan, Selçuklu Dönemi üzerine yaptığı bir çalışmanın birinci cildini üç kısma; birinci kısmı *Türk Tarihine* (Turan, 1979: 49-146), ikinci kısmı *İslâm'dan Önce Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi'ne* (Turan, 1979: 146-212), üçüncü kısmı ise *Türk-İslâm Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi'ne* (Turan, 1979: 212-311) ayırmıştır. Bu çalışma Turan'ın çalışmalarını yönlendiren tefekkür dünyasının belirli bir saik ve sistematik içinde hareket ettiğini göstermektedir. Şöyle ki, Turan Selçuklu Dönemi'ni incelerken esbab-ı faikiyeti kendinden menkul bir devleti, zihin dünyasını, siyasi ve idari teşkilatlanmayı, kültürü, yönetim biçimini incelemiyordu. Turan, hürmetle bahsettiği rahmetli Mükrimin Halil Yınanç'ın şu sözlerinin belirgin bir şekilde açıkladığı zihniyet dünyasından hareket ediyordu: *İslâm Tarihi'nde üç büyük sülale vardır: Âl-i Resul, Âl-i Selçuk ve Âl-i Osman*.

Bununla birlikte Turan'ın tarihyazımında zihniyet dünyasının perestiş eylediği hususlara hissi müptelâlığın ötesinde Turan'ın tarih ilmini işleyen bir bilim insanı sıfatıyla tarihi vakıaları belirli bir bütünlük içerisinde tetkik ve tahlil etmeye özen gösterdiği görülmektedir. Turan'ın tarihyazımında kullanılan resmi kaynaklarda sıklıkla tetkike alınan hususları arasında ticari-iktisadi hayatı ilgilendiren vakıalar ile toprak hukuku ve münşeat vesaikinden çıkarsadığı vakıalar bulunduğu görülmektedir. Turan bir eserinde toprak hukukuna, kervansaraylara ve Orta-Çağ'da Türkiye ile Kıbrıs arasında olan ilişkiler ve özellikle ticaret muahedelerine yönelik değindiği (Turan, 1971: 69-91, 93-117, 129-147) gözlemlenmektedir. Turan özellikle Türkiye ile Kıbrıs ve Venedik arasındaki ticari muahadeleri resmi mektuplardan yararlanarak (Turan, 2014: 107-140) tetkik ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Turan Selçuklu Dönemi'nde iktisadi-ticari hayata ilişkin olarak faizle ödünç para verme hususlarına (faizle para ikrazı) dikkat çektiği görülmektedir. Hatta Turan'ın *Selçuklu Türkiyesi'nde Faizle Para İkrazına Dair Hukukî Bir Vesika* adı ile yayınlanmış bulunan (Turan, 1952: 251-260) yayınına Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi



öğretim üyelerinde Çoşkun Üçok tarafından bir tenkit yazısı kaleme alınarak, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde neşredilmiştir (Üçok, 1953: 41-49).

Turan ve Kafesoğlu'nun Tarihyazımında Türk İslam Siyasi Düşüncesinin İzlerini Aramak

Turan ve Kafesoğlu'nun Fuad Köprülü'nün öğrencileri olarak Selçuklu Tarihine yönelmeleri ve bu konuda tarihyazım gibi ciddi ve titiz bir çalışma içine girebilmiş olmalarını hocalarının onlara verdiği heyecan kadar her ikisinin de Türk İslam siyasi düşüncesinin arkeolojik izlerini ortaya çıkarma kaygısına bağlamak yerinde olur.

Turan ve Kafesoğlu'nun tarihyazımları karşılaştırıldığında her iki Orta Çağ tarihçisinin ilmi tetkik ve usullere riayet ederek araştırmacı tarih metodunu benimsediği görülmektedir. Her iki tarihçide de geniş araştırma havzası içerisinde tarihi vakıaların sebep-netice ilişkisi çerçevesinde değerlendirmeye alındığı ifade edilebilir. Bununla birlikte Kafesoğlu'nun Türk devlet geleneği, Türk devlet geleneğinin zihniyet, kültür, din ve yaşam dünyası hususlarına yoğunlukla yöneldiği görülmektedir. Ayrıca Kafesoğlu Selçuklu Dönemi tarihini, Selçuklu Devleti'nin hükümdarları ve Devlet-tarihi olarak değerlendirdiği göze çarpan hususlardan birisidir. Devlet tarihi ve Hükümdarlar'ın tarihi olarak tarihyazımı bir yanıla geleneksel tarihyazımı usulünün diğer yanıla ise hikâyeci tarih üslubunun göstergelerinden sayılmaktadır. Kafesoğlu'nun eserlerinde görülen geleneksel tarihyazım usulü ile hikâyeci üslup onun ilmi metotları bir kenara ittiği anlamına kesinlikle gelmemektedir. Bu durum, tarihçinin vakıalara yaklaşım biçiminde görünen seçici-yakınlık ile tefekkür dünyasının takip ettiği usulün tarih ilminin araştırmacı boyutuyla iç içe geçtiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu durum, bir yandan hikâyeci tarih üslubuna yönelmeyi sağladığı ölçüde toplumsal, tarihsel, iktisadi, kültürel, siyasi, idari ve hukukî gibi ilişkiler örüntülerine yönelik analitik boyutun yeteri kadar ehemmiyet görmemesine sebebiyet verebilir ki Kafesoğlu iktisadi – ticari hayat ile toprak hukukuna yeteri kadar yönelmediği de bu durumun neticesi olarak zikredilebilir.

Turan'ın tarihyazımında dikkate çeken hususlardan birisi tıpkı Kafesoğlu'nda görüldüğü gibi tarihçi seçici-yakınlığı ile tefekkür dünyasını perestîşkâr edebileceği bir saha olarak Selçuklu Dönemi'ni çalışmakta olup, Kafesoğlu'ndan farklı olarak bütünlüklü bir şekilde analiz etmeye görece daha fazla özen gösterdiği görülmektedir. İktisadi-ticari hayat, toprak hukuku ve ticari muahedeler ile muahedelerin hukukî hükmüne yönelik hususlara değinen Turan, aynı zamanda Selçuklu Devleti'nin siyasi, idari, hukuki, kültürel, toplumsal boyutlarını da ihmal etmediği görülmektedir. Ayrıca Turan, Selçuklu Devleti'ni kendinden menkul bir şekilde ele almaktan çok Türk-İslâm zihniyet dünyasını şekillendiren amillerin etkin olduğu ilişkisel süreçler çerçevesinden değerlendiriyor. Şunu belirtmemek gafletinden uzak duralım: Kafesoğlu'nun da Selçuklu Devleti'ni Türk devlet geleneği, Türk devlet geleneğini yönlendiren siyasi, idari, toplumsal ve kültürel amillerle birlikte ele aldığı kesin olduğu aşîkârdır. Ancak Turan'ın tarihyazımında tarihsel vakıalar



ve vesaik her ne kadar tarihçinin öznel yargı ve seçici-yakınlığını bertaraf edemese de çıkarımlarının daha çok analitik boyutuyla; Kafesoğlu'nda ise tetkik ve tahlillerde ulaştığı neticelerden edindiği çıkarımların daha çok hissî boyutla ön plana çıktığı görülmektedir.

Sonuç

Her halükârda hem Turan hem Kafesoğlu, genel manasıyla Türk-İslâm tasavvur, tefekkür, dünya görüşü ve yapısal – ilişkisel boyutlarını özel olarak ise Selçuklu Dönemi'nin tahlil ve tetkikinde yaptıkları katkılar oldukça mühimdir. Turan'ın ve Kafesoğlu'nun katkıları görmezden gelinerek yapılabilecek değerlendirilmelerin ilmi kıymetten mahrum olduğunu belirtmekten şüphe duymamak gerekmektedir. İki mühim Orta Çağ tarihçisi gerek Selçuklu Devleti tarihine yönelik gerekse Türk-İslâm siyasi düşüncesini oluşturan tefekkür dünyasına daha sonraki araştırmacılar için hayli önemli çalışma sahalarının kapılarını açmışlardır.

Kaynakça

- CARR, E. H. Ve FONTANA, J. (1992), **Tarih Yazımında Nesnellik ve Öznellik**, (Çev. Özer Ozankaya), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- IGGERS, Georg G. (2003), **Bilimsel Nesnellikten Post-Modernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı**, (Çev. Gül Çağalı Güven), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Basım, İstanbul.
- JENKINS, Keith (1997), **Tarihi Yeniden Düşünmek**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1973), **Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah**, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, Ankara.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1980), **Eski Türk Dini**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1992), **Selçuklular Tarihi**, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2014a), **Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu**, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2014b), **Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2014c), **Umumi Türk Tarihi Hakkında Tespitler, Görüşler, Mülâhazalar**, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat (2014), **Tarih Araştırmalarında Usul**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- LANGLOIS, Ch. V. ve SEIGNOBOS, Ch. (2010), **Tarih Tetkiklerine Giriş**, (Çev. Galip Ataç), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- ORTAYLI, İlber (2011), **Tarih Yazıcılık Üzerine**, Cedit Neşriyat, 2. Baskı, Ankara.
- ÖZLEM, Doğan (1984), **Tarih Felsefesi**, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir.
- TEKELİ, İlhan (1998), **Tarihyazımı Üzerine Düşünmek**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- TURAN, Osman (1952), *Selçuklu Türkiyesi'nde Faizle Para İkrasına Dair Hukukî Bir Vesika*, **Belleten**, C. XVI, Sayı:62, ss.251-260.
- TURAN, Osman (1971), **Selçuklular ve İslamiyet**, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.
- TURAN, Osman (1979), **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi I**, Nakışlar Yayınevi, III. Baskı, İstanbul.
- TURAN, Osman (2005), **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- TURAN, Osman (2014), **Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Baskı, Ankara.
- TURAN, Şerafettin (1997), *Milliyetçilik Anlayışında Tarihyazıcılığının Önemi*, **I. Ulusal Tarih Kongresi: Tarih ve Milliyetçilik**, Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.



ÜÇOK, Coşkun (1953), *Selçuklu Türkiyesi'nde Faizle Para İkrasına Dair Hukuki Bir Vesika Hakkında*, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.2, Sayı:1, ss. 42-49.



Dündar Taşer ve Büyük Türkiye Meselesi

Reha Bayansar¹

Özet

Dündar TAŞER, yirminci yüzyılda yaşamış bir fikir, hareket ve dava adamıdır. Fena Fi'd Devle tabirinin hem iyi bir yorumlayıcısı hem de o dönemde yaşamış bir temsilcisi olan Dündar Bey, Türk Milletinin birgün yeniden kendine döneceğinin, Büyük Türkiye İdealine ve cihan devleti olma ülküsüne yeniden sarılacağıının, tarihi yatağında tekrar akmaya başlayacak bir nehir olacağıının fikrinin savunucusu olmuştur.

Hemen her konuya milli bir şuurla yaklaşan Dündar Bey, meseleler karşında yüksek idrak kabiliyeti ve düşünce gücünü daima tarihin derinliklerinden ve sağlam verilerden sağlamıştır. Her daim devlet ve millet menfaatlerini gözetme hususunda fena fi'd devle anlayışı ile hareket etmiş ve bu kavramı yaşantısıyla birlikte içselleştirmiştir.

Türk tarihini çok farklı şekillerde ele alabilen, geçmiş ile gelecek arasındaki bağlantıyı derinlemesine kavrayıp aktarabilen, siyaseti bir amaç değil araç olarak gören bu fikir adamımızın Milliyetçi Hareket Partisinde sürdürdüğü siyasi hayatında da milli kültür meselesi daima ilk sıra da yer almıştır. Dündar Bey, Türk milletinin geleceğini ve yükselişe yeniden geçmesini sağlayacak yolların batıyı anlamsız bir şekilde taklit edilmesinden asla geçmeyeceği düşüncesini taşımaktadır. Büyük devlet anlayışının, milli bir görüşe sahip, halk ile arasındaki zıtlıkları gidermiş, milli kültürüne vakıf aydınlarla beraber milletin gayret ve faaliyetleri ile olacağı kanaatini taşımıştır.

Anahtar Kelimeler: Dündar Taşer, Fena Fi'd Devle, Milliyetçilik, Büyük Türkiye, Milli Kültür.

1. Türkmen Ağası Dündar Taşer

Dündar Bey yıl 1925'te Gaziantep'te dünyaya gelmiştir. Kökenleri itibari ile Tatvan'dan Antep'e Yavuz Sultan Selim Han ile birlikte Mısır seferine katılarak, sefer dönüşü Antep çevresinde geniş araziler verilen Misk Beyin ailesine kadar dayanır. Dedesi Hüseyin Sabahattin Efendi hem müderris hem de dönemin lonca sistemi içindeki Bedesten şeyhidir. Babası ise Bedesten Şeyhizade Abdülkadir Kamil Beydir (Kösoğlu, 2003, s.14). Okul yıllarından itibaren başarılı bir öğrencilik hayatı yaşayan Dündar Bey, Kuleli Askeri lisesinden sonra Kara Harp okulundan mezun olarak tank asteğmeni göreviyle ordumuza dahil olmuştur. Teyzesinin kızı ile evlendikten sonra ülkenin çeşitli yerlerinde görevlere gider fakat en çok Ankara'da görev yapmıştır. Adı daha çok 27 Mayıs 1960 askeri hareketinde duyulan Dündar Bey, Milli Birlik Komitesinde daha çok sağduyulu ve

¹ Öğretim Görevlisi Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu rbayansar@gmail.com



yatıştırıcı bir rol oynamıştır. Ayrıca komitenin içinde zuhur eden iki farklı görüşten meydana gelen bölünmenin ardından diğer tarafın bir iç darbesine maruz kalarak yurt dışı müşavirliklerine gönderilen ve içinde Alparslan TÜRKEŞ'in de bulunduğu ondörtlü grup içerisinde yer almıştır.

Dündar Bey için çok büyük anlam ifade eden Devlet kavramı, ciddi bir bilinç ve şuur gerektirmektedir. Devlet ile Türklüğü birbirine mih gibi bağlı kavramlar olarak görmektedir. O“başsız bürk, ilsiz Türk olmaz” sözünü bir nevi parola kabul ederek bütün hareketlerini bu sözün sırrına vakıf olarak yapmıştır. Dündar Bey devleti en yüksek toplumsal değer olarak görmüş; diğer bütün değerler ancak onun varlığında var olabilirler; devletini kaybeden bir toplumun zamanla her şeyi kaybedeceği inancını taşımıştır (Kösoğlu, 2003, s.75). Devlet olma bilinci ve devlet geleneğimizin devamı meselesini kendisi için ciddi dert edinen Dündar Bey, gençlerle her fırsatta bir araya gelerek Türk milletinin dününü ve bugününü konuşmuş, tarihten örnekler vererek gençlerin heyecanını sürekli yüksek seviyede tutmak için var gücüyle çalışmalar yapmıştır. Siyasi hayatında da geleceği gören tespitleri ve ileri görüşlülüğe ile dikkatleri üstüne çeken Taşer, Milliyetçi Hareket Partisi Genel Başkanlığı yardımcılığı görevini icra ederken 13 Haziran 1972'de Kızılay'da bir fırıncı kamyonetinin çarpması sonucu hayata veda etmiştir. Türkmen ağası olarak tanıdığımız Dündar Bey'e bu adı Alparslan TÜRKEŞ, gerek fikirleri gerekse Anadolu insanının o vakur duruşu sebebiyle vermiştir.

2. Büyük Türkiye İdeali

Türkmen ağasının 47 yıllık kısa ömrü, bu ülkenin “cezr”i bitirmek ve “med”i başlatmak için geçmiştir demek yanlış bir ifade olmayacaktır. Dündar beyin kendisine dert edindiği ve kendisi ile anılacak olan mesele yalnızca tarih ve devlet anlayışı ile sınırlı kalmamıştır. Onun için devleti meydana getiren unsurlar da en az devlet kadar önem arz etmekteydi. Taşer'in siyaset, bürokrasi ve askeri alanda ki gözlem ve tespitleri de büyük bir dikkatle incelenmeli ve dersler çıkarılmalıdır. Özellikle yaşadığı döneme ait askeriye ve bürokrasi arasındaki dünya görüşü ve düşünce sistemi farklılıklarına dikkat çekerek bu zıtlıkların yan yana devlet idaresinde var olduklarını ve yönetimin ifa edilmesini ne denli zorlaştırdığına da dikkat çekmiştir. Dündar Bey olayların fotoğrafını çekerek belirli eleştirilerde bulunduğu gibi kendisini diğer düşünürlerden farklı kılan özelliğinin gereği olarak da çözüm üretme ve yol gösterici bir rolü de daima üstlenmiştir. Devlet idaresinde ki zıt kutupların bazı çıkmazlara yol açtığını ifade ettikten sonra konunun çözümü için Osmanlı'nın kuruluşundan Tanzimat dönemine kadar olan süreci incelenmesi gerektiğini de söylemiştir.

“Mesele” rahmetli Taşer'in Devlet dergisinde yazdığı köşenin adıdır. O köşe de gündeme dair yazılar, onlardan kaynaklanan siyasi sorunlara ilişkin çok çekici değerlendirmeler, yorumlar yer alırdı.(Sefercioğlu). Vefatından sonrada yazıları bir araya getirilerek kitap haline getirilmiştir. “Mesele” adlı kitapta “Cinnet Rüzgârı” adı altında yazılmış makalesi şu şekilde başlar;

“Alphonse Daudet'nin bir hikâyesi vardır: “M Seguin'in Keçisi”. Bütün bakım ve sevgiye rağmen keçiler dağlara bakıp bakıp melerler ve birgün ağıldan kaçıp dağa çıkarlar ve kurtlara yem olurlar. Bizim Osmanlı Devleti'ne dâhil olanlar bu keçilere benzediler. Milyonlarca



kilometrekarelik bir ülkede bir sürü kavim, bir sürü dil, bir sürü din mensubu kendi özel şartlarına tabi, her çeşit tecavülden masun, mutlak bir emniyet, adalet ve hürriyet içinde yaşıyordu (Taşer, 1975 s.87). Taşer tarihimizde devlet olarak ne kadar geniş bir yapıya sahip olduğumuzu bu şekilde özetlemiştir. Hemen her dinin ve milletin mensubunun hür ve sosyal bir yaşantısı olduğunu ve bu anlayışın Türk devlet geleneğinin bir gereği olduğunu düşünmüştür.

Ziya Nur Aksun'a yurtdışında bir yunan subayı ile olan bir görüşmesinden şöyle bir kesit sunar; *Subay küçük devlet olmaktan yakınmış ve Taşer'e "kabahat sizdedir, bizi tutmadınız" demiş. Bunun üzerine "Aman efendim durdunuz mu? Şu veya bu büyük devletin ayartmalarına kapılarak bağımsızlık diye yırtındınız. Milli özelliklerinizi devam ettirmek bakımından bile bir nimet olan Osmanlı tebaası olmanın büyüklüğünü, aslında tam bağlılık olan istiklal (bağımsızlık) oyuncağıyla değiştirdiniz cevabını vermiştir. Bunun üzerine yunan subayı "Biz küçük milletiz, yaparız; siz ne yapıp da buna engel olacaktınız. Yine ısrar ediyorum bizi tutmadınız" şeklinde karşılık vermiştir* (Aksun, 2017 s.145). Kösoğlu eserinde yine buna benzer bir durumu şöyle aktarıyor; "İsviçre'de bulunduğu sırada, Ürdünlü bir adam elçiliğe gelerek bu pasaportu alın ve yenisini verin der. Adama, Ürdün Elçiliğinin yerini tarif ederek, oraya gitmesini söylerler. Adamın ısrarı üzerine bu davranışının sebebi sorulur. Adam cevaplar; pasaportumu gören memurlar bu hangi ülkenin pasaportu? Diye soruyorlar. Bende ay yıldızlı pasaport varken, herkes selam dururdu. Mısır, Tunus ve Cezayir gibi ülkelerde Fransız, İngiliz ve yerli memurlar ay yıldızı görünce selam verip, büyük hürmet gösterirlerdi. Şimdi gittiğim yerde alay konusu ediliyorum. Osmanlı tebaasındanım, bana sizin pasaport vermeniz lazım diyerek ısrarcı olmuştur." (Kösoğlu, 2003 s.66).

Dündar Bey hep büyük bir devletin hayalini kurdu; bakış açıları, değerlendirmeleri, ölçüleri hep bu ideal doğrultusunda oldu. Onun için büyük devlet Osmanlıydı ve bir kere büyük olanın yeniden büyük olabileceği inancını daima taşıdı (Kösoğlu, 2003 s.102). Kuruluşu 1299 olan bir devletin çok kısa bir süre içerisinde geniş bir alana yayılması ve ciddi bir tebaaya sahip olması elbette milli bir şuurun varlığı ile mümkün olmuştur. Bu büyük sırrı Taşer şöyle anlatıyor; Milli şuur, Horasan'dan İzmit'e kadar nerde bir Türk varsa Osman Gazi'nin açtığı mukaddes sancağın altında topluyordu. Moğol askerlerinin hücumundan kurtularak kendilerine Anadolu'da yer bulan tarikat ve tasavvuf erbabı Horasan erenleri, dervişler, alplar, abdallar burada yepyeni bir ümit halesi vücuda getiriyorlar. Geleceğe büyük bir umutla bakmayı telkin ediyor; yeni ve büyük bir zuhuru müjdeliyorlar." (Meriç,2014). Özellikle dünya dengelerinin adeta sil baştan şekil verildiği günümüzde, birilerinin güdümünde ve takipçi ülke olmak yerine, liderlik eden, yol açan ve takipçisi olunan bir ülke olmak için tarihimizden kopmamalı ve milli şuurumuza gerçek manada sahip olmalıyız. Bununla birlikte Taşer'in hayalinde ki büyük devletin gençleri, sorumluluktan kaçmayan, nemelazımcılıktan uzak ve milli tarih ve kültürün bilinçli sahiplenicileri olmalıdır.

3. Dündar Bey ve Devlet Kavramı

Taşer'e göre devlet çok mukaddes, onsuz yaşanamayan, mutlaka olması gereken varlığından asla vazgeçilemeyen bir varlık olarak görülmüştür. Devletin en büyük sembolü de bayraktır. Türkler tarihte birçok devlet kurmuş yıkılmış fakat asla boyunduruk altına girmemiş daima bağımsızlığını



ve devletini her şeyden ön planda tutmuştur. Bir yazısında ise, tarlasındakini komşunun keçisi çiğneyince, adam öldürecek kadar malına sahip çıkan Türk, bayrağın gölgesi çekilince dünyanın bütün nimetlerini hiçe sayabilmektedir (Taşer, 1975, s.83) ifadesini kullanmıştır.

Ziya Nur, şöyle anlatıyor; yine birgün devlet şuru hakkında konuşurken “ İşin garibi, Osmanlı eşkiyasında dahi devlet şuru vardır” dedi ve yol kesmekle meşgul olan Halil Paşayı örnek verdi. Bu paşaya devlet emrine itaatsizlik olur mu diye sorulduğunda, Kuran-ı Kerim’in Nisa Suresi 59. Ayeti olan “Allaha ve Resulüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz” ile cevap vermiştir (Aksun, 2017, s.115). Yine aynı konuşmasında Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa örneğini de veriyor. Kütahya önelerine kadar ilerledikten sonra Mehmet Ali Paşaya bir gazeteci, “Bundan böyle İstanbul’da Kavalalı hanedanını mı göreceğiz?” sorusu üzerine; “*Siz batılılar biz Doğuluları anlamıyorsunuz. Ben bu kanaatte olsam, oğlum bana isyan eder. Biz bu kanaatte olsak şu ahali bizi çiğner. Oğlum Üsküdar’a giderse, Sultan’ın ayaklarına kapanacak ve Mısır’a dönmek için izin isteyecektir. Sultan etrafın etkisiyle yanlış hareket etmektedir.*” diye cevap vermiştir (Aksun, 2017, s.116). Dünder beyin bu sohbeti esnasında vermiş olduğu bu örneklerden de anlaşıldığı üzere devlet geleneğimizin çok iyi sindirildiğini ve itaat odaklı bir yapıya sahip olduğunu bize anlatmaktadır.

Dünder Bey tam anlamıyla ‘ebed müddet devletçi’dir. Zihninde yer alan devlet kavramının en temel maddeleri ise ‘adalet’ ve ‘azamet’tir. Bu anlamda Türk’ün devlet kurma ve yönetme yeteneği onun söz ve yazılarında her zaman dile gelmiş, hürriyeti bile devletle birlikte tarif etmiştir (Torun, 2013). Türkmen Ağasının bu husus ile ilgili şu sorusu oldukça gerekli açıklamayı zaten yapmaktadır: “Devlet olmadıktan sonra hürriyet ve meşrutiyeti ne yapacaksınız?”

Ziya Nur’un **fena fi’-d-devle** olarak nitelediği Dünder Beyin, ne bir askerinin ne bir siyasetçinin dahi hâkim olamayacak derece de ileri tarih bilgisi olayları yorumlamasında oldukça kendine yardımcı olmaktadır. Yaşadığı dönemde, düşünen, fikir üreten, şair, aydın ve yazarların bir araya geldiği Marmara Kıraathanesine çokça giden Taşer’i, Mehmed Niyazi kıraathanedeki anılarını anlattığı “Dahiler ve Deliler” romanında ondan şöyle bahsetmiştir: “Siyasi analizleriyle çevresindekilerin takdirini kazanmıştır” (Niyazi, 2012, s. 184). Devlette yok olmak, onda kaybolmak anlamına gelen fena fi’-d devle ifadesini onun için kullananlar elbette onun siyasetçi kimliğinden çok düşünce, fikir ve dava adamlığı yönüne atıfta bulunmuştur. Güngör ise; fikirlerinin yanında şahsiyetine ait vasıfları da hesaba katarak başarısını anlayacağımızı ileri sürmüş ve Taşer’in bizim tarihimizdeki “Veli” ve “Alp” tiplerinin her ikisinin onda toplandığını ifade etmiştir (Güngör, 2017, s. 124).

4. Fena Fi’-d Devle Anlayışı ve Taşer

Yukarıda da biraz değindiğimiz fena fi’-d devle ifadesi; devlet mefhumunda erimek, yok olmak şeklinde tanımlanması yanlış olmayacaktır. Osmanlı döneminde de varlığından her zaman söz ettiren devlet adamlarımız da bu niteleme ile anılmaktadır. Türkmen ağası bu kavramı ilk kez Ziya Nur’dan duymuş ve sanki yapbozun kayıp son parçasını bulmuş kadar sevinmiştir. Ziya Nur



Osmanlı Tarihi okurken padişahların ve diğer devlet adamlarının tavır ve hareketlerine olan hayranlığı neticesinde bu kavramı zihninde oluşturmuştur. Köken itibari ile baktığımızda tasavvuftaki “fena fi’llah” kavramındaki anlamı barındıran yani, kişinin yaratıcısına karşı duyduğu sonsuz sevgi ve kendisini hakkın varlığında eritmesi anlam ile fena fi’ d devle kavramının da aynı kaynaktan beslendiğini görmekteyiz. Daha sonraları yaptığı okumalarda aynı ifadenin de kendisinden önce kullanıldığını fark eden Aksun, Cevdet Paşanın bu deyimini nasıl kullandığına dair çok güzel bir örneği Dünder beye şu şekilde naklediyor (Aksun, 2017, s.20):

Bir toplantıda Fuad Paşa'nın Ali Paşa'ya "sizin yanınızda Köprülü paşalar filan nedir" cinsinden dalkavukluklarda bulunuşuna dayanamayan tarihçi Cevdet Paşa; Köprülü fena fi' d devle olmuş bir adamdı. Bütün düşüncesini, gayretini, beli bükülmüş olan devleti ayağa kaldırmağa hasretti, başardı da. Şimdi de böyle fedakâr bir vezir olsa bu devleti diriltip, yeniden hayata kavuşturur. Siz ondan daha bilgilisiniz. Lakin bahçe düzenlemek, yakınlarınızı kayırmak gibi işlerle meşgulsünüz cevabını vermiştir.

Bunun üzerine bu konu hakkında oldukça kafa yoran Taşer, geçmişteki devlet adamlarımız hakkında devlete olan sadakat ve devlet şuurları hakkında bilgiler vermiştir. Dünder Bey'in Osmanlı devlet adamlarında fena fi' d devle şuuruna olan hayranlığını pekiştirmek için verdiği bir örneği burada paylaşmak gerektiğini düşünmekteyiz;

Tiryaki Hasan Paşa, Altı ile sekiz bin kişilik bir kuvvetle Kanije'yi müdafaa ediyor. 80 bin kişilik Nemçe ordusunu türlü hilelerle, türlü desiselerle yeniyor. Bu zaferin sonunda Padişah kendisine hattı hümayunla vezaretini takdir ediyor. Padişahın verdiği bu görev üzerine, bizim yaptığımız nedir? Haçlı donanmasını yenen Piyale Paşa'ya hattı hümayunla vezaret tevcih edilmedi. Biz ne oluyoruz ki böyle bir tevcihe layık olalım. Halife-i İslam'ın hattı hümayunu cüzi hizmetlere mükâfat olmaya başladı. Buna teessür etmeyeyim de neye edeyim. Devlet bu kadar düştü mü? diyor (Aksun, 2017, s.26). Tiryaki Hasan Paşanın burada devleti her şeyden üstün görmesi Taşer'i kendisine hayran bırakmaya yetiyor. Dünder Beyin devlete olan bakış açısı çok net ve tartışmasızdır. Her şeyin üzerinde gördüğü devleti için; “Bizim için kuvvetli, haysiyetli devlet olmak, müreffeh bir cemiyet olmaktan önce ve yücedir” ifadesini kullanarak bu bilinci ne kadar yüksek bir seviyede taşıdığını göstermektedir.

Türkmen Ağasının meselesi “**Büyük Türkiye**” ülküsünü, milletin öncelikle de gençlerin hayallerine sokmak ve bunu hayata geçirecek nesiller yetiştirmektir. İşte tam da bu yüzden gençliğe sürekli olarak büyük ve güçlü devleti anlattı. Genç dimağlara büyük devlet fikrini canlı ve muhteşem örneklerle anlatmayı metot olarak benimsedi. Aslında o gençliğe yeni bir ideal aşılama çalışıyor, uzun süredir unutulmuş “büyük” olma idealini yüreklere bir ateş gibi düşürmeyi hedefliyordu. Türk devletinin tıpkı denizlerdeki gibi cezr'inin (çekilişi) sona erdiğini artık med'inin (yükseliş) başladığına inanıyor ve bu inançla çalışıyordu.

5. Türkmen Ağasının Meselesi

Türkmen Ağasının siyaset adamlığından daha çok fikir ve düşünce insanı olması, onu diğer siyasilerden ve askerlerden farklı kılan yönü olmuştur. İdarenin ve siyasetin içindeki



bozukluklardan eğitim kurumlarındaki aksaklıklara, milli kültüründen kopmaya yüz tutmuş gençlikten yoksullukla boğuşan çiftçiye kadar geniş bir mesele ağına sahip olan Dünder Bey, her konu hakkında kafa yormuş ve hayatından mesai saati mefhumunu kaldırmıştır. Güngör, Dünder beyin kendisine dert edindiği bir hususun altını çiziyor; Marksist hareketler karşısında direnen ve milli hassasiyetlerinden taviz vermek istemeyen Türk gençliği. Tahsilleri için memleketlerinden ve yuvalarından ayrılan, terörist grupların eline düşen, büyük çoğunluğu tehditlerle, dayakla ve baskılarla okuma haklarından mahrum bırakılan gençlik (Güngör, 2007, s.122). Türkiye, 1968-1971'li yıllar da gençlerin bir yol göstericiye ihtiyaç duyduğu, istilacı zihniyetlerin baskıları altında erimeye yüz tutmuş ve kimlik kavgaları yaşayan gençliğin yaşadığı bir ülke haline gelmişti. Dünder Bey o dönemde ilk iş olarak gençliğe yeni bir nefes yeni bir ufuk gerektiğini düşünmüştür. Bunu en iyi şekilde bir teşkilatlanma yoluyla sağlayacağına karar vermiştir. Tabi bu teşkilatlanmaları genel başkan yardımcılığı yaptığı partiden siyasi bir güç elde ederek yapmak istemiyordu. Çünkü gençliğin menfaatler ve kadrolar peşinden koşmasını istemiyor, fikirler ve ülküler etrafında toplanmasını istiyordu. Milliyetçi gençlerin kendi iradeleri ile topluluklar oluşturmasını, dernekler kurmasını istiyor ve bu sayede kendilerine karşı kaba kuvvet kullanma hevesinde olanlara caydırıcı bir güce erişmelerini arzulamıştı (Güngör, 2007, s. 123). 1969 yılında Kültür Teknik ve Bilim Merkezi adı altında bir dernek kurularak, üniversite ve yüksekokullarda ki öğretim elemanlarını bir araya getirerek ülke çapında milliyetçi ve muhafazakâr gençliği birlik ve beraberlik içerisinde çalışmalarını sağlamak istenmiştir (Kösoğlu, 2003, s.27). Eğitime ve bilime verdiği önem onu böyle bir teşkilatlanmaya itmiş, sürekli gençlerle hemhal olarak onların zihin ve gönül dünyalarında izler bırakmıştır. Dünder Bey, milliyetinden ayrı düşmüş, özü ile bağlantısı kalmamış, taklit için doğudan ve batıdan garabetler arayan zavallılara Türkiye'nin istikbalini bırakmanın çok büyük bir yanlış olacağına işaret etmiştir (Metin, 1999, s.142). Taşer milliyetçi ve muhafazakâr gençliğin düşünce ve gönül dünyaları için adeta bir besin kaynağı haline gelmişti. Bunun sebebi ise gençliğe olan inancı ve millet adına onlardan gelecek uman bir düşünceye sahip olmasıydı.

Gençliğe olan güveninin yanında Türk milletine olan da tartışmasız bir inancı ve sevgisi vardı. Eşi Asuman Hanım şöyle aktarıyor; "Dünder'in vatandan anladığı da farklıydı. Dünya da Türk'ün bulunduğu her toprak parçası Dünder için vatandı. Kerkük'ü, Tebriz'i, Üsküp'ü, Bahçesaray'ı en az Gaziantep kadar sevdiğinden eminim (Kösoğlu, 2003, s.51). Eşi Asuman Hanım'ın zikrettiği yerler ecdadın adalet ve hoşgörü ile yönettiği bizim tarihi ve kültürel dokularımızı hala barındıran vatan topraklarımızdır. Öğretmenlerin Cihan Harbi'nden sonra toprakların ellerimizden çıktığını, kendi topraklarımıza çekildiğimizi ifade etmelerine ciddi tepkiler gösteriyor, Yugoslavya, Macaristan, Lübnan, Yemen ve Suriye gibi yerler de yaşayan özellikle aydın kesimin Osmanlıya duydukları derin hasreti dile getiriyordu (Kösoğlu, 2003, s.54

Dünder Bey yaşadığı dönemde çekilen sıkıntıların müsebbibi olarak ecdadımızı görenlere hiçbir anlam veremiyor, her fırsatta engin tarih bilgisiyle ne büyük bir millet ve devlet geleneğine sahip bir ülke olduğumuzu dile getirmekten geri durmuyordu. Bir yanda Osmanlı'nın sürekli fetihler yapıp istila ettiğini düşünen kişiler, diğer yandan fethettiği toprakları kaybetmekle



suçlayan başka bir kesim. İşte tüm bu kargaşa arasında meselesini ve inancını ifade edercesine şu ifadeleri kullandı:

“Milletçe daha güçlü, daha müreffeh, daha hür bir hale gelmek; hiçbir yabancının yardımına muhtaç olmadan milli davalarımızı halletmek için, yeryüzünde layık olduğumuz itibara sahip olmalıyız. Biz beş bin sene süren tarihimiz boyunca on altı cihan devleti kurmuş bir imparatorluğun çocukları olarak bu neticeye on yedinci defa varabileceğimize inanıyoruz. Biz büyük bir milletiz ve tarihte büyük olan milletlerin sayısı çok değildir. Büyük milletlerin zaferleri ve ızdıraqları da büyük olur.” Hülasa Türkmen Ağası, uzantısı milli olamayan her türlü ideolojiden gençliği arındırmak, milliyetçi ve maneviyatçı bir neslin inşası için ömrünü vakfetmiştir. Türk milletinin, her daim güçlü olması hatta en güçlü olmasını, bağımsızlığından asla taviz vermemesi, hiçbir yabancı devletten yardım ummadan varlığını ebediyen sürdürmesi için uğraşlar vermiştir.

Batılılaşmanın bir çıkar yol olarak görülmesinden ziyadesiyle rahatsız olan Taşer, kökeni itibari ile bize ait olmayan kanunlardan, tertiplerden, idare yapılarından hatta eğitim sisteminden dahi şikâyet etmiş ve her türlü nizamın mazimize uygun, örf adet ve anelerimizi tamamlayan, inandığımız değerlerle örtüşen bir sistemin olması gerektiğini savunmuştur. Özellikle yüzü daima batıya çevrilmiş, tarihinden ve kültüründen uzak aydın sınıfın halk ile arasındaki mesafenin geçmişi ve gelenekleri ötelediğini düşünmüştür. Bunun çözümü olarak ise, “milletimizin binlerce yılın süzülmiş hükümlerini ifade eden deyim ve hikmetlerini halktan öğrenen, tutum ve davranışlarını buna göre düzenleyen, milletle aydın arasındaki kopukluğa son verecek hakiki aydınlara ihtiyacımız vardır” ifadesini kullanmıştır. Türk devletinin ve milletinin yabancı kaynaklı hiçbir ülkeden veya toplumdaki yardımlardan yararlanmaması gerektiğini, daima itibarını sağlamlaştıran bir rol üstlenmesi hususuna ayrıca da önem vermiştir.

Erol Güngör’ün ve Ziya Nur Beyin aktardıkları Türkmen Ağası hakkındaki bilgiler bize, meselesi, acısı, derdi, iddiası ve elbette muhteşem bir sırrı olan bir insanı ve yüce bir millete mensup birini gösteriyor. Böylece, bir milletin mensubu olmak o milletin bir ferdi olarak dünya ya gelmekle olmadığını anlayabiliyoruz.

Sonuç Yerine

Çok uzun sayılmayacak ömrünü bir milletin uyanışı ve yeniden şahlanması için geçiren Dündar Bey daima çok büyük bir ailenin mensubu olduğumuzu hatırlatır ve ecdadın mirasına nasıl sahiplenmemiz gerektiğini izah etmekle adeta kendisini sorumlu hissetmiştir. Tarih boyunca Türk milletinin birçok zorluklara karşı nasıl mücadeleler verdiğini, fedakârlıklarda bulunduğunu her fırsatta dile getirerek milli bilinci yeniden uyandırarak bu hasletlerin yeniden ayağa kalkacağı umudunu taşımıştır. Türk milletini doğru tanıtmakla, tarihimiz ve kültürümüz hakkında yanlış bilinenleri hafızalardan silip doğruları kazımak için uğraşlar vermiştir. Söz konusu yaptıklarında da hiçbir siyasi kaygı içerisinde olmamıştır. Daima birlikten yana olmuş, yanlış üzerinde ki birliğin bile savunucusu olmuştur.

Türkmen Ağasını diğer siyasetçilerden ayıran en önemli özelliği öncelikle bir gönül insanı oluşu ve her zaman davasına olan inancı ve sadakati olmuştur. Bunun en büyük ispatı ise



kurulmasına ön ayak olduğu derneklerde kendisini ön plana atmayarak genelde fikir veren ve hakemlik eden kişi olmasıdır. Anadolu gençliğine daima sahip çıkan bir ağabey olmuş ve gençliğe daima değerli olduklarını hissettirmiştir. Bu yüzdendir ki kapısı daima çalınan ve sohbetlerinde ufuk açıcı fikirler edinilmiştir. Gençleri sadece mensubu olduğu parti çerçevesinde görmeyip onların sürekli olarak tarih, kültür ve bilimle uğraşmaları için teşvik ederek çeşitli dernekler ve topluluklar kurmaları yönünde yol açıcı olmuştur. Gençliğin, tarihi doğru bir şekilde öğrenip yorumlaması ve günümüzde ki karşılığını tespit edip, kendilerine vazife çıkarmaları için büyük çabalar sarf etmiştir.

Dündar Beyin yaşantısında ve fikirlerinde günümüze hala ışık tutacak anahtar düşüncelerin mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmanın amacı elbette ülkemizin yitirmiş olduğu büyük bir dava ve fikir adamını tanımak ve bilmek olmuştur. Tarihte kendisine yer edinmiş her büyük insan geriye mutlaka miras diyebileceğimiz bazıları somut bazıları soyut şeyler bırakmıştır. Bizce de Dündar Beyin en büyük mirası bu milletin gençliğinedir ve kesinlikle sahip çıkılarak düşünce ve fikirlerinin savunucusu olunmalıdır. Milli değerlerimizden hiçbir zaman ödün vermeyerek kurtuluş yolunu daima öz benliğimizde aramalıyız. Ülkenin iç meseleleri ve dış meselelerinde başarılı olmasının yegâne yolunun da milli şuuru elden bırakmamakta olduğu fark edilmelidir. Medeniyet denilince akla sadece batının kaideleri ve kültürü gelmemeli, Türk milletinin de kendisine ait bir kültürünün ve geçmişinin olduğunun farkına varılmalı ve hak ettiği değeri görmelidir. Bizim batı medeniyeti ile bir dostluğumuzun ve düşmanlığımızın meselesi konuşulmaktan çok fayda elde edilecek hususlarda alışverişin sağlanması gereklidir.

Kaynakça

- Aksun, Ziya Nur (2017), *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si*, Ötüken Neşriyat İstanbul.
- Güngör, Erol (2007), *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat İstanbul.
- Meriç, Cemil (2014, 25 Mayıs) “*Bitmeyen Bir Rüya: Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si*”, Erişim Tarihi: 11.09.2017, www.edebice.net
- Metin, İbrahim (1999), *Unutulan Dündar Taşer*, Türk Yurdu Dergisi, Haziran Sayısı, C.19, Sayı 24.
- Niyazi, Mehmet (2012), *Dahiler ve Deliler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Orta, Fatih, *Dündar Taşer'de Fena Fi'd Devle Şuuru*, Erişim Tarihi: 25 Ağustos 2017, www.kirmizilar.com.tr
- KÖSOĞLU, Nevzat (2010), *Dündar Taşer*, Ötüken Neşriyat İstanbul.
- Sefercioğlu, Necmeddin, *Dündar Taşer*, Erişim Tarihi: 12.09.2017, www.kavgamiz.com.
- Taşer, Dündar (1975), *Mesele*, Töre Devlet Yayınları, İstanbul.
- Torun, Şahin (2013, 13 Haziran), *Bir Büyük Devlet Aşığıydı Dündar Taşer*, Erişim tarihi: 29 Ağustos 2017 www.dünyabizim.com



Erol Güngör ve Milli Bir Mesele Olarak Eğitim

İsmail Yıldız¹

Özet

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren ülkemizde eğitim millî bir mesele olarak toplumun, aydınların ve iktidarların her zaman gündeminde olmuştur. Toplumun talepleri ve iktidarların uygulamaları sürekli çatışırken aydınlar bu çatışmayı ortadan kaldıracak çözüm önerileri arayışında olmuşlardır. 20. yüzyılda yetişen milliyetçi ve muhafazakâr kimliği ile öne çıkan bir mütefekkir olan Erol Güngör de eğitimi milli bir mesele olarak görmüştür. Güngör, aldığı eğitimlerin neticesinde eğitimin pratik, ahlaki ve kaynak israfını önleyen sistem ve amaçlara sahip olması için tespit ve önerilerde bulunmuştur. Güngör milli ve yerli bir bakış açısıyla meselelerin temel nedenlerini analiz etmiştir. Yaşadığı dönemin ideolojik yapılanmasından etkilenmeden gayet net eleştiriler yapmıştır. Güngör birçok düşüncesinde olduğu gibi eğitim konusunda da hocası Mümtaz Turhan'ın görüşlerinden etkilenmiş ve onların takipçisi olmuştur. Güngör'ün din eğitimi ile ilgili talepleri şekil olarak karşılık görmüş ve anayasada yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler: Erol Güngör, milli eğitim, Türk kültürü, eğitim sorunları

Giriş

Sistemli bir eğimin temel amacı yeni nesillerin toplumun değerlerini benimsemesini sağlamak, bireylerin kendi haklarını ve toplumun genel çıkarlarını koruyan insanlar olarak yetişmesini sağlamaktır. Tarihi bütünlük içerisinde Türkiye Cumhuriyeti'nin, ilk eğitim kongresini henüz Yeni Türk Devleti kurulmadan, cumhuriyet ilan edilmeden önce yaptığını söylemek mümkündür. 15 Temmuz 1921'de Ankara'da yapılan Maarif Kongresi Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran iradenin eğitime verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim bu kongre Batı Cephesi'nde savaşlar devam ederken düzenlenmiştir. O günden beri Türkiye'de eğitimin amaçları ve içeriği Türkiye Cumhuriyeti için önemli olmuştur. Ancak bu amaçların milliliği ve nasıl olması gerektiği bir sorun olarak da sürekli tartışılmıştır. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk de Türk Milletinin geri kalmasının nedenini eğitim sistemine bağlamış ve "şimdiye kadar takip olunan tahsil ve terbiye usullerinin milletimizin tarihi tedenniyatında en mühim amil

¹ Dr., ismailyildiz68@gmail.com



olduğu kanaatindeyim" (Dinçer, N., 2011, s.35) demiştir. Bu söz aslında her ne kadar Mustafa Kemal Atatürk'e ait olsa eğitim meselesi ile ilgilenen herkes; aynı şeyi söylemiş, mevcut olanı ya da bir önce uygulanmış olanı yetersiz, hatalı ve hatta zararlı bulmuştur. Büyük bir Türk mütefekkeri olan Erol Güngör de Türk eğitim sistemiyle ilgili eleştirilerde ve bazı çözüm önerilerinde bulunmuştur. Erol Güngör, ele aldığı bütün sorunlar gibi eğitim meselesine de milli, yerli ve ahlaki yorumlar getirmeye çalışmıştır. Ancak Erol Güngör'ün eğitime ve eğitimin sorunlarına bakışına geçmeden önce onda karşılığını bulan eğitim sorunlarına ve onun genel fikri yapısına bakmak gerekir. Böylece üçüncü bölümde onun eğitimle ilgili yorumlarının tutarlılığı hakkında değerlendirme imkanımız olacaktır.

Günümüzde Türk Milli Eğitiminin Temel Sorunları

Türkiye'de milli eğitim cumhuriyetin kuruluşundan beri milli bir sorun olarak tartışılmaya devam etmektedir. Eğitimin en büyük sorunu Milli Eğitim Bakanlığında (özellikle iktidarın el değiştirmesine bağlı olarak) sürekli yapısal değişikliklere gidilmesi olmuştur. Her yapısal değişiklik aynı zamanda fikri (ya da ideolojik) değişikliği de beraberinde getirmiştir. Bu durum da eğitimle birlikte birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Örneğin 1997 yılında 28 Şubatla birlikte uygulamaya konulan sekiz yıllık kesintisiz eğitim uygulaması ve 1999 yılında uygulamaya konulan katsayı meselesi o dönem siyasi şartlarında İmam Hatip Liseleri'nin önünü tıkamayı amaç edinirken iyi hesap edilmemiş bu ideolojik yaklaşım Türkiye'de mesleki eğitime büyük zarar vermiştir. Eğitim sistemi içerisinde melek liselerinin öğrenci payı 1999'da %48 iken 2003 yılında bu oran %36'ya düşmüştür. (Gür, Çelik, 2009, s13.) Bu ideolojik kararın karşısında AK Parti'nin eğitimde yaptığı reformlar arasında kesintisiz eğitimin kaldırılması da yer almış, 4+4+4 diye bilinen kesintili sisteme geçilmiştir. 2012- 2013 eğitim öğretim yılından itibaren uygulanan bu sistemle imam hatip ortaokulları açılmıştır. Ancak sistemin halka duyurulması aşamasında "meslek liselerinin ortaokul kısımlarının açılacağı" söylemi bu imam hatip ortaokulları ile sınırlı kalmıştır. Bu örnekteki amacımız mevcut siyasi iktidar hakkında mülahazada bulunmak değil, eğitim sistemimizin temel sorununun ideolojik yaklaşım olduğunu göstermektir.

Milli eğitim sistemimizin bir diğer önemli sorunu da mesleki eğitimidir. 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu "İlgi, istidat ve kabiliyetlerini geliştirerek gerekli bilgi, beceri, davranışlar ve birlikte iş görme alışkanlığı kazandırmak suretiyle hayata hazırlamak ve onların, kendilerini mutlu kılacak ve toplumun mutluluğuna katkıda bulunacak bir meslek sahibi olmalarını sağlamak;" diyerek eğitim sistemimizin meslek edindirme görevinden bahsetmiştir. Bütün eğitim programlarında, kalkınma planlarında mesleki ve teknik eğitimin önemine vurgu yapılmasına rağmen ne yazık ki bu konuya da yeterince eğilinen bir dönem olduğunu söylemek zordur. Günümüzde mesleki eğitimde üniversiteye geçişte alan sınavları yapılmaması, meslek liselerinin ortaokul kısımlarının açılmaması, mesleki eğitim ve istihdam ilişkisinin kurulamaması bu konuda sorunların devam etmesine neden olmaktadır.



Millî Eğitimimizin üçüncü temel problemi ise müfredat olmuştur. Hükümet programlarıyla şekillenen millî eğitim müfredatımız en son yapısal değişikliğe 2005 yılında uğramıştır. Öğrenci merkezli, her öğrencinin farklı öğrenme düzeyinde olduğunu kabul eden bir anlayışa geçilmiştir. Gayet yerinde ve ideal bir yaklaşım olan "yapılandırmacı yaklaşım" anlayışı da ne yazık ki teorik düzlemde hazırlanıp, alanın hazır bulunuşluğu dikkate alınmadığı için müfredat da hala eğitimimizin bir sorunu olarak devam etmektedir. Bu alanda yaşanan aksaklıklar MEB tarafından benimsenmediği gibi ne yazık ki uygulayıcılar "öğretmenleri" yeni müfredatı benimsememekle suçlanmışlardır (Gür, Çelik, 2009, s32.)

Ülkemizde eğitimin en önemli sorunlarından biri de öğretmen yetiştirmek olarak karşımıza çıkmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren nasıl öğretmenlere ihtiyacımız olduğu ve bu öğretmenlerin nasıl yetiştirileceği tartışılmıştır. Son olarak 9 Haziran 2017 Tarih ve 30091 sayılı Resmi Gazetede yayınlanan "Öğretmen Strateji Belgesi" de öğretmenin niteliği ve öğretmen yetiştirme üzerinde durmuştur. Bu belgede durum "Eğitim tarihimiz boyunca öğretmenlerimizin nitelikleri, seçimi, çalışma koşulları hakkında sayısız görüşler ortaya atılmış, konu çok farklı boyutlarıyla tartışılmıştır. Günümüzde değişim, tarihin bütün dönemlerinden daha yoğun ve hızlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu durum beraberinde "öğretmenlik" mesleğini yeni bir perspektiften ve çok boyutlu bir bakış açısıyla yaklaşmayı zorunlu kılmaktadır." denilerek izah edilmiş; belgenin 1. amacı "Yüksek nitelikli, iyi yetişmiş ve mesleğe uygun bireylerin istihdamını sağlamak olarak belirlenmiştir. Bu amaçla ilgili iki hedef de "öğretmen yetiştirmeye yönelik programlarda eğitimleri iyileştirmek ve üniversite mezunları arasından öğretmenlik mesleğine en uygun olanları seçmek" olarak açıklanmıştır.

Eğitimde son dönemde öne çıkan anlayışla "değerler eğitimi" müfredatlarda yer almaya başlamıştır. Ancak 2011-2012 eğitim öğretim yılından itibaren üzerinde özellikle durulan değerler eğitimi meselesi daha çok projeler aracılığıyla yürütülmüş, il ve ilçe millî eğitim müdürlüklerinin farklı değerlerin üzerinde durmaları şeklinde gerçekleşmiştir. Son olarak Millî Eğitim Bakanı İsmet Yılmaz yeni müfredatlarla ilgili bir tanıtım toplantısında "Yenilenen müfredatlarda değerler ve değer eğitiminin ana odağı oluşturduğuna ve öğrencilere aktarılması hedeflenen adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverlik gibi kök değerlerin müfredata eklendiğine" (MEB, 18.07.2017) değinmiştir. İlerleyen dönemlerde de değerler eğitiminin millî eğitimde önemli bir gündem işgal edeceği, bu değerlerin belirlenmesinden işlevselliğine kadar birçok konuda tartışılacağını ön görmek zor değildir.

Erol Güngör'ün Genel Fikri Yapısı

1938 yılında Kırşehir'de dünyaya gelen Erol Güngör ilk ve orta öğrenimini burada tamamlamıştır. Temel fikri birikimlerini dedesi Hafız Hacı Osman Efendi ve Lütfi İkiz Hoca'dan alan Güngör, 1956 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesine kayıt olmuştur. İstanbul'daki yaşamında en önemli gelişme Fethi Gemuhluoğlu vesilesiyle Prof. Dr. Mümtaz Turhan'la tanışması olmuştur. Bu tanışma sonucunda Güngör, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Mümtaz



Turhan'ın öğrencisi olmuştur. Bu dönemde Marmara Kırathanesi ve Yahya Efendi Dergahı gibi yerlerde Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu, Ekrem Hakki Ayverdi, Ziya Nur Aksun gibi isimlerin sohbetlerine katılmış ve kendini ilmi ve fikri açıdan geliştirmiştir (Kocav, 2009: 18) . Mümtaz Turhan'ın fikirleri Erol Güngör üzerinde belirgin bir şekilde etkili olmuştur. Eğitim meselesinde de bu durum gayet açık bir şekilde görülmektedir.

Erol Güngör daha çok kültür değişmesi ve modernleşme, Türk kültürü ve medeniyeti, tarih ve milliyetçilik, aydın-halk ikiliği, İslâmiyet ve muhafazakârlık konuları üzerinde durmuştur. (Güler, 2012:1) Güngör modernleşmeyi savunmuş ancak modernleşmeyi batılılaşmaktan ayrı değerlendirmiştir. O medeniyet inşasında İslamiyet'e yer verilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak siyasal İslamcı hareketlerden farklı olarak Müslümanların tek bir halife çevresinde toplanmasına gerek olmadığını bu nedenle ulus-devletin İslamiyetle çelişmediğini savunmuştur. O Türk kimliği ile İslam kimliğini iç içe değerlendirmiştir. Ancak İslam'dan önceki Türk kimliğini de yok saymamış, İslamiyet önceki Türk inanışları ile İslam arasında benzerliklerden bahsederek Türk-İslam sentezine yakın bir duruş sergilemiştir.(Güler, 2012:8) Din ve millet kavramlarını kimlik ve kültür ekseninde değerlendiren Güngör tanımladığı sorunlara da bu çerçevede çözümler aramıştır. Erol Güngör'ün bu fikri yapısı dogmalardan uzak, Türk milliyetçiliği, muhafazakârlık ve modernleşmeyi uzlaştırıcı bir yapıdır.

Sosyoloji, sosyal psikoloji, antropoloji gibi bilimlere ve Türk tarihi, Türk kültürü ve İslami bilgilere hakim olan Güngör aynı zamanda Batı sosyal bilimlerine de açıktır. Bu nedenle Güngör, çalışmalarında görüşlerini kuramsal bir zemine oturtmaya ve görüşlerinde bilimsel veriler arasında tutarlı bağlar kurmaya çalışmıştır. Güngör'ün bu özellikleri analizlerine derinlik katmış ve kendi görüşlerinin kültürel ve toplumsal temeller kazanmasını sağlamıştır (Balci, 2011:10)

Erol Güngör, eğitim meselesinde de sahip olduğu sağlam bilgileri, sosyal bilimlerin metotlarına bağlı kalarak analiz etmiş, sentezlerde bulunmuştur. Yorumlarını (tezlerini) da bu bağlamda ortaya koymaya çalışmıştır.

Erol Güngör'ün Tespit Ettiği Eğitim Meseleleri

Erol Güngör'e göre Türkiye'de eğitim hızlı nüfus artışıyla birlikte değerlendirilmesi gereken problemlerden biridir. O diğer birçok meselede olduğu gibi ön yargısız ve meselenin temelini araştıran kişilik özelliği sonucunda eğitim için de bazı tespitlerde bulunmuştur. Türkiye'de birçok meselede vurgulanan dış mihrak unsurlarının Türkiye'yi cahil bıraktığı iddialarına karşı çıkmış, "Türkiye'de cehalet Amerikan kapitalistlerinin veya Rus komünistlerinin gizli faaliyetlerinin eseri değildir; nüfus artışından ileri gelen ve demokratlaşmanın Türkiye gibi büyük sarsıntı geçirmiş bir memlekette doğurduğu tabii bir neticedir" (Güngör, 1995:212) demiştir. Bu aslında günümüzde komplo teorileri düşünmeye itilen topluma henüz 1975 yılında verilmiş bir mesajdır. Bugünü yaşayan insanlar da bir bilinmezlikle değil meselelerin bilinen nedenleriyle mücadele etmelidirler. Nitekim kendisi Cumhuriyetle birlikte eğitimimizde görülen yanlış, eksik ya da aksamaları şu



şekilde tespit etmiştir: Eğitimimizin pratik karşılığı yoktur. Cumhuriyetin ilk yıllarında halkın çoğu kırsal alanlarda yaşamaktadır. Köylülerin çocuklarını tarlada çalıştırmak istemesi buna karşın hükümetin çocukları zorla okula alması bir soruna tekabül etmiştir. Günümüzde demokrasi ve insan hakkı olarak görülen zorunlu eğitim Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren bazı sıkıntılara neden olmuştur. Gönör'e göre kanuni nedenlerle yaş haddinden dolayı çocukların sanayide çalışmaması, şehirleşme arttıkça ailelerin çocuklarını okutmak istemeleri; "hatasız Türkçe yazmayı dahi öğrenmeden diploma alan üniversite mezunları"na (Gönör, 1995: 216) kadar uzanan bir eğitim sorunları silsilesine neden olmaktadır. Gönör; bu konuda detaylı bir açıklama da yapmıştır. Kendisine yöneltilecek eleştirilerin başında "Herkesin tahsil görmesinde ne kötülük var?"; "Herkesin okur yazar olması iyi bir şey değil mi?" (Gönör, 1995:216) sorularının olacağını görmüştür. Kendisi de iyi eğitilmiş bir toplumun milliyetçiliğin gayesi olduğunu kabul etmiş ancak millet çağındaki toplumlar için okuma-yazmanın yaygınlığından daha önemli özelliklerin olduğunu belirtmiştir. Ona göre okuma-yazmanın bir kıymet ifade etmesi için okunacak şeylerin serbestçe basılması, eğitim içeriğinin tamamlanması, muhakeme ve tenkit yeteneğini geliştiren bir eğitim vermesi gerekmektedir. Aksi halde okuma yazma bildiği halde muhakeme yeteneğine sahip olmayanlar ideolojik propagandaların en kolay kurbanları olacaktırlar. Nitekim o dönemde TRT'de yapılan bir yarışmada üniversite mezunlarının dört halifeyi sayamadıklarını, NATO devletleri arasında Rusya'yı saydıklarını zorunlu ama muhakemesiz eğitim anlayışının bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Ona göre Türkiye'de iktisadi kalkınma okullarda verilen eğitimle gerçekleşmemiş; okul dışındaki hayatın iyi yetiştirdiği müteşebbisler tarafından gerçekleşmiştir. (Gönör, 1995: 222). Tarihi bir eğitim ayrımı olarak alaylı/mektepli ayrımının güzel bir anlatımını yapan Erol Gönör'e bu noktada hak vermemek imkansızdır. Erol Gönör birçok konuda olduğu gibi eğitim konusunda da hocası Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın etkisinde kalmıştır. Bu konuda en bariz örnek okuma yazma öğretimi ile ilgili eleştirilerinde görülmektedir. Nitekim Turhan da; bir milletin medeni olmasının o milletin bütün fertlerinin okuma yazma bilmesiyle ilgili olmadığını savunmuş, gerçekte medeni bir milletin ihtisas sahibi bireyler yetiştiren kurumlara sahip olan millet olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle günümüzde lise ya da üniversite mezunu olmanın yetmediği bir dünyada bütün fertlere okuma yazma öğretmek yerine kurumlar kurulmasına öncelik verilmesini istemiştir (Turhan, 1954, 26).

Erol Gönör, eğitimdeki ideolojik yaklaşımları da bir sorun olarak görmüştür. O bu durumu "Türkiye şimdi hafızasını kaybetmiş bir insan gibidir; kafası bir çeşit tabular asa, yani zerinde hiç iz bulunmayan bir karatahtadan ibarettir. Solcular bu boş yere marksizmi yazmak istiyor, milliyetçiler ise Türkiye'de mevcut olduğu halde farkedilmeyen veya ihmal edilen yerli kültürü ortaya çıkararak onun üzerinde yeni bir bina kurmaya çalışıyorlar. Eski devrin inkılapçı tipi bile hayatımızdan çekilmiş bulunuyor; şimdi devrimci demek Marksist demektir" sözleriyle açıklamaya çalışmıştır. (Gönör, 1995: 251). O biraz önce ifade ettiğimiz gibi sadece okuma yazma oranı üzerine yoğunlaşan bir eğitim sistemi sonucunda ideolojik kavgaların fikir kavgalarının önüne geçeceğini savunmuştur. İdeolojik kanatlar arasında münakaşa değil savaş olacağını savunan Gönör bu nedenle "Türkiye'de demokratik sosyalizm yerine marksizmin, modernlik



yerine züppeliğin, dilde gelişme yerine uydurmacılığın ya da ırkçılığın, muhafazakarlık yerine deve kuşu politikasının, ekonomik kalkınma yerine kapalı ekonominin, geniş perspektifli dış politika yerine korkaklık ya da kabadayılığın” hakim olduğunu savunmuştur(Güngör, 1995: 252).

Erol Güngör’ün eğitimle ilgili en önemli tespitlerinden biri de Türkiye’de demokratik hayatın yaygınlaşması, basın hürriyeti, dernek kurmak hakkı gibi hakların yaygınlaşması okullarda verilen öğretimi ikinci plana itmiştir. Nitekim (günümüzde olduğu gibi) Türkiye’de yeni nesiller bilgi ve görgülerini ailede ya da okulda değil bunların dışında kaynaklardan (sinemalar, tiyatrolar, gazeteler) almaktadırlar (Güngör, 1995: 251). Günümüzde “eğitimde çevre faktörü” olarak adlandırdığımız bu durum sosyal medya ile daha karmaşık bir hale gelmiştir. Bugün de eğitim sistemimiz çevre faktörü dikkate alınmadan okullarımızın fiziki şartlar ön plana alınarak düzenlenmeye çalışılmaktadır. Güngör’e göre bu etkenler göz ardı edilerek, köylü vatandaşlara okuma-yazma öğretmek ya da liseye gelmiş herkesi üniversite mezunu ederek cehaletten kurtulacağımızı sanmak da ayrı bir cehalettir. O İngiltere örneği vererek bir üniversite-memurluk değerlendirmesi de yapmıştır. İngiltere’de üniversiteyi en iyi derece ile bitirenler üniversiteye girmeye hak kazanırlar. Üniversiteyi ikinci derecede bitirenler devlet memuru olabilirler. Üniversiteyi üçüncü derece bitirenler kendi başlarının çaresine bakmak zorundadırlar (Güngör, 1995: 254). Türkiye’de 2017 yılı itibarıyla 185 üniversite ve 700 Bin’den fazla üniversite mezunu işsiz olduğu (Hürriyet, 31.03.2017) dikkate alınırsa Erol Güngör’ün tespitlerinin yerinde olduğu görülecektir. İş bulabilen, üniversitelerde akademisyen olan kişilerin eğitim kaliteleri de ayrı bir araştırma ve tartışma konusudur. Yine onun tabiri ile Türkiye’de bir eğitim enflasyonu bulunmakta ve Türkiye’de eğitimin ortalaması “yüksek tahsil” derecesindedir. Bu eğitim enflasyonunda bürokrasi vasıtasıyla diploma almakta etkilidir. Lisede ya da üniversitede başarısızlığı nedeniyle öğrenim hayatını bırakan kimsenin olmaması, bütün yollar tıkandığında bürokrasi yoluyla diploma alan gençler ülke için bir sorundur (Güngör, 1995: 256). Aslında Erol Güngör günümüzde de özellikle zorunlu eğitim çağında olan çocuklar için yapılan bir uygulamayı eleştirmiştir. Günümüzde zorunlu eğitim çağında olan çocuklar için “sınıfta kalma” neredeyse devlet eliyle imkansız hale getirilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı Orta Öğretim Kurumları yönetmeliğinin 59. Maddesine² göre Türkiye’de bir öğrencinin lise mezunu olmaması neredeyse imkansızdır. Bu durum Güngör’ün aslında olması gerektiğini düşündüğü öğrencinin kendisi ile rekabet etmesi gerekliliğine aykırıdır. Bu bağlamda Güngör, Türk fikir hayatının sönük kalmasında çok partili hayata geçişten sonra, kalkınma ile eğitim arasındaki ilişkinin yanlış anlaşıldığını, ilim ve fikir adamı yetiştirmek yerine okuma yazma bilen cahiller yetiştirmek için milyonlarca lira sarf edildiğini savunmuştur (Güngör, 1995: 254).

Erol Güngör, geçmişteki başarılarımızla günümüzdeki başarısızlığımızı “ters selection” ile açıklamıştır. Ona göre eskiden yüksek makamlara gelenler mevcut olanların en kabiliyetlileriyken,

² Doğrudan, yılsonu başarı puanıyla veya sorumlu olarak sınıf geçemeyenlerle devamsızlık nedeniyle başarısız sayılanlar sınıf tekrar eder. Sınıf tekrarı hazırlık sınıfı hariç, orta öğrenim süresince en fazla bir defa yapılır. Öğrenim süresi içinde ikinci defa sınıf tekrarı durumuna düşen öğrencilerin ders yılı sonunda okulla ilişkisi kesilerek Açık Öğretim Lisesine veya Mesleki Açık Öğretim Lisesine kayıtları yapılır.



günümüzde en kabiliyetlilerin devlet hizmetine girmek istememelerinin nedenleri araştırılmalıdır. O bu durumu gençlerimizin kabiliyetlerine göre eğitim görmemeleriyle izah etmeye çalışmıştır (Güngör, 1995: 255).

Erol Güngör'ün üzerinde durduğu önemli bir eğitim sorunu da öğretmen yetiştirme politikasıdır. Yaşadığı dönemde CHP-MSP koalisyon hükümetinin öğretmen yetiştirme politikasını Türkiye'nin eğitim kördüğümüne sağlam bir ilmik daha atmak olarak değerlendiren Güngör, üniversiteye giremeyen, yüksek tahsil için yeterli görülmeyen binlerce öğrencinin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından öğretmen okullarına yerleştirilmesini sakıncalı bulduğunu ifade etmiştir. Ona göre üniversiteye kabul edilmeyecek kadar yetersiz olan öğrencilerin öğretmen yapılması, hatta bu öğretmenlerin üniversite mezunlarından önce işe alınması sonra da bu öğretmenlerin yetiştireceği öğrencilerin üniversiteye giremeyecek olması bir kördüğündür (Güngör, 1995: 255). Bu önemli eğitim sorununda Güngör'ün Mümtaz Turhan'ın "İyi Muallim Yetiştirilmesi" başlıklı makalesinden oldukça yararlandığı görülmektedir. Turhan bu makalede öğretmenliğin rağbet edilmeyen mecbur kalındığı için yapılan bir meslek olduğunu, (o dönemde) öğretmen olmak isteyenlerin fen ve edebiyat fakültelerine gittiklerini, bu fakültelere lise mezunu en iyi öğrencilerin gitmediğini (Turhan, 1954, 75) ifade etmiştir. Günümüze kadar bu ve benzeri yanlışların çok defa tekrar edildiğine dikkat edilirse Güngör ve Turhan'ın önemli bir tespit yaptığı da görülecektir.

Erol Güngör'e göre din eğitimi de zaruridir. "laiklik prensibi devletin din eğitiminde öncülük etmesine kesinlikle engel değildir. Hatta laikliğin böyle bir tatbikatı özellikle teşvik etmesi gerekir, çünkü din eğitimi gereği gibi verilmediği takdirde hiç istenmeyen şekliyle başka mahfil ve merciler tarafından verilecek, bu da neticede dinin siyasi çekişme ve istismar konusu yapılmasına yol açacaktır. Devletin muhakkak bu işi düzenlemesi kendi nezareti altına alması ve memlekette ancak din ihtisası yapmış kimseleri bu hususta söz sahibi kılması lazımdır" (Unan, Özden, 1998,s.203) demiştir. Ona göre din bir tefekkür işidir ve bunu sağlayacak eğitim kurumları olmadan dinin ve laikliğin anlaşılması mümkün değildir. Nitekim o zorunlu din dersi eğitimi de desteklemiş ve " Hepimiz mühendis olmuyoruz ama hepimiz geometri okuyoruz. Bunun gibi ilk ve orta eğitimin her kademesinde çocuklarımız müslüman bir ülkenin vatandaşları olarak din eğitimi görmelidirler" (Unan, Özden, 1998,s.204) diyerek açıklamıştır. Din eğitimi konusunda da Erol Güngör'ün düşüncelerinde Mümtaz Turhan'ın açık etkisinden söz etmek mümkündür. Turhan, toplumun ihtiyacı olan ahlak eğitiminde dinin önemini uzun uzadıya açıkladıktan sonra "Bu vaziyet karşısında dini inkar ve ihmal etmek doğru olmadığına göre onu ıslah ve tahdit etmekten başka çare kalmıyor. Binaenaleyh modern bir cemiyette her müessese gibi dinin de ıslahı, fena, menfi tesirlerden kurtulması, onun ilmi zihniyetle yetişmiş ehil ellere geçmesiyle kabildir (Turhan, 1954, 45)." demiştir.

Erol Güngör din eğitimi ile ilgili görüşlerini 1981 yılında dile getirmiş ve 1982 Anayasası ile din eğitimi "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi" adıyla zorunlu hale gelmiştir. O dönem 80 darbesi ile Cumhurbaşkanı olan Kenan Evren de "Din eğitimi çocuklara aile tarafından verilmez. Aslında aile bu eğitimi vermeye çalışsa bile, yanlış, eksik ve ya kendi bakış açısından öğretebilir,



dolayısıyla bu uygunsuzdur... Size çocuklarınızı yasadışı Kur'an kurslarına göndermemenizi daha önce de söylemiştim. Şimdi bunu anayasa hükmü haline getirdik. Artık din, devlet tarafından devlet okullarında öğretilecek. Şimdi biz laikliği çiğniyor muyuz, yoksa ona hizmet mi ediyoruz? Tabi ki hizmet ediyoruz. Laiklik Türk insanını dini eğitimden mahrum bırakıp, onu din istismarcılarının eline teslim etmek değildir..." (Sayın, 2014, s.53) "Laiklik dini devlet işleriyle karıştırmamak ve bunu bir propaganda vesilesi yapmamaktır. Binaenaleyh çocuğa din bilgisi dersi vermek laikliğe aykırı bir hareket değildir." (Sayın, 2014, s.53) diyerek Erol Güngör ile aynı görüşleri paylaşmıştır.

Diğer yandan günümüzde eğitim sistemimizde daha ciddi olarak yer bulmaya başlayan "değerler eğitimi" Erol Güngör'ün de eserlerinde "milli ahlak değerleri" ve bunların yeni nesillere aktarımı şeklinde yer almıştır. Erol Güngör'e göre toplumdaki milli ahlak değerlerinin nesiller boyunca devam etmesi huzur, güvenlik ve istikrarı sağlayan unsurlardır (Güngör, 1997: 21).

Ona göre ahlak her şeyden önce bir öğrenme hadisesidir (Güngör, 1997: 24). Çocukların değer eğitiminde de gerçekçi ve olumlu bir eğitim planlaması yapılarak çocukların gelişiminde önemli dönemler hesaba katılmalıdır(Güngör, 1997: 51).

Erol Güngör'e göre bireysel ahlak değerlerinin (yaşama ödevi, sağlık vb.) yanı sıra insanı medenileştiren sosyal ahlak değerleri, örf ve adetler de öğretilmelidir. Güngör, vatan, millet ve devleti toplumsal ahlak açısından birer değer olarak görmüştür. Her millet kendi çocuklarına ilk olarak vatanseverlik eğitimi vermelidir, ayrıca bu çok erken yaşlarda verilmelidir. Ahlaki bir değer olan vatanseverlik eğitimi almamış kişiler "karnımın doyduğu yer vatanımdır" diyecek kadar maddeci olurlar. Diğer yandan millet de önemli bir değerdir. İnsanlar tek tek karınlarını doyuracakları, başlarını sokacakları yer bulmaları mümkündür ancak haysiyetli ve mutlu bir hayat ancak millet birliği içinde gerçekleşir. Türk milletinin tarihi de milletin ve vatanın önemini öğretecek örneklerle doludur (Güngör, 1997: 161-162).

Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren Türk milli eğitim sisteminin temel sorunları, eğitime ideolojik yaklaşım, eğitim teşkilatı, mesleki eğitimin geliştirilememesi, öğretmen yetiştirme politikaları, eğitim içeriklerinin hazırlanması (genel öğretim metotları, din eğitimi vs.) olmuştur.

Günümüze kadar devam eden eğitim sorunları sağ aydınlar tarafından da maarif meselesi olarak görülmüştür. Remzi Oğuz Arık, Nurettin Topçu, Mümtaz Turhan gibi isimlerle birlikte Türk eğitim sistemine milli ve yerli çözüm arayan aydınlardan biri de Erol Güngör olmuştur. Güngör'ün Türk düşünce hayatında edindiği yer onun eğitim görüşlerini de önemli kılmıştır. Güngör'ün genel fikri yapısı modernleşme, Türk ve İslam kültür medeniyetinin uzlaştırılmasını sağlayacak niteliklere sahiptir.



Güngör, eğitimin devam eden sorunlarına genel fikri yapısı içinde hocası Mümtaz Turhan'ın görüşlerini içeren tespit ve önerilerde bulunmuştur. Erol Güngör'ün eğitime, eğitim sorunlarına bakış açısı ve çözüm önerileri günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Güngör, eğitime bakışında Türkiye'nin sahip olduğu insan kaynakları ve kaynağın niteliklerini dikkate almıştır. Pratik karşılığı olmayan eğitim uygulamalarına karşı çıkmıştır. Eğitim sorununa gerçekçi yaklaşmış; bu sorunu farazi söylem ve teorilerden (dış mihrak vs) bağımsız ele almıştır.

Güngör'ün eğitim yaklaşımında milliyetçi bir bakış vardır. O, Toplumun iyi eğitilmesini milliyetçiliğin bir gayesi olarak görmüştür. Eğitimde demokrasi, eşitlik gibi kavramlara önem vermekle birlikte gerçekçi yaklaşımla zorunlu eğitimin bu kavramlardan bağımsız değerlendirmiştir. O, dinin toplum hayatındaki yerini dikkate alarak din eğitiminin hem fert hem toplum hem de siyaset açısından gerekli olduğunu savunmuş ancak bununla birlikte eğitimde eleştirel düşünmeyi, muhakeme yeteneğinin geliştirilmesini önceleyen çözüm önerilerinde bulunmuş ve yaşadığı dönemin içinde bulunduğu durumdan yola çıkarak eğitimde ideolojik yaklaşımlara karşı çıkmış, bu yaklaşımların sahip olduğu anlayışları eleştirmiştir.

Güngör'ün eğitime gerçekçi yaklaşımı olduğunu gösteren en önemli verilerden biri de eğitimde çevre faktörüne dikkat çekmesi ve gelişen medya imkanlarının eğitim üzerindeki etkisini gündeme getirmesi; eğitimin meslek edindirme sorumluluğunu ele alarak üniversite mezunlarının işsizliğini, devlet memurları ve özel sektör çalışanları açısından kıyaslaması olmuştur.

Kaynakça

- Gökhan Güler, Erol Güngör: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri, TASAV, 2012
- Ercan BALCI, Türkiye'deki Milliyetçilik Söylemleriyle Kıyaslamalı Olarak Erol Güngör'ün Sosyolojik Milliyetçilik Anlayışı, Sosyoloji Araştırmaları Dergisi Cilt: 14 Sayı: 1 - Bahar 2011
- Turhan, M. (1954). Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri. İstanbul: İstanbul Yayınevi Matbaası
- Dinçer, N. (2011). Atatürk'ün Milli Eğitim ile İlgili Görüşleri. Sosyoloji Konferansları, 0 (19), 3-48.
- Erol Güngör, Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, Ötüken, 1997
- Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken 1995,
- Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/turkiyede-universite-mezunu-issiz-sayisi-774-b-40412732> , 31.03.2017
- MEB, <http://www.meb.gov.tr/bakan-yilmaz-yeni-mufredati-acikladi/haber/14112/tr> , 18.07.2017
- Fahri UNAN, Mehmet ÖZDEN, Erol Güngör ve Bir Medeniyet Amili Olarak Din, Milli Kültürler ve Küreselleşme, Konya, 1998, Selçuk Üniversitesi
- Gülşen Sayın, Türkiye'de Laiklik Anlayışı ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansımaları (1982-2013) (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)



Türk Kültür ve Medeniyetinin İhyasında Erol Güngör'ün Düşünceleri ve Önerileri

Abdullah Turan¹

Özet

Kültür ve medeniyet kavramları toplum hayatı için büyük önem arz etmektedir. Kültür ve medeniyet birikimi toplumların geleceklerine yön verici bir özelliğe sahiptir. Öyle ki ülke insanının iyi şeyler başarması için kendisinde güç bulmasını sağlamakta, başka milletlere özentiyi ortadan kaldırmakta ve "hedefi ile fikri" olan gençlerin yetişmesini mümkün kılmaktadır. Çağdaş Türk düşüncesinin en önemli düşünürlerinden biri olan, ayrıca ahlak ve İslam gibi konularda da aydınlatıcı yazılar kaleme alan Erol Güngör; makale ve kitaplarında bu iki unsur üzerine özellikle eğilmiş olan bir münevver olarak karşımızda durmaktadır.

Kültür ve medeniyetin toplumların ve devletlerin geleceğine yön vereceği gerçeğinden hareketle "bu konunun önemini dile getiren Erol Güngör" çalışma konusu yapılmıştır. Çalışmanın amacı Erol Güngör'ün "Türk kültür ve medeniyetinin ihyası üzerine düşünceleri ve önerileri"ni sunmaktır. Çalışmanın önemi ise içeriğinde Türk kültür ve medeniyeti gibi toplumun geleceğine yön veren bir konu üzerinde değerli bir münevverin düşüncelerini sunması ve bu konuda ilgili yazar üzerine yapılan ilk çalışma olmasıdır. Çalışma, "Türk kültür ve medeniyetinin topluma yön verici olduğu ve bunların ihyasının Erol Güngör'ün düşüncelerinde de mümkün olabirliği" hipotezi üzerine oturtulmuştur.

Çalışmanın kısıtı ise bu konuda sadece Erol Güngör'ün düşünce ve önerileri üzerinde durmuş olmasıdır. Bu konuda görüşleri olan başka düşünürler de vardır ve bu çalışmada sayfa kısıtı sebebiyle her birine yer verilmesi mümkün olmamıştır. Dolayısıyla bu kısıt üzerinden yeni çalışmalar inşa edilebilmesi mümkündür.

Öncelikle Erol Güngör'ün bugünkü yazılarına tesir edebileceği düşünülen hayatı, kişiliği ve yetiştirme kültürü ile kültür ve medeniyet anlayışına yer verilmiştir. Daha sonra Türk kültür ve medeniyetinin ihyası üzerine olan düşünceleri ayrı bir başlık altında değerlendirilmiştir. Çalışma neticesinde Erol Güngör'ün düşünceleri üzerine faydası olması beklenen bir yol haritası ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk, Erol Güngör, Kültür, Medeniyet

¹ Öğr. Gör., Aksaray Üniversitesi, Berat Cömertoğlu Meslek Yüksekokulu, aturan68@aksaray.edu.tr



Giriş

Osmanlı'nın Avrupalılaşıma girişimleri ile başlayan yabancılaşma ve kendi kültür-medeniyetinden uzaklaşma yenilikleri ve dönüşümleri, yapıcı sonuçlardan ziyade yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. Ülkeden yurt dışına ilim tahsil etmesi için gönderilen ve aydınlanmış olarak dönmesi beklenen aydınlar benliğini yitirmiş, yabancılaşmış, fakat kendine güveni gelmiş şekilde ülkelerine dönmüşlerdir. Onların düşüncesine göre meşruti yönetim gelecek ve de Osmanlı'nın yıkılışı duracaktır. Lakin öyle olmamıştır. Bu yurt dışı görmüş aydınlardan ve de onların destekçilerinden oluşan aydınların bir araya gelerek oluşturdukları İttihat ve Terakki ne yaparsa yapsın iç hesaplaşmalarını sonlandıramamış, iyi yönetimi başaramamış ve toplumsal kötü gidişatın önüne geçememiştir. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra da özellikle ilk başlarda Ziya Gökalp'in düşünceleri temellerinde işlenen yeni devlet kimliği zamanla kimin güdümünde olduğu belli olmayan bir hal almış ve çok partili hayata geçişle birlikte de kültür ve medeniyet yönündeki bozulma durdurulamamıştır.

Kültür ve medeniyet bir toplumun ilerlemesi ya da geri kalmasında çok etkili bir unsurdur. Çağdaş Türk düşüncesinin en önemli düşünürlerinden biri olan ve hakkında birçok konferans, panel, toplantılar düzenlenerek kitaplar yazılmış nadir isimlerden biri olan Erol Güngör ise kültür ve medeniyet üzerine çalışmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Erol Güngör milliyetçi muhafazakâr bir aydındır. Osmanlı'nın son döneminden kendi dönemine kadar olan Batıcı-inkılapçı aydınları, 'milli kültüre ve İslam'a yönelik yaklaşımları ile devlet politikaları' sebebiyle eleştirmiştir. Ve bu tür eleştirileri Cumhuriyet tarihinde yapan ilk kişi olmasıyla da önemlidir (Yıldız ve Çelik, 2012:270). O, ilmi bir bakışla, Türkiye'nin son iki asırdır geçirdiği sosyal ve kültürel değişmeyi ve İslam dünyasının problemlerini incelemeye tabi tutmuştur. Ayrıca, "öğrencileri, düşüncesinin takipçileri, milliyetçi muhafazakâr akademisyen ve yazarlar için" yerinin doldurulması mümkün olmayan vicdanlı ve cesur bir fikir adamı olarak önemini her zaman koruyacaktır.

Güngör'ün çok genç denecek bir yaşta ölmesi nedeniyle ortaya koyduğu düşüncelerin birçoğu yarım kalmıştır. Buna ilaveten inşa etmeye uğraştığı fikri yapıda ciddi bir ilerleme ortaya konamamıştır. Ardından onun derinliğinde, cesaret ve düşüncesinde bir aydın yetiştirilememiştir. Bununla da kalınmayarak fikirleri eleştiri süzgecinden geçirilecek yerde müzeye kaldırılmıştır. Dolayısıyla hayattayken hissettiği aydın yalnızlığını ölümü sonrası fikirleri de hissetmiştir (Kanat, 2009:460). Bu denli önemli biri olması çalışmaları ve inceleme konularının önemiyle de açıklanabilir. Ayrıca dün olduğu gibi bugün de Türkiye'de yaşanan kültür ve medeniyet bunalımı toplumsal bir çıkmaz haline gelmiştir. Bu bunalım gençlerin hedeflerini ve insanların yaşama dair umutlarını dahi etkilemektedir. Bu sebeple üzerinde konuşulması ve düşünülmesi gerekmektedir. Erol Güngör'ün çalışmaları bu konudaki ciddi çalışmalardandır. Lakin Erol Güngör bu konuda bir formül vermiş değildir. Yaptığı çalışmalardan özellikle Türk kültür ve medeniyetinin ihyasına yönelik düşünce ve önerilerinin ayıklanıp toparlanması yahut bu konudaki fikirlerinin ortaya konması, var olan kültür ve medeniyet bunalımının giderilmesinde bir nebze olsun katkı sağlayacaktır. Bu çalışma kültür ve medeniyet üzerinde ki bu problem üzerinde gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla çalışmanın amacı Türk kültür ve medeniyetinin ihyasının



gerekliliği ve nasıl mümkün olacağı konusunda Erol Güngör'ün yolumuza ışık tutacağını düşündüğümüz düşünce ve önerilerini tespit etmektir. Önemi ise bu çalışmadan başka literatürde bu konuda yapılan ve özellikle paylaştığımız problem üzerinde böyle bir öneri sunulmasına yönelik bir çalışmaya rastlanmamış olmasıdır. Ayrıca Erol Güngör'ün düşüncelerinin bu yönünü öneri endeksli tespit eden bir çalışmanın olmaması da bu çalışmayı önemli hale getirmektedir. Tabii ki kültür ve medeniyetin toplum için önemine dikkat çekmesiyle de çalışma değerli hale gelmektedir.

Çalışma, Türk kültür ve medeniyetinin ihyasına ihtiyacımız olduğu ve bunun nasıl olacağına dair Erol Güngör'ün ciddi düşünce ve önerileri olduğu hipotezi temeline oturtulmuştur. Kültür ve medeniyet konusunda çalışan çabalayan tek kişi tabii ki Erol Güngör değildir. Lakin Erol Güngör kendisini bu konuda kabul ettirmiş ve düşünceleri değer gören bir kimsedir. Gerçekçi fikirleri yanı sıra önerilerine de yer verilmiştir. Dolayısıyla bu konuda görüşleri olan birçok yazar da başka çalışmalarda işlenerek tek bir çalışmada giderilmesi mümkün olmayan bu konudaki eksiklik giderilebilecektir.

Literatüre bakıldığında bir kısım yazarların kültür ve medeniyet üzerine yapılmış bir takım çalışmalarına rastlamak mümkündür (Tayiz, 2015; Kılıç, 2000; Kök, 2015). Ancak Erol Güngör'ün kendi çalışmaları bu çalışmanın konusu olmakla beraber elbette ki düşünceleri farklı açılardan yeni aydınlanmalar yaratacak cinstendir (Güngör, 1995; Güngör, 2007; Güngör 2010).

Çalışmanın yapılmasında Güngör'ün kitap ve makalelerinin incelenmesine ilave olarak Güngör adına yapılmış sempozyum ve anısına yazılan kitaplar da önemsenmiştir. Ve tabii ki Güngör üzerine birçok araştırmacının yapmış olduğu çalışmalar mevcuttur. Dolayısıyla bu çalışmalardan da faydalanılmıştır. Tüm bu çalışma içerikleri değerlendirilerek konu ile ilgili söylemler ayıklanarak bu çalışmanın nihayetlenmesi yöntemi kullanılmıştır.

Çalışma içeriğine ilişkin olarak da Erol Güngör'ün hayatı, kişiliği ve yetişme kültürü ile kültür ve medeniyete ilişkin tanım ve söylemleri öncelikle verilmiştir. Daha sonra Erol Güngör'ün Türk kültür ve medeniyetinin ihyasına ilişkin düşünce ve önerileri ayrı başlık altında ifade edilmiştir.

Hayatı, Kişiliği, Önemi, Yetişme Kültürü ve Eserleri

25 Kasım 1938'de Kırşehir'de bir ulema ailesinin çocuğu olarak doğan Erol Güngör'ün yetişmesinde ailesi ve yaşadığı çevrenin etkisi büyük olmuştur. Zeliha Gülşen Hanım'ın oğlu olarak dünyaya gelen Güngör özellikle babası Abdullah Sabri Bey'den ve dedesinden etkilenmiştir. Erol Güngör'ün dedesi Kırşehir'deki Ahi Evran Camii'nin imamı ve Ahi tekkesinin son şeyhi olan Hafız Osman Efendi'dir. Dolayısıyla İslami ilim ve manevi bir ortamda yetişmiş olan Güngör, henüz küçük bir çocukken İslam harfleri ile okuma yazmayı öğrenip, Taberî tarihini ezberlemiş olmakla beraber ortaokul çağlarında Osmanlıca öğrenmiştir (Güler, 2012:2; Yılmaz, 2008:650; Mirza, 2016; <http://www.sozkimin.com>, e.t.:2017).



Lise yıllarında mahalli gazetelere yazılar yazmakla beraber yerli yabancı klasiklerin tamamını okumuş biri olarak üniversiteye gitmiştir(Güler, 2012:2). Lise tahsilini tamamladığı Kırşehir’de Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken gibi yazarları da okuyarak İslami ve Milli kültür değerlerini içselleştirerek üniversiteye gitmiştir(Yılmaz, 2008:650). 1956’da İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesini okumaya başladıktan iki sene sonra Mümtaz Turhan ile tanışmış ve Turhan’ın teşviki ile Hukuk fakültesini bırakmak suretiyle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümüne geçerek Turhan’ın en beğendiği öğrencisi olmuştur(Mirza, 2016). Öğrenciliği sırasında kendi fakültesinde memurluğa da başlayan Güngör (www.islamansiklopedisi.info, e.t.2017:305) üniversiteyi bitirdiğinde Türkiye’deki ilk Türk Sosyal Psikoloji profesörünün İlk asistanı olarak (Yılmaz, 2008:650) verdiği dersler ve ilmi yayınları vasıtası ile sosyal psikolojiyi Türkiye’de önemli bir alan haline getirmiştir(www.islamansiklopedisi.info, e.t.2017:305). Bu disiplinin mühim eseri olan Krech ve Crutchfield’in “Sosyal Psikoloji” kitabını Türkçe’ye çevirmiş, “Kelâmî Yapılarda Estetik Organizasyon” isimli tezi ile doktor olmuştur (Güler, 2012:2).

Colorado Üniversitesi’nden tanınmış sosyal-psikolog Kenneth Hammond’un davetiyle Sosyal Psikoloji alanında araştırma yapmak için 1966’da ABD’ye gitmiştir(Sarıkoyuncu ve Yaşar, 2014:260). Bu üniversitenin Davranış Bilimleri Enstitüsü’nde uluslararası bir heyetin araştırmalarına katılmakla beraber sosyal psikoloji ders ve seminerleri de yürütmüştür (Güler, 2012:2). Yurtdışı görevinden dönmesi üzerine Devlet Planlama Teşkilatı ile Milli Eğitim Bakanlığı ve Kültür Bakanlığı’nın çeşitli komisyonlarında görev alan Güngör (www.islamansiklopedisi.info, e.t.2017:305) “Şahıslar Arası İhtilâfların Çözümünde Lisanın Rolü” adlı tezi ile 1970’de doçent olmuş ve hocası Mümtaz Turhan’ın vefatı üzerine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Psikoloji Kürsüsünün Başkanlığını da yürütmeye başlamıştır (Sarıkoyuncu ve Yaşar, 2014:260). “Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar” konulu tezi ile de sosyal-psikoloji profesörü olmuştur (Güler, 2012:2).

Akademik çalışmalara ilaveten günlük makaleler ve fıkralar da kaleme almış olan Güngör’ün bu çalışmaları “Türk Yurdu, Klinik Sempozyum, Hisar, Türk Birliği Dergisi, Töre, Türk Edebiyatı, Türk Kültürü, Millî Eğitim ve Kültür, Millî Kültür, Konevî, Toprak ve Diriliş dergileri ile Millet, Hergün, Yeni Düşünce, Yeni Sözcü, Yol, Ayrıntılı Haber, Yeni İstanbul ve Ortadoğu gazeteleri”nde yayınlanmıştır. 1974-77 yılları arasında Ortadoğu gazetesinin başyazarlığını yapmış olan Güngör 1982 yılında YÖK tarafından Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü’ne atanmıştır. Bu vazifesini yürütmekte olduğu sırada, 24 Nisan 1983’te geçirdiği bir kalp krizi sonrasında hayatını kaybetmiştir(Güler, 2012:2).

Türkiye’nin en genç profesörü olması yanı sıra en genç rektörü de olan Güngör için söylenebilecek en doğru söz, onun ömrünü ilme adanmış bir ilim adamı ve mütefekkir olduğudur(Mirza, 2016). İlk İslami din bilgilerini ailesinden alsa da yetişme döneminde milliyetçi-mukaddesatçı çevrelerde bulunmuştur(Yılmaz, 2005:422). Gençliğinde “Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Hilmi Ziya Ülken, Hüseyin Nihal Atsız ve DüNDAR Taşer” gibi milliyetçi yazarların fikir dünyasına yansımaları olmuştur. Ancak özellikle “İslâmcı milliyetçilik” anlayışları açısından, en çok Mehmet Akif Ersoy ile benzer olduğu ifade edilebilir. Aynı zamanda, Batı



literatürüne de hâkim olduğu görülen Güngör'ün bu yönü, epistemolojik duruşunun pozitivizm tarafından şekil almasında kendini göstermiştir(Güler, 2012:2-3; Çoğal, 2016).

Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'la yakın arkadaşlığı olan Güngör'ün Diriliş dergisinde birçok tercümesi mevcut bulunmaktadır(Yılmaz, 2005:422). Erol Kırşehirlioğlu müstearıyla da yazılar yazan Güngör'ün “toplum, siyaset, din, kültür ve sanat” üzerine de tercümeleri ve çok sayıda telif eseri bulunmaktadır(Yılmaz, 2008:650). Güngör sosyal bilimlerde çok farklı disiplinlere hakim biri olması hasebiyle tercüme etmek istediği eserleri kolay bir şekilde bilim süzgecinden geçirebilmiştir. Ayrıca Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce'nin de aralarında bulunduğu birçok dili iyi biliyor olması neticesinde bu eserlerin Türkçe'ye kazandırılmasını mümkün kılmıştır (Kanat, 2009:461).

Güngör'ün “kitap, makale, deneme, ansiklopedi maddesi ve tercüme” şeklinde neşirlerinin sayısı 300'e ulaşmaktadır (www.islamansiklopedisi.info, e.t.2017:306). Telif eserleri “Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk, Dünden Bugüne Tarih, Kültür ve Milliyetçilik, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri, Tarihte Türkler, Kelâmî Sahada Estetik Yapı Organizasyonu, Şahıslar Arası İhtilâfların Çözümünde Lisanın Rolü, Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar” dır. Tercüme eserleri ise “ Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, (Paul Hazard), Dünyayı Değiştiren Kitaplar, (Robert Bingham Downs), İktisadî Gelişmelerin Merhaleleri, (Walt Whitman Rostow) , Sosyal Psikoloji, (David Krech ve Richard S. Crutchfield), Yirminci Asrın Mânâsı, (Kenneth Boulding)”dir (Güler, 2012:3).

“Din, kültür, medeniyet, milliyet” konularını birçok düşünür ve yazardan farklı ve üstün olarak, “parça parça değil”, “sistematik, kategorik ve hatta didaktik bir yön vermek suretiyle” işlemiştir. Bu açıdan terkipçi bir zihniyete sahip olan (www.islamansiklopedisi.info, e.t.2017:305) Güngör yazdığı eserlerinde sadece problemleri ortaya koymakla yetinmeyip çözüm yolları ile de ışık tutan bir aydındır. Üzerinde en çok durduğu meseleler “kültür değişmesi ve modernleşme, Türk kültürü ve medeniyeti, tarih ve milliyetçilik, aydın-halk ikiliği, İslâmiyet ve muhafazakârlık “tır (Çoğal, 2016; Güler, 2012:1).

Erol Güngör'ü önemli yapan birçok yönü vardır. Özellikle yazılarının ikna edici yönü kuvvetlidir. Bunun sebebi ele aldığı konularda “uyguladığı metod”dur. O öncelikle “o fikri veya insanı” anlar, önceki ya da başka fikirler ile kıyaslar, ardından tahlil ve terkip etmek suretiyle açık ve güven duyulur bir yol izler. Bu inandırıcılığı destekleyen diğer bir mesele ise kendi taraftarı olduğu dünya görüşünün mensubu olan kimseleri eleştirmesidir. Güngör birçok tartışma ve çatışmada akıllı ve mantıklı delillerle ikna edici ifadeler kullanmak suretiyle uzlaştırma kabiliyetine sahiptir. Bu nedenle kitaplarından bazıları yüksek tirajlara ulaşmıştır (www.islamansiklopedisi.info, e.t.2017:306).

Güngör'ü ayrıcalıklı kılan diğer bir mevzu ise onun milletinin kültürü ile bütünleşmiş olmasıdır. Kültürüne hiçbir zaman yabancı kalmamıştır. Milleti için geleceğe ışık tutan köke bağlı tahlil ve sentezler yapabilmıştır. O, Mümtaz Turhan'ın “İşte benim büyük eserim” dediği kimse olabilmıştır (Sarıkoyuncu ve Yaşar, 2014:260). Ölümü ardından 1983 yılında Prof. Dr. A. Bican



Ercilasun Töre Dergisi'nde, onun "En grift meseleleri, en kısa yoldan ve en anlaşılır şekilde ifade etmeyi bilen" nadide bir kişi olduğunu ifade etmiştir. O anlatımında yersiz bilimsel terimleri kullanmayan ve örtülü bir ukalalık yapmayan birisi olmakla birlikte açık seçik bir üslupla sivrilen, bilgi dolu biri olmasıyla da ön plana çıkmaktaydı (Sorgunlu, 2000). Ayrıca "çağdaş bir Türk millî kültürünün kurulmasında" faydası olması adına zihin ve zamanını bütün gücüyle vermeye çalışan Güngör'de Özakpınar'ın ifade ettiği üzere "Onda Ahmet Hamdi Tanpınar'ın sanatkâr ruhu, Yahya Kemal Beyatlı'nın tarih duygusu, Mümtaz Turhan'ın ilim zihniyeti ve Anadolu velilerinin ilhamı vardı" demek az bile kalmaktadır (Şimşek, 2015).

Kültür ve Medeniyet Anlayışı

Kültür kelimesi Latince bir kelime olarak "toprağı tarıma hazır hale getirme" anlamını taşımaktadır. Cumhuriyet döneminde bu kelimeye karşılık "ekin" kelimesi kullanılsa da daha sonra terk edilmiştir. Kültür sadece insana özgüdür. İnsanlar arasında paylaşılarak gelecek nesillere intikal eden bir semboller sistemini ifade eder. Hayvanların kültürü olmadığından eski çağlarda yapılan yuva şekilleri ile şuanlıklar aynıdır. Ancak ilk çağlarda mağara ve ağaç kovuklarında yaşayan insan bugün sağlıklı meskenlerde yaşamaktadır. Kültürde temelde öncelikle bir yetiştirme olgusu vardır. Ardından bir de ayin, tören gibi unsurlar vardır. Gelişmiş bir kültürde "doğum, ölüm, delikanlılık ve evlenme" içerikli mühim olaylar için törenler yapılır. Kültür toplum hayatı içerisinde olur. Kültür bir toplumu diğerinden ayıran bir işarettir. "Bir milletin varlığı" kültürünün olmasına bağlıdır. Kültür "bir milletin ruhu ve yükselişinin gerekçesi"dir. Kültürsüz bir millet, ruhsuz bir beden gibi ölür (Arslanoğlu, 2001). Güngör kültürü "inançlar, bilgiler, hisler ve heyecanlar bütünü" olarak ifade etmektedir. Yani maddî görmez. Ancak manevî olan kültür, uygulama halinde maddî formlara bürünmektedir. Örneğin, dinî inançlar; "câmi, namazdaki beden hareketleri, dinî kıyafetler v.s." şeklinde görünür (Güngör, 2010:9).

Medeniyet Arapça bir kelime olarak "Medine" kelimesinden türetilmiştir. Kentlilik, hayattan tam faydalanmak suretiyle iyi ve rahat bir şekilde yaşamak demektir. Türkçe'de bu kelimeye karşılık "uygarlık" kelimesi kullanılsa da Muzaffer Ersöz uygarlık kelimesinin "medenilik" anlamına geldiğini ve daha uygun bir karşılık bulunana dek medeniyet kelimesini kullanmak gerektiğini bildirmektedir. Medeniyet insanlığın bedevilikten sıyrılıp toprağa yerleşmekle birlikte düzenli bir sosyal ilişki içerisinde yaşaması ve tarihi değer kazanmanın dışarı yansımalarının bir safhasıdır. Milletlerarası ortak değerler aşamasına yükselen davranış, anlayış ve yaşayış vasıtalarının tamamıdır. Kültürler ise bu ortak değerlerin kaynağıdır. Medeniyet, "ilmi ve teknik gelişme, şehirleşme, sosyal organizasyon bakımından daha ileri aşamada bulunan toplumlar"ı ifade etmek amacıyla kullanılan bir kelimedir. İlim ve dini olmayan bir medeniyet olmaz. Medeniyetler arasında alışveriş olur. Karışma ile medeniyetler güçlenir ve saf halde olan bir medeniyet olamaz. Örneğin Avrupa medeniyeti "Grek ve Latin medeniyetinin" bir terkididir. Türkler ise 9. ve 10. asırlarda kendi istekleriyle Müslüman olarak İslâm medeniyetine girmişler ve 18. asırdan itibaren Batı Medeniyetine girme uğraşı göstermişlerdir (Arslanoğlu, 2001).



Toparlamak gerekirse, bir ulusun kültürünü tamamen değiştirmesi mümkün değildir. Kültürün değişmesi ile “milli kimlik de yitirilir”. Esin ve sezgi aracılığı ile yapılır ve daha ziyade manevidir. Ancak uygarlık, dünya üzerinde bütün unsurları katkısı ile ve bütün insanların gereksinimlerine cevap vermeyi amaç edinen daha çok maddi değerleri ifade etmektedir. Kültürün sahibi bellidir ancak uygarlık tüm dünyanın ortak malıdır. Kültür, uygarlık içerisinde barınan yerel değerler iken gelişmek isteyen her bir millet uygarlık ürünlerini almak mecburiyetindedir. Bunu yaparken yerel değerlerden kendisini muhafaza etmezse kendi içerisinde yabancılaşma yaşamaya başlayacaktır. Bu durum “Türklerin birleşmelerine bir engel teşkil etmektedir”(Üçüncü, 2015:805).

Osmanlı'nın Batılılaşma dönemi ile birlikte dilimize giren “kültür ve medeniyet” kavramlarını ülkemizde sosyolojik anlamda ele alarak tartışan ve bilimsel olarak ayrımını yapan ilk düşünür Ziya Gökalp'tir. Kültür dilimize biri Fransızca diğeri Amerikanca olmak üzere iki kaynaktan gelmiştir. Fransızca kültürün Türkçe karşılığı “irfan” a tekabül ederken Amerikanca da kültürün karşılığı “medeniyet” e karşılık gelmektedir. Bu halde Fransızca kültürden kasıt daha ziyade sosyologların “manevi kültür” dedikleri kültürü ifade ederken Amerikancada bu kelime ile “maddi kültür”, yani Ziya Gökalp'in ifadesi ile “medeniyet” anlaşılır. Çoğu sosyolog ve antropolog ise “medeniyet” kelimesi yerine “kültür” kelimesini kullanmayı tercih ederler ve kimisi bu kavramı eş anlamlı görür, kimisi ise farklı olduklarını belirtir (Arslanoğlu, 2001).

Ziya Gökalp kültür ve medeniyetin ayrı kavramlar olduğunu kabul ederek kültürü “hars” olarak ifade eder. Harsı milli olarak, medeniyeti ise beynelmilel olarak kabul eder. Başlangıçta her kavmin harsı olduğunu ve harsın yükselmesi ile medeniyetin doğmaya başladığını belirtir (Gökalp, 1968:27-28). Ona göre kültür umumi ve metotsuzken medeniyet kişisel çabalarla metodlu bir biçimde oluşturulur. Kültür taklit edilemez iken medeniyet taklit usulü ile alınabilir. Kültür duygu, ilham ve sezgiden oluşurken medeniyet bilgiden oluşur. Bu nedenle milletlerin birbirlerinin dini, ahlaki ve estetik duygularını taklit etmeleri söz konusu değildir; ancak bilgi alışverişinde bulunmaları mümkündür. Bir millete ait olan “din, dil, ahlâk, örf ve âdet” kültürüne; o millete ait olan “bilim, fen ve sanat” ise medeniyetine dâhildir. Ancak dini inanç ve ahlak kültürün unsuru olduğu halde din veya ahlak üzerinde bir bilimsel çalışma ya da bir teori medeniyete dahil olmaktadır. Çünkü medeniyette metodlu ve bireysel irade vardır. Dolayısıyla “destanlar, masallar, atasözleri ve halk edebiyatı” kültüre; “dîvan edebiyatı, roman ve şiir” medeniyete dâhil bulunmaktadır (Gökalp, 1968:35-36; Kök, 2015:22-23; Üçüncü, 2015:804). Gökalp, Türklerin Modernleşmesi amacı ile Avrupa Medeniyetinden sadece maddi (yani teknik) değerlerin alınmasını savunmakta ve bunu şöyle ifade etmektedir: “Bugün bizim için Muasırlaşmak, demek, Avrupalılar gibi deritnavutlar (zırhlı gemiler), otomobiller, teyyareler yapıp kullanabilmek demektir: muasırlaşmak, şekilce ve maişetçe (yaşayışça) Avrupalılara benzemek değildir.” (Gökalp, 1976:21-22; Gökalp, 1976: 11-12).

Mehmet Kaplan'a göre Medeniyet ve kültür bir bütün teşkil etmesi ile her medeniyet kendine özgü bir kültür ve sanat yaratmaktadır. Muzaffer Ersöz ise, kültür ve medeniyet kavramlarının yeniden ele alınmasını ve şekil ile muhtevalarının yeniden düzenlenmesini gerekli



görmektedir. Ona göre, bu kadar yıllık Türkiye Cumhuriyeti'nin medeni bir kişilik elde edememiş olması ve bocalamalarının sebebi budur. Ersöz medeniyeti bir amil, kültürü ise sonuç ve eser olarak ifade etmektedir. Medeniyeti kültür yaratan düzen olarak görmekle birlikte bir benzetme ile aslında medeniyeti bir fabrika ve kültürü üretilen bir mamül olarak görmektedir. Medeniyet yaratıcı; kültür ise yaratılmış olarak ön plandadır (Arslanoğlu, 2001).

Mümtaz Turhan “kültürü”, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütün olarak görür ve cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alakaları, ihtiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine aldığı belirtir. Bunların tamamı birlikte o cemiyet mensuplarını diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin etmektedirler. Turhan'a göre hiçbir uygarlık tek bir milletin ürünü olamaz. Çünkü uygarlık gelişmek için sürekli beslenmelidir ve dolayısıyla dinamiktir. Ona göre Batılılaşma batının ilim ve tekniğini almakla olur. Bunu sağlamak için ilim cemiyetleri kurulmalı ve birinci sınıf ilim adamları var olmalıdır. Aksi halde batılılaşma bir taklidi geçemez (Üçüncü, 2015:804).

Nurettin Topçu'ya göre kültür, tüm fertlerce sahip olunan hadiseleri kapsayan duyuş şekilleri ve tarihi süreç içerisinde meydana gelen değer hükümlerini ifade eder. “ilim, sanat, felsefe ve din” ile bu değer hükümleri yaşatılmaktadır. Bunlar her milletin kendi ruh kabiliyeti ve iradesi ile yoğrulmuş ve karakteri oluşmuştur. Kültür, kendisini yaratan milletin malıdır (Kök, 2015:32). Dolayısıyla ona göre bir millet başka bir milletin tarihi hadiseleri ile yaşatılamaz. Dolayısı ile milli kültür milletin hayatını hâkimiyeti altına alarak milletin geleceğine yön vermektedir. Ayrıca başka milletlerin kültürleri taklit edildiğinde ise buhranlar başlamış demektir (Üçüncü, 2015:805). Topçu'ya göre “medeniyet”, insanlığın çalışarak meydana getirdikleri teknik eserlerin tamamı iken, “kültür”, bir toplumu kendi tarihi içinde oluşturduğu değer hükümlerinin tamamıdır. Teknik, kültür ağacından yetişen bir meyvedir. Ona göre bizim kültürümüz tekniği yaratma zevkinden mahrum kalarak batıdan almıştır (Arslanoğlu, 2001).

Özalkpınar kültür ve medeniyetin doğada kendiliğinden bulunmadığını ve insan ürünü olduğunu bildirmektedir. Medeni olsun ilkel olsun her insan topluluğunun kültüre sahip olduğunu belirten Özalkpınar insanın her şartta (biyolojik ihtiyaçlarını karşılama düzeyinde dahi) kültür meydana getirdiğini ifade etmektedir. Medeniyet inanç ve ahlak nizamıdır; kültür ise doğa ve toplum hayatı içerisinde meydana getirilen her türlü eserdir. Dolayısıyla kültür medeniyetin ürünüdür. Bir başka ifadeyle medeniyet “kültür eserlerini doğurtan, onların hedefini, istikametini, niteliklerini belirleyen seçici, sınırlandırıcı, değerlendirici, kuşatıcı bir inanç ve ahlâk nizamı”dır (Bergen, 2014; Kök, 2015:26-27).

“Bir kimse neye veya nelere inanıyorsa, o inançtır. Neye göre hareket ediyorsa o ahlâktır”. Dolayısıyla kültür de Özalkpınar'a göre “medeniyetin; yani inanç ve ahlâkın maddî ve manevî tezahürleri olan her şeydir”. Kültür maddi ya da manevi olarak ayırım yapılmaksızın özü itibari ile manevi ve zihnidir. Örneğin bir ağaç parçasını sopa diyerek ele alındığında o tabi halinden soyutlanıp bir zihni düzeye (tasarıya) dönüşerek öz bakımından manevi/kültürel bir işlev kazanmış olmaktadır. Bütün kültür unsurları içinde bulunulan medeniyete göre şekil almaktadır.



Fiil ve eser hâlinde insanın tabiata eklediği her şey kültürdür. Kültür eserleri rastlantı neticesinde oluşmaz. Kültürü seçtiren kişide bulunan inanç ve ahlak nizamıdır. Özakpınar'a göre medeniyet paylaşılan milletler arasında ortak olandır. Özakpınar her türlü insan unsurunu kültür olarak kabul eder. Gökalp'in medeniyete dahil ettiği her şey Özakpınar'da kültür olarak kabul edilir ve kültür değişmesi kaçınılmaz bir şeydir. Fakat içinde yaşadığı medeniyetin bilincini taşıyan ve güçlü olan kültür seçicidir ve aldığı unsurları kendi yapısına uyumlaştırmaktadır. Bağlı bulunduğu medeniyetin inanç ve ahlâk nizamı yitirilmiş ise o kültür, seçme gücünü ve bütünlüğünü kaybetmektedir. Kültür değiştirme doğal ve kolay iken, medeniyet değiştirme çok zordur ve olağanüstü şartlar içerisinde meydana gelir. Dolayısıyla Özakpınar'ın medeniyet teorisi, medeniyeti inanç ve ahlâk nizamı olarak esas alarak kültürü onun her çeşit tezahür şekilleri olarak tâlî sayarak, genel kabulleri tersine çevirmektedir. Başka bir ifadeyle medeniyet sebep iken, kültür o medeniyetin anlaşılıp işlenişinden doğan sonuçtur (Bergen, 2014; Kök, 2015:26-28).

Farabi'ye göre medeniyet ya da medine oluşumu maddi meselelere bağlanmadan açıklanır. Ona göre orada yaşayan insanları saadete erişmek amacı ile yardımlaştıkları şehir erdemli bir medine olmaktadır. Bir millet tamamen mutluluğa erişmek için birlikte çalışırlarsa erdemli bir millet olur ve de tüm dünya böyle hareket ederse fazıl bir dünya olur (Farabi, 2001:80).

Erol Güngör, bir topluluğun gereksinimlerini karşılamak için benimsediği hayat tarzının bütün maddi ve manevi unsurları ile onun kültürünü oluşturduğunu ifade etmektedir (Güngör, 2007: 68). Ona göre millet için hayat dendiği zaman "tarihi"; hayat tecrübesi dendiği vakit ise kültürü anlaşılır. Diğer bir ifade ile hayat tecrübesi ile kültürü özdeşirmektedir (Güngör, 2010:78). Batılılaşmayı kültür-medeniyet tartışmaları temelinde yorumlayan Güngör Batı kültürünün etkilerine karşı gelmektedir. Batı medeniyetiyle sadece teknik/teknolojik teması kabul etse de medeniyet transferinin kültürel değişimi getireceğinin de farkındadır. Türkiye'deki değişimi teknik alanla sınırlı tutmayarak, kültürel ve sosyal alanda da mümkün kılmak isteyen inkılapçıları eleştirmekte ve onlara her alandaki mesafeli durmaktadır (Balci, 2011:24).

Güngör'e göre, insanları birbirine bağlayan bir soyut (manevi) sistem olmadığı takdirde bir medeniyetin ayakta kalması mümkün değildir. Batı medeniyeti kendisini gittikçe maddi medeniyet ya da bir teknoloji medeniyeti olarak geliştirmekte ve medeniyeti içerisindeki manevi özü kendi elleri ile yok etmektedir. Bu durum toplumsal çürümeyi beraberinde getirmektedir. Dinin yerini farklı ideolojiler almış ve hiçbir şekilde mutluluğa ulaşamayan insan İslam'a yönelmektedir (Evkuran, t.y.:9-11).

Güngör bir toplumun yaşamını sürdürebilmesi için "ortak davranış kalıpları" geliştirerek bunların sürdürülebilirliğinin sağlanması gerektiğini belirtmektedir. Örf ve adet gibi ahlaki normlar bir toplum için temel olan ihtiyaçları beslemektedir. O, "kültürü" toplumun hayati sorunlarını çözmek amacıyla tecrübe edilerek yıllarca standartlaşan yöntem ve araçların bir bütünü olarak tanımlamaktadır. Kültürün, uygulandığı süreçte maddi formlara bürünen "inanç, bilgi ve duygular" toplamı olduğunu belirtmektedir (Güler, 2012:3-4).

Gökalp'a göre, İslâmiyet Türklerin bir icadı değildir. Bu nedenle, medeniyete dâhil olması gerekir. Türk milleti onu kendine özgü bir biçimde kabullenerek kültürünün bir parçası yapmıştır.



Millî kültürler, bir medeniyetin farklı görünümleridir. Bu sebeple milliyetçiler millî kültürlerin saf olmadığını kabul etmelidirler. Öte yandan tamamen saf bir kültür durgunluğa yol açar. Dolayısıyla, Erol Güngör'e göre, Türk milliyetçileri inkılâpçıların ayrımcı duruşları yerine, birleştirici ve bütünleştirici olmalıydılar (Güler, 2012:4).

Güngör Türk kültürünün dünyanın en zengin kültürlerden biri olduğunu ve insani değerler açısından Batı medeniyetinden daha güçlü olduğunu ve bu sebepten ötürü Türk kültürünün Batılılaşmaya direndiğini belirtir. Güngör Türk milletini Anadolu'da yaşayan halkların birleşimi olarak gören Anadolucularla ve Osmanlı sultanlarını Türk kültürünün en yüksek temsilcileri olarak gördüğü için de Türk milliyetçileri ile ters düşmektedir. Güngör'ün Osmanlı medeniyetini Türk medeniyetinin en gelişmiş örneği olarak görme sebebi İslam dünyasında Türk egemenliği tesis etmeleridir(Güler, 2012:4; Güngör, 2007:70-74). Güngör Türklüğü İslamiyet'ten ayrı olmayan bir kimlik olarak kabul eder. Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat'a kadar entelektüellerle halk arasında kültürel homojenlik söz konusudur. Güngör'ün millet anlayışındaki temel bileşen İslamiyet'tir. Ona göre İslam Türk milletinin birliğini "Türk milli karakterini bozmadan" sağlamıştır(Güler, 2012:8).

Güngör'e göre İslam medeniyeti getirmiş bulunduğu manevi değerler açısından çok üstün konumdadır. Bu vesileyle karşısında bulunan diğer sistemleri yenilgiye uğratmış durumdadır. Türkler ise İslam medeniyetinin sahibidir ve muhafazasından sorumludur. Türkler kendi değerleri ile İslam'inkini birleştirmişlerdir. Türkler başkalarına özenmedikleri gibi kendilerine katılan insanların da mutluluğa kavuşacağına inanmışlardır (Güngör, 2010:260). Asla din propagandası yapmamışlardır. Hatta Yahudi düşmanlığının görülmediği tek yer Türkiye olmuştur(Sarıkoşuncu ve Yaşar, 2014:261).

Güngör'ün düşünce ikliminin temelinde kültür bulunmaktadır. Kültür-Medeniyet ayrımını reddettiği gibi halkın tüm değerlerini tek potada değerlendirmiştir. Türk milliyetçiliği onun için siyasi bir ideoloji, ırkçılık ve de otoriter idare değil, bir kültür ve ilim meselesidir. Gökalp'in yabancı olarak kabul ettiği musiki gibi unsurları öz kültür kabul etmektedir (Çoğal, 2016; Öksüz, 2016). Güngör kültürü medeniyetin toplumlara taşınmasında bir tarz olarak görürken Gökalp kültürü milli, medeniyeti ise milletlerarası görmektedir (Gürel, 2016:174). Güngör Batıcıların zorla kültür değiştirme işine giriştiğini ve böylece anti-demokratik olduklarını, ancak milliyetçilerin ise halkla beraber olmak suretiyle demokrat olduklarını söylemektedir. Güngör'e göre, medeniyet kuran büyük kültürlerden biri de bu topraklarda yaşamaktadır. Ona göre medeniyetlerin merkezinde din bulunur ve bu nedenle medeniyetlerin sırtını dayadığı felsefeler farklıdır (Bilgin, 2014).

Türkiye'deki "Atatürkçü, Türkçü, Anadolucu, hümanist, solcu" gibi milliyetçilik yorumlarına bakıldığında Güngör'ün milliyetçilik anlayışının farklı ve özgün olduğu görülür. O dil ve din birliğine dayanan geleneksel Türk kültürüne gönül vermiş birisidir. İrkçı olmadığı gibi Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini kültür ve medeniyet olarak ideal çağ olarak nitelendiren, "batılılaşma, laiklik, pozitivizm, modernleşme" olgularına sırt çeviren Kemalizm ve sol tandanslı her türlü milliyetçilik yorumuna mesafesini koruyan bir milliyetçiliği kabul ettiği görülmektedir (Balci, 2011:23-25).



Güngör, “bir medeniyet her şeyden önce bir değerler, inançlar sistemidir. Müesseseler bu değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar” demek suretiyle “medeniyet ile inanç sistemi” arasında ilişki kurmaktadır. Gökalp ise “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, garp medeniyetindenim” diyerek “erken medeniyet ile inanç sistemi” arasında ilişki kurmamaktadır. Gökalp, batı medeniyeti benimsenerek milli kültürünün koruyabileceğini mümkün görür. Bu ifadeler Güngör ve Gökalp’in ayırım noktalarından bazılarıdır. Özakpınar; “kültür ve medeniyetin birbirinden bağımsız olmadığını, medeniyeti besleyen şeyin bir inanç sistemi, kültürün ise inanç sisteminin ortaya çıkardığı medeniyetin neticesi olduğunu” belirterek Güngör’le aynı değerlendirmeyi yapmaktadır (Tanrıverdi, 2010:45).

Öte yandan Güngör, Gökalp’in kültür ve medeniyet ayrımını, “halk kültürü ve Osmanlı medeniyeti” bağlamında şiddetli eleştirilere tabi tutsa da tıpkı Gökalp gibi kültürü maddi ve manevi diye ikiye ayırmıştır; bir topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla benimsemiş olduğu hayat tarzının maddi ve manevi unsurlarıyla onun kültürünü oluşturduğunu ifade etmiştir. Medeniyeti ise Güngör; kültürler arası öğrenme yoluyla birbirine geçen ve bu suretle ortak hale gelen unsurlar şeklinde belirtmiştir. Güngör Gökalp’ten “Avrupa kültürü ve medeniyeti” konusunda da ayrılmıştır. Güngör, Avrupa diye yekvücut bir kültür veya medeniyetin olmadığını; modern medeniyeti değişik şekilde temsil eden milli kültürler olduğunu söylemektedir. Ona göre milli kültürler medeniyete değişik şekillerde yansır, her millet medeniyeti kendine göre benimser. Özakpınar, Güngör’ün bu görüşlerini eleştirmiştir. O, Güngör’ün “kültür unsurlarının” milletten millete geçerek, milletler arasında ortak hale gelmesi ile medeniyet haline nasıl geldiğini sorgulamadığını; neyin kültür neyin medeniyet olduğunu anlaşılmaz hale getirdiğini ve dolayısıyla Gökalp’in anlayışını muğlaklaştırdığını ifade etmektedir (Tanrıverdi, 2010:45-46).

Türk Kültür ve Medeniyetinin İhyası Üzerine Düşünceleri ve Önerileri

Türkler insanlık tarihinin en eski topluluğu olmasının yanı sıra medeniyete dair ilk ve en büyük örnekleri sunmuşlardır. At Türkler tarafından ehlileştirilmiş, ziraatı ilk Türkler bulup yaymış, önem teşkil eden madenler Türklerce işlenmiş ve buradan hareketle söylenebilir ki yerleşik medeniyet ilk olarak Türklerde görülmüştür. Asya’daki kuraklık ise Türklerin dünyaya yayılıp yeni medeniyetler ve devletler kurmalarına kapı aralamıştır. Kurduğu büyük medeniyetler ve imparatorlukların ardından Anadolu yarımadasına sıkışıp kalmış olan bu milletin geri kalmışlığının sebebini Cumhuriyet İnkılapçıları “ilimden, fenden uzaklaşıp dine yoğunlaşmaları, softa ve cahil padişahların himayelerinde kalmaları” şeklinde açıklasa da bugünkü Cumhuriyet zihniyeti de medeniyet ve irfan yolunda adımlar atabilmiş değillerdir (Güngör, 1995:92-93). Güngör bu şekilde durumu izah etse de Cumhuriyet kadroları ile ihtilafa düşme sebebi “modernleşme ve Batılılaşma”yı farklı kavramlar olarak kabul etmesi nedeniyledir. Güngör Osmanlı Tanzimatçılarının sanayi ve ordu gibi pratik meselelere önem vererek Türk toplumunun Avrupa’ya benzemesinden ziyade Avrupa gibi güce sahip olmak istediklerini belirtirken; Cumhuriyet kadrolarının ise Avrupa medeniyetini “laiklik ve pozitivist düşünce” olarak gördüğünü, bu nedenle de iktisadi gelişmeyi önemsemeyerek kültürel değişime yöneldiklerini



belirtmektedir. Bu nedenle Güngör'e göre Cumhuriyet devrimleri modern değil, Batılıdır (Güngör, 1995:21-22; Güler, 2012:6). Güngör, birçok milliyetçi ve muhafazakâr aydına kıyasla Tanzimatçıları milli kültür tahripçisi olarak kabul etmemektedir. Ayrıca o dönemin koşullarının reformu gerekli kıldığını, fakat hatalar yaptıkları için başarısız olduklarını belirtmiştir (Güler, 2012:6).

Bugün Cumhuriyet'in ardından neredeyse bir asır geçmesine rağmen çözölemeyen birçok sorunla karşı karşıya kalınmış olmaktadır. Sağlam zeminde bir ilerleme için milletin kültür ve medeniyet çizgisinde iyi bir konumda olması gerekmektedir. Erol Güngör kültür ve medeniyet içerikli birçok yayına sahip olan biri olarak kültür ve medeniyetin ihyası üzerine odaklanmıştır. Bu konuda İslam, milliyetçilik, milli kültür, kültür değişmesi, münevverler, medeniyet, Batılılaşma ve din gibi önemli konulara değinmiştir.

İslam sorununa bir "kültür ve düşünce" sorunu olarak yaklaşan Güngör, hem doktrinel hem de olgusal ve tarihsel anlamda konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. O, olgusal ve yapısal bir yaklaşımla kendisinin bir sosyal bilimci olduğunu ve İslam düşüncesine dair sorunların ancak bir sosyal bilimci gözüyle incelenebileceğini ve bu konuda uzmanların işin başında olması gerektiğini belirtmiştir (Evkuran, t.y.:79-80).

Türklerin İslam'a kavuşması dünya açısından çok büyük bir olaydır. İslam'la birliğe kavuşmuş olan Türler eriyip yok olmaktan kurtulmuştur. Dünya'da Müslüman olan hiçbir topluluk dilini ve kökenini unutmamıştır. Ancak bunun aksi durumda varlıklarını yitirenler olmuştur. Tuna Bulgarları Hristiyan olarak İslavlaşan bir Türk topluluğudur (Yılmaz, 2006:68-69). Güngör bunlara ilaveten İslam dinini kabulde birlikte Türklerin yerleşik hayata geçerek medeniyet kurma imkânına eriştiklerini ifade etmiştir. Buna bağlı olarak büyük ve istikrarlı bir devlet kurabilecekleri bir bölgeye ulaşabilmişlerdir (Ergüç, 2013:133).

İslam'ın Bugünkü Meseleleri (2010:13,51,79) kitabında görüldüğü üzere Güngör dinin bir inanç meselesi olmasından ziyade onun toplumsal ve kültürel yönlerine eğilmektedir. Güngör'e göre yapılması icap eden "İslam'a dayalı yeni bir medeniyetin inşa edilmesi ve bunun siyasetçilerce değil entelektüellerce yapılması gerektiği"dir. Bu nedenle İslam'ı aciliyetle günlük yaşama açmak gerekmektedir. Öte yandan İslam dünyasının esas problemi ise "İslam ve modern hayatın gereklerine uygun" bir hukuk sisteminin uygulamaya konulmuyor olmasıdır. Fark edilmesi gereken ise "İslamiyet'in dini ve sosyo-politik alanlar arasında bir ayırım getirmiyor olması"dır. Laiklik de İslam için sadece inanç ve vicdan özgürlüğü manasında anlam ifade etmektedir. Dolayısı ile İslam'ı kamusal alandan ayırmak imkân dahilinde değildir. Güngör'ün belirttiği üzere, İslâmiyet kendi içinde tutarlı bir değerler sistemi sunması sebebi ile modernleşme çabaları için ciddi bir uygulama alanı oluşturmaktadır (Güler, 2012:7).

İslam medeniyetinin sıkıntıda olduğunu belirten Güngör bu medeniyete ait has kaynakların dipdiri ayakta olduğunu, İslam dünyasına dair sorunların çözümünde dine müracaatta radikal olunmaması gerektiğini belirtmektedir. Yeni bir İslam medeniyeti inşa edilmesinin "ilim, sağduyu ve İslam kültür birikiminin akıllıca kullanılması ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir (Tanrıverdi, 2010:42).



Batı medeniyetinin ise maddi anlamda refah sağladığını, lakin manevi yönden eksik kaldığını ve Batı'da yaşanan ferdi ve sosyal bunalımların sebebinin bu yönün eksikliği olduğunu gören Güngör Hristiyan kilisesinin tahribata uğramaması halinde bu sorunu bir nebze de olsa çözebileceğini, lakin Batılıların eski sisteme dönmektense “Zen Budizm’i modasından uyuşturucu iptilasına kadar nice yollar” deneyerek çözümsüz kaldıklarını ifade etmektedir(Güngör, 1997:50).

İslam medeniyeti, Batı medeniyeti karşısında yenilgiyi kabul etmesi neticesinde onu taklit etmeye başlamıştır. Ancak 1970 sonrası Batı medeniyeti insanların maddiyatına hitap ederken “maneviyatını doyuramaması, içerisinden çıkan otoriter ve totaliter ideolojiler, iki tane dünya savaşı çıkarmış olmaları, yaşadığı ahlaki buhranlar ve İslam dünyasında Batılılaşmayı amaçlayan elitlerin başarısız olmaları” gibi nedenlerle önemini yitirmeye başlamışken İslam dünyası İslami uyanış yaşamaya başlamıştır. İslam sistemi ise Batı’nın maddiyatı ile Doğu’nun maneviyata ağırlık veren zihniyeti karşısında her ikisini alıp denge kurabilen bir sistemdir. Ayrıca İslam Hristiyanlığın cismani ve ruhani ayrımını benimsemeyen bütüncü yaklaşımı ile de önemini muhafaza etmektedir. İslam bu durumda olan Batı medeniyetinin ıslahına katkı sağlayabileceği gibi ona alternatif olabilecek bir başka medeniyet adımı da atabilecektir. İslam medeniyeti batıya bakarak gerilemiş olsa da varlığını sürdürmeye (Yılmaz, 2005:430) devam etmektedir.

İslam’ın bu denli direnme azmi içerisinde olması ve tarihi olarak potansiyelini ispatlamış olmasına rağmen medeniyet kurumları Batı medeniyeti kurumları karşısında başarısız olmuş ve başlangıç değerlerinden uzaklaşmıştır. Ancak medeniyeti kuran “kurumlar değil, inanç ve değerlerdir”. O halde İslam medeniyeti, “kurum ve tarih ile değil, inanç ve değerlerden hareket ederek” yeniden kurulabilir. İslam ülkelerinin bunu kabul edip üzerine düşeni yapmaları ile birlikte ahlaki, toplumsal ve ekonomik sorunları alt etmeleri mümkün görünmektedir. Güngör’e göre İktisadi gelişme ve teknoloji Batı’da yıkım yaratmıştır ve bu durumun İslam medeniyetinde de yaşanmaması için çözüm İslam hukukunda aramalıdır. Çünkü İslam hukuku Batı’daki laik hukuk anlayışı ile birbirinden kopan ahlak ile hukuku birleştirmektedir. İslam hukuku insan hayatını maddi ve manevi denge içerisinde devam ettirebilme gücüne sahiptir(Yılmaz, 2005:431).

Güngör, “İslami uyanış heyecanının” siyasi kanallardan ziyade yeni bir medeniyet yaratacak olan “ilim, kültür ve sanat” kanallarına akmasını teklif etmektedir. Türklerin milli kimliğini İslamlaşma ile koruduklarını ve bugünkü milli kimlik ve kültür buhranına ilişkin sorunların İslamiyet’le aşılabileceğini ifade eden Güngör Türk Milliyetçiliğini Abduh ve Akif çizgisinde bir tür İslamcılık şeklinde tanımlamaktadır. İfade edilen bu İslamcılık siyasi değil kültürelidir. Ona göre tasavvufun kişiyi kurtarmaya yönelik şahsi ve akılcı olmayan yolu İslami uyanışı yolundan saptırabilir. Tekke İslam’ı yerine rasyonel ve toplumsal medrese İslam’ını tercih etmektedir. Böyle düşünen Güngör ahlaktan kopmayan, iktidar ve menfaat kavgasına bulaşmayan İslam hukukunun canlanmasını kurtuluş olarak kabul etmektedir (Yılmaz, 2005:435).

Güngör, çıkmazlardan kurtulmanın formülünü “Sosyal Meseleler ve Aydınlar” kitabında anlatmıştır. Ona göre “Mademki bizim kıymetlerimiz zamana yenildi, o halde bizi bir millet olarak yaşatabilecek düzeyde gördüğümüz Batı medeniyetinin mahalli renklerden uzak olan objektif kıymetlerini alarak modern bir millet haline gelebilir ve de bu değerleri yeni nesillerin



şuurlandırılması için kullanabiliriz. Bu zihniyete sahip olamazsak saf düzen vatanseverler ile kendini batılı zanneden budala züppelerin çatışmaları bitmek bilmeyecektir(Güngör, 2011:307).

Güngör'e göre Anadolu'ya gelen Türkleri hizipleşmekten, birbiriyle çatışmadan ve etraftaki yabancı kültürlerin yıkıcı etkisinden muhafaza eden şey kabile bağlarını aşan bir birlik şuuru yaratan "kuvvetli bir din terbiyesi"ydi. Türkler böylece inanç birliğini sağlamlaştırıp milli hüviyetlerini muhafaza edebilmişlerdi(Güngör, 2007:175).

Güngör'e göre Batı'yı özümsemekten ziyade kendi eksikliklerimizi tespit edip kendi medeniyetimizde gelişme sağlamanın derdine düşmeliyiz. Dine başka amaçların karıştırılmasının dini geriletliğini belirten Güngör İslam dinini bilime açık olduğunu belirtmiştir. Din adamları iyi yetiştirilirse bilime ve gelişmeye destek olacaktır düşüncesine sahip olan Güngör dini inancın medeniyetleri kuvvetlendiren bir yapıyı arz ettiğini ifade etmektedir(Sarıkoyuncu ve Yaşar, 2014:267) Güngör, "Batı'da her kemalin mastarı fen ise, Doğu'da her feyzin membaı dindir" demek suretiyle medrese ile ilgili görüşlerini ifade etmiştir. İslâm'ın "bir cevher-i hakikatinin" şaşalı bir medeniyet ortaya koymak için yeterli olduğunu düşünmektedir. Toplumun iyi yetişmiş din adamlarına ihtiyacı olduğunun farkında olmakla birlikte bu konuda medreselerin ıslahı üzerinde durmaktadır (Sarıkoyuncu ve Yaşar, 2014: 262).

Malazgirt zaferinden Bursa'nın fethine kadar geçen süre içerisinde Türkmen kitleler Anadolu'ya gelmiş ve dünyada büyük bir yeri olan Osmanlı İmparatorluğunun ortaya çıkması için birleşmişlerdir. Yüzbinlerce Türkmen'i yeni bir medeniyete hazırlayan iki büyük müessese "fonksiyonu ve programı itibariyle küçük bir zümreye hitap eden ve Türk elitini yetiştiren medrese" ve "geniş halk tabakalarına hitap eden ve göçebeliği bırakmamış Türkmenlere kadar ulaşabilen tekkeler"dir. Ancak şunun da belirtilmesi gerekmektedir ki, halkın eriştiği terbiye ve birlik şuurunun altında ciddi anlamda "tarikatlar"ın da yeri vardı. Ancak bunu da sağlayan medreselerdir. Medrese bilgisi "bir inanç ve ibadet sisteminin" temel taşıdır. Medreseler, yazıya dayanan medeniyetin ve yazılı geleneğin temsilcisi olarak yer bulurken, tarikatlarda ise bilgi tamamen kişiden kişiye, gönülden gönüle aktarılır. Bu nedenle ana kaynaktan (şeriattan) ayrılıp ayrılmadığını öğrenmek için daima medresenin ölçüleri birer standart olarak kullanılmıştır. Medreseler sahip buldukları haberleşme ve ulaştırma imkânları ile "tarikatların birer din halinde gelişmesinin ve buna bağlı olarak Anadolu Türklerinin milli birliğinin parçalanmasının" önüne geçmiştir. Dolayısıyla tekkeler birer terbiye müessesesi olarak geniş Türk kitleleri için kardeşlik ve birlik şuurunu yerleştirmişlerdir (Güngör, 2007:176-177). Bu durum ayrıca Türklerin Müslümanlıklarını korudukları gibi dillerini de korumalarını sağlamıştır. Böylece Türkçenin tüm Anadolu'da ortak bir şekilde kullanılması söz konusu olmuştur. Aksi halde huduta yakın olan Türklerin dili tehlikeye girebilirdi. Tarikatlar Türkçenin yerleşmesini sağlarken, medrese akademik bir müessese ve tekke bir ideoloji ve misyonerlik hareketi gibiydi (Güngör, 2007:180).

Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri (2010:24) adlı kitabında Türkiye'nin Batı ittifakının bir parçası olmasından ziyade Ortadoğu'nun ve İslâm Dünyası'nın lideri olmasını istemektedir. Müslümanların her daim bir ümmet dayanışmasında olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak bunun siyasî değil, kültürel bir birlik olmasını tercih etmektedir (Güler, 2012:9). Aynı



kitabta(1993:180-185) bugünkü İslamcı düşünürlerin ise hem Batı medeniyetine hem de İslam'a uzak olduklarını belirten Güngör bu mesafenin din eğitimi gençlere vererek mümkün olacağını belirtmektedir(Sarıkoymcu ve Yaşar, 2014:263).

Kültür ile medeniyetin temeline bakıldığında “milli unsurlar”ın yer aldığı görülmektedir(Evkuran, t.y.:45). Sosyal Meseleler ve Aydınlar(1996:442)adlı eserinde Güngör Türk ve Müslüman oluşumuzun bizim en büyük avantajımız olması hasebiyle daha huzur ve refah vereceği düşünülen bir yaşama erişmek için bunlardan taviz vermemek gerektiğini belirtmektedir (Sarıkoymcu ve Yaşar, 2014:266). “Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik” kitabının tezi olarak ise Güngör “alınacak ve atılacak şeylerin bir envanterini yapmaktan ziyade, Türkiye’de milli bünyeyi kuvvetlendirici tedbirler üzerinde çalışmanın doğru olacağını” ifade etmektedir(Güngör, 2010:8).

Milliyetçiliği tamamen milli kültür ve tarih şuuruna dayalı bir fikir hareketi olarak sistemleştiren Güngör, **milliyetçiliğin ana hedefinin Türkiye’de milli kültür bütünlüğünü ve onunla birlikte siyasi bütünlüğü kurmak olduğunu** belirtmektedir. Güngör’ün çalışmalarının, “milliyetçilik, İslâmiyet ve Osmanlı mirası” üzerine bir çeşit uzlaştırma hareketi olduğu söylenebilir (Çoğal, 2016). 'Milliyetçilik milli kültürü bizzat bir medeniyet kaynağı haline getirmek ve cemiyeti soysuz değişmelerin açık pazar yeri halinden kurtarmak hareketidir(Yılmaz, 2008:651). Milliyetçilik Güngör’ün ifadesiyle “bir ülkedeki insanlar arasında milliyet esasına dayanan bir birlik ve dayanışma şuru yaratma” hedefine yönelmiştir. Bu nedenle milliyeti teşkil eden kültür unsurları ile milletin milli kültür istikametinde bir öğrenimin geçirilmesi gerekir. Bu vazifeyi yerine getirecek olan ise öğretmenlerdir(Güngör, 1995:58). Güngör milli eğitimin esaslarının bir devlet politikası halinde belirlenmemesi halinde, öğretmenlerin karanlık orman içinde yol bulmaya çalışan bir insan olmaktan kurtulmayacağını belirtmektedir (Güngör, 1995:64).

Erol Güngör çalışmalarında asıl tema “**çağdaş bir Türk millî kültürünün yaratılması**” meselesidir. Hocası Mümtaz Turhan mecburi kültür değişmelerini düşünmekteyken Güngör serbest kültür değişmeleri marifetiyle gerçekleşecek bir kültür değişmesinde millî kültürün avantajlı çıkacağını düşünmektedir. Çünkü Türkiye, devletin uyguladığı mecburi kültür değişmeleri yüzünden büyük bir kültür sarsıntısı ve kargaşa yaşamıştır. Buna rağmen Türkiye’de bir “Türk kültürü” teşekkül etmiş değildir. Gelenekli bir halk kültürüne sahip olsak da yazılı kültür alanında Türkiye bir “yamalı bohça”ya benzemektedir. Bu gelenekli kültür ile tarihi malzeme işlenmediğinden milli kültür “kütüphane raflarında ve müze vitrinlerinde” beklemektedir. Bu tarihi malzeme tanınmadığı için ne yapılacağı da bilinmemektedir(Yılmaz, 2008:654-655; Güngör, 2011:97-100).

Bugün yapılacak olan iş Türkiye için **sağlam bir milli kültür kurmanın yollarını araştırmaktır. Eski kültürümüz her türlü sıkıntıya direnecek güçte olsa da, eğer bir hamle gücü kazandırılmaz ise daha fazla ayakta kalması zor görünmektedir** (Güngör, 2010:46-47). Bir milletin yaşama dair gücü onun kültürünün çok sağlam dayanakları olmasına bağlıdır(Güngör, 2007:70).



Öte yandan Türk kültürü kadar “insanlığın ortak kıymetleri sayılmaya layık beşeri hasletleri geliştirmiş ve yaymış” başka bir kültür de yoktur. Batı ile bu kadar uzun ve çetin mücadelelere girdiğimiz halde bizim kadar ona mukavemet etmiş olan başka millet gösterilemez. Güngör’e göre bu direncin gücü, “Türk kültürünün çok sağlam ve köklü oluşu” sebebiyledir. Ve bu durum “Türk kültürünün beşeri ve ahlaki kıymetler bakımından **batı medeniyetine üstün oluşunu**” bize göstermektedir (Güngör, 2007:70). Şu da bir kesindir ki **kültür politikamızın** eski hatalarımızdan önemli derecede arınması, bundan sonra daha rasyonel ve ilmi bir plana sokulması **demokratik rejim sayesinde** olacaktır (Güngör, 1995:104).

Bugünkü ilk eğitim sistemi, milli eğitime uzak ve düşman çocuklar yetiştirme şekline bürünmüştür (Güngör, 1995:110). Oysa bugün **kültürün en büyük meselesi “kendini devam ettiren, taşıyan ve geliştiren”** insanlara sahip olması gereğidir. Ve aslında “farklı kültür anlayışlarına sahip bulunan gruplar” **yeni nesillerin hangi kültürle yetiştirileceği** konusunda tartışıyorlar demektir. Bu safha aslında “yabancı kültür ve milli kültür mücadelesi” anlamına gelir ve verilen karara göre yeni nesil yetiştirilir (Güngör, 1995:153-154).

Milliyetçiler yaşama gücü yüksek bu milli kültürü geliştirme iddiasındadırlar. Lakin burada medeniyet, ya da diğer bir ifadeyle “teknoloji ile kültür” arasındaki münasebetler onları batı karşısında belli bazı tavırlar alamaya zorlamaktadır. Teknoloji kültürün temel vasıtası olması nedeniyle, ileri bir kültür ileri bir teknolojiden uzak kalamaz. Şu halde, **Milli kültürün** geliştirilmesinde Batı ile olan ilişkilerin, genişletilmesine ihtiyaç vardır. Kültürü milli yapan onun yaygın olmasıdır ve bunu yaymak için modern teknoloji araç olarak kullanılmak zorundadır. Ayrıca Batılı ülkelerin milli kültürü kurma ve geliştirme tecrübelerinden faydalanılmalıdır. Batı kültürünü aynen taklit etmemiz gereken durumlar olmakla beraber, çoğu zaman bunu yapmak çok yersiz bir durumdur. Ancak çağdaş bir kültürün çağdaş medeniyetteki örneklerinden faydalanması daha kolay ve verimli bir yol olur. Ayrıca kültürlerin alışverişle zenginleştiği ve içine kapanarak kısırlaştığı hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu nedenle Batı kültürü ile dirsek temasında olarak ondan faydalanılmalıdır (Güngör, 1995:155-156).

Batı ülkeleri milli kültür esasına göre kurulmuş olmakla birlikte yeni nesillerini bu kültürün temel kıymetleriyle yetiştirmektedirler. Topluma yeni girenlere ortak değerler vererek bir şekil kazandırmak, kısacası iyi insan ve iyi vatandaş yetiştirmek girişimindedirler. Bu değerleri tespit etme ve işleme vazifesini ise yüksek tahsilli seçkin gruplara vermektedirler. Bu nedenle bize düşen de aynı yolu izlemek ve daha fazlasını yapmaktır (Güngör, 1995:157-158).

Güngör, hocası Turhan’a nazaran daha radikal bir modernleşme düşüncesine sahiptir. Hocası ile kıyaslandığında Güngör hızlı sanayileşmeden korkmamaktadır. Hatta sanayileşme ile Türkiye’de mecburi kültür değişmelerini dayatan bürokrasinin gücünün kıracağına inanmaktadır. Türkiye böyle demokratik bir ortamda, sosyal bilimlerin katkıları ve serbest kültür değişmesi vasıtasıyla çağdaş bir Türk millî kültürü yaratabilecektir (Yılmaz, 2008:657; Yılmaz, 2006:167). Güngör kültür değişmesine ilişkin olarak sosyal norm ve kıymetlerde yapılacak müdahalelerin zararlı sonuçları olduğu zaman bu işten geri dönüşün olamayacağını ve tekrar başlanılan noktaya



dönülemeyeceğini ifade etmektedir. Kültürde kesiklik yaratmayı insan hayatında kesiklik yaratmaya benzetmektedir. Kültür değişmesini “dallı budaklı bir yapı” olarak tanımlayan Güngör, bu yapıdan sökülecek bir tanecik taşın umulmadık çöküntülere yol açacağını gösteren pek çok ibretlik örnek olduğunu söylemektedir (Güngör, 2010:99). Devamlı değişen kültür için yapılması gereken, “milli kültür şeması” çizmekten yahut “kültürü millileştirmek”ten ziyade “milli kültüre” şu veya bu karakteri kazandırmak olacaktır (Güngör, 1995:144).

Kültür değişmesini bir ihtiyaç listesi olarak görmenin bir hata olduğunu belirten Güngör kültür değişmesinin bir program ve öncelik meselesi halinde ele almasını bir zaruret olarak görmekle beraber, bu programa siyasi liderlerin heveslerinin değil, “sosyal ilimlerin rehberliği”nin hâkim olmasını istemektedir (Güngör, 2007:93). Ayrıca mecburi kültür değişmelerinde sıkışıp kalan aydının aynen Batı medeniyeti ölçüleri ile hareket ettiğini ve Türk toplumunun öz değer ve kültür özelliklerinin göz ardı edildiğini belirten Güngör, Gökalp-Turhan çizgisinde bu noktada ayrılarak “Batı’yı savaşta yenip, kültürel değişimde yenildiğimizi” ifade etmektedir (Gürel, 2016:176; Bora, 2006:356).

Saf kültür tezini savunanların da ilmi bakımdan büyük yanlış içinde olduklarını belirten Güngör, milliyetçi bir görüş açısına sahip olan bu grupların hiçbir kültürün saf olamayacağını anlamalarını ve saf kültür üzerinde ısrar etmenin Türk milletini yerinde saydıracağını kabul etmeleri gerektiğini ifade etmektedir (Güngör, 2007:93). Bunu şu şekilde ifade etmektedir “Millî kültürün gelişmesinde Batı ile olan münasebetlerin kısılmasına değil genişlemesine ihtiyaç vardır... Kültürler alışverişle zenginleşir, izole kalan kültürler kısırlaşır. Batı kültürü ile temaslar bize büyük fayda sağlayabilir” (Güngör, 1995:155). Güngör’e göre “kültür unsurları veya terkipleri bir milletin büyük ekseriyeti tarafından ne şekilde benimsenmiş ve geliştirilmişse o haliyle saf ve millidir. Münevverin bunlar üzerinde oynamaya kalkması Dil Kurumundaki uzmanların Türk dili üzerinde yaptığı tahribatı bütünüyle Türk kültürüne karşı yapmak olur. Türk milliyetçileri inkılapçılar gibi tasfiyeci ve ayırıcı olacak yerde, birleştirici ve bütünleştirici olmak zorundadırlar” (Güngör, 2007:93).

Güngör, “**inkılâpçı aydınları**”, masa başında hayattan kopuk planlar yapmaları ve bunu uygulamaya çalışmaları ve başarısız olduklarında da insanları doğru yola getirmek için baskı yaparak ve fesatçıları da bertaraf ederek işlerin düzeleceğine inanmaları sebebiyle eleştirmektedir (Yılmaz, 2008:653; Yılmaz, 2006:163). Halkın aydından beklediği şey kendi gibi gözükmesi değil, rehberlik etmesidir. **Milliyetçi aydın ise** farklı olarak, halk ile aynı millî kültürden beslenen, jakoben ve elitist bir tavır takınmayan, hedefleri tamamen halk yararına olan kimse olarak bu yolda millî vasıtaları kullanmaktadır (Güler, 2012:10).

Kültür ve gelenekler toplumun temeli olduğu gibi, kültür ve tarihî miraslar da milliyetçiliğin temelidir. Sahip olunan kültürcü anlayış ise, “otoriter rejimleri ve ırkçılığı” doğrudan reddetmektedir. Demokrasi ve halkçılık da milliyetçiliğin önemli bileşenlerindedir. Güngör’e göre, insan sevgisi olan bir medeniyetin mensupları demokrasi dışında ideal bir sistem düşünemez. Güngör, “devleti” Türk kültür ve medeniyetinin ayrılmaz bir parçası olarak görmüş olsa da, devletin hegemonyasını kesinlikle vurgulamamıştır. Devletin, meşruiyet kaynağı olarak



“millî iradeyi” gördüğü andan itibaren demokrasiye yöneleceğini belirten Güngör “millî irade”nin somut tezahürünün, yine halkın kültürü olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Türkiye’nin demokratikleşmesi ile Türk kültürünün varlığı ve devletin ona bakışı arasında önemli bir paralellik bulunmaktadır. Bu durum göz önüne alındığında, halkın kültürüne savaş açmış Batıcı elitistlerin devlet eliyle yürüttüğü modernleşme çabaları, demokratik olmaktan çok uzak bulunmaktadır. Buradan hareketle Güngör, **Türk modernleşmesini gerçekleştirecek olanların “yerli kültür unsurlarını demokrasiyle taşıyacak ve sentezleyecek olan orta tabaka ve muhafazakâr milliyetçiler” olduğunu bildirmektedir** (Güler, 2012:11).

Güngör’ün kafasındaki “millî kimlik”, “Türk soyunun tarihi ve kültüre ilişkin deneyimleri, Osmanlı mirası ve İslamiyet’ten oluşan bir sentez şeklindedir. Güngör, yaşadığı dönemde etnik ihtilâflara şahit olmadığından, bu konuya eğilmesi söz konusu olmasa da “onun kültürel homojenliği istediği ve bu sebeple etnik ayrılıkçı taleplere karşı duracağı kuvvetle muhtemel görünmektedir. Ayrıca, onun hayalini kurduğu Osmanlı merkezli İslâmî kimliğin, ırkçı yaklaşımları reddedeceği ortadadır. Dolayısıyla Güngör, etnik problemleri bu yolla çözeceğini düşünmektedir (Güler, 2012:16).

Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik kitabında Batı’yı taklit eden ülkelerin netice alamamasının ana sebebini “bir kültürün kendi kaynağından uzak düştükçe orijinallliğini kaybedeceği ve çok defa basit bir taklit konusu haline geleceği” düşüncesine dayandırıyor. Erol Güngör, Türk milletinin ileriye gitmesinin ve tarihi süreçte varlığı sürdürmesinin “**kendi tarihine, kültürüne ve inancına sımsıkı bağlanması ve bununun gelecek nesillere aktarılması**” ile olacağını belirtmektedir. Güngör Türk tarihine tamamen sahip çıkmakla beraber, Osmanlıyı “yaratıcı gücümüzün en büyük sembolü” olarak görmüştür. Dolayısıyla Osmanlı’nın milletimize sonsuz bir ilham kaynağı olacağına inanmıştır. Milli kültürün devamlılığı Erol Güngör için çok önemli bir meseledir. Güngör Türk milletinin Batılı olma gayretine girişmek yerine özüne dönmesini ve atalarından gelen **kültür mirasına sahip çıkmasını istemektedir**. Güngör’e göre Türk milleti, bir başkasını model almasına gerek kalmayacak **orijinal bir medeniyete sahiptir**(Çoğal, 2016).

İslam’ın Bugünkü Meseleleri kitabında Güngör (1981) “Batı medeniyeti”nin Hıristiyan değerlerinin bir sonucu olarak, Yunan ve Latin kaynaklarından doğduğunu ve Türk kültürünün medeniyet temellerinin buradan ayrılması gerektiğini düşünmektedir (Gürel, 2016:174). Güngör’e göre yerli bir modernleşmeyi gerçekleştirebilecek veya modernleşmeyi kontrol edebilecek tek bir kesim vardır ki bunlar Avrupa’nın tüm dünyaya evrensel diye yutturmaya çalıştığı medeniyete karşı alternatif getirme derdinde olan “milliyetçiler”dir (Ergüç, 2013:128). Güngör Milliyetçiliğin tarihinin milli tarihin doğuşu ile beraber başladığını belirtmektedir. Ayrıca “Türk tarihinin İslam medeniyeti içerisindeki gelişmesinin yok sayıldığı” tarih yazımını eleştirmektedir (Ergüç, 2013:132).

Araçlar ile çok kısa sürede ulaşılan coğrafi mesafelere karşın sosyal mesafenin uzak olması durumunda kültür yayılması da gayesinden uzaklaşmaktadır. Örnek olarak,



Amerika’da “iş çok ve parası az” insanlara hizmet sunan kafeterya tipi yemekhane Türkiye’ye gelince “iş az ve parası çok” insanların kullandığı lüks bir lokanta halini almaktadır. Bu yayılmanın zorla yapıldığı bir durumda, yani manası ve fonksiyonu büyük ölçüde kaybolmuş şeylerin medeniyet adına zorla empoze edilmesi durumunda medeniyet en büyük kötülüğe maruz bırakılmış olmaktadır. Milliyetçiler milli kültür davaları ile bu soysuzlaşmaya mani olmayı hedeflemektedirler. Bir diğer ifadeyle milliyetçilik, **“milli kültürü bizzat medeniyet kaynağı haline getirmek ve toplumu soysuz değişmelerden koruma hareketidir.** Dolayısıyla milliyetçilik aynı zamanda bir medeniyet meselesidir. “Milli kültürün varlığı ve zengin olması” dünya medeniyetini bozulmaktan kurtardığı gibi onun gelişmesini de desteklemektedir (Güngör, 2007:100).

Güngör’ün belirttiği üzere Batı medeniyeti hızlı bir şekilde dağıldığında “getirdiği maddi imkânlar” kısa zamanda parlak bir dünya yaratsa da, biz bu parlaklıkla uzağı göremeyecek duruma geliyoruz ve bu yeni medeniyetin sonsuza dek süreceğini zannediyoruz. Kısa vadede Batı medeniyetinin sıkıntılarını görmekten uzak kalıyoruz. Hâlbuki Batı medeniyetinin geliştirdiği insan ve toplum tipi Batı’da zaten bir huzursuzluk kaynağı olmaya başlamıştır (Güngör, 2007:100-101).

Modernleşmenin Batılılaşmaya dönüşmesine ilişkin tehlikeyi ifade eden Güngör Batı’nın yaşam tarzı alındığında “Türk toplumunun medeniyet seviyesi ile **manevi** değerleri” arasında büyük bir uzlaşmazlık meydana gelmektedir (Ergüç, 2013:74). Bu nedenle milliyetçiler bu kötü mirası ortadan kaldırabilmeli ve “bağımsız bir Türk kültürünü sağlam bir siyasi organizasyon ve Avrupa medeniyetinin sağladığı beşeri birikimle geliştirmeye çalışmalıdırlar” (Güngör, 2007:86). Güngör’e göre Türk medeniyeti bizim sosyal karakterimizin eseridir. Batı medeniyeti bizden ayrı bir medeniyet olarak alışverişimizin olabileceği ve bu alışverişten büyük faydalar elde edebileceğimiz bir medeniyettir. Öte yandan Türkler kendi medeniyetlerini tüm ayrıntıları ile incelemelidirler. Bu inceleme “Batı medeniyetinin değerler hükümleri açısından” yapılmamalıdır. Bu bir tuzaktır. Yani Batı’da değer verilen şeylerin Türk tarihi içerisinde benzerlerini bularak atalarımızın ileri düşünceli bir millet olduğunu söylemek büyük bir hatadır. Çünkü Türk medeniyeti kendi başına bir kıymettir ve bu hatırdan çıkarılmamalıdır (Güngör, 1995:131).

Güngör’e göre (2010: 46-47) bugün yapılması gereken “Batı medeniyeti için en uygun sansürün ne olduğunu düşünmekten ziyade Türkiye’de sağlam bir millî kültürü nasıl kuracağın cevabını bulmaktır. Bir ülke ile yakın ilişki içerisine girildiğinde, oradan istenilen şeylerle birlikte istenmeyenlerin de gelmesi gayet doğaldır. Ayrıca neler iyi neler kötüye karar vermek mecburen demokratik olmayan ve gayri ilmi olan yolların denenmesini gerektirir. Mühim olan yerli kültürün bunlar karşısında zayıf kalmasını önlemektir”.

Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk kitabında (1995:165) Güngör milleti yekpare bir toplumsal bünye yapan şeyin “kültür birliği” olduğunu ve bu ortak inancın birliği sağlayan asıl şey olduğunu bildirmektedir. Birlik şuuru ve inanç birliği “aynı dili konuşmak veya yazmak, aynı manevi kıymetlere sahip olmak, aynı vatani paylaşmak” gibi belli başlı noktalarda ortak olmalarına dayanmaktadır. Bunların oluşması tarih içerisinde uzun bir beraberliğin sonucunda teşekkül eder.



Dolayısıyla bir milletin insanları aynı geçmişi, yani aynı toplumsal hafızayı paylaşmalıdır. Aynı kitapta Güngör'ün (1995:19) belirttiği üzere "Dil" kültür ve milli birliğin temel unsurudur. Kültürü taşıyanlar ise insanlardır. O halde Milli Kültür politikamızın esas meselesi "insanlara kendi kültürlerinin yarattığı değerleri" tanıtmaktır. İnsanlar maddiden ziyade manevi bağlar vasıtası ile bir arada tutunurlar. Dil ise tamamen manevi bir sistemi ifade etmektedir (Kirişçiöğlü, 2003:2). Güngör bugünkü akademisyenlerin daha öncekiler gibi başarılı olamadıklarını ifade etmektedir. Öncekilerin bugünkülerden üstün olmalarını sağlam bir dil bilmelerine ve bu dilin verdiği kültür temeli üzerinde yaratıcı faaliyete girişmelerine bağlamaktadır (Güngör, 1995:55).

Türk münevverinin kendine bir kimlik aradığını ve bunu bulmak için karşılaştığı en büyük alternatifin Türk milli kültürü olduğunu belirten Güngör, münevverlerin karanlıkta el ile yakaladıkları bazı ipuçlarının hakiki kıymetini anlayabilmeleri ve parçaları bir bütün haline getirebilmeleri için ona ışık tutmak gerektiğini, bu ışığın ise milliyetçi bir eğitim politikası ile verilebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca sözüne şöyle devam etmektedir: "Türk münevveri yüzyıl önceki **Türkçeyi** kullanmayacak, ama bin yıl önceki Türkçe metinleri bile anlayacak; yeni harfleri kullanacak, ama üniversite kapısı önündeki kitabeyi görünce alık alık bakmayacak, demokrat olacak ama atalarının siyasi ve idari dehasından faydalanmasını bilecek; bir Osmanlı Türkü gibi ayakları yerde, başı dik, gönlü geniş, kalbi metin olacak, hiçbir zaman basitliğe düşmeyecek. Ve nihayet milletin büyüklüğünü anladığı zaman artık fuzuli kurtarıcılık ve akıl hocalığı yapmaktan vazgeçecek" (Güngör, 2007:116).

Güngör'ün belirttiği üzere "bugün bir Türk'ün zihninde Üçünü Ahmet Çeşmesi Paris'teki Zafer Takı'ndan daha fazla anlam ifade etmez. Çünkü bir Amerikalı turist de biz de bu çeşmenin karşısında 'çok güzel' demekten öte bir şey söyleyemiyoruz. Çünkü bu 'güzel' sıfatının dayanağı olabilecek bir değerlendirme yapacak anlayıştan yoksunuz. Yeni nesillere eski kültür eserlerini okutmak için şuanki dile çeviriyoruz, ancak eserin dilini değiştirdiğimizde eserin temsil ettiği kültürü yitiriyoruz. Geriye sadece bir hikâye kalıyor. Lise ve orta mekteplerimizde folklor ekipleri kurarak gençleri yerli kültüre iştirak ettirdik sanıyoruz. Dilini, tavrını, kıyafetini ve müziğini anlamadığımız mehteri, bayramlarda müzeden çıkarılacak bir eşyadan ibaret görüyoruz. Fakat mehterin bizim hayatımızda bayram eğlencesi dışında, 'mesela dilimizde, yürüyüşümüzde, müzik zevkimizde' bir yeri olsaydı, onu **kültürümüzün** bir parçası sayabilirdik. Oysa ilk Osmanlı sultanlarının dinlediği mehterle on yedinci yüzyıl mehteri arasında büyük fark vardır. Bu, kültürün devamlılığı sayesinde olmuştur. Esasında bugün İkinci Mahmut devrinden kalan mehteri dinleyerek aslında milli kültürümüzün müze eşyalarını çıkarıp sergilemiş oluyoruz. Çünkü bizim neslimiz yüz elli yıl öncesini anlayacak en ufak bir bilgiye sahip değildir ve de o kültür değerini takdir edecek bir eğitime sahip değildir (Güngör, 2007:112-115).

Güngör (1995:149-150), Türk halkının yerli kültürden şikâyetçi olmadığını ve hatta ondan ileri düzeyde memnun olduğunu özellikle gurbetçi işçilerimiz örneği üzerinden savunmaktadır. Çünkü gurbetçiler özellikle insan münasebetleri açısından yabancılar karşısında üstünlük hissetmektedirler. Güngör'e göre bu durum onların hem şahsiyetlerini ayakta tutuyor hem de bir



kültür taşıyıcısı ve yaratıcısı olma güçlerini yaşatmaya yeterli oluyor; ancak aydın diye adlandırdığımız kimseler bütün felaketlerin milli kültürden geldiğini düşünüyor.

Erol Güngör'e göre halk, münevver "kibirli, maddi menfaat düşkünü, yabancı taklitçisi, maneviyat düşmanı, saygısız ve köksüz" olarak; münevver ise halkı "cahil, hurafeci, kıt ve dar görüşlü, her şeye kolayca kanan (!) bir kitle" olarak görüyor. Ve böylece her iki taraf birbirinden uzaklaşıyor. Oysa Türkiye'nin süratle modernleşmesi gerektiğini herkes kabul ediyor. Öte yandan hiç kimse Modernleşmede asıl yaratıcı faaliyetin ancak münevver zümre tarafından yürütülebileceğini inkâr etmiyor. Güngör'e göre esas sorun, Türk **münevverinin** memlekette gerçek ve çağdaş bir kültür birliği oluşturabilmesi için evvela bu işi yapacak ehliyete ulaşabilmesidir (Güngör, 2007:28-32).

Güngör'ün ifade ettiği üzere geleneksel kültürde din çok önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle de, **münevverlerin** en çok saldırısına uğrayan da din olmuştur. Türkiye'de dindarlık bir kişinin münevver tabaka arasına girmesine büyük bir engeldir, çünkü Türk münevverleri dinin ancak geri kalmış halk kitlelerin kültürünü temsil ettiğini düşünür. Münevverin bu durumda vazifesi ise bu kültürün ortadan kaldırılmasa bile ıslah edilmesi ve modernleştirilmesidir. Bu yüzden halk "dindar", münevver ise "din reformcusu"dur. Halkın kanaatine göre "Türk milleti dindar oldukça yükselmiştir"; Münevverin kanaati ise Türk halkı dinin veya dini liderlerin tesiri altında kaldığından gerilemektedir. Onlara göre dindar görüntü verilmesi "onun nüfuz kazanmak ve halkı sömürmek isteği" taşıdığını gösterir (Güngör, 2007:36-37).

Güngör'e göre (2007:38-39) bizde Batılılaşma hareketleri parçalanmak üzere olan bir memleketi kurtarma amaçlı süregelmiştir. Bu nedenle mevcut bünyemizi değiştirme derdine düşülmüştür. Kurtuluş için başka alternatif bulunamamıştır. Bu nedenle düşmanın en çok göze çarpan vasıflarına yoğunlaşmıştır. Sonuç itibarıyla devletle birlikte kültür de teslim edilmiştir. Batı medeniyeti ise önüne gelen her kuvveti ezmekte ve memleketi parçalama derdine düşmektedir. En az bir asır süren bu bozgun Türk münevveri üzerinde hala tamir edilemeyen bir tahribat yaratmış ve bu durum Türk münevverini halkına yabancı hale getirmiştir. Türkiye'deki kültür değişiminin genel karakteri Türk münevverinin modern medeniyeti yanlış tanıyarak hataya düşmesine sebep olmaktadır. Münevver nazarında bu yıkımın sebebi yerli kültürün her yönüyle çürümüş olmasıdır. Ayrıca bu kültür baştanbaşa değişmeden memleket modernleşemez. **Bu gerekçelerle**, Türkiye bir mecburi değişme yoluna girmiştir. Değişme teşebbüsleri ise sadece bizi kurtarmayı başaramayan bir elit grubun çoğalmasına katkı sağlamıştır. Nitekim Türk münevverleri ise "gerçekle ilgisi olmayan kurtuluş veya kalkınma nazariyeleri ortaya atarak bu nazariyelerin gerçekleşmesine mani olan hayali düşmanlar ve mukavemet unsurları icat ederek bütün ömürlerini bu mevcut olmayan düşmanlarla mücadele içinde heba ederler.

Mecburi kültür değişimleri arasında batılı devletler bize bazı unsurlar dikte etmişlerdir. Türk münevverleri ise bunları, "Avrupalıların düşmanlığını kırmak için" kabul etmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu talepleri halka kendi buldukları birer reform hareketi diye göstererek sonraki nesillere böyle kabul ettirmişlerdir. Batılılaşma hareketlerinin büyük kısmı, halk tarafından, "savaşta bizi yenemeyen düşmanların kendi münevverlerimiz vasıtası ile bizi



yenmeleri” manasını taşımaktadır (Güngör, 2007:39). Güngör’e göre memleketin içine düştüğü “siyasi sefalet” ile **münevverlerimiz**in “fikri sefaleti” arasında iyi bir paralellik kurulduğunda zihinlerimizi işgal eden batıl itikat ve hurafelerin kaynaklarını da bulmak mümkün olacaktır (Güngör, 2007:69). Güngör’ün belirttiğine göre(2007:86) bugün modernleşme için yapılan teşebbüsler devleti zayıflatmayı devam ettirdiğinden Türk milliyetçileri kendilerine eski sorumsuz münevverlerinden intikal eden bu kötü geleneği tamamen ortadan kaldırmak için gayret etmeli ve bağımsız bir Türk kültürünün ancak sağlam bir siyasi organizasyon ile gerçekleşebileceğinin farkında olmalıdır.

Güngör’ün belirttiği üzere “Devlet” Türk milleti için en mühim varlıktır. Bu millet tarihte devletsiz kalmadığı için bugün millet olarak varlığını sürdürmektedir(Güngör, 2007:120). Türk tarihinde, “devlet” kutsaldır. Bu zihniyetin Osmanlı Türk’ünün dilinde karşılığı: “Din ü devlet, mülk ü millet”dir. İnsan ise bunlar için çalışır, bunlar için yaşar ve bunların uğruna ölür. Devletin millettten, vatandan ve dinden farkı yoktur. Çünkü bunların varlığı devletin varlığının devam etmesine bağlıdır (Güngör, 2007:121).

Güngör’e göre (2007:137) münevverlerimiz arasında bugün eski inanç birliği olmasa da halkımız bu konuda ecdat ruhlarından alınan ilhamla dimdik durmaktadır. Bir vakit pozitivizm rüzgârına kapılarak dinsizleşen İttihatçı zabıtlar Gazze muharebelerinde düşman kurşunları karşısında Allah’a sığınmışlardır. Belki devrimciler de hor gördükleri halkın gücünü görünce onlara dahil olacaklardır. Güngör’ün ifadesiyle **“o kadar köklü ve kuvvetli bir milli kültürümüz var ki, elbette kendisinden kopmaya çalışan çocuklarını bir gün hizaya çeker.”**

Sonuç

Erol Güngör Türk milleti ve kültürünün içinde bulunduğu tehlikelerin farkında olup buna karşı kalemi, beyni ve yüreğiyle savaşıyor birisi olarak sevilmiştir. Geçmişe bakıp bugün yaşanan sorunların sebeplerini gören ve çözüm önerileri sunan birisi olması ile önemli bir münevverdir(Terzioğlu, 2014:3-4).

Erol Güngör kısa yaşamı boyunca hem öğrencileri hem de toplum tarafından sevilmiş biri olarak ölmeden bıraktığı düşünceleri ile sonsuza dek yaşayacaktır. Bugün her ne kadar düşünceleri tozlu raflarda eskitiliyor olsa da zaman içerisinde yapılan çalışmalarla ilerleyen zamanlarda daha dikkat çekebilir hale gelecektir.

Düşünce yapısı itibariyle ülkenin selamete kavuşmasına odaklanan bir münevver olan Güngör her şeyden önce münevver kimselerden yakınmakta ve onların eksikliklerinden bahsetmektedir. Bu eksikliklerin bedelini gelecek nesillerin ödeyeceğine işaret eden Güngör, aydınların din üzerindeki düşüncelerine de dikkat çekerek yine üzerlerine düşeni yapmadıklarını işaret etmektedir. Aydınların en başta ciddi bir eğitim almalarının şart olduğunu belirten Güngör, milli benliğe önem vermekte ve güçlü bir milli kültürün olmazsa olmazlığına işaret etmektedir.



Kültür değişmesi meselesi ile Batılılaşma gibi konular üzerine de ciddi görüşler ortaya koyan Güngör, kültür değişmesinin bir ihtiyaç listesi gibi uygulanmamasını söylemekte ve Batılılaşma karşısında güçlü bir kültüre sahip olmamız gereği üzerine eğilmektedir. Bu süreçte Batılılığın manevi çöküntülerine değinerek avantajlı yönlerimizi ortaya koymaktadır.

Tarihi süreç içerisinde Türk kültür ve milli bünyesinin İslam ile harmanlanarak uzun ömürlü hale gelebildiğini ifade eden Güngör, Osmanlı'nın "Türklerin en gelişmiş medeni yapısı" olduğuna ve bunun övüncüne işaret etmektedir.

Batılılaşmanın aydınları yutucu etkisine, halk ile aydınların birbirine düşmanlığına ve olması gerekenin ne olduğuna değinen Güngör, milliyetçilerden çok büyük beklenti içerisinde. Hâlbuki bugün gelinen nokta da milliyetçilerin Güngör'ün düşünce çizgisinden çok uzakta oldukları görülmektedir.

Hristiyanlığın Yahudilikten daha çok İslam'a düşman olma sebebinin Müslümanlığın Hristiyanlığa rakip olmasından kaynaklandığını ifade eden Güngör, dinle alakası olmayan bir Hristiyan'ın dahi Arapları ve Türkleri sevmediğini ve hatta bunlar arasında soy farkı olduğunu dahi bilmediğini ifade etmektedir. Güngör'e göre bu coğrafyada bugün medeniyet denilen çark büyük oranda Ortadoğu petrolü üzerinde dönmektedir (Güngör, 2007:230)

Çağdaş bir Türk millî kültürü kurmanın gerekliliği ve bunun yollarının ne olacağı üzerinde duran Güngör(Yılmaz, 2006:161), küreselleşme ve Batılılaşma sorununa aktif bir savunma ile güçlü ve dirençli bir millî kültürün karşı koyabileceğini ifade etmektedir. Ancak hızla küreselleşen dünyada Türk millî kültürünü ve kimliğini korumanın nasıl başarılacağı konusundaki Güngör'ün çözüm önerileri unutulmuş "klasik(Kanat, 2009:463) milliyetçi ve muhafazakâr yollar" izlenmesi hatasına düşüldüğü görülmektedir. 1980'lerde Türkiye dışa açılırken milli kültürü korumanın yolu olarak dışa kapanma ve yabancı kültürler ile ilişkilerin asgari derecede tutulması yolu tercih edilmiştir. Batılılaşmaya karşı yayınların yanı sıra Batı'dan kültürü değil teknolojiyi alalım formülü uygulanmıştır (Kanat, 2009:464).

Bugün hâlâ Güngör'ün başarısız olacağını seneler önce iddia ettiği ve başarısız kalmış formüllerden bahsediliyorsa, bunun bir sebebi Güngör'ün anlaşılamaması iken diğer sebebi (Kanat, 2009:465) birçok milliyetçi ve muhafazakâr yazarın kolaycılığa kaçmaya çalışmasıdır. Güngör'ün demokrasi ile milliyetçilik ve demokrasi ilişkisi gibi birçok düşüncesi ölümü sonrası yeteri kadar tartışılmamıştır. Buna ilişkin Güngör'ün belirttiği üzere, "Milliyetçiliğin bütün teferruatıyla nizamla bağlanmış yekpare bir sistem haline getirilmesi onun temel prensiplerine aykırı olacaktır. Milliyetçilik halka dayanan bir hareket olduğu için millî iradeye azami serbestlik tanımak, yani demokratik olmak zorundadır. Fikir hürriyetine imkân vermeyen bir milliyetçilik düşünülemez" (Güngör, 1995: 141).

Dolayısıyla Güngör, "fikir ve vicdan serbestisini" milliyetçilik ve millî iradenin tecelli edebilmesi için bir önkoşul olarak görmektedir. Hâlbuki bugün birçok muhafazakâr milliyetçi çevre bunları tehdit olarak görmektedir. Yani Güngör "otoriter, halk özgürlüğünü kısıtlayan, homojenleştirici, yasakçı" bir milliyetçilik anlayışını desteklememektedir (Kanat, 2009:466).



Erol Güngör'ün fikir ve projelerinin yarıda kalmasının sebebi “cesaret ve entelektüel birikim”in noksanlığıdır. Ayrıca Güngör'ün ikincil kaynaklardan öğreniliyor olması da onların milliyetçi ve muhafazakâr gençler arasında yayılmasını önlemektedir. Cesaretle ortaya koyduğu birçok düşüncesi onun milliyetçi ve muhafazakâr düşünce içinde soyutlanmasına ve tozlu kitap raflarında kalmasına neden olmuştur. Ortaya koyduğu düşünceler sonraki nesiller tarafından güncellenmezse ve yorumlanmazsa bundan sonraki yıllar için müzelik bir anı halini alacaktır(Kanat, 2009:467).

Güngör, toplumun içeriğine eğilen ve tarih, kültür, milliyetçilik gibi önemli konulara olan yaklaşımı ile Türk kültürünün ihyasına ilişkin bir yöneliş sergileyen bir aydındır. Bu formüllerin unutulup gitmesi ile ilerleyen on yıllarda kim olduğumuzu bile sorgulayacak temel taşlarımız yıkılacaktır. Türk kültür ve medeniyetinin ihya edilmesi Güngör'ün çalışmalarının en özel yerini oluşturmaktadır. Bu nedenle Güngör genç dimağlara derhal tanıtılmalıdır.

Kaynakça

- ARSLANOĞLU, İbrahim (2001). Kültür ve Medeniyet Kavramları, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2001/15, ss.243-255, w3.gazi.edu.tr/~iarslan/kulturvedemeniyet.pdf , (Erişim Tarihi:07.01.2017).
- BALCI, Ercan (2011). Türkiye’deki Milliyetçilik Söylemleriyle Kıyaslamalı Olarak Erol Güngör’ün Sosyolojik Milliyetçilik Anlayışı, Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 1, Bahar, ss.1-28.
- BERGEN, Lütfi (2014). Medeniyet Meselesi Hakkında Bir Çerçeve, <http://lutfibergen.blogspot.com.tr/2014/03/medeniyet-meselesi-hakkinda-bir-cerceve.html> (ET:20.01.2017).
- BİLGİN, Vedat (2014). Fikirde Milliyetçilik Ve Erol Güngör, <http://www.aksam.com.tr/yazarlar/fikirde-milliyetcilik-ve-erol-gungor/haber-302242> (Erişim Tarihi:07.01.2017).
- BORA, Taml (2006). Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Erol Güngör içinde, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Orient Yayıncılık, Birinci Baskı, (Ed. Murat Yıldız), Ankara, ss.354-363.
- ÇOĞAL, Nejat (2016). Erol Güngör’ün Milliyetçilik Anlayışı, <http://turkocaklari.org.tr/sayfa/6611/erol-gungor-un-milliyetcilik-anlayisi.html> (Erişim Tarihi:07.01.2017).
- ERGÜÇ, Veysel (2013). Türkiye’de Muhafazakâr Milliyetçilik: Erol Güngör Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- EVKURAN, Mehmet (t.y.). Değerler, Din Ve Aydın’ın Rolü Üzerine Bir Yaklaşım: Erol Güngör, http://muhafazakardemokrat.com/index.php?view=article&catid=30%3A%20muhafazakar-demokrat-ozel-dosya&id=248%3A%20değerler-dn-ve-aydinin-rolue-uezerne-br-yaklaim-erol-guengoer&format=pdf&option=com_content , (Erişim Tarihi:07.01.2017).
- FARABİ, (2001). El Medinetü’l Fazıla, İslam Klasikleri 27, MEB Yayınları, ABC Matbaası.
- GÖKALP, Ziya (1968). Türkçülüğün Esasları, Varlık Yayınevi, 7. Baskı, İstanbul.
- GÖKALP, Ziya, (1976). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, İbrahim Kutluk (Haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÜLER, Gökhan (2012). Erol Güngör: Hayatı, Eserleri Ve Düşünceleri, Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı, Makale No. 1, Aralık, www.turkakademisi.org.tr , (Erişim Tarihi:07.01.2017).
- GÜNGÖR, Erol (1995). Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- GÜNGÖR, Erol (1997). İslam’ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- GÜNGÖR, Erol (2007). Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- GÜNGÖR, Erol (2010). Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Ötüken Neşriyat, 16. Basım, İstanbul.
- GÜNGÖR, Erol (2011). Sosyal Meseleler ve Aydınlar, (Hazırlayan Güler ve Kılınc) Ötüken Neşriyat, 7. Basım, İstanbul.
- GÜREL, Halil İbrahim (2016). Erol Güngör’ün Modernleşme Tahayyülünde İslam Tasavvurunu Anlamayı Denemek, V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV, ss.173-184.



- <http://www.sozkimin.com/a/1927-erol-gungor-kimdir-sozleri-ve-hayati.html> , Erol Güngör Hayatı, (Erişim Tarihi:07.01.2017).
- KANAT, Kılıç Buğra (2009). Erol Güngör, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler Cilt: 9, 1. Baskı içinde (Ed.) Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.460-473.
- KILIÇ, Recep (2000). Ziya Gökalp’de Din ve Medeniyet ilişkisi, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, Cilt:3, Sayı: 7, ss.7-16.
- KİRİŞÇİOĞLU, Fatih (2003). Erol Güngör Ve Türk Dili, Prof. Dr. Erol Güngör’ü Anma Paneli, Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi, Kırşehir, (Erişim Tarihi:07.01.2017).
(http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/fatih_kiriscioglu_erol_gungor_turk_dili.pdf)
- KÖK, Mustafa (2015). Yeni Bir Medeniyet Teorisi Işığında Nurettin Topçu’da Kültür, Medeniyet ve Batılılaşma Meselesi, Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi, Kış, Özel Sayı, ss. 15-43.
- MİRZA, Yakup (2016). Çift Kanatlı Bir Fikir Adamı: Erol Güngör, Mostar Dergisi, Ağustos, Çerçeve, <http://www.mostar.com.tr/2016/08/cift-kanatli-bir-fikir-adami-erol-gungor.html> (Erişim Tarihi: 07.01.2017).
- ÖKSÜZ, İskender (2016). Erol Güngör... Seni Çok Özlüyoruz!, , Yeni Ufuk Dergisi , Nisan, <http://www.yeniufukdergisi.com/erol-gungor-seni-cok-ozluyoruz/> (Erişim Tarihi: 07.01.2017).
- SARIKOYUNCU, Ali ve YAŞAR, Öznur (2014). Erol Güngör Örneğinde 1960-1980 Arası Türk Aydını Ve Din, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 39, Ocak, ss.259-268.
- SORGUNLU, Mehmet Efe (2000). Erol Güngör Öldü! Ve Bir Alem Göçtü, Yeni Düşünce Dergisi, 28 Nisan-4 Mayıs 2000, Sayı:681, ss:62-63, <http://www.turkmeclisi.org/?Sayfa=Temel-Bilgiler&Git=Bilgi-Goster&Baslik=erol-gungor&Bil=155> (Erişim Tarihi: 07.01.2017).
- ŞİMŞEK, Ahmet (2015). Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan-Erol Güngör Çizgisinde Milliyetçi Tarih Görüşü, <http://www.tarihistan.org/ziya-gokalp-mumtaz-turhan-erol-gungor-cizgisinde-milliyetci-tarih-gorusu/9434/> (Erişim Tarihi:07.01.2017).
- TANRIVERDİ, Hasan (2010). Erol Güngör’de Dini Düşünce Dini Araştırmalar, Ocak-Haziran, Cilt: 13 Sayı: 34, ss. 31-46.
- TAYİZ, Burak (2015), Yahya Kemal’de Kültür Ve Medeniyet Kavramı, Yüksek Lisans Tezi İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- TERZİOĞLU, Ahmet Haldun (2014). Erol Güngör’e Göre Millet- Milli Kültür Ve Milliyetçilik 1. Bölüm, Giriş, <http://ahmethaldunterzioglu.com/hikaye-siir-makale/56-erol-gungore-gore-millet-ml-kultur-ve-mllyetclik.html> (ET:20.01.2017).
- ÜÇÜNCÜ, Uğur (2015). Türk Dünyasında Uygarlık Meseleleri, ss.803-824, <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/%C3%9C%C3%87%C3%9CNC%C3%9C-U%C4%9Fur-T%C3%9CRK-D%C3%9CNYASINDA-UYGARLIK-MESELELER%C4%B0.pdf> , (Erişim Tarihi:07.01.2017).
www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c14/c140199.pdf. Erol GÜNGÖR, ss.305-307. (Erişim Tarihi:07.01.2017).
- YILDIZ, Fatih ve ÇELİK, Fikret (2012).Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık Üzerinden Tenkidi: Erol Güngör Örneği, Bilig, Sayı: 62, ss.269-294.
- YILMAZ, Murat (2005). Erol Güngör, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık Cilt: 6, 2. Baskı içinde (Ed.) Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.422-437.
- YILMAZ, Murat, (2006). Milliyetçilik ve Erol Güngör, Erol Güngör içinde, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Orient Yayıncılık, Birinci Baskı, (Ed. Murat Yıldız), Ankara, ss.160-167.
- YILMAZ, Murat (2008). Erol Güngör, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Milliyetçilik Cilt: 4 içinde (Ed.) Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.650-66



İslam'daki Girişimcilik Olgusuna Sabri Ülgener'in Bakış Açısı¹

Özer Özçelik²

Ezgi Babayiğit Sunay³

Özet

Bu çalışmada kapitalist manada girişimcilik olgusunu İslamî anlayışa uygun olarak Melamilik üzerinden değerlendiren Sabri Ülgener'in görüşlerine yer verilecektir. İlk olarak, kapitalizmle birlikte yükselen bir fenomen haline gelen girişimcilik unsuru genel hatlarıyla incelenecek, ardından kapitalizmle aynı dönemde pre-kapitalist sınırlarını koruyan Osmanlı Devleti örneği üzerinden İslam'ın özünde barındırdığı kapitalist girişimcinin temsilcisi olan Melamilik anlayışı, Ülgener'in bakış açısıyla değerlendirilecektir. Çalışmalarını Weberyen düşünce temelinde şekillendiren Ülgener, günümüz kapitalist düzeninin sömürü anlayışının aksine, Müslüman toplumların, İslam'ın gerektirdiği esaslar çerçevesinde yaşamaları koşuluyla girişimci zihniyeti gerçek anlamıyla harekete geçirecek bileşenleri içinde barındırdığını ifade etmiştir. Üzerinde durulması gereken en önemli nokta ise bu hareketin ortaya çıkması için uygun olan zemini hazırlayabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Sabri Ülgener, Weber, girişimcilik, Melamilik, kapitalizm, İslam

Jel Sınıflandırması: L26, P12, B30

Giriş

Sanayi Devrimi ile başladığı kabul edilen kapitalizmin iktisadi ve toplumsal hayatın kendisi kadar, içinde barındırdığı kavramları da değiştirerek şekillendirdiği görülmektedir. Bu çerçevede kapitalist sistem, değişimin yaşandığı en temel unsur olan "insan"ı geleneksel kalıbından çıkararak rasyonel insan modeliyle değiştirmiş; bilinçli, demokratik ve kişisel çıkarını ön planda

¹Bu çalışma "Schumpeter ve Ülgener'in İktisadi Krizlere Bakış Açıları" (2017) başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

² Dr. Öğretim Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü, ozer.ozcelik@dpu.edu.tr

³ Araştırma Görevlisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü, ezgi.babayigit@dpu.edu.tr



tutan yeni bir prototip yaratmıştır. Rasyonel insanın iktisadi hayattaki yansımalarından biri olan girişimcilik faaliyetleri ise kapitalizmi gerçek manasıyla sisteme entegre eden beşer hareketlerdir.

İktisadi tanımlamada iş gücü, sermaye ve doğal kaynaklarla birlikte üretimi gerçekleştirecek dördüncü faktör olarak nitelendirilen girişimci, diğer üç faktörü bir araya getirerek çıktının elde edilmesine katkı sağlayan birleştirici kuvvettir. Girişimciliğin kavramsal olarak ifadesine ilk defa Cantillon ve Say'ın çalışmalarında yer verilirken (Ripsas, 1998), bu kavram ardından yapılan birçok çalışmaya temel teşkil etmiştir. İktisat literatüründe farklı tanımlamaları bulunan girişimcinin riski üstlenen kişi sıfatının yanı sıra sermaye tedarikçisi, yenilikçi, karar verici, lider, yönetici, arbitrajcı gibi özellikleri bulunmaktadır (Hebert ve Link, 1989: 41).

Girişimci zihniyet ve kazanç olgusu, 16. yüzyıldan itibaren iki farklı eksende hareket ederek, Doğu ve Batı girişimcisi arasındaki anlayış farklılığının temellerini atmıştır. Ortaçağ'ın feodal zihniyetinden burjuva zihniyetine geçiş yapan başta İngiltere olmak üzere, Avrupa ve Amerika'da kapitalist sistemin yenilikçi yapısı girişimci faktörü ile toplumsal gelişmenin yolunu açmıştır. Kapitalizmin hız kazanmaya başladığı 18 ve 19. yüzyıllarda, sistemin dışında kalarak varlığını sürdüren Osmanlı Devleti ise birçok tarihçi ve teorisyen gibi Sabri Ülgener'in de ilgi alanı olmuştur. Sabri Ülgener'i diğerlerinden farklı kılan nokta; onun hem Batı hem de Doğu toplumları için birden fazla unsuru çok yönlü ele alarak yaptığı çalışmalar ve tespitlerdir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin kapitalistleşememe nedenlerini inceleyen Ülgener'e göre, kapitalist unsurların Osmanlı ekonomisine etki edememesinin altında toplumun sahip olduğu iktisadi zihniyet rol oynamaktadır. İslami düşüncenin hakimiyetinde Batını olarak nitelendirilen tasavvuf ehli ve onun etki alanı dolayısıyla gerçek kapitalist girişimci ruhun geri plana itildiği Osmanlı toplumunda, tasavvufun bir kolu olan Melamiler ve Melamilik anlayışı, kapitalizmi gerçekleştirecek yegane unsur olarak değerlendirilmiştir.

Ülgener ve Weber İlişkisi

Ülgener'in iktisadi zihniyet ve girişimcilik olgusunu İslam'ın özünde barındırdığı bir takım özellikler etrafında Melamiler üzerinden biçimlendirmesinde, Max Weber ve onun gerek Protestanlık gerekse İslamiyet ile ilgili düşüncelerinin etkisi tartışmasız bir öneme sahiptir.

Alman Tarihçi Okul'un en genç üyelerinden biri olan Max Weber (Schumpeter, 2006:784), Ülgener üzerinde etkisi derinden hissedilen bir filozoftur. Klasik iktisadın insanı sadece "homoeconomicus" olarak iktisadi yönüyle tanımlamasını şiddetle eleştiren, insanın bir materyalist, iktisadın ise fen bilimleri gibi niceliksel ve soyut hale getirilmesine karşı çıkan Ülgener (Ülgener, 1984: 4), Alman Tarihçi Okulu'nun din ve onun ardındaki zihniyet olgusunu, toplumsal hayatın soyutlanamaz bir gerçeği olduğunu vurgulayan çalışmaları ile Weber'in sosyolojik çalışmaları ve toplumsal argümanları nesnelleştiren yöntemi (Sayar, 1998: 78) sayesinde iktisadi zihniyet ve Osmanlı Türk tarihi içerisindeki kapitalizm olgusunu analiz etmeye yönelmiştir. Weber'in insanı soyut iktisadi bir kavram olarak görmekten ziyade duygu, düşünce ve ahlaki



boyutlarıyla şekillenmiş iç dünyasıyla ele alan, kısacası insanın özünü anlamaya işaret eden yöntemi Ülgener'i oldukça etkilemiştir. Tıpkı bakmak ve görmek arasındaki fark gibi insanı mana tarafıyla ele almak, etkileşimde olduğu her türlü faaliyeti anlamlandırabilmenin temel koşuludur. Tarihçi Okul ve Weber etkisiyle insanın insanla olan etkileşiminden hareket eden Ülgener, buradan bütün bir iktisadi zihniyete ulaşma gayesindedir (Sayar, 1998: 229)

Weber 1904 yılındaki “Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlakı” adlı eseri ile, “ticari işlemler” olarak tanımlanan kapitalizmin, Babil’de, Eski Mısır’da, Çin, Hindistan ve Ortaçağ Avrupası’nda uzun bir var oluş geçmişi olmasına rağmen, sadece Batıda ve yakın zamanlarda “serbest emeğin rasyonel organizasyonu” şekline dönüşerek ekonomik değişim yoluyla kâr elde etme güdüsünün düzenli bir sisteme oturtulduğunu savunmuştur (Weber, 2005: x-xi). Kapitalizmin eksik olan manevi yönünün Protestanlık mezhebiyle ortaya çıkarıldığını vurgulayan Weber’e göre bir dinin kilit noktası sahip olduğu ahlaki ilkeler değil, öğütlediği ve üzerine ödülleri konulan ahlaki davranışlardır ki bu davranışlar *kapitalist ruhu* ortaya çıkaran Püriten mezheplerin hepsinde var olan, kişinin kazanacağı ödül için akılcı ve metodik yaşam biçimiyle Tanrı’ya kendisini kanıtlaması durumudur (Weber, 2011: 441).

Webergil anlayışın Türkiye’deki temsilcisi konumunda olan Ülgener, Weber’in kapitalist zihniyet ile Protestanlık mezhebi arasında kurduğu bağ ve sermaye birikimine karşı olan din anlayışını, sermaye birikimi sonucu oluşan kapitalizmle birleştiren bakış açısı (Ülgener, 2006a: 10)’ndan yola çıkarak, az gelişmişliğin nedeni olarak İslam dininin sorumlu tutulduğu 1930’lu yılların Türkiye’sinde Osmanlı Türk toplumunu kapitalistleştirmekten alıkoyan nedenleri ve altında yatan zihniyet olgusunu araştırmaya yönelmiştir (Sayar, 1998 :66). Bu sayede Ülgener, Weber yöntemini Türk-İslam toplumlarında analiz ederek bir ilki gerçekleştirmiştir (Sayar, 2006: 29).

Weber’in İslamiyet’e karşı olan yanlış algılarının da Ülgener’de Weberyen etkilerin oluşumundaki rolü yadsınamaz bir gerçektir. Weber’e göre ilk dönemlerinde İslamiyet, fetih ve ganimet üzerine kurulu savaşı bir toplum örgütlenmesiyken, sonraları tasavvufun etkisiyle sözde maneviyata özde ise küçük burjuva tekkelerine dönüşen bir din olmuştur (Weber, 2011: 368). İslam’ın yayılmasında da başından beri var olan bu savaşı zihniyet yapısının etkili olduğunu vurgulayan (Özkerem, 2003: 51) Weber karşısında Ülgener, Weberyen metodu kullanarak İslam toplumlarına yönelmiş olsa da, Weber’in kapitalizmin yalnızca Batı toplumlarında görüleceği tezine ve İslam dini ile ilgili tek yanlı yaklaşımlarına karşı çıkmıştır. Weber’in İslam’ı kapitalizmden ayırmak için feodal bir tabana indirmesi ve onu bir çöl dini olarak görmesi karşısında Ülgener, İslamiyet’in doğduğu şehirlerin hepsinin birer ticaret merkezi olduğuna değinerek, verdiği örneklerle Kur’an ayetlerinin ticaretle ilgili olanlarının da bu gerçeği destekleyeceğini belirtmektedir (Ülgener, 2006a: 72). Ülgener bu karşı duruşunu İslam’ın çalışmayı, iyi ahlaki ve iş etiğini emreden kuralları ile de desteklemektedir.

Weber’in kapitalizm tanımı; sınırsız kazanma hırsı değil, tam tersine bu irrasyonel güdüyü kontrol altına alarak sınırlandıran yapıdadır. Ancak bununla beraber, rasyonel girişimcinin daimi kâr elde etmek için sürekli çalışmayı teşvik etmesi, sistemin içinde işletmelerin varlığını



sürdürebilmeleri için şarttır (Weber, 2005: xxxii). Ülgener de Weberyana görüşten yola çıkarak gerçek İslam'ın kazanç elde etme noktasında alışveriş ve ticareti teşvik edici olduğunu ancak kazancın birikim yapmak yerine harcama esasına dayalı olduğunu vurgulamıştır.

Kapitalistleşemeyen Osmanlı İktisadi Zihniyet Anlayışı

Ülgener, Osmanlı Devleti özelinde incelediği pre-kapitalist toplum yapısının kapitalist unsurlardan kendini soyutlamasının altında yatan en büyük nedeni, İslam'ı özünden saptırarak bambaşka kalıplara sıkıştıran tasavvuf zihniyeti ve bu zihniyetin etkilediği küçük esnaf toplulukları olarak nitelendirmiştir. Buna göre, tasavvuf ehli İslam'ın emrettiği çalışan ve üreten girişimci zihniyetin çok uzağında, akan zamanın tersine, gittikçe daralan ve sığlaşan ekonomik faaliyetlerin merkezinde kendine yer bulmuştur. İnsan her yerde insan olmakla birlikte Batıda kâr elde etme güdüsünü akla uygun şekilde yönlendiren teşebbüs zihniyeti, kapitalizmin bir eseri olarak nitelendirilebilirken, aynı zaman dilimi içinde hızla gelişen ve değişen bir dünyanın yanında aynı hızda sürekli gerileyen pre-kapitalist bir dünya arasındaki uçurumun oluşmasında en büyük etken de duygu, düşünce ve eylemleri maksimum fayda sağlayacak tarafa yönlendiren rasyonel⁴ insan kavramıdır.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yerli halkın dünyadan el etek çeken tavrına ticaret yollarının yön değiştirmesi sonucu tüccarların dışarıda verdiği kayıplar da eklenince, zorbalık ve hile ile elde edilen kazançlar Müslüman halkın nezdinde bir zamanlar ayrıcalık unsuru olan ticareti en alt seviyelere kadar düşürmüştür (Ülgener, 2006: 172). Ticaretin azalması tüccar ekonomik faaliyetleri tekrar küçük esnaf ve ziraat seviyesine indirmiş, servetin gayrimenkul değerlere dönüşümü ile tekrar gündeme gelen feodal düzen bir kısır döngü halini almıştır. Bu ruh hali içinde girişimci zihniyet de haliyle sekteye uğramış, tasavvuf ahlakının bir getirisi olarak, kazanç noktasında rotasından çıkmış, her türlü gayrı resmi ve gayrı ahlaki getiriyi mubah sayan bir tavır almıştır. Ülgener, bu yolla elde edilen getirinin salt kazanç hevesinden başka bir şey olmadığını, İslami düsturla ifade edildiğinde olması gereken "helal" kazancın gayrı resmi yollara sapmadan, tabii ve normal (ziraat, sanayi, ticaret vs.) yollarla elde edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Ülgener, 2006: 221). Olağan şartlarda elde edilme imkanı bulamayan kazanç isteği, hırs ve heves duygusunu içinde barındıran insanı, zorbalık, dolandırıcılık ve hileye sevk etmiştir (Ülgener, 2006: 164).

Esasen Ülgener, Ortaçağ'da ipek ve baharat yollarının genişliği ve ulaştığı mesafeler göz önüne alındığında girişimci ve kâr zihniyetinin Batı dünyasından çok önce o bölgelerde yerleşmiş olduğuna dikkat çekmiştir. Bu yollar üzerinde İran ve Doğu Anadolu'nun büyük tacirleri etki alanları sınırlı olmakla birlikte sistematik bir para ekonomisi ile ticaret ve finans kapitalizminin

⁴ Rasyonellik kavramı Ülgener (2006:219)'in Max Weber (1934:61)'den aktardığına göre: "Rastgele kazançları (siyasi, politik şansları, irrasyonel spekülasyon yolları vs.) düşünmeden, işletme sonunda getireceği kâra bel bağlamak" şeklinde açıklanmıştır.



kurucuları arasında yer aldıkları için, Ülgener'e göre, bu yönleriyle pre-kapitalist dünyanın ilk kapitalist izleri olarak değerlendirilebilirler (Ülgener, 2006: 32).

Ülgener (2006: 264-265) rasyonel kapitalist insan ile pre-kapitalist insanın maddeye bakışının da aynı ölçüde farklılaştığını vurgulamıştır. Ortaçağ iktisadı, küçük topluluklar halindeki esnaf ve tüccar üzerine kurulu yapısı itibarıyla devrin iktisadi hayatını ve zihniyet yapısını en yalın haliyle göz önüne sermektedir (Ülgener, 2006: 32). İktisadi bir misyon yüklemeyen, ustalık ve beceri isteyen, el emeğinin ön planda olduğu işler kapitalist sistemde olduğu gibi maddeyi rakamsal boyutlarıyla değil, niteliksel özellikleri ile değerlendirmiştir. Rızkın %90'ının ticaret, %10'unun ise tarımdan (Yüksel, 2003:142) oluştuğunu belirten İslam felsefesine rağmen, dünya hayatından ziyade ahiret hayatını önemseyen Ortaçağ insanı, maddeye önem vermenin ve mal biriktirmenin ahiret hayatını zedeleyeceği görüşünden hareketle maddi yüklerden kurtulmayı bir zorunluluk saymıştır (Eşrefoğlu, 1977: 103). Bu çerçevede bir genelleme yapılacak olursa, pre-kapitalist Ortaçağ toplumlarının bilinen en tipik özelliği hayat anlayışlarının henüz maddeleşmemiş olmasıdır (Nişancı, 2002: 113).

Bütün bu karmaşanın ardında sistemin içinde kendine yer bulmaya çalışan, üreticiye sunduğu maddi destekle yapılan üretimi ucuza mal edip, pahalıya satan ve sermayeci sınıf olarak adlandırılan yarı spekülatif, yarı girişimci olarak ortaya çıkan bir kitle ise, Avrupa ile aynı zamanlarda Osmanlı Devleti'nde de ortaya çıkmasına rağmen, gerekli hukuki, ekonomik ve zihinsel alt yapının oluşmamasından dolayı, yeni üretim kanalları ve yöntemleri sağlamak ya da istihdam yaratmak bir yana, ülkeye kıtlık ve darlık getiren, spekülatif ve istismarcı bir kitle olarak kalmış; her geçen gün artan ekonomik baskılar ve gözden düşen ticarete rağmen yerli üreticiyi korumak amaçlı uygulanan sığ iktisat politikaları nedeniyle kısa sürede kaybolmuştur (Ülgener, 2006: 194). Osmanlı Devleti'nde bir diğer girişimci kesim, esnaflığa alaylı olarak katılan ancak yine bir başarısızlık örneği sergileyerek üretim sahalarını işgal eden, geçim kaynaklarını daraltan ve esnaf içinde karışıklığa neden olan; esnaflık adabını bilmeyen köyden kente göçen ziraatçılar ve zorbalıklarını esnaflıkta da göstermeye çalışan askerlerdir.

Bu ve benzeri durumlar kazanç noktasında kişileri ister istemez iş etiğine uygun olmayan bazı yollara saptırmış, kimileri yol kesme, soygun, tefecilik gibi zorbalık yollarını seçerken, kimileri kişiliğinden ödün vererek el etek öpen, göze girmeye çalışan kimselere, kimileri de hile hurda ile gömü ve define arayan, yada duyguları sömüren sözde büyücülere, sihirbazlara dönüşmüştür (Ülgener, 2006: 205- 213).

Protestanlık ve İslamiyet'teki Gerçek Girişimci Olgusu

Weber'in Protestan-Kalvinist etik çerçevesinde oluşturduğu "dünyevi riyazetçilik" anlayışına göre, bireyin ahlaki yükümlülüğünün en yüksek biçimi, dünyevi meselelerde görevini yerine getirmektir (Weber, 2005: xii). Weber'in ideal tipler olarak tasvir ettiği bu kitle, lüks, şatafat ve mürşiflikten uzak, gücünü bilinçli olarak kullanabilen ve işini yapmanın verdiği hazdan başka bir



serveti olmayan bir kesimi tasvir etmektedir. (Weber, 2005: 33). Calvinist felsefede Tanrı'ya ulaşmanın yolu inzivaya çekilip dünya ile ilişkisi kesmek değil, bizzat dünyanın içinde olmaktır (Weber, 2005: 40). Pre-kapitalist insana göre ise bu durum, anlamsız, gizemli ve bir o kadar da değersizdir (Weber, 2005: 33). Weber'e göre Hristiyan-Katolik mezhebinde kilise sınırları içine sıkışan, dışa kapalı riyazetçi anlayış ile Protestan tavandan tabana yayılmacı, reformist riyazetçi arasındaki fark, kapitalist zihniyeti oluşturan eşik noktasıdır (Ülgener, 2006a: 44). Ahlaki alt yapısı ile iş disipliniyi sağlayarak kapitalist girişimci olgusunu harekete geçiren de yine Protestan mezhebi içindeki Calvinist akımdır.

Kapitalizmin ortaya çıkışıyla Batı medeniyetlerinde görülmeye başlayan girişimci zihniyet ve kazanç olgusu, rasyonel insan modeliyle birleşerek hızla endüstriyelleşme sürecini başlatmıştır. Bu süreçte hukuki altyapının ve manevi unsurların önemine dikkat çeken Ülgener, Calvinizm felsefesinin getirdiği dünya ve ahiret hayatının kurtuluşu için bu dünyada çalışma algısının Batı insanını disiplinli ve verimli çalışmaya yönlendirdiğini vurgulamaktadır. Osmanlı-Türk toplumunda ise girişimci zihniyet ve kâr güdüsünün rasyonelleşememesi kapitalist gelişme yolunu tıkayan engellerden biridir. Buna karşılık, İslam toplumlarında Calvinist çizgide ilerleyen, aralıksız çalışan ve üreten bir kesim ise aslında mevcuttur: Melamiler (Ülgener, 2006a: 103). Ülgener'in Melami'sinin Weber'in Protestan'ından farklılaştığı nokta ise, çalışıp üretme arzusunun birikim için değil, infak için yapıyor olmasıdır (Bergen, 2011).

Melamilik

Bağdat ve Nişabur mutasavvıflarının 8. asırdan itibaren iki ayrı kol şeklinde zümreleşmeleri sonucu bir tarafı Sufilik diğer tarafı Melamilik olan felsefi anlayışlar ortaya çıkmıştır. Hicretin ikinci yarısından itibaren Horasan ve çevresinde dönemin Nişabur Mektebi'nin tasavvuf anlayışı ile ortaya çıkan Melamilik, Türk İslam toplumunun önemli bir kültürel ögesidir. Horasan Erenleri ya da Horasanîler (Köprülü, 1996: 89-90) adıyla anılan ve coğrafi niteliğinden ziyade mesleki bir anlayışı ifade eden Melamiler (Bolat, 2011: 14) kendinden önceki akımlardan etkilendikleri gibi kendinden sonra da bir çok tarikatı etkisi altına alarak birinci, ikinci ve üçüncü devre Melamileri şeklinde asırdan asra intikal etmiştir. 900'lü yıllardan itibaren nüfuz alanı genişleyen Melamilik anlayışı, 1300'lü yıllara gelindiğinde Bağdat, Musul, Halep'ten sonra Suriye'ye kadar ilerlemiştir (Gölpınarlı, 2015: 25). İlk devre Melamiliğinin ardından Ülgener'in özellikle üzerinde durduğu ve girişimci örneğini üzerinden verdiği ikinci devre Melamileri Hacı Bayram Veli'nin kurucusu olduğu Bayramî tarikatından gelen ancak bir tarikattan ziyade felsefi bir düşünce akımı şeklinde varlığını sürdüren Bayramî Melamiliğidir. Bu akım, 13. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti ile Doğu'dan Anadolu'ya yayılmaya başlayan İslamiyet ve tasavvuf düşüncesinin bir tecellisi şeklinde ortaya çıkmıştır. Üçüncü ve son devre Melamileri ise Nakşibendiliğin bir uzantısı olarak 19. Yüzyılda, Seyyid Muhammed Nur öncülüğünde kurulmuş olup, bugünkü Melamilik anlayışının esas başlangıç evresi olarak nitelendirilmektedir (Bolat, 2011: 21). Baba tarafı Nakşibendi tarikatından gelen Ülgener'in ise üçüncü devrede tarikatlaşmaya



başlayan bu felsefede, özellikle ikinci devre Melamileri temelinde düşüncelerini şekillendirdiği görülmektedir.

Ebu Abdurrahman, “Risaletül Melametiye”sinde Melamiliğin temel felsefesini kırk beş prensip üzerine oturarak Melami’yi; Hak yolunda ilerleyen, hayatını nefsi mücadele ile geçiren, kibir, riya ve övünçten kaçınan, kuldan yardım beklemeden ticaret yaparak kazanan ve bu kazancını muhtaç olana sadaka niyeti ile karşılıksız veren ve bununla birlikte yoksulluk ve zikir ile hayatını geçiren kişi olarak tanımlamıştır (Gölpınarlı, 2015: 23).

Melamiliğin bir tarikattan ziyade içinde bulunulan hâli ifade etmesi, onun tarikatlardaki gibi belli bir takım dua, zikir, esmalarının, şeyhlik, dervişlik, halifelik gibi yönetici unsur ve rütbelerinin, tekke⁵ ve zaviyelerinin ya da dünyevi istekleri tamamen reddeden bir riyazet anlayışlarının bulunmaması ile ilişkilendirilmektedir (Gölpınarlı, 2015: 191-192). Melametinin nihai maksadı irfan sahibi olmak ve doğru yola ulaşmaktan ibarettir (Gölpınarlı, 2015: 195). Bir diğer deyişle Melamiler, görünüşten ve şekilden ziyade öze ulaşma gayesindedir.

Melami kelimesinin tasavvuftaki karşılığı “Yaptığı iyilikleri (gösteriş olur endişesiyle) gizlemek, yaptığı kötülükleri ve işlediği günahları (nefsiyle mücadele etmek için) açığa vurmaktır (Kara, 1987: 561). Bu bağlamda, toplumda tüm olumsuz tepkilere ve hukuki ihlallere⁶ rağmen, riya kaygısıyla kendilerini ve yaptıkları işleri kınayan, ayıplayan ve hor gören kimseler olmuş; iç dünyalarındaki derinlikten kopmamak adına dışarıda tam tersi yönde hareket etmişlerdir. Melamiler, dış dünyaya yansıtmaya çalıştıkları bu anlayışı ise Kur’an ayetlerini referans göstererek takınmıştır.

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki, Allah yakında öyle bir toplum getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; mü’minlere karşı yumuşak, kafirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler; Allah yolunda mücadeleye eder, hiç bir kınayıcının kınayanın kınamasından da korkmazlar. Bu, Allah’ın bir lütfudur, onu dilediğine verir.”⁷

“Yine hayır, yemin ederim o sürekli kendini kınayan nefse.”⁸

Tasavvufun Bâtını kolu nasıl ki öz İslam’dan uzaklaşarak dünyadan elini eteğini çekmişse, Melamilik kolu da madden bizatihi dünyada iken, manen bir o kadar uzağındadır. Melamiler için dünya bir yandan rıza ve helal rızık temini için tam da içinde bulunulması gereken bir alem iken, diğer yandan kapitalist birikim ve servete karşı duran, onun yerine paylaşma ve harcamayı emreden İslam dininin izinden giderek dünya malına aldanmayan bir Müslüman portresi çizmektedir. Bu hususta Osmanlı’da Batılı kapitalist hareketi başlatacak olan tek ve en değerli unsur Melamiliktir (Ülgener, 2006a: 110). Ülgener’in tarifıyla (Ülgener, 2006a: 103):

⁵ Üçüncü devre Melamilerinde tekkeler var olmasına rağmen, dervişlik sınıfının olmayışı sözü edilen tekkeleri yalnızca birer toplanma ve sohbet alanı yapmıştır (Gölpınarlı, 2015:300).

⁶ Chevalier,1993:93

⁷ Kur’an, 5. Maide Suresi, Ayet 54

⁸ Kur’an, 75. Kıyamet Suresi, Ayet 2



“Melamî, Hakk’a yakınlığı halkın dışında belli bir davranış ve özel kıyafetle sergilemeyi asla düşünmeyerek, herkesle beraber ve herkes gibi işi gücü peşinde; kulluğunu ise arada sessiz sedasız yerine getirmekle meşgul! Daha kısacası: Görünürde halk’la, gönülde Hakk’la beraber! Sade ve son derece gösterişsiz yaşantısı içerisinde çalışma ve üretmenin Kalvinist çizgiden geri kalmayan ısrarlı takipçisi!”

Dünya için çalışmayı bir ibadet olarak nitelendiren Melamilik anlayışı, “*O kişiler ki ticaret ve alım satım Allah’ı anmaktan alıkoymaz*” (Kur’an, Nur Suresi, 37) ayetini temel prensip olarak belirlemiş ve ilim ile ibadeti aynı sınırlar içinde yaşamının gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu konuda “*Sana fayda ondandır ki her gün akşama dek halkın beğendiği işte olasın ve her gece sabaha dek Hakk’ın beğendiği amelde olasın*” (Camî’den akt. Ülgener, 2006a: 107). Melami büyüklerinin hemen hepsinin bir mesleği icra etmesi ve bilfiil bu işlerde çalışmaları da bu savı destekler niteliktedir. Melamiler, alın teri ve kâr elde etmeden rızık temin etmeyi, ibadetsiz sevaba benzetmiştir (Ülgener, 2006a: 109). Bu nedenle Melamiler tekkelerde vaaz verip Kur’an okuyarak ya da kılık kıyafet değiştirerek inzivaya çekilme mantığına şiddetle karşı çıkmıştır. Nitekim Sufiliğin zaman içerisinde halktan farklılaşarak birer tarikata dönüşmesi, kılık kıyafet, dini ayin, yaşam tarzı ve mekânsal ayrışmalarına karşı bir tepki oluşturan Melamilerin ısrarla üzerinde durdukları riyadan kaçınma hassasiyetleri, sufi kimliklerini saklama ihtiyaçlarını beraberinde getirmiştir.

Ancak söz konusu potansiyel neferin Osmanlı ekonomisinde gerekli etkiyi yaratamadığı, özellikle üretkenlik noktasında esnaf ve sanatkâr grup içerisinde geniş yankı uyandıramadığı ve Osmanlı’yı “kapitalistleşememe” hâlimden kurtaramadığı görülmüştür. Ülgener’e göre Melamiliğin etki alanındaki sınırlılık ve hitap ettiği kesimin daha ziyade büyük ilim ve kültür merkezleri olması dolayısıyla “taban”da gerekli etkiyi bırakamaması ve dağınık halde bulunan Melamiliğe karşı Bâtını tarikatların sayıca fazlalığı, Melamiliğin eriyip kaybolmasında rol oynayan başlıca sebeplerdir (Ülgener, 2006a: 110). Melamilikte halkı tarikatlara bağlayan esma, ayin ve zikir gibi faaliyetlerin olmaması ve meselenin felsefi yönünün ağır basması dolayısıyla İstanbul, Edirne ve Bursa gibi büyük şehirlerde yayılmış olan zihniyet köy ve kasaba insanına dokunamamıştır (Gölpınarlı, 2015: 206).

Sonuç

Kapitalizmin iktisadi hayata kazandırdığı rasyonel insan modeli beraberinde rasyonel girişimci kavramını getirerek, bu kavramı sistemin temeline oturtmuştur. Kapitalizmin hız kazanmaya başladığı dönemlerde kapitalist sistemin dışında kalarak kendi iç dinamikleri ile varlığını sürdüren Osmanlı Devleti’nde ise kapitalist anlamda girişimci faktörü kendine hiç bir zaman yer bulamamıştır. Weber analizinden yola çıkarak Batı felsefesinin Doğu’daki yansımalarını Osmanlı Devleti üzerinden iktisadi zihniyet tarafıyla derinlemesine inceleyen Ülgener, pre-kapitalist Osmanlı toplum yapısındaki girişimci faktörünü kapitalizmi getirecek tek unsur olarak belirtmekle birlikte, bu oluşumun tasavvuf eliyle gelişiminin engellenerek köreltilmişliğini ifade etmiştir.



Osmanlı Devleti içinde iki farklı kitle tarafından, girişimci faaliyetler oluşmaya yüz tutmuş ancak tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Bunlardan biri, üretici kesime sağladığı maddi destekle ucuz üretime karşın pahalı satışla spekülasyon yaparak ülkeye darlık ve kıtlık getiren sermayedar grup olurken; ikinci grupta, esnaflık usul ve etiğini bilmeden esnafın arasına karışan köylü göçebe kesim ve zorbalıkla piyasadan pay almaya çalışan askerler olmuştur.

Ülgener analizinde yer bulan girişimci unsur ise gerçek İslam'ın riyazetçi anlayışının temsilcisi olan Melamiler'dir. Ülgener Weber'in çizdiği Kalvinist riyazetçi anlayışın İslam'daki yansıması olan Melamiler üzerinden kapitalist, rasyonel girişimci tasviri yapmaktadır.

Melamiler, ahireti bırakıp rızık ve rıza temini için bu dünya için çalışan, üreten ve kapitalist servet birikiminin aksine kazandığını harcamak ve paylaşmakla yükümlü Müslüman anlayışıyla hareket eden kesimdir. Ancak tasavvufun Batını kolu olarak nitelendirilen bazı tarikatlar, İslam'ı bu öz anlayışından uzaklaştırarak kast sistemi benzeri bir anlayışla üstün alta tahakkümü neticesinde halkı kaderine razı gelen, ağır ve durgun bir hayata esir etmiştir. Gücü elinde bulunduran üst tabakanın zorbalık ve hile ile elde ettiği kazançların halka yüklemesi sonucu sınırları daralan ve kendi içine kapanan ticaret hayatı ise küçük esnaf topluluklarının oluşturduğu ve tavandaki telkinlerle geçimini sağlayan, hakkına razı gelen atıl ve rahat bir zihniyeti şekillendirmiştir. Bu toplulukların birbirine bağlılıkları sonucu Melamilik anlayışının nüfuz alanının sınırlanması, Melamilerin daha ziyade büyük ilim ve kültür merkezlerinde yaşaması ve Batını tarikatlar karşısında sayıca azlığı, kapitalist anlayışın yayılmasını engelleyen başlıca etkenler olmuştur.

Kaynakça

- ACAR, Mustafa ve Hüsnü, BİLİR, (2014), "Gerçek Bir Âlim, Mümtez Bir Şahsiyet: Sabri Fehmi Ülgener", **KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, Sayı:16, No:16, ss.114-122.
- ARSLAN, Mustafa, (2010), "Ülgener'in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlakı ve Ahilik", **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:1, No:1, Bahar, ss.55-57.
- BERGEN, Lütfi, Derviş ve Kapitalizm. **Habername**. (23.07.2011)
- BOLAT, Ali, (2011), **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- CAMÎ, Mevlana Abdurrahman, **Tercüme-i Nefehatül- Üns**, Çelebi, Lami'i, (Çev.)
- CHEVALIER, Jean, **Sufflik**, çev. Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul.
- EŞREFOĞLU, Rumi, (1977), **Müzekk'in Nüfus**, Arıkan, Yaman, (Çev.), Saadet Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, (2015), **Melâmîlik ve Melâmîler**, Kapı Yayınları, İstanbul.
- HEBERT, Robert, F. And LINK, Albert, N., (1989) "In Search of the Meaning of Entrepreneurship", **Small Business Economics**, Vol:1, No:1, pp.39-49.
- KARA, Mustafa, (1987), "Melametîye", **İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi Mecmuası**, Prof. Dr. S. F. Ülgener'e Armağan, Cilt: 43, ss.561- 598.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, (1996), **Anadolu'da İslamiyet**, Hulusi, Ragıp, (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul.
- NİŞANCI, Şükrü, (2002), **15-16. Yüzyıllarda Osmanlı İktisat Zihniyeti**, Okumuş Adam Yayınları, İstanbul.
- ÖZKİRAZ, Ahmet, (2003), "Sabri F. Ülgener'in Max Weber Eleştirisi" **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Sayı: 28, Mart, İstanbul, ss.49-61.
- ÖZKİRAZ, Ahmet, (2008). "Prof. Dr. Sabri F. Ülgener Hayatı ve Eserlerine Dair Özet Bir Sergileme", **İş Ahlakı Dergisi**, Cilt:1, Sayı:1, İstanbul, s.123-136.



- RIPSAS, Sven, (1998), “Towards an Interdisciplinary Theory of Entrepreneurship”, **Small Business Economics**, Vol: 10, No: 2, March, pp.103-115.
- SAYAR, Ahmed, Güner, (1998), **Bir İktisatçının Entellektüel Portresi**, Eren Yayıncılık, İstanbul.
- SAYAR, Ahmed Güner, (2006). **Ülgener Yazıları**, Derin Yayınları, İstanbul.
- ÜLGENER, Sabri, F., (1984), **Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti**, Mayaş Yayınları, 1. Baskı, Ankara.
- ÜLGENER, Sabri, (2006), **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, Derin Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.
- ÜLGENER, Sabri, (2006a), **Zihniyet ve Din- İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**, Derin Yayınları, 1.Baskı, İstanbul
- SCHUMPETER, Joseph, A., (2006), **History of Economic Analysis**, Schumpeter, Elizabeth, Boody (Ed.), Taylor&Franchis, Oxford.
- WEBER, Max, (2005), **The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism**, Talcott Parsons Routledge, (Ed.), New York.
- WEBER, Max, (2011), **Sosyoloji Yazıları**, Parla, Taha, (Çev.), Deniz Yayınları, 13. Baskı, İstanbul.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (2012), **Kur’an-ı Kerim Türkçe Meali**, İstanbul Dağıtım A.Ş., İstanbul.
- YÜKSEL, Ahmet, Turan, (2003), “Bir Tacir Olarak Hz. Peygamber”, **Diyanet ilmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayısı**, ss. 137-148, Ankara.



Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel Örneklerinde Cumhuriyet Dönemi Türk İslam Düşüncesinde Felsefe Tasavvurları

İdiris Demirel¹

Özet

Necip Fazıl Kısakürek (1904—1983), Sezai Karakoç (1933 –) ve İsmet Özel (1944 –) Cumhuriyet dönemi Türk İslam düşüncesinin önemli isimleridir. Her üç isim de öncelikle şairdir ve hem şairlikleri hem düşünürlükleri yönüyle Türk edebiyat ve fikir dünyası üzerinde önemli bir etki gücüne sahiptir. Kısakürek felsefe bölümü mezunudur ve yazılarında felsefi tahlillere de yer vermiştir. Karakoç da, felsefeye yoğun ilgi göstermiş, örneğin Heidegger'in vefatı üzerine, Türkçeye onunla ilgili tercüme yapılmıştır. Özel'in ise felsefi tahlillerinden başka 'Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri' adlı bir kitap tercümesi de bulunmaktadır.

Kısakürek'in de, Karakoç'un da, Özel'in de; Sokrates, Platon, Aristoteles gibi antik dönem filozoflarından Hegel, Marx, Nietzsche ve Heidegger gibi 19. ve 20. yüzyıl filozoflarına kadar çeşitli filozoflarla ve felsefi ekollerle ilgili değerlendirmeleri söz konusudur. Daha da önemlisi onların bu perspektifleri kendi Türk İslam fikriyatları bakımından da merkezî bir konumdadır.

Bu incelemenin amacı, Cumhuriyet dönemi Türk İslam düşüncesinin en önde gelen düşünürleri arasında bulunan Kısakürek, Karakoç ve Özel'in felsefe tasavvurlarını ortaya koymaktır. Bu yolla ismi geçen düşünürlerin düşünce dünyalarının anlaşılmasına katkı sağlanmasından başka, Cumhuriyet dönemi Türk İslam düşüncesinin Batılı düşünce ve kaynaklarla olan irtibatının gösterilmesine de aynı şekilde katkı sağlanacağı ümit edilmektedir. Makalede, belge inceleme, mukayese ve yorumlama temelli bir yöntem takip edilecektir. Bildirinin ana başlıkları ise —Giriş, Necip Fazıl Kısakürek ve Felsefe Tasavvuru, Sezai Karakoç ve Felsefe Tasavvuru, İsmet Özel ve Felsefe Tasavvuru, Sonuç— şeklinde olacaktır.

Anahtar Kavramlar: Türk İslam Düşüncesi, Felsefe, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, İsmet Özel

¹ Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Şehit Prof. Dr. İlhan Varank Kampüsü, Manisa, idiridemirel@cbu.edu.tr



Giriş

Necip Fazıl Kısakürek (1904—1983), Sezai Karakoç (1933 -) ve İsmet Özel (1944 -) genelde Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinin daha özelde yine aynı dönemin ve akımın içinde Türk İslam (siyaset) düşüncesinin önemli isimleridir. Bu siyasal akımın Cumhuriyet Türkiye'sinde de varlık sahasına çıkabilmesini mümkün kılan en önde gelen düşünürler içinde onların da pekin bir yeri söz konusudur. Türk İslam düşüncesi adıyla tek bir fikrî paradigma bulunmakla birlikte bu paradigmanın içinde çoğul bir yapılanma varittir. Farklı bir söyleyişle anılan paradigmanın, sadece burada etüt edilenlerinden değil, Nurettin Topçu'dan, Erol Güngör'e, Nevzat Kösoğlu'ndan Mustafa Çalık'a... Hangi isimlerinden söz açılacak olursa olsun, Türk İslam düşüncesi olmaklık yönündeki benzeşme ve birliktelik, etraflı ve spesifik tahlillere girildiğinde çeşitlilikle at başı gitme durumundadır. Ki, bu durum Kısakürek, Karakoç ve Özel için de ve buradaki konu itibarıyla felsefe tasavvurları yönüyle de aynıyle vakidir. Hemen başlarda ayrıca belirtilmelidir ki mezkûr isimler, öncelikli olarak şairdir. Şiir merkezli sanat dünyaları bakımından da bu sanat dünyasıyla geçişli ve bütünleşik fikir dünyaları bakımından da Türk edebiyat ve tefekkür kamusu üzerinde önemli etki gücüne sahiptirler. Ve nihayet, Kısakürek de, Karakoç da, Özel de adına felsefe denilen Batı kökenli düşünme biçimine gözle görülür nitelikte esaslı ve sahici bir ilgi göstermişlerdir.

Çalışmaya konu edilen üç ismi; kapsayıcı bir kavram niteliğiyle "Türk İslam Düşüncesi" içinde zikredebilmenin meşruiyeti, onların her üçünün de şahsi fikriyatlarında muayyen bir İslamî hassasiyet ile Türkiye için ve Türkiye özelinde muayyen bir yerli—milli(yetçi) hassasiyeti mezcetmiş isimler olmalarından kaynaklanmaktadır. Hem Kısakürek, hem Özel, kendileri için Türk milliyetçisi nitelemesini kullanan; yine kendilerini Türk milliyetçiliği dünya görüşü ile tarif eden isimlerdir. Onlardan farklı olarak Sezai Karakoç, bu çalışmanın alt kısımlarında da işleneceği üzere, şahsı için Türk milliyetçisi tanımlamasını kullanmayan ve haddizatında milliyetçi düşünürler içinde de sayılmayan bir isimdir. Ve fakat onda da; onun İslamî dünya görüşünde de yoğun ve yüksek kerte de bir milli duruş, Türkiye kaygısı, devlet ve vatan hassasiyeti, tarih şuuru, milliyetçi-İslami bir vokabülerler ile yine milliyetçi-İslami bir müktesebata sahip olma yönünde yukarıdaki isimlerinkine benzer bir yönelim yer aldığı için² o da işbu aynı bir Türk İslam düşünce dünyası içinde mütalaa edilmektedir.

"*Türk İslam*" ibaresinin mahiyetinin daha görünür hale getirilmesi çerçevesinde burada değerlendirilen isimlerin felsefeyi alımlama tarzlarını da etkileyen Türklük ve Müslümanlık anlayışlarına biraz daha yakından ve hususen Kısakürek üzerinden gidilerek bakıldığında şu görülür: Şairliği, çıkardığı Büyük Doğu dergileri, gazetelerdeki yazıları, kitapları ve aksiyonerliğiyle büyük bir tesir sahası inşa eden Kısakürek'in perspektifinde Türklük ve İslam ayrı sferler değildir. Tarihî periyotta daha sonraları, farklı tezahürlerle birlikte Sezai Karakoç'ta ve daha vurgulu haliyle İsmet Özel'de de olacağına, Kısakürek için de Türklük ancak İslamiyet'le;

² İdiris Demirel, "Milliyetçi İslami Siyasal Düşüncede İslam Medeniyeti Karşıtlığı: İsmet Özel İstisnailiği", İkinci Uluslar arası Felsefe Kongresi "Şehir ve Felsefe" (11—13 Ekim 2012, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye) Bildiri Tam Metinleri, Bursa Kültür A.Ş., Bursa, Şubat—2013.



Müslümanlık ile kaimdir. Türklüğün *ruh kökü* Müslümanlıktır.³ Kavmî yahut ırkî hakikat ya da endişelerle değil Müslümanlıkla çevrilen bu Türklük, İslamiyet açısından bakıldığında yerlerden herhangi bir yerde değil, tam da merkezde durur. Kısakürek, kendi Türklük ve Türk milliyetçiliği anlayışlarını İslami bir matrise yerleştirirken, tersi bir Türkçülüğün örneği olarak Ziya Gökalp'ı gösterir. Onu, Türkçülüğünün İslâma tamamen zıt olmasıyla itham eder. Bunun büyük bir dinî suç olduğunu belirtir, dahası Ziya Gökalp'ın bu tür bir Türk milliyetçiliğiyle esasta “*Türk'ün ruh kökünü kurutmakta*” olduğunu söyler. Kısakürek, kendisi için, “*Biz İslâmı kabul ettikten sonra Türk'ün Türkçüsüyüz. Ziya Gökalp'ın Türkçülüğü ise, milliyetçiliği ruhi muhtevada yani dinde gören üstadı (Durkaym)a zıt şekilde, İslam'ı Türk ruhundan sökmenin kavmiyetçiliğidir.*”⁴ demek suretiyle başka türden Türk milliyetçilikleriyle arasına mesafe koymaya da bilhassa dikkat etmiş olur.

Şerif Mardin, Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'ya dönük olarak, yukarıdaki bağlamla ilgili bir değerlendirmesinde hem Kısakürek hem de Topçu'nun Nakşibendîliğinden hareketle, yeni bir İslam ve milliyetçilik ilişkisinin ortaya çıktığını, İslam'ın “ses”inin değiştiğini⁵ belirtmektedir. Diğer yandan bu bakış açısının söz konusu mütefekkilere özgü olmadığı ve onlarla sınırlı kalmadığı bilhassa söylenmelidir. “*Türk İslam*” ibaresi kullanıldıkta, Türklük ile Müslümanlık arasında kurulan ayniyet; daha bile, Müslüman olunmadığı takdirde Türk de olunamayacağı ve Müslümanlıktan çıkışın Türklükten çıkış anlamına geleceği tasavvuru; bir anlayış, bir zihniyet olarak tarihi temellere sahiptir. Sadece biri içeriden, diğeri dışarıdan iki başka örnek sadedinde, Bernard Lewis'e bakıldığında, Lewis'e göre, “*Osmanlı Türkleri kendilerini İslamlık ile özdeş görmüşler, diğer herhangi bir İslam ulusundan çok daha büyük ölçüde hüviyetlerini İslamlık içinde eritmişlerdi. Türk sözcüğü Türkiye'de hemen hemen kullanılmaz iken, Batı'da Müslüman'ın eşanlamı haline gel[miş]ve Müslüman olmuş bir batılıya, olay İsfahan'da veya Fas'ta olsa bile, “Türk olmuş” denm[iştir].*”⁶ Erol Güngör'e bakıldığında, Güngör için, “Arap milliyetçiliği Türk milliyetçiliğinden önemli bir noktada ayrılır. Türkler'in hepsi de Müslüman oldukları için, Türk milliyetçiliği aynı zamanda bir İslamî hareket halinde gelişmiş, islamcılar -imparatorluğun dağılma yılları hariç- bu harekete hiçbir zaman doğrudan cephe almamışlardır... Hele Türkiye'deki gibi milliyetçiliğin İslamcılık'tan ayrılmaz bir karaktere sahip bulunduğu ülkelerde milliyetçiler de aynı ateşle İslam davasının peşindedirler.”⁷ Zikredilen örneklerin de üzerine yeniden Kısakürek, Karakoç ve Özel'e gelindiğinde onları birlikte ifade edebilmenin bir diğer sebebinin her üçünün de

³ İdiris Demirel, “Milliyetçi İslami Siyasal Düşüncede İslam Medeniyeti Karşıtlığı: İsmet Özel İstisnailiği”..., s. 496.

⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İst., 1984, s. 78, 79; Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, Büyük Doğu Yay., İst., 1990, s. 187.

⁵ Şerif Mardin, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnailiği” (Çev: Birgül Koçak), *Doğu Batı*, Y: 8, S: 31, Şubat—Nisan 2005, s. 44—45.

⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), AKDYYK Türk Tarih Kurumu Yay., Ank., 1988, s. 13.

⁷ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İst., 1999, s. 100; Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İst., 1998, s. 8, 153, 197.



tam da aynı sayılmamakla birlikte, felsefi kavrayışlarına da tesir edecek şekilde benzeri bir Müslümanlık ve Türklük anlayışını benimsemeleri olduğu söylenmelidir.

Necip Fazıl Kısakürek ve Felsefe Tasavvuru

Necip Fazıl Kısakürek, 1904 yılında bir Osmanlı vatandaşı olarak doğmuştur. Eserlerini büyük ölçüde Cumhuriyet döneminde vermiştir. Asıl ününü şairliğe borçlu olan Kısakürek, şiirlerin/in dışında tiyatro eserlerinden senaryolara, tasavvuf risaleleri ve ilmihalden tarihî romanlara, biyografiden düşünce ürünlerine değin hemen her konuda yazmış, bu yolla salt şairliği-edebiyatçılığı ile değil mütefekkirliği yönüyle de kamuoyuna mal olmuştur. Sonraki adlandırmayla, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitiren Kısakürek, 1924 yılında açılan bir imtihanı kazanarak devlet bursuyla Fransa Paris Sorbonne Üniversitesi'ne gönderilmiş ve burada kayda değer filozoflardan biri olan Henry Bergson'dan da dersler almıştır.⁸ Başka bir söyleyişle formel eğitimi itibarıyla felsefe bölümü mezuniyeti bulunan Kısakürek, bundan daha öte ve önemlisi eserlerinde de felsefi şahsiyet ve akımlara önemli bir alan açmıştır.

Kısakürek için felsefe, 'aklın kendi hükümranlığını göstermek için kurduğu müessesedir ve hakikati hiçbir çıkış noktasını işaretlemeksizin serbestçe arama yoludur. Felsefe bu niteliğiyle doğruyu bulmanın değil, yanlış düzeltmenin müessesesidir zira felsefede her ekol, öbürünün yanlışını gösterirken doğru söylemektedir! Kavram, Yunanca (*filos*) ve (*zofos*)'tan kaynaklanmakta, '*Hikmet dostluğu*' anlamına gelmekte ve kâinata saklanmış şeyin; mücerredin aranmasına göndermede bulunmaktadır. Din ise, bu arayışa karşın gizli şeyi peşin bildirmenin yolu olmaktadır. Kısakürek ayrıca, hududu iyi çizmek şartıyla felsefeden istifadenin binbir şer'i ve makbul yolu olduğunu düşünür ve tasavvufun da bazı hikmetleri bakımından felsefeye yakın durduğunu kabul eder. Felsefe; bir kültür, medeniyet ve zihniyet dünyası olarak Batı'nın da, bütünlüklü bir zincir halinde gelişini mümkün kılan vakıalardan biridir. Şöyle ki: Yunan aklı, Roma nizamı, Hıristiyanlık ahlak ve hassasiyeti üçü bir arada Greko-Latin medeniyeti şeklinde bir yapıya yol açmışlardır. Bu yapı, bir türlü tamamına eremeyen ve daima yanlışlar içinde boğulan bir manzara çizmektedir. Kısakürek, felsefeyi olumlu-olumsuz yönleriyle bir bütün olarak anlamakta ve onu 'mutlak hakikat' etrafında, tâbi bir müessese niteliğiyle 'lüzumlu' addetmektedir. Felsefe lüzumludur çünkü aksi takdirde onun yokluğunda hakikat aranırken, "buldum!" yobazlığına düşülebilir. Dahası, hakikat de esasta, mutlak surette bulunduktan sonra bile nice arayışlara muhtaçtır.⁹ Ki, hakikatin ve hikmetin peşindeki bu arayış da felsefi tefekkürü Müslümanlar ve daha özelde Türkler için de elzem kılmaktadır.

Felsefeyi, onun tarihi üzerinden kavrayan Kısakürek'e göre: Mitolojiden sonra, Yunanda ilk fıskırış noktası olarak ortaya İyonya okulu çıkmış, bu 'basit' okulun Thales ve diğer mensupları

⁸<http://www.n-f-k.com/necip-fazil-kimdir> Erişim Tarihi: 02.11.201; Necip Fazıl Kısakürek..., S. 213.

⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu...*, s. 15-18; Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar...*, s. 42.



mitolojik planın avam sınıfında yer almayışlarıyla Batı'nın düşünün ilk isimleri olmuşlardır. Eski Yunan'daki büyük düşünce fıskırışının başı ise Sokrates'tir. Sokrates, aynı zamanda Batı tefekküründe ilk 'vahdani' görüşün habercisidir. Eflatun (Platon), Sokrates'in ilk talebesidir, Platon'un talebesi ise Aristoteles'tir. Bu 'üçgen', bütün Batı'ya hâkimdir. Yunan fikriyatı-felsefesi Batı'ya Araplar eliyle geçmiştir ve aynı Araplar, Platon'a, taşıdığı vahdaniyet mizacı sebebiyle "Eflatun-u İlahi" demişlerdir. Platon, hususi bir jeografya veya topografya tayin etmeksizin yükseklikler âleminde fikirler bulunduğunu kabul etmiş ve her hakikatin o fikirlerde yer aldığını savunmuştur. Madde kendini aşan bir fikre tâbidir. Onun için Platon, ilk büyük ve muazzam idealisttir. Platon idealist iken talebesi Aristoteles'i de bir maddeci-materyalist olarak görmek yanlıştır. Ki, "Mantık" adlı eseri İslamiyet'e destek getirmiştir. Bütün bir Batı'yı, her biri orijinal, her biri ayrı, her biri başka olmak itibarıyla Sokrates, Platon ve Aristo üçgeninde birinden birine irca kabildir. Kısakürek için bu üç isim, maddenin üç buudu gibi derinlik, uzunluk, genişlik halinde bütün Batı felsefesinin temelidir. Ve, bütün Batı tefekkürünün, usulcü, idealist ve maddeci olarak bunlardan birine irca kabildir.¹⁰

Eski Yunan felsefesiyle Roma İmparatorluk nizamından sonra, Katoliklik, Rönesans ve Protestanlığa topluca bakıldığında, Katoliklikte felsefe skolastik biçimini almıştır. Skolastik, Hıristiyanlığa Aristoteles mantığının katılması suretiyle, St. Thomas tarafından meydana getirilmiş, başka bir deyişle St. Thomas, Aristoteles'in diyalektiğini almış, onu Hıristiyanlığa yamamıştır. Diğer yandan Rönesans, hurafeye karşı aklın bir intikam hareketi iken Protestan Hıristiyanlık Kısakürek'e göre, İslamiyet'e bir 'yaklaşma rotası' olmuştur. Tarihî süreç içerisinde Fransız İnkılabı dönemine gelindiğinde, Kısakürek'e göre, bu inkılabı da besleyen ve Avrupa'yı yepyeni bir bünyeye doğru süren bir fikri cereyan başlamış ve fakat Almanya ve Alman tefekkürü bu gidişi, âmiyane tabirle yutmamış, 'Romantik bünye', kuru akılcılığa yatmamış, Alman ruh yapısı cari yönelimi hazmetmemiştir. Ki bu durum Almanya için bir halislik işaretidir. Kısakürek, 'rasyonalizmini çok ileri ve tevhitçi bir merhaleye götürerek (Kritisizm) felsefesini kurduğunu söylediği Kant'ı; meşhur eseri 'Saf Aklın Tenkidi' okunduğu zaman insanın duyacağı saygı hissini azim olduğunu belirtmek yoluyla ve bu dereceyi bizim mütefekkirlerimizden ancak İmam-ı Gazali ile Muhyiddin Arabi gibi büyük dehaların aşabileceğini¹¹ söylemek suretiyle, Batı felsefesi içinde ayrıca önem kesbeden bir konuma yerleştirdiğini belli eder.

Kısakürek, Aydınlanma ve siyasal devrimler yüzyılı olan on sekizinci yüzyıla dönük hükümünü 'Akıl ve eşyayı tahkik hamlesini baskıdan kurtarmak için bir taraftan kalıplarını kiliseden aldıkları itikatları topyekûn inkâr, bir taraftan da hakikati arama ve büyük tecride tırmanma cehdi' şeklindeki tasviriyile verir. On yedinci asırda akılla kalbi barıştırma, uzlaştırma tefekkürü hüküm sürer gibiyken, bu tereddüt on sekizinci asırda yerini kaybetmiş ve işini tüm inkâr modasına bırakmıştır. Bu modanın da vatanı Fransa olmuştur. On dokuzuncu asır ise, fikri

¹⁰ Necip Fazıl Kısakürek, Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu..., s. 20-30.

¹¹ Necip Fazıl Kısakürek, Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu..., s. 46, 51, 62; Necip Fazıl Kısakürek, Konuşmalar..., s. 93.



harekette en hamarat ülkenin Almanya olduğu bir devirdir. Almanya’da çeşitli felsefi ekoller birbirini takip eder. Genel felsefi manzarada ise önce Hegel ile maddeye bağlı ruhçu, sonra Marx ve Engels ile büsbütün maddeci bir anlayış görülür. Ki, pozitivizm de bu maddeciliğe gidişin akıl çizgisi niteliğindedir. Kısakürek’e göre, esasta Marx ve Engels birer filozof değil, aksiyoncudur. Görüşleri de felsefi fikirler değil aksiyoncu fikirlerdir. Marx’ın da Engels’in de, kendi müşahhas meselelerinde büyük tecritlere ulaşmalarına karşın, Batıda ilk ucuzluğun habercisi fikriyat, ne de olsa metafizik bir tecrit haysiyetinden gelen Hegel materyalizmasını “tarihi materyalizma” ismiyle son derece kaba ve köksüz bir teşhis planına döken Engels’e irca edilebilir. Engels’in fikirdaşı ve yoldaşı Karl Marx, arkadaşının dünya görüşünü iktisat sahasında, iş kazanç, emek, kâr, sermaye ve hak gibi en müşahhas, elle tutulur ve gözle görülür, kaskatı dertlere tatbik ederek bu dertlerin zati kıymeti ve içtimai ehemmiyeti sayesinde ucuzluktan uzak görünse de, meselenin dayandığı temel ucuz ve koftur. Dini, siyasi, ahlaki, tek kelimeyle ruhi hadiseleri ve topyekun ruh hayatını, maddi ve iktisadi faktörlerin birer tâbi ve tâli şubesi, vücutsuz in’ikasları ve mevhum gölgeleri farz eden bu iki fikir adamı, Batı münevverlerinin, bütün bir “girift”ler âlemini, kolay anlaşılır dış sath nispetlerine feda edişine, yani idraki birdenbire ucuzlaştırışına en keskin misaldir. Marx ve Engels’den bahsedilmişken, Kısakürek, Amerika ile Rusya’yı da felsefi açıdan karşılaştırmayı ihmal etmez. Şöyle ki: ‘Kafasıyla materyalist hayatıyla mistik olan Ruslara mukabil, kafasıyla anti-materyalist hayatıyla silme materyalist Amerika arasında zıddiyet içinde bir ayniyet söz konusudur.’Yine Almanya’dan devam edildikte; Nietzsche, bir ideolojiden çok, ıstıraplı bir psikoloji getirmiş, ülkesinde bir büyük ruhi zemin kurmuştur. Bu zemin Alman milliyetçiliğini bina ettiren filozofların fideliği olmuştur. Kısakürek’e göre, Nietzsche olmasaydı, ne Hitler, ne de ‘Hitlerin mütefekkeri’ Heidegger olacaktı. Heidegger olmayacağı için de Fransızların modası geçmiş (ekzistansiyalizm) felsefesi de varlık sahasına çıkamayacaktı. *‘Heidegger, gayet mühim bir noktaya çıkanlardandır. Yani gaipler perdesine el dokundurup cereyana kapılmaya istidatlı tiplerdendir. (Anksfilozofi)’yi kurmuştur. Onun varlık felsefesi... Büyük bir vitalizm felsefesidir ve Alman cihangirlik davasını idare eden de işte bu ruh haleti olmuştur.*¹² diyen Necip Fazıl Kısakürek’in, burada, spesifik bir tahlile girişmemekle birlikte Heidegger’e, tıpkı az önce Kant’a olduğunca özel bir önem atfettiği de göze çarpmaktadır.

Kısakürek için, temellerinin içindeki harcın en altında felsefenin bulunduğu Batı, ‘nihai akıl yetkinliğinin büyük zeminidir. Taşdığı idrak bünyesini Batı dünyasına, plastik kadroda daima muhteşem bir vezin ve ahenk, hendese ve nispet, ölçü ve muvazene, aydınlık ve açıklık kaynağı olan eski Yunan ve Latin dehası aşlamıştır. Yunanlılardan sonra Roma imparatorluk nizamı bu aşığı perçinlemiştir. Batı, maddenin zeminini kurcalama seciyesine sadık kalarak Ortaçağ dehlizini geçmiş ve Rönesans ismi altında ve Yeniçağı aşarak, bünyesinin üstün verimine yani müspet bilgilere, başka bir ifade ile bilime bir fıskırışta ulaşmıştır, Batıya, sıığına geniş, fakat uçsuz bucaksız madde plânının her unsuru arasındaki münasebeti düsturlaştırıcı muazzam bir logaritma cetveli denilebilir. Kemiyetlerin ayrıca keyfiyet ifade edici hesap ustalığı, yani tek kelimeyle maddi

¹²Necip Fazıl Kısakürek, Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu..., s. 64—68, 82—96; Necip Fazıl Kısakürek, İdeolojya Örgüsü, Büyük Doğu Yay. Ağustos 1986, s. 52.



fenni Batıdadır. Batı böyle iken, Doğu, Kısakürek'in şairane ifadeleriyle bütün peygamberleri, velileri ve sanatkârlarıyla, maddeye tahakküm oyununun miskin manivelâsına kurban, muazzam bir tiyatro dekoru gibi sahenin altına inmiştir. Batı Eflatun'da ses verip Bergson'da fısıltısını bulan mağlup ruhçuluğu bir tarafa, Aristo'da gürleyip şoförlere kadar nakaratı yayılan müspet ve riyazî kafanın muhteşem kadro perdesi halinde, sahne üstüne çıkmanın kolayını bulmuştur. Ve, oradan da bir daha indirilemez olmuştur.¹³ Tekraren, temellerindeki harcın en altında felsefenin yer aldığı Batı'nın bu 'yukarıdaki' konumu, Kısakürek yönüyle bir vakiadır ve bu vakiayı tespit ve idrak etmek de bir zarurettir.

Sezai Karakoç ve Felsefe Tasavvuru

Şairliği ve düşünürlüğüyle, hassaten de medeniyet eksenli "Diriliş" yaklaşımı ile ma'ruf olan Sezai Karakoç, tıpkı selefi Necip Fazıl Kısakürek ve halefi İsmet Özel gibi Cumhuriyet Dönemi Türk İslam düşüncesi denilince akla gelebilecek ilk isimlerden biridir. Karakoç, eserlerinin hiçbirinde kendisi için "İslamcı" ve/veya "Türk milliyetçisi" gibi bir niteleme kullanmaz. Lakin bu nitelemeler bir yana Karakoç, yukarıda da belirtildiğince İslamî hassasiyetler ile yerli—milli(yetçi) hassasiyetleri eserlerinde birleştirmiş olan bir isimdir.

Diriliş dergisini çıkarmaya 1960 yılında başlayan ve onu fasılalarla 1990'ların başlarına kadar devam ettiren Karakoç, "*Günlük Yazılar I Farklar*" adlı eserinde topladığı 1963—1964 yılları yazılarını, "Anadoluyu Dinlemek" makalesiyle başlatır. Akabinde "Millilik, Milli Mesaj" üzerinde durur. Onun Türkiye'si, "Büyük Türkiye"dir, zira Türkiye "kutsal sularla" arınmıştır. Özcesi Karakoç'un "Diriliş" yaklaşımı yönüyle İslamî hassasiyetler doğrultusunda Türkiye—öncelikli—düşünme; Türkiye'yi—düşünme yahut da millîlik ile İslamîlik aynı güzergâhta yer alır. Ona göre, İslam bu ülkenin tek yerli ülküsüdür. Türklük ve İslamlığın birbirine alternatif entiteler olmaklık bir yana, tarihin, Türklerin, Türklüklerini dahi ancak Müslüman oldukları sürece koruyabildiklerini gösterdiğini düşünen¹⁴ Karakoç'ta İslamî bilinç ayrı, devlet ve vatan bilinçleri ayrı veçheler değil, İslamî ve yerli hassasiyetin aynı bir tabii dışavurumları olduğu içindir ki Karakoç da burada Türk İslam düşüncesi bağlamında değerlendirilmektedir. Karakoç'un İslamî düşüncesinde Türkiye, ülkelerden herhangi bir ülke addedilmek suretiyle sıradanlaştırılmaz, bilakis merkezileştirilir. Türkiye'nin, kimi İslamcı yaklaşımlarda muhayyel bir İslam dünyası için, kimi milliyetçi yaklaşımlarda ise yine muhayyel bir Türk dünyası yahut Turan için sıradanlaştırıldığı bir vasatta, Karakoç'un hep taşıdığı yerli ve milli hassasiyetler tablosu, onu az önce belirtildiğince Türk İslam düşüncesi içinde müşahedeyi daha bile onun bu düşüncenin bizatihi teşkil ve seyrindeki belirleyici profillerden biri olma hususiyetini görmeyi iktiza eder.

¹³Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolojya Örgüsü...*, s. 37—39.

¹⁴Sezai Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, Diriliş Yay., İst., 1986; Sezai Karakoç, *İslam'ın Dirilişi*, Diriliş Yay., İst., 1986; Sezai Karakoç, *Unutuş ve Hatırlayış*, Diriliş Yay., İst., 1996; Sezai Karakoç, *Tarihin Yol Ağzında*, Diriliş Yay., İst., 1996, s. 51; Sezai Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, Diriliş Yay., İst., 1988, s. 172.



Karakoç'un düşünce dünyasına bakıldığında orada başta İslamî kaynakların belirleyici olduğu görülür. O, ilaveten İslam düşüncesinin İ. Gazzali'den Muhyiddin İbn Arabî'ye klasik çağ büyük isimlerinden de istifade eder. Karakoç'un ayrıca Mevlana'dan Mehmet Akif Ersoy'a, Yunus Emre'den Necip Fazıl Kısakürek'e değin yerli isimlerle de bir fikri teması olduğu görülür. Karakoç'un, Batı düşüncesi denildikte, kendisinin de şair ve edebiyatçı kimliği taşımasının özelliğiyle bilhassa sanat ve edebiyat isimleri üzerinden bir dikkat sahibi olduğu göze çarpar. Tolstoy ve Dostoyevski'den T. S. Eliot'a, Camus'den Sartre'a birçok Batılı isim Karakoç'un tarassut sahasındadır. Bu isimlerin Batı sanat ve edebiyatından başka Batı düşüncesini ve onun içinde Batı felsefesini de etkilediği ilgili kamunun malumudur. Karakoç ayrıca Antikçağ Grek yahut Yunan felsefecilerinden başlayarak muasır felsefeye kadar çeşitli mütalalarda bulunur. Karakoç'un bu çerçevede örneğin Martin Heidegger'e özel bir önem atfettiği de görülür. Karakoç, 1976'da yani tam da Heidegger'in vefat ettiği sene, onunla ilgili olarak Diriliş Pazartesi ve Perşembe Günlüğü'nde yayımladığı üç kısa yazıyı Çağdaş Batı Düşüncesinden adlı eserine de almıştır.¹⁵ Buradaki "Metafizik'in Sonuna Doğru" başlıklı ilk yazıda bir tür hayat ve düşünce biyografisi, "Çağımızın En Büyük Filozofu" başlıklı ikinci yazıda, daha çok hakikat ve insan halleriyle ilgili tasvirler ve "Varlığın Büyük Huzur ve Sükûnu" adlı son yazıda da Aristo, Kant, Hegel gibi filozoflarla, Novalis, Rilke ve Hölderlin gibi şairlere de atıflarla Heidegger'in varlık kaygısı üzerinde durulmuştur.

Felsefe, politika ve din birlikte söz konusu edildikte, Karakoç'a göre, 'kaynağını aklıdan alan felsefe ile akıldışı, daha doğrusu akıl üstü bir kaynaktan doğup beslenen din arasındaki denge, insanın, metafizik planla fizik plan arasında ruhunu hem o tarafa, hem bu tarafa açmış, onu çok yönlü bir varoluşa sahip kılmıştı. Bu durumda politika, sadece davranışlar planındaki bir prensipliliği birlik ve düzeni ifade ediyordu. Fakat gün gelmiş, din önce aklın büyük baskısı altında kalmış, daha sonra da büsbütün zayıflamaya yüz tutarak yerini yavaş yavaş felsefeye kaptırmaya başlamıştır. İnsanın metafizik sonsuzluğuna cevap veren din, ruhta bir boşluk bırakarak, adeta, uzayın sonsuzluğuna çekilirken, felsefe onun yerini alma ihtirasından kendini alıkoyamamıştır. Akabinde de felsefenin yerini politika, politika tutkusu almaya başlamıştır.' Marksizmin de iktisat politikası gibi başlayan bir düşünce iken, aynı çağdaş insan ruhu yapısının özelliklerinden yararlanarak, bir ideoloji, bir doktrin, hatta kimi insanlar için bir din olmaya doğru gittiğini, kimi insanların onu din gibi benimsediğini¹⁶ belirten Karakoç, böylece yine aynı felsefe, din, politika minvalinde, kastedilen dinin mutlaka ki ananevi kurumsal bir din olmasının gerekmediğini, onun işlevini gören Marksizm gibi bir ideolojinin de din gibi algılanabileceğini ifade etmiş olur.

Karakoç'ta, 'İslam, ölü Yunan kültürünü, faydalı bir ayıklamadan sonra diriltirek kendi kültürüne katmıştır. Batı da, felsefi düşünüşe, yeniden ortaçağda, ancak İslam düşüncesinin Yunan felsefesiyle karşılaştığı ve bir ölçüde birleştiği İbn-i Sina - İbn-i Rüşd ekolünü öğrenme ve benimsemeyle başlamıştır. Böylece, Aristo'da bulunan fiziğe dönük düşünüş veya realizm, Batı'da

¹⁵ Sezai Karakoç, Çağdaş Batı Düşüncesinden (Çeviriler), Diriliş Yay., İst., 1997, s. 39—44.

¹⁶ Sezai Karakoç, İnsanlığın Dirilişi, Diriliş Yay., İst., s. 63-64; Sezai Karakoç, İslamın Dirilişi..., s. 10.



giderek, materyalizmi doğurmuştur. Materyalizmin temelini eski Yunan filozoflarından birçoğu atmış bulunuyordu, ama, onlar, eşyanın mahiyetinde değişmez bir öz ararken, maddeyle veya ruhla karşılaşmışlardı. Sistemleri, maddeyi ve ruhu, bu anlamda temel öge yapıyordu. Rönesans sonrası Batı ise, bu felsefeyi, insanın hayat anlamı yapmaya yönelmişti. Bu materyalist temelli yönelimden bir yandan, Descartes üzerinden aklın mutlak gücüne inanış yahut rasyonalizm, diğer yandan da R. Bacon ve sonraları D. Hume üzerinden ampirizm-empirisizm doğmuştur. Pozitif bilimlerin ortaya çıkış ve gelişmesi de bu zeminde olmuştur. Pratik sonuçlar, filozofları, gittikçe eşyanın hakikatini, varlığın özünü araştırmadan uzaklaştırarak, bilginin kaynağını bulma arayış ve kavramlaştırmalarına yöneltmiştir. Bu genel realist ve yer yer materyalist epistemoloji akslı çizgiye karşı Berkeley üzerinden idealizme ve Pascal üzerinden Hıristiyan düşüncesine açılım verme denemeleri vuku bulmuşsa bile, bunlar birer tepki olmaktan öteye bir anlam ifade etmemiştir. Leibniz, rasyonalizmle varlığın tümüne ve parçalarına bir anlam verilip verilemeyeceğini denerken, Spinoza, bu yeni felsefenin ahlakını araştırmaya ve kurmağa çalışmıştır. Daha sonra ise Kant, *Saf Aklın Kritiği* adlı eseriyle, bu felsefenin, ontolojik karakterine açılma yolunu iyice tıkayarak, onu epistemoloji yönüne çevirmiştir. Eski Yunan etkisinden, Eflatunculuktan ve sonra Ortaçağda Hıristiyanlıkla Eflatunculüğün ya da Aristoculuğun barışmasından doğan felsefeler kaybolarak, yerlerini, gittikçe bilimler bilimi özelliğine bürünen, bilgi teorisi tipi; epistemolojik vasıflı felsefelere bırakmışlar¹⁷ Farklı bir söyleyişle içinde yer yer materyalist bir damar taşıyor olsa da belirgin karakteristiğini ontolojik oluşundan alan başlangıçtaki Platoncu ve Aristocu felsefe, Kant sonrasında yerini iyice epistemoloji temelli ve yönelimli felsefelere bırakmıştır.

Sezai Karakoç'un felsefe kavrayışında, daha önce, Vico ve Novalis'de izleri görülmesine rağmen, ilk defa olarak, Hegel'de, yeni Batı felsefesi; insanın varoluş metafiziğine değilse bile, insanlığın ve insani yetilerin tarihi akışlarının anlamına, akıl ve bilginin bu oluştaki konum ve etkinliklerine ve düşünüşün iç analizinin değerine geniş perspektifli bir sistemin unsurları olma imkânı veren bir diyalektiğin kuruluşuna şahit olmuştur. Batı'nın üzerindeki Sokrates, Platon, Aristoteles gölgesi neredeyse kalkıyor gibi olmuştur. Ve fakat, Hegel sonrası gelişmeler, mezkûr yönde bir yoğunlaşmayı değil, merkezini Kantla ilişkili felsefelerin aldığı bir geniş yelpaze üzerine dağılmayı yaşamıştır. Bu yelpaze, Descartes, Kant ve yine Hegel'in düşüncelerine açılan felsefeler yelpazesi olurken, tarihin sahnesine bir de diyalektik temelini Hegelcilikten alan, fakat çağı daha çok eylemiyle sarsan Marksizm çıkmıştır. Bu süreçte bir akım; A. Comte'un pozitivistliği, adeta felsefenin inkarı olmuş ve bu inkar sadedinde o, bilimler bilimi olma yönünü, gerçek felsefi düşünüşün eksenini saymıştır. Pozitivistizm sonrasında bir akım, Bergsonculuk, aklın yanına sezgiyi koymuştur. Hayatı, daha çok biyolojik evrim içinde anlamlandırmaya çalışan bu akım, "yaratıcı evrim" de, bir yandan biyolojideki evrim teorileriyle paralellik kurarken, öte yandan fizikteki zaman kavramının gelişmesine de felsefe yolunu açmıştır.¹⁸ Başka bir söyleyişle sağ ve sol

¹⁷ Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi...*, s. 116—117.

¹⁸ Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi...*, s. 117—118.



versiyonlarıyla Hegelcilik, Descartescilik, Kantçılık, Marxizm, Pozitivizm, Bergsoncu sezgicilik... felsefenin aynı bir sahnesinde birlikte gözükebilmişlerdir.

On dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında, 'Kantçılık, yeni—kantçılık, daha sonra da, en önemli temsilcisinin Husserl olduğu fenomenoloji, insanın hakikatine eğilmeksizin, yani bütün öbür Rönesans sonrası akımları gibi metafizik bir temeli benimsemeksizin, insanın anlamı saydığı bilginin, tabiatın özü kabul ettiği zamanın fenomenolojik birleşimini, bu bir araya gelişi, hakikat problemine biçim ve ifade ediş yönünden yaklaşmayı işlemiştir. Rönesans atılımının kendi apokalsipsinden işaretler vermeğe başladığı günler gelince, bu metafiziksiz felsefeler yeni bir tepki belirmiş, daha önce, en fazla adeta bir lambanın yanıp sönmeye, ya da bir kibrit çakımı kadar süren idealizm ve din kaynaklı çıkışların yerine, bu yeni tepki daha uzun ömürlü olmuştur: Bu yenilenişin geniş perspektifi varoluşçuluk akımı adını almış, akım çerçevesinde birçok filozof yetişmiş, ortaya adeta, felsefedeki klasik akımları dengeleyecek yeni bir güç çıkmış ancak nihayetinde bu yenileniş de Batı felsefesinin temelli bir kritiği çerçevesini aşamamıştır. Varoluşçuluk, gerçekte, tarihi bakış açısı içinden, Batının yeni felsefesi, yani eskisini ortadan kaldırıp onun yerine geçen felsefesi olamamıştır. Nasıl çağdaş sanat ve edebiyatta, Batı uygarlığının sonundan haber veren ruhlar, bunalımlı yankılarını adeta bir metafizik havayı soluyarak zamanın çehresinde çizdiyse, felsefede, epistemolojik akım sürüp gider ve yeni açılımlarını yapar, hatta bunların sonuncusu olarak, hakikatin çoğul ve izafi olduğu esasına dayanan William James pragmacılığına ulaşırken, varoluşçuluk akımı da, bu sürüp gidişin zıddına, eski ontolojik akımın sadece benzeri bir çıkış olma mesabesinde kalmıştır. Kierkegaard; bu Hıristiyan düşünür, varoluşçuluk akımını geliştirmeye Sokratik düşünceyi ve metodu eleştiriyiyle başlamış, Hıristiyanlığın yeni yorumuyla, insanın varoluş anlamına ermeği denemiştir. Kierkegaard'ın yaptığı, insanı Tanrı'nın önüne yeniden koymaya girişme denemesi olmuştur: "Günah" düşüncesinin, varoluşa yeni bir çıkış noktası olup olmayacağını arayış ve "Varoluş", "kuşku", "korku", "umutsuzluk", "bungunluk" gibi deyimlerin yeni anlamlar kazanmaya başlaması... "Korku ve Titreyiş", "Umutsuzluk Kitabı" ve öbür eserleriyle Hıristiyanlığa yeni bir açılım vermek istediye de, bu felsefe kitlelerin durum alışlarında bir öz değişim yapamamıştır. Varoluşçuluğun dinci akımı, Fransız filozofu Gabriel Marcel tarafından temsil edilmiş, G. Marcel, insanî varoluşa, daha çok, özgürlük ve bilgi gibi çağdaş konular açısından bakmıştır. "Problematik insan", "Metafizik günlüğü", yola, günün insanının somut psikolojisinden çıkmıştır. Kierkegaard'ın, insan ruhunu, din kavramlarıyla yeni bir anlam soluğuna kavuşturma denemesi karşısında, Nietzsche'nin başkaldırma çılgılığı Avrupa'nın düşünce ufkunu param parça etmiştir. Nietzsche, eski Yunan'ın öz kaynağı adına, Hıristiyanlığı ve akılcı Batıyı, temelden yadsımaya kalkışmış ve insanın yerine insanüstüyü koymaya girişmişse de çabası bir yadsımadan öteye geçememiş, Diyonizosun dirilişi olma niyeti askıntıda kalmıştır. Nietzsche, esasta, üstün—insanın Diyonizyak ayinleri tapınağını eninde sonunda yine akıyla kurmak istiyordu. Onunla birlikte, bu ülküsel tapınak önünde, Batı yerine, kendisi, bir kurban gibi bırakılmış kalmıştır. Kierkegaard'la Nietzsche arasında, Schopenhauer, biyolojik gelişimin ve tarihin soyut bir yorumlamasıyla, kötümser bir dünya ve gerçek tasarımını oluşturmaktaydı. Ona göre, 'insan doğar



doğmaz ölmeye başlıyor’, ‘çocuğu ana baba değil, onları çocuk seçiyor’ idi. Bu görüşlerle, akış tersinden anlamlandırılıyor, felsefede bir umut ışığı olsun bırakılmıyordu.¹⁹

Karakoç’a göre, varoluşçuluğu, bir felsefi sistem olarak geliştiren Martin Heidegger ise, felsefeyi büyük bir kavram, tanım, sorma ve temelleri yoklama düzeni olarak betimlemiş ve fakat, onun ve Hartman’ın orijinal varoluş sistemleri de, alinyazısının son çizgileriyle alını gölgelerle bezeyen Batıya, yeni bir hayat soluğu getirememiştir. Yine varoluşçuluk minvalinde Sartre, alinyazısı problemini acımasız bir şekilde insanın sorumluluğuna yüklemekle Batı insanına gerekli diriliği getireceğini ummuş, ama sonunda bu umut kendisini de tatmin etmeyince, o, devrimde yeniden doğabilme arzusuyla Marksist akıma kaymıştır. Sartre’ın felsefesi, gerçekte Heidegger’i Fransız düşünüşüne adaptasyondan ibaret kalmıştır. Kendi çıkışını kendisi yadsıyınca, varoluş felsefesi, asıl sahibine, Heidegger’e dönmüştür. Uzaktan Schopenhauer’i, yakından Nietzsche’yi anımsatan, Dostoyevski ve Kafka’nın sanatında ipuçları arayan Camus’nün absürdite felsefesi, tabloyu kapatan bir umutsuzluk panosu, başkaldırma ahlakı, son anın bir tesellisi, “öğle düşüncesi” umudu ise, ufuklarda yansıyan bir serap görüntüsü gibi havada asılı kalmıştır. Ki, yine Karakoç’a göre, Sartre bir nevi Mutezile düşünürlerini andırırken, Camus Kaderiye ve Cebriyecileri andırır. “Toprak ayağımızın altından kayıyor” diyen Karl Jaspers ise, felsefesini geniş bir düşünce atmosferi içinde yayarak, Batı insanının batış çizgisine gelişindeki “hakiki suç”u örtülü bir şekilde itiraf etmenin kitabesi olmuştur. Sezai Karakoç, bu son dönem felsefeyi, ayrıca, reklam ve propagandanın öneminin artarken, erdemın önemının azalışı üzerinden de ele alır. Şöyle ki ona göre öncelikle, Grek medeniyetinde, Eflatun devletinde, Hristiyanlıkta başarının yanında erdem faktörü vardı. İslam ülküsüne gelince, onda zaten erdemden başka faktöre yer yoktu. Buna karşın çağımıza bakıldığında, çağımızda, reklam ve propagandanın önemi kazanması ve muayyen bir etki gücüne ulaşması, Batı uygarlığının hakikat anlayışıyla yakından ilgilidir. Rönesansta, İslam uygarlığının baskısı altında iş ve eserin gerektirdiği erdemle başlayan çalışma, giderek bu baskı ve etkinin zayıflamasıyla orantılı bir şekilde, ondan arınmaya, soyunmaya, kurtulmaya yüz tuttu. Batı, giderek, başarıyı akıl yönünde gördü, erdemde değil. Bu yüzden, erdem unsurunu, eyleminden, yavaş yavaş çıkardı. Çağımızda, eylemin, erdemi dışlayan felsefesi de kurulmuştur, bu da W. James’in, yukarıda da değinilen, hakikati pratik etkide arayan felsefesidir. Bu yolla hakikatin kendisi de etki ve eyleme indirgenmiştir. Bu böyle olunca, eseri, işi, eylemin, pratiğin değerlendirmesine, hatta yargılamasına bırakmak demek olan reklam ve propagandanın önemine, hikmeti vücuduna felsefi bir pencere açılmış oldu. Kierkegaard’da olsun Heidegger’de olsun tamamen gerçeği araştırma çerçevesinden taşmamış bulunan egzistanyalizmi, eylem yanına evvela kaydıran ise Sartre olmuştur. Yani, Sartre’ın sistemi, başlangıçta dışı egzistansiyalist, içi pragmatik bir yapı özelliği taşıyordu... Daha sonra da komünizm etkinliğini arttırınca, bu sakat hakikat anlayışının kurbanı olarak onun ruh tutsağı oldu. Sartre’ı çeken şey, komünizmin bir eylem ideolojisi olmasıydı.²⁰ Diğer yandan, Marxizme ve komünizme mütemayil aynı bir felsefenin bir

¹⁹ Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi...*, s. 116-118.

²⁰ Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi...*, s. 61, 120—121; Sezai Karakoç, *Dirilişin Çevresinde...*, 1988, s. 41; Sezai Karakoç, *Ruhun Dirilişi*, Diriliş Yay., İst., 1985, s. 97.



yandan da liberalizme ve kapitalizme ait reklam düzeneğine can suyu taşıyıp meşruiyet temellendirmesinde bulunması; bu da pragmatizme tarihin bir ironisi olsa gerektir.

İsmet Özel ve Felsefe Tasavvuru

1960'lı yıllarda henüz yirmili yaşlarında iken şiiri ve poetikasıyla dikkatleri üzerinde çeken ve zamanla “İkinci Yeni” sonrasının en ziyade etki doğuran şairlerinden biri konumuna gelen İsmet Özel, Türk şiir ve edebiyat dünyasında elde ettiği prestijli konumun bir benzerini denemeleri yoluyla Türk düşünce dünyası içinde(de) elde etmiştir. Özel'in en başından 1960'ların sonlarından ve 70'li yıllardan beri, merkezine Türkiye'yi yerleştirerek yazdığı yazıları, 1980 ve 90'larla birlikte belirgin biçimde kapitalizmi gözetir bir mahiyet kazanmış, Yine 1990'lı ve 2000'li yıllarla birlikte Türklüğün ve dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin anlamlandırılmasına ilişkin muhteva ile yeni bir forma inkılap etmiştir. Özel'in, 1960'lı yıllarda ve 70'lerin başlarında bir sosyalistken de, daha sonraki dönemde Müslümanlığını belirginleştirirken de ve akabinde de bir Müslüman olarak Türklüğünü ön plana geçirirken de, hep Türkiye—merkezli düşünme cehdi içinde olduğu, “Biz ulusalcı veya nasyonalist değil, milliyetçiyiz...” demek yoluyla da, “Siz İslamcı mısınız?” sorularına, “Hem de nasıl!” karşılığını vermek ve “İdeolojisine İstiklâl Marşı'ndan başka çerçeve aramayan bir Türk milliyetçisi olmakla övünürüm.”²¹ demek yoluyla da bu cehdini; bu kaygısını devam ettirdiği açık bir gerçektir.

Özel, Türkiye konusunda sıhhatli düşüncelerin ancak milliyetçilik ve vatanperverlikle paralel gideceğini fahmetmekte, Müslümanlığın, milliyetçilikten ve vatanperverlikten kopuk bir biçim aldığı zaman, ruha nüfuz edici güçten mahrum kalacağını ve giderek ruhsuzlaşacağını görülmesini beklemekte ve şöyle demektedir: “Türklerin değerlerinin bir kısmı değil, çoğunluğu değil, Türklerin varolan bütün değerleri İslam'da toplanmıştır. Türkiye'de İslam'ın topluma kattığı değerleri dışarıda bırakarak bir gelişme sağlanması imkânsızdır. Türkiye'nin tek örgütlü gücü “devlet”, tek tayin edici kültürü İslam'dır. Ve, Müslümanlığımız ile Türklüğümüzün özelliği biri gidince diğerrinin tamamen yok oluşundadır. O Türklük ki, insana dünyada bulunuşunun gayesini, tabiata ilan-ı harp etmenin değil de, salih bir hayatı, salihlerin hayatını takip etmenin verdiği bütün cihana göstermiş ve bu verdiği ders sebebiyledir ki kapitalizmin baş düşmanı kabul edilmiştir. Kapitalist dünya, Türklüğün direnişini “Şark meselesi” diye adlandırmıştır. Dünyayı bir kârhane haline getiren kapitalizmin ilk hızlandığı zamandan itibaren “öteki” olarak kabul ettiği

²¹ İdris Demirel, “İsmet Özel'de Kapitalizm ile İlişkisi Çerçevesinde Türklük ve Türk Milliyetçiliği Anlayışı”, Türkiye Günlüğü 98, Yaz 2009, s. 86; İsmet Özel, Toparlanın Gitmiyoruz I, Ebabil Yay., Ank., 2008, s. 418—425; İsmet Özel, Toparlanın Gitmiyoruz II, Ebabil Yay., Ank., 2008, s. 90, 108; İsmet Özel, Cuma Mektupları 8, Şule Yay., İst., 2002, s. 8—9; Sosyalist gençliğin anti—kapitalizmi açısından tartışıldığında Özel sadece sosyalist düşünceyi terk eden değil, anti—kapitalist içerimleri boşaltılan ve mihverine feminizm, çevrecilik, mezhepçi ayrımcılık, antiemperyalist ve antikapitalist bir Türk milliyetçiliğine karşı etnik milliyetçilik savunuculuğu gibi görüşler yerleştirilen sosyalist düşünce tarafından terk edilendir de. Bkz; İdris Demirel, “İsmet Özel'de Kapitalizm ile İlişkisi Çerçevesinde Türklük ve Türk Milliyetçiliği Anlayışı”..., s. 87.



Türk'ten başkası değildir. Zira Türk, "kâfirle çatışmayı/savaşmayı göze alabilen Müslümandır."²² Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç örneklerinde olduğunca, İsmet Özel'in de işbu mezkûr İslam ve Türklük yaklaşımları, onu Türk İslam düşüncesi içinde mütalaa etmeyi gerektirdiği için Özel de burada selefleri Kısakürek ve Karakoç ile aynı kürede değerlendirilmektedir.

Özel için felsefe tasavvuruna biraz daha yakından bakıldıkta, 'milletlerin karakteri vardır: Hobbes'un İngiliz, Descartes'ın Fransız, Heidegger'in Alman olması boşuna, tesadüfi ve anlamsız değildir ve bir milletin düşüncesini oluşturan ana damarın farkına varılırsa her düşünürün, her filozofun ve her sanatçının bu ana damardaki yeri veya ondan emdiği özsu anlaşılabilir. Goethe'yi, Marx'ı ve Hitler'i bir burjuva, bir sosyalist, bir faşist olarak görebiliriz, ama her üçünün Alman duygusalcılığıyla olan bağları onları birbirinden uzaklaştıracağına yaklaştırır. Yazara göre, milletlerin karakterini belirleyen alanda dilin çok etkin bir görev yüklediği ve milletlere bağlı düşüncenin belirleyicisinin dil olduğu açık bir gerçektir. Diğer yandan, düşünme, dünyayı algılama, hayata bir yorum getirme konularında ortaklaşa tutumları olan insanların, aynı ırktan -ırk burada biyoloji yahut kafatasıyla değil, kültürle ilişkili olmak kaydıyla- sayılmaları gerektiği düşüncesi, bizi bir yanıyla dille, bir yanıyla yaşama biçimiyle, bir yanıyla da inançlara bağlı bir bütünle karşı karşıya bırakır. Mesela bu düzeyde ele alındığı zaman Hobbes'un İngiliz, Descartes'ın Fransız, Heidegger'in Alman olması köklü ayrımların ifadesi değildir artık. Yine artık, Avrupa'nın tümüne bağımlı ve görünürdeki çatışmaya rağmen, derinlerdeki katılmanın birleştirdiği bir düşünce damarı söz konusudur. Öyle ise düşüncedeki farklılığın ilk belirleyicisi olarak yaşama biçimini anabiliriz. Çünkü yaşama biçimimiz dünyayı algılama ve hayata yorum getirme tarzımıza doğrudan etki eden ve onlardan doğrudan etkilenen tavrımızdan başka bir şey değildir. İkinci belirleyici ise dile bağlı olarak tarihe ve kültürel geçmişe ilişkindir.²³ Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, salt milletler kale alındığında ayrı ayrı İngiliz, Fransız, Alman düşünür ve filozofların bulunması anlamlı olduğu gibi, milletlerin karakterini belirleyen dilden başka, kültürün diğer unsurları, yaşama biçimi ve inançlar da kale alındığında bu sefer ortak bir Batı düşüncesi ve felsefesinin bulunuşu da aynı derecede anlamlı olmaktadır.

Batı felsefesinin, daha genel olarak da Batı düşüncesinin İslam ile olan temasına da değinen İsmet Özel, İslam ile herhangi bir düşünce sisteminin temasının kaçınılmaz bir seçmeciliği zorunlu kılmadığı fikrindedir. Burada dikkat edilecek nokta, Müslüman düşünürün başka sistemler karşısında aşağılık duygusuna kapılıp kapılmadığıdır. Bu bağlamda İbn Rüşd örneği oldukça manidardır. Zira, aslında fakih ve İslam çerçevesindeki ilimlerin ustası olan İbn Rüşd, felsefe alanındaki bilgisizliğinden doğan bir telaşa, belki de utanca kapılmıştır. Kendi durumuna duyduğu tepkiyle felsefenin aşırı bir savunucusu olmaya koyulmuş ve Aristo'yu bir Müslüman düşünce adamına yakışmayacak ölçüde gözünde büyütülmüştür.²⁴ Özcesi, Özel için, seçmeciliğe ve dahası bir

²² İsmet Özel, Cuma Mektupları 6, Şule Yay., İst., 2002, s. 104; İsmet Özel, Küfrün İhsanı Olmaz, Tiyo Yay., İst., 2013, s. 92; İsmet Özel, Taşları Yemek Yasak, Tiyo Yay., İst., 2015, s. 13.

²³ İsmet Özel, Üç Zor Mesele Teknik—Medeniyet—Yabancılaşma, Tiyo Yay., İst., 2015, s. 95—96.

²⁴ İsmet Özel, Üç Zor Mesele Teknik—Medeniyet—Yabancılaşma..., s. 90.



aşağılık duygusuna yol açmadığı takdirde Batı düşüncesi ile temasın mahzurlu tarafları söz konusu edilemeyecektir.

Özel'e göre, 'Yunan felsefesinin İslam düşüncesindeki yeri küçümsenebilir bir şey değildir. Avrupa, Yunan felsefesini Müslümanlar aracılığıyla öğrenmiştir. Ve fakat, ondan çok daha farklı sonuçlar elde etmiş, bu çerçevede de Batı felsefesinin Prometeusçu bir tabiatı keşsettiği yerde bilim de "ateş hırsızlığı" olarak anlaşılmıştır. Merak eden, öğrenme zevkinden fazlasına itibar etmeyen felsefe ve bilim yolu, emreden, kendi bildiğini kural olarak dayatan felsefe ve bilim durumuna geçince sertleşmiş, zorbalanmıştır. İşbu Batı düşüncesi dünyaya hâkim olmaya hazırlanırken öyle sağlam temeller atmış ki bugün artık hakimiyetini sürdürmek için ayrıca bir felsefi görüş geliştirmeye muhtaç değildir. İlk ve orta eğitimin Batılı anlayış içinde düzenlenmesi, Batı'nın temel düşüncelerinin büyük insan kümeleri tarafından benimsenmesine, onların "ideolojisi" haline gelmesine yol açtığı için bu temelin üzerine her türlü katın çıkılması kolaylaşmaktadır. Batılı kafalar aralarında ne kadar keskin farklar ve bu farklılardan doğan düşmanlıklar yaşarlarsa yaşasınlar aynı dili konuşmanın imtiyazını taşımaktadır. Belki birinin doğru dediğine öteki yanlış demektedir ama herkes neden söz edildiğini, meselenin ne olduğunu bilmekte, zihnin çalışma kanunları karşı görüşler için de geçerli olmaktadır. Çünkü Batı medeniyeti kendi kökleri arasında sahici bir uzlaşmaya gitmeyi bildiği gibi aynı zamanda köklerinden gelen kavramları en yeni düşünceler içinde yeniden ifade etmeyi de bilmıştır. Batı felsefe ve düşüncesine ilişkin bu minvalde, Özel, Batı'nın musiki ve şiirini elma kurduna benzetir. Batı musiki ve şiirinin, Batı'nın genel yapısı içinde delikler açtığını, boşluklar doğurduğunu, büyük ölçüde Batı'nın aşağılık, canavarca, bencil kafa yapısını delik deşik ettiğini, insanın daha yüce yerlere uzanmasına imkan hazırladığını ama onun bu musiki ve şiirinin yine de elma kurdu olduğunu yani gıdasını yine de o elmadan aldığını²⁵ söyleyen Özel bu ifadeleriyle, Batı felsefe ve bilimine karşın Batı sanatının, özünde taşıdığı maluliyete rağmen, Batı denildikte, ayrık bir konuma karşılık geldiğini belirtmiş olmaktadır.

'On yedinci yüzyılda, yani kapitalizmin şafağı denilen çağda yaşamış olan Rene Descartes, Batı biliminin hızla gelişmesini mümkün kılan düşünme metodunu getirmiştir. Descartes, ruh ve madde ayırımının uzantısı olarak, birbirinden ayrı ve bağımsız iki alan kabul etmiş, bunlardan biri bilen, bilme işini yapan zihin (res cogitans) öteki de bilinen, bilmeye konu olan madde âlemi (res extensa) olmuştur. Bu Kartezyen düalizm bilim adamlarına kendileri dışındaki her şeyi ölü sayma, üzerinde deney yapabilme ruhsatı verdi. Bir tarafta insan vardı, bir tarafta ise tabiat. Böyle bir ayırım yapınca tabiat, insanların kafasına, nesnel, yani objektif olarak tasvir edilebilir, ölçülebilir, üzerinde değişiklik yapılabilir bir kavram olarak yerleşti. Yalnız bilim adamları değil, biraz mürekkep yalamış herkes tabiat diye bir soyutluk olduğuna, bu soyut varlığın objektif bir tasvirinin yapılabileceğine inandı. Sanki bu tasviri "insan" gibi noksan bir varlık yapmıyormuş, ölçüleri koyan insanın kendisi de ölçüme tabi değilmiş gibi bir anlayış egemen oldu. Nitekim ateist hümanizm "ölçü koyan" insanı ölü tabiat karşısında en üstün pozisyona, "tanrılık katına"

²⁵ İsmet Özel, Üç Zor Mesele Teknik—Medeniyet—Yabancılaşma..., s. 101, 109, 147.



yerleştirmekte tereddüt etmedi. Aynı şekilde, ateist hümanizmin anlayışı içinde Kartezyen kafanın türettiği tabiat kavramı tanrısal yüklemi de üzerine almış oluyor, “tabiat kanunu” sözü “adetullah” kavramı yerine ikame ediliyordu. Yüzyıllar boyunca tabiata hâkim olmak, Batılı insanın temel felsefesi, sürükleyici kuvveti oldu. İnsan kendine yalnız bir “çevre” yaratmakla kalmıyor, bütün önüne çıkan yaratıkları kendi emrine almak, kendi keyfince onlar üzerinde tasarrufta bulunmak istiyordu.²⁶ Özel’in vurguladığına, burada, bidayette merak ile öğrenme zevki ile ‘hikmet’ ile motive olan felsefenin, bilimle bütünleştiği kertede giderek insan ve toplumlar da içinde bulunmak üzere tabiata egemen olmak ile motive edilir hale gelmesi, elbette ayrıca şayanı dikkat bir durum olmaktadır.

Sonuç

Necip Fazıl Kısakürek’e göre: “Bir zamanlar Batı ülkelerine birer eyalet gözüyle bakan, karaların ve denizlerin hâkimi Türk, ezelden beri saf ve büyük tefekkür kafaları yetiştirmemek yüzünden, ne Doğuyu, ne de Batıyı köklerine kadar müşahede edebilmiş; derken Batının birdenbire fıskırdığı müspet bilgiler umacası karşısında küçük dilini yutmuş; ve o yutuş, bu yutuş, ruhu ve kolları bağlı, bugüne kadar gelmiştir.”²⁷ Kısakürek’in tasvir ettiği resmin özü itibarıyla pek de değişmediği bir gerçeklik çerçevesinde, burada, Cumhuriyet dönemi Türk İslam düşüncesinin üç önemli ismi Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel’in ele alınması ve bu mütefekkirlerin felsefe tasavvurlarının, tüketici bir yaklaşımla değil, tasvirî amaçlı olarak etüt edilmesi hedeflenmiştir. Bu yolla hem muasır Türk İslam düşüncesinin üç kayda değer profili birlikte değerlendirilsin, hem de onların düşünce dünyaları içinde dolayısıyla da Türk İslam düşünce dünyası içinde Batılı düşüncenin, Batı felsefesinin yeri, en azından genel hatları itibarıyla görülebilsin istenmiştir.

Kısakürek, Karakoç, Özel; her üç isim de felsefeye özel bir önem atfetmiştir. Şair ve sanatçı kişiliklerinin etkisiyle, felsefeye de bir felsefeci duyarlılığından çok sanatçı duyarlılığıyla yaklaşmışlar; felsefi kavrayışlarını, akademik şablonlar aracılığıyla veya bilimsel analizler üzerinden değil denemeler yoluyla belirginleştirmişlerdir. Bu çerçevede Kısakürek’in felsefeyi daha çok kendi tarihi temellerini ve kronolojisini gözeterek anladığı ve onu yer yer tasavvufla birlikte zikrettiği görülmüştür. Karakoç, tasvirini ortaya kısmen kronolojik bir yaklaşımla ve daha çok edebi metaforlara da başvurarak koymuştur. Özel’in ise kronolojik bir tasvire gitmeksizin Heidegger’den Marx’a, Hobbes’tan Descartes’a kısa ve fakat özlü değerlendirmelerde bulunduğu müşahede edilmiştir.

Tercih ettikleri yazım tarzının akademik—bilimsel bir tarz olmayışının da etkisiyle her üç yazarın da değerlendirmelerinde genel manada kaynak kullanmadıkları görülmüştür. Referansta bulunmayış ve kaynak kullanmayış/göstermeyiş hususundan başka eleştiri sadedinde yazarların

²⁶ İsmet Özel, Üç Zor Mesele Teknik—Medeniyet—Yabancılaşma ..., s. 311—315; İsmet Özel, Taşları Yemek Yasak..., s. 16—17.

²⁷ Necip Fazıl Kısakürek, İdeolojya Örgüsü..., s. 68.



spesifik tahlillere girişmeyişleri de zikredilmelidir. Misalen Kısakürek, Kant ile İmam-ı Gazali ve Muhyiddin Arabi arasında bir ilgi kurmuş ama bu ilgiyi görünür hale getirmemiştir. Karakoç, Kierkegaard ve Sartre'in yanı sıra Heidegger'i de varoluşçu olarak zikretmiş ve fakat onun varlık felsefesinin varoluşçulukla ilgili ve ayrışan taraflarını belirginleştirmemiştir. Özel ise musiki ve şiir için tanıdığı 'ayrıcılığın' bir benzerinin örneğinin Nietzsche yahut Heidegger için de tanınıp tanınmayacağı konusunda tafsilatlı bilgi vermektan imtina etmiştir. Ve fakat sonuç itibarıyla söylenmelidir ki, Necip Fazıl Kısakürek de, Sezai Karakoç da, İsmet Özel de, adına Türk İslam düşüncesi denilen; muayyen bir Türklük ve muayyen bir İslamiyet anlayışını havi yaklaşımları için Batı felsefesinin de bir kaynak olması gerektiğini bizzat kendi düşünce dünyalarıyla ortaya koymuş olan isimlerdir.

Kaynakça

- Demirel İdiris, "İsmet Özel'de Kapitalizm ile İlişkisi Çerçevesinde Türklük ve Türk Milliyetçiliği Anlayışı", Türkiye Günlüğü 98, Yaz 2009.
- Demirel İdiris, "Milliyetçi İslami Siyasal Düşüncede İslam Medeniyeti Karşıtlığı: İsmet Özel İstisnailiği", İkinci Uluslar arası Felsefe Kongresi "Şehir ve Felsefe" (11—13 Ekim 2012, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye) Bildiri Tam Metinleri, Bursa Kültür A.Ş., Bursa Şubat—2013.
- Güngör Erol, İslamın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yay., İst., 1998.
- Güngör Erol, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yay., İst., 1999.
- <http://www.n-f-k.com/necip-fazil-kimdir> Erişim Tarihi: 02.11.2017.
- Karakoç Sezai, Ruhun Dirilişi, Diriliş Yay., İst., 1985.
- Karakoç Sezai, Günlük Yazılar I Farklar, Diriliş Yay., İst., 1986.
- Karakoç Sezai, İslam'ın Dirilişi, Diriliş Yay., İst., 1986.
- Karakoç Sezai, Dirilişin Çevresinde, Diriliş Yay., İst., 1988.
- Karakoç Sezai, Tarihin Yol Ağzında, Diriliş Yay., İst., 1996.
- Karakoç Sezai, Unutuş ve Hatırlayış, Diriliş Yay., İst., 1996.
- Karakoç Sezai, Çağdaş Batı Düşüncesinden Çeviriler, Diriliş Yay., İst., 1997.
- Karakoç Sezai, İnsanlığın Dirilişi, Diriliş Yay., İst., (tarihsiz).
- Kısakürek Necip Fazıl, Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu, Büyük Doğu Yay., İst., 1984.
- Kısakürek Necip Fazıl, İdeolojya Örgüsü, Büyük Doğu Yay. İst., Ağustos 1986.
- Kısakürek Necip Fazıl, Konuşmalar, Büyük Doğu Yay., İst., 1990
- Lewis Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, (Çev. Metin Kıratlı), AKDITYK Türk Tarih Kurumu Yay., Ank., 1988.
- Mardin Şerif, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnailiği" (Çev: Birgül Koçak), Doğu Batı, Y: 8, S: 31, Şubat—Nisan 2005.
- Özel İsmet, Cuma Mektupları 6, Şule Yay., İst.
- Özel İsmet, Cuma Mektupları 8, Şule Yay., İst., 2002.
- Özel İsmet, Toparlanın Gitmiyoruz I, Ebabel Yay., Ank., 2008.
- Özel İsmet, Toparlanın Gitmiyoruz II, Ebabel Yay., Ank., 2008.
- Özel İsmet, Küfrün İhsanı Olmaz, Tiyo Yay., İst., 2013.
- Özel İsmet, Taşları Yemek Yasak, Tiyo Yay., İst., 2015.
- Özel İsmet, Üç Zor Mesele Teknik—Medeniyet—Yabancılaşma, Tiyo Yay., İst., 2015



Necip Fazıl Kısakürek'in Biyografisi, Türk Düşünce ve Siyasetindeki Yeri

Osman Erdal Şahin¹

Özet

Her toplumu etkileyen ve fikirleriyle yönlendiren düşünürlerin edebi yönleri ağır basarken yaşadıkları topluma sosyal ve siyasal etkileri de önem arz etmektedir. Türk düşünce ve siyasetinde fikri ve yayınları ile etkili bir iz bırakan Necip Fazıl Kısakürek, Türkiye’de Tanzimat ile süregelen yenilikçi ve batılılaşma serüveninin önemli dönemlerinde yaşamıştır. Kısakürek yaşadığı dönemin reformist yapısı içinde ortaya koyduğu özgün edebi fikirleri milliyetçi ve muhafazakâr kesimler tarafından benimsenmiştir. Türkiye’de batılılaşma anlayışı ile geriye itilen değerlerin önemini vurgulayan Kısakürek, dönemin uygulamalarını da eleştirmekten kaçınmamıştır. Türk siyasi düşünce sisteminde edindiği saygın konumu ve edebiyatçı kimliği ile tavizsiz İslami bir karakter ortaya koymaya çalışan Kısakürek, fikir ve aksiyon adamı olarak eserleriyle de kabul görmüştür. Bu çalışmada Kısakürek’in Türk siyasi düşünce yapısındaki etkili yönleri ile birlikte Türk siyasetindeki faaliyetleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kısakürek, İslam, Mufazakarlık, Batılılaşma, Büyük Doğu

Kısa Bir Tarihçe

Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983), Maraşlı bir ailenin çocuğu olarak İstanbul Çemberlitaş’ta doğmuştur. Çeşitli okullarda tahsil gördükten sonra Darülfü’nun Felsefe bölümüne girmiş ve sonrasında 1924 yılında kazandığı devlet bursuyla Paris’e felsefe eğitimi için gönderilmiştir. Kısakürek, Babiâli eserinde belirttiği gibi Paris’te bazı kötü alışkanlar edinir ve öğrencilik hayatını hatta her şeyini bile unutma derecesine gelir. Bu bohem hayatından dolayı eğitimini aksatan Kısakürek geri çağırılır. Yurda döndüğünde bile bu halini bir süre devam ettiren Kısakürek, hayatının bohem döneminde kendisini ünlendiren “Kaldırımlar” şiir kitabını da bu düşünce ve ruh halinde yazar. Daha sonra Milli Mecmua, Hayat, Varlık ve Ağaç dergilerindeki şiirleriyle tanınır.

Yurt dışı eğitim için gönderildiği Paris’ten döndükten sonra çeşitli bankalarda görev alan Kısakürek, şair olarak şöhreti 1928’lerden sonra hızla yayılmaya başlar. 1934’ten sonra düşünce ve ruh dünyasındaki mistik-metafizik bir dünya görüşüne yönelen Kısakürek dönemin bazı gazetelerinde yazılar ve fıkralar yazar. 1936’da Ağaç 1943’ten sonra da Büyük Doğu dergisini

¹ Arş. Gör. Uludağ Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, erdal_sahin13@hotmail.com



çıkartır (Kabaklı, 1997: 544). Dönemin pozitivist ve materyalist düşüncesine karşılık mistik ve estetik bir düşünce ile çıkarttığı Ağaç dergisini fazla ilgi görmediğinden dolayı kapatan Kısakürek, bohemlikten mistisizme geçişi bu zamanda gerçekleşir. Ağaç dergisini çıkarırken kendisine verilen “Kaldırımlar Şairi” lakabı Büyük Doğu dergisini çıkardıktan sonra ise “Büyük Doğucu” olarak değişir.

Kısakürek, karizmatik kişiliği, sorgulayıcı tavrı, batı fikir ve dünyasını eleştiren tutumu ve Tanzimat’la birlikte başlayan ve Cumhuriyet dönemiyle devam eden uygulamalara tenkidi, siyasal ve kültürel değişime olan tepkisi ve aykırı fikirleri ile hayatının mistik döneminde geniş bir takipçi oluşturur. Bu durum özellikle Abdulhakim Arvasi ile tanışması, onu eski hayat şekinden kurtarır ve kendi hayatı ve eserleri için dönüm noktası oluşturur. Kısakürek, bunu Çile eserinde şöyle şiirleştirir; “*Tam otuz yıl saatim işlemiş ben durmuşum, Gökyüzünde habersiz uçurtmalar uçurmuşum*” (2011a: 35). Bu durum Kısakürek’in mistik ve metafizik düşünce ve duyarlılığa doğru yönelmesine sebep olmuştur. Şiirlerini de yaşam şekli gibi İslami anlayışa göre değiştirmiş ve eserlerini de bu şekilde yayınlamaya başlamıştır.

Sanatına ara verip politika ile ilgilenmesi, Kısakürek’i çileli bir hayata sürükler. Taşkın sanatkar tabiatı ve sınımsız bağlandığı fikirlerini yansıtan polemikleri yüzünde 1946’dan 1970’lere kadar birçok defa haislere girer. 1980’de Türk Edebiyatı Vakfı tarafından kendisine “Sultanü’s Şuara” (Şairler Sultanı) unvanı verilir (Kabaklı, 1997: 544). Sonrasında ise Kültür Bakanlığı tarafından “Kültür Bakanlığı büyük ödülü” layık görülür. 1983 yılına kadar şiir, tiyatro, roman ve fikir alanında birçok eserler yazan ve Türk düşünce dünyasında etkili bir iz bırakan Kısakürek, 25 Mayıs 1983 yılında yine aynı doğduğu günde ve doğduğu şehir olan İstanbul’da vefat eder.

Kısakürek’in Düşünce Ekseni

Kısakürek Cumhuriyetin ilk dönemindeki şiirlerinde halk şiirinin yapısal özellikleriyle 19. yüzyıl Fransız şiirinin romantik eğilimlerini birleştirmeye çalışmış ve kent insanının içinde bulunduğu çağdaş bunalımları eserlerinde işlemiştir (Bülendoğlu, 1968: 546). Miyasoğlu (1985: 69); “*Yahya Kemal’deki tarihi şuuru, Haşim’deki beşeri endişe ve Akif’teki İslami hassasiyet, Necip Fazıl’da en yetkin ifadeye kavuşurken, köklü bir kültür ve sanat hareketine de zemin hazırlamıştır. Bugün hiç kimse Fazıl Hüsnü ve Cahit Sıtkı gibi Necip Fazıl’dan yaralanmaya çalışmıyor. Çoğu kişi, onu anlamının taklit etmekten çok daha önemli olduğunun şuurunda...*” diyerek Kısakürek’i özünden tanımanın ve anlamının günümüzde çok daha önemli olduğunu belirtir. Kısakürek, Büyük Doğu Dergisini siyasal bir gazete olarak çıkardıktan sonra milliyetçi ve mukaddesatçı çevrelerin tutum ve görüşlerine uygun yazmaya başladığı görülür. Yazılarında mistik ve dinsel bir duygu ön plana çıkaran Kısakürek, muhafazakâr ve İslami çevrelerce rağbet görmeye ve sevmeye başlar.

1940 sonrasında daha çok dini ve mistik yazılara yönelen Kısakürek, ilk eserlerini materyalist olarak nitelendirir. Bu türdeki tüm sanat anlayışına da karşı durarak 1930’lardaki özgün şiir niteliğinden uzaklaşır. Kısakürek, şiirlerinin yanı sıra kendi düşüncelerini kanıtlamak



ve etkisini yaygınlaştırmak için yazdığı düz yazılarıyla mantık ve dini düşüncelerini son dönem eserlerinde de sık sık işler. O'na göre *"Dinin olmadığı yerde hiçbir şey yoktur, yokluk bile yok. Şiir ve sanatsa hiç yok"* tur (Kabaklı, 1997: 546). Din hakikatini her şeyin üstünde tutarak onun yerini başka şeylerin dolduramayacağını vurgular. *"Anladım işi, sanat, Allah'ı aramakmış; Marifet bu, gerisi yalnız çelik- çomakmış"* (Kısakürek, 2011a: 39) ifadeleri ile kendi sanat anlayışını ortaya koyarak düşüncesindeki değişim ile her sanat ve eserin din eksenine paralel hareket etmesi gerektiğini de anlatır.

Kısakürek kendisinde ki dinsel değişim sonrası eski eserlerinde ki üsluptan uzaklaşarak İslami bir çerçeveye bürünür. Çile eserinde dinin önemini vurgularken eski eserlerinde bunların olmayışını da eleştirmiş ve basit görmüştür. Kendi ifadesiyle *"O vakitler Allah'a bağlılığın belli olmadığı için göklere çıkarıldığım küçük ve kıfayetsiz davranışlardı. Şimdi eskilerden birçoğunu atmak, onlarla bağını koparmak isteyerek diyorum ki: Mal sahibi bensem, bunları istemediğim, tanımadığım ve çöplüğe attığım bilinsin. Bu kitaba gelinceye dek, başka hiçbir şiir, bana, adıma, ruhuma mal edilmez"* (Kısakürek, 2011a: 11) diyerek bu konuda değişen tutumunu net olarak belirtir. Düşünce dünyasındaki dini mistik motifin gelişmesiyle materyalist saydığı eski eserlerindeki şiirlerini ve fıkralarını da değersiz görür.

Kısakürek'in mücadelesinde çağdaşlarından farklı olan özelliği, İslami değer ve kurumların geri plana atıldığı ve horlandığı bir dönemde göstermiş olduğu celadet ve cesareti olmuştur. Çünkü bulunduğu dönemde İslam'ın artık belirleyici olmaktan çıkmış olması ve bazı kesimlerin İslam karşıtı bir düşünce tarzının yerleştirilmeye çalışması karşısında tavizsiz İslami bir celadet ve cesaret göstermek kolay bir durum değildi. Rasim Özdenören'e göre (2011: 136-143) Kısakürek'in bu dönemde fikri olarak emsalinin olmadığı yönündedir. Çünkü ona göre Kısakürek, entelektüel planda İslami düşünmenin Cumhuriyet dönemindeki ilk örneklerinden sayılır. Said Halim Paşa, Said Nursi, Mehmet Akif, Eşref Edip gibi düşünürler yaşamlarının bir kısmını Cumhuriyet döneminde geçirmiş olsalar da asıl hüviyetlerinde birer Osmanlı aydını olma özellikleri bulunuyordu. Onların düşünce tarzı İslami hayat tarzına uygun bir toplumun sorunlarına cevap bulmak üzerinedir. Kısakürek ise İslami hayat tarzının resmen terkedilmiş kurum ve kültürünün geriye itildiği bir dönemde düşünce eksenini oluşturur. Bulduğu toplumu ilgilendiren siyasal ve toplumsal alanların bütün problemleri Kısakürek'in cevap üretmeye çalıştığı alanlardır. Doğu ve Batı mukayesesi, millet olarak neden geri kaldığı, bozulan ve değişen toplumsal yapıdan beklenen yeni İslami bir inkılapla nasıl kurtulacağını bütün eserlerinde açıklamaya çalışır.

Kısakürek (1946a: 2), yazılarında erozyona uğrayan ahlak telakkisini sert biçimde eleştirerek, Bütün Avrupa ve Amerika filozoflarının Hıristiyanlık ahlakına, Rusların madde ve maddecilik ahlakına, Müslüman olmayan kısımlarıyla Hind, Çin ve Japonya'nın Budist, Brehmen ve Mecusi ahlakına, Afrika vahşilerinin Totem ve kabile ahlakına tabi olduğu yani batılılar ve dalaetliler manzumesi içinde bile bir din ahlakının mevcut olduğunu belirtir. Dolayısıyla milletçe bir ahlak bozgununa uğradığımızı ve bunun sebebinin ise öncelikle ham ve kaba softalığın bizi yere serdiği, sonra körkütük hayranlık ve şahsiyetsizliğin kısıvrak bağladığı daha sonra ahmak kopyacılık zehirlediği en sonunda ise iman ve ahlak kaynaklarımızla aramızı büsbütün açan zorba fikirsizlik ve satılcılık can çekiştirmiştir.



Kısakürek'in düşünce hayatını üç döneme ayırmak mümkündür. İlk döneme dair hayatı bir anlamda bohem dönemi, otuz yaşında değişim yaşadığı ikinci hayat safhası ile terakki ve tekâmül dönemi, 1960 sonrası siyasal mücadele ve uygulama dönemi şeklinde ayrılabilir. Kısakürek ilk döneminden sonraki terakki ve tekâmül döneminde İslam tasavvufuna aşına olmuş, gayesinde İslam ümmetinin öncelikle Anadolu'dan başlayan şuurlanma ile tüm ümmetine akseden bir canlanma ve yeniden bir dirilişi için çabalamıştır. Bu ikinci süreç kendi düşünce eksenin teorik kısmını oluşturur. Bu teorik kısımda Büyük Doğu ile düşüncesini idealize ederken bu idealin prensiplerinin neler olduğunu belirtir. Kısakürek'in teorik döneminde kapatılan dergileriyle birçok mahkeme ve hapis hayatı ile sayısız zahmet, meşakkat ve ızdıraplar görür. Bütün bunlar aslında şahsında şekillenen bir dava adamının kararlılığını gösterir. *"Bizim beynimiz düşünmekten, dilimiz dönmekten, kalemimiz cızırdamaktan kan-ter içindedir. Bu neslin maymunluktan döndürüp insanlaştırılması yolunda mayanın tam tuttuğu gördüğümüz gün, ölümü bir şerbet gibi rahat rahat içebiliriz"* diyen Kısakürek (2000: 72) düşünsel olarak ta mücadelesindeki kararlılığını ortaya koymaya çalışır. Kısakürek'in üçüncü dönemi olan pratik mücadele döneminde ise artık milliyetçi ve mukaddesatçı çevrelerin bir idolü olmuş fikri ve yazınsal hareketini birçok konferans ve mitinglerde meydanlara dökmüştür. Bu sayede üstad talebe ilişkisi açısından belirli mekânlarda düzenlenen fikri ve siyasi içtimalar, teorinin pratiğe dökülmesinin küçük tezahürleri olmuştur. Kısakürek'in hayatının son iki döneminde kendisinin ön plana çıkan cesaret ve celadeti, ilmi ve edebi vasıfları yanında hamiyet yönü de çok önemlidir. Çünkü hayatının son iki devresi Müslümanların problemleriyle dertleşmiş ve bütün maddi imkânlarını bu yolda harcamıştır. Bir anlamda hamiyeti diniyesin ile Müslümanların yeniden var olmasına ve sosyal ve siyasal olarak şuurlanmasına gayret göstermiştir.

Kısakürek'in Türk Siyasetindeki Etkili Fikri Yönleri

Kısakürek'te İslam (cılık)

19. yüzyılda Osmanlı politik sisteminin karşılaşmış olduğu tehditlerle başa çıkmada zorluk çekmeye başlaması ile gelişen İslamcılık akımı çeşitli düşünürler ile şekillenmiştir. Özellikle Osmanlı'nın son döneminin önemli düşünürlerinden olan Eşref Edip, Mehmet Akif, Said Nursi, Şemsettin Günaltay gibi dini bilginler de Batılılaşma karşıtı bazı tezler ortaya atmışlardır. Bu düşünürler Kur'an'ın bütün zamanlar için konulmuş bir anayasa olması ve bütün siyasi ve toplumsal sorunlara cevap veren bir kaynak olarak tanımlamış ve genel anlamda İslami şuurun canlanması gerektiğini ve tüm sorunlara Kur 'ani çözümler üretilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır (Mardin, 2010: 9-16).

Batılılaşma konusundaki tartışmalar Cumhuriyetin kurulması ile bir çeşit çözüme kavuşturulmak istenirken sonuç olarak bakıldığında galip olanlar Batıcılar olmuştur. Gelişen bu değişim Osmanlı'da etkisi bulunan İslamcılık politikasının artık yerini Laik bir düzene bırakmış ve



yeni siyasal rejim işlerliğini sürdürmüştür. “Türkiye’de laik düzene geçiş, son Osmanlı modernleşmesi ile ortaya çıkan gereksinimlerden doğan yeni kurumların eskileriyle olan çatışmasının meydana getirdiği kargaşanın kaldırılması ile hızlanmıştır. Türkiye’de laik dünya görüşü ile beraber devlet düzeniyle Batılı toplumlara özgü siyasal yapıya, yönetim sistemine ve hukuk düzenine geçiş” (Ortaylı, 2000: 134) gerçekleşmesine karşın bu değişimler İslami kesimlerce pek kabullenilmemiştir.

Kısakürek, modern planda Müslümanca düşünmenin Cumhuriyet dönemindeki nadir örneklerinden ve kendi geleneğinin başlangıcı olarak görülür. Cumhuriyet dönemine Türk tarihinin kırılma noktalarından biri olarak bakıldığında Kısakürek’in fikirleri, yapılan inkılapların ruh ve manada Müslüman bir toplumun ihtiyaçlarına karşılık gelmediği yönündedir. O, yüzyıllardır beklenen İslami bir inkılabı arzulamaktadır. İslam inkılabı O’na göre milyonluk kitlelere ruhi, içtimai, idari, siyasi ve fenni bir özellikte olup büyük medeni şehirlerin kurucusudur. Bu inkılap özünde nurlu, süslü ve heybetli mekân intizamına sahip şehirleri oluşturarak son asrın şehirlere getirmiş olduğu korku ve kasvet duygusuyla İslami bir refah ve ümide dönecektir.

Bir şair için gerekli tarih bilinci ve edebiyat zevki felsefe birikimi ile donanan Kısakürek, 1934’te Şeyh Abdülhakim Arvasi ile tanışması sonraki hayatının İslami yönden şekillenmesindeki en önemli faktördür. Bütün edebi, felsefi, tarihi birikimini ve çabalarını İslam yolunda kullanmaya başlar. Kısakürek, bu değişimle dinin kendi hayatına farklı bir anlam kattığına karar vererek onu aktif yaşamaya ve bir dava haline getirmek için çaba sarf eder. Hayatına yön veren ideolojik çerçeveyi kendisindeki bu büyük değişimle birlikte İslam üzerine şekillendirir. Çünkü Kısakürek, selefleri gibi İslam’ı aynı zamanda bir medeniyet şeklinde görür. Fransa’daki hocası H. Bergson’dan dinlediği sezgisel felsefi derslerini bile İslami noktada yazılarında çokça kullanarak düşüncelerini pekiştirir. “Niçin varım” sorusuna kendince “meselelerin meselesi” diyerek İslam’ın hayat prensibi olan yaratılış gayesini yazılarında her zaman sorgular.

Kısakürek, İslami mücadeleye başlarken daha çok millet adına konuşan şair ve mazlum dindarların sesi olmak gayesindedir. “Son Devrim Din Mazlumları, Çöle İnən Nur, Peygamber Halkası” gibi birçok yapıtlarında bu konular hakkında değerlendirmeler yapar. “Tek yol dine dönmek, tek din İslam” ifadesi ile İslam’ın hem Türkiye’yi hem de diğer Müslüman ülkeleri ileriye götüreceğini vurgular. Ona göre Türk milleti, İslam’ı kabul etmesinden itibaren İslam’ın en önemli ve en “keskin kılıcı” olma bahtiyarlığına erişmiştir (Güzel, 2003: 334).

Kısakürek, Tek Parti döneminin kırılmaya yakın yıllarında Büyük Doğu dergisini yayına koyması ile İslam’ı bir ideoloji olarak göstermeye başlar. Batılılaşmanın kaybettirdiği İslami değerler ve cumhuriyet döneminin arka planda kalan İslami belirleyiciliği ve inancı korumak ve beslemek isteyen Kısakürek, bu dönemde İslami kimliğini artırır. Cumhuriyet dönemi devrimlerine olan tepkisini, Osmanlı geçmişinin sahiplenmesi tutumu ile İslamcılık rolü Kısakürek’te keskin ve katı bir hal alır. Müdafaalarım adlı eserinde (1998: 86) “*Tanzimat’tan beri gelen, menfi taraftan galip ve hâkim örnekler arasında, bu milletin ruhuna bağlı ve rüyasına ilişik, sahici, belki de ilk, dünya görüşünün mimarı ve davacısıyım. Müslüman’ım; Müslümanlık çapında*



hiçbir kıymet ve haysiyet ölçüsü tanımıyorum; bin yıllık şecereye sahip bir Anadolu ailesinden geliyorum” diyerek İslami konusundaki idealini savunur. Kendi ifadesiyle bütün ömrünü ismine inkılâp denilen hadiseye muhalefette geçirmiştir. “*Bu muharrir, cebinde dörde katlanmış mini mini (kokain) kâğıtları, bir cebinde 250 gramlık rakısı, meclislerinde, her an dudaklarını kulaklarına kadar yayarak inkılâba küfürler basar ve yapılan her hareketin sahte ve köksüz olduğunu haykırır, her hareketi bir çıkartma kâğıdı marifetinden farksız tutar”* (Kısakürek, 2002: 69-70). İslami kimliğinden önce bile yapılan birçok düzenlemenin yanlışlığını fikri tutarlılıkla ortaya koymaya çalışır.

1950 yılındaki şapka davası ile laikliğe, devletin temel düzenini dine uydurmak ve bunlar için propaganda yapmak suçu ile muhakeme edilen Kısakürek (1998: 55-56), “*Ben laikliğe zıttım demek suç değildir. Devletin temel nizamlarından birini tenkit etmek ve değiştirmesini istemek suç değildir. Dini bir esas müdafaa etmek, her şeyden üstün görmek suç değildir. Hatta devlete ait bir esasla dini bir esası, dini olduğu için değil, aklen ve ilmen üstün olduğu için daha menfaatli bulmak suç değildir. Hatta ve hatta laikliğe tamamen zıt olarak, dini bir esası, devletin bir esasına tekabül ettirip bu esasların sadece ilmi ve fikri mukayesesini yapmak ve asla propaganda ve telkine yanaşmadan herkesi hükmünden serbest bırakmak suç değildir”* diyerek tüm bunların fikri yönden eleştirmenin ve istemenin rejimin esaslarını bozmayacağını iddia eder. Kısakürek (1951: 2), her milletin kıyafetinde kendine özgü bir şekli olduğunu ve yapılan şapka inkılâbının milli bir şahsiyet ifadesi olmadığını ve her milletin şapkaya benzer giyinişlerinin olduğunu fakat bu şekildeki bir giyinişin ise milli olmadığını savunur. Tanzimat’tan günümüze batılı giyiniş şekilleri şahsiyetimize layık müstakil kıyafetler olmadığını ve şapka gibi kıyafet kanunlarıyla dini, milli ve tarihi ölçülerimizin kerih görüldüğü tip kıyafetlere mecbur tutulmanın milli ırzımızın Batılılara feda etmek şeklinde yorumlar. Bu durumu bir anlamda Türk toplumunun şahsiyetini topyekûn palyaço şeklinde Batıya teslim edilmesi olarak değerlendirir.

Tanzimat ile başlayıp Cumhuriyet dönemine geline süreci taklitçi, milleti zaman ve mekân dışına iten ve bütün milli kabiliyetleri kavuran bir sam yeli olarak tarif eder. Bu eleştirileri ile Kısakürek, dini ve tarihi kaynakların önemini vurgularken batılılaşmayı geçici bir hafif rüzgâr gibi belirterek İslam’ın yerine geçemeyeceğini vurgular. O’na göre Cumhuriyet’in ilk yıllarında ki devrimlerin, çoğu yapısal değişiklikler yerine Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeye yöneliktir.

Kısakürek’te Muhafazakârlık

İslâmcı (dini) muhafazakârları diğer muhafazakârlık türlerinden ayıran en büyük özellik, düşüncelerinde dinî duygu ve anlayışa daha çok yer vermeleridir. Nurettin Topçu, Mehmet Âkif ve Eşref Edip Türkiye’deki siyasî rejimin otoriteleştiği dönemde İslamcı muhafazakârın önde gelen isimleri idiler (Safi, 2005: 106). İslamcılık, milliyetçilik ve muhafazakârlık ilişkisin geçiş dönemin en önemli figürü olarak belirtilen Kısakürek, Türk sağının en önemli unsurlarını oluşturan bu üç öğeyi tüm siyasal görüşlerinde belirtir. Türk basını, siyaseti ve düşünce tarihinde önemli bir yer



edinen Kısakürek, muhafazakâr yaklaşımları oluşturan, siyasal ve ideolojik olarak önemli bir kişi olarak kabul edilirken aslında muhafazakârların tek parti döneminden sonra ki en büyük sesi olur.

Kısakürek, milliyetçi muhafazakârlık anlayışı ile anılsa bile gerçek olarak dini muhafazakârlık yönü daha çok öne çıkmaktadır. Çünkü Kısakürek, 1960'lardan önce başlayan modernist ve yeni İslamcı anlayışı ile Türkiye'de İslam'ın tekrardan yükseleceğini savunurken kurtuluşu ve yetişecek gençliği bu konuda hazırladığını ileri sürerek yeni bir uyanışa hizmet ettiğini belirtir.

İslâmcılıkla birlikte diğer sağcı konuların özellikle Türk Muhafazakârlığının Kısakürek'in görüşlerine gösterdiği yoğun ilginin temelinde onun asla uzlaşmaz, şaşmaz ve sarsılmaz CHP, İsmet İnönü, Batılılaşma ve komünizm karşıtlığı yatar. O'nun Batılılaşma karşıtlığı o kadar belirgindir ki uzun yıllar boyunca çıkardığı derginin adı da Büyük Doğu olmuştur. Türkiye'deki dini muhafazakârlığın ve geleneksel muhafazakâr dini çevrelerin sözcüsü olarak tanınan Kısakürek, İslam'ın olduğu gibi benimsenmesi ve kabul edilmesini belirtir. Dinin reformist ve radikal algılanmalarının karşısında durarak Kemalizm rejimi ile sorunun zihniyet ve yönetici sınıfı sorunu olarak açıklar (Güzel, 2003: 334-341). Kısakürek tek parti döneminde, şahsında muhafazakâr ve geçmişin değerlerini katı bir şekilde korumayı üstlenmiş bir rolde görünerek sahip olduğu değerleri gelecek kuşaklara eserleriyle ulaştırma gayesindedir.

Kısakürek ve Milliyetçilik

Kısakürek'in kendi ideal sisteminin ana prensiplerinden biri olarak kabul ettiği İdeocya Örgüsü'nde milliyetçiliği bir yanda sahte milliyetçilik, diğer yanda gerçek milliyetçilik diye ikiye ayırır (1968: 211-212). Kavmiyetçiliğin geri planda kalmasını ve İslam'a uyulması gerektiğini ve gerçek milliyetçilik İslami milliyetçilik ya da İslam'a uyan milliyetçilik anlayışını benimser. İslam'da milliyetçiliğin olduğunu fakat sınırlarının belirli ve belirgin olan milliyetçilikten söz ederek bu milliyetçilik anlayışının geriye doğru değil ileriye doğru milliyetçilik olduğunu savunur. Bir diğer şekliyle ona göre milliyetçilik anlayışı ırkı kistaslarken madde planında aranılmaması gerekir. Çünkü geriye doğru milliyetçiliğin dar ve basit kişisel egoyu tatminlik, yobaz, putçuluktan başka bir şey olmadığını iddia eden Kısakürek, Türk milliyetçiliğinin İslam'a bağlı kalarak ilerici bir milliyetçilik anlayışı içerisinde olması gerekir. O'na göre ırka odaklanmış bir sevginin aslında zararlı olmadığını fakat bunun İslam ile olması gerektiğini belirtirken Ziya Gökalp'ın savunduğu milliyetçiliğin ise esas olarak bir ideoloji olmayıp bir psikoloji olduğu ve bunda ırkçılıktan öteye geçemeyen dar bir hayal kırıklığıdır. Çünkü Gökalp'ın, milliyetçiliği aslında din yerine getirmek için savunduğunu bir düşüncedir. Kısakürek, bu şekildeki milliyetçiliği bir psikoloji olarak değerlendirmekte bir ideoloji olarak kabul etmemektedir. Türkün, Müslüman olduktan sonra Türk olduğu tezini işleyerek, Müslümanlığa kıyasla değerlendirilen bir milliyetçilik anlayışını benimser.



Kısakürek'in Türk Siyasetindeki Faaliyetleri

a) Büyük Doğu Dergisi ile

Kısakürek ilk siyasal faaliyetine Büyük Doğu dergisini 1943'te çıkararak başlar. Büyük Doğu, Kısakürek'in hayatında önemli bir rol oynarken iç fırtınalarıyla geçirdiği bir dönemin ardından daha şiddetli bir şekilde dış dünyasındaki fırtınalı dönemin de başlangıcını oluşturur (Şahin ve Çetin, 2008: 43). Büyük Doğu yayına girmesiyle büyük ilgi gören seviyeli bir fikir ve edebiyat dergisi olduğu gibi dini yayınların kontrol altında tutulduğu yıllarda okuyucunun bu konudaki ihtiyacını da karşılar (Okay, 2002: 486). Kısakürek, "*Şahit ol, ey kılıç, kalem ve orak! / Doğsun Büyük Doğu, benden doğarak*" (2011a: 396) mısraları ile Büyük Doğu Marşında ulaşmak istediği hedefin kendi şahsının önderliğinden çıkıp büyüyeceğini vurgular. Büyük Doğu dergisini adı ile batıya muhalif olarak isimlendirerek Çerçeve eserinde "kendi hesabıma diyorum ki Avrupalı olmamanın şerefi bana yeter" ifadesi ile Avrupalılaşmaya ve batıya karşıt sert siyasi bir duruş sergiler (Şahin ve Çetin, 2008: 225).

Kısakürek, batı dünyasına karşı yaklaşık 400 yıldan beri bir inkılap ve inkılapçı beklediğini ve bu bekleyiş devresini, Tanzimat'la beraber bir kaybolmaya başlama, Meşrutiyetle basit idare şekillerinde teselli arayarak kaybımızın derinleştiği ve Cumhuriyetle de kaybımızı bir daha bulunamaz hale geldiğini iddia eder. 400 yıllık ıstıraplı bekleyişin son dönemini İslam ruhuna uygun bir hareketin alacağını belirtirken beklenen İslami inkılabın planını ise Büyük Doğu mefkûresiyle idealize eder (Kısakürek, 1946b: 2). Batının son iki yüzyıldır her türlü tahakkümle bünyemize sirayet ettiğini aslında kendisinin de maddenin tahakkümü altına girerek belirsiz bir ruh haline büründüğünü belirtir. O'na göre batı dünyası aşağı kısmı dolarken yukarı kısmı boşalan bir kum saati gibi maddi ilimlerde terakki ederken yaratıcı ahengin kaynağı olan ruhi dengesini kaybetmiştir. Dolayısıyla batının sosyal, iktisadi, idari ve siyasi birçok cephede buhranlar geçirdiği, kendi filozoflarının ruh hastası, şüpheci, melankolik olarak inkâr seciyesini yaimaya çalıştıklarını belirtir. Batı dünyası kendi içerisinde ruh ve nizam kargaşası yaşamakta, içtimai bünyesinde tezat ve çürüklükleri ortaya çıkartmış ve bunun neticesi olarak ikinci dünya savaşıyla kendi medeniyeti içerisindeki devletlerle harbe girişmiştir (Kısakürek, 1946c: 2). Bu açıdan Batının kendi içindeki tezat ve medeniyetini eleştiren Kısakürek bütün İslami ideallerini Büyük Doğu ile simgeleştirir.

Büyük Doğu, Kısakürek'in sadece İslami görüşünü değil, Türklük ve Anadoluçuluk gibi önemli yanlarını da ortaya koyan bir mecmua olur. Kısakürek, Büyük Doğu Dergisinin otuzuncu sayısında "*Allah'a itaat etmeyene itaat edilmez*" ifadesi ile muhakemeye alınır ve dergi 1944'te Bakanlar Kurulu kararı ile kapatılır. 1945 yılında tekrar çıkartılan Büyük Doğu hakkında, "neşir yoluyla hareket, dini kötüyü kullanma, ekonomi, hukuk, siyasi, idari rejimleri devirmek yoluyla propaganda" (Şahin ve Çetin, 2008: 43) gibi davalar açılır. Kısakürek bu süreçlerde yayın yolu ile siyasi propaganda yapmakla suçlanıp birçok defa hapse mahkûm edilir. Çok partili hayata



geçilmesinin ardından 1949 yılında Kısakürek, Büyük Doğu Cemiyetini kurarak merkezi İstanbul'da olan Büyük Doğu Cemiyeti tüzüğünü neşreder.

CHP idaresinin kendisi hakkındaki rahatsızlığı ve İsmet İnönü'nün "Ne yaparsanız yapın, bu adamı bertaraf edin!" (Kısakürek, 1998: 93) talimatıyla hakkında tekrar davalar açılır. Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden sonra ilan edilen Af Kanunu ile CHP idaresinin Kısakürek aleyhine açmış olduğu davalar düşer ve tahliye edilir. Kısakürek, kendisine yapılan bütün bu tevkifleri, davaları ve hapis hayatlarını şu ifadesi ile fazilet sayar; "Asıl kendileri bana, fazilet ve kıymetlerin en büyüğünü hazırlamaktadır. İngiliz krallarının taç giyme törenleri için hazırlanan armalı hil'atleri gibi". Kendi ifadesi ile "daima büyük fikir adamları cemiyetlerini rahatsız etmişlerdir" (Kısakürek, 2000: 15).

b) Dönemin Siyasi Parti İlişkileri

Kısakürek, Türk siyasi hayatında Tek Parti olarak iktidarda olan Cumhuriyet Halk Partisinin son dönemlerinde fikirleri ve yayınları ile karşıt bir tutum sergiler. Bir yandan Batılılaşma anlayışı ile yitirilen değerler ve bir yandan partinin sert laik politikası karşısında Kısakürek'in reaksiyoner yazılarıyla sık sık muhalefetini gösterir. Kendisinin saplantılı bir siyasi muhalefet ve karşıtı olmadığını takipçilerinden Mustafa Miyasoğlu şu şekilde özetler: "*üstad hiçbir devirde körü körüne muhalif olmadığı gibi, hiçbir dönemde de iktidar yanlısı olmamıştır. DP'nin bazı icraatını alkışlaması DP'yi ve de Menderes'i tam olarak tuttuğu ve benimsediği anlamına gelmez*" (1985: 122). Çünkü 1950 seçimlerini kazanan Adnan Menderes'in İzmir'de "İnkılâp softalarının yaygaralarına rağmen, Türkiye Müslüman bir devlettir ve Müslüman kalacaktır" sözlerine takdir ve tebrik ile karşılık verir. Kısakürek, Adnan Menderes'e her yönü ile destek vermeyi maddi ve manevi kuvvet ile kendisine düşen bir görev olarak vaat eder. "*Hangi hükümetin başındaki zat bu solcuları söküp atma istidadı gösterirse (ki Adnan Menderes bu kabiliyetin tam ifadesidir) biz onu şanlı başımızın tacı olarak ebetler boyu taşımaktan üstün emel tanımayacağız*" (Kısakürek, 1990: 190-199) diyerek yeni iktidara gelen Adnan Menderes'i CHP'ye karşı savunur. Demokrat Parti'yi CHP'ye muhalefetinden ve iktidarda kalmasından dolayı savunurken DP hakkındaki bazı kuşkuları ise Celal Bayar ekseninde toplar. Demokrat Parti iktidarının son bulduğu 1960 askeri darbesi ardından idam edilen Adnan Menderes hakkında Kısakürek (2011b: 6) "*Zeybeğim; dünyayı aldın götürdün! Bir öldün de beni bin öldürdün! ... Ağla, bir dinmeyen hasret ağla; Zeybeksiz yolları gözetle ağla!*" dizeleri ile de kendisine olan sevgisini hüzünlü bir şekilde belirtir.

Kısakürek ilk kuruluşundan itibaren MSP'yi desteklerken 1973 seçimlerinden sonra kurulan CHP-MSP koalisyon hükümetini ve Necmettin Erbakan'ın izlediği politikayı da eleştirir. MSP'yi daima kendisine "zıt hükümet kumaşlarına yama" olmayı kabul eden bir parti olarak niteler. Halk Partisi'nin hedefinin ise plan ve programının özünü "Sosyalist Türkiye Cumhuriyeti" olduğunu iddia eder (Kısakürek, 1996: 197-291). Çünkü Bülent Ecevit'in İsmet İnönü'yü parti içi seçimde yenerek Cumhuriyet Halk Partisinin başına geçmesi ile elde etmek istediği amacının sosyalizm olduğunu düşünür. "Ortanın Solu" söylemlerini, Cumhuriyet Halk Partisi için aslında



sosyalizm olduğunu ve bir taraftan olmak isteyip de olamadığı (Kısakürek, 2000: 151) şeklinde değerlendirebilir.

Kısakürek dönemin Türkiye’indeki anti-komünist propagandanın en önemli isimlerinden olur. Nazım Hikmet’e atfen yazmış olduğu Kızıl Çocuğa Mektuplar adlı eseri ile siyasal çizgisini anti-komünizm ve sosyalizm olduğu belirtmektedir. Bu yüzden eserleri Türkiye’deki anti-komünist ve anti-sosyalist propaganda ve kampanyaların ilk başvurduğu kaynaklardan olmuştur (Güzel, 2003: 337). 1977 seçimlerinde MHP’yi destekleyen Kısakürek, MHP ve MSP gençliğini bir araya getirme çabasına girerek bunu bir derece Milli Türk Talebe Birliği ile gerçekleştirmeye çalışır.

Eşref Edip’in Sebilürreşad’ta CHP’yi “Frenk meşreplilerin partisi” şeklinde isimlendirmesi gibi Kısakürek’te CHP’yi “küfrün mücessem şekli” tabir eder. Amerika’nın Türkiye’deki “demir eli” olarak şairlerinde eleştirdiği Süleyman Demirel’in partisi olan Adalet Partisinin bile CHP’den bir puan fazla oy almasına yardım edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Güzel, 2003: 388). Kısakürek, 1975’lerden sonra MHP’ye verdiği destek ile ülkücülerin en çok okuduğu yazarlar arasına girer. MHP içinde bu dönemde ortaya çıkan Hilalciler-Bozkurtçular şekillenmesinde önemli bir etkisi olan Kısakürek, 12 Eylül darbesinden sonra bu tavrını daha çok netleştirir.

Sonuç

Necip Fazıl Kısakürek sanatı, düşüncesi ve aksiyonu ile Türk düşünce ve siyasalında önemli bir hareketliliğin öncülerindendir. Batılılaşmanın devletçi bir karakteristik kazandığı tek parti döneminde entelektüel İslami düşüncesi ile dönemin yargılarını üslupçu tavırlarıyla eleştirmiştir. İslam’ın siyasal düşünce planındaki anlayışının Türkiye’de ilklerinde sayılan Kısakürek, İslami hareketin estetik ve entelektüel bir seviye kazanmasında öncülüğü vardır. Şairliği ve edebiyatçı kimliği ile tavizsiz bir İslam tutarlığında karakter ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bunun yanı sıra dini ve milliyetçi muhafazakâr yapısı ile son zamanların en önemli düşünürleri arasında gösterilebilir. “Bütün eserlerinde İslam’ı tenzih konusunda çok duyarlı davranış sergilerken, İslam’a dil uzatmak isteyen, ona burun kıvıran herkese cevap vermeyi kendine asli bir görev saymıştır. Bundan dolayı tefekkür ve irfan düzlemindeki bütün birikimini İslami davasında delil olarak kullanmıştır” (Özdenören, 2011: 143).

Cumhuriyet devrimlerine muhalefetini daha çok Cumhuriyet Halk Partisi üzerinden gösteren Kısakürek, devrimleri sert üslubuyla eleştirirken İslam’ın sosyal, siyasal, inkılapçı yanlarıyla dünyayı kurtaracak bir nizam ve medeniyet olarak tasavvur etmektedir. Tanzimat’la süregelen taklitçi Batılılaşmanın Türk toplumunda meydana getirdiği, düşünsel ve ahlaki erozyonun bir anlamda kaybedilen manevi değerlerin yeniden canlanmasını Büyük Doğu idealiyle yansıtmıştır. Kısakürek’in bu şekilde verdiği tüm fikri mücadele kendisinin daha çok siyasal kişiliğini belirginleştirmiştir. Hayatının son dönemlerinde milliyetçi ve İslamcı kesimi birleştirmeye çalıştığı ve 1980 sonrası gelişen Türk İslam sentezinin oluşumuna da etki ettiği



söylenbilir. Türkiye'de sol ve komünizme karşı başlattığı mücadele Türk gençliğini İslami değerlere sıkı sıkıya bağlanması düşüncesi en etkili siyasi hareketlerinden olması Necip Fazıl Kısakürek'in tüm bu yönleriyle Türk siyasetinde ne kadar önemli bir iz bıraktığını açıkça göstermektedir.

Kaynakça

- BERKES, Niyazi (2000), “Türkiye'de Çağdaşlaşma Olgusu”, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Der. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, ss.105-124.
- BÜLENDÖĞLU, Arif (1968), *Necip Fazıl Kısakürek*, Binbir Yayınevi, İstanbul.
- GÜZEL, Murat (2003), “Necip Fazıl Kısakürek”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Muhafazakârlık*, Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KABAKLI, Ahmet (1997), *Şairler Sultanı Necip Fazıl*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (1968), *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (1996), *Çerçeve 4*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (1998), *Müdafaalarım*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (2000), *Tarihte Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (2002), *Hücum ve Polemik*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (2011a), *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (2011b), *Benim Gözümde Adnan Menderes*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, (1946a), “Ahlakımız”, *Büyük Doğu*, Sayı: 18.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, (1946b) “Beklediğimiz İnkılap”, *Büyük Doğu*, Sayı: 37.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, (1946c) “Garbın Buhranı”, *Büyük Doğu*, Sayı: 15.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, (1951), “Kıyafet ve Şapka”, *Büyük Doğu*, Sayı: 42.
- MARDİN, Şerif (2010), *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MİYASOĞLU, Mustafa (1985), *Necip Fazıl Kısakürek*, Suffe Yayınları, İstanbul.
- OKAY, M. Orhan (2002), Necip Fazıl Kısakürek, *DİA*, C. 25, Ankara, ss. 485-487.
- ORTAYLI, İlber (2000), “Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine”, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Der. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, ss.125-136.
- ÖZDENÖREN, Rasim (2011), “Necip Fazıl Kısakürek”, *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce - İslamcılık*, Ed. Yasin Aktay, Cilt: 6, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 136-149.
- PARLA, Taha, Ayla Ortaç (1983), “Necip Fazıl Kısakürek”, *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, Anadolu Yayıncılık, İstanbul.
- SAFİ, İsmail (2005), *Türkiye'de Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışı*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- ŞAHİN Mehmet Nuri ve Mehmet Çetin (2008), *Necip Fazıl Kısakürek*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara



Necip Fazıl Kısakürek'in Yazınında Türk-İslam Sentezi

Gürkan Aksoy¹

Kadir Aras²

Özet

Türk modernleşme hareketi 18.yüzyıl sonlarına doğru başta askeri alanlar olmak üzere bir dizi yenilikle başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin dönemin batılı devletlerinin uygulamaları karşısında, kendinde barındırdığı eski uygulama ve sistemleri değiştirerek, siyaset sahnesinde tekrar etkin bir aktör olması hedeflenmiştir.

Türk modernleşmesinin, batıdan alınacak uygulamalarının Türk-İslam sentezi içerisinde yeniden anlamlandırılarak hayata geçirilmesi fikri, ilerleyen dönem modernleşmesinde de bir söylem olarak ortaya çıkmıştır. Muhafazakar söylem etrafında hayat bulan bu fikir, yeninin eklenmesinde eskinin ortadan kaldırılmasına karşı çıkmış, dini ve milli söylemlere vurgu yapmıştır. Türk modernleşme hareketi, kimi muhafazakar aydınlar tarafından eleştirilirken kimileri tarafından da farklı modeller ve önerilerle desteklenmiştir. İslam düşüncesinin fikri taşıyıcısı olarak nitelendirilebilecek olan Necip Fazıl Kısakürek önerdiği fikir inkılabı ile muhafazakar ve İslamcı düşünürler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Öncüsü olduğu Büyük Doğu Hareketi ile Türk modernleşmesini muhafazakar söylem ile birleştirerek Türk Milleti'nin yaşattığına inandığı İslam düşüncesinden, milli benlikten, özünden kopmadan ve tecrübe ettiği batı fikriyatından faydalanarak bir model önermiştir. Bu çalışmada Kısakürek'in siyasi düşüncelerinden yola çıkılarak, eserlerindeki imgelere ve dönüştürmüş olduğu ideolocya kavramına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu, Türk – İslam Sentezi, ideolocya, Türk Modernleşme Hareketi

Giriş

Türk siyasal hayatının çerçevesinin çizilmesinde; devlet adamları ve politikacılar kadar edebi kişiliği bulunan ve fikir üretebilen, taraftar bulabilen kişiler de önemli roller oynamışlardır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden itibaren saray siyaseti üzerinden eleştirel edebi eserler

¹ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, gurkanaksoy@yandex.com

² Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, karas3536@gmail.com



sunan kişilerin oluşturduğu “üdeba geleneği” cumhuriyet dönemi ve sonrasında da devam etmiştir. Üdeba geleneğine bağlı olarak eserler veren isimler, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa veya Yakup Kadri olarak karşımıza çıkarken Cumhuriyet döneminde ise Mehmet Akif, Nazım Hikmet, Sezai Karakoç gibi isimlerdir. Adı geçen geleneğe bağlı olan ve çalışmanın da konusunu oluşturan bir diğer isim ise Necip Fazıl Kısakürek’tir.

“Necip Fazıl, şeriatçı bir siyasal şairdir.” (Çoban, 2015: 61). Necip Fazıl’ın bu özelliği itibari ile Türk siyasal hayatında etkililiği oldukça fazladır. Osmanlı Devleti’nin İslami kimliği son dönem politikalarında çokça yer bulmuştur. Bilhassa II. Abdülhamit dönemi bu anlamda spesifik bir yere sahiptir. “Zira bu dönemde halifelik makamına ve ülkenin dini rengine yapılan vurgu, dinin ideolojikleşmesi yolunu hazırlamıştır.” (Çoban, 2015:63). Dinin ideolojik bir hal almaya başlamasıyla ülkenin siyasası da bu doğrultuda bir değişim yaşamıştır. Cumhuriyet döneminde ise yeni kurulan ülkenin yapısı ve görüş farklılığı nedeniyle siyasal İslamcılık kuvvetli bir aktör olarak siyaset sahnesinde yer bulamamıştır. Cumhuriyet döneminde yapılan inkılaplar ve anayasa değişiklikleriyle İslamcılık oldukça geri planda kalmıştır. Hilafet makamının da kaldırılmış olması İslamcılık ideolojisi etrafında birleşenleri güçsüz bırakmıştır. Fakat milliyetçilik ekseninde buluşan bu isimler bilhassa Mehmet Akif, Türkçülük akımına yeni fikirler katarak İslam ve Türkçülüğü bir potada eritmeye çalışmıştır. Türklükle İslam’ın ayrılmayacağı vurgulanmıştır. Ortaya atılan bu yeni düşünce dönemin iç ve dış siyasetinden de etkilenererek başarılı olmuştur. O dönemde II. Dünya Savaşı sonrası komünizm tehlikesi adı altında Amerika’nın yeşil kuşak projesini devreye sokmuş olması İslamcılığın yeniden kuvvetlenmesine yardımcı olmuştur. Yine iç siyasette tek parti dönemi sonrası Demokrat Parti’nin önde gelen isimlerinin siyaset sahnesinde etkin rol oynaması ve bu kişilerin İslamcılığa yakın kişiler olması ideolojinin destek bulmasını sağlamıştır.

Tüm bu gelişmeler ve yaşanan siyasa değişimleri içerisinde, İslam düşüncesinin fikri taşıyıcısı olarak nitelendirilebilecek olan Necip Fazıl Kısakürek önerdiği fikir inkılabı ile muhafazakar ve İslamcı düşünürler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Öncüsü olduğu Büyük Doğu Hareketi ile Türk modernleşmesini muhafazakar söylem ile birleştirerek Türk Milleti’nin yaşattığına inandığı İslam düşüncesinden, milli benlikten, özünden kopmadan ve tecrübe ettiği Batı fikriyatından faydalanarak bir model önermiştir. Batının üstün olma durumunu Doğu medeniyetlerinden faydalanmasına bağlayan Kısakürek bu düşüncesinden hareketle modern bir Türk-İslam sentezinden söz eder. Bu çalışmada Kısakürek’in siyasi düşüncelerinden yola çıkılarak, eserlerindeki imgelere ve dönüştürmüş olduğu ideolocya kavramına değinilecektir.

1. Necip Fazıl’ın Siyasi Duruşu

Necip Fazıl, Türkçülük ve İslamcılık fikrinin en bilindik isimlerinden birisidir ve bu fikir doğrultusunda oluşturduğu model ve önermelerle bu çevrede saygı duyulan bir fikir adamı haline gelmiştir. Necip Fazıl’ın düşünce ve ideallerinin oluşumu, siyasi duruşu, etkilendiği çevrelerin önemi hayatı incelenerek aktarılacaktır.



26 Mayıs 1904 yılında İstanbul'da bir konakta doğan Necip Fazıl varlıklı bir aileden gelmektedir. Babası bir hukuk adamı olarak savcı ve hakim görevlerinde bulunan Necip Fazıl ilk dini edinimlerini dedesinin anlatılarından aldı. (Kısakürek, 2009: 9 - 11). "Birçok şiirinin ana imajını ve ruhî kaynağını teşkil eden "yakıcı bir hayal kuvveti, marazi bir hassasiyet, dehşetli bir korku" şeklinde özetlediği ve hastalıktan hastalığa geçtiği ilk çocukluk yıllarını, çocukluk hâtıralarının kaynaştığı bir "tütsü çanağı" olan, büyükbabasına ait Çemberlitaş'taki Konak'ta geçirdi." (Sarı, 2016: 35). Eğitimine çeşitli yerlerde devam etti. Önceleri mahalle mektebi ardından Fransız ve Amerikan Kolejleri ve 1916 yılına gelindiğinde ise Bahriye Mektebi'ne girdi. Üç yıllık eğitiminin ardından okuldan ayrılarak İstanbul Darülfünûnunda Felsefe bölümüne girdi. (Sarı, 2016: 36). "İlk şiirlerini de bu dönemde Yeni Mecmua'da yayınlayan (1922) Necip Fazıl, aynı yıllarda Sorbonne Üniversitesi Felsefe bölümüne başlamıştır. (1924)" (Çoban, 2015:68). İstanbul'da Edebiyat Medresesi'nde olduğu dönemde Yakup Kadri ve arkadaşlarıyla bir arada olma fırsatı yakalamıştır. Yurtdışından döndükten sonra Osmanlı Bankası ve İş Bankası'nda çalışmış ve bu dönemde ona ün kazandıracak birçok eseri yayımlanmıştır. 1934 yılına gelindiğinde ise hiç tanımadığı bir kişinin aracılığıyla Abdülhakim Arvasi ile tanışmıştır.

Necip Fazıl, otobiyografi niteliğinde olan eseri "O ve Ben" de hayatını, Abdülhakim Arvasi'yi "Tanıyınca Kadar (1904 - 1934)" ve "Tanıdıktan Sonra (1934 - 1943)" olmak üzere iki kısma ayırır. Arvasi'yi tanımasını miladı kabul ederek şu dizeleri yazar (Kısakürek, 2008: 35):

"Tam otuz yıl saatim işlemiş, ben durmuşum;
Gökyüzünden habersiz, uçurtma uçurmuşum..."

Necip Fazıl'ın 1980 yılında ilk kez yayımladığı, roman tarzında yazdığı tek eser olan Aynadaki Yalan'da ise kendisini ana karakter olarak doğrudan lanse etmediği halde kitapta tasvir ettiği Naci karakteriyle benzerlikleri onun üstü kapalı kendisini tasvir ettiğini ve kitaptaki Mine isimli "zamane kızı" üzerinden Doğu ve Batı ikilemlerini anlattığı anlaşılmaktadır. Bu da yine Abdülhakim Arvasi'yi tanıyınca kadar yaşadığı ikilemlerin ve bohem hayatının bir emaresi niteliğindedir. (Kısakürek, 2008). Arvasi'nin kendisinde oluşturduğu etkiyle bohem hayatını terk eden Necip Fazıl, İslami nitelikte eserler vermeye başlamıştır. Bu anlamda yayımlanan ilk eseri Tohum'dur. Daha sonraki dönemlerde siyasi anlamda da birliktelik yaşayacağı Celal Bayar aracılığı ve yardımcılarıyla 1936 yılında "Ağaç" dergisini yayımlamıştır. 1943'de yayımlanmaya başlayan Büyük Doğu dergisinde ise "Çöle İnen Nur" köşesini, kendisine gelmesine sağladığını inandığı Abdülhakim Arvasi'ye ithaf etmiştir. (Demirci, 2015: 70).

Eser vermeye devam eden şairin değişen fikriyatı ile dönemin siyasasına karşı eleştirel nitelikte yapıtlara imza atması mahkumiyet dönemlerini başlatmıştır. Fikri sebebiyle yaşamış olduğu siyasi davalar onun popülerliğini daha da artırmıştır.

Sahip olduğu fikriyat ve önerdiği modellerle Türk siyaset sahnesindeki benzer fikirlere sahip siyasetçileri (Adnan Menderes, Alparslan Türkeş, Necmettin Erbakan gibi isimleri bazen de siyasi partileri) zaman zaman desteklemiş zaman zaman ise onlarla ters düşmüştür. Adnan Menderes'i desteklemesinin en büyük nedenlerinden birisi Demokrat Parti'nin İslami söylemleri ve Türkçeleştirilen ezanın yeniden Arapça okunmasının önünü açmasıdır. Ayrıca Necip Fazıl'ın



Adnan Menderes'i İslami reformları yapacak kişi olarak görmesi ve benimsemesi bir başka destekleme sebebidir. Fakat daha sonra Demokrat Parti'nin de Cumhuriyet Halk Partisi siyasetine evrildiğini söyleyerek desteğini çekmiştir. Çünkü Necip Fazıl'a göre CHP, için Türklük ruhunu yok etmek isteyen ve özünü oyan bir partidir. Bu yüzden hiçbir zaman CHP ile yan yana gelmemiştir.

1960 darbesinden sonra siyaset sahnesinde yer alan Süleyman Demirel ve Necmettin Erbakan'a ise mesafeli davranmıştır. "Demirel'i bir mason olmakla ve Türk'ün ruh kökü İslam'a yabancı olmakla suçlamaktadır. Necmettin Erbakan ise, Necip Fazıl'a göre dava için Demirel'den çok daha fazla zararlı bir şahsiyettir. Her türlü oportünizmi ve fırsatçılığı bünyesinde birleştirmeyi bilmiş olan bu kişiden Türk siyasetinin en kısa zamanda kurtulması gerekmektedir." (Çoban, 2015: 75) ifadesinde bulunmuştur. Necip Fazıl, Necmettin Erbakan için dava adamlarını yanına çekmesinden dolayı bir kızgınlık beslediği de söylemlerinden anlaşılmaktadır.

Necip Fazıl'ın yakın olduğu bir diğer siyasetçi ise Alparslan Türkeş'tir. Necip Fazıl'a göre Alparslan Türkeş çok önemli bir şahsiyettir ve kendisini ve İslam'ın önemini anlayan nadir insanlardan birisidir. Necip Fazıl için Milliyetçi Hareket Partisi, ideallerini gerçekleştirmede kendisine yardımcı olabilecek bir oluşumdur. Milli Türk Talebe Birliği ve ülkücü hareketin birleşimiyle oluşacak gücün kendi modelini gerçekleştirmeye imkan tanıyacağını düşünmüş ve büyük bir hevesle bu hareketi ve partiyi desteklemiştir.

Necip Fazıl bu doğrultuda kendince bir hareket çizelgesi oluşturmuştur. O'na göre; önemli olan muhalefet etmek ve bir süre muhalefet görevi üstlenmek ve ardından konjonktürel durumdan istifade ederek tabana yayılan bir çalışma ile iktidarı göğüslemektir. İktidar olduktan sonraki süreç kişisel çıkarların olmadığı ve tamamen amaca yönelik bir dizi çalışmayı, reformu içermektedir. Ordu ve gençlik üzerine yapılacak bir dizi reformu öngörmektedir. Fakat Necip Fazıl 1980 yılı sonrasında ideallerinin ve beklentilerinin hepsinin boşa çıktığını görmüş ve bunu kabul etmiştir. Necip Fazıl kendi kelimeleri ile "anlaşılmamaktan, sahtekarlıktan, çaba sarf etmeden kazanç sağlamaya çalışanlardan vs." yıldığını vurgulamıştır. Ardından kendi köşesine çekilmiş ve bir süre daha yayım hayatına devam etmiştir. "26 Mayıs 1980'de Türk Edebiyat Vakfı tarafından "Şairler Sultanı" ve 1982 yılında yayınlanan "Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu" isimli eseri münasebetiyle de "Yılın Fikir ve Sanat Adamı" seçilmiştir." (Çoban, 2015: 70). Necip Fazıl 1983 yılında 79 yaşında vefat etmiş, geriye onlarca eser ve fikirleri kalmıştır.

Genel olarak O'na göre, Türklük davası ile İslam davası birbirinden ayrı düşünülemez. Özellikle Türkçülük, İslam ile sentezlenmiş ve Türk milletinin İslami kimliği ile İslam'ın önderi olduğuna inandığı toplumun buna uygun olarak yönetilmesini önermiştir. İdeallerini oluşturduğu modeldeki Doğu kavramı mekândan ziyade daha çok zamanı temsil eder ve geçmişte Batı'nın Doğu'ya olan bağımlılığının uzun zamandır tersine dönmüş olduğundan sitem eder.

2. Büyük Doğu Hareketi

Necip Fazıl Kısakürek'in fikriyatı, hiç kuşku yok ki ömrünü geçirdiği yıllar ve mekânlar ekseninde şekillenmiştir. Büyük Doğu Hareketi olarak adlandırdığımız Necip Fazıl'ın kendi hayat görüşü ve



fikriyatı da erken cumhuriyet döneminden başlayarak uzun yıllar boyunca hem siyasi hem de toplumsal yapıya önemli ölçüde tesir etmiştir.

Büyük Doğu Hareketi'nin filizlenmesi, Kısakürek'in memleketin içerisinde bulunduğu toplumsal durumdan ve genel konjonktürden memnun olmaması ile başlar. Aslında Büyük Doğu düşüncesi muhteviyatı itibariyle gerçekleştirilmek istenen bir ütopya niteliğindedir. Ütopyalar ise buldukları dönemin bir eleştirisi olarak kabul edilebilir. Bu anlayış çerçevesinde Büyük Doğu, kavmiyetçilikten uzak bir şekilde herhangi bir sınır belirtilmeksizin, zaman içerisinde misyonunu tamamlayarak, daha evvelden olduğu gibi Batı'dan üstün olan Doğu merkezli bir uyanışı ve içeriği itibariyle de tüm insanlığın örnek almayı isteyeceği ileri bir Doğu medeniyetini hedeflemektedir. (Kısakürek, 2010: 9 – 12). Burada altı çizilmek istenen nokta, Doğu'yu Doğu yapan milletlerin tarihsel süreç içerisinde Çin, Hint, Fars, Arap ve Türk milletlerinin olduğudur. Necip Fazıl, bu noktada Japonları Doğu medeniyetinin oluşmasında Batı'nın taklitçiliğini yaparak kendi içlerine kapanmasından dolayı dışarda tutar. (Kısakürek, 2010: 46 – 47). Doğu'nun tamamlanmasının İslam diniyle gerçekleştiğini ifade eden Kısakürek, İslamiyet'ten önce Farısların, sonrasında ise sırasıyla Arapların ve nihai olarak Türkler'in Doğu'nun temsilcisi olduğunu öne sürmektedir. (Kısakürek, 2010: 48). Bu durumu kendi sözleriyle şöyle ifade etmektedir (Kısakürek, 2010: 48):

“Ve nihayet, Doğunun, bütün insanlığı nefsine irca hamlesine kadar ulaşmış üç büyük mümessili, zamanın hak kutbuna ulaşmadığı devirde Fars, Saadet çığırından sonra da Arap ve Türk milletinden ibaret kalıyor ki, Türk gitgide bütün mecalini kaybeden Doğuyu, Araptan sonra, İslam'ın bayrağı altında Batının merkezine kadar ulaştırmak cehdi ve hala doğunun en canlı milleti olmak haysiyetiyle onun baş örnekliliğini elinde bulunduruyor. Bu memuriyet, ne şunun 80, ne de bunun 100 milyon nüfusuna bağlı olmayan, kemmiyet üstü tarihi bir keyfiyet hakkından doğuyor ve Türk'ü, Doğuya, iflası veya ihyasıyla önder olmak nasibine bağlıyor.”

Buradan Necip Fazıl'ın, Türk'ü İslamsız, İslam'ı da Türksüz düşünemediği açığa çıkmaktadır. “Büyük Doğu” düşüncesine yüklenen derin anlamlar ve içeriği bu şekilde özetlenebilir. Kısakürek, Büyük Doğu isminin nereden geldiğini ise şöyle ifade etmektedir (Kısakürek, 2009: 171 – 172):

“İstifamdan da bir yıl evvel, benden bir ‘Milli Marş’ istenmişti. Akif'in İstiklâl Marşı beğenilmiyor, bunun yerine bir Milli Marş isteniyordu. Hatta (Ulus) gazetesi bu maksatla bir de müsabaka açmıştı. Demişlerdi ki baş alakasına: Bunu yazsa yazsa Necip Fazıl yazabilir; ama bir garip adamdır, yazmaz!

Ve bana teklif edilmişti. Bende: Akif'in ruhuna ve eserine hürmetim var... Fakat içinde hiçbir has isim geçmemek ve kendi anlayışıma göre yazmak şartıyla, milletimden aldığım heyecanı böyle bir marş içinde billurlaştırmak isterim. Razi mısınız? Öyleyse durdurun müsabakayı!

Pek güzel! Demişler ve müsabakayı durdurmuşlardı.

Bu vesileyle ‘Büyük Doğu Marşı’ meydana gelmişti:

‘Doğsun Büyük Doğu benden doğarak...’

(...)

Fakat Devlet Reisinin hastalanması ve peşinden ölmesi, kendisine gösterilmesine engel olmuş; ve böylece manzume, ‘Büyük Doğu Marşı’ ismiyle bana kalmış, üstelik ‘Büyük Doğu’ ismini doğurmuştu. (...)



Necip Fazıl, büyük bir arzuyla Büyük Doğu düşüncesini ve fikirlerini daha fazla anlatabilmek, Türk – İslam bilincini uyandırabilmek adına 1943 yılından itibaren Büyük Doğu dergisini yayımlamaya başlar. Derginin 1978 yılına kadar süren yayım hayatı birçok defa kesintiye uğrasa da günlük, haftalık ve aylık olarak farklı zaman dilimlerinde toplam 512 sayı yayınlanır. (idp.org.tr, 24 Eylül 2017). Derginin içeriğinde bulunan yazıların birçoğunu Kısakürek, farklı mahlaslar ile kendisi yazmıştır.

Büyük Doğu dergisi yayımlandığı tüm dönemler itibariyle neredeyse muhalif bir tavır takınmakta ve yazınlarında Türk milletinin, İslam şuuruyla silkelenecek kendisine gelmesini önermektedir. Derginin her sayısında birbirini takip eden Büyük Doğu düşüncesinin anlatıldığı İdeolocya Örgüsünden parçalar yer almaktadır. (Kısakürek, 1946:1). Necip Fazıl, ilerleyen dönemlerde Büyük Doğu dergisinde yazdığı İdeolocya Örgüsü köşesini 1968 yılında kitap haline getirmiştir. Özellikle derginin erken yayım dönemlerinde sıklıkla Türklüğün bilincinden bahseden ve Türk'ün kendisini hesaba çekmesi gerektiğini dile getiren ideolocya örgüsü köşesinde Türk'ün Muhasebesi başlığıyla yazılar yazmıştır. (Kısakürek, 1946:1). Büyük Doğu dergisi genel itibariyle Batı medeniyetinin Türk milletini yüzyıllardır süregelen bilincinden koparmasıyla ve İslamiyet'le arasına mesafe koyarak Türklüğü bitirdiğini anlatmıştır. Bunu Kısakürek'in kendi kaleminden okuyacak olursak (Kısakürek, 1946:1):

“Bir zamanlar Batı ülkelerine birer (eyalet) göziyle bakan karaların ve denizlerin hakimi Türk, ezelden beri saf ve büyük tefekkür kafaları yetiştirememek nasibi yüzünden ne Doğuyu, ne Batıyı muhasebe edebilirken; Batının birdenbire fıskırtıya başladığı müsbet bilgiler umacısı karşısında küçük dilini yuttu; ve o yutuş, bu yutuş; beyni, ruhu, kolları ve dili bağı, bugüne kadar geldi.”

Buradan da anlaşılacağı üzere Kısakürek, Büyük Doğu dergisinde yalnızca bulunduğu dönemi değil, çok öncelerden beri süregelen bir durumu eleştirmekte ve bunun Türk'e yakışmadığını, değişmesinin gerektiğini vurgulamaktadır. Çıkarılmaya başlandığı tek partili dönemde ki ilk sayısından itibaren tüm yayım hayatı boyunca Büyük Doğu dergisi, genel itibariyle ciddi şekilde muhalif olarak kalmıştır. Bu muhalifliğinin yegane sebebinin kuru muhalefet yapmak olmamasını farklı yıllarda, farklı sayılarda, farklı hükümetler zamanında çıkarmış olduğu sayılarda ki manşetlerden dahi kolayca anlaşılabilir. Bunu örneklerle zenginleştirecek olursak, Büyük Doğu dergisinin 25 Ocak 1946 tarihli 13. Sayısının kapağında birkaç küçük çocuğun umutsuz bakışları yer almakta ve altında yazıyla “Bu çocuklara hazırlanan istikbal ne?” yazmaktadır. Derginin aynı sayısının 2. Sayfasında gelecek nesillerin önemini vurgulayan ve mevcut eğitim sistemini eleştirerek Türk kültürünün girdiği tehlikeyi ele alan bir yazı yer almaktadır. (Duru, 1946: 2). Demokrat Parti'nin kazandığı 1950 seçimleri yapıldıktan 4 ay sonra çıkan Büyük Doğu dergisinin 29 Eylül 1950 tarihli 28. sayısında ise Adnan Menderes ince bir ip üzerinde ilerlemeye çalışırken yazıyla “Adnan Menderes! Geçebilecek misin?” yazmakta ve derginin 9. Sayfasında Prof. Ş. Ü. mahlasıyla Necip Fazıl'ın kaleme aldığı “Başbakan Adnan Menderese Hitap” isimli bir yazı yer almaktadır. Bu yazıda Demokrat Parti adına birçok eleştiri yapılmış ve son kısmı ise şöyle bitirilmiştir (Kısakürek, 1950: 9):



“(…) Yoksa, kapağımızdaki resmin ifade ettiği ecel köprüsünden geçebilmenize imkân mevcut değildir. ‘Zor oyunu yener’ kabilinden ortaya attığımız bu zorlu fikrin tatbikçisi olamamanız, olmanız nisbetinde hakkımızı ve davamızı teyid edecektir. Murat, günahın bizden gitmesidir. Hoşça kalınız !”

Anlaşılabileceği üzere Büyük Doğu dergisi, herhangi bir hükümet ya da şahıs için özel yayımlar yapmamış, kendi fikri ideallerinin olduğu yolda ilerleyebilmek adına kendi yolunu çizmiş ve döneminin tüm güncel olaylarını geniş yazar kadrosuyla birlikte eleştirmiştir. Büyük Doğu dergisi her ne kadar sağ görüşe yakın ve Türk – İslamcı bir çerçeve içerisinde kalsa da daha çok sol yapıda olan Ağaç dergisinin bazı yazarları da aynı zamanda Büyük Doğu dergisinde yazmışlardır. (Yıldız, 2002: 588). Bu olay derginin kendi fikri düşüncesini İdeolocya Örgüsü şeklinde sunması ile aynı zamanları göstermektedir. Ancak yayımlandığı dönemlerde yaptığı sert eleştiriler dolayısıyla birçok kez kapanmış ve yeniden açılmış çoğu zaman düşüncelerinin boynu büyük bırakılmıştır. (Kısakürek, 2009: 233 – 235). Büyük Doğu dergisinin geçmişi, tenkitleri dolayısıyla bir noktada Necip Fazıl’ın iktidarlarla olan sürtüşmesi olarak kabul edilebilir. Fakat O, hiçbir zaman düşüncelerini saklamaktan çekinmemiş ve bir noktada fikir hürriyetinin temsilcisi olarak kabul görmüştür. (Andı, 2017: 50).

1949 yılında Büyük Doğu dergisinin haftalık olarak çıkarılmaya başlanması Büyük Doğu Cemiyetini de beraberinde getirir. Derginin fikri temelleri ve kurulan cemiyet ile birlikte Büyük Doğu bir siyasi parti hâlini almıştır. (Yıldız, 2002: 592). Büyük Doğu dergisinin 10 Şubat 1950 de çıkan sayısı, Büyük Doğu’yu ifade eden bir çizgi resim ile Büyük Doğu’yu yakında tüm dünyanın duyacağını belirten bir kapak ile çıkmıştır. Derginin bu sayısının içeriğinde ise “Büyük Doğu Cemiyeti” başlıklı, cemiyetin ana ilkelerini detaylıca açıklayan 9 madde bulunmaktadır ve bu maddelerin cemiyetin ana ilkeleri olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca derginin bu sayısının basılmasından iki gün evvel Kayseri’de Büyük Doğu Cemiyeti ilk şubasını açmıştır. (Karagül, 1950: 13). Büyük Doğu Cemiyeti, safi kalabalık sağlama gayreti gütmeyen belirli şartlarda üyelikleri kabul etmiştir. “Büyük Doğu Cemiyeti’ne üye olacaklarda, mili ve manevi değerlere bağlılık, Büyük Doğu idealini benimseme, kötü ve çirkin illetlerden uzaklık ve her bakımdan üstün ahlak sahibi olmak gibi özel kıstaslar aranır.” (Boz, 2013: 94). Bu kıstaslar göstermektedir ki önemli olan sayısal çoğunluktan ziyade bilinçli çoğunluktur. Büyük Doğu Cemiyeti her ne kadar seçimlere katılma gayretiyle çalışmalarına devam etse de Cemiyet, bilinen ve alışıldık iktidar sevdalısı bir parti anlayışından farklı olarak fikren ve ruhen bir Türk – İslam bilinci oluşturmayı gaye edinmiştir.(Boz, 2013: 93). Cemiyet zaman içerisinde çok uzun ömürlü olamamış, mevcut hükümetlerle girilen diyaloglar neticesinde de Necip Fazıl 23 Mart 1951’de tutuklanmış ve cezaevine gönderilmiştir. Tahliye edildikten hemen sonrada kadro heyeti zaafi ve kurmay heyeti yoksunluğu nedeniyle Cemiyeti kapattığını ilan etmiştir. (Boz, 2013: 96).

İlerleyen zamanlarda Necip Fazıl’ın siyasi partilere ve particiliğe bakışı son derece değişmiş ve particilikle herhangi bir ilişkisinin olmadığını, olamayacağını beyan etmiş bunu da Türkiye’de ki parti anlayışına bağlayarak, partilerin Batı’nın istedikleri şekillerde Batı’nın dayattığı usullerde olmalarını eleştirmiş, Türklüğün ve İslam’ın tek bir bünyede birleştirilememesinden yakınmıştır. (Kısakürek, 2009: 85). Kısakürek 1973 yılında “partimiz yoktur ve olamaz !” dedikten



sonra yalnızca kötünün iyisini bulabilirsek destekleyebileceğini iddia ettiği ehven-i şer hesaplarından bahsetmiştir. (Kısakürek, 2009: 86). Bu da demektir ki Kısakürek için, kim Türk'ü ve İslam'ı birbirinden ayırt etmeden tek bir bütün halinde düşünerek bir yol çizerse kendisine bu hususta destekçisi olmaya hazırdır. Tüm bunların akabinde, Alpaslan Türkeş, MHP genel başkanı olduktan sonra, 7 Mayıs 1977 yılında Necip Fazıl Kısakürek, Türk Milletine bir beyanname sunmuş, Türkeş'i ve yol arkadaşlarını destekler nitelikte şunları ifade etmiştir (Kısakürek, 2017:114): "İçi alev alev Müslüman, dışı pırıl pırıl Türk ve içi dışına hakim, dışı içine köle, yeni Türk neslinin maya çanağı olmak ehliyeti hangi topluluktaysa ben oradayım. Allah'ın inayeti ve Resulünün ruhaniyeti bu yoldakilerin üzerinde olsun!.."

Necip Fazıl, belirtildiği üzere yazınlarında oldukça sert bir dil kullanmış ve tenkitten asla çekinmemiştir. Yaşadığı dönemlerde Türkiye'deki her bir vaziyete yorum getirmiş, toplumun omurgasını etkileyen kişileri, kurumları, düşünceleri ve nice birçok durumu tarihsel süreç içerisinde kaleme almış ve deyim yerindeyse bir "Türkiye Manzarası" çizmiştir. Bunu yaparken hürriyetten demokrasiye, ordudan siyasete ve üniversitelere, iktisadi durumlardan, dış politikaya oradan basına, ülkede seyreden dini vaziyete kadar birçok konuda görüş belirtmiş, ülkede ki memnuniyetsizlik havasının sebeplerini tespit etmiş ve çözüm önerisini şairane bir dille ifade ederek cerrahi müdahalede bulunulmasının gerektiğinden bahsetmiş ve konuya açıklık getirmek adına bir çözüm önerisi sunmuştur. (Kısakürek, 2009). Bu çözüm önerisine göre (Kısakürek, 2009: 150 – 151):

"(...)Fakat ve yine, bu demek değildir ki, bizim özlediğimiz ve öğüdünü verdiğimiz "cerrahi müdahale" askeri bir darbe değildir.

Asla!

Çünkü böyle bir hareketin, 4 asırlık tecrübelerimize dayanarak tespit edebiliriz ki, beyni ıslah etmek değil, büsbütün harap etmekten başka bizde bir verimi olamaz!

Öyleyse ne istiyor ve "cerrahi müdahale" tabiriyle ne murad ediyoruz? Açıkça ve riyazi bir ifadeyle bildirelim:

Ordu misalinden kastımız, onun ideal şekliyle belirttiği nizam ve hak ve hakikate bağlı kuvvet tasarrufunu benimsememizdir. Ordu ruhu, yalnız kendi içinde değil, her yerde olabilir. Her yerde ve her zümrede... Hususiyile Büyük Doğu fikirler manzumesinin madde nakışlarında...

O halde "cerrahi müdahale"den kastımız, ideal ordu ruh ve nizamına malik bir fikir topluluğunun, devlete kendi beynini (empoze – zorla kabul ettirme) hamlesine girişip, kanunun verdiği olanca imkanı kullanarak iktidar kapısı önüne dikilmektir.

"Zorla kabul ettirme" tabirinden de dehşete düşmeye değmez. Bu zor, iktidara gelmeden, gelmek için kullanılacak bir metod değil, üstün kanunla, üstün kanun anlayışıyla elde edilecek bir iktidardan sonra kullanılması gerekli usuldür. Zorla, fakat yine kanun yoluyla..."

Necip Fazıl, tespit ettiği sorunların çözümünü alakalı olarak, arzu ettiği şekilde ihtiyaç duyulan herhangi bir Türk – İslam partisinin iktidara gelmesini ve devlet idaresinin bu doğrultuda yönlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aksi takdirde Türklüğün, özünü kaybedeceği ve Batı medeniyeti altında ezilen vatanın yok oluşundan kaçınılamayacağını belirtmiştir. (Kısakürek, 2009: 154). Necip Fazıl, çok karamsar, çok sert ve hatta kendi düşüncesinden olmayanlar için



oldukça antipatik bulunabilir. Fakat bu Necip Fazıl'ın sahip olduğu bilincini ve heyecanlı Türk – İslam düşüncesi tavırlarını aktarmasına engel değildir. Bu da ona esasında büyük bir umut aşılacaktır. Dönem itibariyle yaşanan konjonktür göz önünde bulundurulduğunda ülkede ortaya çıkan sol eğilimleri de itham ederek (Kısakürek, 2007: 77): “Allah yok, din yok, ruh yok, vatan ve millet mefkuresi yok, ruhçu ahlak yok, felsefe ve tarih yok, anane ve terbiye yok, aileye bağlı çocuk yok, ferdi mülkiyet ve tasarruf hakkı yok; yok, yok, yokluk tasavvuru bile yok!..” diyerek bu eğilimleri, Türklerin hiçbir şekilde alışık olmadığı bir şekilde boş vermişlik ve tasasızlık içerisine sürüklenirse tüm bilincini ve özünü kaybedeceğini belirterek eleştirmiştir.

3. İdeolocya Örgüsü

Necip Fazıl Kısakürek, tüm hayatı boyunca tüm ideolojileri karşısına almış ve hiçbir zaman hiçbir ideolojiyi kendisine saik edinmemiştir. Fakat Büyük Doğu dergisinde, İdeolocya Örgüsü başlıklı yazılar altında yazdığı yazıları, aynı isimde bir kitapta toplamış olması ilk bakışta Necip Fazıl'ın kendisiyle çeliştiğini göstermektedir çıkarımı yapılabilir. Ancak durum böyle değildir. (Karadeniz, 2005: 16). İdeolocya Örgüsü'nün içeriği Müslümanların hayatını düzenleyen İslamiyet'i, Müslümanların dikkate almaması ve bunun yerine beşeri olan ideolojileri benimsemeleri neticesinde şekillenmiştir. Aslında Necip Fazıl'ın ideolojilere sıcak bakmaması bundan ileri gelmektedir. İslam'ın hayatı düzenleyebilmesi ve kaybettiği Türklük şuurunu İslam'da bularak Türk modernleşmesini sağlamak maksadıyla ideoloji terimini, ideolocya olarak dönüştürmüş ve çok uzun yıllardır Doğu ruhuyla Batı bedenine girme arzusunun doğurduğu ve doğuracağı sonuçlarına çare olabilmek amacıyla alternatif çözüm önerilerini İdeolocya Örgüsü adlı kitapla sunmuştur.

Necip Fazıl, medeniyetimizin içerisine girmiş olduğunu düşündüğü boşluğun sebebi olarak Türk milletinin son çağlarda düşünür yetiştirememekten ileri geldiğini ve dahası Türk milletinin düşünce milleti olmayı başaramadığını vurgulamaktadır. Bu görüş Orhun Kitabeleri'ndeki, “Türk milleti, tokluğun kıymetini bilmezsin, Acıksan tokluk düşünmezsin. Bir doyarsan açlığı düşünmezsin” öğütleriyle uyusmaktadır. (Karadeniz, 2005: 19).

İdeolocya Örgüsü'nü yazmak, Necip Fazıl için hayati bir önem arz etmektedir. İdeolocya Örgüsü'nün 1968 yılında ki ilk baskısında ki ithaf sayfasında, yaradılışının gayesi olarak nitelendirdiği İdeolocya Örgüsü'nü yazması, eseri Türk ruh köküne bağlı herkese armağan etmesi ve diğer bütün yazınlarını, eserlerini de bu anlayış çerçevesinde vermiş olmasını belirtmesi neticesiyle İdeolocya Örgüsü'nü Necip Fazıl'ın en değerli eseri olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. (Kısakürek, 2010: 568).

İdeolocya Örgüsü, içeriği itibariyle 12 ana başlık altında toparlanmış ve Batı'nın pençesinden kurtulmak isteyip kendi öz kılığına girmek isteyen Doğu için adeta bir rehber niteliğinde maddelenerek şairane bir dil ile kaleme alınmıştır. İdeolocya Örgüsü'nün Türk modernleşme hareketi içerisinde Türk - İslam düşüncesini nasıl birbirinden ayıramadığı başlıklar ve içerikler üzerinden açıklanacaktır.



Eserin ilk bölümünde, “Adımız, Davamız, Manamız” başlığı çok şey ifade etmektedir. Bu bölümde Büyük Doğu fikrinden bahsedilmekte, Büyük Doğu hareketi açıklanmaktadır. İdeolocya Örgüsü adlı eser, Necip Fazıl’ın Büyük Doğu dergisindeki bir köşesinde yazdığı yazıların derlemesinden oluşturulduğu için burada aslında Büyük Doğu Hareketinin Türk modernleşmesine getireceği yeni ve farklı soluğun habercisi niteliğinde ve Doğu toplumları içerisinde Büyük Doğu’nun doğuşunu müjdelemektedir. (Kısakürek, 2010: 13).

“Doğu ve Batı Muhasebesi” isimli ikinci başlık ise Doğu medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında keskin bir ayrıma girmektedir. Fakat Kısakürek bu yaptığının çok doğru olmadığına inanmış olsa gerek, ilk olarak bu ayrımı yapanın bir Batılı olduğunu belirtmektedir. (Kısakürek, 2010: 21). Fakat kuşku yoktur ki Kısakürek bu ayrıma gitmekte ve Batılı’nın Batı’ya bakışı ile Doğulu’nun Doğu’ya bakışını kıyaslamaktadır. Batılı’nın, kendisini Hristiyanlık değerleriyle yüceltmesini ve dinini koruyarak, kendi kafa yapısında olan her toprağı Avrupa’ya ait görmesi Batılı’nın kendisini dev aynasında görmesiyle eş değerdir. (Kısakürek, 2010: 25). Fakat bu durum Batılı’nın, Rönesans hareketlerinden sonra ortaya çıkmıştır. Çünkü Batı o güne dek sahip olduğu her ne varsa hepsini, sonraları karalamaya başladığı, Doğu’dan almıştır. (Kısakürek, 2010: 30 – 31). Necip Fazıl, kendi medeniyetini ele geçirmek isteyen ve medeniyetini aşağılayan Batılı’nın karşısında, kendi benliğini kaybetmiş ve yozlaşmış Doğu’nun kendisini toparlamasını arzulamaktadır.

Doğu ve Batılı’nın Muhasebesi yapıldıktan sonra sıra Türk’ün Muhasebesine gelmiştir. Doğu ve Batı çekişmesinde tamamıyla Doğu’nun sorumlusu olan Türklerin önce Batılı’yı helaka uğrattığını daha sonra Batı tarafından helaka uğradı ifade edilir. (Kısakürek, 2010: 67). Necip Fazıl, eserin bu bölümünde kendi öz milletine, Türklüğe eleştiriler yöneltmekte ve hatasının nerede nasıl, ne şekilde meydana geldiğini izah etmekte ve tıpkı bir hastalığa çare ararcasına Türklerin sorumluluğunu aldığı Doğu’yu, Batı karşısında tekrar ayağa dikmek niyetiyle tedavi aramaktadır. (Kısakürek, 2010: 72 – 73). Bu tedavinin öncelikle şahıslardan başlayarak daha sonra tüm Doğu medeniyetine yayılarak, Doğu’yu kurtarmasıyla mümkündür. Kendi ifadesiyle “Türk Milletine gereken yol en girift, en mahram ve en iç kavranışıyle İslamiyet’tir!” (Kısakürek, 2010: 92). Necip Fazıl’ın Türklüğe getirdiği en büyük eleştiriler: vatanını ve milletini ileriye götürme kaygısı taşıyan düşünürler yetiştirilmemesi ve Türk ruhunun, ahlakının zamanla İslam’dan uzaklaşması eksenine gerçekleşmesi üzerinedir. Necip Fazıl’a göre biri diğerinin bağımlı değişkeni konumundadır. (Kısakürek, 2010: 96).

Necip Fazıl’ın “Ana Kaynak” olarak tasvir ettiği: İslamiyet, İdeolocya Örgüsü’nde bir omurga niteliği taşımakta ve bölümde ifade edildiği üzere her şeyin çaresi, İslamda bulunmaktadır. Batı medeniyetinin sahip olduğu ve kendilerini ileriye götüreceklerine inandıkları her türlü ideolojinin olumlu yanlarının İslam’da olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bunu Necip Fazıl şöyle ayrıntılandırmaktadır (Kısakürek, 2010: 107):

(...) Sosyalizma ve komünizmanın var etmek isteyip de yok ettiği içtimai adalet ve tesviye ölçüsünün hakikati İslamda... Liberalizma ve kapitalizmanın yedire yedire ferdi çatlatmasına veya mukabil fertten her hakkı çaldırmasına mani ölçüler, İslamda. Demokrasya ve fikir hürriyetinin en nazik sınırları ve özü İslamda... Aynı demokrasya ve fert hürriyetinin



başiboşluğa ve kargaşalığa sarkan aşırılığını köstekleyici fikir ve şahsiyet hakkı İslamda... Nazizma ve Faşizmanın kâzip rüyasını gördüğü üstün nizam ve ruhi müeyyidelikteki esas İslamda... Batının her sahada arayıp bulamadığı cennet İslamda; her şey İslamda...

Necip Fazıl aynı bölümde İslam ve Müspet Bilgiler alt başlığı ile Türk ve Müslüman olarak ilim ve fende geri kalmışlığa, “Aya biz gidecek ve oraya, bilmem kaç yıldızlı Amerikan bayrağı yerine tevhid livâsını biz dikecektik!” diye sitem etmektedir. (Kısakürek, 2010: 132). Batı’nın ilim ve fenle Doğu’yu geçmeye başladığı zamanlarda, pozitif bilimlerin İslam’ın bir emri olduğunu hatırlamaları yerine bisiklete şeytan icadı ve matbaa için küfür işi dendiğinde dahi bu söylemlere sahip insanların karşılıklarına çıkacak bilinçli birilerinin olmamasını da ağır bir dille tenkit etmektedir. (Kısakürek, 2010: 133).

Doğu medeniyetinin bir bozulma içerisinde olduğunu kabul eden ve bunu kendisine dert edinen Necip Fazıl, İdeolocya Örgüsü’nün beşinci bölümünde tarihsel süreç içerisinde Türk milletinin yüzyıllara göre ayrımını yapmakta ve dünya çapındaki asıl sahibi olduğu ve aradığı medeniyeti 13. yüzyılda Osmanlı’nın kuruluşuyla gerçekleştirdiğine vurgu yapmakta ve ilerleyen bölümlerde de İslam’ın nasıl bozulduğuna dair çıkarımlarda bulunmaktadır. (Kısakürek, 2010: 143 – 156). Bu çıkarımların en can alıcı ve eser boyunca sıklıkla tekrarlanan noktalarından birisi şu şekilde ifade edilmiştir (Kısakürek, 2010: 150):

“(…) Neticede Türk cemiyeti, sırf dünya çapında bir mütefekkir yetiştirememek ve kainatın tek kurtarıcı sistemi olan İslamı, büyük saffet ve asliyetiyle vazifelendirememek, onu beşeri hamlelere hakim, doğurucu ve yapıcı bir platformda tutamamak, vecd ve aşkını kaybetmek ve meydanı istismarcı yobazlara kaptırmış olmak yüzünden bu hale gelmiş; İslamı, şahısların temsil kadrosunda, en nazik yerlerinden bozmuş ve yaralamıştır.”

Necip Fazıl’ın, “Beklediğimiz İnkılap” olarak adlandırdığı bölüm tamamıyla bir İslam İnkılabı üzerinedir. Fakat bu beklentinin sadece modernleşme çağından itibaren başlamadığının altını özenle çizmektedir. Kanuni Sultan Süleyman’ın tahttan inip Sarı Selim’in tahta geçtiği devirden itibaren yapılmasını gerektiğini düşündüğü İslam inkılabının bekleyişinden bahsetmektedir. Onun nazarında dini yanlış anlayan yobazlar ile Batı hayranlığı güderek Batı taklitçiliği yapanlar aynı vaziyettir (Kısakürek, 2010: 161 – 164). Türklüğün ve İslam’ın manasını kaçıran durumlar ise bu durumdan ibarettir.

Sonraki bölümde ise, beklenen inkılabın yönleri ortaya koyulmuş ve bu çerçeve öylesine geniş çizilmiştir ki toplum içeren nerdeyse her olguya değinilmiş dahası dünyayı yeniden şekillendirilmesi aşamasında bunu gerçekleştirmesi gerekenin Batı değil, İslam inkılabını gerçekleştirebilmiş Doğu’nun olması gerekliliğinden bahsedilmiştir. (Kısakürek, 2010: 279 – 280).

İdeolocya Örgüsü’nün ve Büyük Doğu idealinin ütöpik bir silüete bürünmesi “Devlet ve İdare Mefkuremiz” bölümüyle gerçekleşmektedir. Çünkü gerçekten Necip Fazıl bu bölümde devlet idaresinin nasıl olacağına, kurulacak makamlara, makamlara gelecek şahısların özelliklerine, anayasaya, kurulacak hükümetlere, hükümetlerin izlemesi gereken politikalara, dini yaklaşımına, üniversitelerine, çalışma şartlarına, ceza kanunlarına, kentleşmeye, eğlence düzenine, kılık kıyafete, orduya, basına kadar pek çok alanda nasıl olmaları gerektiğine dair “Başyücelik Hükümeti” olarak ütöpik idealler sunulmaktadır. (Kısakürek, 2010: 285 – 383). Fakat



daha önceden de belirtildiği üzere ütopyalar buldukları devrin bir eleştirisi niteliğindedir ve mükemmeliyetçidir. Önemli olan husus, bu eserin ortaya çıktığı tarih ve sonrası dönemde Türk modernleşme hareketi üzerinde bırakmış olacağı farklı ve alışılmadık etkisidir.

İdeolocya Örgüsü'nün omurgası olarak nitelendirdiğimiz "Ana Kaynak: İslam" bölümünü destekleyen ve alternatif ideolojilerin hepsinin olumlu yanlarını bünyesinde toplayan Büyük Doğu düşüncesinin İdeolocya Örgüsü'nün 9 temel prensibi ele alınmaktadır. Bunlar; ruhçuluk, keyfiyetçilik, şahsiyetçilik, ahlakçılık, milliyetçilik, sermaye ve mülkiyette tedbircilik, cemiyetçilik, nizamcılık ve müdahaleciliktir. Milliyetçilik çizgisine oldukça yakın duran Necip Fazıl bu bölümde bir kez daha Türk milliyetçiliğini İslam ile yakından ilişkilendirmiş ve Büyük Doğu milliyetçiliğini: "İşte bizim milliyetçiliğimiz; İslama bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliği!.. Ve işte cihan ölçüsünde milliyetçilik!.." şeklinde tasvir etmiştir. (Kısakürek, 2010: 401).

İslam inkılabına ihtiyacın gerekli olduğunu ileri sürdüğü süreçten itibaren oluşan çerçeveyi sunan 10. bölümde ki "Hal ve Manzara" bölümünde Necip Fazıl, Kanuni Sultan Süleyman'dan sonraki süreçten başlayarak eserin yazıldığı tarihe kadar olan süreci konu edinmekte ve tespitlerini tenkitlerle zenginleştirmektedir. Hem maddi hem de manevi açıdan bozulmalara değinilen bölümde Türk milletini içeriden ve dışarıdan gelecek muhtemel zararlardan korumak ve önlem almak maksadıyla uyarı niteliğindedir. (Kısakürek,2010: 446).

Necip Fazıl, "Çilemiz ve Davamız" bölümünde Büyük Doğu düşüncesinin uyandırmak istediği etki ile topluma vermek istediği mesajı açıkça öne sürmektedir ve açıkça şu şekilde dile getirmektedir: "Türk fikir hayatında en büyük felaket, hem iman, hem küfür cephesinde, dünyayı topyekun nazar çerçevesi içine alabilecek bir (stratosfer)e yükselememek, nefis ve kâine muhasebe ve murakabesine yanaşamamak yüzünden olmuştur." (Kısakürek, 2010: 516). Bu bölümde genç nesillere büyük bir umut bağladığını ifade eden Necip Fazıl, gençlik için epik notlar düşmüştür. (Kısakürek, 2010: 558).

İdeolocya Örgüsünde yer alan son bölüm bir ek bölümdür ve konusu İslam'ı yenilemek adınadır. Fakat bu bölümün ilk satırı, "İslam yenilenmez. Anlayışı yenilemek gerekir." şeklindedir. (Kısakürek, 2010: 565). Bu bölümde Necip Fazıl, Türk milletinin İslam ile olan bağına öylesine güvenmektedir ki Türkiye'ye sorumluluk yükleyen şu satırları ifade etmektedir (Kısakürek, 2010: 567):

"-İslam, 500 yıl kılıcını elinde tutan Türkiye'de bozuldu ve her yerde altüst oldu. Bu ancak Türkiye'de düzelirse her yerde sağlığa kavuşabileceğine ait ilahi bir ihtar..

-İslamı yenileyecek olan nesil, bu ruh ve madde felaketleri Türkiye'sinde son ve som, hepçi ve bütüncü tepki halinde zuhur etmekle mükellef..."

Necip Fazıl'ın İslam hassasiyetiyle uzun yıllar fikri altyapısını hazırlayarak kaleme aldığı bu eser hiç kuşku yok ki Türk - İslam sentezini pekiştirmiş ve bu senteze ütöpik bir tavırla yeni bir boyut kazandırmıştır.



Sonuç

Türk modernleşme sürecinde farklı bir noktaya sahip olan Necip Fazıl için Batı medeniyetinin gelişmişliğinin ve ileri olmasının sebebi, Doğu toplumu ve dolayısıyla da İslam'dan ileri gelmektedir. (Duran, 2005: 77). Kanuni devrinden sonra ihtiyaç duyulmaya başlanan düzenlemelerin ve yeniliklerin Türklüğün ve İslam'ın özünden koparak Batı'yı yalnızca taklit ederek Türk modernleşmesini sağlamaya çalışması aslında bir ilerlemeye değil gerilemeye sebep olmaktadır. (Duran, 2005: 78).

Necip Fazıl'ın önerdiği Türk Modernleşmesi esasında, kendi öz kimliğini kaybetmeyecek şekilde, Batı'nın medeniyetini benimmeden yalnızca ilim ve teknik gibi kendisinde dönem itibarıyla eksik olanı, Doğu medeniyetine uyarlamak şeklindedir. Fakat bu uyarlama kesinlikle Türk kültüründen taviz vermeden milli bir bilinç içerisinde yapılmalıdır.

Kısakürek'in Türk Modernleşmesinde bir yol gösterici olabilmek adına içerisine girdiği Büyük Doğu Hareketi ve yazmış olduğu İdeocya Örgüsü, öncelerden beri kendi Türklük ve Müslümanlık bilincinden ayrılmaya başlamış aydın çevrelere ağır tenkitler yaparak, Türklük bilincini ve Doğu medeniyetini ön plana çıkarmış, İslam'ı batı kaynaklı ideolojiler benzeri şekliyle bir yaşam tarzı, bir hayat görüşü haline getirmiştir. Bu durum Türk aydını ve Türk toplumu için bir ilk olma özelliği taşımaktadır. (Karadeniz, 2005: 16).

Necip Fazıl'ın önermiş olduğu, Türk – İslam sentezi ile gerçekleşecek olan modernleşme, kendi topraklarında başlayan yozlaşmanın ve bozulmanın çözümünün yine kendi topraklarında olduğunu vurgulamaktadır. Sunmuş olduğu devlet ideali: Platon'un Cumhuriyet'inin, Nietzsche'nin Üst İnsanı'nın, Aristo'nun Devlet'inin ve Marks'ın Sınıfsız Devleti'nin iyi yönlerini toplayan kötü yönlerini harcayan bir devlet idealidir. (Akt. Duran, 2005: 81).

Kaynakça

- ANDI, M. F. (2017), “Aydınlar, Kültürel İktidarlar ve Bu Bağlamda Oluşan Necip Fazıl Portresi”, *Karabatak*, Sayı:34, ss. 48 – 51.
- BOZ, D. (2013), *Büyük Doğu'nun Ruhu Necip Fazıl Kısakürek*, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- ÇOBAN, F. (2015), “İslamcılığın Fikri Taşıyıcısı Olarak Türkiye Siyasal Hayatında Necip Fazıl”, *Mülkiye Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 39, ss. 59 – 87.
- DEMİRCİ, B. (2015), “Habersiz Uçurtma”, *Karabatak*, Sayı:22, ss.70 – 71.
- DURAN, B. (2005), “Kısakürek'in Siyasi Fikirleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hece*, Sayı: 97, ss. 75 – 82.
- DURU, K. N. (1946), “Eğitim Sistemimiz”, *Büyük Doğu*, Cilt: 1, Sayı: 13, ss. 2.
- KARADENİZ, A. (2005), “Büyük Doğu'nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeocya Örgüsü”, *Hece*, Sayı: 97, ss. 16 – 22.
- KARAGÜL, Ö. (1950), “Büyük Doğu Cemiyeti”, *Büyük Doğu*, Sayı: 18, ss.13.
- KISAKÜREK, N. F. (1946), “Türkün Muhasebesi – 1”, *Büyük Doğu*, Cilt: 1, Sayı: 12, ss. 1.
- KISAKÜREK, N. F. (1946), “Türkün Muhasebesi – 1”, *Büyük Doğu*, Cilt: 1, Sayı: 13, ss. 1.
- KISAKÜREK, N. F. (1946), “Türkün Muhasebesi – 1”, *Büyük Doğu*, Cilt: 1, Sayı: 14, ss. 1.
- KISAKÜREK, N. F. (1950), “Başbakan Menderese Hitap”, *Büyük Doğu*, Sayı: 28, ss. 9.



- KISAKÜREK, N. F. (2007), Çepçevre Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları.
KISAKÜREK, N. F. (2008), Çile, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları.
KISAKÜREK, N. F. (2008), Aynadaki Yalan, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları.
KISAKÜREK, N. F. (2009), O ve Ben, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları.
KISAKÜREK, N. F. (2009), Türkiye'nin Manzarası, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları.
KISAKÜREK, N. F. (2010), İdeolojya Örgüsü, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları.
KISAKÜREK, N. F. (2017), "Türk Milletine Beyanname", *Alparslan Türkeş ve Dokuz Işık*, (Der.) Oğuzhan Cengiz, İstanbul, Bilgeoğuz Yayınları, ss. 113 – 114.
SARI, İ. (2016), Üstad; Necip Fazıl Kısakürek: Gençlere Armağan Olsun, İstanbul, Net Medya Yayıncılık.
YILDIZ, A. N. (2002), "Türkiye Modernleşmesi ve Bir Muhalif Basın Organı Olarak Büyük Doğu Dergisi", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, ss. 577 – 595.
<http://idp.org.tr/dergiler/buyuk-dogu> (erişim tarihi, 24 Eylül 2017).

İdeoloji, Sağ ve Sol Kavramlarına Bir Parantez Açan Mütefekkir Cemil Meriç

Güngör Göçer¹

Özet

Cemil Meriç 1916 yılında Hatay'ın Reyhanlı ilçesinde doğmuştur. Çocukluk dönemi I. Dünya Savaşı ve ardından başlayan Milli Mücadele döneminin en sert şekilde hissedildiği bir döneme rastlamıştır. Cemil Meriç etrafında yaşanan bu olağanüstü şartlarda kendisine bir sığınak aramış ve en güvenli sığınak olarak da kitapları bulmuştur. Böylece gözleri kör edercesine yoğun bir okuma temposuna girişmiştir. Bir taraftan da okuduklarından yola çıkarak içinde yaşadığı toplumun problemleri ile ilgili yaklaşımlarını yazıya dökmüştür. Ülkemizde birçok insanın birbirine düşmanlaşmasının en önemli nedenlerinden birini oluşturan ideolojik farklılıklar karşısında ideolojilerin “insan idrakine giydirilmiş deli gömlekleri” olduğu tespitinden hareketle sağ ve sol ideolojileri alışılmışın dışında bir yaklaşımla eleştirmiştir. Onun için kavramların anlaşılması çok önemlidir zira insanlar kavramlardan anladıkları üzerinden birbirleri ile düşmanlaşmakta ve kavga etmektedirler. Bu nedenle ideoloji, sağ ve sol kavramlarının doğru bir zemine oturtularak anlaşılmasının önemli olduğunu düşünmekteyiz ki, Cemil Meriç'in bu noktadaki yaklaşımları meselenin doğru anlaşılması adına oldukça önemlidir. Bu çalışmamızda ülkemizde bir dönem büyük kavgalara neden olan sağ ve sol kavramlarını Cemil Meriç'in yaklaşımları üzerinden hareket ederek ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Cemil Meriç, Kavramlar, İdeoloji, Sağ, Sol.

Giriş

“Hayatını Türk irfanına adayan, münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi.”

Cemil Meriç 1916 yılında Reyhaniye’ de Balkan göçmeni bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve 1987 yılında İstanbul’da vefat etmiştir. Çocukluk döneminde yaşadığı sıkıntılar kendisine yakın bir dost olarak kitapları keşfetmesini sağlamıştır.² Bu yıllarda başlayan okuma hayatı, gözleri kör edercesine yoğun bir şekilde ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. I. Dünya Savaşı sonrasında

¹ Dr. Fatih Ortaokulu Dinar/Afyon gocer20@hotmail.com

² Cemil Meriç bu dönemi şöyle anlatmaktadır: “Yılları zillet içinde geçen, kâh Türk, kâh şehirli olduğu için horlanan göçmen çocuğu bir yere tutunmak, bir camiaya bağlanmak istiyordu. Sınıfı yoktu. Dünyada başka milletler olduğunu dahi bilmiyordu. Ama kucağında yaşadığı topluma yabancıydı. O, şehirden gelmişti. Konuşması da, giyinmesi de farklıydı. Yalnız yaşadı, bir cüzzamlı gibi. Oynamadı, çocuk olmadı, içine ve kitaplara kapandı.” Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul 1997, s. 279.



Fransız kontrolüne geçen Hatay'da ilk eğitimini alan Cemil Meriç devam ettiği lisede de iyi derecede Fransızca öğrenmiştir. Öğrendiği yabancı dil sayesinde okuma faaliyetleri batı düşüncesini de içine alarak Cemil Meriç'in aydın kimliğinin oluşmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Hatay'ın Fransız idaresi altında bulunduğu dönemlerde milliyetçilik düşüncesi Cemil Meriç üzerinde önemli bir etki oluşturmuştur. Fransızların Hatay'dan çekilmelerinden sonra Hatay hükümetini yıkmaya çalışmak suçlaması ile tutuklanarak yargılanmıştır. Mahkemede yaptığı savunmada iddiaları reddetmiş ancak Marksist olduğunu da açık yüreklilikle ifade etmiştir.³ (Meriç, Mağaradakiler, 1997, s. 279) Bundan sonra Cemil Meriç'in isminden önce onun solcu olduğu genel kabul görmüş bir düşünce haline gelmiştir. Bu genel kabulün Cemil Meriç üzerinde önemli etkileri olmuştur. 1942 yılında Elazığ'a öğretmen olarak atandığında Cemil Meriç'in solculuğu devlet tarafından bilinen bir bilgidir. Bu dönemde Elazığ lisesinde coğrafya öğretmeni ihtiyacı olmasına rağmen Cemil Meriç'in siyasi düşünceleri nedeni ile eşi bu göreve atanmamıştır. Polis takibini de üzerinde hisseden Cemil Meriç'in en büyük korkusu "polis korkusudur." Hanımının hayati tehlikeli bir hamileliğinin bulunması üzerine İstanbul'a gitmek zorunda kalan Cemil Meriç kendisi için de izinli sayılabilmek amacıyla rapor almıştır. İlk rapor kabul edilmiş ancak aldığı ikinci rapor kabul edilmemiştir. Bunun üzerine Cemil Meriç istifa ederek İstanbul'a geri dönmek zorunda kalır. (Meriç, Jurnal 1, 2002, s. 231)

Hayata atıldığı daha ilk yıllarda ideolojik kategorizasyonun ortaya çıkardığı olumsuzluklarla karşılaşan Cemil Meriç ilerleyen yıllarda da bu anlayışın sıkıntılarını çekmeye devam etmiştir. Çektiği sıkıntıların etkisi ile olsa gerek ideoloji kavramı ile birlikte ülkemize gelen sağ ve sol kavramlarına karşı mesafeli bir duruş sergileyerek bu kavramları anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Çünkü bu kavramlar ülkemizde birçok insanın birbirlerini öldürmelerine ve birbirlerinden nefret etmelerine neden olacak kadar önemli etkiye sahip olan bir nevi sihirli kelimelerdir. İnsanların gözlerini kör edencesine büyük bir güce sahip olan bu kelimelerin ortaya çıkardığı ölüm ve nefret Cemil Meriç'e göre batılılaşmanın son perdesidir. (Meriç, Mağaradakiler, 1997, s. 183) Bu nedenle Cemil Meriç aslında kavganın insanlar arasında değil insanla kelime arasında olduğunu ve en tehlikeli olanlarının da topraklarımızda doğmayanlar olduğunu düşünmektedir. (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 77)

Bize göre Cemil Meriç'in ideoloji, sağ ve sol kavramlarını açıklarken ortaya koyduğu yaklaşımlardaki isabeti ve etkileyiciliği arttıran en önemli neden ise onun da uzun yıllar ideolojik kategorizasyona tabi tutularak hayatının farklı safhalarında tercihlerinin zararını çekmiş olmasıdır. Cemil Meriç bu kavramları açıklama çabasının nedenini aydın sorumluluğuna bağlayarak şöyle demektedir: "Aydının görevi karanlıkları aydınlatmak. Yazık ki o da kavganın içinde. Sokaklarda kardeşleri, çocukları boğazlaşıırken soğukkanlılığını nasıl koruyabilir? Evet ama görev görevdir. Önce kafalardaki keşmekeşi dağıtmaya, metafizik birer orospu olup çıkan kaypak, hain mefhumlara ışık tutmaya çalışalım." (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 52) İşte bu anlayışla doğru

³ Cemil Meriç marksist olduğunu söylediği zaman tek bir işçinin bile elini sıkmadığını sadece kendisine korktu dedirtmemek istediğini ifade etmektedir. Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul 1997, s. 280.



bildiği düşüncelerini açıklamaktan çekinmemiştir. Bunu yaparken “çelişkili, atak, pervasız, küstah, ukala, yalnız ve son derecede tedirgindir.” (Hece, Ocak 2014/ S. 157, s. 8)

Cemil Meriç ideoloji, sağ ve sol kavramlarına ışık tutmaya çalışırken öncelikle bu kavramların kaynağını yani Batı’yı anlamaya çalışır. Çünkü bu kavramların kaynağı Batı’dır. Ona göre biz basit bir taklit anlayışı ile bu kavramları benimseyip savunarak içinde yaşadığımız topluma ve değerlerimize “yabancılaşmış” durumdayız. Bu nedenle ne pahasına olursa olsun tarihimize ve kültürümüze yabancılaşmamalıyız. Kendisine sorulan “Türkiye niçin Ortadoğu’nun Japonya’sı olamadı? sorusuna verdiği cevapta yabancılaşma tehlikesine dikkat çekerek şöyle cevap vermiştir: “Niçin olsun? Ben Japonya’nın maddi fetihlerini, refahını, bir kelimeyle şevket ve ikbalini gıptaya şayan bulmuyorum. Üç kıtaya hâkim olmuş bir medeniyetin dünyaya adalet ve kardeşlik dağıtmış bir ülkenin hiçbir zıpçıktı uygarlığı taklide ihtiyacı yoktur. Türkiye’nin kendisi kalması; insanlığın bütün keşiflerinden, bütün fetihlerinden faydalanarak ihtişamlı mazisine layık bir istikbal inşa etmesi başlıca muradım.” (Meriç, Kültürden İrfana, 2017, s. 480) Bu ifadelerden de açıkça anlaşılmaktadır ki, Cemil Meriç’in gözünde mazimize ve kültürümüze yabancılaşma değil mazi ile istikbali bir potada eritecek hamledir değerli olan. Cemil Meriç yabancılaşmanın kaynağı olarak da Batılılaşmak düşüncesini görmektedir. Bu nedenle Cemil Meriç’in ideoloji, sağ ve sol kavramlarına bakışını anlamak için onun Batılılaşmaktan ne anladığına bakmamız gerekmektedir.

Batılılaşarak Yabancılaşmak

Osmanlı Devlet adamları ve aydınlarının⁴ Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtulmak için buldukları en kestirme yol Batı’ya benzemek yani Batılılaşmaktır. Bu tespit Batı karşısında seçmeci bir yaklaşım ortaya çıkarmamıştır. Tam tersine Batı’dan gelen her şeyin sorgusuz sualsiz kabul edilmesi şeklinde genel bir tavır ortaya çıkarmıştır. Cemil Meriç’e göre bu doğru bir yol değildir. Çünkü sorgusuz sualsiz taklit ettiğimiz Batı haçlı orduları ile “zincirinden boşanmış köpekler gibi saldırmıştır ülkemize.” Peki haçlılar kime saldırmıştır? “Her inanca saygı gösteren, her mağlubu bağrına basan asil, büyük ve efendi bir millete karşı.” (Meriç, Jurnal 2, 1993, s. 179) Ancak Osmanlı aydın ve devlet adamları bunu düşünmeden Batı’ya yüzlerini döndüler ki Cemil Meriç’in gözünde bu bir “hıyanet psikozudur.” (Meriç, Umrandan Uygarlığa, 1996, s. 27) Çünkü Osmanlı aydınlarının bir kurtarıcı olarak yüzlerini döndüğü Batı kendi uygarlığımızın baş düşmanıydı. Bunun farkına var(a)mayan aydın ve bürokratların tavrı katiline âşık olan kurbanın trajik hikâyesine benzemektedir.⁵

Osmanlı yıllarca “mağlupların evlatlarını” devşirerek oluşturduğu yeniçerilerle fetihten fetihe koşmuştu. Yeniçeriler hidayete ererek kanlarını İslam’ın adaleti ve saadeti uğruna akıtan bir Osmanlı mucizesiydi. (Meriç, Kültürden İrfana, 2017, s. 472) Tanzimat sonrasında ise Batı,

⁴ Cemil Meriç aydın kavramı yerine entelektüel kavramını tercih eder. Çünkü ona göre aydın “ne mazisini bilir, ne geleceği hakkında aydınlık tasavvurları vardır. Ülkesi ile göbek bağını çoktan koparmıştır.” Cemil Meriç, *Jurnal* 2, İstanbul 1993, s. 210.

⁵ Cemil Meriç’in Türk modernleşmesine bakışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tülay Gencer, Cemil Meriç ile Türk Modernleşmesine Bir Bakış, BEU SBE Dergisi, Bitlis 2012, C. 1, S. 1, s. 19-33.



Osmanlı'yı Osmanlı'nın silahı ile vurmaya başladı. Cemil Meriç bu durumu şöyle açıklamaktadır: "O (batı) en güzide evlatlarımızı ayartarak koyulur işe. Edebiyatı bir aldatmaca olarak kullanır. Ve kelimelerle büyüler intelijansiyamızı, kelimelerle yani yalanla. Edebiyat, irfan kalemize sokulan tahta at; Genç Osmanlılar, Avrupa'nın yeniçerileri." (Meriç, Kültürden İrfana, 2017) Böylece Batı'ya yüzlerini dönen aydınlar kendi kültürlerine ve medeniyetlerine yabancılaşarak tarihsel birikimlerini bir kenara bıraktılar. (Meriç, Umrandan Uygurluğa, 1996, s. 27) Artık ülkenin kurtuluş yolu olarak Batı'da ortaya çıkan düşünce kalıplarını kendi ülkelerinde aynen uygulamaya çalıştılar. Fakat Batı'da alınan sonucun benzerinin kendi ülkelerinde alınabilmesi için şartlarında Batı ile benzerlik göstermesi gerekmektedir. Osmanlı Devleti, ne devlet yapısı olarak ne toplumsal yapı olarak ne de inanç itibarıyla Batı ile benzer bir profil çizmemektedir. Örneğin Batı medeniyetini kurarken köleliği kullanmıştı. Osmanlı ise medeniyetini kurarken çalıştırdığı insanlara yevmiesini ödeyerek medeniyetini kurmuştu. Batı'da toplum sınıflı bir yapı arz etmekteyken Osmanlı'da ise toplumsal yapıda sınıflı bir sistem yer almıyordu. Batı maddeydi Osmanlı ise ruhtu. Bu ve benzeri farklılıkları dikkate almayan aydın ve devlet adamlarının batılılaşma ve çağdaşlaşma adına ortaya koydukları reçeteler istenen sonucu vermemektedir. Buna rağmen Osmanlı aydınları benimsedikleri ideolojileri tek doğru kabul ederek düşüncelerini sloganlaştırırken diğer ideolojilere ise düşmanlık göstermeye başlamışlardı. Böylece düşünce dar kalıplara hapsedilerek düşünceye saygı ve diğer fikirleri anlamaya çalışma çabası bir kenara bırakılmıştı. Artık ideolojik kamplaşma toplumsal yapıda derin çatlaklar oluşturarak toplumsal birlik ve beraberliğe zarar vermeye başlamıştı.

Cemil Meriç ülkemizde neden olduğu tahribat nedeniyle Avrupa'ya ve değerlerine öfke duymaktadır. Onun öfkesi gözleri kör eden bir öfke değildir. Çünkü istesek de istemesek de Avrupalılaşacaktık. Bu bir teslimiyet değil özümseme şeklinde olmalıydı. (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 121) Ancak müstağrip aydınlarımız kendilerini unutarak şüursuzlaşmışlardı. Batıyı batı yapan değerleri tanımadıkları gibi Avrupa'yı da tanımıyorlardı. Düşünceden ve düşünmekten korkuyorlardı. (Meriç, Mağaradakiler, 1997, s. 229) Hâlbuki Batılı değerlere karşı pencereleri açmak gerekir ancak pencereleri açmak demek pencereyi kırıp atmak demek değildir. Osmanlı aydınları ve daha sonra gelen takipçileri pencereleri kırarak işin kolayına yani teslimiyete, taklide yönelmişlerdi. Hâlbuki buna hiç gerek yoktur. Çünkü "Batıyı Batı yapan fikri temeller, insanlığın ve İslam'ın ortak hazinesinden alınmıştır. Bizim için söz konusu olan bir istirdattır, yani kaybettiğimiz hazinelere sahip çıkmaktan ibarettir." (Meriç, Kültürden İrfana, 2017, s. 481) Ancak bunun için şuurlu bir bilince sahip olmak gerekir.

Batılı değerlere karşı bizleri koruyacak en önemli unsur Cemil Meriç'e göre "şuur" dur. Ona göre toplumsal şuurun oluşmasında tarih ve din yani İslamiyet yadsınamaz iki gerçekliktir. Batı, Tanzimat'tan itibaren Türk aydınının mukaddeslerini yani İslamiyet'i öldürmek amacındaydı. Ancak öldürdüğü mukaddesin yerine ise kendi mukaddeslerini koyma çabasıydı. Bu çabanın sonucu olarak mukaddessiz kalan Türk aydınlarına ideolojileri sundular. İdeolojiler ise "tahribe yeltendikleri imanın yerine sahtelerini ikame etmek için uydurulan birer ersatz'dır." Artık mukaddesi kalmayan aydınların tek endişeleri hürriyetlerini kazanmaktır. Hürriyet uğruna her türlü fedakârlığı göze alan Tanzimat sonrası Türk aydınları geleneklere düşmandırlar. Artık



Müstağriplerin “tek mabutları vardı: teceddüt; tek mabetleri: Avrupa” dır. (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 174) Bu noktada yabancılaşmanın iki boyutu dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi bir uygarlığın kendine yabancılaşmasıdır. İkincisi de kültürün kendine yabancılaşmasıdır. (Taşdelen, 157/2010, s. 94) İşte bu nedenle Batı’dan ithal edilen ideolojiler karşısında dikkatli olmak gerektiğini düşünen Cemil Meriç batılılaşmanın bir aracı olarak sunulan ideoloji kavramına ve ideolojilere karşı tedirgin bir duruş sergilemektedir.

İdeoloji: “İnsan İdrakine Giydirilmiş Deli Gömlekleri”

İdeoloji kavramının herkes tarafından kabul edilen genel bir tanımı yoktur. (Varolun, 2014, s. 21; Bulut, S.23/2011, s. 184; Şahin, 2013, s. 3) 1796 yılında kavramı ilk kez kullanan Destutt de Tracy kavramın kurucusu olarak Candillac’ı göstermiş ve onun öncülü olarak da John Locke’u zikretmiştir. İdeoloji kavramı bu dönemde düşüncenin bilimi olarak tanımlanmıştır. (Varolun, 2014, s. 21) İdeoloji kavramının bu basit tanımının yanında ideolojinin ne olduğu sorusuna “toplumun özdeksel altyapısınınca belirlenen siyasal, felsefesal, dinsel, sanatsal vb. gibi düşünce biçimlerinin tümü” (Hançerlioğlu, 1976, C. III, s. 26) şeklinde de cevap verilebilmektedir.

İdeoloji kavramının tanımındaki belirsizlik nedeni ile kavramın “kaypak ve karanlık” olduğunu düşünen Cemil Meriç (Meriç, Umrandan Uygarlığa, 1996, s. 261) ilkel toplumlarda mitlerin nasıl toplumsal bir işlevi varsa modern toplumlarda da ideolojilerin de buna benzer bir işlevlerinin olduğunu ifade etmektedir. (Meriç, Umrandan Uygarlığa, 1996, s. 264) Bu haliyle ideoloji kavramı ile ortaya çıkan sistemleştirilmiş düşünceler toplumları etkileyen kuşatıcı hareketler olarak karşımıza çıkmakta ve her geçen gün de gündelik yaşamda varlıklarını daha hissedilir kılmaktadırlar. Bu nedenle de Cemil Meriç bazı batılı düşünürlerin (Raymond Aron, Daniel Bell) ideolojiler çağının sona ereceğine dair görüşlerine itiraz etmektedir. Ona göre ideolojilerin nüfuz ve hâkimiyeti tam aksine her geçen gün daha da artacaktır. (Meriç, Umrandan Uygarlığa, 1996, s. 271)

Cemil Meriç ideolojileri genel olarak “izmler” olarak isimlendirmiştir. Onun gözünde bütün “izmler insan idrakine giydirilmiş deli gömlekleridir” ve “batıdan gelen hiçbir “izm” masum değildir. Canlılığını kaybeden birer konserve düşünce olduğu içinde izm’ler anakronizmdir (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 188-190) Cemil Meriç’e göre ideolog da “içtimai bir sınıfın emrinde hakikat ile yalanı uzlaştırarak, bağlandığı sınıfı şuurlandıran bir nevi uzman” dır. (Meriç, Jurnal 2, 1993, s. 209) İdeologların ortaya çıkardığı ideolojiler ise içtimai sınıfların ortaya çıkardığı düşüncelerdir. Çünkü Batı sınıflı bir toplum yapısına sahip olduğu için her sınıf elindeki kazanımları korumak veya yeni haklar elde etmek için kendi düşünsel sistemini oluşturma mecburiyeti hissetmiştir. Bu hem kendi sınıfı dışındaki içtimai sınıflara hücum hem de savunma ihtiyacına bir çare olarak düşünülmüştür. Bu çerçevede Cemil Meriç’in dikkat çektiği önemli bir nokta vardır ki, o da Batı’daki dünya görüşleri arasında bir kopuşun olmadığı tam aksine her yeni sınıfın eski hâkim sınıfın ideolojisinden faydalandığıdır. (Meriç, Mağaradakiler, 1997, s. 227)



Batının ihtiyaç duyduğu “izm'lere” peki bizim ihtiyacımız var mıydı sorusuna ise Cemil Meriç olumsuz bir cevap vermektedir. Ona göre bizde ne kilise vardı ne de dini çıkar malzemesi olarak kullanan bir sınıf vardı. Bu nedenle de sınıflı bir toplumsal yapısı olmayan bir coğrafyada kime karşı kavga edilecekti. (Meriç, Kültürden İrfana, 2017, s. 473) Halbuki her “izm” bir sınıfın kavga silahıydı. Bizde ise bu silahı doğrultacak bir düşman yoktu. Ancak Cemil Meriç'e göre siyasi düşüncüyü bilmeyen ya da siyasi düşünceye gözlerini kapatan Türk insanı ya sloganlara ya da ideolojilere esir olmuşlardı. (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 164) Sloganla ideolojiye sarılan zihinler için tek doğru ve hakikat kendilerinininkiydi. Bu düşünceyle birlikte düşünceye saygı kalmamış ve artık düşüncenin yerine fanatizm geçmiştir.

Cemil Meriç ideolojileri siyaset dünyasının haritalarına benzetir. Ancak sadece harita ile yola çıkmak büyük yanıltır çünkü pusulaya da ihtiyaç vardır. Bu noktada Cemil Meriç ideolojileri kurucularından öğrendikten sonra ortaya çıkan fikrin tarih, milliyet ve kişilik şuuruyla harmanlanmasıyla birlikte sağlıklı sonuçlar alınabileceğine inanmaktadır. Cemil Meriç'in bu tavrından da anlaşılacağı üzere onun bütün ideolojilere düşman olduğunu söyleyemeyiz. Aslında onun gözünde tehlikeli olan tek bir ideolojiye bağlanıp diğer ideolojilere düşman olmaktır. İstesek de istemesek de ideolojilere muhtaç olduğumuzu ifade eder Cemil Meriç. (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 93)

Cemil Meriç'e göre ülkemizde ideolojilere karşı yapılan hatalardan birisi de ideolojileri ve ortaya çıktığı toplumsal yapıları idrak ederek bir senteze ulaşacak düşünürümüzün olmamasıdır. (Meriç, Sosyoloji Notları ve Konferansları, 1997, s. 220) Bu düşünür eksikliğimizin yerini ise müstağripler doldürmüşlardı. Müstağriplerin Batı'dan gelen ideolojileri iyice tetkik edip bunlardan doğru bir sentez çıkarmaları mümkün değildir. Zira onlar benimsedikleri ideolojilerini “naslaştırmışlar” ve Avrupa'dan gelen düşünceleri bir ilmihal gibi ezberlemeye çalışmışlardır. Cemil Meriç müstağriplerin bu tavrını “efendisinin ilaçlarını çalıp içen ahmak uşağın” tavrı ile izah etmektedir. (Meriç, Mağaradakiler, 1997, s. 228-229) Böylesi bir tavrı benimseyenleri ise sloganlar yönetir. Slogan ise “karanlık kinlerin birbirine saldırttığı çılgın sürülerin savaş çığlığıdır.” (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 93). Cemil Meriç'in ideolojilere karşı ortaya koyduğu bu tepkilere bakarak onun “kasıtsız, maksatsız, politikasız, ideolojisiz, sağsız-solsuz olarak düşünceye, tartışmaya alıştırmak; en mühimi düşünme biçimini öğretmeyi.” (Çetin, 2007, s. 11) amaçladığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

İki Düşman Kardeş: Sağ ve Sol

Ülkemiz 1970'li ve 80'li yıllarda ideolojik kamplaşmanın en uç noktalara ulaştığı bir dönemden geçti. Bu dönemde yüzlerce insan sadece sağcı veya solcu olduğu gerekçesi ile gözlerini kırpmadan birbirlerini öldürmekten çekinmediler. Ne yazık ki ölenlerin büyük çoğunluğunu gençlerin oluşturması ise ayrı bir trajedydi. Ülkenin böylesi yıkıcı bir süreçten geçtiği bu dönemde sorumluluk sahibi bir entelektüel olarak Cemil Meriç bu konunun üzerine eğilmekten kendini alamamıştır. Zira Cemil Meriç kendi misyonunu ve gayesini şöyle açıklamaktadır: “Bir çağın vicdanı olmak isterdim, bir çağın, daha doğrusu bir ülkenin, idrakimize vurulan zincirleri kırmak,



yalanları yok etmek, Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak isterdim. Muhteşem bir maziye, daha muhteşem bir istikbale bağlayacak köprü olmak isterdim, kelimeden, sevgiden bir köprü.” (Meriç, 1997, s. 284)

Muhteşem mazisini istikbale bağlama gayesini taşıyan Cemil Meriç gerçek entelektüelin herhangi bir sınıfın ideoloğu veya demagogu olamaması gerektiğini ve ülkesini müdafaa etmek zorunda olduğunu düşünmektedir. (Meriç, Jurnal 2, 1993, s. 208-209) İşte Cemil Meriç’te bir sınıfın ideolog veya demagogu olmamak için birçok gencin düşüncenin yerine sloganların kontrolüne girdiği, ideolojik kamplaşmaya karşı itirazlarını eserlerinde dile getirdi. Cemil Meriç ne sağcılara ne de solculara yaranamadığı bu dönemde her iki ideolojiye karşı mesafeli ve eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Zira kendisi de kolaycı bir yaklaşımla Hint edebiyatını yazdığında sağcı olmakla, Saint- Simon’u yazdığında ise solcu olmakla itham edilmiştir. (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 54) Bu ithamlar karşısında Ümit Meriç babası ile ilgili şunları söylemektedir: “Babama sağcı demek çok yanlış olur, bu ona dar gelir. Solcu demek de yeterli değil. İnsana ve emeğe saygısından ötürü solcu tarihimizin ortaya çıkardığı insan tipi açısından sağcıydı diyebiliriz. Babam yöntem olarak sonuna kadar Marksist’ti.” (Hece, Ocak 2014/ S. 157, s. 7).

Kendisiyle ilgili aslı astarı olmayan ithamlar karşısında bunalan Cemil Meriç “anlaşmasına imkân olmayan iki düşman arasında münzevi aydın hareketlerini nasıl ayarlayacak?” (Meriç, Jurnal 2, 1993, s. 198) sorusunu sormak zorunda kalır. Aslında onun tek derdi vardır her düşüncüyü öğrenmek ve bunlardan bir sentez oluşturmaktır. Cemil Meriç’in bu çabasını Kurtuluş Kayalı “sağ ve sol kavramlarından sıyrılmakla yolun açılabileceğini ve namuslu düşüncenin o noktada başlayacağını” (Kayalı, 2011, s. 226) düşündüğü şeklinde yorumlamaktadır.

Cemil Meriç ülkemizde ortaya çıkan sağ ve sol ideolojinin oluşumunu müstağriplerin kabul edilemez batılılaşma anlayışı karşısında ortaya çıkan iki yaklaşıma dayandırmaktadır. Bunlardan birincisi müstağriplerin tavrını doğru bulup destekleyenler ikincisi de bu tavrı doğru bulmayan hatta nefret edenler. Cemil Meriç bu iki sınıfın Batı kelimeleri ile karşılıklarının sağ ile sol olduğunu ifade etmektedir. (Meriç, Mağaradakiler, 1997, s. 228)

Sol’un Almanca ’da eğri demek olduğunu söyleyen Cemil Meriç cehenneme inen merdivenlerinde sola büküldüğünü Sağ’ın ise Tevrat’ta rabbin sevgili kullarının oturacağı yer olarak tarif edildiğini söyler. Ancak zaman içinde kavramların içerdiği algı değişir. Bu değişimi Cemil Meriç şöyle anlatmaktadır: “Sol demokrasilerin zaferinden sonra yeni bir bekâret kazanır Avrupa’da günahlarından arınır. Avrupa bütün cinayetlerini sağa yükler. Sağ yakın tarihimizin günahkâr tekesidir: kilisedir, cehalettir, faşizmdir. Batının en gerici partileri bu menfur vasıftan kurtulmağa çalışırken, bizde mukaddesatçıların bayrağı olur sağ: Türk alicenaplığı...” (Meriç, Bu Ülke , 1997, s. 78) Kavramların kaynağı bize göstermektedir ki bu ideolojiler “Avrupa’dan ithal edilen bir bid’attir.” (Meriç, Kültürden İrfana, 2017, s. 482) İki ideolojik kategorinin oluşmasından sonra özellikle gençler arasında bu ideolojiler fanatizme varan bir sahiplenmeye neden oldular. Ancak her ideolojinin savunucusu olan bireyler ideolojilerini kurucularının anlatısından okuyarak, araştırarak öğrenmemişlerdi. Tam aksine ideolojilerini sloganlardan ve sözlü anlatılardan öğrenmeye çalışmışlar veya öğrenmişlerdir.



Cemil Meriç ülke içinde yaşanan ideolojik kamplaşmanın ortaya çıkardığı yıkım ve kendi tecrübeleri nedeni ile sağcılığa ve solculuğa karşı çok sert eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştirilerden birinde sağcılık hakkında şunları söylemektedir: “Sağ adı verilen bu bedbaht topluluk solun kusuntuları ile yaşar. Misafirler gittikten sonra sofraya döküntülerini yalamağa gelen bedbaht bir sokak kedisi. Kendine mahsus hiçbir fikri, daha doğrusu hiçbir fikri yoktur. Batı dili bilmez. Osmanlıca bilmez. Ebediyen vesayet altındadır. Huysuzluğu intibaksızlığından gelmektedir. İntibaksızlığı tembelliğinden. Sağın cilasını kazıyın, altından kıskançlık çıkar. Üzümler tilki hikâyesi.” (Meriç, Jurnal 2, 1993, s. 197-198) Sağa böylesine sert eleştirilerde bulunan Cemil Meriç’in eleştirilerinden aynı sertlikle sol da nasibini alır. Ona göre “sol papağandır. Öğretilenleri tekrar eder. Topaldır, koltuk değnekleri ile yürür. Hareket etmek için mutlaka bir batılıya muhtaçtır. Dost olmanız için dilini konuşmanız lazım. Dilini, yani seçtiği pirin, mürşidin dilini. Sembollere ve sloganlara mahpustur. Reçete ister.” (Meriç, Jurnal 2, 1993, s. 198)

Cemil Meriç iki ideolojiye mensup olanların kendisine karşı sergiledikleri tavırdan da rahatsızdır. Sol, Cemil Meriç’e bazı kitapları Ötüken yayınevi tarafından çıkarıldığı ve sağcı dergilerde yazılar yazdığı için tepkilidir. Bu nedenle de Ötüken’den çıkan kitaplarını okumazlar ve Cemil Meriç’i ihanetle suçlarlar. Bu suçlamaya karşı Cemil Meriç solun, sağın kendisine gösterdiği yakınlığı ve dostluğu göstermediğini iddia etmektedir. (Meriç, Jurnal 2, 1993, s. 200) Ancak bu demek değildir ki Cemil Meriç sağcıdır. O her zaman fikirlerini rahatlıkla ifade edebilme fırsatını veren her yer ve zeminde bulunmuştur. Onun için kalıplaşmış kategorilerin bir anlamı yoktur. Hele ki bizim topraklarımızda doğmayan ideolojilere karşı ise önlenemez bir tepkisi vardır. Belki de bu konuda tek bir ilkesi vardır. O da her düşünceye saygıdır. O saygıyı gördüğü her ortam ve zeminde bulunmuş ve bulunmaktan da gocunmamıştır. Bu tavırla da ideolojik bağnazlığa saplanarak sloganların esiri olan bireylere düşüncenin önemini hatırlatarak canlı bir örnek olmuştur.

Sonuç

Cemil Meriç ideolojilerin ve sloganların esiri olarak düşünceye saygısını kaybetmiş ülkemiz insanına yaptıklarının bir hata olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Hepimiz aynı tarihin çocuklarıyız. Düşman bir dünyanın kucağında yaşıyoruz. Birbirimize kenetlenmemiz, ahmakça sloganların esiri olarak birbirimizi hançerlemekten vazgeçmez, İslam’ın birleştirici bayrağı altında toplanmaz, İslam’ın şiarı olan müsamaha, adalet ve sevgiye kulaklarımızı tıkamakta ısrar edersek, dünyanın en büyük medeniyetini gerçekleştirmiş olan bu zavallı milletin mezarcısı oluruz.” (Meriç, Kültürden İrfana, 2017, s. 482) Cemil Meriç’i böylesi bir haykırışa yönelten en önemli gerekçe ise düşüncüyü kontrol etmesi gereken insanların düşüncenin esiri haline gelmesidir.

Cemil Meriç bu ülkenin gençlerini, aydınlarını ve devlet adamlarını Batı’dan çağdaşlaşmak adına alınan kavramlara ve ideolojilere karşı uyanık olmasını istemektedir. Bu Batı düşmanlığı demek değildir. Batı’dan gelecek her düşünce dikkate alınmalı ancak tarih, din ve kültür şuuruyla yaklaşılmalıdır. Bu sayede insanımızın parlak mazisini istikbale taşımak mümkün olacaktır. Ancak Cemil Meriç’e göre bunu yapmak için öncelikle sloganların esiri olmadan düşünceli ve birbirimizi



düşmanlaştırmadan dinlemeye ve anlamaya çalışmalıyız. Bunu başardığımızda yeni bir geleceğin inşa edilmesinin kapıları açılmış olacaktır.

Kaynakça

- Bulut, Y. (2011/ S.23). İdeolojinin Tarihçesi. *Sosyoloji Dergisi*, 183-206.
- Çetin, G. (2007). *Sağ ve Sol Karşısında Cemil Meriç*. İstanbul: Artus Yayıncılık.
- Gencer, T. (2012 /C.1/S.1). Cemil Meriç ile Türk Modernleşmesine Bir Bakış, *BEU SBE Dergisi*, s. 19-33.
- Hançerlioğlu, O. (1976). *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul : Remzi Kitabevi.
- Hece. (Ocak 2014/ S. 157). Bir Entellektüel Tedirgin Cemil Meriç. *Hece*, 5-14.
- Kayalı, K. (2011). *TürkDüşünce Dünyasında Yol İzleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (1993). *Jurnal 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (1996). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (1997). *Bu Ülke*. İstanbul : İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (1997). *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (1997). *Sosyoloji Notları ve Konferansları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2002). *Jurnal 1*. İstanbul : Ötüken Yayınları.
- Meriç, C. (2017). *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2017). *Kültürden İrfana*. İstanbul : İletişim Yayınları.
- Şahin, B. (2013). *İdeoloji, Toplumsal Sınıflar ve İletişim*. İstanbul: Marmara Üniv. Sos. Bilimler Enstitüsü Radyo Tv- Sinema Anabilim Dalı İletişim Bilimleri Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi .
- Taşdelen, V. (157/2010). Cemil Meriçte Yabancılaşma Sorunu. *Hece* , 92-100.
- Varolun, O. (2014). *Slavoj Zizek: İdeoloji Kavramına Lacancı Psikanalizden Bakışın Felsefi Bir Değerlendirmesi*. Mersin: Mersin Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.



Cemil Meriç ve Osmanlı-Türkiye Modernleşmesinin Romantik-Muhafazakâr Yorumu

Ebru Açık Turğuter¹

Özet

Siyaset bilimi literatüründe romantik-muhafazakârlık daha çok Alman siyaset felsefecileri tarafından savunulan, endüstri toplumunun yıkıcı ve tahrip edici yönüne karşı, kırsal yaşamı ön plana çıkaran düşünce biçimi olarak tarif edilmektedir. Romantik muhafazakârlığı diğer muhafazakârlık (geleneksel, paternalistik, liberal, yeni) türlerinden ayıran en önemli özelliği tarihsel değerleri yaşam biçimiyle özdeşleştirip daha sade ve gösterişsiz bir yaşam biçimine duyulan özlemi içinde barındırmasıdır. Romantik muhafazakârlar, din, gelenek gibi toplumsal değerlerin, insanların özgürlüklerinin önünde engel teşkil ettiği, bu durumdan kurtulmanın ise aklın egemen olduğu bir düzenin tesis edilmesiyle gerçekleşebileceği Aydınlanma düşüncesine, soyut akla ve onun ürünü olan soyut düşüncelere karşıdır. Romantik muhafazakârlar, toplumsal dönüşümlerin kaynağı olarak gelenek ve tecrübeyi ön plana çıkarmak isterler ve her toplumun kendi kültürel değerleriyle hareket etmesi gerektiğini savunurlar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun XVI. Yüzyıldan itibaren değişen siyasi durumunu düzeltmek için girişilen ancak duraklama, gerileme ve XIX. Yüzyılda ise çöküşe götüren reformlardan duyulan rahatsızlık pek çok kesim tarafından dile getirilmiştir. Söz konusu reformların yetersiz olması neticesinde ortaya bir kurtarma projesi olarak çıkan ve adı Batılılaşma, Çağdaşlaşma ve Modernleşme olarak koyulan tüm kültürel dönüşümlere karşı geliştirilen tepkilerin başında romantik muhafazakârlık gelmektedir. Ülkemiz düşünürleri içerisinde bu akımı tüm yazılarında öne çıkaran belki de tek düşünür, Cemil Meriç'tir. Cemil Meriç, akademik dünyanın deyim yerindeyse uzun süre periferisinde kalmış, sosyalizmle başlayan düşünsel macerasına romantik muhafazakârlıkla son vermiş olan önemli bir düşünürümüzdür. Bu çalışma, bir romantik muhafazakâr olan Cemil Meriç'in denemeler şeklinde ve serbest bir üslupla yazdığı eserlerinden hareketle; Osmanlı ve Türkiye modernleşmesi karşısında geliştirdiği görüşlerini, sosyolojik bakış açısıyla ve eleştirel olarak ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, romantik muhafazakârlık, Cemil Meriç

¹ Araştırma Görevlisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü ebruacik@mu.edu.tr.



Bir Söylem Olarak Muhafazakârlık

Söylem, özellikle Fransız düşünür Michel Foucault tarafından ön plana çıkarılmış ve genel olarak şeyleri ve varlıkları ‘doğru-yanlış’ oyununa sokabilen, dünyayı ve insanları şekillendiren, düşünceler, inanışlar, yargılar, değerler, semboller, kelimeler, harfler, kurumlar, normlar ve geleneklerden oluşan ve içerisinde birçok güç ilişkilerini bulunduran devasa ve yaşayan bir organizma olarak tanımlanmaktadır. Foucault’ya göre söylem tek başına değil, birlik halinde ve üretimi ile birlikte çözümlenebilir hâle gelmektedir. Söylemin anlaşılır kılınması ise söylemi üreten, çeşitlendiren ve sürekli hale getiren iktidar ve kurumlar aracılığıyla mümkün olmaktadır. Ona göre söylem, “görevi onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, belirsiz olagelişini dizginlemek, ağır korkulu maddiliğini savuşturmak olan bir takım yollarla, hem denetlenmiş, hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmıştır” (Foucault 1993: 9-10). Bu anlamda söylem insanlarla birlikte var olur, dolaşıma girer, onları şekillendirir, onlara belirli anlamlar ve yaşam stratejileri verir. Bir söylem olarak muhafazakârlık da bir yaşam biçimi üreten, belirli davranışları olumlayıp belirli davranışları dışlayan bir hayat stratejisidir. Bir söylem olarak muhafazakârlık, geleneksel yaşam biçimini ‘muhafaza etme’, koruma ve kollama amacını çağrıştıran ve 1789 Fransız Devrimi’nden sonra yaşanan köklü dönüşümler karşısında takınılan duruşun adıdır. Muhafazakârlık, toplumsal olanın önceliğini, toplumsal unsurların işlevsel karşılıklı bağımlılığını, kutsal olanın gerekliliğini ve hiyerarşiyi savunur (Nispet, 1990: 113-118). Dahası muhafazakarlık, din, devlet ve otoritenin (Bora, 2013: 58) varlığının kaçınılmazlığını; geleneğin etkinliğini, mükemmel olmayan insan ve organik toplum anlayışını, mülkiyete önem vermeyi (Heywood,2013); aşkın düzene inanmayı, sınıfsız toplum anlayışına karşı olmayı, soyut akla güvensizlik duymayı, büyük ve hızlı değişimlere karşı küçük ve yavaş değişimi tercih etmeyi (Kirk 1986: 8-10) içinde barındıran bir söylem biçimidir.

Tıpkı içinde yaşadığı ve dolaşımda olduğu toplum gibi tarihsel ve kültürel değişimlerden etkilenen muhafazakârlık, zaman içinde çeşitli şekillerde kendini göstermiştir. Bu dönüşümün farkında olan bazı düşünürler, muhafazakârlığın daha iyi anlaşılması için çeşitli tasniflere gitmişlerdir. Bunlardan en önemlisi, Andrew Heywood’un tasnifidir. Heywood muhafazakârlığı, “otoriter muhafazakârlık”, “paternalist muhafazakârlık”, “liberal muhafazakârlık” ve “yeni sağ” olarak tasnif eder (Heywood, 2013: 82-113). Ona göre, her bir muhafazakârlık türü birbirinden belirli nüanslarla ayrılmaktadır. Örneğin otoriter muhafazakârlık, Maistre’nin kurucusu olduğu ve devrim öncesi eski rejimin, monarşinin mutlak iktidarının haklılığını savunan çeşidi iken, paternalistik muhafazakârlık; Benjamin Disraelin eserlerinde dile getirdiği “sosyal sorumluluk” düşüncesi üzerine kurulu yardımlaşmacı ve dayanışmacı çeşididir. Liberal muhafazakârlık, daha çok XX. Yüzyılın ikinci yarısından sonra muhafazakârların “klasik liberal” gelenekten etkilenen ve serbest piyasa ekonomisini benimseyen kanadıdır. Yeni sağ ise, İkinci Dünya Savaşı sonrası geliştirilen “refah devleti” uygulamalarının ekonomik krizleri çözmede başarılı olamayacağını anlaşılması ile serbest piyasa ekonomisi ile birlikte otoritenin de yeniden düzenlenmesini savunan akımdır (Heywood,2013: 69-71).



Muhafazakârlığı tasniflemeye giden bir diğer düşünür Andrew Vincent ise muhafazakârlığa karakterini veren beş temel yorum olduğunu belirtir. Bunlardan ilki aristokratik yorum yani bir tür olumsuz tepki doktrindir, ikinci yorum muhafazakârlığı politik pragmatizmin bir formu olarak ele alır. Yani muhafazakârlık sadece hâkim politik, kültürel ve ekonomik düşünce yapısını absorbe eder. Üçüncü yorum durumsal ya da pozisyoneldir; burada muhafazakârlık, belirli bir düzenin örtülü müdafaasıdır, kökleri kurumlaşmış bir hayat tarzında bulan öğretilerdir. Dördüncü yorum bir temayül fikrine odaklanır, muhafazakârlık hayatı oluşturan temel hammaddenin bir parçasıdır. Son yorum ise muhafazakârlığın buyurucu içeriğe sahip bir fikirler külliyesi olduğu yorumudur (Vincent, 2006: 87-89). Vincent buradan hareketle beş ayrı muhafazakârlık türünün var olduğunu belirtir. Bunlar gelenekçi, romantik, paternalist, liberal ve yeni sağ muhafazakârlıktır. Vincent'ın ayırımında Heywood'dan farklı olarak gelenekçi ve romantik muhafazakârlık yer alır. Vincent'ın ayırımına göre geleneksel muhafazakârlık, geleneğe büyük vurgu yapan, teorik akla güvenmeyen, onun yerine "önyargı" ve "pratik akla" yer veren, hiyerarşi ve otoritenin doğal olarak var olduğunu vurgulayan, özgürlükleri ve hakları toplumla ilgili kurallar bütününde arayan yaklaşımdır. Paternalistik muhafazakârlık, yönetimin görevlerini, her yurttaş için iyi bir hayatı geliştirecek kuşatıcı devlet aktivitesine imada bulunur. Yönetim, hedefleri belirleyen, adaleti ve fırsat eşitliğini sağlayan bir form olarak yorumlanır. Liberal muhafazakârlık, olumsuz özgürlük yorumuna sahip, bireysel haklara vurgu yapan ve minimal hukuk devleti yönetimine destekleyen bakış açısıdır. Yeni sağ, korporatizmin, bürokratik büyümenin ve refah devletinin karşısında konum alan; özel mülkiyeti, kişinin kazancını kullanma hakkını ve ulusal kimlik restorasyonunu destekleyen düşünme biçimi olarak formüle edilir. Çalışmanın asıl konusunu teşkil eden romantik muhafazakârlık ise, S.T. Coleridge, William Wordsworth, Sir Walter Scott, Adam Müller, Schlegel ve Freidrich Novalis gibi kişilerin teorize ettiği muhafazakârlık biçimidir. Bu düşünürler, restore edilmiş bir topluma karşın pastoral, kırsal, çoğu kez yarı feodal bir geçmişe güçlü bir nostalji geliştirmişlerdir. Romantik muhafazakârlar, daha sade, dini ve komünal duygularla dolu bir hayat tarzını savunurlar. Toplumda şövalyece, kahramanca değerleri birleştiren doğal bir hiyerarşiyi kabul ederler (Vincent, 2006: 98-104). Romantik muhafazakârlık diğer söylem biçimlerinden biraz farklı olarak, tarihi ve kültürel değerlere vurgu yapan pek çok düşüncenin de içine sızabilen, akışkan bir söylem biçimidir. Bu akışkanlık özellikle Osmanlı ve Türkiye'de muhafazakârlık deneyiminde kendini göstermektedir.

Muhafazakârlığın bir söylem biçimi olarak tüm dünyayı etkisi altına aldığı bir gerçektir. Başta Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Sanayi Devriminin sonucu olarak Batılı toplumların belirli bir yöne doğru evrildiği ve geliştiği anlayışı genel olarak kabul edilir. Böyle bir ivmeyi yakalamak isteyen ve bu dönüşümün getirdiği gelişme düzeyine ulaşmak isteyen pek çok toplum olmuştur. Bu nedenle Batılı olmayan toplumların, teknolojiye dayalı sanayileşme ve bu sanayileşmeden doğan refah düzeyine ulaşmak için Batılılaşma sürecine girdikleri de bir gerçektir. Bazı toplumların gönüllü bazı toplumların ise yarı-gönüllü olarak girdikleri bu süreçte çeşitli Batılılaşma tipleri ortaya çıkmıştır. Bazı toplumlar, Batılılaşma sürecinin başında, ideal topluma ulaşmak için yabancı olanın önemli bir parçası olan teknolojiye karşı olumlu tavır alıp (Çiğdem, 1997: 44) diğer faktörlere ise ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Ancak alınmak istenilen teknoloji



beraberinde kültürü ve elbette bir yaşam biçimini de getirmiş bu da belirli oranlarda toplumsal reaksiyonları tetiklemiştir. Osmanlı ve Türkiye modernleşmesinin genel hatlarını oluşturan bu tasvirde yer alan reaksiyonların başında da muhafazakârlar gelmektedir.

Genel olarak Türkiye’de ki muhafazakâr düşünürler, ülkeye özellikle aydınlanmacı bir motivasyon ve pozitivist anlayışın formasyonu ile giren Batılılaşma, çağdaşlaşma ve daha sonrada modernleşme anlayışlarına ve projelerine karşı eleştirel ve dahası karşıt bir tutum takınmışlardır. Zira III. Selim ile başlatılan, Cumhuriyete kadar devam eden ve Cumhuriyetle birlikte hız kazanan, “utangaç bir modernite projesinden”, “köktenci modernite”ye (Tekeli ve İlkin, 2003: XI) geçişi, *bize ait olmayan olarak* tanımlamış ve bu süreci çok uzun süre tahlil ve tenkit etmişlerdir. Türkiye muhafazakâr düşünürleri özellikle bu süreçte pozitivistimin etkisiyle yeni bir toplumun inşası amacı taşıyan tarih anlayışına karşı olmuşlar, geçmişin bir birikim olduğu düşüncesiyle hareket ederek gelenekten kopuşu sorunsallaştırmışlar, yine geleneksel toplum tahayyülleri çerçevesinde alternatif bir tarih yazımına yönelmişlerdir. Başlangıç motivasyonu olarak bu noktadan hareket eden muhafazakâr söylem bu noktada kalmamış ve akışkan doğası nedeniyle farklı muhafazakârlık biçimleri ortaya çıkmıştır. İslami muhafazakârlık (Sait Halim Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Necip Fazıl), milliyetçi muhafazakârlık (Nurettin Topçu, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Semiha Ayverdi ve Abdülhak Şinasi), liberal muhafazakârlık (Ali Fuat Başgil) bunların başlıcalarıdır.

Bu çeşitliliğin nedenini daha iyi anlamak için Tanıl Bora’nın, “Türk Sağının Üç Hali” isimli çalışmasına kısaca bakmak yeterli olacaktır. Bora, bu eserinde Türkiye’de görülen sağcılığın başlangıçtan itibaren üç vechesi olduğunu ve bunların; İslamcılık, muhafazakârlık ve milliyetçilik olduğunu vurgular. Bora, bu üç söylem tipinde başlangıcından itibaren bir iç içelik varsayar. Zira bu çalışmanın da ana konusunu oluşturan bu iç içelik aslında her üç akımında aslında batılılaşma/modernleşmeye olan tepkiden doğmuş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bora, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığı farklı pozisyonlar olmaktan çok “haller” olarak ele alır. Fizikteki maddenin halleri mecazına başvurarak bunları, sırasıyla Türk Sağının katı, sıvı ve gaz haline benzetir. Milliyetçiliği, Türk Sağının gramer bilgisi olarak niteler ve sağın katı haline tekabül ettiğini belirtir. İçerikleri, kavramları, imgeleri uyarılama, uydurma gücünün esas olarak bu söylem tipinde olduğunu varsayar. İmge, değer, ritüel kaynağı olarak gördüğü, ayrıca kap değiştirme ve mecra bulma kabiliyetinin yüksekliğine binaen İslamcılığı Türk Sağının sıvı hali olarak niteler. Bu görüşte muhafazakârlık zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hali olarak sağın gaz haline tekabül eder (Bora, 2003: 8). Bu tasniften hareketle muhafazakârlığın bu durumunu akışkanlık olarak yorumlamak daha doğru olacaktır. Bu akışkanlığın en bariz şekilde gözlemlendiği kişi hiç kuşkusuz Cemil Meriç’tir. Meriç’in muhafazakârlığı, Osmanlı geçmişine duyulan özlemin siyasetten çok edebiyat üzerinden dile getirilmesini, teknolojik ve bilimsel anlamda modernleşmeyi oluplayıp; içi boş, yabancılaştırıcı ve gelenekleri dışlayan modernleşmeye karşı kültürel bir söylem biçimini yani muhafazakârlığın romantik biçimini örneklemektedir. Eserlerinde İslamcılığa, milliyetçiliğe ve muhafazakârlığa rahatlıkla geçiş yapan Meriç’in bu entelektüel konum alışı, yaşamında ve bu yaşamın yansıması olan denemelerinde rahatlıkla görülebilir.



Romantik-Muhafazakâr Cemil Meriç

İşinin düşünmek ve düşündüklerini topluma sunmak olduğunu belirten Hüseyin Cemil Meriç, 12 Aralık 1916 tarihinde Hatay'ın Reyhanlı kazasında dünyaya gelmiştir. Lise öğrenimini o dönemde Fransız mandası olan Hatay'da Antakya Lisesi'nde yapmıştır. Cemil Meriç, lise yıllarında milliyetçi tavırları ile fazlaca göze batan bir öğrenci olmasından dolayı, öğrenimini tamamlayamadan liseden ayrılmak zorunda kalmıştır. O dönemde liseyi bitirememesinden dolayı mülkiye okullarına da kayıt yaptıramamış, eğitimini tamamlamak için 1936-1937 yıllarında İstanbul'a gelmiştir. 1940 yılında Yabancı Diller Okulu'na burslu talebe olabilmek için müracaat etmiş ve giriş sınavını kazanıp iki yıl okumuştur (Meriç, 2002:64-65). 1946'da İstanbul Üniversitesi'nde Fransızca okutman olarak göreve başlamıştır. Meriç, 1974'te emekli oluncaya kadar Fransızca okutmanlığı sürdürmüştür. Meriç, kızının deyimiyle '12 Haziranı 13 Hazirana bağlayan gece, saat yarımına beş kala otuz iki yıldır kör olan gözlerini, yeni bir dünyaya açmak üzere bu dünyaya kapatmıştır' (Meriç, 2003:142).

Meriç, görme yetisini 1954 yılında kaybetmiş, maddi manevi pek çok sıkıntı çekmiş ve psikolojik anlamda pek çok yıkılış yaşamıştır. Ancak o, bunlara bakmaksızın çalışmalarına devam etmiş ve birçok eser yayınlamıştır. Cemil Meriç serbest üslubu ve içtenliğiyle kalem aldığı aforizmalarında, tarihten edebiyata, dinden ideolojiye, eğitimden manevi unsurlara kadar pek çok konuya değinmiştir. Akademik bir ciddiyetle gerçekleştirdiği okumalarını tüm okuyuculara hiç çekinmeden sunmuş, hayatının önemli bir bölümünü İstanbul Üniversitesinde geçirmiştir. O, sosyoloji bölümünde dil eğitiminin yanında sosyolojik bilgilerin yoğunlukta olduğu dersleri verse de hiçbir zaman akademinin periferisinden merkezine geçememiştir. Engin bilgisini dergilerde, gazetelerde, kitaplarında ve sohbetlerinde mümkün olduğunca çok kişiye ulaştırmaya çalışmış ve kişisel engellerini bu anlamda bahane olarak göstermemiştir.

Meriç², bir röportajında kişisel dünyasında yaşadıklarının nasıl entelektüel yaşamına etki ettiğini anlatır. Ömrünün ilk yıllarında (1917-1925) koyu Müslümanlık devrini yaşadığını belirten Meriç, bu dönemi 'Hacı-Hoca olmak isterdim' diye özetler. Hatay'ın geçirmiş olduğu tarihsel dönüşüme paralel olarak 1925-1936 yılları arasında 'Şoven Milliyetçi' olduğunu belirtir. Okulla ilgili geleceği bir anlamda bu dönemdeki davranışlarıyla şekillenmiş ve bu dönemde yaşadıkları almak istediği eğitimi geciktirmiştir. 1936-1938 yılları arası İstanbul yıllarında özellikle Nazım Hikmet ve Kerim Sadi ile olan tanışıklığı nedeniyle 'Sosyalistlik devri' yaşadığını belirten Meriç, 1938-1960 yıllarını "Araf Devri" diyebileceği kuluçka devrini, 1960-1964 yılları arasında kendi Hint Devrini, 1964'ten sonra ise 'Sadece Osmanlıyım' dediği bir devri yaşadığını belirtir. Siyasi yelpazenin adeta her yerini kat eden Meriç, deyim yerindeyse Osmanlı olarak geldiği dünyaya Osmanlı olarak veda etmiştir.

² Ergun Göze, "Bir Osmanlı Konuşyor", *Tercüman*, s. 5, 10 Kasım 1974'ten naklen Düccane Cündioğlu, *Bir Mabel İşçisi Cemil Meriç*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 27.



Cemil Meriç'te Osmanlı ve Türkiye Modernleşmesi

Hayatının büyük bir bölümünü sıkıntı ve zorluklar içinde geçirmiş olan Meriç'i romantik muhafazakâr yapan şey geçmişe duyduğu özlem, 'yabancı-yakışsız-bizden olmayana' karşı eleştirel yaklaşımı, gelenekleri dışlayan modernleşmeye karşı kültürel bir söylem biçimini savunması ve *Tanzimat öncesi Osmanlı*'ya duyduğu hayranlığıdır.

Meriç'in yazılarının sistematik olmadığı yönündeki eleştirilerin nedeni olan farklı zamanlarda birbiriyle çelişen yazılarının varlığı yadsınamaz. Ancak Meriç'in Osmanlı ve Türkiye modernleşmesi karşısındaki tavrı her zaman nettir yani o bu konuda her zaman eleştireldir. Osmanlıya ait olan geçmişin, kültürün ve geleneğin tahribi karşısında üzgün ve kızgındır. Bir Facianın Hikâyesi'nde bu kızgınlığını dile getirir: "*Teceddüd illetinden doğan bir buhran. Bin yıllık bir medeniyet parça parça yıkılır, toplum hayatına yön veren inançlar yok edilirken, şuursuz bir intelijensiya sevinç çılgınlıkları atıyordu*" (Meriç, 1981: 66),der. Ancak bu sevinç çılgınlıklarının beyduhediliği hemen ortaya çıkacaktır; dahası bu beyhudeliği dile getiren pek çok düşünür muhafazakârlık çatısı altında toplanıp bu söylemi teşkil etmeye başlayacaklardır.

O, bu oluşumu sosyolojik faktörlerle açıklar. Şöyle ki, Batılılaşma merhalesi olarak yapılanları (başta Şapka ve Harf Devrimi olmak üzere) hoş görmeyen Meriç, yönetici elitin ve aydınların bu konum alışlarının muhafazakârlığı doğurduğunu belirtir. Meriç, içinde yeşerdiği toplumsal koşulların, ekonomik ve siyasal güç ilişkilerinin niteliğinden bağımsız olmayan muhafazakâr düşünceden; yaşadığı toplum bağlamında bahseder. Eskiden yekpare bir bütün olan toplumda, aydınların halktan koptuğunu, halkın ise mazisinden uzaklaşmaya başladığını belirtmiş, bu duruma paralel düzeyde yabancılaşmış bir toplumun ortaya çıktığını anlatmıştır (Meriç, 1986: 390). Değerleri bir durgunluk içerisinde olan, mazinin bir ötelenme yaşadığı toplum bağlamında, Meriç'e göre muhafazakârlık, Burke'un de ifadesinde olduğu gibi "muhafaza etmek için değişmek" anlamındadır. Ona göre, bu ideoloji, muhafaza ederek değişen toplumun aynı zamanda nefsinin de müdafaası olan bir durumdur. *Mazi bütünüyle tahrip edilmek istenmiştir. Bugünkü muhafazakârlık temayülü nefis müdafaasındandır. Yaşamak, muhafaza ederek değişmektir.* (Meriç, 1997a:379),der.

Meriç tarihi kökeni bir çırpıda silmeye çalışan anlayışa karşı her zaman tepkilidir:

'Günahlarımızı kurşun birer tabut gibi sırtımızda taşıyoruz; günahlarımızı veya abeslerimizi. Bu günahlardan ilki: haramzadelik. Rezil bir Ödip kompleksi bu. Bir kendi kendini tahrip cinneti. Ecdadımızı inkâr ediyoruz, ecdadımızı, yani Osmanlı'yı. Biricik düşmanımız: Türk-İslam medeniyeti. Sesimi Taşer'in sesiyle gürleştirerek haykırıyorum: Tarihte tek mucize vardır: Osmanlı mucizesi. Türk kanıyla İslam dininin kaynaşmasından doğan bir mucize.(Meriç,1997c:260)

Ona göre Osmanlı kozmopolit bir toplumdur. Osmanlı toplumu, hiçbir zaman ayırıcı ve dışlayıcı anlayışa değil, birleştirici, kaynaştırıcı, kucaklayıcı bir bakış açısına sahip olmuştur.(Meriç,1997c:228). Weber'in '*Protestan Ahlakı*'(2014) yorumuna benzer bir şekilde Osmanlı toplumunu yorumlayan Meriç, Osmanlıyı ve geçirmiş olduğu dönüşümleri ortaya koyarken yine sosyolojik bir noktadan hareket eder. Hayatı anlamlandırmada Osmanlı toplumunun karşısına cennet ve cehennem olarak iki yolun seçenek olarak sunulduğunu ifade



eden Meriç'e göre bu anlayış, Osmanlıda yokluğa doğru bir gidişin olmadığını, dünyanın ahiretin tarlası olduğu fikrine götürmüştür. Bu sebeple Osmanlı, zihniyet açısından dünyayı fazla önemsemeyen bir toplum haline dönüşmüştür. Meriç'e göre hem dünyayı, hem ahireti kucaklayan dünya görüşüyle Osmanlı toplumu, cihat, ümmet, Kur'an-ı Kerim ve iman gibi anahtar kavramlarıyla tarihte nadir görülebilecek *kendine özgü* dinamik bir dinî hayat yapısı oluşturmuştur. Bu anlamda İslamiyet, Osmanlı toplumunun en kuvvetli yönü olarak karşımıza çıkmaktadır (Meriç,1997a:271). Buna ek olarak Osmanlılar, dünya hayatını kutsallık ve maneviyat çerçevesinde yorumlayan ve anlamlandıran bir cemiyet yapısına sahip olmuştur. Bu sebeple onların şekillendirdiği yorumsamacı (hermenütik) toplum, yani kutsal kitabı hayatında tüm boyutlarıyla yaşayan bir topluluğu ifade etmektedir. Böyle bir toplum yapısını işaret eden Meriç, dönemin önemli tartışmalarından olan alt-yapı üst yapı tartışması ve Osmanlıyı yıkıma götüren şeyin İslami inanç olduğu söylemlerine karşıda eleştirel yaklaşmıştır. *'İslam bir üst yapı müessesesidir. Bir İbn-i Rüşd veya İbn-i Haldun'un yetişmesine engel olmamıştır. Hıristiyanlık terakkiye ne kadar engel ise; İslam'da o kadar engeldir. Gelişen bir cemiyet için kanattır din, çöken bir ülke için safradır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü sosyal ve ekonomik sebeplerdendir. İslamiyet'in bunda hiçbir rolü yoktur.'* (Meriç,1997a:194), diyerek konunun sosyolojik bakış açısını gerektirdiğinin altını çizer. Buradan hareketle ele aldığı Batılılaşma fikrine de eleştirel yaklaşır.

Cemil Meriç, "batılılaşma" fikrinin Batı irfanı ile kaynaşmak anlamına geldiğini ve Tanzimat'tan günümüze kadar yapılan yeniliklerle aydınların ve Türk toplumunun batılılaşmanın esiri olduğunu ifade etmektedir. Dahası Meriç'e göre Batı toplumu bu mefhumu liberalizm kanalı ile ortaya çıkarmıştır. Esasında liberalizm, sanayileşen Avrupa'nın, başka bir deyişle burjuvazinin dünya görüşüken Türkiye toplumunda ne sanayi oluşumu ne de burjuvazi sınıfı olmadığından kabul edilebilir değildir. Bu anlamda Meriç'e göre Avrupa'nın "Batılılaşın" teklifi Türk toplumunun kapitalizme teslim olması ile eşdeğerdir (Meriç,1997c:229). Ona göre bu yolun kaçınılmaz olduğunu savunana bürokratik elitler ve aydınlar "batılılaşma miti" eskiyince, yeni bir akım gibi gözükken ama batılılaşma ile eşdeğer olan "çağdaşlaşma" fikrine sarılmışlardır. Batıcı aydınların uğrunda şampanya şişeleri patlattığı bu ihtiyar mefhumlar ona göre Tanzimat'tan beri tanıdığımız Batı'nın son tecellisidir. Bu yüzden çağdaşlaşma, Meriç'e göre tehlikesiz, masum, tarafsız bir görünüşü olduğundan özü itibarıyla *karanlık, kaypak ve rezil* bir kavramdır. Çağdaşlaşmanın halk vicdanındaki adına da değinen Meriç, halkın bu mefhumu asrileşmek yani *maskaralaşmak, gâvurlaşmak* olarak kabul ettiğini ifade eder. Hatta ona göre çağdaşlaşmak, bir yönüyle "Avrupalılaşmak" yani yok olmaktır. Meriç, bu savunduğu düşünceleri ise şöyle bir sebebe bağlar; *'zira apayrı bir medeniyetin çocukları olan Türk toplumu ile Batı toplumu bambaşka ölçüleri olan yapılara sahiptir. Bu anlamda Türk toplumu çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyet olduğundan kendisinden daha genç, tecrübesiz Batı toplumuna ait tecrübe ürünü fikirleri kabul etmemelidir'* (Meriç,1996b:25),der.

Batılılaşma merhalesinin beyhudeliği ile ilgili olarak Meriç:

'Bütün Kuran'ları yaksak, bütün camileri yaksak, Avrupalının gözünde Haçlı Seferlerinin yalınkılıç ve tekbir getiren Cündileriyiz. Avrupa'nın bir nevi tezaadı idik. Yani kıtayı tamamlyorduk. Şimdi maymunuyuz. Yani hiçbir haysiyeti, hiçbir hikmet-i vücudu olmayan



ananesiz, haysiyetsiz sırnaşık gölgesi. Avrupa, materyalizmine rağmen Hristiyan'dır. Hıristiyanlık doğu ismi anılır anılmaz şahlanı verir. İşçisi de, Marksisti de, Hıristiyan'dır hep Avrupalının. Durup dururken Hıristiyan değildir belki. Ama Hıristiyan bir devletle Müslüman bir devlet arasında bir tercih yapmak gerekince saf kan Hıristiyan'dır. Biz Müslüman olduğundan, doğulu olduğundan, Türk olduğundan utanan, aczinden tarihinden, dilinden utanan şuursuz bir yığın haline geldik. Nermi Uygur, Ortaçağ felsefesi okutur, İbn Rüşd'ün adını anmaz. Berke edebiyat tarihi yazar, Endülüs şiiirinden habersizdir. Kendi kendine kazık atan, efendilerimiz gücenmesin diye hazinelerini gübre ile kamufle eden bir entelijansiya. Sonra Kıbrıs davasında Batı insanının bizi destekleyeceğini düşünmek gibi sazan balıklarının kahkahadan çatlatacak bir hamakat (Meriç,1997b: 384-385),der.

Buna ilave olarak Meriç, bazı yazarların Türk toplumu için çılgınca benimsedikleri "az gelişmiş" ithamının da dönemin aydınları tarafından uydurulan "çağdaşlaşmak" kadar hazin ve abes olduğunu, bunun Hıristiyan Batı'nın asırlık kinlerini ifşa eden bir safsatadan başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir. Türk toplumunun nerede ve kime göre geri kalmış olduğunu sorgularken Meriç, ilimde ileri-geri diye bir ayırımın söz konusu olamayacağını, bunu bir Türk'ün benimsemesinin şuursuz bir mazoşizm anlamına geleceğini ifade etmektedir (Açıkgöz, 1993:87). Osmanlının az gelişmiş olarak yaftalamasıyla ilgili:

"Kıt'aları ipek bir kumaş gibi keser biçerdik. Kelleler damlardı kılıcımızdan. Bir biz vardık cihanda, bir de küffar. Zafer sabahlarını kovalayan bozgun akşamları. İhtiyar dev, mazideki ihtişamından utanır oldu. Sonra utanç, unutkanlığa bıraktı yerini, 'Ben Avrupalıyım' demeye başladı, 'Asya bir cüzamlılar diyarındır'. Avrupalı dostları, acıyarak baktılar ihtiyara, ve kulağına: 'Hayır delikanlı' diye fisildadılar, 'sen bir az-gelişmişsin'. Ve Hıristiyan Batı'nın göğsümüze iliştiirdiği bu idam yaftasını, bir 'nişân-ı zîşan' gibi gururla benimsedi aydınlarımız."(Meriç,2002:38),der.

Meriç, bu dizleriyle bir bakış açısının nasıl bir söyleme ve oradan da toplumsal hafızaya kazındığını gözler önüne serer. Meriç, Batı karşısında edinilen bu kendini küçük görme psikolojisini Batı'dan devşirilen 'ideolojiler ' yoluyla yerleştiğinin de altını çizer. *İzm'ler idraklerimize giydirilen deli gömlekleri. İtibarları menşe'lerinden geliyor. Hepsi de Avrupalı (Meriç, 2002: 92)*, der ve bu konuda dikkatli olunması gerektiğini belirtir. Bu konuda iki önemli duruş sergiler bunlardan ikisi de kültürel olarak savunmacıdır. İlkinde *İdeoloji, çağımızın anahtar kelimelerinden biri... vuzuhu kilitleyen bir anahtar... Aydınlarımız ne yapsın? Mefhumun kendisi kaypak ve karanlık. Kamuslar Babil Kulesi (Meriç, 1996a: 259-260)* diyerek dönemin düşünürlerini ve kendini savunur ve ekler "*İdeolojiler şuurumuza giydirilen deli gömlekleridir" dedim. Evet ama, onları tanımadan bu karmakarışık dünyada istikametimizi tayin etmek kabil mi? Kaosu kosmos yapan insan zekası tecrübelerini ideolojilerde sergiledi. Onlara ne dostuz, ne düşman (Meriç, 2009: 295)*, der. Buradan da ikinci önerisini ve uyarısını biz okuyucularıyla paylaşır:

İdeolojiler siyaset dünyasının haritaları. Haritasız denize açılır mı? Ama harita tehlikeli bir yolculukta tek kılavuz olamaz. Pusulaya da ihtiyaç var. Pusula: Şuur. Tarih şuur, milliyet şuur, kişilik şuur. İdeolojilerin peşine takılanlar pusulasızdırlar. Gemi ya kayalara çarptı, ya batağa saplandı. İdeolojilerin ışığına göz yumanları sloganlar yönetir (Meriç, 2002: 95),der.

Bu konuda son noktayı ise şu şekilde koyar:



“Batılaşmak bize ne kazandırıyor. Şahsiyetsizlik, erimek, yok olmak. Benimsediğimiz bir idam hükmüdür. Avrupalılar için Doğululaşmak diye bir şey tasavvur edebilir misiniz? Düşüncede, teknikte, tıpta, ilimde, asırlarca ileride olduğumuz halde... Medeniyetler irreductible’dir (birbirlerine indirgenemezler). Batı benim anti-tezimdir. Ben, Batı’yı yok etmek için, temessül etmek için asırlarca savaşmışım. Benî âdem âzâ-yı yek digerent (insan, insana muhtaçtır). Tamam, fakat o bana saygı gösterdikçe... Medeniyetler temessül edilemez. Belli bir seviye-ye gelen insan için insanlık bir bütündür. Eğer, millet çapında düşünceceksek, millet vardır, Osmanlı kültürü vardır, biz varız. Batı’nın teknik üstünlüğü vardır, o kadar...”(Meriç, 1997a:270).

Sonuç

Siyaset, devletin etkinliklerini belirleyen ve toplum yaşamının düzenlenmesini sağlayan önemli araçlardan biridir. Bu nedenle siyaset, ilk çağdan itibaren insani düşüncenin önemli konularından biri olmuş; felsefeden sonra bilimlerinde konusu haline gelmiştir. Sosyal bilimlerin önemli bir dalı haline gelen siyaset bilimi kısaca devlet, hükümet, özgürlük, mülkiyet, meşrutiyet, haklar, hukuk, iyi bir yaşam gibi kavramlar üzerine ve bu kavramların toplumsal yaşamdaki önemi konusunda düşünmedir. Siyaset biliminin en önemli konularından biri siyasete yön veren fikirlerdir. Yönetim biçiminin ve topluma yön verecek gücün yönünü belirleyen bu fikirlerin başında muhafazakârlık gelmektedir. Tarihi ve kültürel öğelerle çeşitlenen muhafazakârlık günümüz toplumlarını etkileyen önemli bir söylem biçimidir. Pek çok çeşidi içinde kültürel öğelere daha çok yer veren, yaşam söz konusu olduğunda daha yalın bir alternatif öneren, gelenek ve tarihe daha çok önem veren romantik muhafazakârlık, geçmişe özlem ve bir tür iyi dilekler toplamı olarak da okunabilir. Ülkemiz de bu konumda yer alan en önemli düşünür hiç kuşkusuz Cemil Meriç’tir. Cemil Meriç, romantik muhafazakâr bir düşünür olarak Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışını, Cumhuriyetin kuruluşunu, tek parti dönemini ve sırasıyla Cumhuriyet ihtilallerinin canlı tanığıdır. Türkiye’nin imparatorluktan ulus-devlete geçişini ve bu geçişin getirdiği tüm sosyolojik (anomi, kırılma, dönüşüm, süreklilik vs) oluşumları hem akademi içinden hem de akademi dışından yaşamış ve yorumlamış bir düşünürümüzdür. Bu toplum içinde yer alan ayrımları ve duvarları yıkmak ve bu çağın vicdanı olmak isteyen Meriç, geçmişe olan özlemini çeşitli eserlerinde vurgular. Osmanlı ve Türkiye’nin modernleşme durumunu ‘fezâhat, inkisar, ihtilâç’ gibi yozlaşma ve çöküntü ifadeleriyle anlatan Meriç batılılaşmanın yanlış anlatıldığını ve bu nedenle tıpkı Adorno’nun ‘yanlış yaşam doğru yaşanmaz’ deyişine benzer bir şekilde bu topraklarda *Batılılaşmanın, modernleşmenin*, yanlış anlaşılıp yanlış yaşandığını belirtir.

Meriç, serbest bir yazım biçimiyle ortaya koyduğu eserlerinde eleştirel tavrından neredeyse hiç vazgeçmez. Onun asıl yapmak istediği toplumsal deneyimlerin dikkate alınıp bu deneyimlerden ders alınmasıdır. Tarihi ve kültürel değerlerin tanınması dahası bir toplumu toplum yapan değerlerin önemszenmesi konusunda hassas olan Meriç, içinde bulunduğu toplumun hafızasının silinmesinden ve kim olduğu konusunda karasız olmasından rahatsızdır. Dönemi itibarıyla ‘kimiz sorusunun’ iki cevabı olduğunu; ‘Doğu’ ve ‘Batı’nın ve dahası Batı ve Doğu ayrımının sadece tanımdan ibaret olduğunu belirtir. Tanımların masum olmayacağını da farkında olan Meriç, *Doğulu* yaftasına dikkat etmek gerektiğini ve bu yaftanın toplumların kaderi olmadığını

belirtir. Zira Doğu'nun kendisinin bizzat medeniyetin kurucusu olduğunu ve bu rolü sadece Hint, Çin ve Mezopotamya'nın değil yakın tarihimize damgasını vuran Selçuklu ve dahası Osmanlı'nın da hakkıyla oynadığını belirtir. Bu konumu unutan ve toplumun önüne batılılaşma/modernleşme hedefini koyan anlayışın karşısında olan Meriç, tarihi ve kültürel kaynaklarımızdan kopmanın tehlikelerini 'yabancılaşma' ve 'bilinçsizleşme' olarak özetleyerek dönemine ve bugüne çeşitli uyarılarda bulunan önemli bir düşünürdür. Genel medeniyet çizgisinden haberdar olmanın bir sorun olmayacağını savunan Meriç, sadece bize uygun olan değil aynı zamanda bize layık olan yaşamında yaşanması gerektiğini neredeyse tüm eserlerinde ısrarla savunur.

Sonuç olarak Meriç, okurlarına günümüz Türkiye'sini şekillendiren modernleşmenin, romantik muhafazakâr bir okumasını sunar. Meriç'in bu duruşu, söz konusu söylem biçiminin *modernleşme karşıtı* tavrını anlamada oldukça önemlidir. Bu nedenle de Cemil Meriç'i okumak ve anlamak; modernleşme karşıtı söylemlerin en önemli kaynağı olan ve bir zihniyet biçimi olarak Türkiye gerçeğini kurmaya çalışan *muhafazakâr söylem biçimini* anlamada ve dahası yorumlamada önemli bir başlangıç noktasıdır.

Kaynaklar

- Açıkgöz,H.(1993). *Cemil Meriç İle Sohbetler*. İstanbul: Seyran İktisadi İşletmesi.
- Bora,T. (2013). *Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*. İstanbul: Birikim Y.
- Cündioğlu, D.(2006). *Bir Mabel İşçisi Cemil Meriç*. İstanbul: Etkileşim Y.
- Çiğdem, A. (1997). "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, s. 32-51
- Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri*.(Çev.). Selahattin Hilav. Ankara:Yapı Kredi Y.
- Heywood,A. (2013).*Siyasi İdeolojiler*.(Yay. Hz). Buğra Kalkan.Ankara: Adres Y.
- Kirk, R.(1986). *The Conservative Mind*, Washington: Regnery Book.
- Meriç, C. (1986), *Kültürden İrfana*.İstanbul:İnsan Yayınları,
- Meriç,C.(1996a). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim.
- Meriç,C.(1996b). *Saint Simon İlk Sosyalist İlk Sosyolog*. İstanbul: İletişim.
- Meriç,C.(1997a).*Sosyoloji Notları ve Konferanslar*.(Der.). Ü. Meriç Yazan. İstanbul: İletişim.
- Meriç,C.(1997b). *Jurnal I*. (Der.). Mahmut Ali Meriç. İstanbul: İletişim.
- Meriç,C.(1997c). *Mağaradakiler*. (Der.). Mahmut Ali Meriç. İstanbul: İletişim.
- Meriç,C.(1998a).*Jurnal II*. (Der.). Mahmut Ali Meriç.İstanbul: İletişim.
- Meriç,C.(1998b). *Kırk Ambar*. (Der.). Mahmut Ali Meriç. İstanbul: İletişim.
- Meriç,C.(2002).*Bu Ülke*. (Der.). Mahmut Ali Meriç.İstanbul: İletişim.
- Meriç, C., (2009). *Kırk Ambar-Lehçe-t-ül Hakayık, Cilt 2*, İstanbul: İletişim.
- Meriç,Ü.(2003). *Babam Cemil Meriç*. İstanbul: İletişim.
- Nispet,R. (1990). 'Muhafazakârlık' (çev. Erol Mutlu), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Verso. (s.97-133).
- Tekeli,İ; İlkin,S.(2003). *Cumhuriyetin Harcı, Kökten Modernitenin Doğuşu*, İstanbul: Bilgi Ü.
- Weber, M. (2014). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*. (Çev.). Mehmet Ökten. İstanbul:Tutku.
- Vincent, A. (2006). *Modern Politik İdeolojiler*. (Çev.). Arzu Tüfekçi. İstanbul: Paradigma.



Türk Dünyasının Birlik Ülküsünün Temsilcisi Ebulfez Elçibey'in Siyasi Yol Haritası

Alper Özmen¹

Özet

Ebulfez Elçibey, bir akademisyen, aydın ve bir fikriyatın temsilcisi olarak siyasi liderliğe sahip ender şahsiyetlerdendir. Türk Dünyasının 20. yüzyılda yetiştirdiği en önemli fikir, mücadele ve aksiyon adamlarından biridir. Azerbaycan milli bağımsızlık hareketinin lideri ve Türk Halkları Asamblesinin oybirliğiyle seçilmiş şeref başkanı olan Ebulfez Elçibey; uluslaşma, devletleşme, bağımsızlık, Türk birliği ideali ekseninde siyasi faaliyetlerini yürütmüştür. Kendisini Türk dünyası idealine adanmış, Azerbaycan Türk halkının güvenliğini ve ülkenin toprak bütünlüğünü sağlamayı hedefleyen politikalar ortaya koymuştur. İktidarı döneminde Türkiye ile ilişkilere özel önem vermiştir.

Çalışmanın amacı, Ebulfez Elçibey'in eylem ve düşüncelerini analiz etmek, siyasi hayatı ve faaliyetleri konusunda açıklamalar getirmektir. Basılı ve görsel yayınların incelenmesi ve betimsel araştırma yöntemlerinin kullanılması yoluyla elde edilen bulgular nitelik açısından yorumlanmıştır. Çalışmanın ana başlıkları; Ebulfez Elçibey'in hayatı ve siyasal hareketleri, iktidarı döneminde uygulamaya koyduğu politikalar ve siyasi görüşlerinden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebulfez Elçibey, Türk Birliği, Azerbaycan, Siyaset.

Giriş

Tarihi şahsiyetler, davaları uğruna bedel ödemekten kaçınmayan, kendilerini değerlerine adanmış, ulvi modellerdir. Taşındıkları fikirler, ortaya koydukları eylemler, onların bir misyon insanı olduğunun göstergesidir. İdealizm, adanmışlık; karakter sembolleridir. Bundan dolayı izleri milletin hafızasından kolay silinmez.

Elçibey, Türklük ülküsüne adanmış bir hayatın, mefkure yönelimli bir ömrün sahibi olarak milli bellekte yer edinmiş ulvi bir isimdir². Kendisine öncü kabul ettiği Mustafa Kemal Atatürk, Mehmed Emin Resulzade, İsmail Gaspıralı gibi o da, vatanın bağımsızlığı ve milletin istiklalini şahsi

¹ Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, aozmen@ogu.edu.tr

² Elçibey, Adalet Tahirzade ile yaptığı bir mülakatta Türk milliyetçiliğine ilişkin görüşlerini ortaya koymaktadır. “Ben Türk milliyetçisiyim ve bununla gurur duyuyorum. Ancak bizim Türk milliyetçiliğimiz şovenizm, ırkçılığa karşı bir idealdir. Bizim milliyetçiliğimiz milli özünü müdafaa, Türk milli ruhunun korunması, onun diriltilmesi, dünyaya iletilmesi ve Türk birliğine nail olma uğrunda mücadele etmektir. Türk birliğinin ilk yolu Azerbaycan’ın birliğinden geçer” (Bkz. Tahirzade, 2009: 79).



ikballerinin önünde görmüştür. Yaşamış olduğu baskılar, yıldırma politikaları, hapis cezaları onun milli bağımsızlık yolundaki mücadele azmini yok edememiştir. Milletine ve devletine yönelik taşıdığı kararlı idealist tutum, kişisel çıkarlarını ülkenin menfaatlerine feda etmesi şüphesiz bunun en açık göstergesidir.

1938 yılında Azerbaycan'ın Ordubat bölgesinin Keleki Köyü'nde doğan Elçibey, orta öğreniminden itibaren milli siyasi konulara ilgi duymaya ve milli olanı savunmaya başlamıştır³. 1957 yılında Azerbaycan Devlet Üniversitesi'nde Arap Dil Bilimi okuduğu dönemde arkadaşlarıyla siyasi bir mücadele fikri ve bu çerçevede bir program hazırlama düşüncesi ortaya çıkmıştır⁴. 1963-1964 yıllarında Mısır'da tercüman olarak çalışmış; döndükten sonra arkadaşlarıyla istedikleri milli yönelimli teşkilatı oluşturamayınca bireysel propaganda ile lisans ve lisans üstü öğrencilerinde milli bir bilinç oluşmasını sağlamaya çalışmıştır (Elçibey, 2000: 9-10). 1969 yılında Tolunoğulları Devleti adlı doktora tezini yazmıştır. Bu bağlamda akademik kariyer yapma yolu açık olmasına rağmen Azerbaycan'ın azadlığı uğrunda çalışmayı tercih etmiştir.

Elçibey propaganda yoluyla üniversite gençliğini milli bilincin oluşması doğrultusunda yönlendirmeyi hedeflemiştir (Bakiler, 2009: 10). Öğrencilerine Türklük şuurunu aşlamakla birlikte onları 1971 yılından itibaren üç, beş, yedi ve dokuzar kişiden oluşan ayrı ayrı gizli gruplar şeklinde organize ederek Azerbaycan Türk devletinin bağımsız bir şekilde yeniden kurulmasını sağlayacak örgütlenmeyi gerçekleştirmiştir⁵. Fakültelerde milliyetçi bir örgütün varlığı bilgisini alan Sovyet istihbarat örgütü KGB, 1974 yılında Elçibey'i birkaç kez sorguya çekmiştir. 1975 yılında mahkemede "Pantürkist" olduğuna karar verilen Elçibey 18 ay tutukluluk yaşamıştır⁶. 1976 yılının Temmuz ayında serbest bırakıldıktan sonra eski görevine dönmesine izin verilmediğinden Elyazmalar Enstitüsü'nde cumhurbaşkanı seçilene kadar uzman ve müdürlük kadrolarında çalışmak durumunda kalmıştır (Coşkunslan, 2002).

³ Elçibey, milli ve tarihi konulara yönelik araştırmaları neticesinde Sovyetlerin kültürel emperyalizm yoluyla yapmak istediklerine yönelik şunları söylemektedir: “Türkler okudukça Türk olduklarını bilirler. Bende okudukça gördüm ki, 1939'a kadar Türk müşüz de 1939'dan sonra Stalin öyle istediği için Türk değil olmuşuz! Dikkat ettim ki Stalin bize, “Siz Türk değilsiniz” derken, Azerbaycan'ın şairlerini, yazarlarını, ediplerini kırmış (ortadan kaldırmış). Yani büyük ziyalı kırımı... Kitaplarını da yasaklamışlar. Anladım ki, bize ‘siz Türk değilsiniz’ diyenler, bizim medeniyetimizi yok etmek, köklerimiz kurutmak isteyenlerdir” (Akyol, 2009: 18).

⁴ Ebulfey Elçibey hayatını anlatırken şunları kayıt düşüyor: “Üniversitenin 2. ve 3. Sınıflarında okurken tarihi ve siyasi konulara daha çok ilgi duymaya başladım. Birkaç öğrenci arkadaşıyla milli, siyasi konularda ateşli tartışmalara giriştik. Bizde öyle bir fikir oluştu ki: Halkımız köle, vatanımız ise sömürgeci” (Bakiler, 2009: 9).

⁵ Elçibey, Tahirzade (2009: 78)'yle yapmış olduğu bir mülakatta, “Okuduğum kitaplarda bütün dünyada Türk milletine karşı olan büyük düşmanlıkla karşılaştım. Baktım, Rusya emperyasının, Fars şovenizminin, onlara bağlı Ermeni ve Yunan şovenizminin Türkçülüğe karşı büyük düşmanlık beslediğini gördüm” demektedir. Bütün bu gerçekler, kendisinde milli bilincin uyanmasını pekiştirmiştir.

⁶ Elçibey, kendisine sorulan temel ideolojiniz “Pantürkizm” midir sorusuna “hayır” cevabını vermektedir. Bu tür kavramların halkları ezme için uydurulmuş bahaneler olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu tür damgaların amacının sömürgeci tarafından istenilmeyen kişi, grup ve toplulukların imha edilmesine meşruiyet kazandırmak olduğunu ileri sürmektedir (Akyol, 2009: 22-23).



Bu çalışmada, Ebulfez Elçibey'in Azerbaycan'ın bağımsızlığı yolunda ortaya koyduğu eylem ve faaliyetleri ile iktidar olduktan sonra yürütmeye çalıştığı Türk Birliği ideali ve milli bağımsızlığı sağlamaya dönük siyaset anlayışı irdelenecektir.

Bağımsızlık Yolunda Yaşanan Gelişmeler

Azerbaycan, ilk kez 1918 yılında bağımsızlık kazanan, iki yıl sonrasında bu bağımsızlığı 71 yıl süre ile kaybeden ve 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla tekrar bağımsızlığını kazanan Türk devletidir. Azerbaycan'ın istiklal mücadelesi, Sovyetler Birliği'nin kültürel sömürü yöntemini sert dayatma politikalarından dolayı son derece sancılı bir süreci ifade eder. Bu süreçte sözle, yazıyla, sivil toplum örgütü veya parti gibi mekanizmalarla halkın bilinçlenmesini sağlayarak bağımsız bir millet olma şuuru kazanmaları yönünde ortaya konulan çabaların dönemin fikir ve aksiyon adamları tarafından korkusuzca sürdürüldüğü görülür (Yagublu, 2015: 6).

Bağımsızlık şuuru, Elçibey'de henüz ortaokul sıralarındayken canlanmaya başlamıştır. Fiili mücadeleye dönüşmesi üniversite yıllarında olmuştur (Halilova, 2009: 24-25). Müsavat ve müsavatçılık ideolojisi üzerinden fikirlerini temellendirmiştir. Bu bağlamda Mehmed Emin Resulzade'nin görüşlerini referans kabul ettiği görülür.

M.E. Resulzade, Azerbaycan'ın 28 Mayıs 1918'de milli devlet statüsü ile tarih sahnesine çıkmasında önemli bir role sahiptir. Musavat ve müsavatçılık ideolojisini oluşturan, parti vasıtasıyla 1917'de Bakü'de yapılan 'Kafkas Müslümanları Kurultayı' ve aynı yıl Rusya'da düzenlenen 'Rusya Müslümanları Kurultayı' ile milli ve bağımsız devlet olma anlayışının gündeme getirilmesinin mimarıdır⁷ (Yagublu, 2015: 7). Elçibey de müsavatçılık ideolojisini devam ettirerek, Resulzade'nin Azerbaycan'ın bağımsız bir devlet olma yolundaki bu idealinin takipçisi olmuştur.

Elçibey'deki siyasal çabaların somutlaşması 1957 yılında üniversite öğrenciliği dönemine rastlar. 1960 ve 1970'li yıllarda, Elçibey ve dava arkadaşları tarafından milliyetçi görüşler yayılmaya çalışılır. Rus aleyhtarlığı ise, bu dönemde ortaya çıkan milliyetçi faaliyetlere zemin hazırlayan gelişmelerin başında gelmiştir (Özdemir, 2012: 6). Azerbaycan Devlet Üniversitesinde bir grup öğrenci ve gençlere siyasi konularda bilgilendirme yaparak onlarda milli şuurun uyanmasını sağlamaya çalışan kişi, Ebulfez Elçibey ve onun rehberliğinde hareket eden arkadaşlarıdır (Nuriyeva, 2015: 287)

1980'lere SSCB'deki sistemi yeniden yapılandırma anlayışına sahip olan Mihail Gorbaçov'un reformist programları damga vurmuştur. Gorbaçov'dan önce Sovyetler Birliği'nde Azerbaycan Türkleri'nin kendilerine bir hak talep etmeleri, yönetime eleştiri getirmeleri söz konusu olmamıştır. Ancak son dönemde uygulanan açıklık politikalarının oluşturduğu serbestlik, Halk Cephesinin kurulmasını doğurmuştur (Halilova, 2009: 81-82). Bir anlamda SSCB'nin

⁷ M. E. Resulzade beraberindeki aydınlarla birlikte halkı ile bütünleşerek, Türk kimliğinin belirlenmesinde, Türk düşünce sisteminin tespitinde önemli rol oynarken, millet olma bilinci için milliyet anlayışının, kimlik, dil ve kültür birliğinin şart olduğunu ön plana çıkarmıştır. Resulzade'nin siyasi vizyonu ve mücadele azmi, toplumun bilinçlenmesinde ve milletin öz değerlerini idrak etmesinde de önemli rol oynamıştır (Yagublu, 2015: 6).



temellerinin sorgulanma sürecini de başlatan bu reformlarla ilk kez Ukrayna ve Baltık Cumhuriyetlerinde Halk Cepheilerinin kurulması gerçekleşmiştir. Daha çok kültürel konularda, faaliyet gösteren bu teşkilatlar, bir süre sonra Azerbaycan ve Özbekistan'da da ortaya çıkmaya başlamıştır (Coşkunslan, 2002: 162).

1987-1988'li yıllar, Dağlık Karabağ'ın Ermenistan'a bağlanmasına ilişkin taleplerin Moskova, Ermenistan ve Karabağ'daki örgütlerce dillendirildiği bir tarihi içerir (Dalkılıç, 2015: 41). Kendi milletinin yaşadığı bir toprağın Ermeniler tarafından ciddi bir tehdit altında olduğu gerçeğine tanık olan Azerbaycan Türkleri, bu olaylar üzerine bağımsızlığın önemini daha fazla idrak etmeye başlar.

Azerbaycan Türklerinin, Ermenilerin topraklarını ilhak faaliyetleri ve saldırılarına karşı kendilerini savunacak bir yönetime sahip olmamaları ulusal çapta örgütlenmelerini gerektirmiştir. Azerbaycan Devlet Üniversitesi'nde oluşturulmuş "Yurt" teşkilatı, Mart 1988'den itibaren faaliyetlere başlayan "Çenlibel", "Müstegiller", "Gala", "Aşığı Elesger", "Ozan Toplulukları", "Varlık Komitesi", "Bakü Genç Alimler Kulübü", "Bakü İncesenet Merkezi" gibi örgütlenmeler bağımsızlık hareketini yönlendiren eksen kuruluşlardı (Mahmudov, 2006: 32). Siyasi deneyimi olmayan bu teşkilatları organize etmek ancak Elçibey gibi halkın inanıp güvенеceği, milletin istiklaline kendisini adanmış bir dava ve aksiyon adamıyla mümkündür. 16 Mayıs 1988'de Lenin (Azatlık) Meydanı'nda Elçibey bir miting düzenleyerek Azerbaycan Savunma Cemiyeti'nin kurulduğunu halka ilan etmiş⁸ ve ardından Azerbaycan Halk Cephesi'nin (AHC) kurulması için ilk adımlar atılmıştır (Özdemir, 2012: 7). 1989 yılında Cephenin program ve nizamnamesi kabul edilerek Elçibey başkanlığa getirilmiştir (Nuriyeva, 2015: 291)

Tarih 1989 ve 1990'ı gösterdiğinde Azerbaycan üzerindeki baskılar ve şiddete dönük eylemler artış göstermektedir. Ülke genelindeki ve özellikle de başkent Bakü'deki gösterilerin giderek radikalleşmesi, 31 Aralık 1989'da ve Ocak 1990 başlarında iki Azerbaycan arasındaki sınırların göstericiler tarafından yıkılması sonrasında, 20 Ocak 1990'da SSCB Komünist Partisi Genel Sekreteri Gorbaçov'un emriyle Sovyet orduları Bakü'ye girer. Sovyet ordularının Bakü'de gerçekleştirdiği katliamlar bağımsızlık hareketlerini başlangıçta biraz zayıflatsa da, bir süre sonra gösteriler yeniden başlar (Mollaer, 2004: 66).

Özetle, 1980'lerin son çeyreği, Azerbaycan tarihinde "yeni bağımsızlık mücadelesi" dönemi olarak ifade bulmuştur. Özellikle 1980'lerin ikinci yarısında Sovyetler Birliği'nde yaşanan ekonomik, siyasi ve sosyal sorunlar ve bunların Azerbaycan'a yansması, Dağlık Karabağ bölgesindeki gelişmeler söz konusu bağımsızlık mücadelesini tetikleyen sebepler olarak öne çıkmıştır (Mahmudov, 2006: 31). 1990 yılına bakıldığında Azerbaycan iktidarında Komünist Partisi; muhalefette ise, siyasi, ekonomik ve kültürel fikirler üreten, milli bağımsızlık idealine sahip olan Halk Cephesi bulunmaktadır. Halk Cephesi bu yönüyle, ülkedeki Komünist Parti dışında,

⁸ Olaylar esnasında tanklar kalabalığın etrafını sarmıştır. Askerlere hücum emri verilir ve Lenin Meydanında bir Azatlık kavgası başlar. O günden sonra meydanın adı "Azatlık Meydanı"dır. Elçibey, bir lider olarak ön safta ve yaralanmıştır. Askerlerin ilk hedefi O'dur. Üniversite talebeleri, Elçibey'in etrafını çevirirler ve böylece ölmekten kurtulur (Akyol, 2009: 22).



Azerbaycan nüfusunun yaklaşık yüzde 75'inin desteğini içeren ve tüm siyasi ve sosyal kuruluşları kapsayan bir kitle örgütü olmuştur (Hasanlı, 2017: 57).

1991 yılında Sovyetler birliğinin dağılması ile Sovyetleri teşkil eden diğer cumhuriyetler gibi Azerbaycan da yeniden bağımsızlığına kavuşmuştur. Azerbaycan Halk Cephesi, milli bağımsızlığın kazanılması ve çıkarılan yasalar çerçevesinde başarılı bir siyaset ve eylem ortaya koymuştur. Bu dönem devam eden Ermeni sorunu ve bu kapsamda Ermenilerin tarihe “Hocalı Soykırımı” olarak geçen büyük katliamı sonrasında Azerbaycan halkında oluşan tepkiler, yöneticilerin istifasına yönelik taleplere dönüşmüştür. Elçibey, Hocalı’da yaşananların sorumlusu olarak Cumhurbaşkanı Muttalibov’u göstermiş ve bu durum cumhurbaşkanı ve parlamento başkanının istifası ile sonuçlanmıştır (Özdemir, 2012: 27). 1992 yılına gelindiğinde Azerbaycan Halk Cephesi, Ebulfez Elçibey liderliğinde iktidar olmuştur.

Ebulfez Elçibey’in Milli İlkelere Dayanan Siyaset Anlayışı

Elçibey iktidara geldikten sonra, iç ve dış politikada Kuzey ve Güney Azerbaycan’ı birleştirme ideolojisi anlamına gelen “Bütün Azerbaycan” anlayışını temel almıştır. Devletleşme, Bağımsızlık, Uluslaşma kavramları ekseninde bu ideali gerçekleştirmeyi hedeflemiştir⁹. Bu bağlamda müsavatçılık ideolojisine “Türklük, Çağdaşlık ve İslam” kavramlarıyla birlikte “Milli Bütünlük” felsefesini de eklemiştir (Yılmaz ve Sayın, 2013).

Elçibey iktidarı öncesi Rusya; Azerbaycan’ın dış ilişkiler, ekonomi anlayışı ve güvenlik politikasında Cumhurbaşkanı Mutallibov’un politik duruşundan dolayı önemli bir yere sahip olmuştur. Elçibey’le birlikte bu perspektif, Türkiye ve İngiltere’ye doğru kaymaya başlamıştır. Elçibey döneminde güvenlik, enerji ve Türkiye ile olan ilişkiler, Azerbaycan dış politikasının ana mihverini oluşturmuştur. ABD ile ilişkilerde ise, olumlu bir gelişme kaydedilememiştir. Sovyetlerden ayrılan devletlere mali ve ekonomik yardım yapan ABD, Azerbaycan’ı ayırmış ve gerekli desteği Ermeni lobisinin ABD’deki faaliyetlerinden dolayı vermemiştir (Cabbarlı ve Abdullayeva, 2009: 80).

Azerbaycan’da Elçibey dönemiyle birlikte; dış politika programında marjinalleşme, siyasette Türkiye eğilimlilik, Rusya ve İran’la ilişkilerde sorunsallık öne çıkar. Batılı ülkelerle yürütülen ilişkilerde ise, strateji eksikliği temel problemdir (Yılmaz ve Sayın, 2013: 24). Bu dönemde Türkiye ile iç ve dış politikada yakın işbirliği kurulurken, aynı zamanda Türkiye’nin de uluslararası alanda Azerbaycan’ın tanıtımına yönelik faaliyetleri ve ülkenin yapısal sorunlarına çözüm arayışları söz konusudur (Yılmaz ve Sayın, 2013). Elçibey’in iktidara geldikten sonra yaptığı

⁹ Elçibey’in bu idealler uğruna ortaya koyduğu politikalar onun iktidarının sonunu getirmiştir. O, milletin bağımsızlığı için gerçekleştirmeyi hedeflediği mefkuresinden dolayı baskı, dayatma, hapis gibi uygulamalarla karşılaşacağını bilmekteydi. Bir röportajında, “Milletin için, yurdun için öleceksin. Bunu yapmak zorundayız. Bana diyorlar ki, Elçibey insanları ölüme çağırıyor. Doğru, ölüme çağırıyorum. Vatan uğrunda bayrak uğrunda öleceksin, bunu yapmıyorsan zaten yaşamaya hakkın yok” (Çapraz, 2009: 65).



çalışmalara bakıldığında; dil, ekonomi, Rus Askerleri sorunu, bağımsızlık, eğitim, hukuk, Türkiye ile ilişkiler, Türk Birliğini sağlamak gibi konulara yoğunlaştığı görülür.

Elçibey, Türkiye ile ilişkileri güçlendirmek için Latin harflerine geçişi önemsemiştir (Çapraz, 2009: 63). Ona göre, “Bir devlet ki, dili, edebiyatı, ilmi, ruhu Türk değilse o devlet, emperyal olur; medeniyetçi, milli Türk devleti olması düşünülemez” (Akyol, 2009: 37). “Öyle bir elifba oluşsun ki, Azerbaycan ve Anadolu Türkleriyle birlikte Özbek, Türkmen, Kazak, Tatar, bütün Türki halklar kendi şivelerinde aynı yazı metnini okusunlar” (Akyol, 2009: 38). Elçibey’in kısa süren devlet başkanlığı döneminde gerçekleştirdiği en önemli politikalarından biri, Latin alfabesine geçilmesi kararı olmuştur. Elçibey alfabe meselesini kültürel değil siyasi bir mesele olarak görmüş; Fars ve Rus emperyalizminin buna engel olmaya çalıştığını ifade etmiştir. O, 1938’de Stalin tarafından yasaklanan “Türk Dili” ibaresini 22 Aralık 1992’de Azerbaycan’ın devlet dili olarak yeniden yasal zemine kavuşturmuştur¹⁰ (Özdemir, 2012: 30-31).

Elçibey’in milli devletin oluşması doğrultusunda ortaya koyduğu en önemli icraat, Rus askerlerinin Azerbaycan’dan çıkarılması olmuştur. Bu, Sovyetlerden ayrılan diğer cumhuriyetlerin başaramadığı çok önemli bir politikaydı. Ona göre, bir memlekette başka bir ordu varsa, o memleketin özgür olması mümkün değildi. “Millet, sokak ve caddelere çıkmakta ve buralarda Rus ordusunu görmektedir. Böyle bir ülke hür olamaz, köledir, müstemlekedir”. Bundan dolayı milli orduyu kurmuş ve Rus ordusunu Azerbaycan topraklarından çıkarmıştır (Çapraz, 2009: 64). Böylelikle hem kırılğan olan bağımsızlığın güçlenmesi hem de Batı’nın belli ölçüde desteği söz konusu olmuştur (Cabbarlı ve Abdullayeva, 2009: 79- 80). Elçibey’in iktidarının kısa sürmesinin en önemli nedenini Rus askerini Azerbaycan topraklarından çıkarmasına bağlamak mümkündür.

Elçibey, iktisadi alandaki reformlarla ekonomide kamu iktisadi teşebbüslerinin rolünü azaltmaya çalışmış, özelleştirme ve liberal reformlar yoluyla özel sektörün geliştirilmesini hedeflemiştir (Özdemir, 2012: 32). Elçibey iktidara gelmeden önce ekonomik açıdan Rusya’ya olan bağımlılık, iktisadi gelişmeyi engellemekteydi. Zira Azerbaycan sanayisinin yüzde doksan üçü Moskova’ya, yüzde yedisi Azerbaycan hükümetine bağlıydı. Moskova, ekonomiye hükmetmekle birlikte petrol yataklarını kullanım yöntemiyle ekolojiyi bozmaktaydı. Öte yandan insanların çalışma ücretleri Rusya’ya göre dört beş kat daha düşük miktarlara sahipti. Azerbaycan hammadde konusunda da çok zengindi, fakat teknoloji yönünden zayıf olması hammaddenin ucuz yoldan Rusya’ya geçmesine ve çok yüksek fiyattan geri dönmesine sebep olmaktaydı. Elçibey bu durumu ekonomi değil talancılık şeklinde okuyordu. Bu kapsamda siyasi politikalarını uygun görmediği Turgut Özal’ın Türkiye’de uygulamaya koyduğu iktisadi modelinin kalkınmayı sağlayacağını düşünmekteydi. Dolayısıyla öncelikle iktisadi egemenliği sağlamakla işe başlamayı en doğru yol olarak görmüştür (Akyol, 2009: 28-29).

Elçibey iktidara geldiğinde özgür olabilmenin unsurlarından saydığı para birimini “manat” olarak değiştirmiştir. Rusya kendi para birimi olan “ruble”nin kaldırılmasını önlemeye yönelik

¹⁰ 1993 yılında iktidara gelen eski Azerbaycan Komünist Partisi Birinci Sekreteri Haydar Aliyev dilin adını bir kez daha “Azerbaycan Dili” olarak değiştirmiştir (Aslan, 2008: 12).



çeşitli baskılar uygulasa da ve hatta ikinci para birimi olarak kullanılmasını talep etse de Elçibey buna sıcak bakmamış yalnızca geçiş süreci olarak üç ay kadar izin vermiştir. Çünkü ona göre kendi parası olmayan memleket ve halk özgür olamazdı (Çapraz, 2009: 64).

Elçibey, en çok Türkiye ve Macaristan'la iktisadi ilişkiler kurmayı arzu etmiştir. Türkiye, Azerbaycan ile öz birlikteliği ve bir şark memleketi olarak modern bir ekonomi kurma yolunda olduğundan onun için önemliydi. Macarlar ise, Azerilere karşı yakınlık göstererek kökenlerinin Hunlardan geldiğini dolayısıyla akraba milletler olduklarını ileri sürerek destek olmak istediklerini eylemleriyle (uzmanlar göndererek) ortaya koymuşlardı (Akyol, 2009: 29-30).

Elçibey, gerek halkın devlete olan güvenini sağlamak, gerekse de hukuk devleti ilkesi çerçevesinde demokratikleşmenin sağlanması amacıyla siyasi partiler kanununu, basın hürriyetini garanti altına alacak bazı kanunları ve derneklerle ilgili yasaları çıkarmıştır. Eğitim alanında da üniversiteye girişlerde eşitlik ve adaleti sağlama ve yolsuzlukları önlemeye yönelik olarak sınav sistemini getirmiştir (Özdemir, 2012: 32).

Azerbaycan'da Sovyet döneminde camiler kapatılmış, yalnızca mescitlere izin verilmiştir. Mescitler de ibadete açık olmayıp yalnızca cenazelerin yıkanmasında görev yapmaktaydı. Elçibey devlet başkanı olduktan sonra ezan ülkede okunmaya başlamıştır (Halilova, 2009: 79).

Elçibey'in iç ve dış politikada Rusya'yı devre dışı bırakan politikaları, Rusya'nın Azerbaycan'a karşı siyasi, askeri ve ekonomik baskılarını arttırmasına ve böylelikle Halk Cephesi Hükümetinin dış politikada manevra alanının daralmasına sebep olmuştur. İktidardaki ömrü kısa süren Elçibey, 1993'te Rusya'nın desteğini alan Albay Suret Hüseyinov'un darbe girişimiyle yönetimi devretmek zorunda kalmıştır (Cabbarlı ve Abdullayeva, 2009: 80).

Karabağ sorununu Birleşmiş Milletler ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansında belirlenen prensipler çerçevesinde çözmeye yönelmiştir. Elçibey'in başarılı diplomasi faaliyetleri sonucu AGİT'e üye olan devletler, Helsinki toplantısında Azerbaycan'ın toprak bütünlüğünü kabul etmişlerdir. Ancak bütün çabalara rağmen Karabağ'da istenen sonuç alınamamıştır.

Elçibey, Türklüğü kan üzerinden değil, Türkçe duruş üzerinden tanımlamaktadır¹¹. Türk kimdir sorusuna, "kan bakımından Türk olup Türk'e düşman ve başka milletlere hizmet eden, mefkure ve medeniyetçe Türk olmayan 'Türk' değildir. Ancak başka halkın vatandaşı olmasına rağmen Türkçe konuşan, Türk medeniyetini taşıyan, Türk milletine hizmet eden, toplumsal bir varlık olarak Türk gibi faaliyet gösteren 'Türk'tür, şeklinde cevap vermektedir (Tahirzade, 2009: 80). Türk Birliği ile ilgili olarak da tarihten beri Türk devletlerinin ayrı olarak kurulduklarını dolayısıyla bunları bugün için bir devlet bayrağı altında toplamanın doğru olmayacağını ifade etmektedir. Ona göre yapılması gereken, egemenlikleri genişletmek ve Türkler arasındaki ilişkileri arttırmak, güçlendirmek ve ortak kuruluşlar oluşturmaktır (Akyol, 2009: 23).

¹¹ Türkçe duruş; yani lisan, kültür, düşünce, devlete/milllete hizmet ve bağlılık, ideal bakımından Türk olmak.



Sonuç

Elçibey, Azerbaycan'da ilk demokratik seçimler sonrası halkın özgür iradesiyle iktidara gelen bir liderdir. Ülkenin bağımsızlığını sağlama ve demokratik siyasal sisteme geçişin temellerini güçlü şekilde atma noktasında köklü reformlar yapmak istemiş ancak iktidarda kalma süresiyle yaptıkları sınırlı kalmıştır. Tam bağımsızlığı sağlamak için iktisadi, sosyal, siyasal ve kültürel sahada çeşitli programlar hazırlayarak yürürlüğe koymuştur. Bu bağlamda ekonomide serbest piyasa ekonomisi; hukuk sisteminde haklar, özgürlükler ve eşitlik temelinde muhtelif düzenlemeler yapmıştır.

Azerbaycan'dan Rus askeri üslerini ve birliklerini çıkarması en önemli başarılarından biridir. Karabağ sorununu BM ve AGİT tarafından yapılan AGİK'te öne sürülen ilkelere göre çözmeyi amaçlamış ve başarılı diplomasi gerçekleştirmiş olmasına rağmen istenilen sonuca ulaşamamıştır. Kendisinden önce Rusya'ya bağımlı hareket eden Azerbaycan siyasetinin yönünü ülkenin bağımsızlığı üzerinden Türkiye ve Batı'ya çevirmiştir. Bu bağlamda Türkiye ile ilişkilerin geliştirilmesi ve stratejik ortaklıklar tesis edilmesine yönelik politikalara önem vermiştir. Türk dünyasının birliği idealine inanmış ve politikalarını bu doğrultuda yürütmüştür.



Kaynakça

- Akyol, Taha (2009), “İşte Lider”, Elçibey Azerbaycan’ın Unutulmaz Lideri, Ed. Yavuz Bülent Bakiler, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 15-39.
- Aslan, Mahir (2008), Atatürk ve Azerbaycan Politikası, Trakya Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne.
- Bakiler, Yavuz Bülent (ed) (2009), “Söz Başı”, Elçibey Azerbaycan’ın Unutulmaz Lideri, Ed. Yavuz Bülent Bakiler, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 9- 12.
- Cabbarlı, Hatem ve Vüsale, Abdullayeva (2009), “Azerbaycan Dış Politikasının Temel Özellikleri (1991-2009)”, 21. Yüzyıl Dergisi, S. 8-99, ss. 77-92.
- Coşkunaslın, Hakan (2002), “Azerbaycan’ın Bağımsızlık Sürecinde Azerbaycan Halk Cephesi’nin Yeri”, Türkler Ansiklopedisi, C. 19, ss. 162-166.
- Çapraz, Kemal (2009), “Türk Dünyasının Büyük Önderi Elçibey’i Kaybettik”, Elçibey Azerbaycan’ın Unutulmaz Lideri, Ed. Yavuz Bülent Bakiler, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 55- 67.
- Dalkılıç, İlknur (2015), Azerbaycan’ın Bağımsızlık Süreci Ve Türkiye-Azerbaycan İlişkileri (1991-2000), Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İzmir
- Hasanlı, Vurghun (2017), “Türkiye Kamuoyunda Azerbaycan’ın Bağımsızlığı (1991 Senesinde Yayınlanan Cumhuriyet, Hürriyet ve Tercüman Gazeteleri Örneğinde)”, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, C. IV, S. XII, ss. 54-71.
- Mahmudov, Namig (2006), Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin Yıkılışından Sonra Azerbaycan-Rusya İlişkileri, Ege Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- Mollaer, Fırat (2004), “Azerbaycan’da Demokrasi ve Geleceği Üzerine Bazı Gözlemler”, Bilgi, S. 8, ss. 63-78.
- Nuriyeva, İrade (2015), Azerbaycan Tarihi, Mütercim Neşriyat, Bakü.
- Özdemir, Burcu (2012), Tarihçi ve Aydın Kimliği ile Ebulfez Elçibey, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Tahirzade, Adalet (2009), “Türk Birliyinin İlk Yolu Azerbaycan’ın Birliyinden Geçir”, Elçibey Azerbaycan’ın Unutulmaz Lideri, Ed. Yavuz Bülent Bakiler, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 78- 94.
- Yagublu Nesiman (2015), Mehmet Emin Resulzade Ansiklopedisi, Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları, Ankara.
- Yılmaz, Reha ve F. Mehmet Sayın (2013), “Azerbaycan Dış Politikasını Belirleyen Öğeler ve Denge Politikasına Yansımaları, Çankırı Karatekin Üniversitesi SBE Dergisi, C. 4, S. 1, ss. 23-42.



Baykan Sezer'e Göre Batı Karşısında Türkiye

Hüseyin Faruk Şimşek¹

Özet

Baykan Sezer, dünya tarihinin gelişimini doğu-batı ayrımı ve bu iki kutbun birbirleriyle olan ilişkileri üzerinden okumaktadır. Ayrıca Sezer, uluslararası siyasetin temeline de kapitalizmin ortaya çıkışından çok daha önce başlamış olan ve dünya tarihinin de motoru olma işlevini gören Doğu-Batı çatışmasını koymaktadır. Bu çerçevede Selçuklu-Osmanlı çizgisinin tarihsel olarak Doğu'nun Batı işgaline/yağmasına karşı koruyuculuğu ve Doğu'nun mevcut ekonomik ve sosyal düzeninin devamlılığının sağlanması vazifesinde olduğunu iddia eden Sezer, mezkûr siyasi/askeri vazife karşılığında da Selçuklu/Osmanlı devlet sisteminin Doğu'nun hem ticari hem de tarımsal zenginlikleri tarafından beslendiği iddiasındadır. Ancak Anadolu'nun Türkleşmesi ile başlatılan bu uç beyliği vazifesinin, Osmanlı'nın Batılılaşması ile yeniden bir kırılma yaşadığını söyleyen Sezer, bu durumun da geçici olduğunu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi vazifesinin şuuru ile hareket edeceğinden ümitvâr olduğunu belirtmektedir. Bu çalışmada Baykan Sezer'in uluslararası sisteme ve bu sistemin işleyiş mekanizması olarak uluslararası siyasete politik ekonomi merkezli bakışı analiz edilecek, uluslararası sistemin yapısı içerisinde Selçuklu/Osmanlı/Cumhuriyet çizgisini nasıl konumlandığı incelenecektir. Son olarak, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden Türkiye Cumhuriyeti'nin bugüne kadar Batılılaşma hareketinin Anadolu'daki Türk devletinin dünya tarihinde ve siyasetinde tarihsel olarak aldığı konumu nasıl etkilediğinin Baykan Sezer'in bakış açısından bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Baykan Sezer, Dünya Tarihi, Uluslararası Siyaset, Doğu-Batı Çatışması, Batılılaşma

Giriş

Doğu ile Batı Baykan Sezer'in görüşüne göre tarih boyunca çatışmıştır. Batı'nın Doğu zenginliğini yağmalamaya çalışması durumunun ortaya çıkardığı bu çatışma hem Doğu ve Batı'nın kimliklerini oluştururken hem de dünya tarihini oluşturmaktadır. Türklerin bu çatışmadaki yeri Baykan Sezer'e göre Doğu'dadır. Ancak Sezer bir yandan Türkleri bir Doğu toplumu ve Türklerin kurduğu devletleri de Doğu siyasetinin uygulayıcısı olarak görürken bir yandan da Osmanlı'nın Doğu toplumlarından kendisini ayrı tutarak bir dünya siyaseti geliştirdiğini iddia eder. Yalnız bu dünya siyaseti de kendisini Doğu'dan biraz ayrı tutarak Doğu-Batı çatışmasında Doğu'nun

¹ Araştırma Görevlisi, Uludağ Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü



korunması olarak tanımlamaktadır. Batılılaşma da bu çerçevede ele alınır ve Osmanlı'nın sistemik vazifesini ve sistem içerisinde oynaması gereken rolü yerine getirmemesi olarak görülür.

Bu görüş Doğu ve Batı şeklinde yapılacak ayırımın sahilliği bir yana hem Doğu-Batı ayırımında hem de Doğu-Batı çatışmasında Türklerin hangi kategoriye koyulacağı noktasında dahi çelişkiler doğurmaktadır. Türklerin Batı toplumları dışında doğu toplumlarından da belirgin farkları vardır ve izledikleri siyaset Doğu-Batı çatışması dışında ve ötesinde çıkar ve fikirler barındırmaktadır. Baykan Sezer'in Doğu-Batı çatışması teorisi ve Doğu ile Batı arasında yaptığı ayırım Türk toplumunu ve tarihini açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Bu çalışmanın esas amacı Baykan Sezer'in Doğu-Batı ayırımında ve Doğu-batı çatışmasında Türkiye'yi nasıl konumlandığına incelenmesidir. Bu yapılırken de aynı zamanda Baykan Sezer'in yaptığı ayırım ve kavramsallaştırma Türkiye ve Türk tarihi örneği üzerinden tahlil ve tenkit edilmektedir.

Tarih İçinde Doğu-Batı Çatışması

Toplumsal ve siyasal olaylar ve bu olaylar arasındaki ilişkiler zaman içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla, olayları ve olaylar arasındaki ilişkileri tarihsel bağlamdan kopartarak anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Olayları ve ilişkileri tarihsel zemine oturtmak için de belirli tarih anlayışları bulunmaktadır. Bu anlayışlar, üretildiği dönemin entelektüel ortamından ve üretenden bağımsız yani nesnel değildir. Baykan Sezer, tarihsel ve toplumsal olayları incelerken yararlanılan yaygın yaklaşım ve anlayışların Batı'da, Batı'nın tarihi tecrübelerinin ışığında ve Batı toplumlarının kendi sorunlarına çözüm arayışı sonucu üretilen yaklaşımlar ve kavramsallaştırmalar olduğu iddiasındadır. (Yazoğlu ve Sezer, 1992a:6)

Bir toplumun karşılaştığı siyasal, düşünsel veya toplumsal sorunlar Sezer'in belirttiği gibi (Yazoğlu ve Sezer, 1992a:7) o toplumun tarihte yaşadığı yolculuk içerisinde ortaya çıkar ve yine o toplumda çözümlenmelidir. Batı sosyal biliminde ve aynı zamanda onu taklit eden Doğu sosyal bilim çalışmalarında yapılan en büyük hata da Batı'nın kendi soru ve sorunlarına çözüm bulmak amacıyla ürettiği açıklamaların ve kavramsallaştırmaların evrensel açıklamalar olarak görülerek her mekâna ve her topluma uygulanabileceğinin düşünülmesidir. Örnek vermek gerekirse, "genel olarak Doğu tarihinde en azından Batı tarihinde görülen Eski Çağ- kölelik, Orta Çağ- feodalizm ve Yeni Çağ- kapitalizm kesişmesine tanık olunmamaktadır." (Sezer, 1988: 141). Türk düşüncesinde Baykan Sezer'i önemli kılan da dünya tarihini, Türk toplumunu, sorunlarını, bu sorunlara çözümleri ve dünya tarihi içerisindeki yerini Batı merkezci yaklaşımlar ve açıklama modelleri kullanılarak anlama ve açıklamaya karşı çıkmasıdır.

Baykan Sezer'in çalışmalarında dünya tarihini, tarih içinde gerçekleşen toplumlar arasındaki ilişkileri ve uluslararası siyaseti açıklamak için kullandığı anahtar kavram "Doğu-Batı çatışması" kavramıdır. Dünya tarihi ve toplumlar arasındaki ilişkiler ancak Doğu-Batı çatışması merkeze alınarak anlaşılabilir (Sezer, 1988: 119). Bu kavramı detaylı bir şekilde tahlil etmeden evvel Baykan Sezer'in "Doğu" ve "Batı" kavramlarını tanımlamak ve Doğu-Batı ayırımı üzerinde



durmak gerekmektedir. Sezer, Doğu ve Batı kavramlarının sınırlarını ve hangi toplumların hangi kavram içerisine dâhil edileceğini, ayırıda hangi ölçütlerin kullanılacağını net bir şekilde ortaya koymamaktadır. Bununla beraber Antik Yunan uygarlığını, Roma İmparatorluğu'nu ve sömürgeci politika izleyen ülkeleri Batı uygarlıkları olarak tanımlar (Sezer, 2011b: 38,85). Baykan Sezer'in Rus Çarlığı ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğunu Doğu-Batı çatışmasında Batı'nın merkezi unsurları arasında göstermemesi ve 20.yüzyılda da Avrupa sınırları dâhilinde olmalarına rağmen Doğu Bloku ülkelerini Batı'dan "afroz edilmiş" olan ülkeler olarak tanımlaması (Sezer, 2011a: 4), Baykan Sezer'in Batı'yı tanımlarken Yunan-Roma-Kapitalist Batı (Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'dan müteşekkil) tarihsel çizgisini dünya tarihinin bütününe kapsayan evrensel uygarlık çizgisi olarak görmese de Batı özelinde kabul ettiğini göstermektedir.

Batı'nın karakteristiğini oluşturan olaylar Baykan Sezer'e göre 15. ve 16. yüzyıllarda yaşanan yeni deniz yollarının keşfi, rönesans ve reform olaylarıdır (Yazoğlu ve Sezer, 1992b: 6). Bu olaylar sonucu ortaya çıkan toplumsal gelişmeler ve bunların hem yerel hem de uluslararası siyasete yansımaları bugün Batı'yı tanımlarken kullanılan ekonomik ve zihinsel kodlamaları üretmiştir. Baykan Sezer'in Doğu-Batı ayırımında belirleyici unsur olarak gördüğü sömürgecilik ve emperyalizm (Sezer, 2011a:4) de bu kodların ürünüdür. Ayrıca, modern emperyalist "uygarlıklar" dönemine kadar Batı'da Hristiyanlık kimliğinin belirleyici unsuru iken ekonomi ve ekonomi temelli siyasi yapı Batı kimlik tanımlamasında özellikle 18. yüzyıl sonrasında öne çıkmaya başlamıştır ve bugün de "liberal-demokratik ülkeler" Batı'nın merkez ülkeleri olarak anılmaktadır. Baykan Sezer de bize göre bu tanımlamayı kullanmaktadır.

Batı açısından kendisi uygarlığın, bilimin ve ilerliliğin simgesi iken Doğu barbarlığın, ilkeliliğin ve az gelişmişliğin olduğu yerdir (Kaçmazoğlu, 2012: 74). Baykan Sezer'de bu Batı merkezci tanımlamaya karşı çıkar. O'na göre (Sezer, 2011a:12) Doğu, Batı'dan bakarak ve Batı'nın kriterlerine göre değil, Doğu'nun kendi özellikleri esas alınarak tanımlanması gerektiğini söyler. Doğu'yu tanımlamada en geçerli ölçü ise Baykan Sezer'e göre Karl Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) kavramıdır. Mezopotamya ve Mısır'da ortaya çıkan şehir uygarlıklarının kısa sürede ATÜT kavramına örnek verilebilecek yerleşik tarım uygarlıkları olduğunu ancak ATÜT ile açıklanamayacak, Asya'nın bozkırlarında ve çöllerde yaşayan ve göçebe (Türk, Moğol ve Arap) doğu uygarlıkları da olduğunu belirtir (Sezer, 2011a:4). Türk toplumu² da Baykan Sezer'e göre Doğu'nun bir parçasıdır (Kaçmazoğlu, 2012: 31).

Doğu'yu Ortaçağ sonrası tanımlamada kullanılan bir diğer açıklama modeli de emperyalizm kavramı etrafında Doğu'nun neresi olduğunun saptanmasıdır. Bu noktada Baykan Sezer'in eserlerinden yararlanılarak verilen açıklamalar ise biraz kafa karıştırıcıdır. Sezer bir yandan Yunan-Barbar ayırımındaki gibi bir medeni Batı ve az gelişmiş öteki anlayışını ve Soğuk Savaş döneminde yaşandığı üzere Batı'nın politikasına göre ekonomi temelli üç ayrı dünyaya ayrılan bir sistem ile şekillendirilen ayırımı reddettiğini belirtir. Öte yandan Doğu'nun bütününe

² Türk toplumunun ve tarihinin Doğu-Batı ayırımında ve çatışmasında Baykan Sezer' göre nereye oturtulduğu ve bize göre niçin bu ayırma oturtulamayacağı konusuna bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız için bu bölümde daha fazla değinmeyeceğiz.



anlaşılmasının sömürgecilik ve emperyalizm çerçevesi içerisinde bir ayrım ile mümkün olduğunu söyler (Sezer, 2011a:4). Yani sömürgeci güçler ile sömürülenler bize Batı ile Doğu'nun sınırlarını verecektir. Bu açıklama da Batı ve öteki ayrımını çağrıştırmakta ve kendi içinde çelişkiler barındırmaktadır. Mesela, Güney Amerika kıtası Doğu'ya mı yoksa Batı'ya mı dahildir? Eğer Doğu'ya dahil ise coğrafi konumu dolayısıyla Doğu yerine başka bir kavram kullanılması gerekmez mi? Sömürgeleştirilemeyen Anadolu coğrafyası ve Türk toplumu sömürgecilik ve emperyalizm çerçevesinde tanımlanan Doğu'ya dahil midir? Örnek verilen coğrafya ve toplumlar uygarlık tarihi Doğu-Batı çatışmasının ürünü ise ve Doğu'ya dâhil değil ise tarih dışı kalmış olacağı için bu sefer de Doğu-Batı ayrımı ve çatışması kavramsallaştırmasının evrenselliğini sorgulatmaktadır. Türk toplumunun detaylı incelendiği kısımda bu noktaya tekrar temas edeceğiz.

Sezer (2011a:4), dünya tarihini su boyu ovalarında kurulan ilk uygarlıklar, Akdeniz çevresi uygarlıkları ve günümüzde de mevcut olan okyanus çevresi uygarlıklar olmak üzere üç döneme ayırmaktadır. İlk dönemde uygarlık sadece Doğu'dadır. İkinci dönemden itibaren Batı, dünya tarihi sahnesine çıkar ve Doğu-Batı çatışması da Batı'nın uygarlık cihetinden Doğu'nun gölgesinde kalmasına rağmen bu tarihten itibaren başlar³. Son dönemde ise Batı'nın yeni ticaret yollarını keşfi ve daha önce karşılaşmadığı Doğu toplumları ile karşılaşması sonucu Doğu-Batı farklılaşma ve çatışması yeni bir anlam ve boyut kazanarak genişlemiştir (Köktürk, 2013:36). Batı'nın gücü ile orantılı olarak dünya tarihinde ağırlığını ve dünya siyasetinde etkisini hissettirmesi ile Batı yağmasının daha önce görülmemiş bir boyuta ulaşması da bu son dönemde gerçekleşmiştir. Mamafih, bu dönemde de Batı merkezli açıklamaların aksine Doğu, tarih içindeki gelişmelere maruz kalan, pasif unsur değildir ve tarihin şekillenmesinde etkili bir oyuncu olmaya devam etmektedir (Sezer, 2011a: 4,5).

Baykan Sezer'e göre (Köktürk, 2013: 90) toplumsal olaylar salt toplum sınırları içerisinde değerlendirilemezler. Toplumlararası ilişkiler düzeyinde de ele alınmalıdır. Çünkü, toplumların birbirlerinde ayrı yapılar olarak kendi öz bilinçlerini kazanmaları ve aynı zamanda "öteki" toplumları tanımlamaları tarih boyunca süregelen toplumlar arası ilişkilerin sonucudur. Toplumların öteki ile kurduğu ilişki sonucu kimlik oluşturmalarına ve sürekli bir ötekileştirme ve çatışma durumu ile kendi kimliklerini pekiştirmelerine en belirgin örnek Sezer'de Doğu-Batı ayrımı olarak adlandırılır. (Kaçmazoğlu, 2012:74).

Doğu-Batı ayrımında belirtilmesi gereken önemli nokta toplumların günümüzde olduğu gibi daha öncesinde de birbirine kapalı yapılar olmadığıdır. Doğu'da toplumların kapalı toplum olduğu, bu sebeple de uygarlık aşamasına geçemediği ve Batı'nın topraklarına ayak basmasıyla kapalı toplum yapısından kurtuldukları ve medenileşmeye başladıkları anlayışı Marx dâhil olmak üzere⁴ birçok Batılı düşünür tarafından dile getirilmiş bir görüştür. Asya'da binlerce yıllık geçmişe

³ Dünya tarihinde devletler ve toplumlar arası ilişkiler sadece sistemik bakarak (Doğu-Batı çatışması çerçevesi gibi) analiz edilemez bölgesel devlet ve daha alt düzeyler de dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde genelleme hatasına düşülebilir.

⁴ Karl Marx'ın Batı merkezci ve Hindistan'daki İngiliz sömürsünü meşru gösteren görüşleri için "British Rule in India" isimli makalesine bakınız.



sahip ticaret yolları vasıtasıyla kendi içinde ve kendi Batı'sı ile kurduğu toplumsal ilişkileri yok sayan bu tarih anlayışı toplumları ve aynı zamanda dünya tarihini anlama yolunda Batı'yı ve bu kalıpları takliden kullananları yanlış yola saptırmaktadır. Baykan Sezer'in karşı çıktığı temel anlayış da budur.

Özetle, Doğu ve Batı tarih boyunca ilişki kurmuş ve bu ilişki sonucu kendi kimliklerini ve uygarlıkları oluşturmuştur. Baykan Sezer'in (2011b: 12) de ifade ettiği gibi tarih Doğu-Batı ilişkilerinin oluşturduğu bütünlük içerisinde anlamlıdır ve biri diğerine göre tarih yapımında pasif değildir: "Avrupa tarihinden bağımsız bir Asya tarihi yoktur. Asya tarihinden bağımsız bir Avrupa tarihi olmadığı gibi. Ancak dünya tarihi içinde Asya'nın yeri, Avrupa'nın kötü ya da silik bir kopyası olmaktan ibaret değildir". Ancak, dünya tarihinin başından beri farklı biçimlerde de olsa tarih boyunca sürekliliği olan (Sezer, 1988:165) bu ayrımın tek başına ele alınması yeterli değildir. Yukarıda zikredilen ilişkinin yapısının da anlaşılması gerekmektedir (Yazoğlu ve Sezer, 1992a: 6). Mesela, ATÜT üzerinden Doğu-Batı ayrımı yapmak bize sadece Doğu ile Batı arasındaki farkı gösterir ama dünya tarihini, toplumların tarih içerisindeki konumlarını ve toplumlar arasındaki ilişkiyi anlama ve açıklama için yeterli değildir. Elzem olan Doğu ve Batı uygarlıkları arasındaki farkların kaynağını gösterecek, onlara kimlik kazandıracak ve dünya tarihinin bir bütün olarak okumamızı sağlayacak olan toplumlar arasındaki ilişkinin yani Doğu ile Batı arasındaki çatışmanın incelenmesidir⁵ (Yazoğlu ve Sezer, 1992b: 9; Köktürk, 2013: 38).

Baykan Sezer'e göre Doğu hiçbir zaman kendi içine kapalı bir toplum olmamıştır. Batı'nın bir uygarlık olarak oluşumu da Doğu'nun kendi içine kapalı olmamasının bir sonucudur. Doğu ve Batı, aralarındaki çatışmanın ürünü olarak oluşmuş uygarlıklardır (Kaçmazoğlu, 2012:74). Doğu-Batı çatışmasının esas ortaya çıkış sebebi ise Doğu'nun ürettiği zenginliğin Batı tarafından yağalanmak istenmesidir:

"Daha başlangıçta Batı için sorun zenginlik üretmek değil, kendi üretim gücünün çok üstünde bulunan Doğu artı-ürününü Batı'ya aktarmak olmuştur. Bu aktarış biçimlerinden birisi ve Batı için en elverişlisi de soygun yoludur. Bu nedenle soygunculuk Batı'nın özünde vardır. Doğu ise hiçbir zaman soyguncu olmamıştır. Bunun kendi aleyhine olacağını bilmektedir. Ayrıca, Batı'da soygun konusu olabilecek bir zenginlik de olmamıştır."(Sezer, 1991: 9,10)

Bu çatışma kapitalizm ve emperyalizm ile de başlamamaktadır. Mezkûr Batı soygunu ve yağması Doğu halklarının tarih boyunca yaşadığı temel sorundur (Sezer, 1992c: 8). Doğu ile Batı arasındaki çatışma esasta aynı kalmakla beraber tarih boyunca değişik şekillerde devam etmektedir. Batı'nın Osmanlı'yı aşarak Doğu halkları ile kurduğu sömürge ve yağmaya dayalı ilişki ile Doğu-Batı çatışması farklı bir boyut kazanmıştır ve Batı, Doğu-Batı çatışmasında ve dünya tarihinde öne çıkmıştır (Sezer, 1988: 186).

⁵ Bu açıklamanın Doğu ve Batı'yı yekpare uygarlıklar olarak kabul ettiği ve "Doğu içi" ve "Batı içi" farklılaşma ve çatışmaları açıklama noktasında boşluklar bıraktığı gözden kaçırılmamalıdır.



Doğu-Batı Çatışmasında Türkiye

Bizce Türkiye'nin ve tarihte Türklerin Doğu-Batı çatışmasında nerede konumlandırıldıklarını incelemeyen evvel Türklerin bir Doğu toplumu olup olmadığı, daha doğrusu bu ayrımın Türk toplumu ve tarihi düşünüldüğünde doğru bir ayrım olup olmadığını sorusunu cevaplamamız gerekmektedir. Baykan Sezer'e göre Türkler Doğulu bir toplumdur (Kaçmazoğlu, 2012: 31). Sezer (Sezer, 2011a: 17), Asya toplumlarını su boyu ovalarında görülen ATÜT tarım uygarlıkları ve geniş bozkırlarda yaşayan göçebe bozkır uygarlıkları olarak ikiye ayırmakta ve ATÜT ekonomik sisteminin sadece bazı Asya toplumları için geçerli olduğunu iddia etmekte ve Türkleri Doğu içerisindeki bozkır uygarlıklarına dâhil etmektedir. Bizce Doğu-Batı ayrımı her ne kadar Batı merkezci analizlerin kullandığı şekilde tanımlanamaya gayret gösterilse de temelde Batı ve ötekiler söylemini besleyen ve Türk toplumunu kendi medeniyet aidiyeti ve kimliği dışında farklı bir çerçeveyi merkeze koyarak açıklamaya çalışmak zorunda bırakan bir ayrımdır. Bu ayrımın yanlışlığı aynı zamanda Doğu-Batı çatışması tezinin de zayıf halkasını oluşturmaktadır.

Türk toplumu hem Batı toplumlarından hem de Asya'daki pek çok uygarlıktan din, toplumsal yapı, zihin kodları ve siyaset anlayışı ile farklıdır. Örnek vermek gerekirse, Türklerin dünya tasavvuru incelendiğinde "göğün altındaki her yer" in kendisine açık olduğu ve bu anlayıştan yola çıkarak üretilen ve "cihan hâkimiyeti"⁶ esaslı siyaset anlayışının ön planda olduğu görülür. Ayrıca Batı'da olduğu gibi Çin, Hint hatta Moğol toplumları gibi hem yerleşik hem de göçebe birçok "Doğu" toplumunda da sınıflara ayrılmış toplum yapısı görülürken Türklerde sınıfsız bir toplum bulunmaktadır. Coğrafya olarak Avrupa içlerine kadar yayılmış, ATÜT kavramı ile açıklanamayan, cihanşümul bir siyaset üretebilen ve sömürgeleştirilemeyen bir toplum olan Türklerin diğer Doğu toplumları ile aralarındaki dini, siyasi ve toplumsal birçok farka rağmen hangi kıstasa dayanarak bir Doğu toplumu olarak görüldüğü sorusu Baykan Sezer'in Doğu-Batı ayrımı dikkate alındığında cevapsız kalmaktadır. Bizce Baykan Sezer'in iddia ettiği gibi yekpare bir analiz birimi olarak alınabilecek bir Doğu yoktur⁷ ve Türkler birçok noktada Batı toplumlarından farklı oldukları gibi Çin ve Hint gibi Doğu uygarlıklarından da farklıdır.

Türklerin Doğu-Batı çatışması teorisine göre dünya tarihindeki temel işlev ve vazifesi Doğu'nun artı-ürününden belli bir pay alma karşılığında Doğu'yu Batı'ya karşı savunması korumasıdır (Sezer, 1988: 146). Türklere biçilen bu rolün nedeni bölgedeki ticaretin öneminin anlaşılması ile daha net anlaşılacaktır. ATÜT devletlerinin hayat damarları aralarındaki ticaret yollarıdır. Ticaret yolların daima açık ve güvenli olması ATÜT devletlerinin ekonomik hayatı için zorunludur. Zira kendi ürettikleri ürünlerin satılması ve ellerinde olmayan, üretimleri ve ihtiyaçları için gerekli hammaddelerin de komşu ülkelerden temin edilebilmesi için ticaret yollarının güvenli olması gereklidir. Örnek olarak, Mısır'ın Sina'dan, Mezopotamya'daki devletlerin

⁶ Bu siyaset anlayışı Türklerin müslüman olmaları ile adalet temelli bir devletin ve bu devlet eliyle "Nizam-ı Alem" in inşası ve İla-i Kelimetullah" düşüncesine evrilmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Turan Osman.(2010). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınevi ve Bıçak Ayhan.(2013). *Türk Düşüncesi 1: Kökenler*. İstanbul: Dergah Yayınları

⁷ Sınırları net bir şekilde çizilebilen yekpare bir "Batı" da bulunmamaktadır.



de Anadolu'dan almaları gereken demir ve benzeri değerli madenlerin de ithalatı yapan ülkeye ulaşabilmesi ticaret yollarının güvenli olması zorunluluğu verilebilir.

Bir yandan ticaret yollarının kontrol edilmesi öte yandan da üretimin Batı'dan gelecek yağmaya karşı muhafazası için ATÜT devletlerinin kendi imkânlarının yeterli olmaması ve üretici kesim olan halkı üretim alanından alıp askeri alanda çalıştırmak da ekonomik üretimde azalmaya sebebiyet vereceği için yerel halkın askerlik yapması pek tercih edilmemekteydi. Haydut ve mahkûmlardan askere alımlar da bir dereceye kadar etkili olabilince ATÜT devletlerinin desteği ile bu bölgelerin önce etraflarında akabinde de merkezlerinde teşkilatlanan bekçi-asker devletlerin varlığı üretim ve ticaretin güvenliğini sağlama rolünü üstlenmiştir (Sezer, 1988: 165, 167; Sezer, 2011a: 66-68).

Hem üretim alanlarının hem de ticaret yollarının bekçilik görevinin yerine getirilmesi ise bekçi devletin askeri gücünü ortaya koyması, karşılığında da üretilen artı-değerden bekçi-asker devlete aktarım olması gereklidir. Ön Asya bölgesi Doğu-Batı çatışmasında askeri çatışmaları gerçekleştirdiği bölge olmuş, bu yüzden mezkur asker devletler de çoğunlukla bu bölgede kurulmuştur. Asur ve İran devletleri, Batı'nın uç karakol olarak savunmasını yapmış ve aynı zamanda Doğu'nun yağmalanmasına karşı uzun yıllar Doğu'nun korumalığı görevini yerine getirmişlerdir. İslamiyet'in doğuşu sonrası Arap (Emevi, Abbasi) devletleri bu görevi yerine getirmiştir. Ön Asya bölgesinde hâkimiyet kuran Memlük, Selçuklu ve Osmanlı Türk devletlerinin de dünya tarihi içindeki rolü budur (Sezer, 1988: 136).

ATÜT devletlerinin düzeni tesis etme ve güvenliği sağlama vazifesini yerine getiremediği yerde Türkler Doğu-Batı çatışması teorisine göre yukarıda belirttiğimiz sistemik vazifelerini yerine getirerek 10.yüzyıldan itibaren bu vazifenin ve Batı yağmasına karşı Doğu'nun savunuculuğu rolünü almaya başlayan toplum olmuştur. Baykan Sezer (1988: 132) Türklerin Abbasiler tarafından Bizans sınırına koyularak bir nevi tampon görevi görmelerinin istenmesi ile ilk defa Doğu-Batı çatışmasında aktif rol aldıklarını söyler. Buradaki amaç bir yandan Batı (Bizans) soygununa karşı Türklerin askeri alanda kullanılması iken öte yandan ATÜT devletlerinin merkezlerinden göçebe Türkleri uzak tutma gayreti olarak da görülebilir (Sezer, 1988: 136,137; Sezer, 2011a: 116,117).

Filhakika, Arap halifeliğinden sonra, Türkler Doğu'yu Bizans ve Haçlı saldırılarına karşı korumuş ve Doğu'daki mevcut iktisadi ve ticari düzenin devamlılığını sağlamışlardır. Ancak Osmanlı Devleti özelinde bu durum biraz farklılaşmaktadır. Zira Sezer'e göre (1992c: 6) Osmanlı, kendisini Doğu tarım toplumları ile özdeşleştirmeden Doğu'nun koruyucusu ve savunucusu olmuş olan ve Doğu düzeninin içinde bir devlet olmayı aşarak bir dünya siyaseti üretmeyi başaran bir dünya imparatorluğudur. Yani Sezer'in iddiasına göre Osmanlı klasik bir ATÜT devleti olmamış ve bunun yerine tarihin motoru olan Doğu-Batı çatışmasında Doğu savunuculuğu ile tarihi ve sistemik bir rol alarak bir dünya siyaseti üretmiştir. Bu rolün varlığı kabul edilse ve dahi dünya siyaseti olarak kabul edilse bile üstlenilmesinde din, kurumlar, siyaset anlayışı ve çıkar algılamaları gibi içsel unsurların etkisi tetkik edilmediği sürece toplumlar ve devletler -buradaki örnekte Osmanlı Devleti- tarih içinde süregiden sistemde rollerini oynayan edilgen yapılar



olmanın ötesine geçemediği sonucu çıkmaktadır. Ayrıca, Osmanlı'nın ve Selçuklu Devleti'nin 12. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar, İran'ın ise daha önceki dönemlerde Çin ile Hindistan'daki üretimi ve bu bölgeler arasındaki ticareti Batı'nın hangi tehdidine karşı muhafaza ettiği ve bu ticaretin devamlılığını sağlamak için ne gibi hamleler yaptığı sorusunun cevabı ise bizi Doğu ile Batı arasındaki çatışmanın tarihselliği ve bu çatışmadaki savunuculuk görevinin geçerliliği noktasında şüphe etmeye yöneltmektedir.

Baticılaşma

Osmanlı'nın kara ticaret yollarını ele geçirdiği 15. ve 16. yüzyıl Doğu'nun Batı tarafından eski yollar kullanılarak soyulmasının önünün tamamen tıkanıdığı ancak Batı'nın yeni ticaret yollarını keşfi ile Osmanlı ile karşılaşmadan doğrudan Doğu toplumları ve zenginlikleri ile karşılaştığı dönemdir. Osmanlı Batı'nın soygunlarına karşı Mısır seferi, kapitülasyonlar, Hint deniz seferleri ve Hazar Denizi kanalı gibi askeri ve stratejik önlemler almaya çalışsa da soygunu engelleyememesi, Osmanlı'nın Doğu toplumlarının üretim ve ticaret yapmaları için gerekli düzen ve güvenliği sağlayamaması ve Doğu'nun da Osmanlı'nın ürettiği siyaseti desteleyemeyecek duruma gelmiş olması ile sonuçlanmıştır (Sezer, 1988: 179; Yazoğlu ve Sezer, 1992b: 6).

Osmanlı Batı soygununu engelleyemediği için doğu yoksullaşıyor, kötüsü düzenin bozulmasıyla Doğu bir çöküş dönemine giriyordu. Askeri alandaki başarısızlıklardan sonra Osmanlı'ya Doğu'dan gelen vergi ve haraç da azalmaya yüz tutmuş, devlet gelirleri gerilemeye başlamıştır. Osmanlı'nın elinde halen yeni koşullarda gereğince değerlendiremediği güçlü bir ordu vardır ancak ordu da tarih içinde yüklendiği görevi (Doğu'nun savunulması) yerine getirememenin bilincine yavaş yavaş varmaktadır (Sezer, 1988: 185).

Batı'nın yeni hamlelerini engelleyemeyen Osmanlı Doğu'nun desteğinden de mahrum kaldığı noktada Batı'ya yaklaşan bir siyaset izlemiştir. Baykan Sezer'e göre (Yazoğlu ve Sezer, 1992b: 6) Osmanlı Devleti çözüm umudu olarak gördüğü Batılaşma adımları ile kendisini tarih sahnesinde var eden dayanağı olan Doğu savunuculuğundan da uzaklaşıyordu. Başta sadece askeri alandaki gelişmeler ile sınırlı kalan bu süreç Cumhuriyet rejimi ile tamamlanacak ve tam Baticılaşma gerçekleşecektir (Sezer, 1988: 183).

Sezer'e göre Anadolu, devlet eliyle siyasi tercihini Batı yanında kullanması ile tarihsel olarak kendisini var eden sistem içindeki rolünü de terk etmekle kalmıyor aynı zamanda Doğu-Batı çatışması içinde oluşan kendi kimliğinden de vazgeçerek kendisine karşı ve Türk'ü öteki olarak inşa eden bir dünyada yer edinme çabasında oluyordu, bu da beyhude olmasının yanında gereksiz bir çabaydı:

“Tarihte oynadığımız belli bir rolü bırakıp başka bir rol üstlenmemiz isteniyordu. Batı kimliğini kazanmamız çözüm olarak gösterilmiştir. Batı'nın kimliğini ancak onun tarihte ve toplumlar arası ilişkilerde oynadığı rolü oynamak koşuluyla kazanmamız mümkündür. Oysa Batı bu rolü bizimle paylaşmayı hiçbir zaman düşünmemiştir. Başlangıçta biz de düşünmedik. Bu rolün özenilecek bir şey olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusudur.” (Sezer, 1991: 6)



Sonuç

Baykan Sezer dünya tarihinin ve siyasetinin temeline Doğu-Batı çatışmasını koymakta, Türklerin de bu çatışma sistemi içerisinde askeri teşkilatı kuvvetli bir Doğu toplumu olarak Batı soygununa karşı ve Doğu'nun zenginliklerinden bir miktarına el koyma karşılığında Doğu'yu koruma görevini yerine getirdiğini iddia etmektedir. Batı'nın Osmanlı'yı aşarak Doğu toplumları ile sömürme mantığına dayalı doğrudan bir temas kurması ve Osmanlı'nın bu yağma ve soygunu engelleyememesi ile hem tarihsel vazifesinde başarısız olduğunu hem de Doğu'nun Osmanlı'ya olan desteğinin azalarak Osmanlı'nın güçsüzleşmesine sebep olduğunu söyleyen Sezer, bu durumun sonucu olarak da Osmanlı'nın tamamen kendini özdeşleştirmemiş olduğu Doğu'dan kendisini ayırarak ve içinde bulunduğu zor durumdan bir çıkar yol olarak siyasi tercihini Batı'dan yana kullandığını belirtir. Ancak bu durumda da Batı'nın gölgesinde kalmaktan kurtulamayacağını ve kazancının da Batı'nın gönlünden kopacak olanla sınırlı kalacağını söyler (Sezer, 1988: 189). Gerçekten de Türkiye özellikle son 70 yıl dikkate alındığında kendi bölgesinde Batı'nın çıkarlarının sözcülüğünü yapmış, karşılığında da ağzına çalınan bir miktar bal ile yetinmiştir. Batı ile çıkar çatışmaları yaşadığı dönemlerde ise baskıya maruz kalmıştır. Bu noktada Sezer bir yandan Batıcılaşma karşısında tavır alırken ve Türk toplumunun tarihi vazifesine geri döneceğinden ümitvâr olduğunu söylerken bir yandan da Doğu-Batı çatışması içerisinde bize yüklenen role geri dönme dışında kendi çıkar algılarımız ve siyaset anlayışımız üzerinden inşa edilecek sistemli ve rasyonel bir öneride de bulunmamaktadır.

Baykan Sezer'in bu görüşlerinden hareketle Osmanlı'nın ve Osmanlı özelinde Türklerin Doğu toplumlarından farkını hissettiğini söyleyebiliriz. Ancak her ne kadar Batı merkezci kavramsallaştırmaların ve açıklama modellerinin kullanılmasına karşı çıksa da Baykan Sezer'in bu model ve anlayışlardan tam anlamıyla kopmadığı, böyle olunca da Türkleri ve Osmanlı'yı kendi toplumsal özellikleri, fikirleri ve siyaset tarzları ile bağımsız olarak ele almak yerine dünya tarihini ve sistemini açıklamada yetersiz kalan Doğu-Batı ayrımı ve çatışması içerisine sokma zorunluluğu hissettiği anlaşılıyor.

Türklerin evren ve dünya tasavvurları, bu tasavvurların da etkili olduğu adalet temelli siyaset düşünceleri, ATÜT veya sınıflı toplum modelleri ile açıklanamayacak toplumsal yapısı değerlendirilerek bir kavramsallaştırma yapılmalı ve Türklerin çıkar algılamaları, fikirleri ve kurumları değerlendirilerek Türklerin dünya siyaseti tanımlanmalıdır. Osmanlı'nın sistem içerisinde işgal ve yağmaya karşı belli coğrafyaları koruması, koruyamaması veya koruma dışında Balkanlar gibi bölgelerde düzen inşa etmesi mezkûr içsel unsurlar dikkate alınarak tahlil edildiği takdirde daha doğru anlaşılabilir. Gerçekten de Osmanlı'nın siyasetini Doğu-Batı çatışması çerçevesi içerisine hapsetmek, Balkanlar'da izlediği siyaseti de tamamıyla güvenlikçi perspektife sokmak anlamına gelmektedir. Ancak Balkanlar'da izlenen siyaset, İslamiyet'in yayılması ile ortaya çıkan toplumsal dönüşüm ve kurulan düzen göz önüne alındığında anlaşılıyor ki Doğu topraklarında güvenliği sağlama odaklı bir stratejinin çok ötesindedir.

Baykan Sezer, Doğu-Batı ayrımı ve çatışması içerisine yerleştirilerek Osmanlı'nın ve Osmanlı özelinde Türklerin geliştirdiği siyasetin tam olarak anlaşılamayacağını fark etmiş ancak



bize göre Türklerin kendi içsel unsurlarını ve kendi düşünce sistemleri içerisinde ortaya koyduğu adalet, nizam-ı âlem gibi kavramsallaştırmalarını pek dikkate almayarak hazır bir kalıbın içinde değerlendirmeye devam etmiştir. Batı'da üretilen modellerin ve açıklamaların evrenselleştirilmesinin ve Batı merkezci bakış açısının sakıncalarını gören Sezer, yerli kavramlar üretmenin ve yerli bir bakış açısı ile tarihi, sistemi ve siyaseti okuması gerektiğini hissetmiştir. Bu noktadan hareketle bir arayış içine de girdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu arayışında yine eleştirdiği modellerin kavramsallaştırmalarından dışarı pek çıkamamıştır.

Kaynakça

- Kaçmazoğlu H.B. (2012). *Türk Sosyolojisinde Temalar 3: Doğu-Batı Çatışması*. İstanbul: Doğu Yayınları
- Köktürk G. (2013). *Baykan Sezer'de Doğu-Batı Sorunu*. İstanbul: Doğu Yayınları
- Sezer B. (1988). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*. Sümer Kitabevi Yayınları
- Sezer B. (1991). *Toplumumuz ve Sosyolojimiz*. S. Elibol (Der). Sosyoloji Konuşmaları. (ss. 3-11) Ankara: Ecem Yayıncılık
- Sezer B. ve Yazoğlu C. (1992a). *Önsöz*. Tahir K. *Notlar/Osmanlılık ve Bizans* içinde (ss. 5-8). İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Sezer B. ve Yazoğlu C. (1992b). *Önsöz*. Tahir K. *Notlar/Batılılaşma* içinde (ss. 5-8). İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Sezer B. ve Yazoğlu C. (1992c). *Önsöz*. Tahir K. *Notlar/Çöküntü* içinde (ss. 5-8). İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Sezer B. (2011a). *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları
- Sezer B. (2011b). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları



Ömer Lütfi Mete'nin Romancılığı

Hasan Hüseyin Gök¹

Özet

Çalışmamızda bir dönem Türk halkının belleğinde kalıcı bir iz bırakan sinema ve dizilerin senaristi, köşe yazıları ile Türkiye ve Dünya gündemine ilişkin öngörülleri olan Ömer Lütfi Mete'nin romancı kimliği üzerine bir araştırma yapılmıştır. Ömer Lütfi Mete, yakın dönem Türkiye tarihinde yaşanan sosyo- kültürel olayları romanlarına yansıtarak, var olan gerçekliğe farklı bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır. Ömer Lütfi Mete'nin romanlarını ele aldığımız bu çalışmada hedefimiz yazarın ilk romanından son romanına kadar kaleme almış olduğu eserlerini tanıtmak, bu eserlerin tahlilinden yola çıkarak Ömer Lütfi Mete'nin romancı kimliğine dair sonuçlar ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Roman, Ömer Lütfi Mete'nin romancılığı.

Ömer Lütfi Mete'nin Romanları

Ömer Lütfi Mete'nin yaşamı boyunca kaleme aldığı beş adet romanı bulunmaktadır. Bu romanları şöyledir:

Balonya Tüneli: Ömer Lütfi Mete'nin 1979 yılında kaleme aldığı ilk romanıdır. Ömer Lütfi Mete bu romanında devlet yapısındaki bürokrasinin dilde halkçı ama gerçekte halktan kopuk bir şekilde işleyişinin devleti düşürdüğü zor durumu ironik biçimde işlemiştir.

Asker ile Cemre: Roman konusu itibarıyla tasavvufi bir aşk romanıdır. Yazar eseri sosyolojik ve psikolojik unsurları kullanarak modern zamanda 'ilahi aşkı' arayan bir gencin yaşadığı serüveni gelenekten beslenerek kaleme almıştır.

Yerden Göğe Kadar: Yazarın Burak yayın evinden çıkan ikinci kitabıdır. Roman 1980 İhtilal' inde idama mahkûm edilen ülkücü bir gencin bu süreçte başına gelenleri konu edinmektedir.

Çılgının Ardı Çılgılık: Ömer Lütfi Mete'nin işkence yıllarını kaleme aldığı bir diğer romanı Çılgının Ardı Çılgılık romanıdır. 1980 İhtilal'nın hapsedelerindeki işkencenin sorgulandığı romanda, yazar işkencenin kaynağına inerek, bu olgunun toplumun tüm kesimlerinde var olduğunu, terörist diye adlandırılanların dışında çok farklı kesimlerde dolaylı olarak terörün kol

¹ Tatar Ortaokulu Sivashlı/ UŞAK- Türkçe öğretmeni



gezdiğini eserde anlatmıştır. İşkence gören kişilerin ruh hallerinin ve işkenceden sonra hayata bakış açılarındaki değişim, karakterlerin ağzından bir anlatım tarzı ile sunulmuştur.

İtfaiye Yakıyor: Ömer Lütfi Mete'nin Türkiye'de kendisini derin devlet ya da gerçek devlet olarak adlandırılan gayrimeşru bir yapılanmanın varlığını ve işleyişini ironik olarak kaleme aldığı bir romandır.

Ezan Sesi (Çizme): Ömer Lütfi Mete'nin 1950 yıllarda sosyolojik ve tarihi olayları kaleme aldığı romanıdır. Romanın ezanın Türkçe okunması kanunun yürürlükten kaldırılmasıdır. Tek parti döneminde ezanın Arapça okunmasının yasaklanmasının ardından halkın buna tepkisi büyük olmuştur. Fakat siyasi baskılar yüzünden ve de halkın devlete olan bağlılığı ve saygısı bu durumun belli bir dönem tartışmasız ve kavgasız geçmesini sağlamıştır.

Romanların Tahlili

Ömer Lütfi Mete'nin romanlarını tahlilinde Prof. Dr. Nurullah Çetin Roman Çözümleme kitabında ortaya koyduğu yöntem takip edilerek bir çözümleme yapılmıştır. Tahlil aşamasında romanların anlatıcı türü, konu, izlek, tez, dil ve üslup üzerinde durulmuştur.

Anlatıcı Türü

Ömer Lütfi Mete romanlarında anlatıcı türü olarak gözlemci anlatıcı tekniği ile özne anlatıcı tekniğini kullanmıştır. Balonya Tüneli romanında gözlemci anlatıcı tekniğini, Asker ile Cemre ve İtfaiye Yakıyor romanlarında özne anlatıcı tekniğini, Yerden Göğe Kadar, Ezan Sesi (Çizme) ve Çığlığın Ardı Çığlık romanlarında 'tanrısal konumlu gözlemci anlatıcı tekniğini kullandığını görülmektedir. Yazarın kullandığı anlatıcı türleri şu şekilde görülebilir:

Gözlemci Anlatıcı Tekniği

Ezan Sesi(Çizme) romanından;

İzzet Bey binbir yolu deneyerek Müdür'ü evinde söze tutmaya çalışıyordu hala. Çizmelerini bir kere parlatmaya başladığı zaman çıkmaya niyetlendiğini fark etmiş, satranç oynamayı teklif ederek oyalamayı düşünmüştü. Bunun pek umut verici bir deneme olmadığını biliyordu (Mete, 1991, s.73).

Çığlığın Ardı Çığlık Romanından;

Genç kız oturup elleriyle yüzünü kapattı. Hıçkırıma başlamıştı. Bahri yanına yaklaştı. Bir müddet süzdükten sonra yaşarır gibi olan gözlerini kuruladı. Çene kemikleri hareketlenmekteydi. Katılığın arayışı saniyeler sürecekti. Sonra da yere, Kevser'in önüne bağdaş kurarak oturdu. Nişanlısının ellerini tutup yavaşça indirdi (Mete,1989, s.35).

Yerden Göğe Kadar romanından;

Yerde niye o oturuyorsun?" Elinden hiç eksik olmayan doksan dokuzluk tesbihini çekmeye devam eden Abdullah bir övünme belirtmeden hatta buna özen göstererek-açıklama yaptı:



"Alışkanlığımı değiştiremedim ben...'

Seyfullah tepsiyi ve demliği sehpanın üzerinden alıp yere koyarak abisinin yanına çömeldi. Çayları doldurmaya başladı. Abdullah merak ve dikkatle kardeşini süzüyor, açıklama yapması için acele etmiyordu ama başka bir şey konuşmak da istemiyordu (Mete, 1993, s.14).

Özne Anlatıcı Tekniği

Asker ile Cemre romanından;

Evet, bu bir günah gezisiydi. Zındık ve inançsız Akif'le nişanlısını yola getirmek için tek laf etmemiştim. Bir günümü bütün saniyeleriyle Katrin almıştı. Gittikçe artan yoğunlukla ona bağlanmışım. Yine Allah'ın beni cezalandırmasını gerektirecek bir cürüm işlediğimi düşünmüyordum. Evet arabayla dönerken bir an böyle bir duyguya kapılmadım. Suç işlemiştim kendi yüreğime göre ama, Allah her kötülüğü anında cezalandırmıyor ki! (Mete, 1993, s.8).

İtfaiye Yakıyor romanından;

Allah yardım etti. Tekin Batur bu ilk teneffüste yanıma gelmedi. Yeniden konuşmasına başlamak üzere sahneye dönerken nasıl sevdiğimi unutamam. Ancak az sonra yeniden kaygıya kapıldım. Adam ya özellikle benim yanıma gelmediyse? Öyle ya ben buraya niçin çağrılmışım ki? (Mete, 2008, s.60).

Konu

"Konu romancı 'neyi anlatıyor' sorusuna aldığımız cevaptır. Romanda konu iki şekilde tespit edilir:

1. Romanın genel niteliğine göre adlandırma: Bu tespitte romanın konusu, muhtevasına ve şekline göre değişik tarzda isimlendirilebilir. Örneğin sosyal konu, tarihi konu gibi...

2. Konunun mahiyetini ortaya koyma: Bu tespitte romanın zamanı, mekânı, kişiler kadrosu ve olayı dikkate alınarak yapılır" (Çetin, 2009, s.120-121).

Ömer Lütfi Mete'nin Romanlarında Ele Aldığı Konular:

Siyasi Çöküntü: Balonya Tüneli romanında yazarın ele aldığı konudur. Seçimle devleti yönetme gücünü elinde bulunduran siyasi yapıların içinde kişisel menfaatlerini devletin ve toplumun yararından daha önemli gören bakan ve milletvekillerinin devleti içine soktuğu çıkmaz devletin çöküşüne sebep olmuştur.

Din: Asker ile Cemre romanının başlangıcında, yazarın metafizik bir mekân seçtiği dolayısıyla hayat ile ölüm arasındaki bir âlemde hayal âleminden geçenleri anlattığını görmekteyiz. Diğer mekânlar Eslem Hoca'nın vakfı da eserin dini konulu bir roman olduğunu sağlamlaştırmaktadır. Romanın merkezi kişisi Ali Osman eserde ham bir sufiyi temsil etmektedir. Eslem Hoca ise Ali Osman'ın rehberidir. Eser dini çerçevede tasavvufi bir roman özelliği



göstermektedir. Bu din konusunun mahiyeti ise ‘Allah’a ulaşmayı gaye edinmiş bir gencin, dosdoğru bir insan olma yolunda nefsinin arzularıyla mücadelesidir.’

İhtilal: Ömer Lütfi Mete’nin ‘Yerden Göğe Kadar’ romanında 1980 İhtilal’ inde idama mahkûm edilen ülkücü bir gencin bu süreçte yaşadığı olaylar konu olarak seçilmiştir. Eserde olayların temelinde ülkede yaşanan ideolojik kamplaşma ve bunun sonucunda ortaya yaşanan çatışma hali vardır. Romanın konusu genel nitelik olarak ‘siyasi konu’ olmakla birlikte muhteva yönünden ise ‘ihtilal, idam ve ideolojik çatışma’ olarak ortaya çıkmaktadır.

Şiddet ve İşkence: Yazar ‘Çığlığın Ardı Çığlık’ romanında genel niteliğine göre evrensel bir konu olan ‘şiddet ve işkence’ meselesini kaleme almıştır. Romanın genelinde yazar 1980 İhtilalinin hemen öncesi, ihtilal süreci ve sonrasında bireysel olaylardan yola çıkarak genel yargılar çıkarabileceğimiz bir anlatım biçimiyle bu dönemin sağ-sol çatışmalarını, işkencelerde yaşananları ve sonrasında darbenin toplum nezdinde yarattığı etki ve bunun ülkenin gidişatını nasıl etkilediğini konu edinmiştir.

Derin Devlet: Yazarın Türkiye’de en çok konuşulan konuların başında gelen ‘derin devlet’ kavramını farklı yönleriyle ele aldığı düşünce kitapları vardır. İtfaiye Yakıyor eserinde ise bu konu ironik bir biçimde ele alınarak okuyucuya sunulmuştur. Kendisini devletin esas sahibi gören kanun dışı yapılanmaların devlete ve millete hizmet yerine, aksine zarar verdiği gözler önüne serilmiştir. Genel niteliğine göre ‘siyasi konu’ seçilerek muhteva bakımından ‘derin devlet’ kavramı konusu ele alınmıştır.

İstibdat: Ezan Sesi(Çizme) romanında tek parti döneminin 1950 yılına kadar halka zorla benimsetmeye çalıştığı devrimler ve bunun neticesinde halkın buna verdiği olumsuz tepki konu olarak seçilmiştir. Romanda tek parti döneminde halka zorla benimsetilmeye çalışan İnkılâp ve ilkelerin halk nezdinde itibar görmediği, milletin devlete olan bağlılığı ve sevgisinin etkisiyle olup bitenlere bir süre sessiz kalıp en sonunda kendi oylarıyla iktidara getirdiği Demokrat Parti ile bunlara cevap verdiği ele alınmıştır. Dolayısıyla romandaki konu genel niteliğine göre siyasi konudur. Muhteva bakımından ise ‘Ezanın Türkçe okunması kanununun kaldırılması’ olayı kaleme alınmıştır.

İzlek

“İzlek, romancının romanında söz konusu ettiği gerçek ya da kurgusal ama özel, tekil bir olaydan genel için geçerli olduğunu iddia ettiği bir hükümdür. İzlek romanın üzerine temellendiği konunun yazarın duygu ve düşüncesinde öznel bir yargı halinde ortaya konan sentezi olup, romanın nihai hedefi ve romancının asıl amacıdır” (Çetin, 2009, s.121).

Ömer Lütfi Mete’nin romanlarında izlekler şu şekildedir;

Balonya Tüneli eserinde devlet yönetimi ilgili çok çeşitli izlekler çıkarılabilir. Bay İlkson devleti yönetecek akıl ve deneyime sahip bir idareci değildir. Devlet yönetmek adına hiçbir bilgisi yoktur. Resmi temaslardaki karşılama şekli ve diğer devletlerin üst düzey yöneticileriyle



ilişkilerindeki tavrı ve üslubu devlet adamlığına yakışır değildir. Yönetim kadrosuna seçtiği insanlar da niteliksiz, korkak ve miskin insanlardır. Bakanları toplantıda birbirleriyle iddiaya girerek kumar oynamaktadır. Oysaki ülkede işsizlik yüzünden protestolar olmaktadır. Üstüne bir de Philanya Devleti'nin gizlice kazdığı tünel eklenince ülkede iç savaş çıkmış ve kan gövdeyi götürmüştür. Bütün bu hadiseler göstermektedir ki romanın izleği 'Devleti yönetmek, yetenek ve zekâ işidir ve herkes bunu başaramaz. Halk nezdinde önemli bir yeri olan kavramları kullanılarak iktidara gelmiş olanlar, bu ciddi tavırlarını yönetim anlayışlarına da yansıtmak zorundadırlar.'

Ömer Lütfi Mete, Asker ile Cemre eserinde Asker lakaplı Ali Osman'ın başından geçen olaylardan hareketle bu konuyu kendine özgü bir bakış açısıyla yorumlamıştır. Eserde Ali Osman, Eslem Hoca'nın rehberliği olmasa belki çok farklı bir konumda, amacından çıkmış bir hayat tarzı edinebilirdi. Fakat Eslem Hoca sayesinde karşılaştığı çoğu engeli aşmayı başarmıştır. Eslem Hoca, Ali Osman'a ölmeden önce ölmenin yollarını öğretmeye çalışmaktadır. Buradan hareketle yazarın okuyucuya kişinin 'hakiki aşka' ulaşması için ilk olarak 'ölmeden önce öler' kötülüklerin kaynağını yok etmesi gerekir. Burada 'ölmeden önce ölmeyi' kişinin bu dünyada nefsinin okşayan onun Allah'tan uzaklaşmasını sağlayacak unsurlardan uzak durması şeklinde yorumlanmalıdır.

Yerden Göğe Kadar romanında romanda izleği vermek için kullanılan ana örge 'yerden göğe kadar' kelime grubudur. Alper inandığı davası uğruna canını seve seve ortaya koymuş ve bundan da zerre kadar bir pişmanlık duymamıştır. Canı kanı bildiği ülkesi için mücadele verdikten sonra yine aynı devletin kendisini idamla yargılayıp ölüme mahkûm etmesine sitem dahi etmemiştir. Çünkü Allah varsa hiçbir zaman gam yoktur. Romanın izleği ise 'Hak yolda mücadele verdiğine inanmış dava adamları için ölüm yeni, taptaze ve huzurlu bir hayatın başlangıcıdır' şeklindedir.

Çılgının Ardi Çılgılık romanında idamla yargılanan Bahri ile Kevser'in görüş günlerinde yaptıkları konuşmalardan, Şafak Sezer'in annesine tecavüz ederek kendisinin sahipsiz, tek başına çocuk yurtlarında büyümesine sebep olan Hâkim Hüsamettin Bey'den intikam almaya çalışmasından, 12 Eylül 1980 İhtilali sürecinde yapılan şiddet ve işkencelere toplumun aydın kesimleri de dâhil diğer tüm kesimlerin sessiz kalmasından hareketle 'Ülkedeki şiddet ve terör eylemlerinde sadece olayların içinde yer alan eylemcilerin değil bütün Türk Milletinin sorumlu olduğu' izleğini okuyucuya verilmek istenmiştir. Romanda yazarın ana örge olarak kullandığı belli kelimeler olduğu görülmektedir. Çokça tekrar edilen 'çılgılık, işkence, katil, cinayet, ölüm, idam, adalet, terör, intikam' sözcükleri bizi izleğe götüren kelimelerdir.

Romanın yazarın bu mesajı vermeye çalıştığı şu şekilde görebilir:

Bunlar kaypak kavramlar Kevser. Ben çok düşündüm... Çok... Haddinden fazla. Aslında seninle en güzel günlerimizi yaşarken ikimiz de katıldık. Birtakım teröristlerin gebermesini istiyorduk. Hatırlıyor musun, bizi sınıfa kapatmışlardı. Bir arkadaşımızın koridordan çılgınlıkları geliyordu. Dişlerim o gün nasıl gıcırdamıştı. Kendimi aç bir timsah kadar vahşi hissetmişim o an.. Hatırla Kevser... O günlerde baban da katil değil miydi?.. O bombayı atan köpekleri gözünü kırpmadan doğrayabileceğini söylememiş miydi? Demekle yapmak farklı şey, biliyorum. Hukuk eğitimi gördük ya biz.. Hıh... Hukuk hocalarımız da katildi. Annen ... O



karınca ezmez kadın... Kaç defa, darağacı kurulup üç-beş öğrenci sallandırılırsa bu işlerin halledileceğini haykırmıştı (Mete, 1989, s.34).

İtfaiye Yakıyor romanında Türkiye’de kurumların içine gizlenmiş gizemli bir yapının ülkenin siyasetine yön vererek istedikleri yönde bir siyasi gündem oluşturdukları mesajı verilmiştir. Yazar, bu gizli yapılanmayı Tekin Batur liderliğini yaptığı kurum üzerinden somutlaştırmıştır. Bu kuruma İtfaiye Genel Müdürlüğü adını vermiştir. Tekin Batur’un liderliğini yaptığı bu türden oluşumların çokluğuna dikkat çekilmiştir. Nitekim kendi aralarında bir iktidar savaşı da yaşanmaktadır. Romandaki şu bölümde bunu görmek mümkündür:

Tekin Bey kafamızı ütülemeye devam ediyordu:

Burası çok önemli ... Diyelim ki büyük şehirlerimizin bir semtinde adamın biri çıkıyor, parlamaya başlıyor, halk tarafından seviliyor. Neden seviliyor? Servi gibi endamından mı, serencamından mı bilinmez. Halklar zaten hep böyledir. Hele bizimkinin kimi niye sevdiği hiç belli olmaz, kendisi de pek bilmez! Kimini Menderes gibi saçının reçelinden, kimini Demirel gibi muhteşem kelinden, kimini Çiller gibi perçeminin telinden, kimini Bölükbaşı gibi keskin dilinden, kimini Türkeş gibi gür kaşının kılından sever... Halk kuş beyinlidir kısacası, oka da konar, yoğa da konar. Düşünün bir an; kendini bedenini jiletle kesebilmek için şarkıcı dinlemeye giden ahalinin kimi niçin beğenip taş tacı ettiğini nereden kestirebilirisiniz? Sevgili halkımız siyasi sloganlarla iyiden iyiye sarhoş olmak için bazı bıçkın yahut bitirim liderleri sevebilir... Halk böyle olduğu için, ortada yeni parlayan bir siyasi yıldız belirmediği zaman, İtfaiye teşkilatı olarak derhal birinci derece teyakkuz durumuna geçeriz... Yani kırmızı alarm vaziyeti alırız. Çünkü bazen yıldız zannedilen şeyler aslında birer meteordur. Malum, göktaşı dediğimiz cisimler, çoğu insan tarafından yıldız zannedilirler. Hatta göktaşının düştüğüne tanık olan halk, yani ayaktakımı ne der? Bak bak ‘yıldız kaydı’der. Üstelik bunda birtakım hurafelik anlamlar bile arar... Bayanlar, baylar; bu göktaşı meselesi çok önemlidir. Göktaşı denen cisimlerin yıldız gibi zannedilmesi halkın başına bir sürü iş açar... Neden? Çünkü göktaşları bazen çok tehlikeli cisimler olabilirler. Siyasi meteorları değil, bildiğimiz maddi meteorları kastediyorum. Göktaşları düştüğü yeri delebilir, hatta bazen koca dünyanın dengesini bile değiştirebilir. Hele de bir de meskun alanlara göktaşı düşerse seyredin felaketi.. İşte bu yüzdendir ki, tehlikeli olacak büyüklükteki göktaşlarını daha uzayda iken nükleer atışlarla parçalayarak riski azaltmayı planlamıyor muyuz? İtfaiye Genel Koordinatörlüğü’nün siyasete su sıkması da aynen böyle bir ülke ve insanlık hizmetidir... Yani bakıyorsunuz ki, toplum için risk oluşturan bir göktaşı dolaşiyor memleketin yörüngesinde... Bu ne demektir? Bu demektir ki, yerden bitme bir siyasi bomba oluşuyor. Her tarafı yakıp yıkacak... Bu bombayı yöneten ve taşıyan adamlara ne yapmak lazım? Un ufak etmek lazım... İşte bu durumda hemen eski kayıtlarımızı araştırır ve söz konusu yerden bitme göktaşının tipindeki siyasi bombaları etkisiz hale getirecek en uygun mermileri buluruz.. (Mete, 2008, s.84).

Yazar kaleme aldığı satırlarda göktaşını un ufak etmek şeklinde bir benzetmeyi kullanarak ülkede iktidara gelmiş, ve kendi iktidarlarını tehlikeye atabilecek siyasetçileri yönetimden uzaklaştırmakla arasında bir ilişki kurarak romanın izleğini vermeye çalışmıştır.

Ezan Sesi(Çizme) eserinde 1950 yılına kadar iktidarda olan tek parti yönetiminin toplumu kendi politikalarına göre şekillendirme yöntemi eleştirilmiştir. İlçe müdürlüğüne atanan Ercüment Bey, iktidar partisinin gelişmek ve uygarlaşmak adına kendince gerekli gördüğü kuralları halka zorla benimsetilmeye ve uygulamaya çalışmaktadır. Ezanın Türkçe okunması, fakir halktan zorla alınan vergiler, ilçe halkının manevi duygularına hitap eden insanların baskı



altında tutulması gibi uygulamalar insanların devlet yöneticilerine karşı yabancılaşmasını doğurmuştur. Nitekim ilçe müdürü Ercüment Bey 'çizme' lakabıyla anılmaktadır. Buradan hareketle roman bize bir toplumun gelişmesi ve değişmesi yapılan yeniliklerin 'tepeden inme yöntem ve tekniklerle' uygulanmaması gerektiğini mesajını vermektedir. Türkiye'de tek Parti döneminde yaşanan baskıcı tutumlarından halkı canından bezdirdiği ve bunun neticesinde Türkiye'de belli dönem devlet mi toplumu şekillendirmeli, millet mi devleti şekillendirme sorunu üzerinden Türkiye'de bir çatışma ortamının oluştuğu ortaya konmuştur.

Tez

"Tez, bir iddiayı ispat etmek çabasıdır. Önceden belirlenmiş bir davanın roman yoluyla ispatlanmaya çalışılmasıdır. Tez romanda iki türlü sunulabilir:

1. Açık Tez: Bu tez dolaysız olan tezdur. Yazar dünya görüşünü açıkça ortaya koyar.

2. Örtülü Tez: Bu tez dolaylı tez olarak adlandırılır. Bu tez de ileri sürülen dünya görüşü, hayata bakış açısı, düşünce ve yaklaşım biçimi bir hüküm ifadesi olarak değil de canlı bir yaşantıya dönüştürülerek sunulur" (Çetin, 2009, s.124).

Balonya Tüneli, postmodern bir romandır. Yazarın özellikle üzerinde durduğu belirli bir tez yerine farklı şekillerde ortaya konan küçük ve dolaylı tezlerden bahsedilebilir. Bay İlkson, romanın sonunda başbakanı olduğu Balonya Devleti'nin yönetimini, Philanya Devleti'nin büyükelçisine bırakmak zorunda kalır. Dolayısıyla hem ülkesinin hem de halkının kaderini olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Romanda yazarın dolaylı tezi: 'Ülke yöneticileri sadece kendi kaderlerinden sorumlu değil tüm milletin kaderinden sorumludur. Bu yüzden devlet işlerinde uyanık ve aktif olmalıdır. Ülke yönetmek iktidarı ele geçirip devlete kendilerince şekil vermek değildir. Ülke yönetmek devleti ve milleti kalkındırıp, dış güçlerin oyunlarına karşı siyaset ve strateji üretebilecek yeteneğe sahip olmaktır' şeklindedir.

Yazar 'Asker ile Cemre' eserinde kişiler üzerinden örtülü bir tez vermektedir. Romanın kahramanı Asker (Ali Osman), eğer Şeyhi Eslem Hoca'nın öğrettikleri olmasa nefsinin yolunda gidebilir ve ahiret hayatını dünya hayatıyla değişebilirdi. Yazarın burada okuyucu vermek istediği örtülü tez; 'kişi Allah'ın kollaması olmasa ve onu doğru yolda daim kılacak mürşidi yoksa nefsinin kölesi olur ve ahiretini bu dünya hayatına değiştirir' şeklindedir. Eslem Hoca, Ali Osman'ın çok fakir bir aileden geldiğini bilmektedir. Deri toplama işini ona vererek Cevher Hanım'ın yalısına göndermesinde gizli bir sebep vardır. Ali Osman'ın horlanmışlık duygusuyla zengin muhittekilere karşı içinde büyüttü kin ve nefret, böylece ortaya çıkmıştır. Ali Osman Cevher Hanım'ın yalısında karşılaştığı değişik olaylar neticesinde verdiği tepkilerle nefsinin de tanımaktadır. Eslem Hoca, aşkına karşılık bulamayan ve geçmişte yaptığı hatalardan pişmanlık duyan Ali Osman'ın kendisini yalnızlığa terk etmesine izin vermez. Ona inanç ile umutsuzluk bir arada olamayacağını bildirmiştir. Ali Osman Böylelikle tekrar hayata tutunmaya çabalamaya başlamıştır.

Ömer Lütfi Mete'nin örtülü olarak romanda savunduğu başka bir tezden de bahsedilebilir. Ali Osman ve Eslem Hoca romanda Allah yolunda olmayı en çok isteyen kişilerdir. Dolayısıyla



yaşam tarzlarına büyük bir hassasiyet göstererek 'dosdoğru yaşamaya' özen göstermektedirler. Ali Osman ve Eslem Hoca'nın bu hassasiyeti onların daha çetin bir sınavdan geçmesine sebep olmaktadır. Romandaki örtülü tez ise Allah sevdiği kullarını daha ince bir hesaptan geçirerek cennetine alır' şeklindedir.

Yerden Göğe Kadar eserinde 12 Eylül 1980 İhtilali sonrası ülkücü bir gencin idamıyla sonuçlanan bir süreç kaleme alınmıştır. Romanın kahramanı olan Alper Doğanbey, hayata gözlerini yumduktan sonra ismi yaşatılmıştır. Çoğu insanın hafızasında haksızlığa ve zorbalığa göğüs geren bir 'Dadaloğlu' olarak yaşamaya devam edecektir. Alper inandığı dava uğruna canını ortaya koymuştur. Bunu yaparken pişmanlık duymamış ve umutsuz olmamıştır. O ülkesinin Afganistan olmaması için savaşmış, sevdiği değerler uğruna da can vermiştir. Alper'in iç dünyasını anlayamadan ona dıştan değerlendirenler, onun için farklı şeyler düşünse de o bildiği doğruyu yapmıştır. Yazar Alper'in bu halini anlatmak amacıyla romanda ana öрге olarak 'yerden göğe kadar' kelime grubunu kullanmıştır. İdam edilen Alper, hayatta kalan dava arkadaşlarının ve gelecek nesillerin gözünde 'ölmüş' değildir. O 'şehittir'. Bu özelliği ile hafızalarda kalacak ve davası yaşatılacaktır. Seyfullah'ın oğluna Alper adını vermesi onun ismini yaşatmak istemesindedir. Dolayısıyla yazar, romanda şu tezi okuyucuya sunmuştur: 'Zulümle, zorbalıkla insanları öldürebilirsiniz fakat onların düşüncelerini asla ortadan kaldıramazsınız.' Alper inandığı hak davada hiçbir zaman kullanıldığı düşünmez. Yazara göre 'ülkücülük davasına gerçekten gönül vermişler için gerçek savaş darbeden sonra başlayacaktır. Ülkücü hareket bir silahlı mücadele hareketi olmayıp temelinde bir kültür ve medeniyet projesi olan köklü bir harekettir.' Yazar 'Darbeler Alper'leri öldürüp susturabilir ama bir Alper ölür yerine bin Alper gelir.' şeklinde örtülü bir tezi, eserinde okuyucuya sunmuştur.

Çığlığın Ardı Çığlık eserinde Ömer Lütfi Mete'nin romanda dolaylı bir tezi savunduğunu söyleyebiliriz. Yazara göre 1980 darbesi Türkiye'yi 'Küçük Amerika' yapmanın son evresidir. Memlekette idealleri uğruna savaşan, bu uğurda canları dahi veren gençlerin şiddet, işkence ve idamlarla adeta katliama uğraması, 1980'den sonra bilinçli olarak pornonun gençler üzerinde tesirli olması için psikolojik bir savaş açılması, Türkçe'nin beşinci bir lisana getirilmesi, aydın kesimin çocuklarının eğitimi için Amerika'yı tercih etmesi ve ikinci vatandaşlık olarak bu ülkeyi tercih etmeleri, toplumda yaratılan güvensizlik ve korku kültürünün bir Amerikan toplum projesi olduğu okuyucuya dolaylı bir şekilde kişiler ve konuşmaları üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Yazarın bu tezini şu satırlarda görmek mümkündür:

Önder biraz karikatürize ediyor. Ama emin olun bu duygularımda en ufak bir zorlama yok. Benim torunum olursa, eminim ki bana değil, benim yaşıtım olan herhangi bir Amerikalıya daha çok benzeyecek. O gün diyelim ülkemiz bağlantısız oldu. Yani bağlantısız büyük bir güç oldu. Ne fark eder ki?.. Bana göre bu, filmin orijinalini seyretmek yerine kötü bir taklidini seyretmektir. Yarınki Türkiye'de yaşamak yani. Mesele şu ki, kaçınılmaz bir şekilde Amerikanlaşacağız, toplum olarak oraya doğru gideceğiz (Mete, 1989, s.124).

Yine romanın başka bölümünde bu tezi destekleyen şu ifadeler bulunmaktadır:

İhtilal sonrası gelen ders yılında orta ve yüksek öğrenim nesli tam bir aşk patlaması ile karşı karşıyaydı. 4 yıl süren anarşi döneminde öğrenci gençliğin yüreğinde ölüm korkusu ve



idealizmle rekabet eden cinsellik, altın günlerini yaşamaya başlamıştı. Şimdi platonik olanından en ucuz şehvet açlığına dayanan türüne kadar bütün tonlarıyla aşk yarışlarına sahne oluyordu okullar (Meté, 1989, s.175).

Darbe sonrası idealizmden yoksun insan nesli türemeye başlamıştır. Bu nesil yaşam zevklerini ön planda tutan eğlenceye düşkün bir kuşaktır. Yazara göre bu durum kasıtlı olarak yapılmaktadır. Amaç ise Türkiye’de Amerika’nın istediği insan tipini yetiştirmektir.

İtfaiye Yakıyor romanı post modern bir roman olduğu için yazarın üzerinde durduğu belirli bir tez yoktur. Romanda Tekin Batur’un liderliğini yaptığı gizli yapılanmanın, başka bir gizli servis tarafından yok edilmesinden hareketle Tekin Batur’un liderliğini yaptığı kurum kendilerini o kadar güçlü görmekte dirler ki yazarın örtülü bir tezi savunduğu ortaya çıkmaktadır. Yazar ‘şeffaf olmayan, millete ve milletin değerlerine sırt dönmüş gayrimeşru yapılanmaların sonunda hak ettiği cezayı bulacağı’ tezini savunmaktadır. Nitekim romanın sonunda kendileri de kurumlarının binası da yangında tamamen yok olmuştur.

Ezan Sesi(Çizme) romanında yazarın örtülü tez olarak devletin toplumu şekillendirmesi yerine, milletin devleti şekillendirmesi gerektiği tezini vermeye çalıştığını söyleyebiliriz. Tek parti döneminin tepeden inmecilikle şekillenen yönetim anlayışı halk nezdinde büyük bir tepki doğurmuştur. Bunun sonucu olarak 1950 yılında Demokrat Parti’nin seçimleri kazandığı görülmektedir. İlçe müdürü Ercüment Bey’in ilçe insanı tarafından sevilmemesi, ilçenin en azılı eşkiyası tarafından defalarca vurulmak istenmesi halkın devlete olan bir tepkisidir. İnsanların gerçek derdinin açlık ve sefaletten kurtulup insanca bir hayat yaşamakken, devletin bunu görmezden gelip, kendi siyaseti doğrultusunda halkı birtakım zorunlu uygulamalara tabi tutmak istemesi yazara göre devlet- toplum çatışmasını doğurmuştur. Yazara göre devlet, millet için vardır. Devlete belli bir şekli verecek olan yine millettir. Yazarın eserindeki örtülü tezi bu şekilde sunmaktadır. Yazar bu tezini romanda şu satırlarda savunmaktadır:

İzzet Bey çok sonraları günlüğünde aynı günün notlarını düzeltirken şöyle bir yorum getirecekti:

‘Müdürden korkum fizik alanında değildi. Bu fal oyununun, yıllardır birbirimizden gizlediğimiz zaafı bir anda tartıya çıkarması, o kadarla kalmayıp birbirimizle hesaplaşmaya zemin hazırlaması söz konusuydu. Sanki ilk defa birbirimizin yüzünde, kendi kendimizden bile kaçırıp saklamaya çalıştığımız müzmin yanlışlarımızın itiraflarını bulmuş olacaktık. Buna ben hazır değildim, o ise hiç hazır değildi. İkimizin de hissettiği şey, bir devrin kesin olarak kapandığıydı. Eşiğine geldiğimiz yeni dönem, neyimizle çelişirse çelişsin, hayatın daha kolaylaşacağı bir çığır açacaktı. Yıllarca inandığımız despotça yönetimin içimize çetrefil bir pişmanlık çökerttiğini itiraf etmek, o şartlar altında son derece zordu (Meté, 1991, s.49).

Yazarın burada ‘bir devrin kesin olarak kapandığı’ derken kastettiği şey tek parti döneminin seçimleri kaybettiği zamandır. Yazara göre tek parti demokratik yollarla iktidara gelmemiştir. ‘despotça yönetim’ anlayışıyla kendisi devlet, halk da devletin emirlerini uygulamakla mükellef ‘reaya’ idi. Bu faşist anlayış döneminin artık geride kaldığı ve yeni dönemde merkezine ‘insan’ı alan yeni bir dönemin geldiği belirtilmiştir.



Dil ve Üslup

Ömer Lütfi Mete romanlarında hiciv üslubu ve dramatik üslubu kullanmıştır. Yazar, Balonya Tüneli, İtfaiye Yakıyor eserlerinde kişileri ve olayları alaya alarak bu unsurlara eleştiri getirmektedir. Fakat yazar yanlışı bu şekilde eleştirirken, alaya alırken doğrusunu asla ortaya koymamaktadır. Bu durum şöyle karşımıza çıkar:

Önünde ikinci büyük mesele de yaklaşan çocuk yılı şenlikleri dolayısıyla oyuncak fiyatlarının yeniden ayarlanmasıydı.

Üçüncü dosya Bayan İlkson'un şempanzesi için en uygun beslenme rejimleriyle ilgili bilgileri ihtiva ediyordu.

Dördüncü dosya ülkedeki işsizlerin hiç değilse psikolojik bakımdan iş sahibi olmaları için hazırlanan projeden bahsediyordu. Bu DTAP (Denize Taş Atma Projesi) Bay İlkson'u hayli yoracağına benziyordu (Mete, 2008, s.20).

Çetin' e göre alaya alma hiciv üslubunun bir şeklidir. Alaya alma ironi ve istihza anlamlarına da gelir. Çetin bu tür üslup biçimlerinde yazarın eleştirdiği, alaya aldığı unsurlara yönelik doğrusunu ortaya koymadığını belirtir (Çetin, 2009).

Yine hiciv üslubunu İtfaiye Yakıyor romanında şu şekilde görebiliriz:

Bayanlar, baylar; işte, sosyal, siyasal ve stratejik yangınlar karşısında durumumuz budur. Bu tür yangınlara da çok çeşitli açılardan su sıkırız... Sıkırmak görevi ile yükümlüyüz. Ancak bunu görünmeden yapmak zorundayız... suyu sıkırız, birazcık fazla kafasını çalıştıranlar suyu sıkıran teşkilatın sadece basit bir İTFAİYE teşkilatı olmadığını bilir ama o önemli değildir.. (Mete, 2008, s.114).

Yazarın Asker ile Cemre romanında romanın merkez kişisi Ali Osman'ın Cemre'ye olan aşkına karşılık bulamaması, kendisinin başına gelen olaylarda iyi bir sınav veremediğini düşündüğünden Eslem Hoca'nın derneğine layık olmadığını hissetmesi ve kimselerin bilmediği bir mekânda yaşamına devam etmesini dramatik bir üslupla okuyucuya sunmuştur.

Dramatik üslup insanın kendi kendisiyle, toplumla, tabiatla üzücü sonuçlara sebep olacak şekilde çatışma halinde olmasıdır (Çetin, 2009, s.277).

Yine Yerden Göğe Kadar romanında dramatik üslubu şu şekilde görebiliriz:

Bismillahirrahmanirrahim. Muhterem babacığım ve anneciğim, kardeşlerim, akrabalarım, komşularım... Yüce Mevlâmız'a yarattıklarının sayısınca hamdolsun ki; bizleri İslam'la şereflendirdi. Onun sevgilisi, âlemlerin efendisi, Muhammed Mustafa'ya ve onun ashabına, onun soyuna, onun ümmetine salât ve selam olsun. Sizlerle son görüşmemizde konuşmaya fırsat olmayan bir borç vardı. Helalleşememiştik. Sizler, ailem, yakınlarım bana haklarınızı helal edin. Benim adıma tanıdıklardan helallik alın.

Kani Hoca gözlüklerini çıkarıp yaşlarını silerken Cevdet Efendi hıçkırıklar içinde ağlıyordu. Düdük Kasım ise kaşık ağzında kalmıştı öylece (Mete, 1993, s.141).

Başka bir romanı Çığlığın Ardı Çığlık romanında dramatik üslup şöyle karşımıza çıkar: Genç kız oturup elleriyle yüzünü kapattı. Hıçkırmaya başlamıştı. Bahri yanına yaklaştı. Bir müddet süzdükten sonra yaşarır gibi olan gözlerini kuruladı. Çene kemikleri hareketlenmekteydi.



Katılığın arayışı saniyeler sürecekti. Sonra da yere, Kevser'in önüne bağdaş kurarak oturdu. Nişanlısının ellerini tutup yavaşça indirdi (Mete,1989, s.35).

Sonuç

Ömer Lütfi Mete'nin roman türünde Balonya Tüneli, Çılgınlığın Ardı Çılgılık, Ezan Sesi (Çizme), Yerden Göğe Kadar, Asker ile Cemre, İtfaiye Yakıyor eserleri mevcuttur. Ömer Lütfi Mete'nin bu eserlerinde ele aldığı konular, bir yönüyle yakın tarihimizin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik konularına 'içerden' bir ülkü adamı olarak değerlendirme ve eleştiriler barındırır. Diğer yönüyle de bu çalkantılı dönemin problematiğini gelecek nesillere bir aydın bakış açısıyla sunmayı hedefler. Ömer Lütfi Mete toplumsal dinamiklerimizin ve sosyo- kültürel yapımızın neşet ettiği kaynakları iyi tanımaktadır. Gerek eğitimi, gerekse dünyaya açık zihniyle, gelecek nesillerin özüne daha berrak gelecek koyma adına çaba sarf etmiştir. Ömer Lütfi Mete'nin romanlarında kullandığı dil, şahıslar kadrosu, mekân ve zaman gibi unsurlar okuyucu- izleyici üzerinde toplumcu etkiler bırakmış, bu toplumcu etkinin dayandığı ana kaynak İslam dini, ahlakı ve Türk kültür tarihimizin engin ayrıntıları olmuştur. Bütün yönleriyle Ömer Lütfi Mete, Türk edebiyatının Anadolu sahasında, yaşadığı zamanın idraki içersinde ama bir o kadar da toplumsal hafızamızın, kaynaklarımızın, dinamiklerimizin harekete geçirilmesi peşinde olan önemli bir isimdir. Ömer Lütfi Mete, eserlerinde gizli servislerin oyunlarını, onlarla çalışan tiplerin yaşam şekillerini, yaşadıkları ortam vb. unsurlar kurgusal yapıyı güçlendiren bir etki yapsa da Ömer Lütfi Mete'nin asıl hedefi, toplumsal yapımızın kültürel ve dini ayrıntılarını seyirciyle- okuyucuyla buluşturmak olmuştur.

Bu bağlamda ürettiği bütün metinlerde bir toplumsal fayda amacı güden Ömer Lütfi Mete, belki de uzun yıllar unutulmuş ya da sessiz kalan toplumsal yığınların arzu, duygu, özlem ve hedeflerini ekranlara taşıyarak yeni bir heyecan yaratmayı başarmıştır.

Aksiyon içeren sahnelerin birçoğu tematik yapıyı güçlendirmek ve Ömer Lütfi Mete'nin 'iyi- kötü' denkleminde durduğu yeri belirtmek için kullandığı kurgusal ayrıntılardır. Yazarın/şairin kutsal dava ve değerler uğruna verilen mücadelede bu tür ayrıntılara başvurması kaçınılmaz görülmektedir. Okur- seyirci bir çatışmanın doğurduğu iklimde yeşeren 'iyi', 'ahlaklı', 'dindar', 'sadık' vb gibi duyguları ete kemiğe bürünmüş halde bulur.

Ömer Lütfi Mete saydığımız tüm yönleriyle milli, dindar, toplumcu kimliğini eserlerine yansıtmıştır. Bu bağlamda eserleriyle faydacı bir anlayış geliştirerek milli kültürümüzün küreselleşme karşısında dağılıp çözülmemesi uğruna çaba göstermiştir. Eserleriyle yakın dönem Türk tarihine ışık tutarken gelecek nesillerin daha ahlaklı, daha iyi ve daha milli kalabilmesini hedeflemiştir.



Kaynakça

- Çetin, N. (2009). *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Yayınevi.
Metem, Ö.L. (1989). *Çığlığın Ardı Çığlık*. Ankara: Yeni Düşünce Kitap Kulübü
Metem, Ö.L. (1991). *Çizme*. İstanbul: Ferşat Yayınları.
Metem, Ö.L. (1993). *Asker İle Cemre*. İstanbul: Burak Yayıncılık.
Metem, Ö.L. (1993). *Yerden Göğem Kadar*. İstanbul: Burak Yayıncılık.
Metem, Ö.L. (2008). *İtfaiye Yakıyor*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
Metem, Ö.L. (2010). *Balonya tüneli*. İstanbul: Profil Yayıncılık



Durmuş Hocaoğlu'nun Fikir Dünyasında Laiklik Laisizm ve Sekülerizm

Özgür Önder¹

Erkan Çakır²

H. Alpay Karasoy³

Özet

Aydın/entelektüel için fikirler bir kimlik meselesi, bir varoluş biçimini ifade etmektedir. Durmuş Hocaoğlu'nun fikirleri de onun kimliği ve varoluş biçimi üzerine şekillenmektedir. Kendisi Müslüman-Türk kimliği ve milli hassasiyetleri ile son zaman Türk entelektüelleri arasında çok farklı bir yere sahiptir. İnançları ve milli hassasiyetleri ile kendini tutarlı bir şekilde ifade etmesi, yeni fikirler elde etmek için kendisini bu yola adanması, okudukları ve yazdıkları karşısında her zaman eleştirel bir bakış açısıyla hesaplaşması, doğru bildiklerini söylemekten çekinmeyen cesur bir dava adamı olması onu farklı yapan unsurlardır. Her şeyden evvel kendisini muteber kılan husus, pek çok kimsede bulunmayan bir hususiyet, yani disiplinler arası (interdisipliner) bir bakış açısına sahip olmasıdır. Hem felsefe hem de fizik alanında doktora yapmış olması sebebiyle muhtelif dergi-gazetelerde elektrik mühendisliği ve fizik gibi teknik konuların yanında bilim ve fizik felsefesi, tarih felsefesi, siyaset felsefesi, din ve laiklik vb. konularda da makaleler kaleme almıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin temelleri atılırken benimsenen laik devlet ilkesi bu zamana kadar tartışmalı bir konu olmuştur. Batı menşeli olan birçok kavram gibi laiklik, sekülerizm ve laisizm kavramlarının da özü tam olarak anlaşılammış ya da yanlış yorumlanmıştır. Durmuş Hocaoğlu bu kavramları çok farklı açılardan ele almış, tarihi kökenlerinden başlayarak bu zamana kadarki evrilme süreçlerini değerlendirmiştir. Dolayısıyla laiklik, sekülerizm ve laisizm kavramlarının Durmuş Hocaoğlu'nun fikir dünyasında ifade ettiği anlam bu çalışmanın amacını oluşturmuştur.

Anahtar Kavramlar: Durmuş Hocaoğlu, Türk Müslümanlığı, Devlet, Laisizm, Laiklik

¹ Doç. Dr. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İİBF Kamu Yönetimi Bölümü, ozgur.onder@dpu.edu.tr

² Öğr. Gör. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Bölümü Doktora Öğrencisi, erkan.cakir@dpu.edu.tr

³ Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Sivil Havacılık Yüksekokulu



Giriş

Müslüman-Türk kimliği ve milli hassasiyetleri ile son zaman Türk entelektüelleri arasında önemli bir yeri dolduran Durmuş Hocaoğlu fikir ve inançlarıyla tutarlı olarak kendini ifade etmiş muteber bir düşünce adamı olmuştur. Her şeyden evvel kendisini muteber kılan hususiyet, disiplinlerarası bir bakış açısına sahip olmasıdır. Bu geniş çalışma havzasında düşünme ve yazma gücünü ona veren de kavramlar konusundaki hassasiyetidir.

Hocaoğlu, Türk düşünce dünyasında en sıkıntılı konulardan bir tanesinin de kavramlar dünyasındaki istikrarsızlık olduğunu ileri sürmüştür. Üretilen kavramların tabanının olmaması nedeniyle Osmanlıca'ya başvurulmuş ya da Batı menşeli kavramlar aynen ithal edilmiştir (Hocaoğlu, 1995:9). Laiklik, sekülerizm ve laisizm kavramları da bunlardandır. Hocaoğlu'nun bu konu ile alakalı kendisine has üslubu ve yöntemi ile kaleme aldığı makaleleri ve kitabı bulunmaktadır. Hocaoğlu kendi sözleri ile bu konuya eğilmesini şöyle açıklamaktadır: "Doğrudan laikliği konu edinen bir çalışma, gündelik politikada çok fazla kullanılan bir malzeme haline getirilmiş olması dolayısıyla, başlangıcından beri pek fazla düşündüğüm bir husus olmamıştır. Böyle bir araştırmaya yönelmem daha farklı ve başka bir istekten, laiklik konusunun ilk bakışta görülmeyen temellerine, buzdağının su altında kalan kısmına duyulan ilgiden ileri gelmektedir" (Hocaoğlu, 1995: 1). Nitekim laiklik, laisizm ve sekülerizm yıllardır tartışılan ve tam olarak ne olduğu bir türlü anlaşılmayan karmaşa durumundaki kavramlar arasındadır.

Hocaoğlu çalışmalarında laiklik, laisizm ve sekülerizm kavramlarını derinlemesine incelemekte ve onların Türk Aydınının koro şeklinde söylediği gibi "din ve devlet ayrımı" yahut da "din işleri ve devlet işlerinin ayrımı" basitliği ile ifade edilemeyecek kadar derinlikli bir konu olduğunu savunmaktadır (Hocaoğlu, 1995: 50). Zira 'Laiklik' kavramı, Batıda uzun ve karmaşık tarihi, kültürel, toplumsal ve ekonomik gelişmelerin sonucudur. Bunun içindir ki, laiklik ve sekülerlik içinde doğup gelişmiş olduğu toplum olan Batı toplumunun bu bağlam çerçevesinde, önyargısız ve kompleksiz olarak tarihsel ve kültürel arka planının incelenmesi gerekmektedir (Hocaoğlu, 1995:50).

Durmuş Hocaoğlu'nun "*Laisizmden Milli Sekülerizm'e -Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi-*" isimli eserinin ana metin olarak kullanılacağı çalışma iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Batı tarzı dünyevileşme olan laiklik, laisizm ve sekülerizm'in ortaya çıkmasına neden olan olgulardan bahsedilecek, ikinci kısımda ise Türkiye'de Laiklik ve Sekülerlik konularına temas edilecektir.

Durmuş Hocaoğlu Biyografisi: Fikrin Izdırabını Çeken Adam

1948 yılında Bayburt'ta dünyaya gelen Durmuş Hocaoğlu 1974 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi'nden Elektrik Mühendisi olarak mezun oldu. 1982 yılında mühendislik mesleğini bırakarak Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Fizik Bölümü'ne öğretim görevlisi olarak başladı. 1983 yılında İstanbul Üniversitesi'nde başladığı felsefe kariyerinde 1986'da "Descartes'ın



Fizik Anlayışı" isimli tezi ile yüksek lisansını, 1994'te "Türk-İslâm Düşünce Tarihinde ve Modern Fizik'de Kozmos" isimli tezi ile doktorasını ve 1986'da ise Marmara Üniversitesi'nde "Tekil Lineer Sistemler İçin Geliştirilen Bir Transformasyonun Yorumu Üzerine" isimli tezi ile fizik yüksek lisansını tamamladı.

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fizik Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapan ve multidisipliner bir akademik çalışma kariyeri bulunan Hocaoğlu'nun çalışma alanları Fizik Felsefesi, Bilim Felsefesi, Tarih ve Siyaset Felsefesi olup, muhtelif dergilerde Elektrik Mühendisliği ve Fizik gibi teknik konular yanında Bilim ve Fizik Felsefesi, Tarih Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Din ve Laiklik vb. konularda makaleler kaleme almış; ayrıca, muhtelif akademik toplantılara tebliğler sunmuş ve tebliğ kritikçiliği yapmış, birçok gazete ve dergide yazmıştır. Yayınlanmış üç kitabı bulunmaktadır.

23 Ekim 2010'da İstanbul'da hayata gözlerini yuman Durmuş Hocaoğlu'nun ardından Ercan Yılmaz, "İşte Hocaoğlu, soy ismiyle müsemma yukarıdaki vasıfların adamıdır. Eğilip bükülmez... Doğruların adamıdır. Mazlumun yanında, hakikatin peşindedir. Ülkemizin nadide münevverlerindedir. Cemil Meriç'in üslubu ve söylemleriyle "yaşayan versiyonudur" ...Felsefeden hikmete uzanan, Kur'an-ı Kerim'i kelime kelime tarayıp ilmin derinliğinde kaybolan Hocaoğlu; sözünü esirgemeyen, her türlü yamukluğa anında tepki veren Anadolu'nun civanmert yiğitlerindedir. Onu susturamazsınız. Söz konusu hak ve hakikatse" demektedir (haberkultur.net).

Türkiye Günlüğü'nden Dr. Mustafa Çalık, ağabeyim dediği Durmuş Hocaoğlu için "Çok iyi bir aile babası ve eşi. Kendisi hep ailesinden sonra geldi. Şahsi meseleleri ki onlardan bahis açıp konuşmaya değer gördüğüne şahit olan yoktur, cemiyetin, milletin ve memleketin meselelerinden sonra geldi, talebelerinden sonra geldi; üniversitenin, fakültenin meselelerinden sonra geldi. Her meselede bizatihi kendisine en son sıra gelirdi" (Çalık, 2010:3) Süleyman Seyfi Ögün ise, "Hocam dertli adamdı tefekkür dünyasını demleyen bu dertle hemdert olmasıydı. Kâinat toprak ve insanın vahdetine dair bağlara sadakatliydi. Milliyetçiliği bu harmanlamanın ürünüydü; değilse basit bir ideolojik tercih üzerinden milliyetçi olduğu için bu harmanı gütmedi. Durmuş bey sadece çok şey bilen değil; bundan çok daha önemli olarak "bildiğini bilen", bildiğini hesabına veren bir adamdı (Ögün, 2010:89).

Bir Dünyevileşme Problemi: Laiklik, Laisizm ve Sekülerizm

Laiklik, laisizm ve sekülerizm modern düşünüş ve yaşayışın belirgin vasfı olarak sadece Batılı toplumlarda değil, aynı zamanda Batılı olmayan toplumlarda da etkili olmuştur. Laiklik, laisizm ve sekülerizm müphem kavramlar olduğundan tespiti ve tasviri ilgilenenin bakış açısına göre değişir (Arslan, 2011:9)

Hocaoğlu laiklik, laisizm ve sekülerizm kavramlarına farklı açılardan bakarak, Descartes ve Bacon tarafından felsefi olarak temellendirilmeye çalışılan dünyevileşme ve dünya hâkimiyeti idelerini ele alarak derinlemesine incelemiştir. Dünyevileşme, bizdeki siyasi anlamdaki dünya



hâkimiyeti düşüncesinden farklı olarak aslında insan eşya münasebetleri şeklinde şekillenen “eşyaya sahip olmak” anlamındaki ve “kozmetik dünyaya hâkimiyeti” olarak da isimlendirilebilecek bir kavramdır (Hocaoğlu, 1995:1). Batı'yı Garp yapan temel, dünyevileşme meselesini kendi özgül şartları çerçevesinde çözüme kavuşturmuş olmasıdır. Bu çözümün somut şekli “Sanayi medeniyeti” denen modelsiz örneksiz medeniyet ve onunla bir yığın bağlantı içinde olan laiklik/sekülerlik olmuştur (Hocaoğlu, 1994a:94). Batı, kökleri Grek, Roma ve Hristiyan geleneklerine dayanan gelişmiş ve güçlü bir kültüre sahiptir. Bugünkü Batı modernizmi ve onun belirleyici karakteristiği olan sanayi medeniyeti ile medeniyetin ayrılmaz parçası olan laiklik ve sekülerlik bu sürecin son halkasıdır (Hocaoğlu, 1995:51). Nitekim Niyazi Berkes’de Batı toplumlarının modern ve gelişmiş bir seviyeye gelmesi ile laikleşme süreci arasında sıkı bir ilişki olduğunu aktarmaktadır (Berkes, 1997:71). Dolayısıyla dünyevileşme bugün adına “Batı medeniyeti dediğimiz” oluşumdur (Hocaoğlu 1994b:34).

Hocaoğlu laiklik ve sekülerlik gibi kavramların neden batıda ortaya çıktığını ve aynı zamanda neden dünyevileşme ihtiyacı duyduklarına dair soruların cevaplarını bulmaya çalışmıştır. Hocaoğlu’na göre bu soruların başlangıç noktası Hristiyanlıkta yer alan “İlk Günah” inancından kaynaklanmaktadır. İlk insan olan Âdem ve eşi Havva, şeytana uyararak işledikleri günah, sadece onları cennetten ayırmakla kalmamış aynı zamanda tüm cedlerine de sirayet etmiştir (Hocaoğlu, 1995:81). Hz. Adem ve Havva’nın işlediği günah insanı meta-fizik dünyadan fiziki dünyaya kovulmasına yani ulvi bir varlık olan insanın adı, bayağı varlık alanına sürülmesi, değer kaybetmesine neden olmuştur. Diğer tabirle bu, “İnsan’ın Düşüşü”dür. Hristiyanlığa göre insan düşüktür! İnsan ezelde bir kere düşmüştür ve bu düşüklük silinmez bir alın yazısıdır. Bu durum hep böyle devam edecek insan hep düşük olarak kalacaktır. Hristiyan inancına göre insanlar hayata sıfırdan başlamazlar. Onların hayat defterleri ilk açılışlarında tertemiz değildir, lekelidir. Zira ilk günah, her insanın alnında kara bir lekedir. İnsan, doğuştan lanetlenmiştir (Hocaoğlu, 1994a: 96). Ancak bu lekeden ve günahattan kurtulmak bütün-bütüne imkânsız da değildir. Bu çaba Hristiyan doktrinine “İnayet” kavramını getirmiştir. İşte, insanoğlunu bu lekeden temizleyecek, onu bir ahlakla itaat alanında tutacak dinin, yani ilahi'nin dünyevi bir kurumu olarak kilise karşımıza çıkar. Kilise, Tanrı tarafından Oğul İsa'ya verilen, gökyüzüne yükselmesinden sonra onun yerine geçen 'dünyevi İsa'dır. Kilise, bir hükmi şahsiyet olarak, mensupları tarafından temsil edilir. Bu temsilcilere 'ruhban' denir. Yani, Tanrı, İsa ve kilise bir hiyerarşik düzen içinde 'ilahi alan'ı oluşturur (Sezer, 2004: 50). İlk günahattan kurtuluşun sembolü, bu sebeple “haç”tır. Zira doktrine göre, Hz. İsa kendisini insanlık için feda etmiştir: o, sembolik olarak kendi nefsinde toplamış olduğu insanlığın suçunu, haça gerilmek suretiyle ödemiştir. Onun haça gerilmesi, bütün insanlık adına icra edilen bir kefaret ayinidir. Ancak bu genel ve sembolik bir temizlemedir. Hâlbuki tek tek her insan insanın temizlenmesi somut ve özel bir işlem gerekmektedir (Hocaoğlu, 1994a:96). İnsan doğarken günahkârdır; kurtuluşa ermesi için Oğul İsa'ya ve dolayısıyla da Tanrı'ya vekâleten inayet etme yetkisiyle donatılmış olan Kilise'ye muhtaçtır (Hocaoğlu, 1995:85-86).

Laiklik ve sekülerlik gibi kavramların çıkış noktası inayet kavramında yatmaktadır. O dönemlerde hâkim güç kilisedir. Ancak zamanla kilisenin kurullarına karşı bir başkaldırı



başlamıştır ve bu itiraz Rönesans ve Reform hareketleri ile sonuçlanmıştır. Bir kırılma noktası teşkil edecek olan bu hareketler ortaya iki kavram çıkarmıştır: laiklik ve sekülerlik. Kavramlar arasında önemli farklılıklar olsa da her iki kelimenin taşımakta olduğu kavramsal içerikler açısından son derece önemli ortak yanlar vardır ki bunların en güzel özeti, dünyevilik olarak ifade edilebilir (Hocaoğlu 1994b:34).

Dünyevileşme tabirini Batı dillerinde karşılayan en uygun terim “sekülerleşme”dir. “Dünyevi kurumları kutsaldan arındırma” veya “dünyayı ve dünyevi olanı hayatın yegâne anlamı ve amacı olarak görme” şeklinde özetleyeceğimiz hayat felsefesini ifade eden bir terim haline gelmiştir (Çağrı, 2011: 5-6). Hocaoğlu ise dünyevileşme kavramını; bu dünya ile barışılması, içinde yaşanılan bu dünyanın meşru bir biçimde sevilmesi, kendisine dört elle sarılması gereken bir varlık alanı olarak meşrulaştırılması olarak tanımlamaktadır. Çünkü hem bu dünya hem de öbür dünyaya aynı anda sahip olmak mümkün değildir. Zira her ikisinin arasında bir bakıma zıtlık vardır. Ya biri, ya öteki. Bunun sonucu olarak da “dünyevilik” ve “dinilik” birlikte yaşanamaz şeyler olmaktadır. Çünkü bu dünya ile barışanın öte- dünya ile arası açılmaktadır (Hocaoğlu, 1995: 92-94).

Hocaoğlu’na göre Batının dünyevileşmesi için antikiteye dönüş yapması gerekmektedir. Çünkü mevcut dönemdeki Hristiyanlık anlayışı dünyayı geri planda bırakmaktadır. Rönesans, antikitenin, yani Kadim Yunan ve Roma’nın üstüne Hristiyanlık tarafından örtülen kalın toz tabakasının kaldırılmasıdır. Avrupa adeta bir kültürel arkeolojik kazı yapmış ve tozun toprağın altında yatmakta olan antikiteyi yeniden gün ışığına çıkarmıştır. Laiklik olgusunun ilk defa ve kuvvetli bir tarzda ortaya çıkmış olduğu bir dönem olarak Rönesans dönemi kabul edilebilir. Rönesans’da hedef bu dünyanın ibrası, yasallaştırılması, legalize edilmesi, meşrulaştırılması takdis edilmesi olarak özetlenebilir. İşte Rönesans budur. Bunu takip eden ve tamamlayan ikinci bir harekette Reform olmuştur. Bu sebeptendir ki Batıda laiklik/sekülerlik temelleri esas olarak öncelikle Rönesans ve sonra da Reform ile atılmıştır. Reform ile birlikte bizzat Hristiyanlık dinindeki sertlik çözülmeye çalışılmış bunda da önemli bir başarı kazanılmıştır. Esasen kilisenin katılığına karşı “protest” bir hareket olan Reform ve bu dünyevileşme hareketinin bir parçası olarak kabul edilebilir (Hocaoğlu, 1995: 95-103). Rönesans, Reform ve Aydınlanma sekülerleşme sürecinin doğrudan, Hristiyanlık ise dolaylı sebebidir (Arslan, 2011:12).

Rönesans ile başlayan dünyevileşme hareketi yeterli olmamıştır. Görülmüştür ki Katolik kilisesinin, sertliğinin, eğilip bükülmez kuralların yumuşatılması yani kilisenin nazarında bu dünyanın meşrulaştırılmasıdır. Ya dini tamamen reddetmek ya da bizzat dinin bünyesinde bir ıslahata girişmek ya da onu pasifize etmektir. Birincisi Ateizmdir ve Ateizm daha ziyade dar bir çerçevede ilgi gördü. İkincisi reformdur ve Germen kökenli Kuzey ülkelerde başarılı oldu. Reformasyon hareketinin kökenini Kilisenin katı kurallarının yumuşatılması yani din ıslahatı oluşturur ki Rönesans ile aynı kökten beslenir. Ancak ıslahat hareketine rağmen din dışı bir alana yönlenecektir. Çünkü ne kadar ıslahat yapılsa yapılsın Hristiyanlığın özünden gelen kurallar “tam bir Hristiyan ve aynı zamanda tam bir dünyalı olmayı zorlaştırmaktadır. Başka bir durum olarak ise despotizm ve firavunluk halini alan Kilise kurumunun dayanılmaz ve bunaltıcı otoritesi



aydınlar açısından dinin etki alanı olarak; bu dünyaya müdahale etmeyen, kişilerin özel dünyalarının dışına taşmayan, bu dünyayı insanların hür iradesi ve aklı ile şekillendirmesi gerektiği fikrini yaygınlaştırmıştır. O zaman bu dünya Kilise ile birlikte olmayacağına göre ya Kilise'ye rağmen yani laiklik ya da Kilise ile birlikte yani sekülerlik gerçekleşmiştir (Hocaoğlu, 1995:115-118).

Laiklik ve sekülerlik kökleri itibari ayrı olsalar da genellikle aynı anlamda kullanılmaktadır. “İki kavram arasında eğer ille de bir ayırım yapılacaksa; farklı tarihsel süreçlerden hareketle sekülerizmin doğrudan toplumun yaşam biçimini ilgilendiren sosyal, kültürel hayatı ilgilendiren sosyolojik yapıda olduğunu, laikliğin ise devletin yönetmede dini tarafsızlığını içerdiğinden siyasal yapıya vurgu yaptığını ve siyasal yapıyla beraber daha çok hukukla ilgili olduğunu söylemek mümkündür”. Yani sekülerizm sosyal iken laiklik hukuksaldır (Gişi, 2015:3). Yine başka bir tanımda Laiklik, siyasal ve toplumsal sistemin din ve devlet ayrılığı ilkesine dayanmasını savunan görüş olarak tanımlanmaktadır (Narlı, 1994:21). Hocaoğlu ise laiklik ve sekülerizm kavramları arasında daha çok mezhepsel bir farklılık olduğu kanısındadır. Laiklik, Rönesans'ın çocuğudur ve Katolikliğin anavatanı olan İtalya'dan çıkmıştır. Laiklik, Latin/Katolik tarzı bir dünyevileşmedir. Katolikliğin özünde olan sert yapı laikliğe de yansiyarak dine karşı daha soğuk daha mesafeli bir tavır alınmış, özellikle laikliğin ideolojileşmiş hali olan laisizm, terimsel anlamda ateizmden farklı olmakla beraber, ateizme meyilli, ladini sınırlarının zaman zaman aşılması ile gayri-diniliğe kayılmıştır. Buna karşılık Protestan dünyevileşmesi olan sekülerizm ise gayri dinilikten daha uzak kalabilmiş ve dine karşı daha sıcak ve yakın mesafelidir. Hem laiklik hem de sekülerizm köken olarak bir dünyevileşme ıslahatlarıdır. Sekülerizm iki aşamada dünyevileşmiştir. Önce German/Katolikliğinde bir ıslahata girilerek bu dünyanın meşruiyetini önemli ölçüde sağlamış sonra da din ile arasına emniyetli bir mesafe koymuş ve dine tam sırt çevirmeden yüzünü bu dünyaya dönmüştür. Laiklik ise Latin/Katolikliği ile dünyevileşme mücadelesini tek başına vermiş, Roma Katolik kilisesi yumuşamadığı için laisizme dönüşerek din ile arasına soğukça bir mesafe koyup kalın bir duvar örmüş; sırtını dine, yüzünü de bu dünyaya dönmüştür. Her ikisinde de din toptan ret edilmeden öbür dünya ile bu dünya arasına bir çizgi konmuştur (Hocaoğlu, 1995:119-120). Nitekim Berkes'de aynı fikri savunarak; Hristiyan Batıda laiklik sadece “kilise ve devlet” arasında ayrılma kaynaklı bir sorun değildir. Devletin kiliseden ayrılması, bir toplumda laikleşme oluşumunun yalnızca bir yanındır ve devamında ekonomik, kültürel, sosyal yapılarda da dine karşı mesafeli durmuşlardır. Dolayısıyla sadece devletle din arası bir ilişki değildir (Berkes, 1997:25).

Fransa başta olmak üzere Katolik ülkelerde entelektüel hareketlerin çoğu din karşısına geçmiş kimisi ateizme (dinsizlik) kimisi de antiteizm'e (din düşmanlığı) yönelmiştir. Bu akımlardan farklı olarak laiklik, dini bizzat hasım olarak karşıya almak yerine onun dünyaya, dünyevi olana ve kamuya yani devlete ait olana müdahalesinin önlemeye çalışılmasıdır. Dinin toplumsal var oluşun her alanında devlet eliyle etkisizleştirilmesi ise militan ve saldırgan yönleri olan, ateizme kolaylıkla kayabilen laisizm'i ortaya çıkardı. (Hocaoğlu, 1995:121-122)



Filtresiz İntelijansiyanın Meyveleri: Türk Laikliği ve Sekülerizmi

Öncelikle Türk Laikliği veya Türk Sekülerliği çeşitli yazarlar tarafından ele alınmış ve ele alan yazarlar tarafından çeşitli dönemlere ayrılmıştır. Örneğin Ali Fuat Başgil süreci üçe ayırır: ilk dönem dine bağlı devlet olarak 19.yy.'ın birinci yarısının sonlarına kadarki süreç, II. dönem "yarı dini devlet" sistemi olarak 1839 Gülhane Hatt-ı Hümanyunu'nun ilanından 1924'de Diyanet İşleri Teşkilatı'nın kuruluşuna kadar olan süreç ve son dönem ise "devlete bağlı din" olarak 1924'den itibaren başlayan süreçtir (Başgil, 2003:191-192). Durmuş Hocoğlu ise öncelikle süreci Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Çünkü Hocoğlu laiklik ve sekülerlik kavramları arasında bir ayırım yapmaktadır ve karakteristik açıdan Cumhuriyet öncesi seküleristik bir özellik arz ederken, Cumhuriyet sonrası laisistik bir özellik arz ettiğini savunmaktadır. Osmanlı dünyevileşmesinin seküleristik karakteri hareketin başlangıcından beri ağır ağır ama kârlı bir şekilde laisizme doğru dönüşme eğilimine girmiştir (Hocoğlu, 1995:149) Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi, Osmanlı dönemi dünyevileşmesinin bir tamamlayıcıdır.

Osmanlı'nın sekülerleşme veya laikleşme gibi bir düşüncesi hiç olmadı. Kimsenin doğrudan İslam ile bir problemi yoktu. Ne dini olarak aslına dönmek isteyen bir "Osmanlı Reformasyonu"ndan ne de dünyeviliğe engel olduğu için dinin etkisini kırarak "Osmanlı Rönesansı"ndan bahsedilebilir (Hocoğlu, 1995:169). Bu noktadan hareketle İslami unsurların hüküm sürdüğü Osmanlı İmparatorluğu neden laikleşme/sekülerleşme ihtiyacı duydu? Bu sorunun cevabı hiç kuşkusuz Batılılaşma olacaktır. Batı karşısında ilk başta askeri olarak daha sonrada her alanda mağlup olan Osmanlı çareyi Batılılaşmakta bulmuştur. İslahat Fermanları, Tanzimat Fermanları birbirini izlemiştir. Türkler Batılılaşmaya başlamakla beraber aynı zamanda batı tarzı dünyevileşme olarak tanımlanan laiklik ile de tanışmıştır. Türk laikliği, Türk batılılaşması ile paralel olarak ortaya çıkmıştır.

Gülhane fermanı ile Osmanlı Sekülerizm'i bir dönüm noktası yaşadı (Hocoğlu, 1995:154). Halis amaçlarla başlayan İhya-yı nizam düşüncesi seküler zeminde çıkararak laikliğe doğru evrilmiş ve İhyayı nizam yerine kurulu düzenlerin çoğu ortadan kalkmıştır (Hocoğlu, 1995:157-158). İhyayı nizamı gerçekleştirecek bir aydın zümresinin olmaması, ıslahatlarda aceleci davranılması, ıslahatı yapanların dünyayı algılayamaması başarısızlığa yol açmıştır (Hocoğlu, 1995:158-164). İslahat yapmak amacıyla acele şekilde ithal edilen kavramlar konusunda Kılıçbay'ın söyledikleri önemlidir; "Kavramlar yolculuk yaparlar; her zaman, hem de mekân içinde. Zaman içindeki yolculukları onları olgunlaştırmakta, yağurmakta ve çoğu zaman da inceltmekte, ayırıştırmakta, çeşitlendirmektedir. Ama mekân içindeki yolculukları genellikle büyük anlam kaymalarına yol açmaktadır. Bir kavramı ithal etmek, bir tarihi de ithal etmek olmadığından; kavramın oluştuğu yerden başka bir kültürel alana taşınması, çoğu zaman içeriğinin boşalmasına ve adeta kendine yabancılaşmasına yol açmaktadır" (Kılıçbay, 1994:13). Laiklik ve sekülerlik kavramları da bir kendine yabancılaşma yaşadı ve lümpen bir hal aldı. Osmanlı seküleristleri, bu yolda attıkları her adımın onları başlangıçtaki hedefleri olan devletin düzeninin temeli olan İslam'dan uzaklaştırdığını, önce la-İslami ve sonra da gayri-İslami bir düzene sürüklediğini fark



edememişlerdi (Hocaoğlu, 1995:169). Tanzimat ile başlayan ılımlı süreç, Cumhuriyet dönemi ve sonrasında sertleşerek katılaştı ve dayatmacı bir şekle büründü.

Laiklik ve Sekülerliğin temellerinin de atıldığı Batılılaşma süreci, tepeden inmeci, siyasi iktidar tarafından dayatılan, entelektüelsiz lümpen bir şekilde ilerlemiştir. Ancak özellikle Tanzimat sonrası artık toplumsal yapıya da sirayet etmeye başlamış ve tabandan taraftar bularak yeni bir aydın tipi ortaya çıkarmıştır (Hocaoğlu, 1995:177-179). “Müslüman mahallesinde salyangoz satılmaz” atasözü, kökleri Osmanlı dönemine dayanan Batılılaşma sayesinde, zihniyet dünyamızı erozyona uğratarak reformatörlerimize “Müslüman mahallesinde salyangoz sattırıştır”. Laiklik, laisizm ve sekülerizm de bu salyangozlardan bazılarını oluştururken, İslam dünyası ve özel olarak da Türk dünyası için en temelli ve köklü problem alanlarını teşkil etmişlerdir.

Cumhuriyet inkılaplarına ve cumhuriyetin kurucularına karşı Türkiye’de iki zıt görüş olmasına rağmen, “Cumhuriyeti sadece cumhuriyet ile başlatmak ve arka planı göz ardı etmek, çok kerede bütün inkılapları tek bir kişiye Mustafa Kemal’e fatura etmek” gibi bir yanılgıda birleşmektedirler. Eleştiren taraf için Cumhuriyet öncesi bembeyaz iken Cumhuriyet sonrası simsiyahtır ve bir adam gelip her şeyi mahvederek vatan hainliği yapmıştır. Savunan taraf için ise her şey simsiyah iken bir adam gelip her şeyi beyaza çevirmiştir. Sosyal değişimlerin arka planlarını anlamadan, tüm sosyal değişimleri getirip bir adama bağlamak, kişi kültüründen kaynaklanan basit bir “kahramancılık” anlayışıdır (Hocaoğlu, 1995:216).

Cumhuriyet reformatörlerinin de ana hedefi kendinden öncekiler gibi artık kronikleşmiş bir hal almış olan Batı karşısındaki ezikliği temelli olarak ortadan kaldırmaktır. Batılılaşma cereyanının başlangıcından itibaren yapılan her reform Batı ile aradaki potansiyel farkı azaltmak yerine daha da artırmıştır. Batı Problemi’ni aşma yolunun biraz daha fazla Batılılaşmak olduğun kemikleşen bir sabit fikir halini alması yapılan en büyük hatalardan bir tanesidir (Hocaoğlu, 1995:217). Cumhuriyet reformatörleri ile öncekileri arasındaki temel fark; Cumhuriyetçiler kedisinden önce gelenlerin yolunda ilerlemişler ve daha ileri gitmişlerdir. Onlara kıyasla daha köktenci ve geleneklere olan bağları daha azdır. Türk toplumunun kalkınamamasının acısını yüreğinde hissetmişler ancak yanlış teşhis koymuşlardır. Artık miadını doldurmuş geleneklerin ve dine körü körüne bağlılığın sorun teşkil ettiği kanısına vararak, kendinden öncekiler gibi kısmi bir değişiklik yerine toptancı bir değişikliğe gitmişlerdir (Hocaoğlu, 1995:219).

Bütün bu toplumsal değişimler sonucunda Türkiye ve Türk toplumu mazi ile gelenek ile neredeyse hiçbir alakası kalmayacak şekilde radikal bir değişime uğramıştır. Bu değişim bir gayrileşme, başkalaşma, başkası olma, yabancılaşma şeklinde tezahür etmektedir. Türkiye ve Türk toplumu bir nevi kültür yıkımına maruz kalmıştır. Çok ağır bir kültürel şok ve travma yaşamıştır. Bütün bu başarısızlıkların temelinde yatan şey ise “anlamamaktır”. Bu Aydın yetersizliği çeken bir hareketin kaçınılmaz akıbetidir. İslam dünyası ve onun en büyük ve önemli parçalarından birisi olan Türkiye, yaklaşık dört asırdan beri sürekli kan kaybetmektedir (Hocaoğlu, 1995:220-221).

Osmanlı’nın batılılaşma cereyanı ile birlikte başlayan sekülerleşme Osmanlı’nın yıkılması ve cumhuriyetin kurulması sırasında bir yol ayrımına gelerek, Fransız tipi bir Laisizm ve Anglo-



Sakson tipi Sekülerizm olarak ayrılmıştır. Aslında bu Batıdaki laikliğin ve sekülerliğin çıkış noktasındaki mezhepsel farkın Türkiye'ye yansımadır. Bu mezhepsel farklılık Türkiye'de ideoloji tabanında yansıma bulmuş ve Fransız tipi bir Laisizm sol ideojiler tarafından benimsenirken Anglo-Sakson tipi Sekülerizm ise sağ-muhafazakâr ideolojiler tarafından benimsenmiştir.

Sol laiklik, Ortodoks Türk Laikliği olarak da adlandırabileceğimiz jakoben ve sert bir laiklik yandaşı olmakla beraber laisizm yani ideolojik laiklik unsurları taşımaktadır. Sol laikleri süzmesiz ve filtresiz batıcı intelijansiya olarak tanımlayabiliriz (Hocaoğlu, 1995:244). Sol laiklik kültürün çekirdek unsurları ve bu kapsamda din ile olan bağlarını kesip atmamak, Kemal Karpat'ın deyişi ile "toplumu İslam'ın baskısından kurtarmak" ve Fransız tipi bir laiklik yani ideolojik bir laisizm istemektedirler (Hocaoğlu, 1995:224). Sol laikler tarafından kullanılan diğer bir argüman ise laiklik; akıl, akılcılık, bilimdir ve bunun aksini iddia etmek yobazlık, irtica ve gericiliktir (Hocaoğlu, 1995:267). Çünkü onlar açısından laiklik bir din ve vidan hürriyetidir, devlet organlarını dinin etkisinden kurtararak herkesin kendi vicdanında ve iç dünyasında yaşadığı bir inanç sistemi olması gerekmektedir. Ancak Marksistler kadar da sert değildir ve dine toplumları uyuşturan bir afyon olarak bakmamaktadırlar. Hatta laiklik dine hizmet etmektedir. Çünkü bu sayede din politik amaçlar için kullanılmamakta, maneviyatına bir zarar gelmemektedir (Hocaoğlu, 1995:272).

Laikliğin sağ yorumu ise din ve gelenekler karşısında takınmış olduğu muhafazakâr tavrı nedeniyle alternatif olmasının yanında (Hocaoğlu, 1995:244) İslam ile barışık bir batılı sistem istemektedirler ki bu, Osmanlı sekülerizminin bir devamı ve gelişmiş şekli olacaktır (Hocaoğlu, 1995:224). Türk sağ/liberal de diyebileceğimiz sağ laiklik, aslında laikliğe tam karşı değildir ve İslam ile laiklik arasında bir orta yol bulmaya çalışmaktadır (Hocaoğlu, 1995:298). Ancak Kuran-ı Kerim'de; "Allah'ın indirdiğinden başkası ile hükmetmek kâfırlıktır, zalimlik" şeklindeki hüküm İslam'ı başka yapı ile sentezini imkânsız kılmaktadır. Böylece sağ laikler inancı ile hayatları arasında sıkışıp kalmaktadır. (Hocaoğlu, 1995:299-300).

Yukarıda da bahsedildiği gibi Türkiye'de laisizm/laiklik tartışması bilimsel bir zeminden çok siyasal bir zeminde, ideoloji tabanında gerçekleşmektedir. Bu konuda cepheleşmeler meydana gelmekte, bitaraf bir tavır ile düşünceler red-kabul kotasına girmektedir (Hocaoğlu, 1995:231). Laikliği felsefi tabandan çok ideoloji tabanında tartışan Türk İntelijansiya'sı bu konuda bir kavramlar bunalımı yaşamaktadır. Laiklik ve sekülerlik farklarının bilinmemesi, Türk laisizminin meşrulaştırılması amacıyla yanlış batı kavramlarına müracaat edilmesi, Türk laikliğine yanlış izafelerde bulunulması bunlara örnektir (Hocaoğlu, 1995:232)

İzm ile biten kelimeleri kullanırken dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü bu terimler bir ideolojiyi belirler ve akabinde bir dayatma söz konusu olmaktadır. Nitekim laiklik, dinin etkisinin azaltılması olarak kullanılırken laisizm bir ideoloji bir doktrin olarak ortaya çıkarak bir takım eylemler bütünü oluşturmuştur (Kılıçbay, 1994:14). Türk reformatörlerinin ekseriyeti Fransız Laisizminden etkilenmiştir. Fransız Laisizmi ise laikliği de aşan, dini kamu yönetiminden bütünüyle tasfiye etmeye yönelik, militan ve saldırgan bir devlet politikasıdır (Hocaoğlu,



1995:227). Laiklik ilkesinin anayasaya koyulması, hilafetin kaldırılması, alfabe, kılık kıyafet kanunları, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi birçok örnek sayılabilir.

Laiklik, Türkiye Cumhuriyetinin temel ve vazgeçilmez niteliklerinden birisidir. Anayasanın 2. Maddesinde değiştirilemeyecek hükümler içerisinde sayılarak anayasal bir zemine oturtulmuştur. Dolayısıyla anayasal bir zeminde olan bir düşünce sistemine karşı eleştiri getirmek aynı zamanda anayasal düzeni yıkmakla eşdeğer sayılacaktır. Nitekim sol laikler tarafından Atatürk-anayasa-laiklik şekline bir bağlantı kurmak en vazgeçilmez argüman olmuştur. Batıda Katolik Kilisesine karşı yapılan başkaldırı dine değil, aslında dini otorite ve onun suiistimallerine karşı yapılmasına rağmen ortaya nasıl la-dinleşme çıktı ise bizde de ilk başlarda halis bir şekilde ihya-yı nizam için yapılan laikleşme bir süre sonra devlet tarafından dayatılan bir laisizme dönmüştür. Osmanlı döneminde sekülerleşme ile başlayan süreç cumhuriyet döneminde laikliğe ve sonrasında devlet eliyle milli laisizme dönüşmüştür.

Sonuç

Durmuş Hocaoğlu disiplinler arası çalışmaların vermiş olduğu farklı bakış açısı sayesinde yıllar boyunca çeşitli kutuplaşmalara ya da post modern darbelere yol açan laiklik-sekülerlik ve Türkiye'ye yansımaları konusunu da farklı açıdan ele almaktadır. O diğer aydınlar tarafından ezberlenmiş kalıpların aksine kavramların gölgede kalmış kısımlarını aydınlatmak için çabalamaktadır. Literatürde laiklik ve sekülerizm kavramlarının daha çok sosyolojik ve hukuki ayrımlarının aksine Hocaoğlu kavramları mezhepsel ve tarihi süreçler açısından bir yoruma tabi tutmakta ve laikliğin/sekülerliğin geçmişten günümüze bir eleştirel/analitik bir okumasını sunmaktadır.

Kaynakça

- Arslan, Adnan (2011). Sekülerleşme Kavramsal Bir Analiz, Din ve Hayat Dergisi, Sayı:13
- Başgil, Ali Fuat, (2003). Din ve Laiklik, İstanbul,
- Berkes, Niyazi (1997). Teokrazi ve Laiklik, Adam Yayınları
- Çağrı, Mustafa (2011). Din ve Dünyevileşme, Din ve Hayat Dergisi, Sayı:13, s.5-8
- Çalık, Mustafa (2010). Karagöz Mektubu, Türkiye Günlüğü, Sayı: 104
- Gişi, Erdal (2015). Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi, The Journal Of Europe - Middle East Social Science Studies, Volume: 1, Issue: 1, s:1-13
- Hocaoğlu, Durmuş (1994a). *Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik*, Türkiye Günlüğü, Sayı:28, s.93-112
- Hocaoğlu, Durmuş (1994b). *Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi*", Türkiye Günlüğü, Sayı:29, s.35-76
- Hocaoğlu, Durmuş (1995). Laisizmden Milli Sekülerizm'e -Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi-, Selçuk Yayınları, Birinci Baskı, Eylül 1995, Ankara
- http://www.haberkultur.net/HD2090_yasayan-bilge--durmus-hocaoglu.html
- Kılıçbay, A. Ali (1994). Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek, Cogito Dergisi, Yaz, Sayı 1 s.13-20
- Narlı, Nilüfer (1994). Türkiye'de Laikliğin Konumu, Cogito Dergisi, Yaz, Sayı 1 s.20-29
- Öğün, S. Seyfi (2010). Durmuş Hocaoğlu'nun Ardından, Türkiye Günlüğü, Sayı: 104
- Sezer, Yılmaz (2004). Hıristiyan Aksiyolojisinin Temeli, 'İlk Günah' ve 'Aydınlanma', Teori ve Politika Dergisi, Sayı:32-33



Türk Dünyasına Adanmış Bir Ömür: Turan Yazgan

Aykut Acar¹

M. Enes Zorlu²

Özet

Prof. Dr. Turan Yazgan, hayatını Türk Dünyası ve Türk Birliği düşüncesine adanmış ve bu düşüncelerini uygulamaya aktarabilmiş olan, son elli yılda yetişen ender Türk milliyetçisi akademisyenlerden biridir. İsmail Bey Gaspıralı'nın, "dilde, fikirde, işte birlik" ifadesini kendisine ilke edinen Yazgan, çalışmalarını kendi şahsi gayretlerinin yanı sıra kurumsal bir yapıya da kavuşturarak, Türk Dünyası Araştırmaları adıyla kurduğu vakıf aracılığıyla yürütmeye devam etmiştir.

Düşüncelerini Türk İslâm çizgisi ve devletçi gelenek içinde yeşerten Hoca'nın fikri mücadelesinin esasen Batı medeniyetinin tahakkümü ve kısılcığında bunalımlar yaşayan Türk İslâm dünyasının devletçi ve milli yaklaşımlarla yeniden derlenip toparlanması ve Türk Birliğinin güçlü bir şekilde oluşturması konuları etrafında yoğunlaştığı görülür. Örneğin; iktisaden güçlenme bu oluşumun bir ayağıdır. Hoca'nın, Türk Dünyası'na Allah'ın bahsettiği iktisadi kaynakların, başkalarının tahakkümüne fırsat vermeden yine Türk devletleri tarafından kontrol edilmesi/harekete geçirilmesi biçimindeki düşünceleri bize bunu anlatmaktadır. O, olaylara daha gerçekçi bir açıdan bakmış ve önceliğin iktisadi ve kültürel birlik oluşturma olduğunu belirtmiştir. Türk Dünyası'nın değişik bölgelerine yayılmış eğitim faaliyetleri ve ortak dil konusu ise, Hoca'nın Türk birliği idealini/düşüncesini oluşturma konusunda önemli bir vasıta olmuştur.

Bu çalışma Turan Yazgan Hoca'nın, temel felsefesine yukarıda değinilen ve büyük ölçüde Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı aracılığıyla yürüttüğü işleri ana hatlarıyla ele alırken, bu somut işler üzerinden onun Türk Dünyası tasavvurunu biraz daha anlayabilmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kavramlar: Türk Dünyası, Turan Yazgan, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Türk Birliği Düşüncesi

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, aykut.acar@dpu.edu.tr

² Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Bölümü, Tezli Yüksek Lisans, muhammed.enes.zorlu@ogr.dpu.edu.tr



Giriş

Türk dünyasına verdiği hizmetlerle gönül coğrafyamızda geniş yer bulmuş isimlerden birisi de hem bir akademisyen hem de bir dava adamı olan Prof. Dr. Turan Yazgan'dır. Kendisi ömrünü Türk dünyası için adanmış, dünyanın neresinde bir Türk evladı varsa onun sevincine ve kederine ortak olmuştur. Turan hocanın en büyük özelliği düşüncelerini uygulamaya geçirmede gösterdiği kararlılık ve ustalıktır. Sovyetler Birliği'nin çözülmesinin hemen ardından bağımsızlıklarına kavuşan Türk toplumlarının müstakil birer devlet olmalarından sonraki süreçte onlara asla yalnız olmadıklarını hissettirmek için çaba göstermiş, kurmuş olduğu *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı* (TDAV) bünyesinde yapılan çalışmalarla somutlaşan bu çaba sayesinde Ata Yurdu'ndaki soydaşlarımızla kucaklaşmış ve onlara maddi-manevi her anlamda desteklerini esirgememiştir. Turan hocanın çıktığı yolda ona rehberlik eden temel düstur İsmail Bey Gaspıralı'nın "Dilde, fikirde, işte birlik!" sözüdür. Bununla bağlantılı olarak Türk dünyasının geleceğiyle ilgili hocanın gerçekçi bir şekilde takip ettiği yaklaşım ise; "Türk milletine Cenab-ı Allah'ın bahşettiği yeraltı ve yerüstü, maddi ve manevi bütün zenginliklerin batının kirli ellerinden uzak tutularak, bu zenginliklere yine ve sadece Türk milleti tarafından hükmedilmesi" fikri üzerinden anlam bulmuştur. Bunu başarabilmenin yegâne yolu öncelikle kültürel birliği sağlamaktan, Türk toplumlarının birbirlerine yakınlaşmasından ve kaynaşmasından geçmektedir.

Turan Yazgan'ın Hayatı: Doğumu ve Çocukluk Yılları

Turan Yazgan TRT Avaz programına verdiği bir röportajda doğumu ve çocukluk yılları ile alakalı şu ifadeleri kullanmıştır; "Ben Isparta'nın Eğirdir ilçesinin merkezindenim. Orada bir manifaturacı ailenin çocuğu olarak yaşadım. Babam bir manifaturacı. 6-7 metre karelik küçük bir dükkânda geçimini sağlamaya çalışan hakiki bir Türk evladıydı. İdraki çok yüksek ve idrakinin yanında yüksek ileri görüşlü fakat okuma yazması yok. Bu çok önemli bir noktadır. Tabii o dükkânın dışında para kazanma mecburiyeti olduğu için zaman zaman pazarlara da gider. Isparta pazarı, Burdur pazarı, Dinar pazarı. Esnaf olarak sergi açar oralarda. Bu çok çetin bir iştir. Satacağı eşyaları ihtiva eden manifatura balyaları kamyonla yüklenir. Balyaların üstüne de, pazara gidecek manifaturacılar ve esnaf biner. Kamyonun üstü açıktır. Yol topraktır, asfalt değil. Eğirdir Isparta arası, Burdur arası, Dinar arası, o toz toprak içinde gider, orada sergiyi açar, sonra toplar, Allah ne verirse kazanır gelir ve böylece bizlerin yani çoluk çocuğunun rızkını sağlar. Biz beş kardeşiz. Aslında on kardeşmişiz. Ama beşi Allah'ın rahmetine kavuşmuş. Ben doğum tarihi belli olmayan bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyım. Tabii nüfus kağıdında var, ama o abimin askerlik durumuna göre hesaplanmış bir kayıt. Nüfus cüzdanımda yazılı olan ama gerçek doğum günümle hiç alakası olmayan 1938, 20 ocağında bir hamamda doğmuşum. Kış günümüş. Dışarıda kar varmış. Doğumumla ilgili bilinen tek şey bu" (Aydemir, 2013, ss. 29-30).

Görüldüğü üzere Turan hocanın doğduğu ve çocukluk çağını yaşadığı ortam ve şartlar esasen tipik Anadolu insanının hayatından bir kesittir ve buna benzer pek çok hayat yaşanmıştır Anadolu'nun bağrında. Tarihe adı altın harflerle kazınmış münevverlerimizin pek çoğu da



Anadolu'nun bağrından kopup gelmiş, çocukluk ve gençlik yıllarında her türlü sıkıntıyı görmüş ve tüm bunların arasında okumak için gayret göstermiş insanlar olmuşlardır. Turan hoca, acılarla, sıkıntılarla, yoksulluklarla yoğrulmuş bir hayatın düşünmeye, var olan sıkıntılardan nasıl çıkılabileceğinin yollarını aramak için tefekküre sevk ettiği nadide insanlardandır. Elbette bu tefekkürün hacmi hocanın sadece kendisiyle ve ailesiyle sınırlı olmamış, Türk milletinin dertlerine teşmil etmiş, dolayısıyla O, milletinin fakat sadece Anadolu coğrafyasındakilerin değil, bütün Türk coğrafyasındakilerin dertleriyle dertlenir hale gelmiştir.

Turan Yazgan, ilkokulu Isparta'nın Eğirdir ilçesinde, ortaokul birinci sınıfı da Ankara'da okumuştur. Daha sonra Eğirdir'e dönen Turan hoca babasının ağabeylerine verdiği talimat ile İstanbul'a gidecek ve ortaokulun geri kalan kısmını orada *Vefa Lisesi*'nin ortaokul bölümünde birincilik ile tamamlayacaktır. Bu dönemde ağabeylerinin onu okutmak için işportacılık yapmasından rahatsız olan Turan Yazgan devlet parasız yatılı imtihanlarına girmiş ve birinci olmuştur. Dönemin en kaliteli ve başarılı liselerinden *Kastamonu Lisesi*'ndeki öğrencilik yıllarında çok atak ve cevval bir öğrenci olan Turan hoca sol görüşlü olduğunu bildiği edebiyat öğretmeni ile yavaştan bir fikir çatışmasına girmeye başlamıştır. Kütüphane koluna seçildiğinde para toplayarak kütüphaneye aldığı *Bozkurtların Ölümü* ve *Bozkurtların Dirilişi* kitapları edebiyat öğretmeniyle aralarındaki fikir çatışmasını farklı bir boyuta taşımıştır (Uluant, 2013, ss. 54-55). Bu kitaplar hocanın Türk milletine duyduğu sevgi ve muhabbeti tam ortasına koyduğu düşünce dünyası hakkında da bir takım ipuçları vermektedir.

27 Şubat 1952 tarihinde Kastamonu Lisesi'nde okurken arkadaşı Yılmaz Eraslan ile bir haritanın önünde parmağıyla Türkistan bölgesini işaret ederek çektiği fotoğraf ve arkasına yazdığı ifadeler hocanın o dönemde içinde kopan ve sonraki yıllarda uygulamaya taşımak yönünde çaba sarf edeceği fırtınaları anlamak açısından son derece önemlidir. Şöyle diyordu Turan hoca:

"İşte tam buraya gideceğiz. Atalarımızın ülkesine. Burası bizim ana vatanımız. Ötüken burası. [...] Bu cennet ülke yine Türk'ün olacak. Bizim olacak Turan,[...] Benim cennet vatanım. Tekrar bizlere, bizim sana kavuşacağımız günler uzak değil. Yine Altay'da bahar olacak, mor menekşe yine açacak, Kürşat'lar Ötüken ormanında avlanacak, yüce kağan şölenler verecek. Çin surları Türk'ün erkek naralarıyla titreyecek." (Çeri, 2016)

Üniversite Yılları ve Sonrasındaki Çalışma Hayatı

Kastamonu Lisesi'nden 1955 yılında yine birincilik ile mezun olan Turan Yazgan mutlak surette makine mühendisi olmak istemiş, o dönemde üniversiteler kendi sınavlarını yaptıklarından İstanbul Teknik Üniversitesi'ne kaydını yaptırmıştı. Sınav günü beklenmedik şekilde babasını kaybeden Turan hoca iş aramaya başlamış ve bir inşaat firmasının muhasebe kısmında iş bulmuştur. Bir süre sonra bir arkadaşının kendisini İstanbul Üniversitesi'nin İktisat bölümüne kaydettirmesi üzerine iktisatçı olmuş, bu olayı Allah'ın bir takdiri olarak nitelendirmiştir. 1966'da *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi*'nde asistan olarak göreve başlamış ve zaman içinde profesörlük derecesine kadar yükselmiştir. Alanı sosyal güvenlik olmasına rağmen siyasetle de ilgilenen Turan hoca *Kutyay* adında bir yayıncılık şirketi kurmuş ve daha sonra *Her Gün* gazetesinin



dörtte birlik hissesini alarak Necip Fazıl Kısakürek ve Osman Yüksel Serdengeçti gibi dönemin önemli isimlerini gazetede yazmaya ikna etmiştir. 1977-78 yıllarında Güneydoğu Anadolu Bölgesi planının genel koordinatörlük görevine getirilmiş, 7 ciltlik ve yaklaşık olarak 5.000 sayfalık dönemin ilk ve en kapsamlı bölge planını hazırlamıştır (Dailymotion, 2017).

Başarılı bir akademisyen olarak sonraki yıllarda ülkeye önemli hizmetler sunacak olan pek çok akademisyen ve devlet adamının yetişmesinde de emeği olan Turan Yazgan, üniversitedeki görevlerinin yanı sıra 1980 yılında kurduğu Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı (TDAV) vasıtasıyla yürüttüğü çalışmaları ölümüne değin bir an bile bırakmamış, ömrünün son yıllarında yaşadığı rahatsızlık bile söz konusu çalışmalara engel teşkil etmemiştir. Yüreği Türklük ve Türk dünyası sevdasıyla atan Turan hoca, 22 Kasım 2012'de, geriye çok önemli eserler ve somut işler bırakarak bu dünyaya veda etmiştir.

Eğitimle İlgili Düşünceleri: Türkiye'de Eğitim Sistemi

Bir akademisyen olması münasebetiyle Türkiye'deki eğitim sistemi ile çok yakından ilgilenen Turan hoca eğitim sistemimize de milli bir bakış açısıyla yaklaşmış, düşünce sistematüğinde eğitim meselesini de çok güzel bir yere oturtmuş ve milli duygulara sahip bir Türk gencinin yetişmesinin yolunun en başta eğitimden geçtiğini belirtmiştir.

Türkiye'deki eğitim sisteminde tespit ettiği hataları üç ana başlık altında toplayan hoca, ilk hata olarak hükümetlerin sosyal taleple ekonominin insan gücü talebi arasında bir tercih yapması gerektiğinde daima sosyal talebi karşılamayı tercih etmesi olarak görmektedir. Sosyal talep çok yüksektir çünkü: a) Herkes tahsil yapmak istemektedir. b) Aileler ne pahasına olursa olsun çocuklarını okutmak istemektedirler. c) Mesleklerin en yüksek mertebesinde başlamayı sağlayacak tahsil talep edilmektedir. Bu noktada Turan hoca ekonomimizin herkese yüksek seviyede tahsil verme imkânı olmadığını düşünmektedir. Her ne pahasına olursa olsun okutmak için önce kaliteden sonra ekonomimizin ihtiyaçlarından vazgeçip ucuz eğitime kayılması gerektiğini söylemiş, insan gücü ihtiyaçlarımızın da alt ve orta kademede yoğunlaştığı halde sürekli üst kademeye insan yetiştirdiğimizi, misal olarak teknisyen ihtiyacı varken mühendis çıkartma eğiliminde olduğumuzu ifade etmiştir. Yapılan bu hatanın ekonomimize çok ciddi mali yükler getirdiğini belirten Turan hoca ayrıca doktorun, mühendisin teknisyen olarak istihdam edilmesinin birtakım sosyal zararlar da meydana getirdiğini düşünmektedir. Bir eğitim planlaması yapılırken mevcut insan gücü ihtiyaçlarının mutlak surette dikkate alınması gerektiğini ifade eden Turan hoca aksi takdirde siyasilerin salt sosyal talebi karşılayacak şekilde bir eğitim planı hazırlamasının, kalitenin düşmesine ve gerekli insan gücü açıklarının ekonomiyi baltalamasına engel olamayacağını da vurgulamıştır. İkinci hata olarak eğitimde çocuk sayısını suçlu gibi görmemiz olarak belirten Turan hoca eğitimin maliyetini artırıyor diye doğmuş çocukların düşman gibi muamele görmemesi gerektiğini söyler. Özellikle büyük şehirlerde temel eğitimdeki büyük yığılmaların sebebi nüfus artışı değil göçlerdir. Bu hususla alakalı tedbir almamak bir hatadır ve bu hata temel eğitimde ciddi anlamda eşitsizliğe yol açmaktadır. Çünkü köylerde 8-10 kişilik sınıflar olurken şehirlerde 40-50 kişilik sınıflar olmaktadır ve bu durum köy



ile şehir arasında aşırı maliyet farkı olmasına sebeptir. Üçüncü hata ise metot hatasıdır (Yazgan, 1997, s. 2).

Asıl hatanın da bu sonucuda olduğunu düşünen Turan hoca; nerelerde, neyin ne kadar öğretileneğinden ziyade nasıl öğretileneği hususunda çok büyük bir hatamız olduğu ve bu hatadan şimdilik dönebilmenin güç olduğunu belirtmektedir. O'na göre bütün okullarımızda bilgi esas alınmıştır. Öğretmenler bilgi vermekle yükümlü kişiler, öğrenciler ise bu bilgilerden sınavda istenilen kadarını kafasına kaydettiğini ispat etmekle yükümlü kişilerdir. Hal böyle olunca:

- Öğretmenler gereksiz kalmaktadır. Çünkü kaliteli ve iyi şekilde eğitim verecek öğretmenlerin yetiştirilmesi imkânsızdır. Öğretmen yerine bir artist bile şu anki şekliyle eğitim verebilir. Öğretmenleri sadece bilgi veren bir araç haline getiren bu sistem içerisinde okul binaları, sıralar, unvanlar, ısıtma vb. pek çok şey gereksizdir. Eğer öğretmenler sadece bilgi veriyor, öğrenci ile öğretmen birbirini tanımıyor ve hatta öğrenci soru bile sormuyorsa televizyondan ya da radyodan eğitim vermek hem daha ucuz hem daha akla uygun bir seçenektir.
- Okullar da gereksizdir. Bilgi verme işini aletlere yükleyince okulun bir özelliği kalmayacak hem de bu masraftan kurtulmuş olunacaktır.
- İnsan beyninin yaratıcı kısmı askıya alınmıştır. İnsan beyni sadece kayıt yapabilen bir ses kaydedici gibi düşünülmüş daha sonra sınav zamanı kaydettiği sesleri hatırlaması istenir hale gelmiştir. Halbuki insan beyni akla hayale sığmayacak derecede yaratıcı bir organdır ve teknolojik tüm aletleri yapma fikri o beynin yaratıcılığından çıkmıştır. Sonuç olarak okullar sadece bilgi verme yerleri, öğretmenler sadece bilgi veren kimseler, öğrenciler de sadece bilgiyi kaydeden hafızalar olmaktan çıkarılmadığı müddetçe eğitim için yapılan harcamalar israftır. Bilgili değil düşünen sorgulayan insana ihtiyaç vardır. (Yazgan, 1997, s. 2)

Türk Dünyası'na Yönelik Eğitimde İzlenecek Yol

Türk dünyasında lise ve üniversite düzeyinde okullar açıp eğitim faaliyetlerinde bulunan Turan hoca bu eğitimle alakalı olarak ciddi ilkeler ortaya koymuştur. Taviz verilmemesi gerektiğini düşündüğü bu ilkeler şunlardır:

- Kayıtsız şartsız Türkiye Türkçesi ile eğitim yapılmalıdır.
- Verilen eğitimin amacı Türk toplulukları arasında dilde, fikirde, işte birliği sağlamak olmalıdır.
- Verilen eğitim kayıtsız şartsız parasız olmalıdır. Ayrıca bu eğitim aracı kılınarak Türkiye içinde para toplamak kesinlikle yanlıştır.
- Verilen eğitimin üzerinden şu veya bu şekilde para kazanmak yanlıştır. Eğitim kurumları eğitim dışında para kazanma yolları arayanların aracı olmamalıdır.



- e. Eğitim verilen ülkenin insan gücü ihtiyacı dışında bir alanda eğitim öğretim yapmak yanlıştır. Bu alanlar genel olarak Türk dili, ilahiyat ve işletmeciliktir. Bunun haricindeki alanlarda eğitim yapmak tereciye tere satmakla eşdeğer olacaktır.
- f. Verilecek eğitim esnasında en düşük maliyetle eğitim vermenin yolları aranmalı mesela yatırım harcamaları sıfır olmalı, cari harcamalar ideal ölçüleri aşmamalı, yerel hükümetlerin okulları bizim şartlarımıza uyarlanarak eğitim verebilir hale getirilmelidir.
- g. Verilen eğitim hangi düzeyde olursa olsun Türkiye'deki sisteme paralel olmalı, yerel kanunlara hiçbir aykırılık taşımamalıdır. (Yazgan, 1998, s. 2)

Alfabe ve Dil Birliği Meselesi

Neredeyse bir asır öncesine kadar uzanan "Dilde, fikirde, işte birlik" idealinin gerçekleşmesi için atılacak ilk adımın Türk dünyasını çekip çevirecek, kuşatacak ve bütünleştirecek ortak dilden geçmekte olduğunun farkında olan Turan hocaya göre Rusya, Çin, İran ve batı aleminin uyguladığı politikalar ortadadır. Çin ve İran Arap alfabesini ısrarla koruyarak ve Türkçe eğitimi yasaklayarak, Ruslar da Türk topluluklarının her birine ayrı ayrı alfabeler vererek birbirlerini okuma ve anlamalarına engel olmuştur. Tüm bunların kasıtlı olarak yapıldığına inanan Turan hocanın, bu konuda hangi ilkeleri benimsemiş olduğu, değişik zamanlarda dile getirmiş olduğu fikirlerden bir seçkiyle aşağıda yer almaktadır. O'na göre:

- a. Bir dilin iki alfabesi olmaz. Şu an Türkçenin toplamda 38 alfabesi bulunmaktadır.
- b. Alfabe bir ilim işi değildir. O nedenle ilim adamları istedikleri kadar harf ve sembol kullanabilir ama alfabe işi bu şekilde olmaz.
- c. Alfabe siyasi bir iştir. Milletlerin birer medeniyet oluşturmalarını sağlar.
- d. Alfabe teknik bir iştir. Basit anlaşılır ve kolay öğrenilebilir olmalıdır.
- e. Alfabe iktisadi bir iştir. Değiştirmeye kalkmak ciddi maliyetler doğurabilir, o nedenle bir defada kesin bir şekilde halledilmelidir. Bu sağlanabilirse Türk dünyasının neresinde olursa olsun basılan bir kitap İstanbul'da da okunabilir olacağından fazla sayıda basılıp sürümden maliyet düşürülebilir. Böylelikle birim maliyet çok düşük seviyelere iner.
- f. Türkiye Türkçesi tüm bu ilkelere uygun bir şekilde Türk boylarının bazılarının görüşleri alınarak hazırlanmıştır.
- g. Buna rağmen eğer bazı eksik seslerin olduğu düşünülürse bu sorun da yeni harfler ekleyerek değil mevcut harflerden uygun olanların altına yada üstüne çizgiler koyularak aşılabilir. (Yazgan, 2008, s. 2)

"Bugün Türk cumhuriyetlerini yöneten idarecilerimiz eğer ki altından heykellerinin yapılmasını istiyorlar ise yapacakları şey alfabe birliğini sağlamaktır. Bu hedefin



gerçekleşmesi için tabii okullar açılmalı, Türkçe oralara götürülmeli ve hiç değilse yazı dilinde birleşme gerçekleştirilmelidir.” (Yazgan, 2012, s. 2)

“Herkes çok iyi bir şekilde bilir ki, tarihte top ve tüfek ile ortadan kalkmış bir millet yoktur. Ancak dilini kaybederek tarihin mezarlığına hapsedilmiş birçok millet vardır. Bu nedenle Türk milletinin aydınları ve idarecileri hangi safta olurlarsa olsunlar cenabı Allah'ın bu millete bahsettiği Türk kimliğinin bütün unsurlarına gönülden ve sadakatle bağlanmada ve tüm bu unsurları koruyup geliştirmede birleşmelidirler.” (Yazgan, 2003, s. 2)

“Uluğ Türkistan'la birlikte 16. Yüzyılda olduğumuz gibi yeniden başı dik, eğilmeyen ve refah içinde yaşayan bir millet olabilmenin yolu Dilde, Fikirde, İşte Birlik ülküsüne kavuşmaktan geçmektedir. En azından Araplar gibi aynı alfabe ile okuyup yazmayı sağlayabilmeliyiz. Bu hedef için gönünü vermiş akılcı bir şekilde yönlendirmeye hazır on binlerce insanımız mevcuttur yeter ki idarecilerimiz de bu gerçeği görsün ve sömürülmekten, soyulmaktan ve horlanmaktan kurtulmanın yegane yolunun bu tür akılcı bir çözüm olduğunu anlasın” (Yazgan, 2012, s. 2)

Güçlü Devlet ve Güçlü Birliğin Temel Hareket Noktası: İktisadi Birlik

Bütün ömrünü Türk dünyasının birliği için adanmış olan Turan Yazgan hocayı emsallerinden ayıran nokta birlik olma anlayışındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. O siyasi bir birlikten asla bahsetmez, onun *işte birlik* ideali ile peşine düştüğü, *iktisadi birlik*dir. Bu sebeple meselelere hayalci değil, gerçekçi bir bakış açısı ve yaklaşımla bakmayı yeğlemiş ve becerebilmiş, onu diğer pek çok düşünce adamından ayıran yönlerinden biri olarak da çözümlerinden hatırı sayılır bir kısmını uygulamaya aktarabilmiştir.

Hocanın iktisadi anlamda birlik olma ile ilgili temel düşüncesi, *Türk dünyasına* Allah'ın bahsettiği iktisadi kaynakların, başkalarının tahakkümüne fırsat vermeden yine Türk devletleri tarafından kontrol edilmesi/harekete geçirilmesi şeklindedir. Bu sebeple söz konusu kaynakların bizim kontrol ettiğimiz yollardan geçerek dünya piyasasına cari fiyatlarla satışı sağlanmalıdır. Bu politikanın amacı tüm dünyada yeniden sözü geçen, kendi ayakları üzerinde durup birlik olmanın verdiği güçle başı dik gezebilen bir millet olmak ve huzurlu bir şekilde hayat sürmektir (Yazgan, 2011a, s. 2). O'na göre dünya üzerindeki bütün savaşların perde arkasında ekonomik amaçlar yatmaktadır. Türkler hiçbir zaman din temelli savaş yapmamış, aksine milletimiz insanların dinleri ile ilgilenmemiş, onların en güvenli şekilde yaşamalarına izin vermiştir. Savaşların temel sebebi ekonomiktir (Yazgan, 2011b, s. 2).

Bir yazısında şöyle der:

“[...] Yirminci asrın başlarında kritik hammadde olarak değeri çok iyi anlaşılmış olan petrol, bütün Avrupa ülkelerinin (başta Almanlar) ve Amerika'nın tek hedefi haline geldi. Bunun en bol olduğu coğrafya da Türk coğrafyasıydı. Osmanlı devletinin petrol dolu topraklarına Trablusgarb Harbi, Balkan Harbi ve Cihan Harbi gibi peşpeşe açtıkları harplerle el koymak ve Osmanlı devletini parçalamak istediler.[...] Azerbaycan'ın bütün petrolü ve diğer madenleri oraya aktı, Kazakistan'ın bütün petrolü, Türkmenistan'ın bütün gazı, Özbekistan'ın bütün altın ve pamuğu... hep oraya aktı [...] Bütün topraklarımız vahşice istismar edilip en gaddarane şekilde soyuldu [...]” (Yazgan, 2008, s. 2)



Dört bir koldan, dehşetli bir savaşın içinde olduğumuzun idrakine varmak Turan hocanın en çok dikkat çektiği konuların başında gelir. Bu sebeple O, çocuklara Türk olduklarını hatırlatmanın, bunun için vesileler kılmanın ve onları içine kapıldıkları sömürülmenin vermiş olduğu aşağılık duygusundan kurtarmanın ne kadar gerekli olduğuna vurgu yapar durur (Yazgan, 2009, s. 2). Bu yaklaşımın temelinde de bağımsızlık ve vatan sevgisi temalarının olduğu görülmektedir. Turan hocanın bu fikirleri, Müslüman Türk coğrafyasının sıkıntılardan, buhranlardan, acılardan sıyrılması ve kendine gelebilmesi için bir anahtar niteliği taşımaktadır. Türk coğrafyasının, Türk dünyasının güçlenmesinin bütün İslâm coğrafyası için su götürmez bir önem taşıdığı da rahatlıkla söylenebilir.

TDAV: Amaçlar ve Etkinlikler

Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Prof. Dr. Turan Yazgan tarafından 1980 yılında kurulmuştur. Vakıf, İstanbul Büyükşehir Belediye binasının arkasında; Ankaravî Mehmed Efendi Medresesi olarak bilinen tarihi bir binada bulunmakta, Vakıf çalışmaları buradan yürütülmektedir (Yazgan, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2017). Vakfın kongre, konferans, kültür şenliği, çocuk şöleni gibi pek çok etkinliğinde de devlet kurumları ve özel kurumlar destek vermekte, imkân sağlamaktadırlar.

Vakfın öncelikli amacı *Gaspıralı'nın "Dilde, fikirde, işte birlik"* fikrine uygun olarak Türk dünyasını kültürel anlamda işbirliğine kavuşturacak faaliyetler yapmaktır. Bu amaca ulaşma adına vakıf Türk dünyasının önemli noktalarında değişik seviyelerde eğitim kurumları açmıştır. Bu kurumlar o ülkenin yetişmiş insan gücü açıklarını kapatmayı hedeflemiş ve eğitim dili olarak özellikle Türkiye Türkçesini tercih etmiştir. Bu tercihte, işte birliğe ulaşmanın öncelikle dil ve kültür birliğinden geçeceği inancı ve öngörüsünün oynadığı rol apaçıktır. Bu sayede Türk dünyası güçsüz ve sömürüye açık bir yapıdan ve her türlü parçalanma tehdidinden kurtarılabilir (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2017).

Yurtiçi Eğitim Etkinliklerinin Genel Niteliği

Vakfın yurtiçi eğitim etkinlikleri iki şekilde yürütülmektedir: İlki Türk dünyasının her yerinden gelenlere yönelik olarak mesleki alanda verilen, çeşitli kuruluşlarla işbirliği yapılarak ve en az bir ay süreli yürütülen pazar ekonomisi, özelleştirme, bankacılık sigortacılık gibi alanlarda yapılan eğitimler, ikincisi ise yine Türk dünyasının dört bir tarafından getirtilen öğretmenlere verilen Türkiye Türkçesi eğitimleridir. Bu eğitim ise yatılı olarak ve iki aylık bir süre içinde verilmektedir. Öğretmenlerin kendi dillerinin Türkiye Türkçesine uzaklığına göre bu eğitim uzayabilmektedir. Türkiye Türkçesi eğitimlerini başarıyla bitiren öğretmenlerin kendi ülkelerinde düzenleyecekleri kurslar vasıtasıyla bu dili her yaşta kendi vatandaşlarına, özellikle de genç kuşaklara öğretmeleri neticesinde Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri ve diğer soydaş ve akraba topluluklar arasında yakınlık tesis etmek çok daha mümkün hale gelecektir. Burada esasen,



Gaspıralı'nın Türk birliğine giden yolun dil birliğinden başlaması gerektiği fikrinin ne kadar da isabetli ve yerinde bir fikir olduğu daha iyi anlaşılabilir.

Eğitim etkinliklerinde ön plâna çıkan diğer başlıklar konferanslar ve seminerlerdir. Örneğin *Turan Kültür Merkezi Süleymaniye Kürsüsü Konuşmaları* başlığıyla yıllardır yapılan konferanslar akademiden, bürokrasiden, siyasetten pek çok insanı ağırlamış, Türk dünyasının değişik meseleleri, Türk kültürü, Türklük bilimi bu konferanslar sayesinde ele alınmıştır.

Türk Dünyası Çocuk Şöleni

Her yıl 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı münasebetiyle radyo ve televizyon kurumu tarafından düzenlenen ve dünya çocuklarını bir araya getirmeyi amaçlayan etkinliklere Birleşmiş Milletler'e üye devletlerin çocukları davet edilmekteydi. Fakat aynı etkinliğe Tatar, Çuvaş, Baş-Kurt, Kırım, Gagauz, Sibir, Tuva, Saka, Hakas, Altay, Şor, Teleüt, Karaçay, Kumuk, Balkar, Nogay, Doğu Türkistan Türklerinden çocuklar temsilci olarak davet edilememekteydi. Bu memleketlerde, Türk illerinde yaşayan çocukların bir araya gelebilmeleri, onların tanışıp dostluklar kurabilmelerini sağlamak amacıyla TDAV Türk Dünyası Çocuk Şölenini düzenlemeye başlamış, ilk olarak 1995 yılında küçük çapta başlayan şölenler daha sonra genişleyerek devam etmiş ve 2017 itibarıyla 22.'si gerçekleştirilmiştir. Bu şölenler sayesinde; çocuklar Türkiye'deki tarihi ve kültürel zenginlikleri görme, ailelerle tanışma, yaşlılarıyla eğlenceli vakitler geçirme ve tüm bunları kendi kültürüyle karşılaştırma imkânı elde etmektedirler (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2017).

Alanında bir ilk olma özelliği taşıyan bu şöleni daha sonra taklit edenler olsa da, milli ve manevi duygular parlatılarak sunulmaya çalışılan taklit şölenlerin arka plânında çok daha farklı amaçların yer aldığı ilerleyen dönemde ortaya çıkmıştır.

Yurtdışı Eğitim Etkinlikleri: Kurumlar ve Çalışmalar

TDAV, Sovyetler Birliği'nin çözülmesinin ardından Ata Yurt ile olan maddi ve manevi mesafeyi en aza indirecek ve Türk illeriyle olan yakınlığı süratle tesis edecek çalışmalar konusunda çok fazla gecikmemiştir. Dolayısıyla TDAV'ın yurtdışı etkinlikleri hususundaki çalışmalar, esasen Ata Yurt toprakları başta olmak üzere Türk illerine, akraba ve soydaş topluluklara yönelik çalışmalardır.

1992 ve 1993 yıllarında biri Azerbaycan'da diğeri de Kazakistan'da olmak üzere iki lise açılmış, bunlardan Azerbaycan'daki lise faaliyetlerine devam etmiştir. Buna ilave olarak yine Vakfın çabalarıyla Kırgızistan'da içinde işletme, uluslararası ilişkiler, turizm işletmeciliği, iktisat, Türk dili ve edebiyatı, tarih, turizm ve otel işletmeciliği ve bankacılık ve sigortacılık gibi bölümleri bulunduran *Kırgızistan İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi Türk Dünyası Kırgız - Türk Prof. Dr. Turan Yazgan Sosyal Bilimler Enstitüsü*'ne bağlı Türk Dünyası Fakülteleri (Celalabad İşletme Fakültesi, Celalabad Sosyal Bilimler ve Eğitim Fakültesi) ile Türk Dünyası Uluslararası Kırgız - Türk Meslek Yüksekokulu ve Türk Dünyası Araştırmaları ve Kültür Merkezi, ayrıca Azerbaycan'da işletme ve



uluslararası ilişkiler bölümlerinden oluşan Azerbaycan İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi Türk Dünyası Bakü İşletme Fakültesi kurulmuştur. TDAV Ata Yurt'daki eğitim çalışmalarında hissi davranmamış ve bu hizmetler en iyi nerede yürütülebilecekse kurumlarını orada açma gayretini göstermiştir. Eğitim müfredatı Türkiye'deki sistemle uyumlu götürülmeye çalışılmış, yükseköğretimde diploma denkliği bulunan bölüm ve fakültelerde İstanbul üniversitesinin programı birebir uygulanmıştır. Ayrıca yükseköğretimde Türkiye'den giden öğrenciler için inkılap tarihi, bölgeden gelen öğrenciler için ise umumi Türk kültürü dersleri zorunlu tutulmuştur (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2017). Turan hocanın hayat ve fikir yolculuğunun tam ortasında yer alan *Türk Dünyası* kavramının, onun gayretleriyle meydana getirilen kurumlar ve süreçlerde de yine tam ortada bulunduğu anlaşılıyor.

Vakfın ilim ve kültür faaliyetleri Türk dünyasında kütüphaneler, kitap evleri ve kültür merkezleri açarak devam etmiş ve çok sayıda seminer, konferans ve kongre düzenlenmiştir (2017 yılında Gagauz Yeri / Moldova'da 15.'si düzenlenen *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi* buna en güzel örneklerden biridir). Bu açılışlara ve diğer etkinliklere resmi düzeyde pek çok devlet adamının katılmış olması yapılan işin ciddiyetini görmemiz açısından önem arz etmektedir.

Türk İllerine Yapılan Geziler ve Bir Seçki

Turan Yazgan hocanın öncülüğünde 1989 yılında 164 kişilik özel bir uçakla Azerbaycan'a yapılan gezi, büyük bir kafiyle Sovyetler Birliği'ne dahil Türk illerine yapılan ilk gezi olarak kabul edilmekte ve özel bir anlam taşımaktadır. Bu geziye Azerbaycan'daki soydaşlarımız tarafından büyük teveccüh gösterilmiş, gece geç saatler olmasına rağmen binlerce insan bu ana şahit olmak için kafiyle karşılamaya gelmiştir. Bu geziler her yıl düzenli olarak bir ya da iki kez yapılmaya devam etmiştir. Gezilerde Türk dünyasının evlatlarının birbirleriyle tanışması, sarılıp kucaklaşması, onlara yalnız olmadıkları hissini verilmesi gibi temel amaçlar güdülmüştür. Yapılan önemli gezilerden bazıları aşağıya aktarılmıştır:

12 Kasım 1989 Azerbaycan seyahati ve Türk dünyasıyla ilk kucaklaşma.

21 Haziran-2 Temmuz 1991 tarihleri arasında Almatı'ya ilk defa bir Türk kafilesi olarak gidilmesi.

6 Nisan 1992'de Kırım-Bahçesaray gezisinde Mustafa Cemil Kırımoglu'nu ziyaret.

21 Haziran 1992'de beş Türk Cumhuriyetini içine alan gezinin gerçekleştirilmesi (Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Azerbaycan, Türkmenistan).

30 Haziran 1992'de Türkmenistan'a 168 kişilik bir kafiyle gidilmesi.

Başkurdistan'ın başkenti Ufa'ya ilk Türk kafilesi olarak yapılan gezi.

3 Eylül 1993'de Çuvaşistan'ın başkenti Çubuksarı'yı ziyaret eden ilk Türk kafilesi olunması.

3 Temmuz-14 Temmuz 1993 Urallardan Altaylara-Altaylardan Sakalara uzanan gezi.



30 Haziran – 9 Temmuz 1994’de Batı Sibirya’ya ilk Türk kafilesi olarak gidildi.

28 Ağustos 1990’da Semerkant-Buhara’ya bir gezi tertip edildi. (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2017)

Yayınlar

Vakfın yayın hayatına devam eden 3 adet dergisi ve çok sayıda çıkardığı kitabı bulunmaktadır. Bunlardan *Türk Dünyası Araştırmaları* Dergisi yayın hayatına 1979 yılının Ağustos ayında başlamış ve iki ayda bir 240 sayfa olarak okuyucuyla buluşmaktadır. Bu dergi süreli yayın statüsünde, uluslararası hakemli bir dergi olup, Türk dünyası ile ilgili araştırma yapmak isteyen herkesin bir başucu kaynağı olma niteliğine sahiptir. Vakfın çıkardığı bir diğer dergi olan *Türk Dünyası Tarih Kültür* Dergisi ise aylık olarak yayınlanmakta, Türk tarihi ve kültürüyle ilgili önemli başlıkları/konuları okuyucuya sunmaktadır. Ayrıca Vakfın yine uluslararası hakemli nitelikte e-dergi olarak hizmete sunduğu *Akademik Bakış* Dergisi de bulunmaktadır (Aydemir, 2013, ss. 374-379).

Sonuç

Yaşadığı müddetçe yüreği Türk dünyası için çarpmış, Türk dünyasının meseleleriyle ilgilenecek ömrünü geçirmiş, üstelik bu konuda sadece tefekkürle yetinmeyip somut adımlar atmış ve çalışmalar yapmış bulunan Turan Yazgan, Gaspıralı’nın “dilde, fikirde, işte birlik” ifadesini temel düsturu haline getirmiş ve Türk dünyasında birliğin tesisi için çabalamıştır. Kurucusu olduğu TDAV, bu düsturdan hareketle çok önemli faaliyetlere imza atmıştır. Literatüre “*Türk Dünyası*” kavramını yerleştirmesi, bu coğrafyada Türk birliği adına pek çok ilke imza atması, dünya üzerindeki bütün Türk illerinde “milli ve manevi hassasiyetlerle yoğrulmuş” Türk evlâtlarının çoğalması idealini hep canlı tutması ve bunun sağlanması için yaptığı işler, Turan hocayı düşünce dünyamız içerisinde çok önemli ve müstesna bir konuma yerleştirmiştir.



Kaynakça

- Aydemir, M. (2013). *Turan Yazgan "Fikirleri- Eserleri"*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Çeri, M. (Yönetmen). (2016). *Uluğ Beyler Turan Yazgan Belgeseli* [Sinema Filmi]
- Dailymotion. (2017). Ağustos 15, 2017 tarihinde Turan Yazgan- Türk Dünyasının İzleri. adresinden alındı
- Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*. (2017). Ağustos 20, 2017 tarihinde turan.org.tr: <http://turan.org.tr/amac-ve-hedefler/> adresinden alındı
- Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*. (2017). Ağustos 20, 2017 tarihinde turan.org.tr: <http://turan.org.tr/22-turk-dunyasi-cocuk-soleni/> adresinden alındı
- Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*. (2017). Ağustos 20, 2017 tarihinde turan.org.tr: <http://turan.org.tr/yurtdisi-egitim/> adresinden alındı
- Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*. (2017). Ağustos 20, 2017 tarihinde turan.org.tr: <http://turan.org.tr/gezilerimiz/> adresinden alındı
- Uluant, Z. (2013). Turan Yazganla Bir Röportaj. M. Aydemir içinde, *Turan Yazgan "Fikirleri-Eserleri"* (s. 51-54-55). İstanbul : Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Yazgan, T. (1997). Bugünden Tarihe Eğitim Meselemiz. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (124)
- Yazgan, T. (1997). Bugünden Tarihe Eğitim Meselemiz. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (123)
- Yazgan, T. (1998). Sevgili Okuyucular. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (140)
- Yazgan, T. (2003). Türk Aydınları Birleşiniz. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (201)
- Yazgan, T. (2008). Sevgili Okuyucular. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (253)
- Yazgan, T. (2008). Sevgili Okuyucular. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (256)
- Yazgan, T. (2009). Sevgili Okuyucular. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (269)
- Yazgan, T. (2011a). Ayın Yorumu. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (293)
- Yazgan, T. (2011b). Cavad Han. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (290)
- Yazgan, T. (2012). Türksoy Ödülü Münasebetiyle. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (302)
- Yazgan, T. (2012). Uluğ Türkistan. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (304)
- Yazgan, T. (2017). *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*. Ağustos 20, 2017 tarihinde <http://turan.org.tr/turk-dunyasi-arastirmalari-vakfi/> adresinden alındı



Özgün Türk Uluslararası İlişkiler Düşüncesinin İmkânı: Prof. Dr. Turan Yazgan'ın Fikirlerini Okumak

Serkan Kekevi¹

Gökmen Kılıçoğlu²

Özet

Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı'nın kurucusu Prof. Dr. Turan Yazgan, mütefekkir ve aksiyon insanı olarak Türk Dünyası kavramı ile Türkiye'yi tanıştırmıştır. Gaspıralı İsmail'den günümüze uzanan çizgide "dilde, fikirde, işte birlik" perspektifinden hareketle Türkiye'nin kendi dışındaki Türk Dünyası ile ilişkilerini geliştirmesini amaç edinmiştir. Turan Yazgan bu birlikteliği romantik kalıplar çerçevesinde tanımlamamıştır. İlişkilerin eşit şartlarda ve karşılıklılık üzerinden geliştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda Prof. Dr. Yazgan Türkiye'nin Türk Dünyası ile ilişkilerinde ilkokuldan yükseköğretime "Türkçe" eğitim yapılmasının ve karşılıklı kültürel ilişkilerin arttırılmasının Türkiye'nin "devlet" politikası olması gerektiğinin üzerinde durmuştur. Bu meyanda vakıf aracılığı ile Prof. Dr. Yazgan birçok ilki gerçekleştirmiştir. Türk Dünyası'nın müziğini derletmesi, Türk liderlerini Türkiye'ye getirmesi, gençlik ve çocuk şölenleri düzenlemesi, ilmi konferanslar tertip etmesi ve Türk Dünyası araştırmalarını neşreden iki ilmi dergi kurması bunlardan bazılarıdır. Bu yönü ve fikirleri ile Prof. Dr. Turan Yazgan'ın özgün Türk Uluslararası ilişkiler düşüncesine büyük katkı sağlayabileceğini söyleyebiliriz. Öte yandan Uluslararası İlişkiler disiplini içinde teori kurgulayabilmek uluslararası ilişkileri ilgilendiren meseleleri betimlemek, açıklamak, tahmin yapabilmek açısından önemlidir. Bir Anglo-Amerikan ve Batı disiplini olan "Uluslararası İlişkiler"de Batı-dışı özgün teori üretebilmek esasen çok önemli bir yaraya parmak basmaktır. Batı'dan üretilmiş hâkim teorilerin yerele uygulanması sorun çözmektedir. Bilgi-iktidar ilişkisi penceresinden bakıldığında Batı'nın hegemonik bilgisi yerelde yeniden üretilmektedir. Çalışmamızın amacı Prof. Dr. Turan Yazgan'ın fikirleri ışığında özgün Türk Uluslararası düşüncesine bir katkı gerçekleştirmektir. Çalışmada önce Prof. Dr. Turan Yazgan'ın fikirleri ele alınacaktır. Uluslararası İlişkiler disiplininde Batı-dışı özgün teori kurma meselesi*

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Taşlıçiftlik Yerleşkesi, 60250, Tokat, serkan.kekevi@gop.edu.tr

² Dr. Öğretim Üyesi, Düzce Üniversitesi, Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Akçakoca Yerleşkesi, 81650, Düzce, gokmenkilicoglu@duzce.edu.tr

* Metinde Batı ve Batı-dışı kelimeleri cümle içinde büyük harf ile başlanarak kullanılmıştır. Bunun sebebi Batı ve Batı-dışı ifadelerinin coğrafi bir alanın ötesinde bir zihin, kültür ve bilim iklimini işaret ettiğini belirtmek maksadıyladır. Normal kullanımlar coğrafi bir yönü ifade etmektedir.



tartışılacak ve Prof. Dr. Yazgan'ın fikirleri üzerinden Türk Uluslararası İlişkiler düşüncesinin imkânı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Türk Dünyası, Turan Yazgan, Uluslararası İlişkiler Teorileri, Batı-dışı Teori, Türk Düşüncesi.*

Giriş

Batılı olmayan sosyal bilimler akademisyenlerinin birçoğunun aklına ilgilendiği bilim dalı ilgili olarak Batı-dışı ya da yerelden bir teori üretilebilir mi? Sorusu gelmiştir. Bu çalışmanın konusu da Uluslararası İlişkiler disiplini çerçevesinde yerli düşünce inşasının imkânı üzerinde durmaktadır. 1919 senesinde Galler Aberystwyth'de bulunan University College of Wales bünyesinde Wilson Uluslararası Politika kürsüsünün kurulması ile disiplin kurumsal anlamda doğmuştur. İlk akademik süreli yayınların çıkması da bu yıllara tarihlenmektedir. 1922'de ABD'de Dış İlişkiler Konseyi (CFR-Council on Foreign Relations) tarafından Foreign Affairs yayımlanmıştır. Ardından İngiltere'de de International Affairs dergisi yayımlanmıştır. 1923 yılından itibaren ise ABD üniversitelerinde Uluslararası İlişkiler müstakil bir ders olarak okutulmaya başlamıştır. Dolayısıyla Uluslararası İlişkiler disiplini Anglo-Amerikan menşeli bir Batı disiplini olarak ortaya çıkmış hatta Hoffman'ın deyimiyle bir Amerikan Sosyal Bilimi" olarak gelişmiştir. Hal böyle olunca disipline ilişkin kavram setlerinin ve dünya siyasetine dair teorik değerlendirmelerin "Batı"dan gelmesi de doğaldır. Tabii bu doğallık gerçekten de doğru mudur? Sorgulanması gereken meseledir. Örneğin, 1648 anlatısı ve Batı merkezli tarihsel çizgi, konu Batı-dışı olduğunda teorik uygunluk bağlamında işlemez hale gelmiştir. İşte bu minvalde Uluslararası İlişkiler disiplini Batı dışında da geliştikçe yerleşik Uluslararası İlişkiler anlatısı da sorgulanmaya başlamıştır. Söz konusu durum ise bizi Martin Wight'in yaklaşık 50 yıl önce sorduğu "Niçin Bir Uluslararası Teori Yok? Sorusuna geri götürmektedir. Wight'e göre uluslararası alan ilerlemeci teori ile uyumsuzluk serdetmekteydi. Fakat Wight'in bu eleştirisinin üzerinden geçen zaman sonunda Uİ disiplini içinde birçok teori ortaya çıkmıştır. Ancak, 1980'lere kadar söz konusu teoriler hep Batı'dan gelmiştir.

1.Yerleşik Uluslararası İlişkiler ve Yerli Teori İhtiyacı

Uluslararası İlişkiler (Uİ) disiplini Bilgin'in haklı şekilde belirttiği gibi "günümüz Sosyal Bilimler ortamında yalnızca bir Amerikan Sosyal Bilimi" değildir (Bilgin, 2005: 6). Disiplin içindeki teorik çeşitlilik dolayısıyla söz konusu farklı teorilerin ontolojik, epistemolojik alanlarda disiplinin bilime bakışı hususunda farklı cevaplar ürettiği bir gerçektir. Öte yandan, Uİ disiplinin yapısal olarak halen Batı eksenli bir bilim alanı olduğu da söylenebilir. Disiplin içindeki merkez ya da yerleşik yapının çevre ya da yerel ile ilişkiselliği bu sonucu doğurmaktadır. Disiplinin yerleşikleri açısından yerel; merkezin ürettiği teorik çerçeveleri uygulayan ajanlardır. Ya da daha net bir ifade ile Batı-dışı, Batı'nın ürettiği teorilerin test edildiği bir sahadır (Bilgin, 2005: 7). Batı-dışının nesneleştirilmesine teori vasıtalık etmektedir. Bu meyanda 1648 Westphalia efsanesi ile başlatılan uluslararası ilişkiler Batı çevresinde şekillenen bir dünya okuması ile anlam kazanmaktadır (Kayaoglu, 2010: 193).



Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile birlikte Uİ disiplini içinde yeni teorik tartışmalar güç kazanmıştır. Bu meyanda disiplinin Batı-merkezliliği de sorgulamaya açılmıştır. Eleştirel teorik perspektifin öne çıkması ile inşacılık, feminizm, post-modern, post-pozitivist ve post-kolonyal çalışmalar disiplin içinde teorinin ne olduğu konusuna yerleşik düşüncenin dışında genişletici katkıda bulunmuştur (Kayaoğlu, 2014: 296). Ancak Batı-dışı teori ile ilgili olarak bunların teori oluşturacak düzeyde gelişmedikleri ve/veya cihanşümul özellik taşımadıklarına dair eleştirilerde gelmiştir. Bu meyanda Acharya ve Buzan (2010) çalışmalarında Batı-dışı teorinin gelişmemesinin dört nedene bağlı olduğunu ifade etmektedirler. Bunlar

a- Batılı Teoriler Başarılidir: Batı'nın üretmiş olduğu teoriler disiplini kurmuş ve dolayısıyla ona hâkim olmuştur. Bunun yanı sıra teori olma ölçütlerine en yakın düzeyde olan da yine Batı'dan gelen teorilerdir. Teoriden beklenen basitleştirme ve kolay ifade etmeyi Batılı teoriler başarmıştır (Acharya; Buzan, 2010: 221).

b- Batılı Uluslararası İlişkiler Teorileri Gramşiyen Bağlamda Hegemoniktir: Batılı teoriler ve bu çerçevede üretilen kavramlar disiplini belirlemeyi başarmıştır. Westphalia mirası üzerine inşa edilen egemenlik, milliyetçilik, güç dengesi, çıkar, ulus-devlet gibi kavramlardan, Realizmin, Liberalizmin, Marksizm'in ve söz konusu teorilerin eleştirel türevlerinin kavramlar seti hep Batı merkezli gelişmiştir. Buna bağlı olarak Batılı olmayan akademisyenler de çalışmalarında Batılı kavramları çoğu zaman gönüllü olarak kullanmakta, bu kavramları tartışmadan yerele tatbik etmekte veya Batılılar açısından yerel taşeronlar ya da sosyal bilim aşınalardır (Acharya; Buzan, 2010: 17; Agathangelou; Ling, 2004:31). Dolayısıyla disiplinde Batı ve Batı-dışı arasında üstü örtük bir hegemonya/rıza ilişkisi kurulmuş olmaktadır.

c- Batı-dışı Uluslararası İlişkiler Teorileri Fazla Bilinmemektedir: Batı-dışında da esasen teori ya da kısmi teori olarak adlandırılabilir çalışmalar bulunmaktadır. Fakat bu teoriler/yarı-teoriler dil-kültür açmazları nedeniyle disiplinin tamamı tarafından bilinmemektedir. Bunlar kendi dillerinde yayımlandıkları zaman yerel olarak kalmaktadır. Aynı zamanda Batı'nın da bu teorilere ilgili çok sınırlı düzeyde kalmaktadır (Acharya; Buzan, 2010: 19).

d- Batı-dışında Teorik Çalışmanın Önündeki Yapısal Meseleler Bulunmaktadır: Batı dışında teori oluşturmanın ana zorluğu şüphesiz disiplin içinde Batılı olmayan akademisyenlerin Batılılar tarafından buldukları bölge üzerinde çalışan bilgi sağlayıcılar ya da Batılı teorileri uygulayan yerli taşeronlar olarak görülmektedir. Bunun yanında disiplinin merkezi Batılı olmayan teori oluşturmanın gereksiz, kullanışsız görülmektedir. Ayrıca diğer önemli bir yapısal mesele de dildir. Ana akım teorilerin İngilizce konuşan ya da bu dilin iyi kullanıldığı ülkelerden çıkması önemli bir gerçekliktir (Acharya; Buzan, 2010: 18). Yapısal anlamda teori oluşturmak ile ilgili bir diğer büyük sorun ise yerelde Uluslararası İlişkiler öğretiminde yerele ait düşünce ve uygarlık tarihine gerekli önemin verilmemesi ile müfredatlardaki siyasi tarih derslerinin aşırı derecede Batılı bir perspektiften işlenmesidir. Batı merkezli bir eğitimden geçen öğrenci kitlesi büyük oranda kendi kültürel mirasından bihaber kalmaktadır. Yerelde uluslararası ilişkiler eğitimi çerçevesinde belirtilmesi gereken bir diğer nokta ise akademisyeninden öğrencisine yabancı dile yeterli derecede vâkıf olunmamasıdır.



Bu çıkarımlar bağlamında “Yerli teoriye neden ihtiyaç vardır?” sorusu anlamını bulmaktadır . Yukarıda belirttiğimiz söz konusu eksiklikler ve açmazlara rağmen yerelde teori veya en azından yarı-teori üretimi yapılması gerekliliği ortadadır. Batı ile karşılaşan Batı-dışı dünya askeri anlamda yıkım yaşadığı gibi düşünsel anlamda da Batı’dan kurtulmak istedikçe Batı’ya öykünür hale gelmiştir. Bu meyanda Batı’nın doğu üstünde teorik ve düşünsel belirleyiciliğini kırmanın en temel yolu yerel kavramlar üzerinden teori oluşturmaya çalışmaktır. Böyle bir girişimin en temel yolu ise var olan Uluslararası İlişkiler bilgisinin eleştiriye tabi tutulması ve/veya bilginin yerelden bir okumasını gerçekleştirmektir. Örneğin El-Faruki (1995: 45) çalışmasında İslami perspektif üzerinde bilginin oluşturulabilmesi “beşeri bilgi mirasının tamamının İslami bağlamdan yeniden şekillendirmek” için “beşeri bilginin “yeni tanımlanması, verilerinin yeniden düzenlenmesi, üzerinde yeniden akıl yürütülmesi, ulaşılan neticenin yeniden değerlendirmesi, hedeflerin yeniden ayarlanması ve bunun için ise bilim dallarının İslam görüşünü keskinleştirip İslam davasına hizmet etmesini sağlamak” olduğunu ifade etmiştir.

Konuya Türkiye üzerinden bakıldığında da Bilgin’in ifade ettiği Türkiye’de Uluslararası İlişkiler Çalışmaları “çevre”de yer almaktadır (Bilgin, 2005: 10). Bu bağlamda Türkiye’de üretilen teorik içerikli çalışmalar ödünç alınan Batı orijinli teoriler vaka üzerinden tatbiki suretindedir (Biltekin, 2014: 561). Aydın ve Matthews ise tatbiki çalışmaların dışında, yerelden teori olmaya aday iki çalışma olduğunu vurgulamaktadırlar. Bunlar Baskın Oran’ın stratejik Orta Boy devlet yaklaşımı, diğeri ise Ahmet Davutoğlu’na ait Stratejik Derinlik yaklaşımıdır (Aydın, Matthews, 2008:704). Bunu dışında ise Biltekin’in belirttiği gibi Ramazan Özey’e ait jeopolitik teorilerden beslenen “Merkezi Türk Hâkimiyet teorisi” bu çerçevede düşünülebilir (Biltekin, 2014: 563). Bu düşüncelerin yanı sıra biz, Prof. Dr. Turan Yazgan’ın görüşlerinin Türk Uluslararası İlişkiler düşüncesinin oluşturulması açısından önemli bir imkân sunduğunu savunmaktayız.

2. Turan Yazgan’da Uluslararası İlişkilere Dair Görüşler

Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı’nın kurucusu Prof. Dr. Turan Yazgan, mütefekkir ve aksiyon insanı olarak “Türk Dünyası” kavramı ile Türkiye’yi tanıştırmıştır. Gaspıralı İsmail’den günümüze uzanan çizgide “dilde, fikirde, işte birlik” perspektifinden hareketle Türkiye’nin kendi dışındaki Türk Dünyası ile ilişkilerini geliştirmesini amaç edinmiştir. Hoca Ahmet Yesevi Türklere batıya, Anadolu’ya doğru gitmelerini öğütlerken; Prof. Dr. Yazgan’da benzer bir anlayış ile Türkiye Türklerinin 21. asırda doğuya, Türklüğün doğum yerlerine gitmesini, oraları tanımasını arzu etmiştir. Türkiye Türklerinin Demirperde döneminde unuttuğu veya unutmak zorunda kaldığı “kardeşleri” ile yeniden bir araya gelmesinin önemini ömrü boyunca vurgulamıştır.

Turan Yazgan, Türk fikir sistemi içerisinde İsmail Gaspıralı çizgisinin günümüzdeki devamı ve yansıması olarak ele alınabilir (Zaim, 2010: 3, Yörük, 2010: 21; Kadioğlu, 2010: 53). Yazgan, Gaspıralı’nın; “Dilde, Fikirde, İşde Birlik” şiarını kurucusu olduğu Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı aracılığıyla Türk coğrafyasına ulaştırma çabası içinde olmuştur. Yazgan’ın fikir sisteminde merkez ve odak Türk Milleti’dir; insan odaklıdır. Türk Dünyası olarak adlandırdığı alan sadece coğrafi bir sınırlama değildir. Onun ölçüğünde Türk’ün yaşadığı her yer bu dünyanın sınırları içerisine dahil



olabilir. Elbette ki, başta Türkistan olmak üzere tarihi Türk toprakları önemlidir, kati suretle gerçek sahibi olan Türklerin mülkiyetinde ve yönetiminde olmalıdır ancak bu durum örneğin Amerika'da yaşayan Meluncanları Türk Dünyası sınırları dışarısında bırakmaz. Bu anlamda klasik jeopolitik teorilerin ve siyasi coğrafyanın ötesinde ve üzerinde bir anlayışa sahiptir.

Turan Yazgan, sadece bir düşünür, teorisyen ve bilim adamı olmamış; lider özelliği, kurumlar kurabilme yeteneği ve mücadeleci kişiliği ile fikirlerini sahaya çıkarıp, uygulayabilmiştir (Aydemir, 2013: 8).

Turan Yazgan için dil ve kültür çok önemlidir. Özelde Türkçe, genelde Ural- Altay dil grubu dillerini konuşanların birliğinin iktisadi, siyasi, askeri, stratejik etkisinin özellikle üstünde durmuştur. "İpek Kuşak" projesi olarak ifade ettiği program Türkiye'nin ve Ural- Altay dil ailesini konuşan ülkelerin başta güvenlik olmak üzere birçok muhtelif problemi için çözüm yoludur. Yazgan, Avrupa Birliği, Avrasyacılık, Şangay İşbirliği Örgütü gibi seçenekler karşısında Türk merkezli bir teorik bakış açısı ile somut bir öneri getirmiştir.

İpek Kuşağı Teorisi

Türklerin tarihi yurtları, yayıldıkları ve yoğun olarak yaşadığı coğrafyalar başta jeopolitik teoriler olmak üzere birçok uluslararası ilişkiler teorisinin, stratejisinin, politikasının odak noktası olmuştur. Özellikle uluslararası ilişkiler alanında teoriyi reelpolitikten, değerlerden ve çıkarlardan ayrı bir olgu olarak görmek çoğu zaman mümkün değildir. Çeşitli güçler bu teorileri sömürgeci, yayılcı amaçlarını, en iyi niyetli yaklaşımla söylersek çıkarlarını meşrulaştırmak için kullanmışlardır. Turan Yazgan bir uluslararası ilişkiler akademisyeni değildir. Ancak akademik disipline sahip, metodolojiyi bilen, bilimsel yeterliliğe sahip çok yönlü bir ilim adamıdır. Uluslararası sistemi, Türklerin coğrafyasının, Türk Dünyası'nın yer aldığı bölgesel sistemleri eleştirel bir gözle irdelemiş, tarihsel süreçleri değerlendirmiş, döneminde gerçekleşen değişimleri kavramış ve sistemin nereye evrileceğini öngörmeye çalışmıştır. Bu çaba çoğunluğun yaptığı gibi esen rüzgârın yönünü tespit edip ona göre pozisyon alma, başkalarının stratejilerinde rol kapma amacını taşımamıştır. Sistemi anlama, Türk için değiştirme, en elverişli hale dönüştürme çabasını taşımıştır. Düşüncesinin temelini Türk milleti ve ona hizmet oluşturur. Turan Yazgan'a göre "Balkanlardan itibaren Doğu Türkistan'ın doğu hududuna ve Sakaeline kadar bütün olan Türk coğrafyasına bir tek şal örtülmelidir. Bu şalın üstünden geçecek bir İpek Kuşak tesis edilmelidir" (Yazgan, 2011: 50). Yazgan bu İpek Kuşağın sarmalayacağı coğrafyayı da tarif etmiştir. Doğu ucunda Japonya'nın, batı ucunda Türkiye'nin bulunduğu bu kuşak Güneydoğu Asya (Endonezya, Malezya, Filipinler...), Japonya, Kore (Güney ve Kuzey Kore), Moğolistan, Sakaeli, Doğu Türkistan, Batı Türkistan (Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan), Afganistan, Pakistan, Azerbaycan (Kuzey ve Güney) Kuzey Kafkasya, İdilUral Cumhuriyetleri, (Çuvaşistan, Tataristan, Başkurdistan), Kırım, Gökoğuzeli ve Balkanlar, Kıbrıs, Kuzey Irak (Kerkük)'ü saracaktır. Bu kuşak siyasi, iktisadi, kültürel ve askeri bir yapı olarak dünyanın barış ve huzurunu, istikrar ve güvenliğini sağlayacaktır.



Bir yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak gerekmektedir. İpek Kuşaktan kasıt ilk duyulduğunda zannedildiği gibi “İpek Yolu” değildir. Turan Yazgan için İpek Yolu tarihsel olarak çok önemli değildir. Asıl önemli olan Baharat Yolu’dur zira üretim için gerekli olan temel maddeler bu yol aracılığı ile taşınmaktadır. İpek Yolu lüksü, ihtişamı temsil etse de hayati olan Baharat Yolu’dur. Türkler tarihleri boyunca bu yolu kontrol altında tuttukları için en kaliteli hammaddeyi en ucuza kullanabilmiş, artanı vergilendirerek Batı pazarlarına göndermiştir. Kendisi kaliteli ve ucuz üretebildiği için rekabet gücü yüksek olmuştur. Turan Yazgan, tarihi ve uluslararası sistemi “kritik kaynaklar” üzerinden okumuştur. Bu kaynaklar dönemlerinin sanayisi ve üretimi için vazgeçilmez ve kıt olan maddelerdir. Bunların çıktıkları yerleri ve ticaret yollarını kontrol etmenin önemli olduğunu vurgulamıştır. “Baharat Yolu” döneminin bu açıdan en önemli yoludur (Yazgan, 2011b: 1). Günümüzde ise enerji kaynakları bu kritik maddelerin başında gelmektedir. Bu kaynakların nakil yollarının da önemi artmaktadır. İpek kuşak, Türk modelinin sömürüye yer vermeyen, insancıl, yumuşak yönünü vurgulamak açısından önemlidir.

Bu İpek Kuşağı’nın omurgası ve itici unsuru Türkler olacaktır. Turan Yazgan, Türk Dünyası’nın büyük bir kısmının komünist sistemlerin esareti altında yaşadığını, ideologlarca eşitlikçi bir sistem olduğu söylenen sosyalist yönetimin asla Türk ile Rus’u eşit görmediğini belirtmiştir (Yazgan, 2011: 46). Sovyetler Birliği’nin ve Balkanlardaki Sosyalist devletlerin çökmesi sonrasında Türk dünyasında durumun kısmen değiştiğini söylemek mümkündür. Doğu Türkistan hala sosyalist Çin’in idaresi altındadır ve burada Türklerin eşitsizlik durumu Sovyetlerden bile ağır şekilde devam etmektedir. Yazgan’a göre Çin’de, Sovyetler Birliği’nde ve Balkanlar’da komünizm sadece iktisadi-siyasi bir rejim olarak değil, Slav ve Çin ırkçılığının gizli ve zalim bir silahı olarak tatbik edilmiştir (Yazgan, 2011: 45- 46).

Bağımsızlıklarını kazanan Türk Cumhuriyetleri’nde ciddi sorunlar yaşandığını ancak bunların bir şekilde zaman içerisinde çözülebileceğini vurgulayan Yazgan, asıl sorunun, “bu problemler çözülürken ve “Dilde, Fikirde, İşte Birlik” istikametinde Türkler hızla yol alırken gittikçe artacak olan bir tehlikeye karşı alınacak tedbirlerin şimdiden düşünölmeye başlanması ve orta vadede esaslı bir stratejinin geliştirilmesi(...)” olduğunu ve bu strateji ile ilgili taktiklere şimdiden başlanması gerektiğini vurgulamaktadır (Turan, 2011: 49).

Turan Yazgan meselelere duygusal değil akılcı yaklaşımın esas olması gerektiğini vurgulamıştır. İpek Kuşak, sadece birbiri ile kültürel, etnik vs. bağları olan güçlerin işbirliği ve bütünlüğünü içeren, sadece birbirlerine karşı duydukları sevgi, yakınlık hisleri duymaları sonucu oluşan bir kuşak değildir. Bu ölkelerin karşılaşacağı ciddi tehditleri önceden değerlendiren ve çözüm yolu sunan bir bakış açısidir. Yazgan, Çin’in gelişimini ve özellikle artan nüfusunu bir baskı aracı haline geleceğini görmüştür. İpek Kuşak Teorisinin öngördüğü yapı oluşturulduğu takdirde Çin nüfusunun Moğolistan’a ve Türkistan’a yönelik basıncı engellenecektir (Turan, 2011: 51).

Sovyetler Birliği yıkıldıktan sonra yaşanan kaosu sonunda Rusya’nın yeniden toparlanıp, emperyal hedeflere odaklanacağını farkında olan Yazgan; İpek Kuşak ile Rusya’nın yeniden Türklere yönelebilecek sömürgeci tutumun engelleneceğini düşünmektedir (Turan, 2011).



İpek Kuşak, saydığımız bölge ve ülkeler arasında iktisadi bir bütünlük doğuracaktır. İpek Kuşak ile “Kendi kaderine fazlasıyla yeterli tabii kaynaklarla kesiksiz üretim sağlanabilecektir. Emek ve sermayeden birinin yetersizliği veya bolluğunun doğurduğu problemler ortadan kalkacak ve emek sermaye dengesi sağlanacaktır. Teknoloji ve insan gücü yetersizliğiyle kıvranan bölgelerin problemleri sona erecektir. Çin, Rusya, Hindistan ve Doğu Avrupa ülkelerinin ve Arap ülkelerinin bahsettiği geniş pazar imkânından azami derecede yararlanılacaktır.” Bu anlayış Gaspıralı’nın formülünün dilde, fikirde birlikten sonra gelen “işde birlik” kısmını işaret etmektedir. Yazgan, Türk dünyası ile iş birliğini yıllık ithalat ihracat rakamlarından ibaret sanan siyaset ve bilim adamlarına bu umdeden ne anlaşılması gerektiğini “Biz işbirliğini ticaret olarak anlamıyoruz. İşbirliği, Allah’ın Türk coğrafyasına bahsettiği iktisadi kritik kaynakların Türkler tarafından, Türkler için, Türklerle birlikte kullanılması demektir” sözleriyle anlatmıştır (Yazgan, 2010: 1).

İpek Kuşak gerçekleşirse gelişmiş ülkeler veya bunların birlikleriyle her sektörde serbest rekabet gücü kazanılacaktır.

Bu ülkelerin bir diğer özellikleri de doğu kültürünün bir unsurunu hâlâ müşterek olarak yaşamalarıdır. Çıkar birliğinin yanı sıra sahip olunan bu unsurlar bir birliğin oluşmasını sağlayabilecektir. Yumuşak güç ve kamu diplomasisinin tüm imkânları ve araçlarının bu amaç için kullanımı çok elverişlidir.

Bu tür bir anlayışın bölgedeki farklı ülkelere de paylaşıldığını görmekteyiz. O dönemde Japonya’nın “İpek Yolu” Belgeselini çekmesini salt sanatsal bir olay olarak göremeyiz. Yazgan bu olayı Japonların aymazlık içerisindeki Türk yöneticileri ve aydınlarının harekete başka türlü geçemeyeceğini anlayarak Türk halkının gözünü açma çabası olarak değerlendirmiştir (Yazgan, 2011: 52). Yine Kore’de Turancılık akımının gün geçtikçe güçlendiği bilinmektedir.

19 Eylül 2017 tarihinde Güney Kore’de, Kore Avrasya Turan Kültür ve Ekonomi Derneği’nin Seul Belediyesi’nin destekleri ile bir kongre düzenlenmiştir. Bu etkinlikte Kore’nin kadim kültürü ile Altay halklarının kültürü arasındaki benzerlikler ortaya konularak Kore ile Altaylı milletler arasında bağlara dikkat çekilmiştir. Bu organizasyona Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı da destek vermiştir (Yazgan, 2017: 1). Vakıf Başkanı Közhan Yazgan bu kongreye katılmıştır (Yazgan, 2017a: 1). Turan Yazgan’ın düşüncelerinin ömrünü adadığı Vakıf aracılığı ile yaşaması kurumsallaşmanın taşıdığı önemin de bir göstergesidir.

Turan Yazgan, bu kuşağın oluşumunda ve yaşamasında önemli unsurlardan birinin istihdam ve gerekli donanımına sahip insan kaynağı olduğunu görmüştür. Bunun yolunun da eğitim olduğunu iyi bilmektedir. Turan Yazgan, Türk Dünyası’nın ihtiyaçlarını belirleyip ona göre bir eğitim stratejisi belirlemiştir. Kuruldukları ülkelerin insan gücü açıklarını kapamaya yönelmiştir. Sosyal talebe itibar edilerek açılmamış, insan gücü ihtiyaçlarına paralel olarak planlanmıştır. İngilizce eğitime olan talebe ve baskıya rağmen Vakıf boyun eğmemiş, Türk dünyasının bugünkü sömürülen, soyulan, horlanan ve fakir bırakılmış olan toplumlar olmasının sebebini kasıtlı bölmelerde, parçalamalarda aramış ve onları tekrar birleştirebilecek bir tek alfabenin ve yazı dilinin yaratılmasını en büyük ihtiyaç kabul etmiş ve bunu tüm gücüyle karşılamaya yönelmiştir (Topsakal, 2007: 199).



Gaspıralı çizgisinin önemli umdelerinden biri dilde birliktir. Yazgan, bu ilkeyi sonuna kadar savunmuş ve uygulamıştır. Türk dünyasında açtığı okullarda eğitim dili olarak Türkçe'yi kullanmıştır. Eğitim dilinin kayıtsız şartsız Türkçe olması, Türk Dünyası'nda Türkiye Türkçesi'nin yaygınlaşmasını, Rusçanın yerine geçecek müşterek bir dil haline getirebilmek için imkânlarını kullanmaya çalışmıştır (Topsakal, 2007: 199). Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, bir milyon Türkçe Alfabe bastırıp, tüm Türk topluluklarına göndermiştir, bunlar Elçibey döneminde ders kitabı olarak okutulmuştur (Aycan, 2015: 7).

Turan Yazgan, egemen güçlerin farklı alfabeler kullanılmak yolu ile Türkleri böldüğünü düşünmektedir. Çin ve İran Türkçe eğitimi yasaklayarak Türkleri kimliğinden koparmaya çalışmış; Ruslar ise her Türk grubuna farklı bir alfabe düzenleyerek birbirlerini anlamasının önüne geçmiştir (Yazgan, Ocak 2008). Sovyet sonrası dönemde yeni Türk devletlerinin Latin alfabesine geçmesi için çalışılmış, kısmen bu gerçekleşmiştir. Ancak Yazgan'a göre hiçbir dilde olmayan birden fazla alfabe sorunu hala çözülmemiş daha da derinleşmiştir. Birlik isteniyorsa mutlaka alfabe birliği sağlanmalıdır (Yazgan, 2004). Yazgan, alfabe birliğini savunmuş, ancak ortak dilin Türkiye Türkçesi olması gerekmediğini ileri sürmüştür. Türk dilinin her şivesinin mukaddes olduğunu, ortak alfabe sonrası ortak bir Türkçe'ye gidişin kendiliğinden olacağını ileri sürmüştür. Türk dilinin lehçeleri arasındaki fark çok fazla değildir. Aynı harflerle yazıldığında bu benzerlik daha da görünür olacaktır (Yazgan, 2004).

Dilde birlik, alfabe birliği sağlanırsa Türk çocuğu Balkanlardan Sibiryaya'ya birbirinin bastığı kitapları okuyabilecek, birbirini daha rahat anlayıp tanıyacaktır. Bu da Gaspıralı'nın işaret ettiği fikirde birliği sağlayacaktır. Fikir birliği, amaç birliği oluşsun diye dergiler, kitaplar neşretmiş; Türk dünyası sanatçılarını birbirleri ile tanıştırmış, önemli eserlerini Türkiye'de yayınlamış, konferanslar, sergiler, geziler düzenlemiştir (Ünlü, 2010: 32). Çıkardığı yayınların temel felsefesi, Türkleri başkalarından değil yine Türklerden öğrenilmesi gereğidir. Türk Dünyası Tarih Dergisi ve Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi 1987 yılından bu yana kesintisiz bu amaca hizmet vermektedir (Kadıoğlu, 2010: 55). Fikir birliğinin sağlanmasının bir adımı da kültürel yakınlaşmayı ve köklere dönüşü başarmaktır. Ortak zevkler oluşturmak, milli değerleri küresel istiladan kurtarabilmek gerekmektedir. Yazgan, bu amaçla Türk Dünyası korosu kurmuş, Türk dünyasından ezgileri seslendirmiş, kaydetmiş ve kitlelere ulaştırmıştır. Türk Müziği Klasikleri notalarını dört cilt olarak yayınlamıştır (Atlığ, 2011: 2).

Yazgan, bir anti-komünisttir ve Sovyetler Birliği'ni Türkleri ezdiği, milli kimliklerinden uzaklaştırdığı, kaynaklarını sömürdüğü için ciddi biçimde eleştirmiştir. O devletin ardılı olan Rusya'nın da Türk coğrafyasının bir kısmını hala esareti altında tuttuğunu ve biraz güç toplayınca yeniden Türkiye, Türkistan ve Kafkasya için bir tehdit unsuru olacağını ifade etmiştir. Ancak benzer düşünceye sahip olan birçok kişinin bölgede Rusya'nın etkisini kırmanın mutlak suretle Amerika Birleşik Devletleri'ne (ABD) bağlı olduğu ve dış politikanın bu ülkenin politikası ile uyumlu olmasının gerektiği" düşüncesini de hatalı görmüş ve kıyasıya eleştirmiştir. Yazgan, ABD'nin ardınca gidilen yanlış politikaları görmüş; ABD'nin derdinin bölgedeki enerji kaynaklarını ele geçirmek, İsrail'in güvenliğini pekiştirmek ve tek hâkim güç olmak olduğunu işaret etmiştir



(Aydemir, 2013: 8). Yani Allah'ın Türk'e bahsettiği kaynakları Rusya yerine ABD sömürmek istemektedir.

Benzer düşünceleri Avrupa Birliği (AB) için de geçerlidir. Türkiye'de beyinlerin AB düşüncesi dışında tüm alternatiflere kilitli hale getirildiğini ileri sürmüştür. AB'nin Türkiye ile kedinin fareyle oynadığı gibi oynadığını (Yazgan, 2006a), Avrupalıda Türk düşmanlığının bir saplantı ve peşin hüküm haline geldiğini ifade etmiştir (Yazgan, 2011a: 1). AB'nin ABD'nin hıncı deycisi olduğunu tek tek sömürmeye güçleri yetmeyince birleştiklerini belirtmiştir (Yazgan, 2006: 1).

Doğu Türkistan ve Güney Azerbaycan'da Türklerin, nüfus çoğunluğuna sahip olmasına rağmen kendi kaderlerini belirleyemediği, Çin ve İran'ın boyunduruğu altında olduklarını söyleyen Yazgan, buralar için mutlaka farklı stratejiler geliştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Şangay İşbirliği gibi çabaların Türk Dünyası'nın ve İpek Kuşak coğrafyasının sorunlarını çözemeyeceğini savunmuştur. Çin'e, Türkiye tarafından 2000 yılında "Altın Madalya" verilmesine sert tepki göstermiş; bunun Doğu Türkistan halkının ümitlerini sıfırlayan, Türk halkının arzularına ters, Türkiye'den ümidi olan her topluluğu derin derin düşündüren acı bir olay olduğunu vurgulamıştır (Yazgan, 2000).

Sonuç

Turan Yazgan, başkalarının çizdiği yolda yürümeyi, başkalarının senaryolarında rol kapmayı, başkalarının projelerinde başkan olmayı benimsememiş; Türk milletinin ve devletin bekasını ancak yerli projelere, teorilere bağlı olduğunu düşünmüştür. Başta Türk Dünyası olmak üzere tüm dünyada huzurun ve barışın sağlanmasının tek yolunun Türk Birliğinden geçtiğine inanmıştır. Ural-Altay dil grubu ve kültür çevresinin birbirleriyle geliştirecekleri ilişkilerin dünyanın kaderine hükmedebileceğini görmüş; bunun gerçekleştirilebilir bir adım olduğunu savunmuş ve "İpek Kuşağı" diyerek adını koymuştur.

Turan Yazgan'ın teorisinin temel özelliklerini özetlersek Balkanlardan Sakaeline geniş bir Türk coğrafyasını içine alan jeopolitik, dünyanın neresinde bir Türk varsa orayı Türk dünyası olarak gören bir jeokültürel bir yapı arz eden ve bunların birliğini öngören entegrasyona dayalı bir teoridir.

Bu coğrafyaya Allah'ın bahsettiği kaynakları başkalarının kullanmasına, bu toprakların sahiplerinin ezilip, kimliklerini kaybetmesine karşı sömürge karşıtı bir teoridir. Kimsenin kaynak ve topraklarında karşılıksız gözü olmayan ve olana karşı duran anti- emperyalist bir teoridir.

Temelde bir bölgesel alt sistemin işleyişine dayalı gibi görünse de sonuçları ve etkileri itibari ile uluslararası sistemi analiz etmeye aday bir teoridir. Yumuşak güç ve kültürel öğelere önem veren bir teoridir.

Hoca Ahmet Yesevi'den Hacı Bektaş'a gelen "bir olalım, iri olalım, diri olalım" ; Gaspıralı'da şekillenen "Dilde, Fikirde İşde birlik" idealini günümüze taşıyan milli bir teoridir.



Kaynakça

- Acharya A.; Buzan B. (2010). “Why is There No Non-Western International Relations Theory? An Introduction”, (ed.) Amitav Acharya; Bary Buzan, **Non-Western International Relations Theory Perspectives on and Beyond Asia**, Routledge, London, ss.1-25
- Acharya A.; Buzan B. (2010). “Conclusion: On the Possibility of a Non-Western International Relations Theory”, (ed.) Amitav Acharya; Bary Buzan, **Non-Western International Relations Theory Perspectives on and Beyond Asia**, Routledge, London, ss.221-238.
- Agathangelou, A.M.; Ling, L.H.M. (2004). “The House of IR: From Family Power Politics to the Poiesies of Worldism”, **International Studies Review**, Vol. 6, No. 4, p.21-49.
- Atlıg, N. (2011). “Turan Yazgan İçin”, **Sosyoloji Konferansları**, 0 (49), <http://www.gop.dergipark.gov.tr/iusskd/issue/897/10010>
- Ayçan, N. (2015). “Türk Dünyasını Eğitimle Birleştiren Bir Akademisyen: Prof. Dr. Turan Yazgan”, **MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi**, C. 2, S. 1.
- Aydemir, M. (2013). **Turan Yazgan: “Fikirleri- Eserleri”**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Aydınlı, E.; Matthews J. (2008). “Periphery Theorizing for a Truly Internationalised Discipline: Spinning IR Theory of Anatolia.” **Review of International Studies**, Vol.34, No. 4, ss. 693-712
- Bilgin, P. (2005). “Uluslararası İlişkiler Çalışmalarında “Merkez-Çevre”: Türkiye Nerede? ”, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt 2, Sayı 6 (Yaz), ss. 3-14.
- Biltekin, G. (2014), “Özgün Kuram Oluşturma ve Batı-dışı Uluslararası İlişkiler Kuramları”, (ed.) Ramazan Gözen, **Uluslararası İlişkiler Teorileri**, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 517-563.
- El-Faruki, İ.R. (1995). **Bilginin İslâmîleştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı**, Risale Basın Yayın, İstanbul.
- Kadioğlu, M. (2010). “Yeni Yüzyılın İsmail Gaspıralı’sı Prof. Dr. Turan Yazgan”. **Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi**, 0 (49), . <http://www.gop.dergipark.gov.tr/iusskd/issue/897/10017>
- Kayaoglu T. (2010). “Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory”, **International Studies Review**, Vol. 12, No. 2, June, s.193-217.
- Kayaoglu T. (2014). “Batı Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler Kuramı ve İslam”, (ed.) Şaban Kardeş; Ali Balcı, **Uluslararası İlişkilere Giriş: Tarih Teori, Kavram ve Konular**, Küre Yayınları, İstanbul, ss.198-208.
- Topsakal, İ. (2007). “Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı’nın Eğitim Kurumları”, Almagül İsina (ed.), **Kalkınma Yardımlarında Sivil Toplum Kuruluşları ve Kapasite Geliştirme**, Tasam Yayınları, İstanbul.
- Ünlü, S. (2010). “Turan Yazgan Hoca ve Türk Dünyası”, **Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi**, 0 (49), <http://www.gop.dergipark.gov.tr/iusskd/issue/897/10011>
- Yazgan, T. (2000). “Doğu Türkistan, Dünya Türklüğünün Kanayan Yarası”, **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Mayıs, S. 161.
- Yazgan, T. (2004). “Alfabe ve Dil Meselemiz”, **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Mart, S. 207.
- Yazgan, T. (2006). “Sevgili Okuyucular, **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Ocak, S. 230.
- Yazgan, T. (2006a). “Türk Üretim, Ticaret ve Kültür Hayatının Geçmişi ve Geleceği”, Konferans, Burdur Türk Ocağı, 30 Nisan 2006. <https://www.youtube.com/watch?v=5rFWLOe-CJs> (Erişim Tarihi 01.09.2017).
- Yazgan, T. (2008), “Türkleri Alfabe ile Böldüler”, **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Ocak, S. 253.
- Yazgan, T. (2010), “Sevgili Okuyucular”, **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Ocak, S. 277.
- Yazgan, T. (2011). “İpek Kuşak”, **Sosyoloji Konferansları**, 0 (43), s. 43-52. <http://istanbul.dergipark.gov.tr/iuoskon/issue/9547/119230>.
- Yazgan, T. (2011a). “Sevgili Okuyucular”, **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Mayıs, S. 293.
- Yazgan, T. (2011b). “Sevgili Okuyucular”, **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Şubat, S. 290.
- Yazgan, K. (2017). “Kore Kurultay’ı”, **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Eylül, S. 369.
- Yazgan, K. (2017a). “Yeni Eğitim- Öğretim Dönemi ve Musul Meselesi”, **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Ekim, S. 370.
- Yörük, A. (2010). “Prof. Dr. Turan YAZGAN ya da Çağdaş Gaspıralı İsmail Bey”, **Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi**, 0 (49), <http://www.gop.dergipark.gov.tr/iusskd/issue/897/10009>
- Zaim, S. (2010). “İsmail Gaspıralı’dan Turan Yazgan’a”, **Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi**, 0 (49), <http://www.gop.dergipark.gov.tr/iusskd/issue/897/10006>



Global Söylemin Hâkim Gücüne Karşı Bir Ses Olarak İsmet Özel'in Millet Söylemi

Arif Aytekin¹

Özet

Bu tebliğde İsmet Özel'in düşünceleri merkeze alınarak dünya sisteminin hâkim söylemleri karşısında millet kavramı tartışma konusu yapılacaktır. Söylem, dünyaya hükmetme düşüncesinin merkezi yerini işkâl etmektedir. Batı, uzun yıllardır söylem gücünü elinde tutmaktadır. Batının keşif kolu, öncü birlikleri artık söylem üzerine odaklanmaktadır. Daha önce topraklara, stratejik noktalara, üsleri kuşatmaya yönelen Batının tahkim gücü artık zihinlere, toplumun hafızasına, kültürel kodlarına hâkim olmaya yönelmektedir. Batının, bilgi, iktidar, güç ilişkisinde hâkim olduğu düzene muhalif veya alternatif olabilecek muhtemel imkânları ortadan kaldırmak, onları dumura uğratmada öncelikli işlevsel gücü söylemdir. Artık söylem, dünyayı anlamaya açılan bir kapı olmaktan çıkmış ona hükmetmenin imkânı, başat aracı olmuştur. Bugün batı medeniyeti olarak taçlanan güç temerküzü esasta Türk/İslam karşıtı ve Türklerle/Müslümanlarla baş etmek için oluşmuş/oluşturulmuş bir yapıyı temsil etmektedir. Türk milleti, Batı-Hıristiyan topluluklarla girdiği mücadele süresince üstlendiği tarihi bir rol sonucu oluşmuştur. Aynı tarihi diyalektik çatışmanın karşıt kutbunda ise bugünkü Avrupa düşüncesi ve kurumları doğmuştur. Bu önermelerle İsmet Özel, bir taraftan Batı'yı dayandığı fikri temelleri ile izah ederken, öbür taraftan ise Türklerin/Müslümanların bu topraklarda tutunabilmelerinin esas sebebinin bir "millet" hayatının varlığına bağlayarak düşüncelerini açıklamaktadır. Bu sebeple Özel, millet mefkûresini kaybetmiş bir Türkiye'nin geleceğinin muhal olduğunu imlemektedir. Bu çalışmada "Türk", "Türk Milleti", "biz Türkler" gibi kavramlar ekseninde, İsmet Özel'in nevi-i şahsına münhasır olarak geliştirdiği düşünceler, edebiyat sosyolojinin imkânlarıyla tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: İsmet Özel, İslam, Söylem, Millet, Türk, Dünya Sistemi

Giriş

Söylem ve kimlik arasındaki hayati ilişki, toplumsal ve siyasal bütünleşmenin(consensus) merkezi yerini teşkil etmektedir. Her ne kadar Türkiye'de "biz kimiz? Nereye aidiz?" sorusuna verilen cevap bir dönem toplumsal kimliğin çatısını oluşturmada sarih idiyse de, Modern/küresel

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, Manavgat MYO, Antalya, arifaytekin@akdeniz.edu.tr, plihoa1@gmail.com



dönemde bilgi-iktidar ilişkisinde kaynakların çeşitlenmesiyle bu çatının kurulması büsbütün zorlaşmakta ve müphem bir hal almaktadır. Milletlerin hayali, “ideal toplum” anlayışlarının gövdeleşmesi ile oluşan ulus-devletlerin, yukarıdan uluslararası örgütler ve aşağıdan mikro milliyetçilikler aracılığı ile sıkıştırıldığı günümüzün küresel dünyasının estirdiği kasırgalar, önce toplumsal aidiyetin/kimliğin, sonra da ulus-devletlerin çatısını birer birer uçurmaktadır (Anderson, 2009). Bu durum, sadece teorik bir aksiyomdan ibaret olmayıp aynı zamanda, Türkiye’nin komşusu birçok ulus-devlette sonuçlanmış, sıkıntıları Türkiye’nin her tarafından hissedilir bir aşamaya geçmiştir. Türkiye Cumhuriyeti, kuruluşundan itibaren dünya sistemi yörüngesinde uyguladığı seküler politikaların neticesi olarak bugün ciddi aidiyet sorunları ile karşı karşıyadır. İsmet Özel’in iddiasına göre, eğer günümüzde Türkiye, cumhuriyet yönetiminin açtığı kanalda yürümeye devam ederse, Türk ile Müslümanlık arasındaki bağların koparılmasına yönelik politikalarda ısrar ederse, yani İstiklal Marşı’nın hedef gösterdiği ideolojiyi rafa kaldırırsa, bugün sahip olduğumuz “dertler” yarın başımıza “belaya” dönüşür (Özel İ. , 2010b, s. 325).

Her millet ürettiği söylemle kendisini kurgular/oluşturur. Anderson’un “ulusu hayal edilmiş bir siyasal topluluk olarak tanımlaması” bu yargıya kuvvet vermektedir (Anderson, 2009, s. 20). Söylem, M. Foucault ve Edward Said’in vurgulaması ile daha çok Batı’nın, Şarkı aşağı düzeyde gösterip üretmek suretiyle, Batı’nın tahakkümünü/hegemonyasını garantileyen bir iktidar/bilgi biçimi olarak öne çıkmıştır (Rattansi, 1997, s. 52). Söylem, aynı zamanda milletin dayandığı temel kodlarla diyalojik ilişki içindedir (Gellner, 2006, s. 32). Millet ve söylem karşılıklı bağımlılık ilişkisiyle birbirlerini beslemektedirler. Bir milletin ürettiği söylem, yani dünyayı anlama, kendini anlamlandırma ve konumlandırma çabası, aynı zamanda o milletin yeniden biçim almasında belirleyici rol oynamaktadırlar. Ulus-devletlerin inşa sürecinde yapılan tarih yazımlarında, ulusun geleceğinin kurgulanması, büyük ölçüde geçmişin inşası için üretilen söyleme dayanmaktadır. Söylemin inşa edici özelliği ile millet, gelecek hedefleri doğrultusunda, dayandığı temelleri ile yeniden kodlanarak tarihi bir role bürünür. Bu çerçevede, 1931 yılında Türk Tarih Cemiyetinin kurulması, ardından 1932’de Türk Tarih Kongresinin toplanması ve sonrasında oluşturulan literatürün büyük ölçüde İslam öncesi Türk üzerine kurgulanması, Orta Asya’nın asıl Türk vatanı olarak benimsenmesi, Güneş Dil Teorisinin yanında filolojik ve belli bir tarih görüşü doğrultusunda “saf” Türk oluşturma gibi çalışmalar, öne çıkmaktadır (Mardin, 2012, s. 290).

Sosyal bilimlerde birçok kavram gibi “millet” kavramı da üzerinde uzlaşmış kesin bir anlamdan yoksundur. Bilim adamlarının fikri arkaplanına ve önceliklerine göre, millet kavramı farklı anlamlarla anılmaktadır. Milli kimlik olarak “milleti” modern anlamda etniklik ile açıklayanların olduğu gibi milleti; oluşturulmuş soyut, ideal bir kavram olarak yorumlayanlar da mevcuttur. Her ne kadar tarihsel bakımdan ilk milletler modern öncesi etnik çekirdekler temelinde oluşmuştur yargısı hâkim olsa da, örgütlü dinlerin siyasal organizasyon ve askeri güç bakımından merkezi konuma gelmelerinden sonra “millet” kavramının asıl gövdeye ulaştığı ileri sürülebilir. Her iki durumda milli kimliğin temelinde olan millet kavramının soyut ve karmaşık bir doğaya sahip olduğu görülmektedir (Hobsbawm, 2006, s. 19). Bu sebeple millet kavramının



oluşturucu öğeleri, tarihi bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlevi bir kamu kültürü, ortak/milli bir ekonomi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan insan topluluğu gibi kriterlerle, onları diğerlerinden farklı kılan özellikler sayılabilir (Smith, 2010, s. 31).

Ernest Gellner'in deyişi ile "ulusçuluk" ulusların bir ürünü değildir, tam tersine, ulusları meydana çıkaran ulusçuluğun kendisidir" (Gellner, 2006, s. 138). Milletlerin görünürlük kazanması görece modern döneme ait bir olgu olarak görülse de onları oluşturan sosyal, dini, kültürel, genetik kodlar, toplumsal yaşamın tarihi kadar eskidir. Bu bakımdan din, bilinen ilk toplum yaşamından itibaren etkinliğini bütün boyutları ile toplumsal yaşamda hissettiren bir öğe olarak milletin biçim kazanmasında belirleyici bir özelliğe sahip olmuştur. Bir bakıma millet kavramı Fransız İhtilaline kadar bütün dünya literatüründe din ile eşanlamda kullanıla gelmiştir. Fransız İhtilalinden sonra bugün kullandığımız anlamda nation terimi dinden arındırılmış, seküler bir içeriğe büründürülmüştür. Bu sebeple din, ilk toplumlardan modern yaşama kadar toplumsal kültürün oluşmasında doğrudan, milletlerin karakter özelliklerinin biçim almasında dolaylı olarak inşa edici bir rol almıştır. Bir milletin özgün kimliğini kazanmasında etkili olan; şiir, edebiyat, sanat, ahlak, değer yargıları gibi toplumsal öğelerin hemen hemen hepsinde dinin kalıcı etkisinden söz edilebilir. Türk milletinin karakter kazanmasında, aldığı tarihi görev/rolde büyük ölçüde İslam dini ile tanıştıktan sonra, Selçuklu-Osmanlı döneminde biçim aldığı ileri sürülebilir. Türk milletinin batı dünyasında, edebiyatında kazandığı anlamda bu durum daha net anlaşılmaktadır. Bir etnisite terimi olarak "Türk" kelimesi batı literatüründe "İslam" ile eşanlamda kullanılmaktadır. Müslüman Türk terimini kullanma gereği neredeyse yoktur, çünkü Türk zaten Müslüman olarak kabul edilmektedir. Özel'in konuşmalarında ve yazılarında sıkça vurguladığı İslam ile Türklük arasındaki özdeşlik ilişkisini B. Lewis'de dikkat çekmektedir. Lewis, Hıristiyan Araplardan söz edebileceğini, Hıristiyan Türk tabirinin saçma bir ifade olduğunu, batılı bir zihnin kabullenemeyeceği bir durum olduğunu ifade etmektedir (Levis, 2000, s. 15). İslam ile Türklük arasında oluşan bütünlük/eşanlamlılık zamanla da anlam genişlemesine uğrayarak bütün Türk kavimlerini, Balkanlarda ve Anadolu'da birçok etnisiteyi kuşatır hale gelerek genel bir karakteristiğin ifadesine dönüşmüştür (Günay, 2000, s. 519).

İsmet Özel, bu bağlamda Türklüğü, Türk milletinin ayırteci vasfı olarak "cihadı şarta bağlamama" olarak öne sürmektedir (Özel İ. , 2013, s. 92). Benzer bir iddiayı Filozof Teoman Duralı da, Türk milletinin biçimlenmesinde İslam dini vardır. "İslam medeniyetinin belirgin özellikleri tanınmadan Türklük anlaşılmaz" düşüncesini ileri sürmektedir (Duralı, 2013, s. 3). Türklüğün Batı literatüründe Özel'in kullandığı anlamda anlaşıldığına dair birçok örnek literatüre geçmiştir. Müslüman ile Türkün özdeşliğine dair, "The Author of the Turkish Religion/Türk Dininin Müellifi" ifadesi dikkat çekicidir. Bunun yanında Bernard Lewis'in, tespitine göre, Osmanlı Türkleri kendilerini İslamlıkla özdeş görmüşler, başka uluslardan daha çok kendilerini İslamlık içinde eritmişlerdir. Türk sözcüğü Türkiye'de hemen hemen hiç kullanılmaz iken, Batıda Müslümanlık ile eş anlamda kullanılmakta idi. Müslüman olmuş bir batılıya, olay İsfahan'da veya Fas'ta olsa bile, "Türk olmuş" denmesi ilginç olmanın yanında, Özel'in dikkat çektiği bu durumu net bir şekilde açıklığa kavuşturmaktadır (Levis, 2000, s. 13). Öte yandan Anadolu topraklarına "Turchia" isminin



Türklerle savaşan Haçlı komutanı Barbarossa tarafından verildiği de kayıtlarda mevcuttur (Güvenç, 2016, s. 43). “*Turchia*” ismi, İsmet Özel’in “Türk” (kâfirle savaşmayı göze alan Müslüman) kelimesinden mülhem olarak “İslam beldesi” anlamında verildiği düşünülmektedir. Bilindiği gibi “kimlik” temelde bir kültür sorunudur, büyük ölçüde kültüre bağlı, kültür içinde biçim alır (Güvenç, 2016, s. 5). Bu sebeple “Türk”, “Türklük” ve “Türkçe” gibi değerler İslam kültürü içinde biçim almış, temayüz etmiş kavramlar olarak öne çıkmaktadır.

Birçok milletin oluşumunda dinin rolü yadsınamaz. Din ile milli oluşumlar içiçe geçmiştir. Çoğu yerde dini olan ile milli olan ayırt edilemez bir hal almıştır. Bu bakımdan din, milli kimliğin oluşmasında ve aynı kimliğin korunmasında çok önemli bir işleve sahiptir. Batı literatüründe Türk milletinin belirgin özelliği vurgulandığında ontolojik, antropolojik ayırmalardan çok din ile milletin özdeşleşmesinden doğan tarihi rol öne çıkmaktadır. Türklerin tarihte aldığı görev, üstlendiği rol ümmeti Muhammedin mesuliyeti olarak belirginlik kazanmaktadır. Bu rol sadece Batının farketmediği bir durum değil, aynı zamanda Güney Doğu Asya’da ve birçok yerde hissedilen bir durumdur. Singapur Müftüsünün, “Türk bayrağı altında olmadığımızdan cuma namazını eda edemiyoruz” deyişi bu çerçevede değerlendirilebilir (Özel İ. , 2015, s. 95).

Milletlerin oluşumunda, etno-millet, etno-dinsel, kulturnation(kültürel-millet), staatsnation (devlet-millet), teritoryal millet, tarihi toprak - “Fıskırır ruh-i mücerred gibi yerden na’sım, dizesinde temayüz eden anlam” - patria(vatan) gibi kavramların etkileşimiyle millet; tarihi bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan insanların oluşturduğu bütünsel bir yapının süreklilik arz etmesi olarak nitelenebilir (Smith, 2010, s. 114). Smith’in milleti oluşturan unsurlarını dikkate aldığımızda, Türk milletinin oluşumunda etno-millet(biyolojik köken) özelliği silik tutmak kaydıyla, diğer bütün unsurları belirgin bir biçimde ilkin Anadolu topraklarında 12. yüzyıldan itibaren oluşmaya başladığını ve İstiklal Savaşı ile ikinci kez vatanlaşması suretiyle, bu toprakların Türk milleti ile örtüşmesinin kesinlik kazandığını ileri sürebiliriz. Benzer birbakış açısını Albert Sorel gibi Fransız düşünürlerin tezlerini temel alan Yahya Kemal de görmek mümkündür. “Malazgirt’ten sonra Türkiye toprağında yalnız kendine benzeyen bir Türklük vardır. Bu Türklük, kendi ırkıdan, bağlı olduğu dinden, yaptığı tarihten yarattığı güzel sanatlardan, şiiirden, musikiden, duyusundan, kendi kaza ve kaderinden tereküp etmiş(oluşmuş) bir kitledir (Kabaklı, 2017, s. 114). Görüldüğü gibi Yahya Kemal de milletin birliği konusunda ortak tarih, Anadolu coğrafyası ve İslam dini gibi temel sabiteleri esas almaktadır. Bir dizesinde çok çarpıcı bir ifade ile 1071 Malazgirt öncesini “Tarih öncesi” gibi algıladığını ifade etmektedir (Kabaklı, 2017, s. 123). Bu tezin söylem düzlemi farklılaşmış ve İslam vurgusu arttırılmış bir biçimde 21. yüzyılda şair İsmet Özel tarafından daha kuvvetli bir biçimde savunulmaktadır.

Türk milleti kavramının oluşumunda İslami kültürün dozu asırlarca hep ağırlıklı unsur olarak olagelmıştır. Ancak yeni kurulan cumhuriyet yöneticilerinin kültür alanında, modernist, pozitivist ve laisist tercihlerle İslami geçmişe yönelik ciddi bir “inkârcılığı ve reddiyeyi” hiç çekinmeden denediklerini ve onu silme yönünde politikalar uyguladıklarını ileri sürülmektedir



(Kahraman, 1999). Bir bakıma Cumhuriyet dönemi yöneticileri, kendi söylemlerini temellendirmek için Osmanlı-Selçuklu kültür bakiyesini, daha doğrusu İslam dini ile bağlantılı geçmişe dair ne varsa hepsini, Cemil Koçak'ın ifadesiyle "itina ile temizleme" yoluna gitmiştir (Koçak, 2010). İslam'dan koparılmış Türkü veya Türkiye'yi tasvir ederken Ahmet Kabaklı "Bizi kökümüzden koparıp kuru kütükler gibi yol kenarına koydular" ifadesi ile dikkat çekmektedir (Kabaklı, Müslüman Türkiye, 2006, s. 22). Neredeyse Cumhuriyet dönemi elitleri, sömürgeci yeni kurtulmuş bir siyasal yapının kendisini sömürönlere karşı aldığı garda benzer bir tutumu, İslam kültürüne karşı almıştır. Bu pozisyon alışa 1950'lerde çok partili hayata geçildikten sonra Peyami Safa çok sert bir üslupla, Cumhuriyet yönetimini "dinsizler, kitapsızlar, inançsızlar, Allahsızlar" diye eleştirmiştir (alıntılıyan Güvenç, 2016, s. 54).

Tanzimatla başlayan ve Cumhuriyetle artarak devam eden İslam'dan arındırılmış "Türk" oluşturma yönündeki kültür politikalarını, dünya sistemi çerçevesinde belli bir hegemonyanın inşa faaliyeti olarak değerlendirmek mümkündür. İsmet Özel, önceki bütün milliyetçi görüşlerden farklı olarak, Türk milleti kavramının oluşumunda İslam dışı bir kimliğin varlığından sözedilemeyeceğini ısrarla ileri sürmektedir (Özel İ. , 2012, s. 15). Dahası Özel, Türkiye'de İslam ile Türklük arasında mesafe açmaya yönelik çaba sarfedenleri ya da ufkunda Müslüman bir Türkiye olmayanları, bunlara "pasta peşinden koşan Siyasal İslamcılar ve ısmarlama Müslümanlar" da eklenebilir, bunların hepsini dünya sisteminin yörüngesinde işlerle meşgul olan millet düşmanları olarak nitelemektedir (Özel, 2012, s. 165). Bir bakıma Özel, gerek 12. yüzyılda, gerek İstiklal Harbinde ve gerekse gelecekte, mevcudiyetini Kur'anı Kerim'in nüzulüne borçlu olmayan bir Türkün, Türk topraklarında geleceği yoktu/yoktur (Özel İ. , 2013, s. 73), İddiasını yüksek bir sesle vurgulamaktadır. Daha açık bir ifade ile Özel, "Müslüman vasfımız bünyemizden alındığı takdirde ne topraklarımız kalır, ne de devletimiz" iddiasını ileri sürmektedir (Özel İ. , 2010b, s. 358).

İsmet Özel'de Türk Kavramı

İsmet Özel 1960'lardan günümüze değin gerek şair olarak ve gerekse düşünceleri itibari ile Türkiye'de hem sol, hem sağ ve hem de İslamcı entellektüel çevrelerin ilgisini, tepkisini çekmiş, gözardı edilmesi mümkün olmayan ve popülist söyleme bulaşmayan ender düşünürlerden biridir. Özel'in, Türkiye'nin bağımsız bir ülke olması için verdiği fikri mücadele, Onu 1960'lı yıllarda sosyalist düşünceye, 1970'li yıllarda aynı düşünce Onu İslamcılık fikrine, 2000'li yıllarda ise "Türk, Türk Milleti, Biz Türkler" gibi kavramlarla temayüz eden kimlik/aidiyet düşüncesine yaklaştırarak nöbet yerini belli etmiştir. Dışarıdan bakanların aksine Özel, nöbet yerinin değişmesine dair, "hangi sebeplerle sosyalist olduysam, aynı sebeplerle Müslüman oldum" ifadesini kullanmaktadır (Özel İ. , 2010, s. 53).

Entellektüel dünyada küreselleşme tartışmalarının hız kazanması, ulus-devletlerin küresel şirketler ile mikro milliyetçilikler arasında sıkışması, ulus-devletlerin miadını doldurduğu gibi tezlerin küre üzerinde yaygınlaşması milletler aleyhine çokuluslu şirketlerin lehine olan bir süreci,



yani milletlerin tamamen dünya sisteminin yörüngesine girdiği, muallâkta durduğu ve zamanla yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kaldığı bir dönemde, Özel kendisine nöbet yeri olarak millet, milletleşme istikameti, aidiyet meselesini seçmiştir (Özel, 2010b, s. 7). Onun bu seçimi, zihinleri kuşatma altında tutan küresel hegemonyaya karşı bir tepki ve Türkiye'nin muallâkta/kararsız bulunma haline bir çıkış yolu olması bakımından önemsenmektedir.

Özel, Tanzimat'tan bu yana dünya sistemi yörüngesinde politikaların uygulanma olanı olarak yönetilen Türk milletinin bağımsız bir ülkeye kavuşması için 1960'lı yıllarda sosyalist düşünce, 1970'li yıllarda ise İslami düşüncenin bir çıkış yolunu bulması bakımından fırsat/imkân sunduğunu, fakat her iki imkânın da kendi temsilcileri tarafından heba edildiğini ileri sürmektedir. Türkün nelğine dair karakter ve şahsiyet inşa etmede, Tanzimattan bu yana yöneticiler, milletin önüne hedef koyma bakımından yetersiz kalmıştır. Artık günümüzde çevremizdeki milletlerle aramızdaki mesafe silikleşme yoluna girmiştir. "Türk isek sıradan bir Balkanlıdan seni-beni ayıran nedir? Türk isek sıradan bir Orta-Doğuludan seni-beni ayıran nedir?" gibi sorularla Özel, kapitalizmin milletler üzerinde sağladığı kültürel boyun eğişle, millet mensuplarını otantik değerlerinden soyutlayarak, onları tüketip, tükenen ve sıradan, benzer nesnelere dönüştürmüştür, önermelerini ileri sürmektedir (Özel, 2012).

Özel, Türk milletini tanımlamada kullandığı önermelerden biri de "kapitalizme direnen bu millete ben Türk diyorum" şeklindedir (Özel, 2010c, s. 12). Bu bakımdan, "Bir adı da kapitalizm olan dünya sistemini özülle ve biçimiyle reddederek Türkiye'nin kurtuluşuna açılan bir yola girmek ülkemizde ipleri ellerinde bulunduran çevrelerin son kırkıyda yönetim felsefesi itibariyle sosyalizmi veya İslâmiyet'i benimsemesiyle mümkün olabilirdi, olmadı. Kurtuluş ve diriliş mümkünse bu ancak tekrar kendimize gelmekle, Kim olduğumuzu, nereden geldiğimizi bilmekle mümkün olur. Özel'in daha önce farklı bir bağlamda yazdığı metinde geçen allegorik dize, bu durumu açıklamada çağrışım zenginliği yaratmaktadır. "Biz devemizi kaybettik, kaybolan devemizin üzerinde biz vardık, biz kendimize gelmedikçe devemiz elimize geçmeyecek. Son çağda devemizi, hikmeti kaybettiğimizde, üzerinde biz de vardık. Kendimizi bulmadıkça devemiz ele geçmeyecek, devemizi bulmadıkça kendimize gelemeyeceğiz" (Özel İ. , 2009a, s. 212). Atatürk'ün bağlamı farklı da olsa, 1923'te Konya gençleri ile yaptığı konuşmada sarf ettiği "... milli benliğini bulamayan milletler başka milletlerin şikarı-dır/avı olur" sözü, hangi sebepten söylenmiş olursa olsun bu söz, millet bilincinin oluşması bakımından Özel'in, Türk Milletinin kendine gelmesi konusundaki hassasiyetinin ya da dokunduğu alanın ne kadar önemli olduğunun gerekçesini ortaya sermesi bakımından önemlidir (Atatürk'ün Söylev Ve Demeçleri, 1997)

Özel'in temel önermelerinden biri, Türklerin "tarihe dâhil olması" veya dünya tarihinin görünür yerinde olmalarının en önemli sebebi, onların Müslüman olmalarıdır. 13. yüzyılda Anadolu toprakları "Dar-ül İslam" beldesi olmasaydı Türklerin de vatanı olamayacaktı, iddisını ileri sürmektedir. Aynı şekilde, 1914-18 yıllarında dünya sisteminin "Türk'ü tarihten, Türkiyeyi haritadan silmek isteği" ortaya çıkınca, İstiklal Marşının hedef olarak gösterdiği İslam ideolojisinin sağladığı motivasyon ikinci kez bu toprakların İslam beldesi olarak kalmasını temin etti (Özel İ. ,



2013, s. 38). Başka bir röportajında Özel, halktan bilinçli olarak saklandığını iddia ettiği şu yargıyı ileri sürmektedir: “Biz İstiklal Harbini Müslüman olduğumuz için başardık” (Özel, 2010a, s. 414). Türkiye hangi sebeple Türk milletinin anavatanı olmuş ise aynı sebebe bağlanmak sureti ile dünya sisteminin küresel kültürel taaruzunu gelecekte de püskürtebilecektir. Özel’in bu bağlamdaki düşüncelerine dayanak olacak nitelikte bir görüşü Cemil Meriç’te görmek mümkündür. Meriç’e göre, “Türk insanının Avrupa karşısında birliğini sağlayan tek bağ İslamdır.” Bu sebeple Avrupa var gücüyle İslama saldırmakta, onu Türklükten ayırmaya çalışmaktadır (Meriç, Sosyoloji Notları Ve Konferanslar, 1997, s. 170). Bu düşüncelerin karşıt kutbu olan Avrupa tarafından çek etme imkânı mevcuttur. Edward Said’e göre, yedinci yüzyıldan 1571 İnnebahtı Savaşına kadar İslam, İster Arap, İster Osmanlı, İster Kuzey Afrikalı ve isterse İspanyol şeklinde görünsün Hıristiyan Avrupa’ya karşı devamlı bir tehlike unsuru olarak algılanmıştır (Said, 1998, s. 112). 1571 İnnebahtı Savaşından sonra Türklerin/Müslümanların yenilebileceği fikrinin ilk defa Avrupa tarafından tecrübe edildiğini hesaba kattığımızda, Özel’in Türk/İslam eşitlemesinin önemi büsbütün ortaya çıkmaktadır.

Türklük/Müslümanlık meselesini, bu topraklarda bir milletin yaşayıp yaşamadığı, bu toprakların bir milletin vatani olup olmadığı meselesi olarak bakan İsmet Özel’in Türk/müslüman eşitlemesinin ilk örneğini ebeveynleri Kürt olarak bilinen ve bazı metinlerinde Said’i Kürd’i ismini kullanan Said Nursi Hoca’da görülmesi ilginç olmanın ötesinde, dış tehlikenin büyüklüğü karşısında tesanüd duygusu ve düşüncesinde Türkiye için İslamdan başka dayanak noktasının olmadığını faş etmesi bakımından dikkate değer bulunmaktadır:

B. Lewis, “İslamı kabul eden uluslar arasında hiç biri, kendi ayrı özdeşliğini İslam Ümmeti içinde eritmekte, Türklerden daha ileri gitmedi.” Türkler Müslümanlığa geçtikten sonra, Türk ile Türk olmayan arasında hiçbir ırk ayırımını makbul bir edebi söylem olarak kabul etmediler (Levis, 2000, s. 327). Anadolu toprakları asırlarca İslam ile yoğrulmasına bağlı olarak, din ile millet kavramlarının özdeşleşmesine yol açmıştır. Bu sebeple Özel, Türkü: “dini denilince milliyeti, milliyeti denilince dini anlaşılan” olarak tanımlamaktadır (Özel İ. , 2013, s. 42). Bunun yanında Özel, Türk ayrı Müslüman ayrı tezlerinin batılıların desteğiyle Macarlar eliyle tedavüle sokulduğunu, İslamdan kopuk bir Türklüğün modernleşme politikaları çerçevesinde, Cumhuriyet dönemi yöneticilerine önerildiğini ve bu yöneticilerin İslam öncesi dönemdeki Türk’e dikkatlerinin çekildiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede Batı yörüngesinde siyasal, kültürel ve sosyal politikalar uygulayan Cumhuriyet dönemi elitleri, başta Türkçe’nin İslam’dan arındırılması yönünde teoriler ürettiler. Sonra devrimlerle Türk’ün İslam ile irtibatlı nesi varsa itina ile temizleme yoluna gittiler (Özel, 2010b, s. 167). Tanzimatla başlayan, İkinci Meşrutiyetle ekonomik ve sosyal bir muhteva kazanan ve Cumhuriyetle radikal bir tutum bürünen batılılaşma politikalarıyla, Türkiye dâhil olduğu otantik kültür dairesinden çıkarak yeni bir kültür dairesine geçti (Özel İ. , 2009b, s. 217). Özel’in bu tespitlerinin çapraz okumasını C. Keyder de görmek mümkündür. Keyder, Cumhuriyet döneminin yukarıdan modernleştirme çabalarını, Hıristiyan burjuvazi tarafından başlatılan kültürel filizlenme yerine milliyetçi bir ideoloji koyma girişimi olarak görmektedir. Zaten milliyetçilik ideolojisi de 19. yüzyıl Avrupa’sında gecikmiş devletlet için



özel olarak terkip edilmiş bir modernleştirme ideolojisi olarak kurgulanmıştı (Keyder, 2003, s. 125). Birçok araştırmacı tarafından tarihsel verilerle teslim edilen Türk ile İslam arasındaki özdeşlik ilişkisi, Özel'in 2000'lerden sonraki düşüncelerinin temel eksenine oturmuştur. Bu sebeple Özel, Türk/İslam kavramının tarihsel süreçte kazandığı anlamı açıklamakla işe başlayarak daha esaslı bir paradigmanın temellerini atmaktadır.

Özel, Türklük, bir şekilde belli olacaksa göz rengi veya ten rengiyle, kafatası ölçüsüyle, soy ağacıyla belli olmayacağını; Türklüğün, ancak tutulan taraf ile belli olacağını, Türkün tarihte tuttuğu tarafın da bir nevi "ıla-yı kelimetullah" istikametinde olduğunu öne sürmektedir. "Türklük, ayrı; Müslümanlık ayrı diyenler, gerçekte hangi tarafı tuttuklarını saklamak isteyenlerdir" gibi önermelerle Türk'ün, ayırt edici özelliğine ve tarihte tuttuğu role dikkat çekmektedir (Özel İ. , 2011a, s. 84).

Bu çerçevede, Özel "Türk" kelimesinin tarih boyunca kazandığı anlamı; bugünü aydınlatmak, Türkiye'nin aidiyet çatısının nerde kurulabileceğini, geleceğinin nerede olduğunu belirginleştirmek ve bir ölçüde çıkış yolunu imlemek için açıklamaktadır. O, "*tarihi olmayanın talihsizliğe*" uğrayacağını iddia ederek, "Türk" kelimesini belli bir tutuma, tavra sahip insanın tarihte aldığı rol olarak görmeyi tercih etmektedir (Özel, 2010b, s. 231). "Türk" kelimesini, Türkler için ilk kullananların Çinliler olduğu kayıtlarda görülmektedir. Çinliler, Avrupalıların modern dönemde kapitalizmin karşısında duranlar için kullandığı medeniyet düşmanı söylemini çağrıştıran bir anlamda "barbar" kelimesi ile eş anlamda "Türk" kelimesini kullanmışlar. Çünkü ilk medeniyeti kuran Çinliler, kendi kalıplaşmış donmuş kurumlarını, yani medeniyetlerini yıkmaya gelen Türkleri "barbar!" yani, medeniyet aleyhtarı anlamında isimlendirdiler. Türkler ise kendilerini, "Török" kelimesi ile isimlendirdiler. "Török" kelimesi töresi olan, töreye uygun, "erk" anlamını da içeren bir terim olarak görülmektedir. (Özel, 2010a, s. 421).

Çinlilerin "Türk" terimini tanımlamalarına benzer bir tanımlamayı tarih boyunca Türklerle komşuluk ve mücadele ilişkisini sürdüren kavimlerden biri olarak İranlılarda görmek mümkündür. Özel, tarihsel olarak Talas Savaşı'ndan sonra Araplara karşı savaşan Çinliler karşısında yer alan bozkır kabileleri, yani Talas Savaşı sırasında ve sonrasında Arapların/Müslümanların yanında yer alarak İslâm'la karşılaşan bozkır kavimleri, bu hadiseden sonra kavmi birtakım vasıflar edindiklerini belirtir. İslâm'la tanışmış olmaları bozkır kabilelerini aynı zamanda birer kavim haline getirdi, ondan sonra birtakım Türkî, Türkik kavimlerden söz edilmeye başlandığını, bunlardan bir tanesinin de Türkmenler olduğunu ifade eder. Türkmenlerin öteden beri Türkmen olarak anılan insanlar olmadığını, İslâm'la karşılaşan unsurlar arasında Türk'e en çok benzeyenler onlar olduğu için Farsça tabiriyle "Türk-mânend" olarak anıldıklarını ileri sürer. Türk-mânend: Türk'e benzer, Türk gibi olarak anılmaya başlandığını ifade eder. Bu sebeple Özel'in Türk tasavurunda, biyolojik, genetik olarak Türk ırkından olmamalarına rağmen, Türk gibi kâfir otoritesine karşı duran ve onunla çatışmayı göze alan her müslüman Türk olarak kabul edilebilir/edilmelidir.



Özel, “Bozkır ahalisi içinde karakter üstünlüğü ile dikkati çekenler Türk olarak adlandırılmış”, ifadesi ile biyolojik, genetik, fiziki özellikleri dışarıda tutmakta, buna karşılık sonradan tarihsel ve kültürel olarak kazanılan özellikleri önemsemektedir (Özel İ. , 2011). Bazı konuşmalarında Özel, sosyolojik ve kültürel özelliklerin bile Türkü tanımlamada eksik kalacağını kati bir tavırla ifade etmektedir. Burada, nasıl ki herhangi bir olay karşısında şahsiyetin/kişinin bütünsel benlik/kendilik adına aldığı tavır veya tutum onun kişilik değerleri, hatta en üste tuttuğu kişilik değerlerinden bağımsız düşünülemez ise aynı biçimde benzer bir anlamı, “Türk’ün” tarihsel olaylar karşısında aldığı tavırla ilişkilendirmek, “Türk” kavramının açıklanmasında da yararlı olacaktır. Bu bakımdan Özel, “Türkü” Bir kavmin adı olarak değil, bir sıfat olarak görmenin daha doğru olacağı ifadesinin altını çizmektedir:

“... Dünya tarihi içinde kâfir otoritesine meydan okuyan bir özelliğimiz var. Bu yüzden de damarlarımızda hangi kanın dolaştığı değil, ahlâkımızın ne olduğu bizim Türk olup olmadığımızı tayin ediyor. Biz kâfirle çatışmayı göze aldığımız kadar Türk’üz; anamızdan babamızdan “Türk” olarak doğamıyoruz...”(Özel, Aralık 2009).

Bu gibi ifadelerle Özel, daha önce Ziya Gökalp’in saf ırk söylemlerinin “Türk” için muhal olduğuna ilişkin “*secere atlarda aranır*” sözünü akıllara getirse de veyahut Gökhan Çetinsaya’nın Davison ve Georgeon gibi düşünürlere dayandırarak, Türkçülüğün iki temel ideologu olan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi Türkçülerin tezlerinde “İslam(modernist) olmazsa olmaz bir faktör olarak” görmesine rağmen, Özel’in diğer Milliyetçi düşünürlerin “Türk” kavramına yüklediği anlamdan tamamen farklı bir “Türk” algısına sahip olduğu ifade edilmelidir (Çetinsaya, 2014).

Buna karşılık biyoloji kökenli bir Türk felsefecisi/filozofu olarak öne çıkmış Teoman Duralı Hoca’nın, “*Türk tarihi bir dava tarihidir. Bir soyu, bir ırkı, bir kavmi başat kılma davası değil*” önermesi Özel’in düşüncesi ile bire bir örtüşmektedir (Duralı, 2013). Bu sebeple Özel’in Türk mefküresinde, İslamdan önce, kendisini biyolojik, genetik özelliklerle öne çıkaran ırkî unsura ve dünya sistemi yörüngesinde ona boyun eğerek ya da onunla uzlaşarak alan bulmaya çalışan modern/nation anlamında Türke yer olmadığı açıkça görülmektedir. O, açıkça kâfirle çatışmayı göze olan Müslümana Türk demeyi yeğlemektedir. Bu çerçevede Özel’in Türklük kavramına yüklediği anlamın izi, ne Akçura, ne Gökalp, ne de Atsız da görülebilir. Çünkü bu üç ismin Türkçülüğü, büyük ölçüde Batıyı model alan, dünya sisteminin öngördüğü, yol verdiği ve esasta asıl Türkü dünya sistemi lehine ehliştiren bir yönelimi işaret etmeleri bakımından Özel’in Türklük algısına uzak görünmektedirler. Özel’in “Türklük” kavramına yaptığı vurguda; yerli, milli olana yönelmesi bakımından “Anadolu” kavramı üzerinden Nurettin Topçu’nun ve İslami dozun yüksekliği bakımından M. Akif Ersoy’un izi görülebilir.

Bu açıklamalarıyla Özel, “Türk” kavramının Anadolu topraklarında ve İslamiyetle birlikte biçim aldığını ifade etmektedir. “*Türkün*” aslı Orta Asya bozkırlarında değil, Anadolu’da “dünya sistemi veya kapitalizm” ile çatıştığı coğrafyalarda aranmalıdır. Bu bağlamda Özel, “İslamiyetten önce Türk diye bir şey yoktur” önermesini ısrarla ileri sürmektedir (Özel, 2010b, s. 301). Bir milletin oluşmasında belirleyici olan faktörlerin başında gelen dilimizin oluşmasında dahi, dinimiz ırkımızdan önce gelir. Türkçenin İslamdan etkilenen özellikleri çıkartılırsa geriye lisan



sayılamayacak bir yapı kalır. “Türk milleti, İslama dayanarak oluşmuş bir millettir” (Özel İ. , 2011a, s. 154).

Dahası, Türk’e asıl şeklini veren yerin de Türkiye olduğunu ısrarla ifade etmektedir. Türkiye denilen toprakların Türkler tarafından “*dar-ül İslam*” haline getirildiğini, bir bakıma “*Türkiye’nin Türkleri, Türklerin Türkiye’yi*” husule getirdiği tezini ileri sürmektedir. Türk’e ait asıl özün Türkiye tarafından temsil edildiğini; çünkü “*Dış Türk*” tabirinin anlamlı olması ancak Türkiye’de mümkündür. Örneğin Gagavuzlar, Tatarlar, Kırgızlar, vb. diğer Türkler, kendi haricindeki Türkler için bu kavramı, “dış Türk” kullanmaları ne anlamlıdır ne de mümkündür, tarih buna imkân vermemektedir. Bu bakımdan “Türk Türkiyeyi, Türkiye Türkü oluşturmuştur. Türkiyesiz Türk, Türküz Türkiye olamaz” (Özel, Kasım 2014).

Türklerin İslamiyet ile tanışması sonucu, “İslamiyet Türk’ün kendini bilmesinin nişanesi olmuştur”. Özel’e göre, bu nişanenin yerine başka bir şeyin konulabileceğini düşünmek abestir. Türklerin yalnızca tarih sahnesine çıkmaları değil, aynı zamanda o sahnenin en görünür kısmında yerlerini almalarını da, onların Müslüman olmalarına bağlamaktadır” (Özel, 2010b: 72).

“Biz Müslüman olduğumuz için millet olmuş bir topluluğuz ve bizim kültürel olarak varlığımızın ikinci bir teminatı yoktur. Millet meselesinde Müslüman olmaktan başka tutacak hiçbir dalmız yok. Ve müslümanlığımız elimizden alındığı zaman biz kendimizi izah edemeyiz. Yani bir millet olmamızın bir izahatı bulunmaz,, (Özel, 2010b, s. 194).

Özel, çok şaşırtıcı bir biçimde şu tespitite bulunur. “*Haçlı seferleri Türklerin tarih sahnesinde tuttukları yere Avrupa’nın yaptığı itirazdır.*” Şeklinde yorumlamaktadır (Özel İ. , 2011b, s. 73). Bu bakımdan Ona göre, “Osmanlılar ne Almanya ne de Fransa ile savaştılar; Haçlı ordularıyla savaştılar. Bu yüzden Türkün/Müslümanın ötekisi “İbrani-Hıristiyan, Grek-o-Roman” kuruluşu olarak bütün Avrupa’dır. Birçok metninde veya konuşmasında Özel, “dünya sistemi veya kapitalizm” denilen oluşumu, Türkün tarihte doldurduğu boşluğa karşı oluşan itirazın neticesi olarak ortaya çıkmış, biçim almış yapılar olarak görmektedir. Daha net bir ifadeyle Özel, kapitalistleşmeyi Türkleşmeye panzehir olsun diye Avrupalıların keşfettiği bir yapı veya süreç olarak nitelemektedir (Özel, 2010b, s. 307).

Özel’in, Türklüğün biyolojik kökenle ilişkisinin olmadığına, tamamen bir karakter özelliği olduğuna dair düşüncesinin berraklaştığı bir örnek de, onun Türklüğün tarihi bir rol olarak “Dırar mescidinin” yıkılışı ile başladığı hususundaki yorumudur.²

² Bilindiği gibi, Tebuk Savaşı hazırlıkları yapılırken, bir tarafta Hz. Peygamberle beraber canını, malını ve tüm varlığını feda etmeye hazır Müslümanlar, öbür tarafta Peygamberin yanında savaşmaktan sakınan, bazı bahanelerle kaytarma niyetinde olan insanlar/münafıklar vardır. Münafıklar, yağmurlu ve soğuk kış gecelerinde hasta, özürlü ve yaşlıların rahat namaz kılmaları için bir mescit inşaa ettiklerini ve bir nevi mescidin ibadete açılış meşruyetini sağlamak için Hz. Peygambere namaz kıldırması için ricada bulunurlar. Tebuk Savaşı için hazırlık yapan Peygamber, namaz kılmak! gibi gayet masum görünen bu rica üzerine, sefer dönüşünde namazı kıldırabileceğini söyler. Tebuk Seferi dönüşünde Peygambere Tevbe süresininin 107-110 ayetleri nazil olur... Bu ayetlerde mealen “Dırar mescidini” yapanların niyetinin kâfirlerle açıktan savaşmak yerine onlardan yardım beklemek ve müslümanlar arasına nifak sokmak olduğu ifade edilir. Bunun yanında Münafıklar yemin etseler bile onlara



Bu örnek olayda Özel için Türklük, “Dırar mescidini” inşaa edenlerin karşısında; Hz. Peygamberle beraber canını, malını ve tüm varlığını feda etmeye hazır Müslümanların kâfire karşı mücadeleden yana tercihte bulunanlarda aranmalıdır. Birçok konuşmasında ve yazısında Türklüğün başlangıç yeri olarak “Dırar mescidine” atıfta bulunan Özel’in düşünce sisteminde “Türklük” veya “Türk milleti” kavramına kavmi/ırkî bir nitelik/atıf hiçbir surette sözkonusu değildir. Bu sebeple Özel de Mehmet Akif gibi kavmini öne sürmenin küfür olduğunu açıkça beyan etmektedir:³

“...Hani, milliyetin İslâm idi... Kavmiyet ne! Sarılıp sımsıkı dursaydın ya milliyetine. “Arnavut” ne demek? Var mı şeriatıta yeri? Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri” (Ersoy, 1993, s. 265)).

“Türklük bir karakterdir, bir vasıftır, bir kavmin adı değildir. Kara derili bir Türk olur, mavi gözlü ve sarışın bir Türk olur. Türklük asla babanın, ananın dölüyle alakalı bir şey değildir. Tarih içinde cihadı şarta bağlamayan Müslüman’a cinsine, soyuna sopuna bakılmaksızın Türk denmiş“(Özel, Şubat 2011).

Özel, şairlere ve filozoflara özgü bir tavırla, dilin mevcut anlam ilişkilerini kullanmanın yanında, yepyeni bir dil oluşturma ve kelimelere yeni anlamlar yükleyerek alışlagelenin dışında yeni bir söylem geliştirmektedir. Bu yönüyle “Türk” kavramını hem modern dönemde Batılı söylemde kullanılan anlamını hem de geleneksel Türk milliyetçilerinin kullandığı anlamını dekonstrüksiyona uğratarak, kavramın içeriğini yeniden hazırlamaktadır. Bu çerçevede Özel, Türklüğü, ırk, kavim, biyolojik, antropolojik/fiziki özellikler gibi doğuştan sahip olunan bütün genetik donanımların dışarda tutulduğu; buna karşılık, tarihsel bir olgu olarak kâfirle çatışmayı göze alan, kendi topraklarında kâfir otoritesini kabul etmeyen ve ilay-ı kelimetullah bayrağını istiklale çıkararak her türlü çabayı bir sıfat olarak Türklük kapsamında değerlendirmekte olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Özel, Arapların İslamın yükünü taşıdığı zamanlarda onların da “Türk” olarak kabul edilmesi gerekini dile getirmektedir (Özel, 2010b, s. 219). Bu açıklamadan da anlaşıldığı gibi Özel, Türklüğü kâfirle çatışmayı göze alan Müslümanın bir sıfatı/takva olarak görmektedir. Bu bağlamda saf ırk tartışmalarında olduğu gibi, Türk ırkı diye biyolojik temelli bir iddianın tarihin hiç bir döneminde var olmadığını ileri sürmektedir (Özel, 2010c, s. 167).

Özel, Anadolu topraklarının hem 13. yüzyılda hem de 20. yüzyılın başında Türklerin elinde kalmasının İslam dini dışında açıklanabilme imkânının olmadığını vurgulayarak, “*Biz İstiklal Harbini Müslüman olduğumuz için verdik. Bunun başka hiçbir izahı yoktur*” İddiasını ileri

inanılmaması gerektiği ve “Dırar Mescidinde” asla namaz kılmaması, namazlara “Kuba Mescidi” ve “Mescidi Nebevide” devam etmesi yönünde Hz. Peygamber uyarılır. Bu ayetlerin nüzulünden sonra Peygamber efendimiz “Dırar mescidinin” yıkılmasını emreder(İslam Ansiklopedisi: 272).

³ Akif’in Safahat’ta zikrettiği; “Nizâr evlâdı: Yetişin ey Nizâr oğulları! Yemenliler de: Yetişin ey Kahtan oğulları! dedi mi, hemen tepelerine felâket iner; hemen Allah’ın nusreti üzerlerinden kalkar; hepsine birden de kılıç musallat olur.” Hadis-i şerifi yorumlamak için yazdığı, “hani milliyetin İslâm idi”, dizesi ile bilinen şu şiirini, kendi düşünceleri için esas olduğunu ifade etmektedir: “...Hani, milliyetin İslâm idi... Kavmiyet ne! Sarılıp sımsıkı dursaydın ya milliyetine. “Arnavut” ne demek? Var mı şeriatıta yeri? Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri ...”Mehmet Akif Ersoy, Safahat, s.265–266.



sürmektedir. Türkler, müslüman olduğu için millet olmuş bir topluluktur. Türkün kültürel olarak varlığının birinci teminatı müslümanlığıdır. “Millet meselesinde müslüman olmaktan başka tutacak hiçbir dalmız yok. Müslümanlığımız elimizden alındığı zaman biz kendimizi izah edemeyiz, yani bir millet olmamızın bir izahatı bulunamaz” (Özel, 2010b, s. 193). Ona göre, dünya tarihinde “*kavmi ve dini aynı olan, dinini milliyeti haline getiren tek millet Türk milletidir*” (Özel, 2010b, s. 302). Bu fikirleri ile Özel, Türk milletinin oluşturucu mayasını İslamla açıklamanın yanında, gelecekte de varlığını sürdürmesinin aynı sebebe bağlı olduğunun altını çizmektedir. Bu önermelerin yansımaları olarak Özel, kendi müslümanlığı ile Türkçülüğü arasında bir mesafe görmemektedir (Özel, 2010c, s. 69).

Sonuç

Bu çalışmada İsmet Özel yazılarında 2000’den sonra merkezi yeri işkâl eden temel kavramlarından biri olan millet kavramı üzerinde duruldu. Onun “Türk”, “Türk milleti” ve “biz Türkler” gibi kavramların etrafında geliştirdiği düşünceleri incelendi. Özel, “Türk’ün, Türkçe’nin ve Türklüğün” Anadolu topraklarında 11.yüzyıldan sonra İslam dini ile irtibatlı olarak tarih ve coğrafyaya bağlı bir şekilde bu topraklarda oluştuğu tezini öne sürmektedir. Bu sebeple “dış Türkler” kavramı Anadolu dışında kalan Türkleri ifade etmek için sadece Türkiyede kullanımı anlamlıdır. Çünkü Anadolu topraklarında bilhassa Batı’yla girdiği diyalojik ilişki ve tarihsel rolü itibarıyla Anadolu da oluşan “Türk” nevi şahsına münhasır özellikler taşımaktadır. Anadolu da oluşan Türklüğün başat karakteri tarışmasız İslamdır. Bu durum gerek sosyal, gerek kültürel ve gerekse dil itibarıyla olsun, her alanda kendini hissettirmektedir.

İsmet Özel’e göre Türklük meselesi, bu topraklarda bir milletin yaşayıp yaşamadığı, bu toprakların bir milletin vatanı olup olmadığı meselesidir. Bu bakımdan Türklük Müslümanlıktan asla kopartılamaz (Özel, 2010a: 277). Özel’in Türklük bahsinde tartıştığı meselenin izini Mehmet Akif’in İstiklal Marşında görmek mümkündür. Özel, İstiklal Marşı’nın Türk Milletinin mutabakat metni olarak Türkiye için ideolojik bir hedef tayin ettiğini, ancak Cumhuriyet elitlerinin bunun tam tersi istikamette politikalar uyguladığını ileri sürmektedir. Büyük ölçüde dünya sistemi yörüngesinde uygulama imkânı bulan Cumhuriyet dönemi radikal modernleşme politikaları neticesinde, Türk Milletinin varlık sebebi olan tarihi geçmişi itina ile temizlenmeye maruz kalmıştır. İstiklal Marşının, bir İslam devleti olarak kurulan Türkiye için işaret ettiği hedef, “*Bu ezanlar ki, şehadetleri dinin temeli, Ebedi yurdumun üstünde inlemeli*” dizesi ile faş olmaktadır. Ancak Cumhuriyet dönemi modernleşme politikaları tam tersi bir istikamette ilerlemiş, işaret edilen ezanlar 18 yıl boyunca yasaklanacak kadar kati bir tutum almıştır (Özel, 2010c, s. 119). Bütün bu yapılanları, Tanzimatla başlayan ve Cumhuriyet rejimiyle hızlanan/radikalleşen modernleşme politikaları bağlamında, icat edilmiş veya inşa edilmiş Türklük yorumunun neticesi olarak görmek mümkündür. Ancak bunun yanında; Tanzimat ve Cumhuriyet dönemi yöneticilerinin, Türkiye sınırları içinde, ihanete varacak düzeyde, bir “milletin” dirilişine mani



olacak kültür politikaları güttüğü şeklinde değerlendirmek, Özel'in metinlerinde mümkün görünmektedir (Özel İ. , 2013, s. 73).

Kabaklı'nın Cumhuriyet döneminin kültür, kimlik politikalarına yönelik, "Bizi kökümüzden koparıp, kütük gibi yol kenarına koydular" eleştirisinin dozu Özel'de daha artmaktadır. Cumhuriyet döneminin ırk temeli olmayan, daha çok ortak tarih ve yaşanan tarihi şartlara bağlı olan eşit yurttaşlık ve hukuki bağlılık söylemi üzerine kurguladığı ulusal kimlik politikalarını, Türk milletinin yakın tarihi ile ilgili bilhassa dini kodları silmeyi hedeflemesi nedeniyle Özel Tarafından ciddi eleştiri konusu yapılmaktadır. Dünya sistemi yörüngesinde modernleşme politikalarının radikalleştiği Cumhuriyet dönemi, Türklerin bir millet şuuruna ulaşması ve tarih sahnesinin en görünür yerlerini tutmalarına sebep olan İslam dini ile olan bağları, önce dillerini/yazılarını ellerinden alarak ve sonra "mücerret bir Türk" oluşturma çabasıyla, İslam'ın Türke kazandırdıklarının inkârı ve reddi yönünde politikaların öne açıldı (Özel İ. , 2015, s. 108). Bu bakımdan İslamcılar cumhuriyetin kuruluşundan 1990'lara kadar Türkiye'nin yönetiminde ancak sağ siyasal iktidarlar arasında minör konumda yer bulabilmekteydiler. İslamcılar, ancak 2000'li yıllardan sonra Türkiye'nin yönetiminde merkezi konuma ulaşabildiler. Özel, Türkiye'nin yönetiminde İslamcıların merkezi konum almasını dünya sisteminin ulus-devletleri hizaya çekmesi bağlamında değerlendirdiğinden sorunlu olarak nitelenmektedir.

Bu çerçevede Özel, bütün dikkatleri tekrar İstiklal Harbi'nde olduğu gibi İstiklal Marşımıza çekmektedir. Türkiye'nin bir medeniyetin ben idraki bağlamında çıkış yolu bulması, kurtuluşunun sağlam temellere dayanması, bağımsız olması, kendine gelmesi, kendi olması, kendi kalması gibi hedeflere dair kodların İstiklal Marşımızda tayin edildiğini; fakat bir şekilde, Cumhuriyet tarihi boyunca ipleri ellerinde bulunduran yöneticilerin, İstiklal Marşı'mızın öngördüğü hedeflerin hilafına uygulamaları, pratikleri yürüttüğünü gözler önüne sermektedir. Bu bakımdan İstiklâl Marşı'nın varlık sebebi ile Türkiye'nin yönetilme biçimi arasında siyasal kodların uyumsuzluğu sorununun, Cumhuriyet dönemi boyunca devam ettiği görülmektedir. Özel'e göre, Cumhuriyet dönemi politikaları Türk Milletinin nereye ait olduğu konusunda milleti belirsizliğe sürüklemiştir(Özel, Aralık 2009). Yani, İstiklâl Marşı metni bu milletin mutabakat metni olarak kabul edilmediği için, milletin nereye tutunacağı konusunda belirsizlik, aynı zamanda topyekün milletin hedefsiz bırakılması anlamına gelmektedir. Bu tespitlerle bir bakıma Özel, modernleşme ve küreselleşme politikalarının pençesinde "muallâkta" bırakılan Türkiye'nin, bu belirsizlikten kurtulmasının ancak İstiklal Marşı'mıza tutunmakla mümkün olacağını, Türk efkâr-ı umumiyesinin istifadesine sunmaktadır.

Özel, Türkiyede yaşayan insanların "istiklalini" veya bir çıkış yolunu bulma şartını, milli bir şuura varmaya, yeniden bir millet bilincine ulaşmaya bağlamaktadır. "Biz ancak bir millet olarak bütün belaları savabilir, bütün nimetlerden istifade edebiliriz. Bizim bugün trafik problemi de dâhil olmak üzere meselelerimizi çözemeyişimizin nedeni hangi millete mensup olduğumuz konusundaki cehaletimizdir ya da bizi kandırmış olmalarına boyun eğmemizdir" (Özel, 2010b, s. 203). Milletin dirilişi veya inşası bakımından Özel'in çabası, müslümanların takva konusunda, öte



dünyanın ebedi olduğu ve bu dünyanın alçaklığı! Yanında geçici olduğu bilincinin pekiştirilmesi; agâh bir müslüman olarak neyin lehimize nelerin de aleyhimize olduğuna dair ahlaki titizliğimizi yeniden hatırlayıp, onunla amel etme yönünde Müslümanların asr-ı saadet veya Peygamberin yanındaki hallerine yeniden dönmeleri, güncel bir söyleyişle fabrika ayarlarına dönüşü gibi bazı hassasiyetlerin yeniden hatırlatılması ile ilgili olarak yorumlanabilir.

Özel'in Türk-Müslüman eşitlemesi veya Türklüğü bir sentez olarak görmesi, Türk kavramını İslamın mümessili, dünyalık olanın değil ahiretin hesabını yapan, kâfirle çatışmayı göze alıp onunla savaşmayı önemseyen tarihi bir rol olarak "takvayı" esas alan olarak nitelemesi gibi İslami vurgular, Türkiye'nin toplumsal bütünleşmesine sahici bir stratejik temel sağlamasına rağmen, farklı toplumsal kesimlerde aşırı tepkilere de yol açtığı aşikârdır.

Özel, milli kimliğimizin dini vasıflarımızdan koparılamayacağını, koparıldığı takdirde kimliksiz, şemsiyesi veya çatısız kalacağımızı; bir bakıma küresel kasırgaların estiği bir dönemde çatısız kalan evimizin içindeki hazineler ne kadar kıymetli olursa olsun onları korumanın imkân sınırlarını zorlayacağını imlemektedir. Türklük meselesi, bu topraklarda bir milletin yaşayıp yaşamadığı, bu toprakların bir milletin vatanı olup olmadığı meselesidir (Özel, 2010a, s. 277). Bu bağlamda Özel, İsmet İnönü'nün Lozan'dan çıkarken "Bir 100 sene kazandık" sözünü hatırlatarak, Türkiye'nin fiziki varlığının karşı karşıya olduğu tehlikeye dikkatleri çekerek; bu tehlikelerin bertaraf edilmesinin, Türkiye'nin bir devlet olarak varlığını devam ettirebilmesini doğrudan "millet meselesine" bağlamaktadır (Özel, 2010b, s. 317). Bir vatanın kurulması ve korunmasında şairlerin gücü yadsınamaz. Aynı zamanda bir vatanın oluşumunda ve bekaasında lisanın/söylemin gücü ortadadır. Motto deyişle lisanı olmayanın vatanının olmayacağı gibi lisansız vatan da olmaz. Vatan savunmasında son söz elbette milletindir, ancak söylenecek sözün içerik ve biçimini, o toplumun şair ve filozofları tayin eder. Bir toplumdaki bel kırıklığını ilk farkedendenler şairler ve filozoflardır. Aynı şekilde bir toplumun, milletin anlaşılmasında söz şairlere ve filozoflara düşer, çünkü toplum ve milletin kuruluşu o toplumun şair ve filozoflarına dayanır, bilim ve bilim adamına ancak meseleyi açıklamak düşer.

Kaynakça

- ANDERSON, B. (2009). Hayali Cemaatler, Metis Yayınları, İstanbul.
- ATATÜRK Kültür, Dil Tarih Yüksek Kurumu, (1997). Atatürk'ün Söylev Ve Demeçleri, I-III, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- ATTİLLA, İ., İslam Kültüründen Geliyoruz, (1984, Sayı 9, 1-15 Eylül). Yeni Gündem Gazetesi.
- AYTEKİN, A. (2014). Ulus-Devlet ve Küreselleşme Bağlamında İsmet Özel'in Toplum, Millet ve Vatan Tasavvuru, (Yayımlanmamış doktora Tezi), Isparta.
- ÇETİNSAYA, G. (2014). "İslamcılıktaki Milliyetçilik", Aktay Y. (Der.), Modern Türkiyede Siyasi Düşünce: İslamcılık, C:6, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DURALI, T., Ulus-Devletin Felsefi Değerlendirilmesi, (2013, Nisan 8). Bugün Gazetesin'de yapılan röportaj.
- ERSOY, M. Akif, (1993). Safahat, Huzur Yayınları, İstanbul.
- GELLNER, E., (2006). Uluslar Ve Ulusçuluk, Hil Yayınları, İstanbul.
- GÜNAY, Ü., (2000). Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul.



- GÜVENÇ, B., (). Türk Kültürü ve Kimliği, İsyambul Kültür Üniversitesi Yayını, (Editör: T.Mesut EREN) İstanbul.
- GÜVENÇ, B., (2016). Türk Kimliği Kültür Tarihinin Kaynakları, Boyut Yayınları, İstanbul.
- HOBBSAWM, E.J., (2006). Milletler ve Milliyetçilik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- KABAKLI, A., (2006). Müslüman Türkiye, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul.
- KABAKLI, A., (2017). Türkiye'yi Yoğuranlar, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul.
- KARA, İ., (1987), Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler, Risale Yayınları, İstanbul.
- KAHRAMAN, H. Bülent, (1999). Türkiye'de Kültürel Söylem Kurguları, Doğu Batı Dergisi, 9. Sayı, Doğu -Batı Yayınları, Ankara.
- KAZGAN, G. (2009). Küreselleşme ve Ulus-Devlet Yeni Ekonomik Düzen, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- KEYDER, Ç. (2003). Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KOÇAK, C. (2010). Geçmişiniz İtina İle Temizlenir, İletişim Yayınları, İstanbul.
- LEWIS, B. (2000). Modern Türkiyenin Doğuşu, TTKY Basımevi, İstanbul.
- MARDİN, Ş. (2012). "Türk Modernleşmesi Makaleler-4", İletişim Yayınları, İstanbul.
- MERİÇ, C., (1993), "Sosyoloji Notları Ve Konferanslar", İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, İ., (2009a), Tahrir Vazifeleri, Şule Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, İ., (2009b), Zor zamanda Konuşmak, Şule Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, İ., (2010a), Toparlanın Gitmiyoruz I, Ebabil Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, İ., (2010b), Toparlanın Gitmiyoruz II, Ebabil Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, İ., (2010c), Toparlanın Gitmiyoruz III, Ebabil Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, İ., (2011a), Başbaşa, Başbaşa, Başbaşa, Şule Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, İ., (2011b), Henry Sen Neden Buradasın II, İstanbul, Şule Yayınları.
- ÖZEL, İ., (2012), Dedem Öldürürlerdemesem Öldüm, TİYO Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, İ., (2013), Küfrün İhsanı Olmaz, TİYO Yayınları, İstanbul.
- ÖZEL, İ., (2015), Türk Olmadıysan Oldun Amerikalı, TİYO Yayınları, İstanbul.
- RATTANSİ, A., WESTWOOD, S., (1997). Irkçılık, Modernite Ve Kimlik, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- SAİD, E. (1998). Oryantaliz, İrfan Yayınları, İstanbul.
- SMİTH, Anthony D. (2010). Milli Kimlik, İletişim Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, N., (2010), Bütün eserleri 10, Mehmet Akif Ersoy, Dergah Yayınları, İstanbul.



Türk-İslam Felsefesine Katkıda Bulunan Bir Bilim Adamı Olarak: Selahaddin Halilov

Abulfaz Süleymanov¹

Özet

Düşünce geleneğimizin değişim süreçleri dikkate alındığında Türk kültürünün mevcut şartlarda Türk Halklarına hizmet edebilmesi, ihtiyaçları karşılayabilmesi ve tarihimize layık seviyeye ulaşabilmesinde aydınlar ve düşünce üreten insanlar çok büyük öneme haizdir. Azerbaycan Türklerinin son yüzyılda yetiştirdiği ilim ve fikir adamlarının en seçkin simalarından biri olan Prof.Dr. Selaheddin Halilov felsefe akımları başta olmak üzere sosyal ilimlerin her sahasında geniş bir kültür birikimine sahip düşünürlerimizdendir.

Selaheddin Halilov, çeşitli yönleriyle ele alınması ve tahlil edilmesi gereken bir filozof, alim ve düşünürdür. Nitekim yaşadığı toplumun güncel konularına eğilmesi, bugünün şartlarında Azerbaycan, Türk ve İslam Dünyası meseleleri hakkındaki görüşleri, felsefe alanında yaptığı mesleki çalışmaları ve nihayet üslubu, ayrı ayrı üzerinde durulması gereken konulardır. Halilovun çalışmaları, sadece Azerbaycan ile sınırlı değildir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlıklarını kazanan Türk topluluklarının düşünce sorunları onun alakadar olduğu konular arasında yer almaktadır. Yunan, İngiliz ya da Alman felsefe geleneği anlamında bir Türk felsefe geleneğinin neden olmadığı konusu Halilov'un yıllardır düşündüren ve bu doğrultuda çalışmalar yapmaya sevk eden bir husustur. Halilov'un fikrinde, milli felsefi fikre sahip olmadan Batıyla olan ilişkilerde onun seviyesine kalkmak onu taklitten başka bir işe yaramaz. Ona göre "Birlik yolunda milli ideya seviyesine kalkmadan, beşeri ideyaya sahip çıkmak ve onu bilinçli bir şekilde temsil etmek mümkün değildir". (Halilov 2008:14-15)

Halilov, Azerbaycan ve diğer Türk toplumlarının yakın zamanda bağımsızlıklarını kazanmalarıyla birlikte toplumsal ve siyasal bakımdan hızlı bir değişim sürecine girdiklerini ve yaşadıklarını düşünme ve sorgulama imkanı bulamadıklarını söyler. Bu noktada felsefi düşüncenin mahiyetini belirginleştirmek için yalnızca felsefe tarihinin izlenmesi yeterli olmayacaktır. (Günay 2012) Ona göre, "felsefenin özgünlüğü bir felsefi öğretinin diğer bir felsefi öğretille mukayesesinde değil, onun ilmi, dini, sanatsal, ahlaki ve hukuki şuur formlarıyla mukayesesindedir."(Halilov 2006: 214)

Uygarıklara ve geçirdikleri değişim sürecine tarihsel bir perspektiften bakmak, geçmişin anlama ve bilme olanağı verebileceği kadar, aynı zamanda geçmişin ve geleneğin deneyimlerine ve bunun bilincine dayanarak geleceğe dair amaçlarımızı belirlemede bize

¹Prof. Dr., Üsküdar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü abulfaz.suleymanov@uskudar.edu.tr



yardımcı olabilir. Çünkü uygarlığın geleceği, onun geçmişinden, manevi mirasından soyutlanamaz. Bugün yaşayan insanlar olarak, geçmiş ve gelecek arasındaki tarihsel varoluş koşullarımız içinde, tarihsel değişim sürecinin farkında olmamız gerekir. Bu nedenle Halilov'un vurguladığı Eski Doğu ve Çağdaş Doğu ayrımı önemlidir. Doğu ve Batı medeniyetleri konusunda yapılan karşılaştırma ve değerlendirmelerde, bu medeniyetlerin tarihsel süreç içinde geçirdikleri değişimlerin unutulmaması gerektiğini belirten Halilov, özellikle Eski Doğu ve Çağdaş Doğu'nun aynı olduğunu düşünmenin yanlışlığına dikkati çeker. "Eski Doğu, gerçek dini duygulardan uzaklaşmış, cehalet uykusuna yatan, yabancıların teknik zaferlerinden kaygılı, gerici ideallerle eriyen Çağdaş Doğu'dan farklıdır." (Halilov 2006: 19) Uygarlık alanındaki bir yükselişin ancak Doğu ve Batı değerlerinin senteziyle mümkün olabileceğini, tarihsel verilere dayanarak belirten Halilov, Batının güçlü ve lider konuma geldiğinden beri, Doğu ülkelerinin çağdaş dönemde henüz uygun bir sentezi gerçekleştiremediklerine dikkati çeker. (Günay 2012)

Halilov, bazı milletlerde felsefi düşüncenin kuramsal olarak ortaya çıkmamasını, bu anlayışın o millette/toplumda mevcut olmadığı anlamına gelmediğini belirtir ve bu noktada edebiyatın felsefeye geçme imkanı taşıyabileceğini şöyle açıklar: "Edebi tefekkür bir düşünce tarzı gibi rasyonel ilmi düşüncelerin her zaman üzerinde yer almıştır. Halkımızın milli-felsefi düşüncesi de çoğu zaman bilimsel nazariyelerden ve manifestolardan ziyade edebi yapıtlarda kendisine yer bulmuştur. Bunun içinde bizim için felsefi tefekküre giden yol edebiyattan geçmektedir." (Halilov 2006: 42)

Bu bağlamda Halilov'un ortaya koyduğu düşünceler, yaşadığımız sorunların anlaşılmasına olduğu kadar, Türk-İslam Dünyasının felsefi düşüncesinin amaçlarına hizmet etmektedir.

Giriş

Düşünce geleneğimizin değişim süreçleri dikkate alındığında Türk kültürünün mevcut şartlarda Türk Halklarına hizmet edebilmesi, ihtiyaçları karşılayabilmesi ve tarihimize layık seviyeye ulaşabilmesinde aydınlar ve düşünce üreten insanlar çok büyük önemi haizdir. Azerbaycan Türklerinin son yüzyılda yetiştirdiği ilim ve fikir adamlarının en seçkin simalarından biri olan Prof.Dr. Selahaddin Halilov felsefe akımları başta olmak üzere sosyal ilimlerin her sahasında geniş bir kültür birikimine sahip düşünürlerimizdendir.

Selahaddin Halilov, çeşitli yönleriyle ele alınması ve tahlil edilmesi gereken bir filozof, alim ve düşünürdür. Nitekim onun çalışmalarında Doğu ve Batı Sınırları sorunu, bugünün şartlarında Azerbaycan, Türk ve İslam Dünyası meseleleri hakkındaki görüşleri, felsefe alanında yaptığı mesleki çalışmaları, sanat ve edebiyatın toplumsal-felsefi anlamı üzerine düşünceleri, aşkın mahiyetine ilişkin farklı yorumu ve nihayet kullandığı edebi-felsefi dili ve üslubu, üzerinde ayrı ayrı durulması gereken konulardır. (Süleymanov 2012: 43) Bu çalışmada S.Halilov'un eserlerinde ele aldığı bazı konulara ana başlıklarla değinmeye çalışılacaktır.



Doğu ve Batı'nın Sınırları Sorunu

Selahaddin Halilov'un felsefe çalışmalarında kültür ve medeniyete ilişkin sorunların önemli bir yeri vardır. Onun geçmişten günümüze kadar tarihsel bir yaklaşımla ele aldığı kültürel sorunları incelemesinde ve felsefi yaklaşımında özellikle "Doğu" ve "Batı" kavramlarının ve bu kavramlarla ifade edilen iki farklı medeniyet arasındaki ilişkilerin ve sentez arayışlarının belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda Türkçe'ye kazandırılmış üç yapıtı, *Doğu Batı-Ortak Bir İdeale Doğru*, *Doğudan Batıya Felsefe Köprüsü* ve *Romantik Şiirde Doğu Batı Meseleleri*, kültür sorunlarına yönelik felsefi sorgulamalarını kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır.(Günay 2012:53)

Farklı birer uygarlık olarak Doğu ve Batı'dan söz edildiğinde, bu uygarlıkların sınırlarının hangi ölçüte göre çizilebileceği/belirlenebileceği ortaya çıkan önemli soruların başında yer alır. Bu soruna yönelik farklı yaklaşımların bulunduğunu görürüz. Bir uygarlığın diğeri karşısında coğrafi etkenlere mi yoksa tinsel/manevi etkenlere göre mi tanımlanacağı hususunda karşıt yaklaşımların eleştirel bir bakışla gözden geçirilmesi gerekir. Özellikle bir uygarlığı, özelde Batı'yı coğrafyaya dayanarak sınırlamak isteyen anlayışlar, diğer kültürlerin ötekileştirilmesine yönelik bir tutumu da ortaya koyarlar. Bu tutum kültürler arasında diyalog kurulmasını engelleyen ideolojik ve politik duvarlar inşa etme çabasıyla kendini gösterir. Bu bağlamda Doğu ve Batı kavramlarının coğrafi terimler olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulayan ve bu kavramların taşıdığı sembolik değerlerin göz önüne alınması gerektiğini söyleyen Halilov, bu noktada başlıca "üç temel"den söz eder. *Birincisi*, Doğu'nun gelenek, Batı'nın ise çağdaşlık simgesi olarak değerlendirilmesi ve bu açıdan, Doğu'da ve Batı'da bilimin, medeniyetin, eğitimin özellikleri de mekansal olmaktan ziyade zamansal bir değerlendirmeye tabi tutulmasıdır. *İkincisi*, Doğu-Batı ayrımını kültürel ve manevi bir ayrım olarak ele alıp, kültürlerin içeriği ve olgusal tarzlarındaki farklılıkların gözetilmesidir. *Üçüncüsü* ve en önemlisi Doğu ve Batı'yı birbirinden ayıran en mühim özellik olarak, ilişkilerin şahsi ve toplumsal temelde kurulmasıdır. Nitekim Doğu düşüncesinin amacı *insani olgunlaşmayken (kamil insan)*, Batı düşüncesinde bunun yerini *toplumsal gelişim* almaktadır. (Halilov 2006: 10-11) Halilov'a göre, "Doğu ve Batı coğrafi ayrımdan daha ziyade bir zamansal farklılıktır. Eskilik ve gelenek çağdaşlıkla ve modernleşmeyle karşılaşmaktadır."(Halilov 2006: 11)

Doğu'nun ve Batı'nın düşünce tarzlarındaki farklılıklar ve meydana gelen değişimler konusunda ise Halilov şunları söyler: "Doğu düşüncesinde hissi, estetik ve metaforik değerlerin öne çıkması, insan-dünya ilişkisinde bütünlüğün esas alınması ve muhafazası, onların hissi-ampirik ve rasyonel değerlerden daha kullanışlı olmasından ileri gelmektedir. Bizim Batı düşüncesi olarak değerlendirdiğimiz rasyonel-ampirik yöntem olayların ayrışımını ve bölünmesini talep etmektedir. Marksizm terminolojisinde aslında bu bir *metafizik* yöntemdir. Nitekim, Batı'nın sonraki bütün başarılarının merkezinde dünyanın parçalara ayrılarak, kesin sınırlar içinde denetlenmesi ve öğrenilmesi, bu parçaların sentezinden onun yeni ve bütün manzarasını oluşturmak yatmaktadır. Bu özünde, dünyanın *bilimsel* tanımlanışıdır. Nitekim, bazı araştırmacıların belirttiği gibi "*Bilim-Batı'nın yeni dinidir*". Daha doğru bir tanımlamayla, Batı gerçeği *dine* değil *bilime* dayanmaktadır."(Halilov 2006: 12)



Halilov, rasyonel düşüncenin Doğu medeniyetinde de önemli olmakla birlikte, söz konusu rasyonel faaliyetin bütünün anlaşılmasına yöneldiğini belirterek, Doğu ve Batı'nın akıldan anlaşılan şey ve aklın kullanımına ilişkin farklılıklarını ortaya koyar: "Doğu, dünyanın edebi ve estetik görünümünü temel almakta, parçadan değil, bütünden hareket etmektedir. Burada sonlu olanlar sonsuzluğun bir anı ve parçası olarak algılanmaktadır. Halbuki Batı düşüncesine göre, bütün, parçaların toplamından ibaretti. Burada önce parçaların algılanması, ardından da bunlardan hareketle bütüne ilişkin algımızın oluşturulması gerekmektedir. Bunu yapabilmenin yolu da ampirik ve rasyonel idrakin birleştirilmesinden geçmektedir." (Halilov 2009: 33)

Selahaddin Halilov kendi felsefi düşüncelerini felsefe tarihinin işte söz konusu dönemleri – Doğu'da Orta Çağ ve Batı'da Modern Dönem düşüncesi üzerine kurmaktadır. Bunlar çeşitli eserleri kapsalarsa da, aralarında belli benzer özellikler bulabilmek, eşleştireler yapmak mümkündür. Her şeyden önce, bunlar hem Doğu'da, hem de Batı'da düşüncenin belli anlamda zirve anı, belli anlamda da yeni düşüncelere başlangıç noktası teşkil eden eserlerdir. Öbür taraftan, söz konusu dönemde Doğu ve Batı kendi gelişiminde yanlış bir yöne saparak yükselen bir çizgi boyunca ilerlemesini sağlayan enerji kaynağının uzağına düştüler.

Günümüzde söz konusu iki bölgenin de insanının derin bir düşünce ve maneviyat bunalımı yaşaması bilinen bir gerçektir. Bu konuda filozoflar henüz geçen yüzyılın başında, hatta XIX. yüzyılda da yazmış, uyarılarda bulunmuşlardı. Selahaddin Halilov çoğu filozoftan farklı olarak sorunun kökünü savaşlardan veya bilimin ifrat egemenliğinden ziyade, düşüncenin doruk noktasında aramaktadır.

Nasıl ki, bir memleketin kaderiyle ilgili sorumluluk o memleketin "ayaktakımı"na değil, önde gelenlerine aittir, aynı şekilde belli bir milletin, medeniyetin kaderinin, "alın yazısı"nın. (Bünyatzade 2012:72)

Selahaddin Halilov, Doğu ve Batı insanını incelerken ve onları tanımlarken fikirlerinde Tagore'a daha yakın durmaktadır. Türkiye' de yayınlanmış "Romantik Şiirde Doğu ve Batı Meseleleri" isimli eserinde iki tarafın farklılıklarını ortaya koyduktan sonra şöyle demektedir: "İnsan hangi ülkede yaşarsa yaşasın ve hangi millete mensup olursa olsun dünyayı bir insan ölçüsü ile insan prizmasından, evrensel değerler noktasından anlamaya çalışır.."

Halilov insana bakarken Doğu ile Batı'yı bir kenara bırakır ve ona insan olarak bakar; iki medeniyet arasındaki ayrımı da zihinsel bir ayrım olarak değil, zamansal ayrım olarak görür: "Doğu ve Batı coğrafi ayrımdan ziyade zamansal bir ayrımdır. Bu durumda eskilik ve geleneksellik, çağdaşlık ve modernlikle karşı karşıya gelmektedir. Doğu denince insana özgü olan ve onun gerçek mahiyetini ifade eden manevi-ahlaki değerler, Batı denince de insanın modern dönemde elde ettiği entelektüel ve teknolojik başarılar akla gelmektedir."

Halilov, coğrafi ayrımdan daha çok "zamansal ayrım" olarak gördüğü Doğu ve Batı'nın zihinsel ayrımı konusunda da fikirler ileri sürerken "Doğu ruhunu" sadece gelişim veya değişim olarak değil de bir sufi kavramı olan kâmilleşme olarak ele almaktadır:



“Doğu dünyası yüzyıllar boyu bireysel “ben”in kâmilleşmesinin dünyayı eksiklikten kurtarmanın ve mutlak varlığa yaklaşmanın yollarını, araçlarını aramıştır. Doğu idealinin temelini ideaya kavuşmak (Allah’a kavuşmak, maddi başlangıçtan, hayvani hislerden kurtulmak) oluşturmaktadır.”

Halilov’un Doğu ruhunu ve Doğu insanını Batı’dan ayıran en büyük etken üzerinde özellikle durduğu idea, bir başka ifadeyle Allah'a kavuşma arzusu konusundaki görüşleri insafli bazı Batılı bilim adamları tarafından da kabul görmüş ve Doğu medeniyetinin insanı eğitmede, insanı olduğundan daha kamil duruma ulaştırmadaki rolü inkar edilmemektedir. Amerikalı tarihçi Will Durant’ın yazdığı on ciltlik “Medeniyet Tarihi” isimli eserin “İman Çağı” bölümünde Halilov’u destekleyici satırlar yer almaktadır.

“Müslüman sufiler Allah’a ulaşmak için bir hayat disiplininin gerekli olduğuna inanıyorlardı... Dua ve ibadette esas olan daima Allah’la birleşmekti. Bu birleşmede kendi ferdi varlığını tamamen unutanlara el-insanü'l-kâmil deniliyordu.”

Halilov eserlerinde Kant, Hegel, Descartes ve diğer Batılı filozofları incelerken onların karşısında insanla ve insan ruhuyla, felsefesiyle ilgili Hz. Ali, İbn Sina, Farabi, Gazali, Sühreverdi, Cemaleddin Rumi gibi hem geçmiş İslam alimlerinin görüşlerine başvurmuş hem de Hüseyin Cavid ve Cabbarlı gibi yakın tarihte eserler vermiş Azerbaycanlı şairlerin yapıtlarındaki felsefi görüşlere de yer vermiştir. Mesela Hüseyin Cavid için ifade ettiği, “Cavid için esas amaç ideayı ulaştırmaktır.” sözü, adeta yukarıdaki Doğu ruhu ile ilgili fikirlerini günümüze taşımak arzusudur. Gerçekten de Azerbaycan’ın bu büyük romantik şairi için Doğu’nun ruhu, Ali Şeriatî’nin ifade ettiği gibi yüksek ve hakkı elinden alınmış bir ruhtur.

Selahaddin Halilov’un eserlerinde, özellikle yukarıda adları anılan iki eserinde Azerbaycan filozof ve şairlerinin Doğu-Batı medeniyetleri hakkındaki fikirleri ve tesirleri örneklerle ortaya konulmaktadır. Örneğin Hüseyin Cavid’in en önemli eserlerinden İblis, Goethe’nin Faust eseri ile karşılaştırılmıştır. İblis’ in eserdeki rolü ve Faust’ la arasındaki farklar edebi açıdan irdelenirken felsefi tesirler ve farklılıklar da incelenmiştir. Cavid’ in eserindeki İblis’in Azerbaycan halkının inancındaki İblis’ten pek fazla ayrı olmadığı vurgulanmış ve “ıdrak kabiliyeti dolayısıyla klasik Avrupa edebiyatındaki iblislerden farklı olduğu” noktasında ısrarla durulmuştur. Halilov, Cavid’in eserindeki İblis karakterinde tezahür eden bilgilerin kendi toplumundaki hakim dünya görüşünden kaynaklandığını belirtir. (Xelilov 2009)

Milli felsefe mi, milli filozof mu?

Büyük ideaların vatanı ve milliyeti bulunmamaktadır. Aynı şekilde, söz konusu ideaların ifade aracı olan müzik, sanat eseri ve felsefe sistemi de zaman ve mekânın fevkine yükselerek her türlü maddi sınırların ötesine geçebilmektedir. Bu anlamda, büyük ideaya millilik bileşeni eklerken, ilk bakışta onun göklerden yere indirildiği ve sınırlandırıldığı zannedilebilir. S. Halilov da bu konuda şöyle diyor: “Milletler birbirinden farklı olsalar da, gelenekler, dinler, diller farklı olsalar da, büyük



ideanın yolu birdir ve insanlığın tüm büyük akıl sahiplerinin ortak çabasıyla katedilmektedir!” (Xelilov 2006: 245) Büyük idea ebedidir, çünkü ebediyetten bir parçadır, demek ki insanlık içindir.

Fakat bir şeyi de unutmamak gerekir ki, her ne kadar ideanın kökü, kaynağı ilahi, kutsal alem de olsa, onun tezahür noktası bireydir. Bireyin beceri ve yeteneğinin söz konusu ideanın onun maneviyatında, düşüncesinde adeta dolaşım yaparak dönmesi için belli düşünce düzeyine, uygun “verimli” maneviyata sahip olması gerekmektedir. Bu bağlamda, bazı ideaların bireysel düzeyin ötesine geçemediğinden insanlığa herhangi bir fayda sağlamadan yok olması bir rastlantı değildir. Bu tür niteliklere sahip olan kişilerin yetişmesi için de her şeyden önce milli ruhun egemen olduğu, milli düşüncenin hakim olduğu ortam gerekmektedir. İşte söz konusu ruh ve düşünce milleti diğer kültürlerin baskısı altında ezilmekten, yozlaşmaktan korumanın yanı sıra, onu evrensel düzeye yükseltebilmektedir. İktbal da bunun üzerinde özellikle durmaktadır: “Geçmişini tamamen reddetmek hiçbir milletine lehine olan bir şey değildir. Çünkü milletin simasını oluşturan şey onun geçmiştir.” Dolayısıyla ideanın evrensel düzeye yükseltilmesi için onun yaratıcısı olan bireyden evrensele giden yolda milliliğin aralık bir aşama olması gerekmektedir. Milli ruh geçmiş ve tarih üzerinde varolmanın yanısıra, günümüzde de varlığını kendi düşüncesiyle ispat etmeyi ve onaylamayı başarması gerekir. Ebu Turhan şöyle diyor: “Bugünü olmayan bir milletin geçmişi de yoktur.” (Khalilov 2017)

Milli düşüncenin temelinde bulunan unsurlardan en önemlisi dildir. Haydegger bu konuda şöyle diyor: “dil – varlığın evidir”, (Haydegger 1993: 192) S. Halilov da “dil – dünyanın bir modelidir” (Xelilov 2008:180) diyor. Demek ki dil hem içkindir ve “Ben”in ifadesidir, hem de dış dünyanın söz konusu “Ben”deki yansımasıdır. Bir anlamda dil – iki dünyayı kapsamaktadır. Bu açıdan, dil ve düşünce faktörlerinin birbirini tamamlaması özel öneme sahiptir. Kuşkusuz, bunların arasında dengenin değiştiği zamanlar da oluyor. Nitekim *bazendil düşüncenin ifadecisi, bazen de dil düşüncenin yönlendirici olmaktadır*. Elbette, bazı alanlar vardır ki, özellikle de pozitif bilimlerde dil kaçınılmaz olarak “hizmetçidir.” Fakat insan bilimlerinde aynı şeyi söylemek zordur. Örneğin, günümüzde İngiliz dili bir dil olarak başka diller üzerinde egemen olmanın yanısıra, aynı zamanda düşünceleri de belli ölçüde yönlendirmektedir. (Bünyatzade 2012:78)

Örnek vermek gerekirse, Muhammed İktbal temel eseri olan “İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü”nü İngilizce kaleme alsada, düşünce batılı düşüncesi değildir. Dahası, filozofun ruhunu ifade eden şiirlerinin urduca olduğunu hatırlarsak, o zaman düşüncenin dile oranla egemen konumda olduğu ortaya çıkmış olur. Demek ki, düşüncenin öyle bir zirveye - felsefi zirveye yükselmesi gerekir ki, nüfuz edebilen ve dinamik enerjiye sahip olan dilin imkanlarının ve taleplerinin karşısında aciz kalmamasın. *İnsan bilimlerinde, özellikle de felsefede söz konusu zirve yalnız milli düşünceyle, milli ruhla fethedilebilir*. Cıbran'ın da ifade ettiği üzere, “dil milletin tümünün veya onun genel mahiyetinin yaratıcılık tezahürlerinden biridir. Yaratıcılık zayıfladığında, dilin gelişimi de durmaktadır.” (Cübran 2009:190) İşte bu nedendir ki, bilimsel eserini hangi dilde yazmasına bakmaksızın, düşünür kendi ruhunun söylediklerini ana dilinde ifade etmektedir. İlginç olan diğer şey, felsefi zirvede “bulunan” ruh, düşünce için yabancı dil,



yabancı ortam, yabancı düşünce herhangi bir engel ve tehlike oluşturmamaktadır. (Bünyatzade 2012:79)

Demek ki, dil ve düşüncenin birbirini tamamlaması, birbirinin gelişimini teşvik etmesi gerekmektedir. S. Halilov'a göre, belli nedenlerden dolayı, bilimin gelişmemesi, milli felsefi düşünceye pranga vurulması dilin gelişim ahengini bozmakta, ve "artık ahengi bozulmuş olan dilinkendisi de, bilimsel-felsefi düşüncenin gelişimine engel olan faktörlerden biri haline gelmektedir. Dilin sınırlı oluşu düşünceyi de sınırlandırmaya başlamaktadır." (Xelilov 2005:311) Demek ki, düşüncenin yeni, orijinal fikirlerle zenginleşmesi yeterli değildir. Söz konusu fikirleri ifade edebilecek, hatta daha da derinlemesine sondaj yapmaya imkan veren bir dilin olması gerekmektedir. Bu sürecin koruyucusu ve rehberi her şeyden önce, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, milli ruhu felsefi zirveye yükselen şahıslardır. Nitekim, Haydegger de düşünce sahiplerinin ve şairlerin varlığın evinin - dilin koruyucusu olduğunu söylemektedir. (Haydegger1993:192) Arap dilinin geleceği için endişelenen Cibran'ın kanaatine göre, arapçayı "canladırmanın tek yolu şairin kalbinde, dilindedir. Şair halkın yaratıcı gücünün ifadecisi, ruh dünyasında gerçekleşenleri akıl dünyasına ileten, bilgi dünyasında gerçekleşenleri bilgi hazinesine toplayan bir rehberdir." (Cübran 2009:194) Evet, şairler dili zenginleştiren, onun saflığını muhafaza edenlerdir. Fakat bu, büyük ve çetrefilli bir sürecin yalnızca ilk aşamasıdır ve dilin daha yüksek ve değişmez bir düzeye - felsefi mertebeye yükselme ihtiyacı bulunmaktadır. Bazen şairlerin kendileri de yabancı etkilere maruz kalabilmektedirler. S. Halilov şöyle diyor: "Milli bilimsel dilin biçimlenmesi ve edebi dilin uluslararası kavramlar ve bilimsel üslup hesabına zenginleşmesi sürecini kontrol etmek için sadece danışmanlar, terminoloji komisyonlarının yaptığı toplantılar yeterli değildir. Bunun için söz konusu dilde bilimsel ve felsefi eserler ortaya koymak gerekmektedir. Dilin güzelliği bir taraftan onun bedî ifade imkanlarıyla, diğer taraftan da dilin kapsamı da onun ifade edebildiği fikrin derinliği ve kesinliğiyle belirlenmektedir." (Xelilov 2005:311-312)

Anlaşıldığı üzere, dilin biçimlenmesinde ve demek ki, milli ruhun oturmasında ve kendini ispat etmede temel rollardan biri edebiyata aittir. S. Halilov'a göre, "Bizim iyi bildiğimiz (her halükarda bilmemiz gereken) Orta Çağ İslam felsefesinden ve Batı felsefesinden farklı olan, biçimine, yöntemine veya içeriğine göre özgünlüğü olan ve söz konusu "özgün"lüye göre bize yakın görünen, alıştığımız geleneksel felsefelerden ziyade, çeşidinin ne olduğu belli olmayan yeni bir üslup! O, sanatsal yaratıcılıkla bilimsel yaratıcılığın ortasında bir yerde, daha doğrusu onların fevkindedir. Felsefe olmasına rağmen daha ziyade deneme üslubunu andırmaktadır. Klasik felsefi mirasın yanısıra, kendi çağdaş toplumsal gerçekliğimizden, kendi bedî-estetik düşünce geleneklerimizden ve sözlü halk edebiyatından kaynaklanmaktadır." Bunların yanısıra, Doğu'da öncü gücün maneviyat olduğunu dikkate alan Halilov bir şeye de emindir: "XXI. yüzyılda insanlığın bilgelik yüzyılı olacaktır. XX. yüzyılda bombayla, füzeyle birleşen kalemler, XXI. yüzyılda kendilerini sazla, kalple birleşen kalemlere bırakacaktır." (Xelilov 2000: 1) Bir az mecazla, bir az coşkuyla söylenen bu fikirlerde önemli birkaç nokta bulunmaktadır. Evvelâ, XX. yüzyılda Rönessanstan itibaren temeli atılan Batı'nın çöküşünün son noktası gerçekleşmeye başladı. Aynı zamanda, Doğu'da Batı için zorunlu olan saf maneviyat, kalp bulunmaktadır. Bu ihtiyacı Batı şu



anda Doğu egzotiğine yönelerek gidermeye çalışmaktadır. Fakat, burada üçüncü ve temel bir nokta da bulunmaktadır: kalpler kalemleri, akılları birleştirmekte ve işte bu faktör XXI. yüzyılın bilgelik yüzyılı olmasına neden olabilir: milli ruhun birleştiricilik faktörü ve gelişime götüren ideolojinin biçimlenmesi için öncülük misyonu.

Halilov'un Eserlerinde Aşk Konusu

Aşk Felsefesi başlıklı eserinde Doğu'da ve Batı'da aşk meselesine eğilen Halilov, iki medeniyetin aşk anlayışını mukayeseli bir tahlile tabi tutmaktadır. Her iki medeniyetin de aşka büyük önem atfettiklerini tespit eden filozof, Doğu'da ilahi ve beşeri aşkın iç içe girdiğini ve "oldukça senkretik yani felsefi fikirlerle dinî fikirlerin bir sistem içerisinde bütünleştirildiğini" vurgulamaktadır. (Halilov 2015) "Şiirlerinde dünyevi aşkı terennüm eden şairler", diyor Halilov, "sufilerin ilâhi aşk konseptinden, bunun aksine sufi şairler de dünyevi aşkı tasvir eden tiplere ve teşbihlerden yararlanmışlardır. Sonuçta bu iki farklı alan pek fena bir şekilde birbirine karışmıştır." Doğu'nun aşk telakkisinin hissi olduğunu ve Doğu'da duyguların mutlaklaştırılmasının, ifrata götürülmesinin marifet kabul edildiğine işaret eden Halilov, buna mukabil Batı'nın aşk anlayışının daha çok rasyonel bir karakter arz ettiğini savunmaktadır. Ne var ki aşka rasyonel bir perspektiften yaklaşıldıkça onun nasıl bir yıkıcı güce dönüştüğü dikkatlerden kaçmamaktadır:

Batı'da bu olayın şeytanilikle ilişkilendirilmesi tesadüfi değildir. Şöyle ki, eros-demon (aşk-şeytan) anlayışını daha o zaman Platon *Phaidros*'ta (*Pir*) ileri sürmüştü. Sonraları Batı felsefesi, edebiyatı ve estetiğinde bu idea devam ettirilmiştir. Rollo May, *Aşk ve İrade* başlıklı eserinde şöyle yazmaktadır: "Şeytanilik dediğimiz zaman her hangi bir bireyi kendine tabi kılmak gücünde olan her hangi bir doğal fonksiyon kastedilir. Seks ve eros, kin ve nefret, hâkimiyet ihtirası – şeytaniliye örnek olabilir." (Özkan 2012:89)

Doğu'da olsun Batı'da olsun aşkın romantik bir duygu ile alevlendiğine dikkatleri çeken filozof, evlilikte bu duygunun zayıfladığını ve eğer ayrılık mukadder değilse romantizmin ister istemez yerini dostluğa bıraktığını vurgulamaktadır; zira "Zaman dostluğu pekiştirir, aşkı ise zayıflatır". İlk bakışta bir kayıp olarak gözüken bu durumun, aslında her iki taraf için de bir kazanç olduğu muhakkaktır; çünkü her iki tarafın da asıl Ben'i evlilikte yeniden şekillenmektedir. Adeta bir arınma sürecinden geçen âşıklar, nihayet istenilen olgunluğa erişmektedirler. Nitekim Halilov'a göre, "Gerçek olgun aşk da işte bu aşamada söz konusu olabilir. İlk aşamadaki romantik aşk ise aslında aşkın kendisi değil, onun arayışıdır."

Görüldüğü üzere Halilov, evliliğin, birlikteliğin yani şehvî aşkın (erotik aşk) insanın manevi yapısı, nefsi, Ben'i üzerinde fevkalade pozitif bir etkisi olduğundan bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle o, şehvî aşkı bir düşüş, manevî bir küçülüş ve yozlaşma olarak görmemektedir. Tam aksine bir Ben'in kendinden başka bir Ben'i fark etmesi, ona açılması ve onun varlığının önemini kavraması için verilmiş bir fırsat olarak değerlendirmektedir. *Aşk Üzerine* başlığıyla teorik bir eser



kaleme alan Rus filozof Vladimir Solov'ev tam da aşkın bu özelliğini vurgulamakta ve şöyle demektedir:

Gerçekten egoizmi tâ derininden, kökünden kavrayan ve söküp atabilen yegâne bir güç vardır; işte bu aşktır, şehvî, cinsî aşk; erotik. Genel olarak söylendikte beşerî aşk; egoizmi feda etmek suretiyle kişiliğin, ferdiyetin kurtarılması ve haklılığının ortaya çıkarılması demektir.

Aşk egoizmin aşılması demekse, o zaman evliliği ve aileyi nasıl izah etmek lazım? Bütün ogoist duygularını aşkta eriten birisi hangi Saiklerle evlilik yapabilir ve bir aile hayatı kurabilir? Acaba aile hayatı, egoist baskılarla çok yönlü ve karmaşık sosyal ilişkilerden bir kaçış değil midir? Şahsi alakalarını aşkta yok eden kişi, evlilikle yeniden ferdiyete ve egoizme dönmüş olmaz mı? Bütün bu soruları cevaplayabilmek için evliliği ve dolayısıyla aileyi, aile hayatının doğuşunu detaylarıyla analiz etmek ve anlamak gerekmektedir.

İşte Selahaddin Halilov, *Aşk Felsefesi* başlıklı eserinde bu mevzulara kafa yormakta ve mevcut düşünceleri, gelenekten kaynaklanan alışkanlıklarımızı zihin dünyamızın kazanında adamakıllı çırpıttıktan sonra, yeniden ve her şeyi yeni baştan düşünmeye ve yeni terkipler halinde sunmaya çalışmaktadır. Aile hayatıyla birlikte bir “aynıyet aşkı”nın şekillenmeye başlayacağını belirten Halilov, bu durumda aşkın bir değişim geçireceğinden ve cinsel alandan çocuklara yönelen bir ebeveyn sevgisine dönüşeceğini düşünür. (Özkan 2012:91)

Sonuç

Uygarlıklara ve geçirdikleri değişim sürecine tarihsel bir perspektiften bakmak, geçmişini anlama ve bilme olanağı verebileceği kadar, aynı zamanda geçmişin ve geleneğin deneyimlerine ve bunun bilincine dayanarak geleceğe dair amaçlarımızı belirlemede bize yardımcı olabilir. Çünkü uygarlığın geleceği, onun geçmişinden, manevi mirasından soyutlanamaz. Bugün yaşayan insanlar olarak, geçmiş ve gelecek arasındaki tarihsel varoluş koşullarımız içinde, tarihsel değişim sürecinin farkında olmamız gerekir. Bu nedenle Halilov'un vurguladığı Eski Doğu ve Çağdaş Doğu ayrımı önemlidir. Doğu ve Batı medeniyetleri konusunda yapılan karşılaştırma ve değerlendirmelerde, bu medeniyetlerin tarihsel süreç içinde geçirdikleri değişimlerin unutulmaması gerektiğini belirten Halilov, özellikle Eski Doğu ve Çağdaş Doğu'nun aynı olduğunu düşünmenin yanlışlığına dikkat çeker. “Eski Doğu, gerçek dini duygulardan uzaklaşmış, cehalet uykusuna yatan, yabancıların teknik zaferlerinden kaygılı, gerici ideallerle eriyen Çağdaş Doğu'dan farklıdır.” (Halilov 2006: 19) Uygarlık alanındaki bir yükselişin ancak Doğu ve Batı değerlerinin senteziyle mümkün olabileceğini, tarihsel verilere dayanarak belirten Halilov, Batının güçlü ve lider konuma geldiğinden beri, Doğu ülkelerinin çağdaş dönemde henüz uygun bir sentezi gerçekleştiremediklerine dikkati çeker. (Günay 2012:56)

Halilov, bazı milletlerde felsefi düşüncenin kuramsal olarak ortaya çıkmamasını, bu anlayışın o millette/toplumda mevcut olmadığı anlamına gelmediğini belirtir ve bu noktada edebiyatın felsefeye geçme imkanı taşıyabileceğini şöyle açıklar: “Edebi tefekkür bir düşünce tarzı



gibi rasyonel ilmi düşüncelerin her zaman üzerinde yer almıştır. Halkımızın milli-felsefi düşüncesi de çoğu zaman bilimsel nazariyelerden ve manifestolardan ziyade edebi yapıtlarda kendisine yer bulmuştur. Bunun içinde bizim için felsefi tefekküre giden yol edebiyattan geçmektedir.” (Halilov 2006: 42) Bu bağlamda Halilov’un ortaya koyduğu düşünceler, yaşadığımız sorunların anlaşılmasına olduğu kadar, Türk-İslam Dünyasının felsefi düşüncesinin amaçlarına hizmet etmektedir.

Kaynakça

- Aras, Orhan (2012), “Prof. Selahaddin Xelilov'a Göre Doğu ve Batı”, *Özne Dergisi* (Özel Sayı: Selahaddin Halilov’a Aramağan), ss.38-42
- Bünyadzade, Gönül (2012), “Milli ruhtan evrensel ideale”, *Özne Dergisi* (Özel Sayı: Selahaddin Halilov’a Aramağan) ss.70-82
- Cübran, Xəlil, (2009) *Ərəb dilinin gələcəyi // Cübran*. Sükutun poeziyası, Bakı, “Şərq-Qərb”,
- Günay, Mustafə (2012), “Selahattin Halilov'un Uygurluk Anlayışında Doğu-Batı Kavramlarının Yeri”, *Özne Dergisi*. (Özel Sayı: Selahaddin Halilov’a Aramağan) ss.53-63
- Haydegger, M (1993) *Vremya i bitıye, Stati i Vıstupleniya*, Moskva: Respublika
- Halilov, Selahaddin. (2008), *Dilde Yatan Felsefe. Bilincin Yeri Hakkında*, Felsefe ve Sosyal-Siyasi İlimler No 4
- Halilov, Selahaddin. (2008), *Doğudan Batıya Felsefe Köprüsü*, Ötüken Yay.
- Halilov, Selahaddin (2009), *Romantik Şiirde Doğu ve Batı Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul
- Halilov, Selahaddin (2015), *Felsefe Optiğinden Aşkın Renkleri*, A Kitap, Ankara
- Özkan, Senail (2012) *Aşk Metafiziği ve s. Halilov'un Aşk Felsefesi'ni Takdim*, *Özne Dergisi* (Özel Sayı: Selahaddin Halilov’a Aramağan) ss.82-94
- Khalilov, Salahaddin (2017), *Die Welt der Weisheit des Abu Turkhan Khalilov*, Greven, Deutschland
- Süleymanov, Abulfəz (2012) “Türk Dünyasının Bir Düşünce Madeni Olarak Selahaddin Halilov”, *Özne Dergisi* (Özel Sayı: Selahaddin Halilov’a Aramağan) ss.42-46
- Xelilov Selaheddin. (2000) *Türk ruhu 3-cü minilliyin astanasında// İpək yolu*, №1,
- Xelilov Selaheddin. (2006), *Fəlsəfə: tarix və müasirlik (fəlsəfi komparativistika)*, Bakı.,
- Xelilov Selaheddin. (2005) *Təhsil, təlim, tərbiyə*. Bakı,
- Xelilov Selaheddin. (2008) “Dildə yatan fəlsəfə. Şüurun yeri» haqqında” // *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı*. № 4,
- Xelilov Selaheddin. (2009) *Cavid Felsefesi*. 2-ci kitab: *Klassik Şərq və Muasirlik*. Bakı, Nurlar Yayınları