

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 1: Türk Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



Düşünce Tarihi Serisi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 1 : Türk Düşüncesi
Editör : Lütfi Sunar
Yayın No : 35-1
ISBN : 978-975-17-5448-6

2. Basım, 2023

Tasarım : Seyfullah Bayram
Baskı ve Cilt : Özel Ofset Basın Yayın
Matbaacılar Sanayi Sitesi 1514 Sk. No: 6, Yenimahalle/Ankara
Tel: 0312 395 06 08

© 2023, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları

Bu eserin bütün hakları Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na aittir. Başkanlığın yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Kütüphane Bilgi Kartı

Sunar, Lütfi. Ed.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce (Cilt 1: Türk Düşüncesi)

2. Basım: xii + 468 Sayfa

ISBN: 978-975-17-5448-6

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Türk Dünyası Düşüncesi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 1: Türk Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



YURTDIŞI
TÜRKLER
VE AKRABA TOPLULUKLARI BAŞKANLIĞI

İçindekiler

Sunuş	vi
Takdim	viii
Önsöz	x
Editörün Girişi: Müslüman Toplumlarda Çağdaş Düşünce: Yenilenme, Çeşitlenme ve Dönüşüm	1
Lütfi Sunar	
Giriş: Çağdaş Türk Düşüncesinin Temel Meseleleri, Dönemlendirme ve Tasnif	21
Lütfi Sunar	
Gelecek Geçmişi, Şimdi Kılma Bilinci: Çağdaş Dönemde İslam-Osmanlı Mirası ile İlişkilerin Kökleri Üzerine	73
İhsan Fazlıoğlu	
Türkiye'de Çağdaş Düşüncenin Oluşumu	101
Yücel Bulut	
Tarihsel ve Sosyolojik Bir Mesele Olarak Türk Modernleşmesi	143
Mahmut Hakkı Akın	
Türkiye'de Dinî Düşüncenin Üretimi: Devlet-Toplum Münasebetlerinde Dönüm Noktaları ve Kesişimsellikler	171
Necdet Subaşı	

Türkiye'de İslamcılığı Yeniden Düşünmek: Muhafazakâr yahut Modernist Reddiyecilik Arasında	211
Vahdettin Işık	
Türkiye'de Kemalizm'in Kuruluşu ve Kadroculuk	255
Lütfi Sunar	
Sosyalizmin Türkiye Serüveni	279
Öner Buçukcu	
Türkiye'de Muhafazakâr Düşüncenin Oluşumu ve Farklı Biçimleri	335
Mahmut Hakkı Akın	
Türkiye'de Milliyetçiliğin Doğuşu ve Gelişimi: İmparatorluktan Küresel Çağa	363
Öner Buçukcu	
Türkiye'de Liberalizm: Kesişmeyen Yollar, Birleşmeyen Parçalar	411
Hamit Emrah Beriş	
Düşünce Hayatına Romandan Bakmak	447
Kurtuluş Kayalı	
Türkiye'de Çağdaş Düşünce Kronolojisi	479
Yazarlar Hakkında	513
Dizin	515

Sunuş

Mehmet Nuri Ersoy
T.C. Kültür ve Turizm Bakanı

Takdim

2010'da kurulan Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) yurtdışındaki vatandaşlarımız, kardeş topluluklarımız ve Türkiye'de öğrenim gören uluslararası burslu öğrencilerimize yönelik çalışmalarını koordine etme, bu alanlarda verilen hizmetleri ve yapılan faaliyetleri geliştirme görevini üstlenmiştir. Bu süre içerisinde Türkiye'nin küresel vizyonunun geliştirilmesinde önemli görevler üstlenen YTB, yürüttüğü kapsamlı burs programlarıyla Türkiye'ye gelen binlerce öğrenciye ulaşarak dünya toplumları ile ülkemiz arasında kapsamlı bir iletişim imkânı oluşturmuştur.

YTB'nin son on yılda yürüttüğü çalışmalar, sadece yurtdışındaki vatandaşlarımıza ve akraba topluluklarımıza yönelik hizmetlerin standart ve niteliklerinin geliştirilmesinde değil, aynı zamanda bunlara fikrî bir derinlik kazandırılmasında da önemli etkiler meydana getirmiştir. Gerçekleştirdiğimiz etkinlikler, yürüttüğümüz projeler, verdiğimiz destekler, geliştirdiğimiz ilişkiler ile Türkiye'nin kapsayıcı ve çok boyutlu yeni dünya vizyonunu en iyi şekilde temsil etmeye ve uygulamaya çabalyoruz.

Bu anlamda YTB olarak bir dizi yenilikçi çalışma başlattık. Artık gönül coğrafyamızdaki kültürel mirası ve düşünce birikimini ortaya çıkaran ve yenileyen çalışmalara daha fazla ağırlık vereceğiz. Böylece ortak bir fikrin ve bakışın oluşturulması çabasını derinleştirmeyi hedefliyoruz. Zira eğer bir ortak bakış tesis edilemezse toplumlararası ilişkilerin yeni bir ufuk kazanmasının zorlaşacağına inanıyoruz.

Abdullah Eren
YTB Başkanı

Bu doğrultuda başlattığımız çağdaş dűřünce projesinin ilk ürünleri olan bu dört ciltlik çalışmanın önemli bir başlangıç oluşturacağını dűřünüyoruz. Zira çağdaş dönemde Müslüman toplumlardaki dűřünceyi incelemek ve anlaşılması, bugün yaşanan sorunların anlaşılıp çözümlenmesinde de bir temel teşkil edecektir. Elinizdeki eser, İslâm âleminin dűřünsel yaşamının tarih boyunca ana gelişim havzalarını teşkil eden Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtası'ndaki fikrî ve ilmî çerçeveyi eleştirel bir gözle ele alan dört ciltten müteşekkildir. Bu toplumlara Batılı modernite karşısında sadece çaresiz, pasif bir takipçi ve taklitçi olarak konumlandırmaksızın, onların dűřünce yaşamının derinliklerini kavramaya yönelik anlamacı bir bakış sunan bu eserlerin konuya dair kapsayıcı ve yenilikçi fikirler sunacağını dűřünmekteyiz. Yakın bir zamanda farklı dillerde de yayımlanmasını arzu ettiğimiz bu çalışmalar küresel düzeyde fikrî bir etkileşimin de başlangıcı olacaklardır.

YTB olarak, azim gerektiren böyle büyük bir projenin tamamlanmasından ve ilim dünyasının hizmetine sunulmasından ötürü yaşadığımız tarifsiz mutluluğu bir kez daha ifade eder, elde edilen neticenin hayırlara vesile olmasını temenni ederim.

Önsöz

Genel olarak, Müslüman toplumlarda entelektüeller, ilim adamları, akademisyenler, siyasi ve dinî elitler çağdaş dönemde iki temel konu ile ilgilenmişlerdir. Bu iki temel konudan birincisi sömürgecilik ve siyasi bağımsızlık meselesidir. Müslüman ülkelerin önemli bir kısmı bağımsızlıklarını 20. yüzyılın ikinci yarısında ancak kazanmışlardır. Çağdaş dönemin ikinci meselesi ise modern düşünce ile karşılaşma ve yüzleşme sorunudur. Sömürgeciliğin ve askerî kaybın ikliminde gerek içsel fikrî bunalımlar gerekse harici meydan okumalar neticesinde Müslümanların evreni ve hayatı anlayabilecek ve açıklayabilecek fikrî çerçeveleri işlememeye başlamıştır. Bu anlamda fikrî mirasın sürdürülmesinde sorun olduğu gibi çağdaş düşüncenin aktarılmasında da sorunlar meydana gelmiştir.

Bugün ilmî, fikrî ve teknik gelişmelerin son derece süratlendiği bir zamanda Müslüman toplumların düşünce birikiminin anlaşılması bu toplumların hayatiyetlerini sürdürmeleri için çok ehemmiyetli bir hale gelmiştir. Zira kendi düşünce birikimini oluşturamamış, koruyamamış ve aktaramamış toplumların artık bütün anlamlarıyla varlıklarını sürdürebilmeleri çok güçtür. Bu sebeple dört ana havzada çağdaş düşünce birikiminin bir muhasebeye tabi tutulup incelenmesi hem tanımak hem de anlamak için önemli bir başlangıç teşkil edecektir.

Sıklıkla Müslüman toplumların modernleşme döneminde mukallit bir düşünce yaşamına sahip oldukları iddia edilir. Gerçekten de modernite gibi her bakımdan tehdit edici, geniş çaplı bir hareket karşısında bir varlık sergileyebilmek büyük bir meydan okumadır. Müslüman toplumların tarihte karşılaştıkları bütün meydan okumaları aşan bu karşılaşma ileri düzeyde bir yenilenmeyi gerektirmektedir. Dünya görüşünün, hayat anlayışının ve düşünce kalıplarının çok esaslı bir şekilde sarsıldığı bu meydan okumaya karşı Müslüman âlimlerin ve entelektüellerin çok farklı düzeylerden çeşitli yanıtlar ürettiğini görmekteyiz. Bu yenilenme çabasının azımsanmayacak bir birikim oluşturduğu görülmelidir.

Bu dört ciltlik eserlerin başlığı olan Müslüman Toplumlarında Çağdaş Düşünce ifadesi önemli bir konuya işaret etmektedir. Müslüman toplumlarında düşünce

ile ilgili araştırmalar genellikle 19. yüzyıl öncesine dairdir. 19. yüzyıldan sonrası ile ilgili yapılan araştırmalar ise genellikle tekil şahıslar ve meseleler etrafında ilerlemektedir. Bu dönemden itibaren yapılan çalışmalarda Müslüman toplumlara düşünme becerilerini kaybetmiş gibi muamele yapıldığını görürüz. Bu yanlış betimlemenin çok da geçerli olmadığını bu kitaptaki yazılar göstermektedir.

Müslüman toplumların günümüzdeki fikrî yapılarını sistematik bir biçimde tahlil etmek bu toplumlar arasındaki ilişki, iletişim ve iş birliğinin de başlangıç çerçevesini teşkil edecektir. Bu amaç doğrultusunda hazırladığımız elinizdeki dört ciltte Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtasındaki çağdaş düşünce birikimi ele alınmıştır. Bu dört ciltte, bu dört ülkedeki fikrî birikim hakkında geniş, derinlikli ve bütünlüklü bir çerçeve sunulmaktadır. Böylece karşılaştırmalı ve sistematik bir değerlendirme imkânı oluşturulmuştur. Farklı ilgilere sahip kişilerin rahatlıkla okuyup beslenebileceği bir biçim ve içeriğe sahip olan kitaplar ülkemizdeki düşünce birikimine önemli katkılar sağlayacaktır.

Bu kitap projesine 8 ülkeden 42 araştırmacı katkı yapmıştır. Her bir kitapta 12 bölüm yer almaktadır. Kitaplarda yer alan bölümler birbirine paralel içerik taşımaktadır. Böylece karşılaştırmalı okuma imkânı da oluşturulmuştur. Kitapların girişi ilgili ülkedeki son dönem düşünce yaşamının panoramik bir fotoğrafını sunmaktadır. Ayrıca kitaplara eklenen düşünce yaşamı kronolojisi ile de son iki yüzyıldaki ilmî, fikrî ve teknik gelişme ve olayların zamansal bir sunumu gerçekleştirilmiştir. Yine bölüm aralarına konan kısa biyografiler ve kurum yazıları ile kitaplarda ele alınan fikrî çerçevenin arka planı sunulmaktadır.

Kurulduğu günden itibaren ülkemizdeki gündemi zenginleştiren Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı bu projesi ile fikrî bir zeminin inşasına imkân sağlamıştır. Projeye verdikleri destek için YTB Başkanı sayın Abdullah Eren'e çok teşekkür ederim. İki yılı aşkın süren bir süreçte her türlü desteği veren Kültürel ve Sosyal İlişkiler Daire Başkanı Murat Kazancı'ya da çok müteşekkirim. Farklı dillerde yayımlanması planlanan bu eserlerin hem ülkemizdeki entelektüel yaşama hem de Müslüman toplumlar arasındaki münasebetlere olumlu katkı yapmasını temenni ederim.

Editörün Giriş:

Müslüman Toplumlarda Çağdaş Düşünce: Yenilenme, Çeşitlenme ve Dönüşüm

Lütfi Sunar

Dört Havza, Dört Ülke

Günümüzde Müslüman toplumların geçmişi, bugünü ve geleceği yaygın bir biçimde tartışılmaya devam ediyor. Ancak bu tartışmalar daha çok siyasi olaylar ve şahıslar etrafında cereyan ediyor. Doğu'da veya Batı'da herhangi bir kitabevine giden birisi siyasi olaylar ile ilgili çok sayıda yayın bulabilir ancak Müslüman toplumlardaki çağdaş düşünce ile ilgili çok az şey üretildiğini de fark eder. Batı düşüncesi ile kıyaslandığında Müslüman toplumların düşüncesi, onun içinde de çağdaş düşünce, neredeyse yok sayılmaktadır. Hâlbuki günümüzde Müslüman toplumlarda canlı bir düşünsel hayat söz konusudur. Bu canlı düşünce hayatı kendi içerisinde çeşitlilikler göstermekte ve yeni dönüşümler oluşturmaktadır.

İslam düşüncesi geleneksel olarak Doğu-Batı (Maşrik ve Mağrip) hatında iki farklı çerçevede gelişmiştir. Bu iki ana çevre kendi içinde ikişer alt havzaya ayrılmıştır. Bu bağlamda İslam düşüncesinin dört havzasından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki İslam düşüncesinin temel oluşma alanı olan Mezopotamya havzasıdır. Evvela Bağdat ve Şam çevresinde oluşan bu düşünce geleneği daha sonra Selçuklular ile

Anadolu'ya doğru genişlemiş ve nihayetinde Osmanlı düşüncesi ile İstanbul'da yerleşik ve bütünleşik bir karakter kazanmıştır. İkinci havza ise Endülüs'te mayalanan düşüncedir. Bu düşünce havzası zamanla Kuzey Afrika'ya kayarak burada bir gelişim alanı bulmuştur. Bu havzanın kurumsallaşması Mısır'da Ezher çevresinde gerçekleşmiştir. Doğu İslam düşüncesi ise birbirini besleyen iki alt havzada oluşmuştur. Bunlardan ilki Hint-İslam düşüncesi havzasıdır. Kadim Hint düşüncesi ile karşılıklı bir diyalog ile şekillenen bu düşünce havzası kendi içerisinde meseleleri ve gelişim dinamikleri bakımından büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Son olarak dördüncü düşünce havzası İsfahan-Rey etrafında gelişen zamanla Şiileşen İran havzasıdır. Zamanla kendi içine kapanan ve yerel dinamikler etrafında önemli bir gelişim seyri oluşturan bu havza aynı zamanda meseleleri ve kavramları bakımından da diğerlerinden gittikçe farklılaşmıştır. Bu kitapta bu dört ana havzanın çağdaş dönemdeki düşünce yapıları ele alınmaktadır. Bu dört ana havzaya ek olarak ayrıca Kırım-Kazan'da, Güney-Doğu Afrika'da, Malay-Çin dünyasında, Batı Afrika'da ve son zamanlarda Avrupa'da İslam düşüncesinin alt havzaları teşekkül etmiştir. Bunlardan her biri ana havzaların biri veya birkaçı ile gerçekleşen etkileşimler çerçevesinde zaman zaman çok özgün ve derinlikli düşünce yapılarının oluşumuna da ev sahipliği yapmıştır.

İslam Düşüncesinin Temel Niteliği

Vahiy ve din kaynaklı bir düşünce sistemi olan İslam düşüncesinin oluşumunda aynı zamanda örfün ve coğrafyanın (hayat koşullarının) önemli etkileri bulunmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi farklı düşünce havzalarının oluşumu ancak bu tür bir farklılaşma dinamiği çerçevesinde gerçekleşebilmiştir. İslamlaşmış dünyaya baktığımızda hayli geniş bir örfi çerçeve görülmektedir. Yaşantıda İslam'ın farklı biçimler kazandığını ve yerleştiğini görmek ulus-öncesi dünyadaki sosyal bütünleşme hatlarını kavramak açısından önemlidir.

İslam medeniyetinin temel vasfı hareketi merkeze alarak etkileşim temelli bir gelişim seyri arz etmesidir. Bu anlamda İslam medeniyeti üç

temel alandaki geniş ölçekli hareketliliklerin tetiklediği bir etkileşim çerçevesine sahiptir. Tarihte medeniyetin gelişimine ev sahipliği yapmış olan Mezopotamya’da kurulan İslam medeniyeti kendisini hareketlilik ve hareketlendirme üzerine kurmuştur. Bu hareketlilik alanlarından en önemlisi insanların hareketliliğidir. İslam aşiretler, kabileler ve ırklar arasındaki eşitliğe siyasal ve hukuki bir temel oluşturarak insanların hareketini mümkün kılmıştır. İslam sonrasında Araplar başta olmak üzere coğrafyadaki tüm halklar harekete geçmiş ve böylece yeni etkileşimlerin önü açılmıştır. Türkler, Berberiler, Farisiler, Kıptiler İslam ile birlikte sadece din değil coğrafya da değiştirmişlerdir. Diğer bir hareketlilik ise ticari alanda yaşanmıştır. Pazar ve alışveriş ilişkilerine eşitlik temelli bir ahlaki zemin getiren İslam sonrasında yaşanan en önemli dönüşüm ticaretin hacminin genişlemesi ve akışının hızlanmasıdır. “Şark küreselleşmesi” olarak da adlandırılan bu durum iktisadi etkileşimi ve potansiyeli olabildiğince büyütmüş ve aynı zamanda refahın yayılmasını sağlamıştır. Bu iki etkileşimi tamamlar bir biçimde İslam ile birlikte fikirlerin de hareketliliğine şahit olmaktadır. Daha önce yerel görünüm arz eden, belirli bir coğrafyaya mahsus olan bazı fikirler Müslümanların egemenliği altında çok geniş alanlara yayılmış; farklılıkların ve çeşitliliklerin temelini teşkil etmeye başlamıştır. İslam düşüncesinin çeşitliliğinin ve zenginliğinin temeli olan bu etkileşim dinamiği aynı zamanda farklı karşılaşmaları da bünyesinde taşır. Örneğin Suriye’de Helenistik düşünceyle, Anadolu’da Hristiyanlıkla, Mısır’da Yahudi hikmetiyle, İran’da Sabiilikle ve Zerdüştlükle, Hindistan’da Hint mistisizmiyle, Endülüs’te Roma düşüncesiyle karşılaşarak, etkileşerek ve bu düşünceleri birbiri ile temas geçirerek yeni ve zengin bir düşüncenin çerçevesini oluşturmuştur. Müslümanların Bağdat’ta Beyt-ül Hikme’de başlattığı çeviri hareketi tarihte eşine az rastlanır bir fikrî etkileşimin temelini teşkil etmiştir. Klasik dönemde bir Müslüman âlimin yetişme seyrine baktığımızda bunu açıkça görürüz. Seyahat temelli kurulan ilim tahsili ve tederisi bilginin hareketliliğini yansıtmaktadır. Bu aslında “hareket halinde olan bir düşüncenin” inşasıdır. Dolayısıyla Müslüman toplumların düşüncesi hareketlilik, etkileşim ve yenilenme ekseninde kurulmuştur.

Müslüman toplumlar klasik dönemde pek çok yüzleşme, hareketlilik ve etkileşimi yaşayarak dinamik bir dünya görüşüne sahip olmuşlardır. Müslüman toplumların bütüncül olarak yüzleştikleri son etkileşim alanları ise Avrupa'da meydana çıkan sömürgecilik ve modernitedir. Daha önce de çeşitli istilacı hareketlerle (örneğin Haçlı Seferleri ve Moğol İstilasası gibi) karşılaşan Müslüman toplumlar bu istilaları bir etkileşim fırsatına çevirebilmişlerdir. Mesela, Moğol İstilasası başta yıkıcı da olsa akabinde hem İslam'ın geniş alanlara yayılmasının bir dinamizmini teşkil etmiş hem de zamanla donuklaşan dinamikleri yeniden harekete geçirerek ikinci bir klasik düşünce çağının açılmasına vesile olmuştur. Aynı şekilde Haçlı Seferleri, durağanlaşan siyasi iktidarları alttan gelen bir hareketle yeniden kurmak üzere bir yıkım meydana getirmiştir. Böylece kısa vadede yıkıcı olsa da uzun vadede kurucu bir rol oynamıştır. Bu anlamda 19. yüzyıldan itibaren modernite ile yaşanan karşılaşmayı da benzer bir çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Bu karşılaşma bazı boyutları ile yıkıcı olsa da başka bazı boyutları ile de harekete geçirip yenileyici olmuştur.

Çağdaş Düşüncenin Farklı Tonları

Günümüzde yaygın bir biçimde kullanılan "çağdaş İslam düşüncesi" tabiri ulus-devletin yükseldiği bir dönemde Müslüman dünyada hüküm süren çok çeşitli entelektüel akımları içermektedir. Bu anlamda bu kitapta tercih edildiği biçimiyle "Müslüman toplumlarda çağdaş düşünce" özel olarak 1950'lerden sonra ortaya çıkan sosyo-kültürel, ekonomi-politik fikirleri genel olarak da sömürgeleşme ve modernleşme döneminin düşünsel çerçevesini ifade etmektedir. Müslüman toplumlarda çağdaş düşüncenin modernleşmeye verilen tepkiler ve onunla girilen etkileşime göre üç ana formu bulunmaktadır: Modernist, muhafazakâr ve ıslahçı. Bu düşüncelerin her birinin çok çeşitli yansımaları olmuştur. Tek biçimli ve tek renkli olmayan bu düşünceler bazen bir sentez olarak da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin milliyetçilik bazen Batıcılığın ve modernizmin bazen de İslamcılığın bir tonu

olarak görülmektedir. Yine sosyalizm genel olarak Batıcı modernizmin bir alt biçimi olsa da zaman zaman milliyetçilikle, zaman zaman da İslamcılıkla sentezlendiği olmuştur. Tek boyutlu olmaktan ziyade çeşitli olan bu düşünceler Müslüman toplumların yaşadıkları problemlere farklı bakışı ve alternatif yolları göstermektedir.

Klasik dönemdeki siyasal ve iktisadi düzeni bozulan Müslüman toplumlar fikrî ve toplumsal bir karmaşa yaşamaktadırlar. Ayrıca ulus-devleti doğuran siyasi dinamiklerin doğası gereği, homojen bir İslami entelektüel tarihten söz etmek imkânsızdır. Müslüman toplumlardaki farklı entelektüel yapıların seyri ancak bu toplumların farklı tarihselliklerinin anlaşılabilmesi ile mümkündür. Müslüman toplumlarda çağdaş düşünceyi oluşturan ortak temeller şüphesiz mevcuttur. Ancak ulus-devletlerin şimdiki ve tarihi biçimlendirme gücü hafife alınmamalı, bu faktör dahil edilerek analiz yapılmalıdır. Bu durumun örneklığı en açık biçimiyle Pakistan'da görülebilir. 1947'deki bölünmeden evvel geniş Hindistan'ın tabii bir parçası olan Pakistan'da bugün artık tarihsel olarak da kendisini temellendiren farklı bir düşüncenin mevcut olduğu bilinmektedir. Ya da Cezayir ile Mısır düşünceleri arasındaki tarihsel süreklilik sömürge mirasından ötürü biri Fransızca diğeri İngilizce yönelimli iki düşüncenin oluşumuyla kırılmıştır. Yine mesela yüzyıllar süren Hollanda sömürgeciliğinden sonra bugün Endonezya'daki veya Güney Afrika'daki düşünce yaşamını bu deneyimden bağımsız okumak artık mümkün değildir. Özellikle sömürgecilik, sömürge karşıtı mücadele, bağımsızlaşma süreci ve ulus-devletleşme mekanizması her ülkedeki Müslümanların entelektüel deneyimini farklı bir biçimde şekillendirmiştir. Dolayısıyla çağdaş dönemde Müslüman toplumlarda düşünce yaşamının birleşen ve farklılaşan dinamiklerini çok iyi kavramak gerekmektedir.

Günümüzde Müslüman dünyada birbirine paralel ve etkileşimli işleyen çok sayıda farklı entelektüel hat mevcuttur. 19. yüzyıldan bu yana Müslüman toplumlarda gerçekleşen karmaşık kültürel ve ekonomik dönüşümleri yansıtan bu entelektüel akımlar ve akışlar, hem geleneksel düşünceye bir tepki ve onu bir yorumlama girişimidir hem de Batılı

kapitalizm ve sömürgecilikle bir karşılaşma içerisinde kendisini kurmuştur. Bu çifte tepkisellik aynı zamanda düşüncenin gittikçe sistematik olmaktan çıkıp spekülâtif bir karakter kazanmasına da yol açan önemli bir etkidir.

Öte yandan bu karşılaşmalar kültürel, dinî ve entelektüel sahalarda yeni aktörlerin ortaya çıkmasına da yol açmıştır. 19. yüzyıl klasik ulema ve edibin yanında gazeteci, aydın ve politik aktivist gibi yeni aktörlerin yeniden şekillenen “kamusal alanda” kendisini gösterdiği bir dönem olmuştur. Bu yeni aktörlerin hemen hemen tamamı düşüncüyü farklı boyutlarıyla yeniden kurmak zorunda kalmışlardır. Hatta zaman zaman yorumlamanın, teorizasyonun ötesine geçilmesi gerekmiştir. Zira klasik düşünce mirasının “yeni hali”nin açıklamada yeterli olmayışı düşüncenin her seferinde “yeni bir hal” almasına neden olmaktadır. Bu da “fikrî aşırılığın” kurumsallaşmasına ve süreklileşmesine yol açmıştır. Ortaya çıkan bu yeni güç blokları ve entelektüel çerçevede geçmişle kaybolan bağı nostaljiyle dolduran gelenekselçiler “zayıf bir tarihsellik” oluştururken; bu bağdan kurtulmaya çabalayan modernistlerde de “temelsiz bir yenilik” meydana getirmiştiler.

Müslüman toplumların çağdaş siyasi tarihi nispeten daha fazla ilgi görmüş ve üzerinde daha çok çalışma yapılmıştır. Ancak genel olarak çağdaş Müslüman entelektüel tarihi ya da daha yaygın kullanılan bir deyişle “çağdaş İslam düşüncesi” üzerinde daha az çalışma vardır. Bunda basit manada akademik uzmanlaşma ve iş bölümünün çarpık bir yapılanması etkili olmuş olabilir. Ancak muhtemelen sorun bu kadar basit değildir. En önemlisi, Müslüman toplumlardaki siyasi veya sosyal düşüncenin yapısını analiz etmeyi zorlaştıran teorik bir çerçeve yoksunluğu söz konusudur. Zira Müslüman toplumlardaki düşünce yaşamı genellikle ya geleneğin bozulmuş bir biçimi ya modern düşüncenin kötü bir taklidi ya da bir tutarlılığı olmayan fikirler yumağı olarak görülmektedir. Bunda Avrupamerkezci düşünce tarihi yazımının modern dönemde Avrupa dışında üretilen teori ve fikirlerin kendi içsel yapılarını ve dinamiklerini yadsımasının da önemli bir rolü mevcuttur. Çağdaş Müslüman toplumlarda meydana çıkan düşünce sanki

teorinin değil tarihin konusu olarak görülmektedir. Bir düşünce ortaya çıktığı andan itibaren tarihselleşince ne kadar canlı ve dinamik olursa olsun onu kendi içinden çoğaltma imkânı tükenmektedir. Dikkat edilirse Müslüman toplumların düşünce dünyası hep olup bitmiş bir şey olarak ele alınmaktadır. Bu da elbette hem düşüncenin gelişimini hem de bu düşünce üzerine çalışılmasını engelleyen bir etkidir. Elinizde bulunan bu kitaplar bu alandaki büyük boşluğu doldurmayı, çağdaş Müslüman toplumlarında baskın olan çeşitli düşünce akımları ve onların karşılaştığı zorlukları ve sınırlılıkları çözümlemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, bu çalışmanın, Müslüman toplumdaki düşünce hareketleri hakkında kapsamlı bakış açıları oluşturmamıza da yardımcı olması hedeflenmektedir.

Bu zor hedefi yerine getirmek için farklı ülkelerdeki (havzalardaki) düşünce yaşamını takip eden, buralardaki entelektüel hayata hâkim ve buralardaki yerel dilleri bilen, modern toplumun gelişimi ile Müslüman toplumların gelişimini birlikte değerlendirebilecek, sosyal, ekonomik ve entelektüel hayatı bilen bir uzmanlar grubuna ihtiyaç bulunmaktadır. Bu kitapta yer alan her bir yazar resmin bir parçasını çizerek bütünlüklü bir görüntünün ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Ancak bu kolektif çaba her zaman rastlanabilen bir durum değildir. O sebeple şimdiye kadar Müslüman toplumlarda çağdaş düşüncenin kapsamlı ve bütünlüklü bir biçimde ele alındığını söylemek güç görünmektedir.

Çağdaş Düşüncenin Temel Çerçeve ve İlkeleri

Farklı ülkelerdeki düşünce yaşamını kapsamlı ve bütünlüklü konuşmak için bazı temel ilkelere ve bir çerçeveye ihtiyaç vardır. Evvela ortak meseleler kadar farklı gündemlerin de belirlenmesi elzemdir. Bunun için ilgili ülkedeki düşünce yaşamının ekonomi-politik bağlamının tespit edilmesi gerekmektedir. Bu kitapta ele alınan 1950 sonrası dönem aynı zamanda Müslüman toplumların birbirinden giderek koptuğu bir zaman dilimidir. Bu kopma sürecinde bu toplumların gündemleri yavaş yavaş birbirinden uzaklaşmış ve siyasal farklılıklar düşünsel

farklılıkları da meydana getirmiştir. Ancak bir kopuştan bahsetmek bu toplumların hiçbir ortak gündemleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Küresel meseleler, ortak tehditler ve birleştirici geçmişin sağladığı bir zemin de çeşitli birleşme ve bütünleşme noktaları da mevcuttur. Dolayısıyla ortak meselelerin ve farklılaşan gündemlerin tespiti farklı Müslüman toplumların düşünce dünyalarını ele almak için önemli bir başlangıç ilkesi sunmaktadır.

(i) Müslüman toplumlarda düşüncenin sürekliliğini ve kopmalarını tespit etmek önemlidir. Bu süreklilikler ve kopuşlar her bir ülkede farklı şekilde cereyan etmiştir. Çağdaş düşünceyi bütüncül olarak ele almak için bu farklılıkların konumlandırılması gerekmektedir. Örneğin Türkiye’de klasik İslam düşüncesi ile olan bağ ve bağlantı daha zayıftır ve kopuşlar öne çıkmaktadır. Ancak aynı zamanda Hint Alt Kıtası’nda daha belirgin bir süreklilik göze çarpar. Mısır ve İran’da da geleneksel düşünce modern düşüncenin oluşumuna paralel ayrı bir aksta devam etmiştir. Dolayısıyla buralarda süreklilikler ve kopuşlar birbirine alternatif olarak değil birlikte var olmuşlardır. Nihayetinde buralarda uzunca bir süre kamusal olanı şekillendiren kopuşun etrafında kurulan yenilik ile özel olanı biçimlendiren sürekliliğin etrafında oluşan geleneksellik bir arada varlığını sürdürmüştür. Türkiye’de ise kopuşu telafi edecek süreklilikler zamanla kendisini alternatif bir alanda değil de modern kamusal alanın içinde var kılmaya başlamıştır. Böylece başlangıçta zaaf olan kopuş ilerleyen zamanlarda bir imkâna dönüşmüştür. Öte yandan kopuşlar ve süreklilikler düşüncenin tüm alanlarında aynı biçimde yaşanmamıştır. Dolayısıyla ele alınan konunun içerik ve kapsamına göre unsurların yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

(ii) Bu kopuş ve sürekliliklerin inşasında kurumsal yapıların varlığı, sürdürülmesi ve çağdaş konumu ileri düzeyde önemlidir. Her şeyden evvel, hiçbir yerde eski konumunda olmasa da medreselerin varlığını koruması önemlidir. Bu bakımdan Türkiye ayrık bir yerde durur. Zira Türkiye’de medreseler radikal modernleşmenin etkisi ve baskısı altında kamusal konumlarını kaybetmiş ve varlıklarını ancak kırsalda ve

gizli olarak sürdürebilmiştir. Kamusallaştıklarında da ancak modern muadillerine (mekteplere) eklenilerek varlıklarını koruyabilmişlerdir. Fakat mesela Mısır'da Ezher'in güçlü konumu dolayısıyla medreseler kamusal konumlarını kısmen korumuş ve modern bir üniversite olarak sistemde yerini de almıştır. Benzer şekilde ama daha güçlü olarak İran Kum'daki eğitim kurumları hem varlıklarını hem de anlamlarını korumuş zamanla bir üniversite konumu kazanmışlardır. Hindistan'daki medrese hareketi de hem resmi olarak hem de sivil bakımdan önemli bir yerde durur. Başlangıçta modern bilgi karşısında kendi bilgisini korumak ve yenilemek amacıyla kurulan medreselerin formel olarak Batılı eğitim modelin aktardığını ama enformel boyutların yine de eski unsurlardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla medreselerin kurumsal dayanıklılık kabiliyetleri aslında düşüncenin sürekliliğini de inşa eden bir çerçeve sunar. Benzer şekilde düşünce yaşamı üzerinde medrese kadar doğrudan ve kapsamlı bir biçimde etkili olmasa da tekkelerin konumu süreklilik-kopukluk meselesinde merkezi bir yer tutar. Bu anlamda tekkelerin yasaklandığı Türkiye bir ucu temsil ederken, tekkelerin, tarikatların gündelik yaşamı, siyaseti ve sosyal hareketleri derinden etkilediği Hint Alt Kıtası ise diğer bir ucu temsil etmektedir. Medrese ve tekke gibi somut kurumların devamı ve sürekliliği kadar itibar dizgesi, unvanlar, ritüeller gibi somut olmayan kurumların sürdürülmesi de düşünce yaşamı için büyük bir önem arz eder. Kendiliğinden devam eden kutlama biçimleri, itibar dizgeleri, bazı unvanların kullanımı fark edilmeyen bir sürekliliğin ortaya çıkmasında kritik bir önemi haizdir. Ancak bu ikinci tür müesseselerin sürekliliği bir taraftan da modern müesseselerin ortaya çıkması için meşrulaştırıcı ve uyumlulaştırıcı bir zemin sağlamıştır.

(iii) Medreselerin kurumsal sürekliliği kadar ulemanın toplumsal konumundaki süreklilik de önemlidir. Yüzyıllar boyunca düşüncüyü şekillendiren ve aktaran ulemanın modern dönemde toplumla temas biçimi çok büyük bir belirleyicidir. Zira daha önceki rakipsiz konumu modern bilginin girişi ve tedrisi ile birlikte artık sarsılmış ve zamanla da ikincilleşmiştir. Modern eğitim almış yeni eğitimlilerin

etkisi arttıkça ulemanın kamusal ve toplumsal konumu da sarsılmıştır. Bu anlamda ulemanın ikili bir tavrından bahsetmek mümkündür. Ulemanın büyük bir kesimi konum kaybının da verdiği bir refleksle muhafazakâr bir tavır geliştirerek yenilikler karşısında reddiyeci bir tutum oluşturmuştur. Bu durum şüphesiz zamanla düşüncenin gerilemesine ve mevcut toplumsal düzenden kopmasına yol açan önemli bir unsurdur. Tepkisel ve içe kapanık bir şekilde dondurulmuş bir düşüncenin olağanüstü hareketli bir toplumsal yapı karşısında kendisini kurması ve sürdürmesi geleneğe ve sembollere daha sıkı sarılmasıyla mümkün olacağı için kapalı bir ilmî cemaati ortaya çıkarmıştır. Öte yandan ulemanın küçük bir kesimi ise ortaya çıkan durumu aşmak üzere yenilenme odaklı bir tavra yönelmiştir. Modern bilimi ve bilgi üretme mekanizmalarını tanıyarak bazen de ona eklenerek düşüncede bir yenilenme arayışına giren bu grubun oluşturduğu açılımları dikkatle değerlendirmek gerekir. Ancak bu anlamda bu ikinci grubun varlığını sürdürmesi zor olmuştur. Zira zamanla geleneksel zeminini kaybederken modern müesseseler içerisinde erimişlerdir. Bunlardan pek azı kendi özel sivil yapılarını (dergi, yayınevi, eğitim müessesesi) kurabilmiş ve tekil olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Dolayısıyla ulemanın konumundaki değişim bir süre sonra kamusal görünümün yok olmasıyla neticelenmiştir.

(iv) Ulemanın değişen bu konumuna karşın yeni yükselen aydın ve okumuş kesimin dinle ve geleneksel düşünce ile temas düzeyi ve biçimi de düşünce yaşamı üzerinde etkili olmuştur. Batılılaşma sürecinde kurulan yeni müesseselerde yer alan bu grubun kendisine atanan modernleştirici rol icabı geleneksel düşünce ile arasında eleştirel bir mesafe oluşmuştur. Ayrıca bu entelektüel kesimin aldığı eğitim, edindiği formasyon, düşünceye yüklediği anlam ve kimliklenme süreci geleneksel düşüncenin onlara hitap edememesine de yol açmıştır. Zira geleneksel düşünce ortaya çıkan yeni mesele ve sorunları karşılamada ciddi bir kapsam sorunu yaşamıştır. Ayrıca modernleşmenin biçiminden ve içeriğinden dolayı ortaya çıkan ikilik gittikçe eğitilmiş modern aydınların geleneksel düşünceden kopmasına hatta ona karşı

konumlanmasına, kendi varlığını sürdürmek için onu aşmayı zorunlu görmesine neden olmuştur. Modern entelektüel kesim içinde çok küçük bir grup (aynen ulemanın pek azının modern bilgiye yönelmesi gibi) geleneksel İslam düşüncesinin imkânlarına yönelmiştir. Bu anlamda özellikle 1950'lerden itibaren ortaya çıkan modern İslami hareketlerin çok önemli bir rolü mevcuttur. Mısır'da Müslüman Kardeşler, Hint Alt Kıtası'nda Cemaat-i İslami, İran'da Hüseyiniyeyi İrşad ve Türkiye'de Millî Görüş bu tür bir yönelimi temsil etmekte ve modern entelektüel ile geleneksel ulemayı birleştirmeye çabalamaktadır. Ancak bu sentezleme çabasının bir kimlik ediniminin ötesine geçip bir düşünce oluşumuna dönüşmesi genel anlamda umulduğu gibi yürümemiştir. Bu anlamda özellikle geleneksel ulemanın bu hareketlere uzak durmasının da bu sentezlemenin başarılı olamayışında rol oynadığı söylenebilir.

(v) Müslüman toplumlarda çağdaş düşüncenin şekillenmesinde bir başka etken ise düşüncenin kurulma ve kamusallaşma biçiminin değişimidir.

19. yüzyılın ortasından itibaren Batı'da doğan edebi formların Müslüman toplumlara aktarımı ve yayılımı yazım tarzlarını değiştirmiş ve dolayısıyla düşüncenin dizgesini farklılaştırmıştır. Roman, öykü ve drama gibi yeni edebi türlerin doğuşu; deneme, makale, fıkra gibi yeni ilmî yazım formlarının gelişimi; gazete ve dergi gibi yeni düşünce aktarım araçlarının oluşumu düşüncenin kamusal görünümünü gittikçe değiştirmiştir. Ancak bu yeni formlar sadece düşüncenin aktarımını değil aynı zamanda içeriğinin oluşumunu da etkilemiştir. Öte yandan Batılı edebi formların aktarımı ve eski geleneksel formlar ile karışımı Müslüman toplumlarda poetik bir düşüncenin oluşumuna da yol açmıştır. Elinizde bulunan dört ciltlik "Müslüman Toplumlarda Çağdaş Düşünce" eserlerinde ele alınan düşünce oluşumlarının akademik bir tarz içinde değil de daha ziyade edebi ve siyasi bir form içinde şekillendiği görülebilir. Bu da sistematize edilmiş bir biçimden ziyade spekülatif bir düşünce formunun yaygınlaşmasına yol açmıştır. Düşüncüyü üretenler hemen hemen her ideolojide akademik veya ilmî çerçeve

içinde hareket edenler değil kamusal entelektüellerdir. Dolayısıyla Müslüman toplumlarda çağdaş düşünceye odaklanan bir çalışmada yazım tarzlarının oluşumuna ve düşünce formlarının şekillenmesine özel dikkat sarf edilmesi gerekmektedir. Bu aynı zamanda karşılaşılan yeni sorunlara ve meselelere uyum biçimlerini tespit edebilmek için de gereklidir.

(vi) Batı düşüncesiyle girilen temas Müslüman toplumlarda çağdaş düşüncenin oluşumunda önemli bir etki oluşturmuştur. Bu temas ya doğrudan aktarma ya da doğrudan reddetme şeklinde gerçekleşmiştir; ancak çok sınırlı örnekte bir alımlama şeklinde eleştirel bir formda olmuştur. Modern fikirlerin ve sistemlerin öncelikle tahsil için Batıya gönderilen talebeler üzerinden aktarımı bu temasın formunu önemli ölçüde etkilemiştir. Modern düşünce ile karşılaşma bir tanıma ilişkisi içinde değil de aktarma ilişkisi içinde gerçekleşince etkilenme de bir alımlamadan ziyade bir almaya dönüşmüştür. Bu tek taraflı alma ilişkisi, gittikçe düşünce aktarımına bağımlılığı artan entelektüel yaşamı meydana çıkarmıştır. Belki de modern dönemde Müslüman toplumlardaki en önemli düşünsel sorun bu bağımlılıktır. Batı düşüncesi ile kurulan ilişkinin eleştirel bir form içerisinde ele alındığı sınırlı örneklere rağmen ilişki genellikle bir takip meselesi olarak kalmıştır. Ancak Müslüman toplumlarda çağdaş düşünceyi ele alan geniş çaplı bir çalışmada düşüncenin özgün formlarının tespit edilip sunulması da önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu eserlerde sadece aktarımı değil alımlamayı, özgün kavram-sallaştırmaları ve çözümlemeleri de öne çıkarmayı amaçladık.

(vii) Müslüman toplumlarda çağdaş düşüncenin gelişimini sömürgecilik ve Batı tehdidinden bağımsız bir biçimde düşünmek imkânsızdır. Modern düşünce ile karşılaşma biçimini etkileyen bu tehdit aynı zamanda mevcut düşünce sistemlerinin devam edememesinin de önemli bir sebebi olmuştur. Bu anlamda sömürgeciler mevcut kurumsal yapıyı yıkmış, eğitimin yapısını ve işlevini dönüştürmüş, kendi düşüncelerini yayacak yerli bir entelektüel kesim oluşturmuşlardır. Çoğunlukla misyonerler ve sömürge idareleri eliyle kurulan modern eğitim müesseselerinde yetişen yeni eğitilmiş kuşaklar bir Batı öykünmeciliği

ile malul hale gelmişlerdir. Daha sonra bağımsızlık sürecinin ana aktörleri olacak bu entelektüeller ve bürokratlar Müslüman toplumların kendi tarih ve geleneklerinden kopmalarında önemli roller oynamışlardır. Böylece mevcut düşünce sistemi yıkılan veya marjinalleştirilen toplumlar karşılaştıkları fikrî şiddet neticesinde kesintilerle malul bir fikrî yaşama mahkûm olmuştur. Bir tarafta sömürgecinin ve modernleşmecilerin kamusal imkânlar ile yüceltilen ve teşvik edilen düşüncesi yer alırken öte yanda toplumsal katmanlar arasında gömülü bir geleneksel düşünce kendisini enformel bir biçimde sürdürmeye çabalamıştır. Elbette bu dış tehditlere uğrama biçimi farklı bölgelerde ve her bir ülkede değişik biçimlerde gerçekleşmiştir. Örneğin Kırım ve Kazan'da, Buhara ve Taşkent'te Rus işgali altında toplumsal yapılar ve ilişkiler geniş çaplı bir yıkıma maruz kalmış ve düşünce hayatı neredeyse bitmiştir. Benzer bir durum Çin işgali altındaki Doğu Türkistan'da yaşanmıştır. Erken denebilecek bir dönemde İngiliz sömürgecine maruz kalan Hindistan'da da geleneksel düşünce kendi alanına çekilmiş ve sömürgeye tepkiden de beslenerek alternatif kurumsallaşmalar geliştirmiştir. Ancak neticesinde ulus-devletleşme sürecinde geleneksel düşüncenin etkinliğinin azaldığı görülmektedir. Mısır ve İran doğrudan sömürgeye çok az maruz kalsa da Batılı siyasal vesayet altında modern düşünce ile karşılaşmıştır. Önemli ölçüde siyasal ve ekonomik baskı ile şekillenen bu vesayet klasik düşünceyi yok etmemiş ancak ikincilleştirmiştir. Böylece kamusal imkânları ve işlevleri kısıtlanan geleneksel düşüncenin kendisini özgün formuyla yenileyerek sürdürmesi zorlaşmıştır. Benzer bir durum sömürge ve dış vesayet olmaksızın Türkiye'de gerçekleşmiştir. Her ne kadar Osmanlı Devleti çok kısa bir işgal hariç bir sömürge ve siyasal vesayete maruz kalmamışsa da modern kurumların ve bürokrasinin tesisi sürecinde kadim klasik düşüncenin kendisini sürdürme ve kamusallaşma imkânları yavaş yavaş azaltılmış ve Cumhuriyet döneminde de iyice ortadan kalkmıştır. Yaşanan bu tedrici dönüşümler neticesinde modernleşme tarihi bir vazgeçişin seyri olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Müslüman toplumlarında çağdaş düşüncenin sömürge ve Batılılaşma sürecinin etkisi dikkate alınarak incelenmesi gerekmektedir.

(viii) Son olarak modern dönem Müslüman toplumlar arasında daha önce kurulmuş olan ilişkilerin dönüştüğü, çeşitli kesintilere uğradığı ve yeni biçimler kazandığı bir dönemdir. Farklı sömürgeleşme tecrübeleri Müslüman toplumların ilişkilerini koparmıştır. Örneğin İngiliz sömürgeleri artık İngilizce, Fransız sömürgeleri Fransızca, Rus sömürgeleri de Rusça üzerinden bir entelektüel dil kurmuşlardır. Batı'dan aktarılan düşünce farklı düşünme sistematiklerinin oluşumuna yol açmıştır. Aynı zamanda sömürgecilikle mücadele süreci ulusçu düşüncelerin yayılmasına neden olmuştur. Ulusçuluk sömürgecilğe karşı bir direniş oluşturduğu gibi, Müslüman toplumlar arasında bir mesafe de meydana getirmiştir. Böylece daha önce ulemanın oluşturduğu etkileşim ve bütünlük gittikçe birbirinden kopan yapıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu kopuşlar daha sonra 1960'lardan itibaren Müslüman toplumlar arasında gerçekleşen çeşitli tercümelemlerle telafi edilse de farklı düşünce sistematiklerinin ortaya çıkması tercümenin de sınırlılığını teşkil etmiştir. Böylece Müslüman toplumlar karşılaştıkları sorunların benzerliğinden ötürü bazı ortak meselelere sahip olsalar da ortak gündem ve düşünme çerçeveleri zayıflamıştır.

Yukarıda belirtilen etkenler çerçevesinde Müslüman toplumlarda çağdaş düşünce önemli bir çeşitliliğe sahiptir. Bu çeşitliliği tutarlı bir biçimde ele alabilmek için ortak zeminlerin belirlenmesi ve düşüncelerin gelişiminin "ana hatlarını" ortaya koyan bir temel çalışma gerekmektedir. Bu anlamda bir metod olarak entelektüel tarih yaklaşımı benimsenebilir.

Entelektüel Tarih Yaklaşımı

Son zamanlarda sosyal bilimciler arasında düşüncelerin oluşumunu ve gelişimini bir entelektüel tarih olarak ele alma yönünde güçlü bir yönelim ve ilgi bulunmaktadır. Düşünce tarihi yaklaşımını statik ve sınırlı bulan bu sosyal bilimciler daha hareketli ve dinamik bir çerçeve olarak entelektüel tarihi önermektedirler. Entelektüel tarih, kavramları, meseleleri, bağlamları ve koşulları daha fazla dikkate almasıyla

çeşitlilikleri analiz etmek bakımından daha uygun bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Bu bağlamda farklılık ve çeşitlilikleri belirgin olan Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtası'ndaki çağdaş düşünceyi ele almada entelektüel tarih yaklaşımının önemli bir katkı yapacağı öngörülebilir. Müslüman toplumlarda son derece karmaşık ve çeşitli politik, felsefî, dinî, sosyal ve tarihsel koşulların ve oluşumların ürünü olan düşüncelerin gelişimini ele almak için bu düşünceleri statik, kapalı ve tamamlanmış yapılar olarak ele almanın anlamlı olmayacağı aşikardır. Bu sebeple her bir ülkenin sosyal ve entelektüel gelişimini bir etkileşim içerisinde ele alan yaklaşımların kullanılması elzemdir.

Entelektüel yaşam her zaman siyasi, iktisadi ve sosyal örüntülerle şekillenir. Bu nedenle, entelektüel tarih zorunlu olarak doğası gereği çok disiplinlidir; başta felsefe, teoloji, tarih, siyaset ve iktisat olmak üzere farklı uzmanlık alanlarını çapraz keser. Entelektüel tarih aynı zamanda farklı felsefî ve ideolojik konumlar tarafından yönlendirilir. Bu dört ciltlik derlemede açıkça görüleceği gibi, dünya görüşleri entelektüel tarihin odağındadır. Başka bir deyişle, entelektüel tarihi oluşturan dünya görüşlerinin dikkatli bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Bunun anlamı her zaman çoklu okumalarla meselenin farklı yüzlerinin görünür kılınmasının zorunlu olduğudur. Arka planı incelemek yetmez aynı zamanda önde yer alan şekillenmeleri de farklı açılardan ele almak gereklidir. Ancak entelektüel tarihteki akışları inceleme yönelimi bir taraftan da hep işleyen meselelere odaklanması sebebiyle işlemeyen sorunlu kısımları gözden kaçırmaya müsait bir zemin oluşturur. Bu kısıtlılığın farkına vararak sorunlu alanları da analize dahil etmek benimsediğimiz yaklaşımı genişletmektedir. Müslüman toplumdaki çağdaş düşüncenin daha çok sorunlara indirgenerek incelendiği düşünüldüğünde bu anlamda entelektüel tarih yaklaşımının sağladığı imkânların kullanılmasına ihtiyaç olduğu ortaya çıkar.

Düşüncenin entelektüel tarih çerçevesinde ele alınması bir “elitizm sendromu” ortaya çıkarabilir. Müslüman toplumlarda çağdaş düşünce sadece elitlerin değil aynı zamanda halk hareketlerinin ve gömülü ilmî kuruluşların oluşumunda etkili olduğu bir düşüncedir. Dolayısıyla

elitlerin ve geleneksel düşüncenin rolünün tayini elinizdeki kitapların önemli bir problemiğini açığa çıkarmaktadır. Zira ele alınan dönemin düşünürlerinin önemli bir gündeminin toplumun harekete geçirilmesi olduğu göz önüne alındığında Müslüman toplumlardaki çağdaş düşüncenin elitist olmadığı kolaylıkla düşünülebilir. Ancak sonuçları açısından bu düşüncelerin halk arasındaki yayılımının önemli oranda zayıf olduğunu tespit etmek mümkündür. Bu da ana hatları ile elitist olmasa da yayılımı zayıf bir düşünce yaşamı ile karşı karşıya kaldığımızı göstermesi bakımından önemlidir. Bu sebeple entelektüel tarih yaklaşımının aynı zamanda bir sosyo-kültürel ve ekonomi-politik zeminle ve sosyal tarih perspektifiyle beslenmesi zaruridir.

Öte yandan entelektüel tarih yaklaşımının ötekileri değerlendirirken arkada kalanları ihmal edebilmesi, neticelere dikkat kesilirken kopuşları atlama riski de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kitapta yer alan entelektüel tarih yaklaşımının toplumun çeperinde kalanları da içerecek şekilde genişletilmesi gerekmektedir. Bunu sağlamak üzere sadece neticeler üzerinden değil aynı zamanda akışlar üzerinden de bir okuma yapılması elzemdir. Bu sebeple kitaptaki yazılara yön veren temel soru şöyle şekillenmiştir: “Müslüman toplumlarda çağdaş düşüncenin oluşumuna yön veren dinamikler nelerdir ve bu dinamikler neticesinde ne tür fikirler ve oluşumlar meydana çıkmıştır?”

Moderniteye Cevap Vermek: Yenilenme ya da Gelenek

Müslüman toplumlarda çağdaş düşüncenin şekillenmesinin iki temel dinamiği bulunmaktadır. Bunlardan birisi içsel gelişmelerle diğeri de dış koşullar ile ilişkilidir. Dahili olarak entelektüeller ve ulema, geleceğin anlamı ve sürdürülmesi, Müslüman kimliğinin yapısı ve değişimi, yeni toplumsal sorunların yorumlanması ve çözümler üretilmesi, siyasal gelişmelerin anlamlandırılması gibi meselelerle karşılaşmışlardır. Bu çerçevede ana gündem İslami yenilenme problemiği çerçevesinde teşkil etmiştir. Mevcut meydan okumalar karşısında İslam

düşüncesinin kendisini sürdürebilmesi için kavramsal ve yöntemsel bir yenilenmeye ihtiyacı olduğunu düşünenler ile sorunun İslam'ı yeterince yaşamamaktan kaynaklandığını düşünenler arasındaki geniş alan çağdaş düşüncenin farklı formları tarafından doldurulmuştur. Bu anlamda klasik düşünceye karşı eleştirel bir mesafe içerisinde olan modernistlerin zamanla kendilerini temellendirecekleri istinat noktasından koptuğunu görmek mümkündür. Benzer şekilde gelenekçilerin de güncel sosyal meselelerden koptuğu ve toplumsal sorunları kuşanmaktan uzak kaldığı görülmektedir. Böylece iki boyutun ironik bir biçimde birbirini tamamlayan bir kopuş yaşadığı söylenebilir.

Müslüman dünyada çağdaş düşünceyi şekillendiren ikinci dinamik ise harici etkenlerle ilişkilidir. Bu bakımdan 19. yüzyılda modern teknik, sanayi ve bürokrasi ile yüzleşme Müslüman toplumların ciddi bir krize girmesine neden olmuştur. Zira modern tekniğin ürettiği güç karşısında direnemeyen Müslüman toplumlar zamanla işgale, sömürüye ve baskıya maruz kalmışlardır. Bu baskı ve işgal Müslüman toplumların kendi düşünsel yaşamlarını sürdürememesine sebep olmuş; aynı zamanda ona cevap verme ve aşma ihtiyacı da düşünceye yeni bir biçim vermiştir. Batı kaynaklı modern birer ideoloji olan sosyalizm, liberalizm, milliyetçilik, feminizm gibi düşünceler Müslüman toplumlarında çağdaş düşüncenin önemli görünüşleri arasında yer almaktadır. Dışarıdan gelen bu düşünceler yerleşik İslami kavram ve düşüncelerle de etkileşim içerisine girerek çeşitli ara formlar meydana çıkarmıştır. Dolayısıyla günümüzde Müslüman toplumların düşüncesini inceleyen birisinin modern düşünceye başvurmaksızın bunu yapması mümkün değildir.

Müslüman toplumlarında çağdaş düşüncenin sadece hayatı yeniden şekillendiren modern teknik ve düşünce ile değil; Müslümanların siyasi ve fikrî tarihini yeniden yazan ve bakışı şekillendiren şarkiyatçılıkla da yüzleştiğini belirtmeliyiz. 19. yüzyılda Avrupa'da modernitenin kurulması ve açıklanması problematikleri çerçevesinde tüm Avrupa tarihi ve buna bağlı olarak da dünya tarihi yeniden yazılmıştır. Bu anlamda Müslüman toplumlarında çağdaş düşünce, şarkiyatçılığın hem etkisi altındadır hem de ona bir cevap verme arayışındadır. Zira şarkiyatçılık

Avrupa tarihini biricik ve ilerlemeci bir çerçevede kurma arayışı çerçevesinde Müslüman toplumların ve İslam düşüncesinin tarihini de yeni bir tasnife ve tahlile tabi tutmuştur. Bu anlamda yepyeni bir eleştirel bakışla İslam tarihini yeniden yazan şarkiyatçı araştırmalar bir taraftan bilinmez olan pek çok konuyu araştırarak Müslümanların tarihi ve düşüncesi ile ilgili büyük katkılar sunarken bir taraftan da geliştirdiği yanlı ve ideolojik bakışla Müslüman toplumların anlaşılmasının önünde büyük engeller oluşturmuştur. Böylece şarkiyatçılık hem oluşturduğu yorum ve bilgi çerçevesi ile çağdaş düşünceyi şekillendirmiş, hem de ona verilen tepkisel veya alımlayıcı cevaplar çağdaş düşünceye yeni bir şekil vermiştir. Bugün Müslüman toplumların çağdaş düşüncesini şarkiyatçılığın katkısını ve etkisini hesaba katmaksızın anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Bu aynı zamanda bu etkiyi kapsayarak aşmak yönünde önemli bir ihtiyacın da altını çizmektedir.

İslah Düşüncesi

Müslüman toplumlardaki çağdaş düşünceyi incelerken dikkatimizi ilk önce 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan temel tartışma ve kaygılara vermek durumundayız. Çağdaş düşüncenin temel problematiğini ancak bu şekilde anlayabiliriz. Önceki yüzyılın dönüm noktasında Batılı kapitalist modernliğin Müslüman toplumların tüm yönlerine nüfuz etmesine bir tepki olarak, çok sayıda Müslüman entelektüel, genellikle “İslami” olarak adlandırılan yeni bir fikrî projenin genel hatlarını yazmaya başladılar. Bu anlamda ele alınan dört ülkede (Hint Alt Kıtası, İran, Mısır ve Türkiye’de) bu dönemde tartışılan konuların ve tartışılma biçimlerinin benzerliği şaşırtıcıdır.

Bu dört ülkedeki düşüncenin ortak noktalarını tespit etmek bakımından Cemaleddin Efgani’nin etkisini ve yerini izlemek ilginç bir netice verir. Çağdaş İslamcılığın kurucusu olan Efgani, Hindistan’dan İran’a, Rusya’dan Fransa’ya ve İngiltere’ye, İstanbul’dan Mısır’a kadar farklı yerlerde bulunmuş, çalışmış, talebeler yetiştirmiş ve modern sorunlar karşısında yenilenmeci ıslah düşüncesini yaygınlaştırmış bir isim

olarak 19. yüzyılın sonunda Müslüman toplumlardaki fikrî spektrumun güzel bir resmini vermektedir. Onun macerası, hayalleri ve başarısızlıkları; merkeze aldığı meseleler ve bu meselelerle ilgilenme biçimi; modern toplumu kavrama ve ona karşı konumlanması Müslüman toplumlarda çağdaş düşüncenin aldığı biçimlerin kökünü ve izini sürmek bakımından çok önemli göstergeler sunmaktadır. Efgani, çağdaş tartışmaların başlatıcısı ve çerçevesini çizen kişi olarak modern dönemde merkezi bir konumdadır.

Bu tartışmalar içinde karşımıza çıkan en önemli form ıslah düşüncesi-
dir. Hint Alt Kıtası'nda Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbâl, Mevlana Ebu'l Kelâm Azad ve Ebu'l Ala Mevdudî tarafından temsil edilen bu düşünce Mısır'da Cemaleddin Efgani, Muhammed Abdüh ve Reşid Rıza tarafından kurulmuş ve Hasan el-Benna tarafından sürdürülmüş ve bir harekete dönüştürülmüştür. İran'da Şeyh Fazlullah Nuri tarafından başlatılan ıslah hareketi daha sonra İmam Ruhullah Humeyni, Ali Şeriatî ve Mahmut Telagani gibi isimler tarafından sürdürülmüştür. Günümüzde mevcut siyasi sisteme eleştirel bir biçimde yaklaşırsa da Abdülkerim Süruş, Muhammed Müctehid Şebusterî ve Muhsin Kadivar gibi çok sayıda düşünür aynı izlekte fikirler ve teoriler geliştirmektedir. Türkiye'de ise Said Halim Paşa, Elmalılı Hamdi Yazır, Mehmet Akif gibi isimlerin kurduğu fikrî gelenek Nurettin Topçu, Sezai Karakoç ve Necip Fazıl Kısakürek gibi mütefekkirler etrafında gelişerek devam etmiştir. Bu dört ülkenin her birindeki ıslah düşüncesi günümüzde birbirinden farklılaşsa da iki ana hedefin temelde bulunmaya devam ettiği söylenebilir: (i) Müslüman toplumların fikrî canlanması ile bir yenilenme sağlamak; (ii) Müslüman toplumları işgalden ve sömürgeci kurtarmak.

Bu iki hedef toplumsal unsurların her bakımdan çok boyutlu bir biçimde harekete geçmesini gerektirmekteydi. Bu hareketlilik aynı zamanda hem modern düşünce hem de geleneksel düşünce tarafından bir meydan okuma ile karşılaşmıştır. Bu meydan okumalar karşısında ıslah düşüncesinin genel hatlarıyla bazı ortak cevaplar verdiğini görmekteyiz. Bu bakımdan bu cevapların temel çerçevesi şunlardır: (i) İslam düşüncesindeki içtihadı ve akılcı unsurları canlandırmak; (ii)

Batı'nın zorluklarına karşı İslami çözümler bulmak; (iii) modernitenin felsefî ve bilimsel özelliklerini sorgulayarak aktarmak; (iv) ılımlı bir fikrî çerçeve inşa etmek üzere yeni ilmî ve dinî kurumlar oluşturmak; (v) Sufi hareketleri bir form olarak kullansa da tasavvufun oluşturduğu mistik/kaderci çerçeveyi sorgulamak; (vi) modern ontolojik soruna cevap verebilmek üzere kelim ilmîni yeniden canlandırmak ve (vii) yeni bir medeniyet, toplum fikrine dayalı yeni bir iktisadi ve siyasi düzen kurmak.

Bu temel çerçeve etrafında ıslah düşüncesi zaman zaman zayıflasa da ulus-devletin inşasından iktisadi sistemin oluşturulmasına; sosyal problemlerin çözülmesi için öneriler getirmekten toplumsal kimliğin kurulup korunmasına; dünya ile ilişkilerden toplumsal hayatın tanzimine kadar hemen hemen her hayati meselede kurucu bir rol oynamıştır. Bu rolü dolayısıyla belki de Müslüman toplumlarda çağdaş düşünce içinde ıslah fikrini liberalizm, muhafazakârlık, milliyetçilik, sosyalizm gibi bir alternatif bir ideoloji olarak değil; temel bir fikriyat olarak almak daha makuldür. Zira diğer tüm düşüncelerin zaman zaman kendilerini kurmak için dönüp başvurdukları kaynak ıslahçılıktır. İslah düşüncesi, “an ve zamanı” birlikte ele alabilen; yapıyı ve değişimi aynı düşüncenin unsurları çerçevesinde konumlandırabilen; sürekliliği inşa ederken hüviyetçiliğe, değişimi inşa ederken de tarihsizliğe dönüşmeyen bir fikrî çerçeve ve bir başlangıç sunmaktadır.

Bu temel çerçeve, bakış, metodoloji ve kapsam elinizdeki dört ciltlik çalışmada Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtası'ndaki Çağdaş Düşünce ele alınmaktadır. Daha ziyade günümüzdeki düşünce yaşamı üzerine odaklanan kitapta hem fikrî akımların hem önemli isimlerin ve kurumların hem de belirleyici hadiselerin birbirini besleyecek şekilde konumlandırılmasına önem verilmiştir. Bu kapsamda her bir kitap benzer bir çerçeve ve mantık üzerine on iki bölüm olarak inşa edilmiştir. Okuma kolaylığı sağlamak açısından kitapların dil ve üslubu kolaylaştırılmış, özel kavramları açıklayan bir sözlük kitaba dahil edilmiştir. Ayrıca her bir kitabın sonunda yer alan özel düşünce yaşamı kronolojisi de kitapların alana katkısını öne çıkaran bir çerçeveye sahiptir.

Giriş: Çağdaş Türk Düşüncesinin Temel Meseleleri, Dönemlendirme ve Tasnif

Lütfi Sunar

Giriş

Bu kitabın amacı, çağdaş Türk düşüncesini tarihsel ve sosyolojik bir perspektiften eleştirel bir biçimde değerlendirmek ve son yüzyıldaki evrimi üzerine yeni bir bakış sunmaktır. Klasik düşünceden modern bir düşünceye evrilme sürecinde yaşanan siyasi, sosyal ve iktisadi değişimleri takip ederek günümüzde meydana çıkan fikrî yapıyı anlamak da mümkün olacaktır. Düşünceyi geçmişe bağlayan hatları iyi kavramak şimdiki anlamak için bir zemin sunmaktadır. Bu bakımdan bir çağdaş Türk düşüncesi ortaya çıkıp çıkmadığı tartışmaları bir yana Türkiye’de çağdaş düşüncenin yapısını çok boyutlu olarak analiz etmek ve değişimleri takip etmek bize bir konumlama ve buradan geleceğe doğru bir yönelme sağlayabilir. Bu kitap böyle bir bakışla şekillendirilmiştir.

Bir dönem yeni Türkiye’nin geçmişten bir kopuşla kurulabileceği varsayımı sıkı bir şekilde takip edilse de zamanla düşüncenin asla bir kopuşla kurulamayacağı anlaşılmıştır. Düşünceler bağlamsız olmayacağı gibi geçmişten kopuk da olamaz. Bu bakımdan bu kitapta klasik düşünce ele alınmasa da bu bağlamsallık ve süreklilik göz önünde

tutularak bir içeriklendirme oluşturulmuştur. Bu bağlamda hem değişimlere hem de sürekliliklere odaklanarak düşüncenin farklı biçimleri ve tonlarına odaklanılmıştır.

Osmanlı'dan Devreden Fikrî Miras

Türkiye, bir imparatorluk bakiyesi olarak geçmişinden devasa sorunları devralmış, aynı zamanda uzunca bir süre “büyük geçmişle” nasıl bir temas kuracağına da uzunca bir süre karar verememiştir. Türkiye’de çağdaş düşünceye başından beri yön veren iki ana mesele mevcuttur. Bunlardan ilki Osmanlılıktan farklı yeni bir kimlik oluşturmak; ikincisi ise Batılılaşma sürecinde edinilen norm ve değerlerin içselleştirilmesi ve işlevselleştirilmesidir. Birbiri ile ilintili olarak işleyen bu iki mesele düşünce yaşamının farklı tonlarının oluşumuna da biçim veren temel bir gerilim alanı meydana çıkarmıştır. Türkiye’de çağdaş düşünce bu gerilimin farklı zamanlarda ortaya çıkan farklı tezahürleri ile yüzleşme içerisinde meydana çıkmıştır. Başlangıçta kamusal olarak radikal bir biçimde İslami geçmişten koparak tam manasıyla bir modern toplum ve düşünce inşa etme eğilimi mevcuttur. Bir ulus inşa edilmesi için takip edilen bu yolun imkânsızlığı ile yüzleşildikçe bir sentezleme ve hibritleşme süreci yaşanmıştır.

Türkiye’de çağdaş entelektüel yaşam, geç Osmanlı döneminden intikal eden miras üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan düşünce yaşamındaki oluşumları ve dönüşümleri takdir etmek için geç Osmanlı dönemindeki entelektüel gelişmelerin kısa bir analizi faydalı olacaktır. Bu anlamda Yusuf Akçura’nın meşhur risalesinde betimlediği ve Ziya Gökalp’in daha sonra iyice belirginleştirdiği gibi 19. yüzyılın ahirinde üç ana görüş belirlemiştir: (i) modernleşmeye daha eleştirel yaklaşan ve çözümü devletin ve toplumun İslami kimliğini belirginleşmede arayan panislamist eğilim; (ii) kurtuluşu ulusçu bir yönelimde arayan milliyetçi eğilim ve (iii) modernleşmeyi kaçınılmaz olarak gören batıcı eğilim. Bu görüşler arasında başlangıçta teoride oluşturulan farklılıklar zamanla uygulamada belirsizleşse de bu üç düşünce ekolü kendi içlerinde

varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda bu üç ana tavrı takiben (her birinden ikişer ton ile ve ikinciler üç ana damar arasında geçişkenlik arz edecek şekilde) altı temel ideolojik yönelimin çağdaş Türk düşüncesinde belirginleştiği görülmektedir: İslamcılık, muhafazakârlık, milliyetçilik/ulusçuluk, Kemalizm, sosyalizm ve liberalizm.

Türkiye’de çağdaş düşünce diğer ülkelerde olduğu gibi eski ile yeninin bir karşılaşması zemininde oluşmuştur. Klasik düşüncedeki çeşitli sorunlar 18. yüzyılda belirginleşse de temel problem zamanla modern teknik ve fennin, ilmîn ve siyasetin oluşturduğu meydan okumalara cevap verilememesi çerçevesinde 19. yüzyılda oluşmuştur. Bu anlamda klasik düşünsel mirasın sürdürülmesi çabaları ile modern kurum ve sistemlerin aktarılması ve uygulamaya alınması çabaları iç içe geçerek anakronik bir yönelim oluşturmuştur. Belki de özgün bir modernleşme deneyimine dönüşebilecek sentezleme girişimleri her iki uçta yer alanlar tarafından engellendiği için sürdürülememiştir. Örneğin edebiyatta yaşanan olumlu aktarım ve yeni şekillenmeler siyasette ve düşüncede yaşanmamıştır. Ziya Paşa’nın, Namık Kemal’in ve Yahya Kemal’in modern formları klasik anlayışla başarıyla harmanlaması veya müzikte şarkı formunun ortaya çıkması başarılı etkileşimlere örneklik teşkil ederken düşünce yaşamında benzer örneklikler daha azdır ve bir form oluşturamamıştır.

Osmanlı son devri canlı bir düşünce yaşamı ile temeyyüz etmiştir. Meşrutiyet döneminde yayımlanan dergiler, kamusallaşan fikirler, ortaya çıkan akımlar sonraki dönem yaşanacak çeşitliliğin bir öncüsü gibidir. Sonrasında zaman zaman devlet ideolojisinin baskılayıcılığına rağmen bu çeşitlilik hep devam edegelmiştir.

Bu anlamda Türkiye’de çağdaş düşüncenin temel belirleyicisi İslam ile ve tarihsel birikimle girilen ilişkidir. Temelde farklılaşma hemen her düzeyde gelenek ile kurulan ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu mesele aynı zamanda modernlik karşısında alınacak tavrı da belirlediği için önem arz eder. Dolayısıyla Türkiye’de çağdaş düşünceyi kuran kök bir fikriyat olarak İslamcılığı tanımlamak gerekir. Zaman zaman

diğerleriyle rekabet eden bir siyasi seçenek gibi görülse de İslamcılık tüm düşünce ekollerinin kendisine bir kavram ve bakış repertuarı olarak faydalandığı bir alana tekabül eder.

Modernleşmenin İkilemleri

Türkiye’de çağdaş dönemde oluşan düşüncenin ana meselesi, modernleşme ile birlikte oluşan fikrî yapıyı ve sosyal dünyayı kavramaktır. Bu anlamda modernleşme farklı dönemlerde farklı etkiler çerçevesinde farklı biçimlerde anlaşılmıştır. Modernleşme bir Batılılaşma, kültürel bir yabancılaşma, tahakküm edici bir bürokratik vesayet, kurtarıcı bir fikriyat, zorunlu bir dönüşüm, küresel bir uyum olarak farklı şekillerde görülmüştür. Bu çeşitlilik dolayısıyla modernleşme konusunda birbiri ile uyuşmayan bir bakışın oluşumuna yol açmıştır.

Başlangıçta kendisine koyduğu hedefler çerçevesinde başarı düzeyi tartışılrsa da Türkiye’nin geri dönülmez bir biçimde modernleştiği kabul edilmelidir. Türkiye’de bugün mevcut olan kurumların, düşüncelerin ve meselelerin büyük bir çoğunluğu Batılılaşma dönemindeki modernleşme sürecinin birer ürünüdür. Bugün artık bir şekilde modernleşmiş bir toplumda yaşadığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Ancak bu dönüşüm farklı alanlarda farklı hız ve düzeylerde gerçekleşmiştir. Örneğin ekonomi alanında modernleşme daha bütüncül ve yerleşik bir karakterde iken; eğitim alanında buna nazaran daha az bütünlüklüdür. Bu iki modernleşmiş alana nispeten mesela şehircilik, aile, siyasal kurumlar, gündelik ilişkiler alanında modernleşmenin başarısı daha az görünmektedir. Aynı zamanda tüm toplumsal alanı saran değerler açısından bakıldığında modernleşmenin gerçekleşmediği düşünülebilir. Dolayısıyla bugün toplumsal ve düşünsel bakımdan bir sentezleme halinin egemen olduğu düşünülebilir.

Sentezleme çerçevesinde inşa edilmiş olan daralmış düşünce modernleşmenin de kritik bir çerçeveye sahip olmasına yol açmıştır. Çağdaş Türk düşüncesinin ana tartışmalarından birisini modernleşmenin karakteri ve konumlandırılmasının oluşturduğu söylenebilir. Bu

anlamda çalışmalarında modernleşme konusunu değerlendirmeye merkezi bir yer ve önem veren Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve Kemal Karpat'ın görüşlerinin karşılaştırmalı olarak analizi bize bu tartışmaların mahiyet ve seyrini vermek bakımından çok değerli olacaktır. Zira bu üç isim modernleşmeye bakış bakımından da farklı yönelimleri temsil etmektedir.

Modernleşmeye yaklaşım bakımından Niyazi Berkes'in yeri her zaman ayrıdır. Zira sadece Türkiye'de değil aynı zamanda İngilizce konuşan dünyada Türk modernleşmesi hususundaki temel yaklaşımı belirlemesi bakımından onun konu ile ilgili en etkili isim olduğu söylenebilir. II. Dünya Savaşı sonrasında oluşan siyasi gerginlik ortamında DT-CF'den atılan Berkes Kanada'ya gitmiş ve burada yaptığı çalışmalarla Osmanlı/Türk modernleşmesinin ana karakterini tahlile yönelmiştir. Bu dönemde Berkes, *Yön* dergisinde yazdığı yazılarla Marksizm ile Kemalizm'i bir araya getirmeye çalışmıştır. Onun önce İngilizce sonra da Cumhuriyetin 50. yılı münasebetiyle Türkçe olarak yayımlanan *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (The Development of Secularism in Turkey) adlı eseri Türk modernleşmesini sekülerizm çerçevesinde değerlendirmesi ve bunu da çağdaşlaşma olarak takdimi bakımından hayli ilginç bir çerçeve sunar. Böylece Niyazi Berkes aslında Türk modernleşmesinin nihai hedefinin ve temel amacının laiklik olduğunu beyan etmesi bakımından Kemalist düşüncüyü yeniden üreten bir çerçeve sunmaktadır. Esasen bir Türk milliyetçisi olan Berkes, sol ile milliyetçiliği birleştiren bir Kemalizm formunu inşa etmede öncü bir rol oynamaktadır.

Modernleşme konusunda bir başka çok kullanılan yaklaşımın sahibi ise Şerif Mardin'dir. Temelde modernleşme kuramları perspektifinden bakarak Osmanlı/Türk modernleşmesinin ana gündeminin bir burjuvaziyi meydana çıkarmak ve buradan hareketle de bir sivil toplum inşası olduğunu ısrarla savunan Mardin'in ayırt edici yönü modernleşmeyi toplumsal bir değişim olarak ele almaktaki ısrarıdır. O, bu değişimin kaynağı ve ürünü olan toplumsal gerçekliğin bizatihi kendisinin ne olduğunu anlama konusunda ısrar etmektedir. Mardin, epistemolojik olarak kültürel gerçekliğin detaylarına yoğunlaşmış ve

semboller, ritüeller ve eylemler üzerinden önemli kavramlara ulaşmıştır. Bu çalışmalarını sonucunda düşünceleri çeşitlenerek çizgisi realizmden yorumcu bir çizgiye doğru kaymıştır. Osmanlı modernleşmesinin aşamalarına resmi tarih anlayışından farklı bir yorum getiren Mardin, modernleşmenin esas gündeminin geçmişten kopuk bir yapı oluşturmak olduğunu savunur. Ona göre bu imkânsız hedef, modernleşmenin başarısızlığının da temel sebebidir. Türk modernleşmesinin din ve ideoloji odaklı okuması ve birbirine mesafeli iki farklı kamusalık tespiti Mardin'in meşhur merkez-çevre teorik modelinin temelinde yer almaktadır. Türkiye'nin patrimonyal bir devlet özelliği sergilediğini savunan Mardin'e göre bu sistemin modernleşme sürecinde devam ettirilmesi çifte kamusalığa meydan vermiştir. Böylece modernleştiriciler ile halkın düşüncesi birbirinden kopmuş ve bir kültürel bölünmüşlük meydana çıkmıştır.

Modernleşme konusundaki üçüncü yaklaşımı ise Kemal Karpat temsil etmektedir. Karpat'ın sosyal değişim ve fikrî süreklilik temelli yaklaşımı dört temel hipotez etrafında şekillenmiştir: (i) Gelişme (siyasal olsun veya olmasın) öncelikle toplumlara uygulanabilen bir sebep-faktöre dayanmalıdır. (ii) Bu faktör çeşitli seviyelerde, değişimin bütün aşamalarında tarihsel olarak mevcut olmalıdır. (iii) Gerek değişime katkı sağlayan güçler, gerek değişimin bizzat kendisi niceliksel olarak ölçülebilmelidir. (iv) Siyasal gelişmeler ve yapısal değişiklikler birbirleriyle ilişkili ve niceliksel olarak ölçülebilir olmalıdır (Bu, siyasal sistemin bağımsız değişken olma kabiliyetine halel getirmez). Karpat, modernleşme sürecinde devletin rolü kadar toplumsal tabakaların rolünün; dış tesirler kadar dahili dinamiklerin de incelenmesi gerektiği konusunda ısrarcıdır. Zira ona göre modernleşme diğer tüm sosyal değişimler gibi bir toplumun kendi niteliklerinden beslendiğinde bir neticeye varabilir. Bu anlamda Karpat'a göre Türk modernleşmesi geriye dönüşü olmayan bir süreç oluşturmuştur. Bu süreçte ise kültürel ayrışmaların bir denge halini bulabilmesi önemlidir. Ona göre tepeden inme ve toplumu yok sayan bir modernleşme ne kadar yanlışsa, devletin tamamen devreden çıktığı kendi haline bırakılmış bir

modernleşme de o kadar yanlıştır. Bu anlamda Karpat, Türk modernleşmesinin kendi değişim dinamiklerine ve büyük bir birikime sahip olduğunu düşünmektedir.

Türk modernleşmesi hangi perspektiften değerlendirilirse değerlendirilsin bu sürecin açıklanmasının merkezinde din-devlet ilişkileri bulunmaktadır. Yukarıda anlatılan çerçevenin nihayetinde dayandığı nokta dinin toplumsal hayatta oynadığı rolün değişimine bağlı olarak yaşanan sistem düzeyli değişimdir.

Dinî hayatı entelektüel ya da düşünsel çaba ve girişimlerden bağımsız olarak ele almak imkânsızdır. Birbirini etkileyen ve besleyen süreçler arasında din, pek çok açıdan gündelik hayatın ve düşünce dünyasının akışına bağlı olarak kendine müstakil bir mecra bulma kabiliyetine sahiptir. Bu mecranın oluşumu ve dönüşümü bakımından modern Türkiye’de dinin yeri hep tartışmalıdır. Zira Osmanlı toplumsal yapısında her şeyden önce siyasal ve kültürel yapıların meşruiyet kaynağı olan dinin toplumsal hayattan dışlandığında yerinin doldurulması çok güçtür. Türkiye’de çağdaş düşüncenin belki de yaşadığı en önemli sorun tam da bu boşluğun doldurulmasına yönelik bileşenlerin oluşturulmasıdır. Bu meşruiyet boşluğunun farklı şekillerde (kültürcülük, tarih, nostalji, lider kültü, milliyetçilik, teknikçilik, kurtuluşçuluk) doldurulması başarısızlığa uğradıkça kriz derinleşmiş ve her seferinde din kamusal alanda daha sembolik bir yer edinmiştir.

Türkiye’de modernleşme sürecinde dine karşı olumsuz bir tavrın olduğu inkâr edilemez. Bu anlamda modernleşmenin kendisini uzunca bir süre din karşıtı bir söylemle kurduğu da bilinmektedir. Ancak bir taraftan da modernleşmenin meşruiyet ihtiyacı, dine araçsal bir rol yüklenmesini de beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda Batılı yayılcılık ve kültürel tehdit de dine bir koruma konumunun verilmesinde rol oynamıştır. Bu rollerden ve meşruiyet arayışından ötürü başlangıçtaki büyük mesafe zamanla kapanmış ve gittikçe din, her alanda olmasa da ana hatlarıyla modernleşmeyi tamamlayan bir ögeye dönüşmüştür. Bir bakışa göre modernleşmenin çöküşü anlamına gelen bu durum

bir başka bakışa göre de modernleşmenin muhafazakârlaşmasına yol açmıştır. Subaşı'nın belirttiği gibi nihayetinde dinin selameti için Batılılaşmanın gerekli görüldüğü Osmanlı modernleşmesinden; modernleşmenin selameti için dinin gerekli görüldüğü günümüz dönemine gelinmiştir.

Türk Entelektüel Hayatına Dair Genel Bir Çevre

Yukarıda tasvir edilen modernleşme, din-devlet ilişkileri ve toplumsal değişim dinamikleri boyunca çağdaş dönemde Türk entelektüel hayatına yön veren dört ana unsur/özellik mevcuttur.

Batı Karşısında Konumlanma

Bunlardan ilki çöken bir imparatorluğun bakiyesi olarak Türkiye'de entelektüel yaşamın Batı'nın ekonomik, politik ve askerî gücü karşısında duyduğu ezilmişlik hissiyatıdır. Zaman zaman bir "Batı kompleksi" olarak tezahür eden bu hissiyat bazen topyekûn bir özenti bazen de kökten bir reddiye olarak Batı karşısında bir tavır almayı düşüncenin merkezine koymaktadır. Bu anlamda Türkiye'de entelektüel yaşamın bütün formlarının ortak özelliği bir düzeye kadar Batı karşıtlığıdır. Ancak bu durum Batı karşısında özerk bir düşüncenin oluşturulabileceği anlamına gelmez. Batı karşıtlığı bir şekilde hissiyat olarak kalmış ve sistematik düşünceye dönüşmemiştir. Zira sistematik bir düşünce için geçmişin ve toplumsallığın yeni bir şekilde konumlandırılması zaruridir ve düşünce ancak bir gelenekten beslendiğinde gelişebilir.

"Kurtarıcı Misyonun" Belirleyiciliği

Çağdaş Türk düşüncesinin ikinci özelliği ise yine yıkılmanın verdiği hissiyat ile "kurtarıcı bir misyonun" belirleyiciliğidir. Türkiye'deki bütün entelektüel hareketler bir şekilde ülkeyi içinde bulunduğu durumdan ve yine onu bu duruma düşürenlerin elinden kurtarmayı kendilerine ana görev olarak tayin etmişlerdir. Bu kurtarıcı düşüncenin

aslında aynı zamanda kendisine düşünsel bir “olağanüstü hâl” tanımladığı da görülebilir. Bu olağanüstü hâl kavrayışı aslında düşüncenin kendisi içinde kendisi olarak geliştirilemeyişi ve daima siyasi bir gündem ve ihtiyaca eklenerek “sıradanlaşmasını” da getiren bir etki olmuştur.

Kültürel Kutuplaşma

Türkiye’de çağdaş düşüncenin bir başka özelliği de farklı grupların “kültürel kutuplaşmanın” belirleyiciliğine dayanmalarıdır. Bazen farklı entelektüel kesimleri birbirlerine yaklaştıran gündemler olsa da genellikle Türk düşüncesi basit bir semboller düalizmine yaslanmaktadır. Bunu iki farklı dil ve kavramsal kullanımdan görebiliriz. Örneğin bir kesim devlet olanaklarına yaslanan aydınların şekillendirdiği çağdaş “bir düşünceyi” savunurken; öteki kesim de münevverlerin cemiyetin imkânlarıyla beslendiği muhafazakâr “bir fikriyatı” korumaya çabalamaktadır. Kelimelere ve kavramlara kadar sirayet eden ve “bir deli gömleği” gibi tüm toplumsal ilişkileri kuşatan bu ikilikler aslında Türk düşüncesinin tıkanıklığını da sembolize eder. Semboller etrafında şekillenen bu kutuplaşma aslında yüzleşilen tehditler karşısında gerçek bir düşüncenin inşasında da ciddi bir nakısa meydana getirmiştir. Türkiye’de düşünce yaşamı bir değilleme üzerinden yürüdükçe ilk iki ana özelliğin gerektirdiği meydan okumaları aşağıya çeken bir sahte yüzleşme meydana getirmektedir. Bu semboller savaşının esas sebebi tarih etrafında meydana gelen kopmalardır. Yukarıda anlatıldığı gibi ana özelliği yukarıdan buyurgan bir şekilde bürokratik enstrümanlarla toplumsal ve fikrî alanı şekillendirmeye çalışmak olan modernleşmeciliğin 1930’lardan itibaren yeni bir ulusal kimlik inşa etmek için büyük bir tarihsel ve fikrî kopuşu çağdaş düşüncenin merkezine yerleştirmiş olması ve bunu da başaramamış olması sembollerle örülü (sembolik) bir modernliğin biçimlenmesine yol açmıştır. Aynı şekilde ana refleksi modernleşmeciliğin geniş çaplı ve bütüncül değişimine karşı direnmek olan muhafazakârlık da kurumsal zeminleri kaybetmiş olduğu için tarihle ve geleneksel düşünceyle olan bağıını

sürdürememiş ve gittikçe sembollerle örülü bir düşünceye evrilmiştir. Bugün Türk düşünce hayatında bir semboller çatışması yaşanmakta ve asıl büyük meselelerin ele alınmasına imkân vermeyecek bir ikilik düşünceyi bağlamaktadır.

Siyasi ve İktisadi Belirleyicilik

Son olarak siyasi ve iktisadi gelişmelerin Türkiye’de çağdaş düşüncenin oluşumunda ve dönüşümlerinde önemli bir payı mevcuttur. Modernleşmenin temel gündemi “devleti kurtarmak” olunca “askerî bir modernleşme” söz konusu olmuştur. Türkiye’de ordunun modernleşme sürecindeki merkezi ve itici rolü sadece teknik alanda değil, bürokratik ve siyasi alanda da önemlidir. Bu anlamda ordunun siyasal yaşama müdahaleleri Türkiye’de düşünce yaşamının şekillenmesinde belirleyici köşe taşlarını oluşturur. 1960, 1971, 1980, 1997, 2008, 2016 yıllarındaki askerî darbeler, muhtıralar veya darbe girişimleri toplumsal ve siyasal yaşamı derinden etkileyen gelişmeler olarak tarihe geçmiştir. Bunlar arasında özellikle 1960 ve 1980 darbelerinin doğrudan ve 1971 ve 1997 muhtıralarının dolaylı etkileri mevcuttur. Bu etkiler toplumsal alanda özerk ve özgün bir düşüncenin şekillenmesine ve uygulamada test edilmesine fırsat verilmemesi ile açığa çıkar. Askerî müdahaleler ile sürekli bir “balans ayarı” ile karşı karşıya kalan düşünce yaşamı rotasını şaşırmıştır. Bazen de bu müdahaleler toplumsal ve siyasal bir zemini olan düşünceleri baskılayarak suni bir biçimde başka düşüncelerin ortaya çıkmasına da alan açabilmiştir. Böylece her seferinde bir kökleşme ve süreklilik sorunu kendisini göstermektedir. Bu yönleriyle Türkiye’de çağdaş düşüncenin bir köken ve devamlılık sorunu yaşadığı belirtilmelidir.

Çağdaş Türk Düşüncesini Dönemlendirmek

Jacques le Goff, “Tarihi dönemlere ayırmalı mıyız?” sorusuna “anlamak ve takip etmek için evet” yanıtını verir. Bu anlamda dönemselleştirme gelişmelerin izlenmesi ve anlaşılır kılınması için elzem gözükmektedir. Ancak tarihte dönemlerin değil, dönemselleştirmelerin

olduğunu unutmadan bunu yapmak gerekmektedir. Hele söz konusu başlangıç ve bitişlerin, değişim ve dönüşümlerin çok da kolay ve açık bir biçimde takip edilemediği düşünce tarihi söz konusuysa o zaman dönemselleştirme hususunda daha titiz olmak gerekir. Bazen anlaşılır kılmak üzere yapılan bir tercih, meselenin kavranmasını daha da zorlaştırabilir.

Türkiye’de siyasal gelişmelerin düşünce yaşamı üzerinde çok ciddi bir etkisi vardır. Siyasal atmosfer ve kamusal tavırlar düşüncenin alacağı formları tayin etmesi bakımından entelektüel tarihle ilgili çalışmalarda dikkatle değerlendirilmelidir. Bu anlamda kritik bazı tarihsel dönemler etrafında değerlendirmeler yapılabilir. Çağdaş Türkiye tarihine dair klasik siyasi dönemlendirmeler üç kritik tarih etrafında yapılmaktadır: 1923, 1950 ve 1980. Ancak düşünce tarihi için yeterli olmayan bu dönemlendirme aslında siyasi tarihi açıklamak bakımından da yeterince işlevsel değildir. Düşünce yaşamı üzerinde çok önemli etkileri de olsa siyasi tarih eksenli dönemselleştirmelerin düşüncüyü “salt siyasi ideolojilere” indirgeme gibi bir sorunu da mevcuttur. Halbuki bir Türkiye’de ele alınan düşünceler her zaman ilişkili oldukları siyasi ideolojiden daha geniş bir sınıra sahiptir. Bu sebeple düşünce yaşamını analiz etmek üzere yeni bir dönemselleştirmenin yapılması gerekmektedir.

Türkiye’de düşünce tarihini Osmanlı son dönemini de dikkate alarak gelişim seyri, ana gündemleri, eser verme biçimleri ve tartışmaların içeriği bakımından altı dönem çerçevesinde toparlamak mümkündür: (i) 1860’lardan 1923’e erken modernleşme dönemi, (ii) 1923-1945 arası ulus inşası dönemi, (iii) 1945-1960 arası farklılaşma dönemi, (iv) 1960-1980 arası fraksiyonel çeşitlenme dönemi, (v) 1980-2000 arası çoğulculuşma dönemi ve (vi) 2000 sonrası küreselleşme ve neoliberalizasyon dönemi. Bu dönemselleştirme düşünce yaşamına yön veren temel fikirî şekillenme ve tekil tartışmaların ardındaki ana etkenlerin bir analizi çerçevesinde yapılmıştır. Şimdi sırasıyla bu dönemlerin özelliklerini, gündemlerini ve temsil edici fikirlerini dönemler arasındaki geçişlerdeki dinamikler ve dönüşümlerle birlikte inceleyelim.

Erken Modernleşme Dönemi (1860'lardan 1923'e)

Osmanlı Devleti 1830'larda yeni bir teşkilat sistemine geçince yeni bir okumuş tipi de belirginleşmeye başlamıştır. Medreseden yetişen bürokrat ve ulemanın temsil ettiği eski okumuş tipinin yanında Batılı eğitim alan, yeni türlerde eserler veren, Avrupa'yı takip ederek düşüncesine mesnet haline getiren bu yeni aydın tipi 1860'lardan itibaren daha belirgin bir biçimde kendisini göstermiştir. Özellikle gazete bu anlamda çok önemli bir etki sahibidir. Kendisini Genç Türkler ya da Yeni Osmanlılar olarak adlandıran bu aydınlar Avrupalı kavramlarla düşünmektedir. İslam düşüncesinden faydalanma arayışı bazılarında öne çıksa da genellikle sentezci bir tavra sahip oldukları görülür. Bu dönemde geleneksel ulema ile yeni aydınlar arasında bir farklılaşma ve yer yer de bir çatışma söz konusudur. Ulemanın çok küçük bir kesimi başlangıçta bu kamusal aktivitelere meyletmiştir. Ancak zamanla düşüncenin ana gündeminin yeni unsurlar etrafına kayması ile ulemanın da özellikle II. Meşrutiyet ile birlikte tartışmaların içinde yer aldığı görülmüştür. Bu ikilik aslında düşünce yaşamının gelişimini sekteye uğratan bir etkiye sahiptir ve daha sonra kısmen aşılrsa da Türk düşüncesinde hep varlığını korumuştur. Bu dönemde öne çıkan mesele ve tartışmalar devletin modernleşmesi etrafında seyretmektedir. Entelektüel gündemde Avrupa'da ortaya çıkan yeni kavram, fikir ve sistemleri aktarma ve adapte etme arayışları belirleyicidir. Bu anlamda iki kavramın çok belirleyici olduğu görülür: Hürriyet ve meşrutiyet. Bunlardan ilki olan hürriyet kavramı belki de başlı başına tüm Batılı moderniteyi temsil eden bir içeriğe sahiptir. Hürriyet kavramı bir taraftan siyasi olarak yeni bir sistem tasavvurunu beslerken bir taraftan da sosyal olarak farklı bir birey tipini ve sosyal ilişkiyi anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla hürriyet kavramı yeni entelektüellerin düşünme biçimini ve yönetime katılma taleplerini karşılamaktadır. Nihayetinde devletin yerleşik elitleri tarafından tepkiyle karşılanırsa da nihayetinde bu yönde gelişmeler devam etmiş ve meşrutiyet ilan edilmiştir. Meşrutiyet, Osmanlı aydınlarının devletin sistemini düzenleme ve düzeltme arayışlarının bir neticesi olarak Batı'dan aktardıkları ve meşveret gibi İslami kavramsallaştırmalarla

besledikleri bir sistem önerisi olarak karşımıza çıkar. Devletin ve toplumun yeniden tanzim edildiği bir dönemde meşrutiyet geçmişten kopmadan (hanedanlığı sürdürerek) yeni bir sistem oluşturma arayışını resmeder. Ancak bunun ne entelektüel ne de sosyal temelleri Osmanlı toplumunda mevcut değildir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti bu sistemi bir türlü tam olarak işletmeden ömrünü tamamlamıştır. Ancak yine de bu deneyim ve girişimler Modern Türkiye’de bir hafıza ve birikimin oluşumunu önemli bir düzeyde beslemiştir.

Özellikle II. Meşrutiyet dönemi her bakımdan çok canlı bir düşünce yaşamına ev sahipliği yapmıştır. Belki de çağdaş dönemde bu zamanki kadar canlı, birbiriyle diyalog halinde ve kurucu bir düşünce yaşamı bir daha gerçekleşmemiştir. Muhalefet hareketinin başarıya ulaşp, Meşrutiyet sistemi tekrar geri getirildiğinde imparatorluğun Kahire, Konya, İstanbul gibi önemli şehirlerinde gazeteler yayımlanmaya başlamış, matbaalar ardı ardına eserler basmaya girişmiştir. Bu canlanmada şüphesiz devletin geleceğine dair tartışmaların çok ciddi bir etkisi vardır. Bu ortamda üç ana fikrî tavrın ortaya çıktığı ve git-tikçe ekolleşerek kendi fikrî çerçevelerini inşa ettikleri görülmektedir. Bunlardan ilki Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Mehmet Emin Yurdakul gibi isimlerin etkin olduğu *Türk Yurdu* çevresinde kümelenen Türkçü/Turancı görüştür. Başlangıçta Osmanlılıktan kopmasa da zamanla imparatorluğun da dağılması ile özellikle Balkan Harpleri’nin etkisiyle daha milliyetçi bir çizgiye doğru evrilmiştir. Bir diğer görüş ise Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza, Celal Nuri ve Tefik Fikret gibi isimlerin temsil ettiği *İçtihat Dergisi* etrafında oluşan Batılılaşmacı-modernleşmeci görüştür. Bu görüş daha radikal ve kesin bir modernleşme taraftarıdır ve sadece devletin değil toplumun da dönüştürülmesini talep etmektedir. Bu ikisi daha sonra birleşerek Cumhuriyet düşüncesini teşkil etmişlerdir. Üçüncü görüş ise devletin ve toplumun İslami prensiplere göre düzenlenmesi gerektiğini savunan İslamcılıktır. Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Eşref Edip, Babanzade Ahmet Naim gibi isimlerin *Sebilürreşad/Sırat-ı Müstakim* etrafında oluşturdukları bu görüşün ana gündemi İslam düşüncesinin yenilenmesidir.

Farklı toplumsal ve siyasal dinamikler üzerine kurulmuş bulunan devletin yıkılmakta oluşu, daha önce kurulmuş olan ilişkilerin sürdürüle-meyişi gibi etkenler çerçevesinde şekillenen Meşrutiyet düşüncesin-deki ortak nokta, modernleşme ve yenilenme arayışlarıdır. Meşrutiyet düşüncesi tüm problemlerine rağmen hem geçmişle hem de bugünle bir etkileşimi temsil eder. Bu etkileşim bir taraftan klasik İslam düşün-cesinde eleştirel bir yenilenme arayışını temsil ederken bir taraftan da modern düşünce ile girilen bir diyalogu içermektedir. Dolayısı-yıla sentezci bir kabiliyet ve düzenlemeyi içermesi bakımından bazen sentetik kalsa da içerisinde bir orijinallik de barındırır. Özellikle bu dönem fikir adamlarının en gelenekselinden en B atıcısına kadar şu iki hususta hemfikir oldukları görülür: Fikrî yenilenme ve toplumsal inşa. Bu dönemde farklı düşünceleri birbirinden ayıran ana etken ise bu yenilenmenin metodu ve dayanağına dairdir. Bir kesim eskiyi ola-bildiğince terk ederek yeni bir düşünce inşa etmeye, bir başka kesim de eskiyi olabildiğince koruyarak bir düşünce inşa etmeye yönelmiş-tir. Bu iki ucun arasında farklı tonlara sahip geniş bir ıslahçı düşünce bulunmaktadır.

Ancak hem modern düşüncüyü hem de İslam düşüncesini eleştirel bir gözle değerlendirerek yeni bir düşünce oluşturma çabası Cumhuriyet sonrasında baskılanmayla kesintiye uğradığı için bütüncül anlamda başarıya ulaşamamıştır. Ancak ilerleyen zamanlarda Türkiye’de ıslahçı bir gündem ve yenilenme arayışını temsil eden entelektüel grupların oluşumuna temel teşkil etmesi bakımından kurucu bir önemi haizdir.

Ulus İnşası Dönemi (1923-1945)

Cumhuriyet, Türkiye tarihinde sadece yönetim modelinin dönüşümü anlamına gelmez. Aynı zamanda Cumhuriyet ile birlikte gittikçe radi-kalleşen bir modernleşme ve Batılılaşma yönelimi söz konusudur. Ziya Gökalp’in şahsında temsil edilen Batıcı-Türkçü sentez Cumhuriyetin kurucu fikri olmuştur. Cumhuriyetin bu fikrî yönelimine zemin teş-kil eden ana etken hiç şüphesiz Osmanlı’daki gibi çok çeşitli ilişkile-rin azalmış olması ve etnik olarak iyice homojenleşmiş bir toplumun

oluşmuş olmasıdır. Bu sebeple Cumhuriyet düşüncesi son dönem Osmanlı düşüncesinde olduğu gibi farklılıkları hesaba katan ve sentezleyici bir düşünce olarak değil, daha monolitik bir yapıda kendisini kurmaya yönelmiştir. 1923 sonrası dönemde düşünceye yön veren esas etkenler Osmanlılıktan kopma çabası ve ulus inşasıdır. Ulus inşasının yeni devletin karakteri ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bir dağılma sonrası kurtarılan bir toprak parçası üzerinde yoğun göçlerle oluşmuş bir toplumu homojen bir kimliğe kavuşturmak üzere Cumhuriyet eliti bir ulus inşasına girişmiştir. Cumhuriyet eliti, bunu Osmanlılıktan kopuşun bir fırsatı gibi görmüştür. Bu dönüşüm seküler kimlik etrafında inşa edilmiş ve böylesi büyük bir dönüşümü gerçekleştirmek için de aşırı baskıcı ve merkezîyetçi bir tavır benimsenmiştir. Bu sebeple 1923'ten sonraki dönemi giderek merkezîyetçileşen bir siyasi yapı ile buna eklenen bir fikrî yapının tesisi söz konusudur. Bu dönem çağdaş Türk düşüncesinin geçmişten koparılmaya ve yeni kurumsallaşmalar içerisinde çağdaş bir düşüncenin inşa edilmeye çalışıldığı bir dönemdir. Radikal modernleşme, bir taraftan Batılılaşmayı tek ve bütüncül bir yol olarak önerirken öte taraftan bir ulus inşası ve milli bir kimliğin oluşturulması arayışı çerçevesinde bir tarihsellik kurmaya çabalamıştır. Osmanlı'yı ve İslami kimliği paranteze alarak ve İslam öncesi kimliğe dönerek kurulmaya çalışılan bu suni tarihsel kimlik bütüncül olarak kurulamayıp zamanla terkedilse de etkileri kalıcı olmuştur. Bu dönem Türk düşüncesinde resmi olarak Batıcılık egemendir ve diğer görüşler yeterince kamusallaşma imkânı bulamamaktadırlar. Batılılaşmacı siyaset içinde Türkçülük, Kemalizm, liberalizm ve sosyalizm şeklinde dört ana görüş birbiri ile rekabet halindedir. Daha sonra resmi ideolojinin bu görüşleri bir araya toparlayıcı etkisi ortadan kalkınca bu görüşler de birbirinden koparak ayrı düşünce ekollerine dönüşmüştür.

Ulusun etnik temellerde modern normlar etrafında inşası temelinde Osmanlı düşüncesinden kopuş arayışı ile şekillenen bu erken dönem Cumhuriyet düşüncesi, zamanla bu hususta başarılı olamayacağını fark ederek Osmanlı modernleşme düşüncesine dönüş gerçekleştirmiştir.

Bu anlamda 1939'da Tanzimat'ın yüzüncü yılı münasebetiyle Milli Eğitim Bakanlığı tarafından çıkarılan iki ciltlik derleme eser Tanzimat düşüncesi ile bir süreklilik kurma arayışını gösterir. Genç Cumhuriyet her ne kadar kendisine yepyeni bir düşünce zemini kurmak istese de bu anlamda gerekli kadroları ve fikrî çerçeveyi net bir şekilde oluşturamamıştır. Tedrisatın bütüncül olarak yenilenmesi, medreseler gibi alternatif müesseselerin kapatılması, tarikatlar gibi farklı düşünce mecrası oluşturacak oluşumların bastırılması, üniversitelerin modernleşmenin fikrî altyapısını kuracak şekilde reforme edilmesi, matbuat ve neşriyatın sıkı bir sansüre ve kontrole tabi tutulması, yurtdışına öğrencilerin gönderilmesi, kamusal alandaki düşüncenin Halkevleri gibi müesseseler eliyle seküler bir formda inşa edilmesi yeni bir düşüncenin kurulması için yeterli olmamıştır. Bu dönemde yakın tarih ile bir hesaplaşma içerisinde dil, hukuk, eğitim alanındaki devrimler ve kamusal yaşamdaki pek çok sembolün yenilenmesi ile bir kopuş ideolojisi şekillenmiştir. Bu kopuş ideolojisi bir taraftan da yeni bir "tarihin inşası" arayışını beraberinde getirmiştir. Bu dönemin en temsil edici entelektüel gündemi "Cumhuriyet Devrimi"ne bir ideoloji oluşturma ve Türk dil ve tarih tezleri etrafındaki kimlik oluşturma çabalarıdır.

Osmanlı son döneminde yetişmiş elitlerin önemli bir kısmı da Cumhuriyetin erken dönem düşüncesinin oluşturulmasında rol ve görevler üstlenmiştir. Bunlardan bir kısmı tamamıyla kendisini yeni ulusal kimliğin ve düşüncenin oluşumuna adasa da önemli bir kısmı kendi düşüncesini korumaya devam etmiştir. Bu anlamda 1940'larda tek parti yönetiminin gevşemeye başladığı ve 1945 sonrasında artık çok partili hayata geçişle birlikte rahatlama başlanan fikrî kamuoyunda farklı fikir ve düşüncelerin belirginleşmeye başladığını görmekteyiz. 1945-1960 arasındaki bu dönem fikrî açıdan her yönüyle bir farklılaşma dönemidir.

Farklılaşma Dönemi (1945-1960)

1945 sonrası dönem Çağdaş Türk Düşüncesinde bir farklılaşmayı temsil etmektedir. Daha önce Kemalizm'in şemsiyesi altında birbiri ile

rekabet eden ve onun farklı kolları gibi görünen liberalizm, sosyalizm, ulusçuluk, muhafazakârlık yukarıdaki siyasi şemsiye zayıflayınca birbirinden farklılaşmaya başlamışlardır. Aslında bu dönem bir taraftan tek partili siyasal sistemden çok partili bir siyasal sisteme geçişin sarsıntıları, bir taraftan İkinci Dünya Savaşı'nın oluşturduğu ekonomik ve sosyal sarsıntılar, aynı zamanda dünya sisteminin değişmesi ve Türkiye'nin Sovyetlerle sürdürdüğü 25 yıllık iyi ilişki politikasını devam ettirmemesi sebebiyle kapitalist Batı blokunda yer almaya başlaması gibi etkenlerle önceki dönemden radikal bir farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Aslında bir taraftan da bu dönem 1925'ten itibaren yer altına, kabına çekilmiş olan fikrî akımların yeniden gün yüzüne çıkmaya başladıkları bir dönemdir. Dergi ve yayınevi sayıları yeniden artmış, edebi ortam canlanmaya başlamış, üniversite çevreleri hareketlenmiştir. Ancak Türkiye'de devletin bu tür geçiş zamanlarında verdiği tepki bir kez daha ortaya çıkmakta gecikmemiştir: Baskı ve sindirme yoluyla düşünce yaşamını denetim altına alma gayretlerinin öne çıkmıştır. Bu dönem genellikle tek parti sonrası çok partili hayata geçilmesi sebebiyle demokratik bir görünüm arz etse de basına, düşünce yaşamına, üniversitelere ciddi baskıların devam ettiği bir zamandır.

1950'lerden itibaren Soğuk Savaş'ın, Türk entelektüel hayatı üzerinde çarpıcı etkilerini görürüz. Bu etki ile antikomünizm çerçevesinde devlet ideolojisinin biçim değiştirerek sağ ve sol Kemalizm olarak iki ayrı kola ayrılması söz konusu olmuştur. Bu kopuş uzun vadede Türkiye'de Kemalizm'in toplumsal dinamiklerini kaybederek bürokratik bir ideolojiye dönüşümüne neden olmuştur. 1950'lerin Türk düşüncesinde bir kırılma oluşturduğu, meşrutiyet dönemindeki düşüncelerin çeşitlenerek ve tazelenerek siyasal ve fikrî hayata geri döndüğü ancak aynı zamanda bu dönemin Türk düşünce tarihi çalışmalarında kayıp halkaya tekabül ettiği hususunda bir uzlaşma bulunmaktadır. Nedense bu dönem ile ilgili çalışmalar genellikle birkaç isim ve yayın etrafında gerçekleştirilmekte ve diğer çeşitlenmeler dikkatlerden kaçmaktadır. Hâlbuki 1950'ler her bakımdan çağdaş Türkiye'nin kurulduğu bir dönemdir. Dolayısıyla bu dönemde yeni bir düşünce ile ilgili dikkat

çekici gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde iktisadi anlayış değişmiş, hızlı sanayileşmeye bağlı olarak hızlı bir kırdan kente göç ve şehirleşme gerçekleşmiş, devlet yeni işlevleri ile ortaya çıkmaya başlamıştır. Ülkenin hızlı sanayileşmesi ve kentleşmesi hem yeni sosyal problemlerin ortaya çıkmasına hem de bu problemler etrafında yeni düşüncelerin şekillenmesine yol açmıştır.

Bu açıdan özellikle uygulanan liberal kalkınma siyasetine bağlı olarak o zamana kadar Türkiye'yi yöneten bürokratlardan farklı toplumsal, politik ve iktisadi özellikleri ve yönelimleri olan yeni bir sınıf olarak burjuvazinin gelişimi önemlidir. Ayrıca demokratik seçimlerin yapılmasına başlanması ile birlikte önceki dönemde bastırılmış olan yerel eşraf ve esnafın da yeniden siyasal sahneye geri döndüğü görülür. Bu dönüş neticesinde çeşitli İslami grupların kamusal alanda görünürlük kazanması ile birlikte uzun vadeli bir fikrî inşa çalışması da başlamıştır. Bugünkü pek çok dinî grup ya eski bir dinî grubun farklı bir formudur ya da yeni toplumsal yapı içinde belirginleşen ihtiyaçlara yönelik olarak yeni bir yapı olarak şekillenmiştir. Bu dönemde Müslüman ülkelerin sömürsüzleşmesi ile birlikte farklı ilişkiler yeniden kurulmaya başlanmış ve bir fikrî etkileşim yeniden oluşmuştur. Aynı zamanda sol ve liberal düşüncenin geliştirdiği yeni fikirler Türk düşünce yaşamında bir çeşitlenme ve canlanma meydana getirmiştir. Gündeme gelen bu yeni düşüncelerin daha sonraki fikrî ve entelektüel yaşamın temeli olduğu hususunda geniş bir fikir birliği mevcuttur. 1960'ta bir askerî darbe ile sonlanan bu dönem devamındaki dönemde çeşitlenmeye temel teşkil edecek biçimde büyük bir farklılaşmayı da bünyesinde barındırmaktadır.

Fraksiyonel Çeşitlenme Dönemi (1960-1980)

1960 sonrası Türk düşüncesinde yaşanan hızlı çeşitlenme II. Meşrutiyet dönemini andırır. Bir darbe ile başlayan ve Kemalist bir restorasyonu bünyesinde barındıran bu dönemde hem yeni düşünceler daha hızlı bir biçimde kamusallaşmış hem de mevcut düşünceler kendi içinde çeşitlenmiştir. Siyasal hareketliliğe paralel olarak yaygın dünyasının gelişimi,

şehirleşmeye bağlı olarak eğitime erişimin genişlemesi, üniversite sayısının artması ile birlikte fikrî cereyanların yayılımı ile bu dönem canlı bir fikrî hayatın ortaya çıkması söz konusu olmuştur. 1960'lar iki düşüncecinin kamusallaşması açısından önem arz eder. 1920'lerde temelleri ortaya çıkan, 1940'lardan beri akademide mayalanan sol düşünce 1960'larda Türkiye İşçi Partisi eliyle siyasi bir parti ve doğmakta olan sendikalar eliyle sosyal bir hareket ve üniversitelerde oluşan kulüpler, yayımlanan dergiler ve kurulan dernekler, yayınevleri eşliğinde entelektüel bir fikriyat olarak yükselişe geçmiştir. 1960'lar boyunca dünyadaki bağlama da uygun bir biçimde gelişim gösteren sol, 1970'lerde çeşitli fraksiyonlara ayrılmış ve bir çeşitlenme yaşamıştır. Benzer bir durum İslamcılık için de geçerlidir. 1908'den beri oluşum halinde olan İslamcılık, tek parti döneminde baskılandıktan sonra, 1950'lerde yavaş yavaş gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. 1960'larda ilahiyat fakülteleri, imam hatiplerin gelişimi ile bir entelektüel zemin bulan İslamcılık, gelişen geleneksel dinî yapılar eliyle de topluma ulaşma imkânlarına erişmiştir. 1960'larda sayıca artan ve söylem alanı olarak genişleyen yayınlar vasıtasıyla İslamcılık bu dönemde kamusallaşmıştır. 1960'ların sonunda Milli Nizam Partisi'nin kurulması ile siyasal bir çehreye kavuşan İslamcılık, bu dönemde dinî gruplar arasında yaşanan ayrışmalarla da bir çeşitlenme seyrine girmiştir. 1950'lerde Demokrat Parti'nin yerleşik siyasal ve bürokratik elite karşı Soğuk Savaş jargonununun da etkisiyle sağa yanaşmasına bir tepki olarak Kemalizm 27 Mayıs sonrasında solun yükselişine de zemin hazırlayacak şekilde sola yaklaşmıştır. Bu yakınlaşma, milliyetçiliğin müstakil bir düşünce ve siyasi hareket olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Milliyetçiliğin kimlik arayışı ile geçen bu dönemde 1930'lar boyunca üretilen ulus temelli milliyetçiliğin yanında dini de milletin bir unsuru olarak gören yaklaşımlar yeşermeye başlamıştır. Böylece bu dönem milliyetçiliğin de çeşitlendiği bir dönemdir. 1950'lerde Demokrat Parti eliyle sentezlenen liberalizm ve muhafazakârlık arasındaki ilişki 1960'larda Kemalist blokun farklılaşmasına bağlı olarak çözülmeye başlamıştır. Bu dönem gevşek bir birliktelikle birbirini besleyen bu iki eğilim İslamcılığın yükselişi ve muhafazakârlığı sorgulamaya başlaması ile birlikte iyice dar bir alanda sıkışmıştır. Gevşeyen ve çeşitlenen bu

milliyetçi sentez 1980 sonrasında diğerlerinin bastırılmasına bağlı şekilde yeniden mayalanarak bir yükseliş yaşayana kadar Türk düşüncesinde bir dip akıntısına dönüşmüştür.

1960'larda Türkiye'de İslamcılık yükselmiştir. Meşrutiyet dönemi kökenlerine dayanan İslamcılığın bu yenilenmiş biçimi, İslam dünyasındaki fikrî ve siyasi gelişmelerle yakından ilişkilidir. Bu dönemde Türk İslamcıları, Pakistan'dan Cemaati İslami'den ve Mısır'dan Müslüman Kardeşler'den ciddi bir etkilenme ile önemli bir fikrî zemin oluşturmuşlardır. Bu dönemde Urduca ve Arapçadan çok sayıda kitap çevrilmiş ve İslam'a dayalı bir toplumsal, siyasi ve iktisadi düzen anlayışı bir alternatif olarak sunulmaya başlanmıştır. Kemalizm ve komünizm karşıtlığı ile şekillenen İslamcılık başlangıçta reddiyeci bir fikriyat olarak şekillense de gittikçe tarihsel kökenlerin bir yorumu toplumsal olarak kökleşmeye başlamıştır. Bu anlamda yükselen siyasi İslamcılığın yanı sıra bünyesinde daha folklorik öğeler taşıyan dinî grupların da bu dönemde kamusal kazandığı görülmektedir. Özellikle Soğuk Savaş'ın açmazları karşısında batılılaşan seküler seçkinlerin ikilemi bu grupların siyasal alanda da bir alan bulmalarına yol açmıştır. Zira kırsal kesimin dindarlığına ayak uydurmaya istekli merkez sağ siyaset aynı zamanda geleneksel dinî gruplara da alan açmıştır. Kaynağını İslamcılıktan alan bu iki akım zaman zaman birbirini desteklese de uzun vadede bir çatallanmaya yol açmıştır. Özellikle 1980'lerden itibaren küçük İslamcı grupların bir "Halk İslamı" eleştirisi ile ortaya çıkmalarının arka planında bu geleneksel grupların devletle girdiği muhafazakâr ittifak yatmaktadır. Dolayısıyla aslında Soğuk Savaş ikilemleri Türkiye'de sadece solun halktan kopmasına değil İslamcılığın da bir alan bulamamasına neden olmuş, merkezde devletle uyumlu bir kitlenin ve düşüncenin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Çağdaş Türk düşüncesinde 1970'ler her bakımdan hareketli bir dönemi teşkil eder. Öğrenci ve işçi hareketlenmelerine bağlı olarak gelişen yeni düşünceler siyasal yaşama da yansımaktadır. Siyasetin istikrarsızlaştığı ve sokak olaylarının formel siyasetin önüne geçtiği bu dönem tüm fikrî hareketlerde bölünme ve dağılmalara şahitlik etmiştir. Bu dönem

düşünce yaşamını solda ve sağda “tarih tartışması” yönlendirmektedir. Uzak ve yakın tarihe eleştirel bir bakışla güncelin arkasındaki süreç ve yapıları tespit etmeye yönelik girişimler canlı bir fikir ortamının şekillenmesine yol açmıştır. Özellikle Osmanlı toplum tipine dair yürüyen tartışmalar bir taraftan toplumsal yapının tarihten kopuk olamayacağına dair bir bakış üretirken bir taraftan da güncel siyasal oluşumların tarihle sentezlenerek yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Aslında düşüncede süreklilik kurma çabalarının bu dönem için belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde düşüncedeki çeşitlenmelere bağlı olarak sentezleme girişimlerinin de geliştiği görülmektedir. Bu dönemin belki de en temsil edici figürü Cemil Meriç’tir. Onun geleneğin ve geçmişin önemine yaptığı vurgu ve toplumsal bir dayanışma ve kimlik oluşturacak çağdaş bir düşünce arayışı bu dönemin görünümünün özel bir kesitini sunar. Bu arayışlar sonraki döneme devredilemeden 1980’de bütün bu çeşitlenmeleri boğacak bir darbe ile sonlanmıştır.

Çoğulculuşma Dönemi (1980-2000)

1980 darbesinin siyasal sonuçları kadar entelektüel sonuçları da önemlidir. 1960’larda başlayan ve gittikçe kendi içinde olgunlaşarak gelişen fikrî tartışmalar büyük bir kırılma ile sona ermiştir. Askerî darbenin siyasal yaşamı tatil ederek bütün fikrî hareketleri baskıladığı bu dönemde değişen iktisadi yapıya bağlı olarak düşünce dünyasının da “renklenmeye” başladığı görülmektedir. Devletin yeniden organizasyonuna bağlı olarak yaşanan liberalizasyon kendisine muhafazakâr-liberal söylemde bir temel bulmuştur. Köklü fikir hareketlerinin yayınlarının kapatılması ve temsilcilerinin yasaklanması ile birlikte 1980 sonrasında daha popüler yönelimli bir düşünce hayatı meydana çıkmıştır. Basının ve yayın dünyasının “renklenmesi” ile gösterişçi bir tüketimin beslediği bir düşünce kendini göstermiştir.

1980’lerin sonu 1990’ların başından itibaren kimlik ve kültür tartışmaları etkin olmaya başlamıştır. Bu tartışmalara etki eden en önemli unsur yeni bir toplumsal uzlaşma arayışıdır. 1980’lerin “ütülenmiş düşüncesi” biraz da zeminin düzleşmesine bağlı olarak çoğulcu bir görünüm

kazanmıştır. Soğuk Savaş'ın bitişinin oluşturduğu küresel gelişmelerin de etkisi ile kapsamlı siyasal ideolojilerin yavaş yavaş yumuşadığını ve feminizm, çevre hakları, kentsel hareketler, insan hakları gibi daha mikro sosyal hareketlerin yükseldiğini görmekteyiz. Bu dönemde yeni bir siyasal konsensüs arayışı benim “yeni sözleşmecilik” olarak adlandırdığım ikinci cumhuriyet tartışmalarına zemin oluşturmuştur. Biraz da 1980 sonrası darbe ortamında iyice baskıcı yüzünü gösteren Kemalizm'in bir eleştirisi üzerinden ortaya çıkan bu kimlik tartışmaları muhalif kesimleri birleştiren geçici bir konsensüs oluşturmuştur.

1990'larda Türk düşüncesine yön veren diğer bir tartışma ise kültür etrafında gerçekleşir. Kültürün bütün anlamlarıyla ele alındığı bu tartışmalarda bir taraftan mevcut toplumsal evreni kuran ve kuşatan bir “geleneksel kültür” arayışı söz konusu iken bir taraftan da sosyal olarak inşa edilen ve değişimin bir temeli olarak konumlandırılan bir “çağdaş kültür” inşa çabası öne çıkar. Dolayısıyla 1990'lardaki kimlik tartışmalarının art alanını teşkil eden bir “iki kültür” çatışması da kendisini göstermektedir. Medeniyetçi söylemin yeniden harekete geçirdiği ve modern düşüncenin bir eleştirel yorumu ile kendisini yeniden kuran bir İslami kültür ile devlet merkezli modernleşme tarihinin bir eleştirisi ile yükselen piyasacılık içerisinde kendisini kuran bir “çağdaş kültür” arasındaki mücadele önce devletin çağdaşlık lehine müdahalesi ile bir kopuşa ve akabinde de küreselleşme ve neoliberalizasyonun oluşturduğu çekim kuvvetiyle bir senteze evrilmiştir. Genellikle iktisadi, siyasi ve fikrî bakımdan “kayıp bir on yıl” olarak adlandırılan 1990'lar aslında darbe ile siyasal zeminini, Soğuk Savaş bitışı ile de entelektüel iklimini kaybeden eski düşünce formlarının çoğullanması ile şekillenen bir dağılma ve yön arayışı dönemidir. Bu dağınıklık ve çoğulluk sonraki dönemin kurucu zeminini oluşturmuştur.

Küreselleşme Dönemi (2000 sonrası)

İçinde bulunduğumuz bu son dönemin başlangıcını aslında 1999 olarak belirlemek yerinde olacaktır. Bin yılın dönüm noktası Türkiye açısından da yepyeni dönemeçlerin başladığı bir tarih olmuştur. Birbiri

ardı sıra gelen sosyal, siyasal, iktisadi ve tabii olaylar bu yılı büyük bir kırılma anına dönüştürmüştür. 28 Şubat süreciyle başlayan baskıcı bürokratik devlet modelinin artık daha fazla devam edemeyeceği ve Soğuk Savaş'ın bitimi ile bocalamaya başlayan Türkiye'nin kendisine artık yeni bir yön çizmesi gerektiği hususu iyice belirginleşmiştir. Abdullah Öcalan'ın ele geçirilmesi ile başlayan askerî süreç; AB üyelik sürecinin başlaması ile bir siyasi sürece evrilmiştir. IMF ile yapılan "stand by" anlaşması ile neticelenecek iktisadi kriz ekonomik yapıda büyük sarsıntılar oluşturmuştur. Yine aynı yıl içinde 17 Ağustos Depremi ile devlet bürokrasisinin çöküp sivil alanın kendi kendine işlerin altından kalkması büyük dönüşümleri tetikleyen bir unsurdur. Pek çok açıdan bir kriz ile girilen 2000'ler aynı zamanda Türkiye'nin önünde büyük bir açılım ile başlamıştır. 2002'de AK Parti'nin büyük bir başarı ile iktidara gelişi ve akabinde hızla başlayan siyasette ve bürokrasideki demokratikleşmeyi, ekonominin küresel süreçlere uydurularak dönüştürülmesi takip etmiştir. 2010 yılına kadar devam eden bu değişim süreci Türkiye'de büyük bir ekonomik büyümenin ve aynı zamanda siyasal rahatlamamanın yaşandığı bir dönemdir. Neredeyse 2000 sonrası tamamını bir tek parti iktidarında istikrarlı bir şekilde geçiren Türkiye'de düşünce yaşamında bu dönemde öne çıkan yönelim bir taraftan küreselleşme ve neoliberalleşme olurken bir taraftan da buna tepki olarak yükselen milliyetçilik(ler) olmuştur. Değişen medya ve yayın düzeni, genişleyen üniversite alanı, artan araştırma ve geliştirme faaliyetleri, dünya ile daha geçişken bir fikrî üretimin ortaya çıkması tabii olarak düşüncenin evrenini genişletmiş ve odağını çeşitlendirmiştir. 2000 sonrasında düşünce hayatında belirginleşen iki ana temayül mevcuttur. Bunlardan birisi liberalleşme temayülüdür. 1990'larda yavaş yavaş eski kapalı yapılarını (ve tabii olarak özel odaklarını) kaybeden hem İslamcı hem de sol düşünce 2000'lerde demokratikleşme arayışı çerçevesinde açılım ve yakınlaşma sürecine girmişlerdir. 28 Şubat'ta devletin Kemalist bir bakışla otoriterleşmesini dengelemek üzere birbirine yaklaşan bu düşünceler bir reformasyon talebiyle demokratikleşmenin itici gücü olmuşlardır. Ancak biraz da iktisadi değişimin, AB sürecinin ve bürokratik değişim ihtiyacının sağladığı bu

konsolidasyon 2010 sonrasında gittikçe dağılmış ve muhafazakârlar ile sekülerler arasında yaşanan kutuplaşma ile düşünce dünyası semboller etrafında yoğunlaşan kısır bir gündeme sahip olmaya başlamıştır.

Zaman Dilimi	Dönem	Ana Gündem ve Düşüncenin Yönelimi
1860'lerden 1923'e	Erken Modernleşme Dönemi	Modernleşme ve devletin kurtarılması
1923-1945	Ulus İnşası Dönemi	Ulusun yeni kimlik etrafında inşası
1945-1960	Farklılaşma Dönemi	Demokratikleşme, kalkınma ve toplumsal bütünlüğün temini
1960-1980	Çeşitlenme Dönemi	Tarih tartışmaları ve toplumsal sorunların çözümü
1980-2000	Çoğulculuşma Dönemi	Kimlik ve kültür tartışmaları
2000 sonrası	Küreselleşme Dönemi	Artan liberalizasyon ve yükselen milliyetçilikler

Bu bölümde bir dönemlendirme ve akış tanımlansa da Türkiye'de düşünce yaşamının her bir dönemde elbette bu kadar keskin sınırlarla birbirinden ayrıştığını söylemek mümkün değildir. Bu dönemler arasında gri bölgeler olduğu gibi bir dönemin tanımlayıcı özelliğinin diğer birinde öne çıkması da mümkündür. Aşağıda ele alınacağı üzere Türkiye'de düşünce yaşamında temel fikir akımlarının her bir dönem içerisinde belirli bir yoğunlukla kendisini göstermesi de bir süreklilik ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Temel Fikir Akımları

Türkiye'de çağdaş düşünce farklı fikrî ve siyasi akımlar çerçevesinde oluşmuştur. Yüzyıl boyunca karşılıklı bir etkileşim içerisinde gelişen bu akımların birbirinden kopuk olmasa da farklı vurgu alanları olduğu görülebilir. Bu anlamda Türkiye'de etkili olmuş belirli bir fikrî

çerçeveye sahip düşünce akımlarını altı başlık altında toparlayabiliriz: (i) İslamcılık, (ii) Muhafazakârlık (iii) Milliyetçilik, (iv) Kemalizm, (v) Sosyalizm ve (vi) Liberalizm. Bu düşüncelerin gelişim dinamiklerini, etkilerini ve güncel durumunu kitapta yer alan bölümler çerçevesinde aşağıda kısaca özetleyelim.

İslamcılık Düşüncesinin Konumu

Türkiye’de İslamcılık düşüncesi muhafazakâr ve modernist reddiyecilik karşısında gelişim göstermiş, bu iki düşünce arasında konumlanmıştır. İslamcılık yeni olanı veya yerleşik olanı tamamen reddetmeden güncel hayatın meselelerini tartışmaya açmıştır. Bu anlamda çağdaş Müslüman düşüncede olduğu gibi Türk düşüncesinde de İslamcılığı çerçeveleyen ana tahayyül tecdid ve ıslah kavramlarıdır. 19. yüzyıl, Müslümanların küresel anlamda söz sahibi olmaktan vazgeçmek zorunda kaldığı ve düşünce hayatında pek çok değişime neden olan bir yüzyıldır. Bu yüzyılın sonunda Müslüman toplumların önüne ortaya çıkan Batı kaynaklı yeni siyasal ve iktisadi düzen ve düşünce karşısında mevcudu tamamen koruma veya tamamen terk etme şeklinde iki yol çıkmıştır. Bu iki yolun ötesinde bir grup modernliğin oluşturduğu etkileri sorgulayarak ancak büsbütün reddetmeksizin ondan faydalanarak ve gelenekten de kopmaksızın yeni bir düşünce biçimi oluşturmayı zorunlu görmüştür. Geleneksel ulema ve Batıcı bürokratik elitler tarafından tercih edilen ilk iki tavra karşılık bu üçüncüsü toplumu harekete geçirme ve yeni bir toplumsallık inşası hedefleri doğrultusunda muhalif bir siyasallık inşa etmiştir. Bu üçüncü tarz düşünce ıslah (yenilenme) olarak adlandırılabilir. Muhafazakâr reddiyecilik ile modernist reddiyecilik dışında bir okuma teklifi olarak ıslah düşüncesi korunması gerekeni korumayı, yenilenmesi gerekeni de yenilemeyi esas almaktadır.

Osmanlı Devleti’nde modernleşme sürecinde başlangıçta böyle bir amaç olmasa da netice olarak dinin toplumsal hayat üzerindeki etkileri azalmış ve kurucu bir dinamik olarak konumu zayıflamıştır. Bu farklılaşma sadece fikrî neticeleri olan bir değişim değildir. Aynı zamanda

toplumsal yaşamın yeniden organizasyonu çerçevesinde değişen siyasal ve iktisadi konumları da içermektedir. Böylece eskinin değerli ve önemli olan unsurları değersiz ve önemsiz hale gelirken çeşitli toplum kesimleri buna bir tepki olarak farklı bir düşünce sistematiğine dayalı alternatifleri gündeme getirmiştir. Türk düşünce yaşamında güçlü medrese ve tekke geleneklerinin zamanla muhafazakârlaşması ve içe kapanması bu alternatif önerisini zayıflatsa da genel olarak kamusal alanın sekülerleşmesine yönelik tepkiler eşliğinde İslamcılığın farklı formları kamusal düşünceyi etkileyen önemli bir damar oluşturmuştur.

Bu anlamda modern Müslüman toplumların ve entelektüellerin karşısına çıkan en önemli ve çözülmeyi bekleyen soru yenilik karşısındaki tutum ile ilişkilidir. Kendisini bir ilerleme olarak sunan modern teknik ve düşüncenin meydan okumaları karşısında İslam düşüncesinin yenilenmesi ihtiyacı aynı zamanda gelenekten faydalanma sorunsalını da biçimlendirmektedir. Bu anlamda Said Halim Paşa, Elmalılı Hamdi ve Babanzade Ahmed Naim gibi İslamcılığın önde gelen isimleri modern düşüncenin problematikleri ile bir temas halinde klasik İslam düşüncesinin teorik ve kavramsal imkânlarından da faydalanarak yenilenmeci bir düşünce meydana çıkarmışlardır. Bu anlamda Babanzade Ahmed Naim'in "Müstağni kalamayacağımız şey, vaz'-ı cedîdden ziyâde, keşf-i kadîmdir" sözü bu yaklaşımı açık bir biçimde tasrih etmektedir. Bu anlamda İslamcılığın ana amacı içinde bulunulan kriz durumundan çıkış için bir toplumsal seferberliği sağlamak amacıyla İslami hissiyatın güçlü bir şekilde seferber edilmesi ve çağdaş imkânlardan faydalanarak bugün için anlamlı ve geçerli bir sosyal ve siyasal nizamın tesisidir. Dolayısıyla burada hissi olarak muhafazakârlık; fikrî olarak ise yenilenmecilik kendisini belirginleştirir. Fikrî ve kavramsal olarak geleneksel sistem ve müesseselere dayanan ancak modern düşünceden de beslenen İslamcılığın bu karakteri onu dinamik ve yenilenmeci kılmaktadır. Dolayısıyla Elmalılı Hamdi'nin belirttiği gibi ilerlemeyi geçmiş değerlerin terkinde değil onların tadili ile modern dönemde geçerli bir fikrî yapıya dönüştürmekte aramaktadır. Bu anlamda İslamcılık toplumun tarihi tecrübesi ile yeni durum arasında bağ kurarak bir yenileme önermektedir.

Said Halim Paşa, Batılıların yenilikten anladığının mevcut olanın tamamen reddedilmesi olduğunu Müslümanların yapması gereken şeyin ise mevcut olandaki hataların bulunup ıslah edilmesi olduğunu söyler. Paşa'ya göre bizde yenisini kurmak için var olanı yok etmeye, Batı'da ise var olanı yok olmaktan kurtarmak için düzeltip korumaya çalışmak yoluna gidilmektedir. Bir şeyi yıkıp yeniden yapmak ise kazanılmış tecrübelerin kaybedilmesine sebep ve tecrübe ile biriktirilmiş bir miras oluşturmaya mani olmaktadır. Bu tutum sonucunda ise egemen olanı evrensel olan sanmak gafletine düşerek sürekli yeni bir şeyler söylemeye çalışıyor olmamıza rağmen bir asırdır ortaya yeni bir şey koyamaz hale geldik. Ortaya konulan şeyler de kadim olana isnat edilmediği için sadece egemen dünyanın takdir edeceği şeyler olmaktan öteye gidememiştir. Dönemin İslamcı aydınları kadim olanı keşfetmeyi, yeni olanı ortaya koymaktan belki daha güç ve çok daha kalıcı bir çaba olarak görmektedir. Bu yüzden de aydınının öncelikli görevi keşf-i kadim olmalıdır. Bu anlamda ilk kuşak düşünürlerin daha evrensel (zaman zaman moderniteyi de kuşatan) tahlil ve çözüm önerilerine mukabil zamanla İslamcılık düşüncesinin daha dar siyasi projelere dönüştüğü görülmektedir. Bu değişim hiç şüphesiz Osmanlı Devleti'nin kozmopolit imparatorluk dünyasından ulus-devletin dar sınırlarına çekilmesi ile açıklanabilir. Aynı zamanda modern Türkiye'de dini devletin ve toplumun dışına, bireysel alana itme siyasetinin baskıcı tabiatı da bu daralmada etkili olmuştur. Çok uzun bir süre devletin bütün bürokratik müesseseleri ile baskılanan İslami hassasiyet bu sebeple savunmacı bir reflekse dönüşmüştür. Günümüzde küreselleşme ve toplumlar arası artan etkileşim bu savunmacı refleksin yeniden kurucu bir fikre dönüşmesinin de önünü açmış gözükmektedir.

Muhafazakârlığın Sembolik Dünyası

Türkiye'de muhafazakârlığın sosyal ve siyasal hayatta oynadığı roller ne kadar fazla tartışılmışsa düşünce hayatındaki yeri de o kadar az ele alınmıştır. Bu anlamda hem geleneksel düşünce formlarının devam ettirilmesi hem de hızlı değişime bir tepki olarak muhafazakârlık son

yüzyılın ana düşünce ekollerinden birisidir. Aslında her kurumlaşmış yapı kendi sürekliliğini sağlamak için muhafazakâr reaksiyonlar gösterir. Bu sebeple muhafazakârlığın ihmal edilen konumunun açığa çıkarılması aynı zamanda temel formların anlaşılmasına da imkân sağlayacaktır.

Aslında tek bir muhafazakârlıktan değil farklı biçimler alan ve farklı vurgulara sahip değişik muhafazakârlıklardan bahsedebiliriz. Muhafazakârlığın birbirine oldukça mesafeli pek çok görünümü aynı zamanda onun ele alınıp incelenmesinde de önemli zorluklar meydana getirmektedir. Bu anlamda Çağdaş Türkiye’de siyasal muhafazakârlık, halk muhafazakârlığı ve entelektüel muhafazakârlık şeklinde üç ana muhafazakârlık formundan bahsetmek mümkündür.

Çağdaş dönemde muhafazakârlık modernleşmenin getirdiği hızlı değişimlere bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Mesela Avrupa’da Fransız Devrimi ve sanayi dönüşümünün neticesinde ortaya çıkan hızlı toplumsal değişimlerin oluşturduğu karmaşa ve düzensizlik, eskiye özlemi bir düşünce olarak karşımıza çıkarmıştır. Osmanlı toplumunda da modernleşmenin kaybedenleri ya da daha doğru bir tabirle modernleşme ile tasfiye edilenler muhafazakar bir duruş ve duyuş oluşturmuşlardır. Türk modernleşmesinin kendine mahsus bürokratik tavrı aslında muhafazakârlığın biçimini de belirlemiştir. Bu yönüyle modernleşme dinin kamusal hayattan dışlanması, dinsel konum ve fikirlerin itibarsızlaştırılmasını içerdiği için muhafazakârlık da tabii olarak dine ve geleneğe dayanarak kendisini inşa etmiştir. Bu manada Türk muhafazakârlığının temel arayışının devletin din ile barışması olduğunu söylemek mümkündür.

Cumhuriyet modernleşmesi Fransız Devrimi’nden taşınan laiklik ilkesine bağlı olarak oluşmuştur. Bu anlamda radikal denebilecek bir şekilde İslam’ın kamusal alandaki görünümü ve etkisi olabildiğince azaltılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet eliti kendisinin varoluş ilkesi olarak kabul ettiği laikliğe ve pozitivistliğe bağlı olarak yeni bir “ulusal kültür” oluşturmayı hedeflemiştir. Böylece sadece siyasal ve iktisadi

alandan değil aynı zamanda gündelik hayatta da modernleşme adına çok kesin değişimlere uğratan bir kopuş söz konusu olmuştur. Buna bir tepki olarak muhafazakârlık siyasi olarak halkın taleplerinin demokrasi yoluyla iktidara yansımaları kanalıyla devletin dine müdahalesini azaltmayı; kültürel olarak da geleneksel kültürel ve edebi öğelerin öne çıkarılmasını talep etmektedir. Bu anlamda radikal laiklik yerine, ılımlı laikliğin; Batılı kültür öğeleri yerine de milli kültür unsurlarının öne çıkarılmasını savunmuştur. Bu anlamda muhafazakârlığın modernleşmeye yönelik olarak İslamcılık kadar sistematik bir eleştirisinin ve alternatif önerisinin olmadığı görülebilir. Ancak aynı zamanda İslamcılığın kültürel söylem ve bakışını şekillendirmede önemli katkılar sağladığı da göz ardı edilemez.

Akın'ın yazısında "halk muhafazakârlığı" olarak tanımladığı bakış gelişen ekonomiden, siyasetten, bürokrasiden ve oluşan yeni sosyal konumlardan halkın (büyük oranda köylülerin) pay ve hak talebinin temel bir formu olarak karşımıza çıkmıştır. Bu anlamda göçün şehirlerle taşıdığı kitleler kendi inanış ve değerleriyle uyumlu bir yaşam inşa etme gayretiyle yeni kültürel ve fikrî müesseseler inşa etmiştir. Cumhuriyetin geleneksel İslami kurum ve sembolleri tasfiye etmiş olması da bu anlamda halk muhafazakârlığının yeni kurumsallaşmalarına ve fikrî çerçevesine önemli etkiler oluşturmuştur. Zira şehirlere gelen kitlelerin buluşacağı, içinde yer alacağı devam edegelen canlı fikrî yapılar ve sosyal müesseseler olmayınca sembollerin toparlayıcılığında daha yüzeysel bir muhafazakârlık meydana çıkmıştır. Türkiye'de etkiler ve tepkiler bakımından muhafazakâr düşüncüyü belirleyen modernleşme siyasetidir. Muhafazakârlığın entelektüel çerçevesini kuran Yahya Kemal, Semiha Ayverdi, Arif Nihat Asya, Fuat Köprülü ve Ali Fuat Başgil gibi isimlerin modernleşme karşısında takındıkları tutum bu anlamda bir gösterge olarak kabul edilebilir. Bu anlamda daha ziyade kültürel unsurların muhafazasını gündem eden bu entelektüel çevreler aynı zamanda bir tür modernliğin de aktörüdürler.

Semboller etrafında örgütlenen ve gündelik olana talip olan muhafazakârlık sistematik bir düşünce oluşturamadığı gibi, zamanla radikal

modernleşme karşısında ılımlı modernleşmenin bir stratejisine dönüşmüştür. Bu da aslında muhafazakârlığın siyasal olarak içeriksizleşmesine ve tepkisel bir költürcülüğe dönüşmesine yol açmıştır. Mesela son zamanlarda öne çıkan “tekno-muhafazakârlık” kavramı tam olarak bu çelişkiyi anlatmaktadır. 1980 sonrasında (aslında benzer bir durum 1950’lerde de mevcuttur) iktisadi kalkınma, bürokratik organizasyon, şehirleşme ve tüketim alışkanlıklarındaki değişimi bir gelişme olarak gören ve buralardaki bazı sembolik etkenlerle (mesela isimlendirme ile) yetinen muhafazakârlığın anlam dünyası bu bakımdan çelişkilidir. Zaten tepkisel bir düşünce olarak kalmış, költürelci bir forma dönüşmüş bir düşüncenin kurucu ve sistematik bir bakışa sahip olması söz konusu olamayacağı için bu tür çelişkiler de her daim varlığını sürdürecektir. Bu yönüyle Türkiye’de muhafazakârlığın teorisi olmayan bir “yaşam tarzı” olarak mücessemleşmesi kaçınılmazdır.

İmparatorluktan Ulus-Devlete: Milliyetçiliğin Dönüşümleri

Türkiye’de çağdaş dönemde temel düşünce ekollerinden biri de milliyetçiliktir. Türkiye’de milliyetçiliğin Turancı, Türkçü, Kemalist, sol, üçüncü dünyacı, költürcü, Anadoluçu, etnik, İslami gibi pek çok formu ve görünümü mevcuttur. Bu yönüyle milliyetçilik Türkiye’deki tüm düşünce formlarından bir miktar etkilenmiş hemen hemen hepsinin içine bir miktar karışmıştır. Esasen Türkiye’de milliyetçiliği ele alan birisinin ilk görevi onun süreç içerisinde şekillenmesini ve geçirdiği değişimleri incelemektir. Bu bağlamda Türkiye’de milliyetçiliğin geçirdiği evrimleri yedi ana biçim altında sıralayabiliriz:

Osmanlı’da milliyetçilik akımı ilk olarak edebiyat sahasında çıkmıştır. Şinasi, Ziya Paşa, Ahmet Vefik Paşa, Süleyman Paşa gibi isimler yazdıkları eserlerle milliyetçiliğin gelişimine katkı sağlamışlardır. Fakat siyasi bir proje olarak milliyetçilik II. Meşrutiyet döneminde gelişmiştir. İmparatorluğun son döneminde Balkan savaşlarından itibaren Osmanlıcılığın bir program olarak çöküşü ile birlikte ortaya çıkan dil temelli millet tanımlamasına dayalı Turancı düşünce oluşmuştur. Rusya kökenli Türk düşünürlerin beslediği bu akım imparatorluk bünyesinde

evvela gayrimüslim unsurların bir ayrışma düşüncesi olarak belirginleşmiştir. Buna tepki olarak Osmanlı elitleri birleştirici bir fikir olarak Osmanlılık düşüncesini ve kimliğini öne çıkarmıştır. Ancak Balkan harplerinden sonra gayrimüslim unsurların artık tamamen Osmanlı'dan kopması ile birlikte özellikle Kırım/Kazan kökenli aydınların da etkisi ile Turancılık düşüncesi şekillenmiştir. Bazı araştırmacılara göre Türk milliyetçiliğinin kurucularından olan Akçura, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin de fikrî temellerini atan isimdir. Onun milliyetçilik fikirleri büyük ölçüde Rusya Müslümanları arasında gelişmiştir. Akçura İmparatorluğu, Osmanlılık etrafında birleştirmenin, kaynaştırmanın artık mümkün olmadığını düşünür. Zira Balkan milletlerinin bağımsızlık kazanması ile Osmanlıcılık da aslında fiilen çökmüştür. Aynı şekilde Akçura dinin de devleti ve toplumu birleştiren bir unsur olamayacağını düşünmektedir. Zira ona göre Müslüman unsurlar arasında da artık bir kavmiyet fikri mevcuttur. Aynı zamanda Akçura, dinin yeni dönemde etkisini yitirdiğini, dinlerin ancak ırklarla birleşerek ırklara yardımcı hatta hizmet edici yan bir unsur olarak siyasi ve içtimai ehemmiyetlerini muhafaza edebileceklerini iddia etmektedir. İsmail Gaspıralı'dan önemli ölçüde etkilenen Akçura büyük ölçüde dil merkezli bir millet düşüncesi geliştirmiştir. Bu yönüyle Akçura'nın modernleşmeci bir devlette birleştirici bir kimlik unsuru olarak pragmatik bir milliyetçilik fikrine sahip olduğu görülmektedir.

1920'lerin ortasından itibaren Cumhuriyet'in modernleşmenin kültürel destekçisi olarak konumlandığı milliyetçilik ulus inşası çerçevesinde gittikçe ırk temelli bir anlayışa doğru evrilmiştir. Akçura'nın bu görüşlerini rafine ederek yeni devletin temel ideolojisine dönüştüren Ziya Gökalp, etnik temelden ziyade kültürel temele dayanan bir milliyetçilik oluşturmuştur. Gökalp aynı zamanda modernleşmenin oluşturduğu kültürel tehditleri aşmak üzere İslami unsurların sosyal hayatta işlevsel kullanımını savunmaktadır. Gökalp milleti, ırki, kavmî, coğrafi, siyasi, iradi bir zümre olarak değil dil, din, ahlâk ve estetik bakımından ortak bir duyuya ve anlayışa sahip bir topluluk olarak görmektedir. Bu anlamda modernleşmecilik, milliyetçilik ve İslam

arasında serbest bir sentez yapan Gökalp, Cumhuriyet modernleşmesinin temel manzumesini oluşturmuştur. Gökalp bu anlamda dini dışlamamıştır fakat onu modernleşmenin doğurduğu kimlik sorunlarını aşmada bir yan unsura dönüştürmüştür. Ona göre zamanla yeni bir sentetik ulus kültürü oluştuğunda buna daha az ihtiyaç olacaktır. Bu yaklaşım 1930'lardan itibaren ulus inşası çerçevesinde Türk tarih ve dil tezleri çerçevesinde gittikçe ırkçı bir değerlendirmeye evrilmiştir. Dönemin yaygın havasından etkilenerek tamamen kana ve ırka dayalı bir illet tanımı yapılmaya uğraşı başlangıçta Hüseyin Nihal Atsız, Afet İnan ve Sadri Maksudi Arsal gibi isimler tarafından desteklenmiş ve yeni bir kültür oluşumunun temelini dönüştürülmeye çalışılmıştır. Kemalizm ulus inşası çerçevesinde milliyetçiliği aperiatif bir unsura dönüştürmüştür.

Temelleri Zeki Velidi Togan tarafından atılan kültürel milliyetçilik anlayışı dinle açılan mesafeyi bir miktar daraltmıştır. 1950'lerde Anadoluçuluk şeklinde ortaya çıkan bu yaklaşım aynı zamanda manevi değerlerin önemsendiği bir anlayışın oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu anlamda Togan milleti tanımlarken ırk, etnisite vurgusu yapmamakta, milleti kültürel ve tarihî bir birliktelik olarak düşünmektedir.

1960'lardan itibaren Kemalizm'in sola kayması, sosyalizmin yükselişi ile birlikte üçüncü dünya bağımsızlıkçılığı şeklinde de tanımlanabilecek antiemperyalist vurguları güçlü bir milliyetçilik biçimi meydana çıkmıştır. Doğan Avcıoğlu'nun *Yön* dergisinde kendisine zemin bulan bu fikirler aslında 1930'lardaki Kemalist tezlerin revize edilmiş bir biçimidir. İktisadi olarak devletçiliğin sosyal ve siyasi olarak da halkçılığın ileri bir tonu olarak sosyalizm ile sentezlenen milliyetçilik bu dönemde özgül özellikler kazanmıştır. Temelde devlet milliyetçiliği olarak adlandırılabilen bu yaklaşım 1990'lardan itibaren şekillenen ulusalcılık fikrinin zeminini oluşturması bakımından da önemlidir.

Bir taraftan Kemalizm'in sola kayışı bir taraftan da İslamcılığın yükselişi milliyetçiliğin sağa doğru evrilmesine yol açmıştır. Temelde antikomünizm çerçevesinde oluşan bu kayış ile birlikte milliyetçilik gittikçe kültürel nitelikler kazanmaya başlamıştır. Bu tepkisellik özellikle

bürokratik elitlerin sosyalizme meyline yönelik eleştiriler çerçevesinde milliyetçiliğin Kemalizm'le mesafesinin açılmasına yol açmıştır. Osman Turan'ın temsil ettiği bu değişim ile birlikte etnisite ve ırk temelli bir milliyetçilik anlayışından daha siyasi tarihsel ve İslami motiflere sahip bir milliyetçiliğe doğru bir değişim söz konusu olmuştur. Turan'a göre demokrasi ve sosyal adalet milliyetçiliğin ayrılmaz unsurlarıdır. Onun geliştirdiği "mutedil sosyalizm" kavramı bu anlamda daha ılımlı ve kapsayıcı bir milliyetçilik fikrinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Turan aynı zamanda milliyetçiliğin modernleşmeciliğin yedek gücü olmasını eleştirir ve kimliğin asli unsuru olarak İslam'a vurgu yapar.

1980'den sonra ise Türk-İslam sentezi olarak adlandırılan İslami öğelerin daha fazla belirginleştiği yeni bir milliyetçilik yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yükselen İslamcılığın milliyetçiliğin dilini ve söylemini kendisine doğru çektiği görülmektedir. Bu durum İslami referanslara daha fazla sahip olmaya başlayan bir sentezlemenin meydana çıkmasını beslemiştir. Bu dönemde dini ve manevi vurguları daha güçlü bir milliyetçilik akımı meydana çıktı.

Günümüzde ise yükselen etnik terörün ve küreselleşmenin oluşturduğu tehditler karşısında milliyetçiliğin siyasal ve fikrî yaşamın çok güçlü bir zeminine dönüştüğü görülmektedir. Bu anlamda bütün dönüşümlerin hasılasını bünyesinde barındıracak şekilde milliyetçiliğin modernleşmeciliğin, muhafazakaârlığın, Kemalizm'in, devletçiliğin ve İslamcılığın bir sentezi olan "süper bir ideolojiye" dönüştüğü görülmektedir.

Kemalizmin Dönüşümleri: Devlet İdeolojisi ve Diğerleri

Kemalizm ima ettiği gündelik siyasal tavırların ötesinde Türkiye'de çeşitli görüşleri sentezleme yoluyla meydana çıkmış bir devlet ideolojisidir ve ideolojiler arasındaki geçişliliklerin anlaşılması için de önem arz eder. Kemalizm aynı zamanda çeşitli versiyonları ile devletin düşünce alanına müdahalesinin bir resmidir. Düşünce yaşamının devletle girdiği her ilişkide ve girişimde Kemalist tonlar açığa çıkmaktadır.

Bu anlamda Kemalizm'i belki de bütünlüklü bir ideoloji olarak değil, bir tavır olarak görmek daha yerinde olacaktır.

Kemalizm'in oluşumunda çeşitli katkılar söz konusu olsa da bunlardan hiçbiri 1930'larda *Kadro Dergisi*/Hareketi etrafında meydana çıkan kadroculuk kadar belirleyici değildir. Ocak 1932 – Aralık 1935 tarihleri arasında yayın yapan bir derginin adı olan *Kadro* aynı zamanda hareketin adı olarak da kullanılmıştır. *Kadro*, Mustafa Kemal'e yakın birtakım “eski sosyalist” aydınlar grubunun yayınladığı bir dergidir. Derginin ideoloğunu ve başyazarlığını Şevket Süreyya Aydemir yapmıştır. Onunla ortak bir geçmişe sahip olan Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge, İsmail Hüsrev Tökin de dergide önemli rol üstlenmişlerdir. Derginin yayınlandığı dönemde büyük bir sansür ortamı egemen olduğu için, bir derginin tutunabilmesi Mustafa Kemal nezdinde ve CHP çevrelerinde kabul görmesine bağlıydı. Bu şartı sağlamak için derginin sahipliğini Mustafa Kemal ve CHP'ye yakın bir isim olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu üstlenmiştir. Dergi, CHP'nin önde gelen seçkinlerinin siyasal baskısı nedeniyle yazarları tarafından 1935 yılının Aralık ayında kapatılmıştır. *Kadro* kapatıldıktan sonra yazarları, diplomaside ve devlet kademelerinde yüksek görevlere atanmışlardır.

Kadro hareketi bugünkü Türk devlet ideolojisi ve aydın kesimi üzerinde derin ve güçlü etkiler bırakmıştır. Türkiye'de ulus-devlet oluşturma sürecinde yeni bir politik ve sosyal düzenin inşa edilmesi sürecinde Kadro önemli bir rol üstlenmiş ve Atatürk ulusçuluğu üzerinde şekillenen bir devlet doktrini kurmak için çalışmışlardır. Türk devlet ideolojisinin/Kemalizm'in pek çok tezi Kadro dergisi tarafından ortaya konulmuş veya geliştirilmiştir.

Kadro hareketinin ortaya çıktığı yıllarda Türkiye'de ve dünyada son derece önemli olaylar olmaktadır. Türkiye'de rejim hızlı ve dramatik bir biçimde değişmekte; toplum, farklı tipteki sosyal, ekonomik ve politik organizasyonlarla yüzleşmekteydi. Öte yandan dünyada da birtakım önemli gelişmeler yaşanmaktaydı. Kapitalizme alternatif olarak Rusya'da sosyalist bir sistem kurulmakta, Avrupa'da faşist hareketler yükselmekteydi. Diğer taraftan dünya ekonomik sistemini derinden

etkileyen 1929 Büyük Buhranı tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de yeni iktisadî arayışları doğurmuştu. Aslında *Kadro* dergisinin en esaslı işlevi 1929’daki büyük ekonomik buhranın ardından hükümete alternatif fikirler sunmak olmuştur. Zira büyük buhran sonrasında denen liberal politikalar uygulanamamış ve iktisadi siyasette boşluklar meydana gelmiştir.

Bu bağlamda *Kadro* Türkiye Cumhuriyeti’nin sosyal, ekonomik ve siyasi sahalarda birtakım arayışlarının olduğu bir dönemde, kurucularının kendi görüşlerini bir alternatif olarak ortaya koymalarıyla oluşmuş bir harekettir. Ortaya çıkarken kendisine biçtiği birincil ve öncelikli rol Türk Devrimi’nin ideolojisini yapmak, Türk Ulusal Kurtuluş Savaşı’nı teorik bir çerçeve dahilinde formüle ederek özgünleştirmek, derinleştirmek ve dünya milletleri arasında öncü bir konuma taşımaktır. Derginin analizlerinin derinliklerinde sosyalist geçmişlerinden kaynaklanan birtakım toplumsal ve siyasi analizler bulunur. Bu çerçevede Kadrocular daha sonra Türk düşüncesinde yerleşik bir hal alacak şekilde Kurtuluş Savaşı’na, Türk inkılâbına, toplumsal yapıya dair tanımlamalar yapmışlardır. Bu yönüyle Kadrocular Kemalizm’in toplumsal ve siyasal bakışımın şekillenmesinde etkin bir yer edinmiştir.

Kadro hareketi, seçmiş olduğu konum ve siyasi duruş açısından seçkin bir görünüm çizmektedir. Partiye yakın durarak yönetici kesimin düşüncelerini etkileyip üstten bir değişim önermeleri bakımından Kadrocular tipik birer halka rağmen halk için anlayışı temsilcisidirler. Bu aslında onların Türk Devriminin yapılış tarzına dair tanımlarında daha fazla göze çarpmaktadır. Buna göre bir avuç aydın eldeki kısıtlı imkânlarla rağmen hem bağımsızlığı sağlayacak mücadeleyi örgütlemiş hem de devrimin önündeki engelleri kaldırmıştır. Bu tanım, özellikle Şevket Süreyya’nın yazmış olduğu Mustafa Kemal (Tek Adam) ve İnönü (İkinci Adam) biyografileri ve İsmail Hüsrev Tökin’in Köy İktisadiyatı adlı kitapları vasıtasıyla Türk düşünce dünyasına uzun bir süre egemen olmuştur. Daha sonraki dönemlerde *Kadro*’nun bu seçkin dönüştürme teorisi hâkim Türk düşünür tipini belirlemiş ve Kadroculuk diye bilinen bir düşünce tipi yaratmıştır.

Kadrocuların Türk siyasal hayatına en temel etkileri devletçiliğin formülasyonudur. Sadece iktisadi alanda değil, kültürel ve siyasal alanda da devletçiliği bir model olarak öneren Kadrocular, Türk devlet sisteminin şekillenmesine önemli katkılar yapmışlardır. Kadrocuların fikrî alandaki en önemli etkileri ise Kemalist ulusçuluğun formülasyonu ve Türk devriminin anlamına dair geliştirdikleri çerçevedir. Bu çerçeve ile Türk devriminin elitist yapısı tasarlanmış ve devrimin sürdürülmesi için bir elit formasyonu fikrî merkeze oturmuştur. Kadro'nun diğer bir etkisi ise Türk toplumuna dair geliştirdikleri analizlerde ortaya çıkmaktadır. Türkiye toplumunun kaynaşmış sınıfsız bir kitle olduğu dolayısıyla kapitalizm ve sosyalizm dışında ayrı bir sistemin gerekli olduğu düşüncesi yerleştirilmiştir.

1960'larda Kemalizm'in sola eklenmesinde, üçüncü dünya milliyetçiliğinin belirginleşmesinde, devletçi kalkınmacılığın, bürokratik kanallarla kontrol edilmiş demokrasinin oluşumunda Kadrocuların önemli bir etkisi ve rolü mevcuttur. Bugün Türkiye'de Kemalizm'in oluşumunda Kadrocuların 1930'larda geliştirilmesine katkı verdikleri düşünme biçiminin önemli bir yeri mevcuttur.

Sosyalizmin Serüveni ve Kaderi

Çağdaş dönemde Türkiye'de düşüncenin temel bir başka ekolü de sosyalizmdir. Sosyalizmin Türkiye'deki macerası çok ilginç dönüşümleri bünyesinde barındırır. Bu maceranın önemli bir kısmı yer altında geçmektedir. Zaman zaman etkili olsa da sosyalizm toplumda hiçbir zaman bir yaygınlık kazanamamıştır. Sosyalistik bazı fikirlere ve temayüllere imparatorluğun Balkan halkları arasında rastlanmaktadır. Zira Batı kaynaklı bir düşünce olarak sosyalizm uzunca bir süre gayrimüslim topluluklar arasında etkili olmuştur. Bu da Müslümanların ona mesafeli kalmasına yol açmıştır. Bu dönemde bazı parçalı tartışmalar hariç sosyalizmin bir fikrî akım olarak tanındığını söylemek güç görünmektedir.

Sosyalizmin görünür bir temayül olarak ortaya çıkışı II. Meşrutiyet döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde yayımlanan *İştirak Dergisi*

etrafında toplanan isimler Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı kurmuşlardır. Ancak bu parti uzun ömürlü olmamış, baskıya uğrayarak kapatılmıştır. Bu süreç boyunca sadece bireysel düzeyde sosyalist fikirlerin dilendirilmesi söz konusudur. Rusya'da Bolşevik Devrimi'nin başarılı olması ve Sovyetler Birliği'nin kurulması Osmanlı kamuoyunda sosyalizme yönelik bir merakın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Her ne kadar Rusya kökenli aydınların milliyetçiliği kurarken faydalandıkları en önemli unsur Rus tehdidi ve düşmanlığı olsa da Mütareke döneminde ortaya çıkan sosyalist hareketler, Bolşevik Devrimi'nin Rusya'yı Birinci Büyük Savaş'tan çıkarmasının ve Milli Mücadele'yi desteklemesinin Osmanlı entelijansiyasında yarattığı prestijden de faydalanmışlardır. Mütarekeden sonra İstanbul'a gelen İştirakçi Hilmi, Türkiye Sosyalist Fırkası'nı kurmuş ve çıkardığı İdrak dergisinde İslam ile sosyalizm arasındaki benzerliklere temas etmiştir. Türkiye'nin ilk Marksist partisi ise Almanya'da buldukları zaman diliminde Spartakist akımdan etkilenen gençler tarafından kurulan Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası'dır. Bu dönemde Mustafa Suphi'nin ekibinden bir grup ise Türkiye Bolşevik Partisi'ni kurmuşlar fakat İngilizlerin baskılarına dayanamayıp Bakü'ye kaçmışlardır. Milli Mücadele'nin merkezinin Ankara'ya taşınmasından sonra Anadolu'da da parti teşkilatlanmaları artmıştır. Bunlardan birisi 1920 haziranında Ankara'da kurulan Türkiye Komünist Partisi'dir. Bu parti Bakü'de kurulmuş olan Türkiye Komünist Partisi'nin Anadolu şubesi olarak düşünülebilir. Yine 1920'lerde Rusya'nın desteğini almak için kurulan bazı oluşumlar vardır. Bunlardan birisi Mustafa Kemal'den ziyade Enver Paşa'yı destekleyen Yeşil Ordu Cemiyeti'dir. Cemiyetin varlığı Milli Mücadele dönemi boyunca psikolojik destek ve direnç sağlamıştır. Fakat Çerkes Ethem'in bu cemiyete dahil olmasından sonra topluluk lağvedilmiştir. Mustafa Kemal'in Milli Mücadele dönemi boyunca sosyalist hareketlerle iş birliği yaptığı bilinmektedir. Bu hareketleri SSCB ile iletişim kurmak için araçsal olarak kullanmış ancak ülke içerisinde çok güçlenmelerini önlemeye çalışmıştır. Yine aynı amaçla kendi arkadaşlarına güdümlü Türkiye Komünist Partisi'ni kurdurmuştur. Uzun uğraşlar sonucunda Mustafa Kemal ile görüşmeye gelecek olan Mustafa Suphi ve ekibi suikastle

öldürülünce sosyalist hareketin etkinliği büyük oranda azalmıştır. 1925 yılına kadar yarı gizli bir örgüt olan TKP, Takrir-i Sükun Kanunu'ndan sonra tamamen bir yer altı örgütüne dönüşmüştür. 1927 tevkifatından sonra partiden ayrılan bir grup 1930'larda Kadro hareketini oluşturmuştur. Türkiye'ye uygulanabilir bir devletçiliğin teorisini oluşturmayı deneyen Kadrocular sosyalizmin uzun vadede Kemalizm ile ittifak çizgisini oluşturması bakımından önemli izler bırakmışlardır.

1946'da çok partili yaşama geçilmesi sürecinde iki sosyalist parti teşekkül etmiştir. Bunlardan birisi Türkiye Sosyalist Partisi, diğeri ise Türkiye Sosyalist Emekçi Köylü Partisi'dir. Bu iki parti de altı aydan fazla faaliyet göstermemiştir. 1954'te sonra kurulan Vatan Partisi de 1957'de kapatılmıştır. 1961 yılında bir kısım sendikacı tarafından Türkiye İşçi Partisi (TİP) kuruluncaya kadar Türkiye'de sosyalizmin örgütsel bir yapısı mevcut değildir. Yurt dışında örgütlenen TKP ise Türkiye'de toplumsal bir etki oluşturmada başarısız olmuştur. Dolayısıyla 1960'lı yıllara kadar Türkiye'de sosyalist solun takip edilebilir bir düşünce ve siyasi bir görüşüm ortaya koyduğu söylenemez. Bu anlamda erken dönemden itibaren Türkiye için bir tehdit olarak görülen Sovyetlerin düşünsel bir uzantısı olarak görülmesi de sosyalizminin topluma ulaşmasına önemli engeller teşkil etmiştir. Sovyet sosyalizminin çerçevesi dışına çıkamayan sol düşünce Kemalizm ile entegre olarak fikrî özgünlüğünü kaybetmiştir. 1970'lerden itibaren dünyada gelişen yeni sol akımların etkisiyle sosyalist düşünce içinde fraksiyonel bir parçalanma başlamıştır. Öte yandan bu tarihlerde başlayan illegal silahlı sosyalist örgütlerin de düşüncenin yapısında büyük çaplı etkiler oluşturduğu söylenebilir.

Sosyalizmin bir düşünce olarak en belirgin şekilde kendisini gösterdiği dönem 1960-1980 yılları arasındadır. Bu dönemde üniversite çevrelerinde, doğmakta olan işçi sınıfı hareketi dahilinde, devlet bürokrasisinde, şehirleşme ile ortaya çıkan yeni entelektüel tabakada sosyalizmin etkilerini görmek mümkündür. Bu dönemde özellikle Mehmet Ali Aybar, Hikmet Kıvılcımlı ve Behice Boran'ın temsil ettikleri farklı düşünceler sosyalist düşüncenin farklı tonlarını takip açısından önemlidir.

Bu anlamda 1962 yılında TİP genel başkanı olan Aybar'ın ayırksı ve özgün bir yeri mevcuttur. Dönemindeki yaygın anlayışın aksine sosyalizmin yukarıdan aşağıya doğru bürokratik bir yöntemle değil aşağıdan yukarıya doğru kurulacağını düşünen Aybar bu görüşleri dolayısıyla dışlanmış ve partiden atılmıştır. Özgün ve yerli bir sosyalizm arayışında olan Aybar, ilk başta Kemalizm'i temel referans noktası olarak alırken zamanla Kemalizm'e karşı daha mesafeli yaklaşmıştır. Ancak buna rağmen Aybar 1960'lı yıllarda yaygın olan üçüncü dünyacı sosyalist milliyetçilikle ve antiemperyalizmle ilişkili olarak Kemalizm'e ve milliyetçiliğe daha olumlu yaklaşmıştır. Ona göre geri kalmış ülkelerde sosyalizm ve milliyetçilik aynı anlama gelir. Aybar halkın dışında ve üstünde bir konumda olan devletin dönüştürülmesini birinci gündem olarak görmektedir.

CHP ve aydın tabaka üzerinden yürüyen sosyalizm tartışmalarının bir diğer önemli ismi Behice Boran'dır. ABD'de doktorasını tamamlayarak Ankara DTCF'ye dönen Boran devlete karşı bir komünist komplo hazırlığında olduğu gerekçesiyle üniversiteden atılmıştır. 1962'de TİP'e katılan Boran farklı bir örnek oluşturur. Gittikçe daha radikal devrimci fikirler geliştiren Boran 1960'lardaki Milli Demokratik Devrim tartışmalarına karşı eleştirel bir duruş takınmıştır. Ona göre bürokrasi ne ilerici ne de büsbütün ağalık gibi emekçi halk için tehlikeli bir unsurdur. Aynı şekilde sosyalizme giden yolda milli burjuvazi ile ittifak yapılamaz. TKP içinde kalarak çalışmalarını sürdüren Boran Leninizm'e ve Sovyetlere bağlılığını sonuna kadar sürdürmüştür.

Sosyalist düşünce içindeki en canlı ve tartışmalı konu devrim süreçlerinde ordunun (zinde güçlerin) konumudur. Bu konuda en ilginç fikirlere sahip olan isim ise Hikmet Kıvılcımlı'dır. Askerî Tıbbiye mezunu olan Kıvılcımlı erken yaşlarda komünist harekete dahil olmuş, bu konuda yayınlar yapmıştır. 1954'te Vatan Partisi'ni kurarak TKP ve TİP'ten ayrı bir çizgide durmuştur. Orduyu vurucu bir güç olarak gören Kıvılcımlı, bugünün Türkiye'sini anlamak için Osmanlı'yı incelememiz gerektiğini vurgulamıştır. Türkiye'deki devrim hareketlerinin gençlik ve ordu ile iç içe olması bakımından dünyadaki emsalleri

arasında özgün olduğunu ve bu ikisinin birbirinden ayrılamayacağını söyler. Kıvılcımlı, 27 Mayıs'ı demokratik bir devrim ve İkinci Kurtuluş Savaşı olarak tanımlar.

1980 sonrasında Sovyet temelli devlet destekli Marksizm'in yerine Batı Marksizm'i geçmeye başlamıştı. Türkiye'de ise darbenin yarattığı kırılma, sosyalist solda parti tartışmasının 1984'e kadar sarkmasına neden olmuştur. Bu tartışmayı başlatan yine Aybar olmuştur. 1988 yılında Sosyalist Parti kurulmuştur. Bu dönemde yine Kemalizm tartışmaları devam etmiştir. Bu bağlamda *Birikim* dergisi Kemalizm'e karşı radikal bir eleştiri geliştirmiştir. Bu dönemde kimlik kavramının gittikçe sınıf ve devrim yaklaşımlarının yerine geçtiği görülmektedir. 1990'lı yıllarda birleşme gündemi olsa da sosyalist hareketler bölünerek çoğalmaya devam etmiştir. Sovyetlerin yıkılması, küreselleşme ile birlikte sosyalist düşünce iki zıt milliyetçileşme yönünde hareket etmiştir. Birincisi gittikçe etkisini artıran Kürtçüleşme eğilimidir; diğer ise Kemalist söyleme eklemleme yönelimidir. Bunun ötesinde kimlik temelli pek çok hareket (kadın, çevre, insan hakları, hayvan hakları) başlangıç koşullarını sosyalist hareketlerden edinmiştir.

Liberalizmin İmkânsız Tahayyülü

Türkiye'de çağdaş dönemde etkili olmuş bir diğer fikir akımı da liberalizmdir. Her ne kadar görünür bir sosyal karakter ve dışsallaşmış programatik bir mahiyet kazanmasa da liberalizm Türkiye'de bir fikir tarzı olarak (modernleşme içinde oynadığı rol sebebiyle) hep hesaba katılması gereken bir varlık göstermiştir. Bu anlamda Osmanlı'nın son döneminden 1950'lere kadar daha çok şahsi ilgiler ve söylemler çerçevesinde kendisine yer bulan liberalizmi bu dönemde Prens Sabahattin, Ahmet Ağaoğlu, Ahmet Hamdi Başar, Ali Fuat Başgil ve Emin Yaman gibi isimler temsil etmektedir. Ancak bu isimlerin zaman zaman kazandıkları etki alınca mukabil liberalizmin bir düşünce ekolü olarak etkinlik oluşturduğu söylenemez. Zira devletin önce kurtarılması sonra da kurulması gündeminin egemen olduğu bir düşünce dünyasında zayıf bir siyasal iktidarı savunan serbest piyasacı bir düşüncenin

yayımları beklenemez. Ancak liberalizm bir başka kanaldan etkinlik oluşturmuştur. Bu etkinlik alanı modernleşmeciliğin meydana çıkardığı dönemsel ihtiyaçlarla kendisini gösterir. Özellikle dünya sistemine dahil olma anlarında (1950'ler, 1980'ler ve 2000'ler) liberalizm geriye çekilen Kemalizm'in ve milliyetçiliğin boşluğunu dolduran işlevsel bir modernleşme enstrümanıdır. Dolayısıyla liberalizmin devlet tarafından büsbütün dışlandığını söylemek mümkün değildir. Zaman zaman yumuşak bir modernleşmeye ve piyasacı bir açılıma ihtiyaç duyulduğunda Batılılaşmanın bir biçimi olarak liberal düşüncenin devreye girdiği görülmektedir. Bu anlamda liberalizmin Türkiye'de etkinliğinin üç dışsal koşulu ortaya çıkmaktadır: (i) Diğer fikirlerle iş birliği yapmak; (ii) farklı fikrî oluşumların arasındaki kesişimlerin geliştiği bir ideolojik yumuşama döneminin varlığı; (iii) küresel finansal ve siyasal sistemlere uyum.

II. Dünya Savaşı sonrasında demokrasiye geçen Türkiye'de zorunlu olarak liberalizm gündeme gelmiştir. Ancak ilginç şekilde yönetim süreçlerini belirleyen liberal politikalar, fikrî zeminde aynı yaklaşımın gelişmesi sonucunu ortaya çıkarmamıştır. 1950 yılında Demokrat Parti iktidarıyla nispeten liberal politikalar uygulanmaya başlanmıştır. 1960 ve 1970'lerdeki fikrî hareketlilikten en az etkilenen ideolojinin liberalizm olduğu ifade edilebilir. Bu dönemde liberalizmin yine geri planda kaldığı bir zamandır. Soğuk Savaş dönemi bloklaşması Türkiye'yi de etkilemiş ve giderek güçlenen solun karşısında aynı şekilde İslamcılık yükselişe geçmiştir. Sağ ve sol ideolojilerin hem siyasal arenada hem de fikrî düzlemde şiddetli bir biçimde rekabete girdiği bu dönemde ciddi anlamda öne çıkan liberal isim de eser de neredeyse yok denecek düzeydedir. Çünkü bu süreçte liberalizm halka hala yabancıdır ve taşıyıcı bir entelektüel veya sosyal grubu yoktur.

1980'lerde Türkiye'de liberalizmin siyasal ve iktisadi bakımdan kamusal görünürlüğü artırdığı görülür. Bu dönemde liberalizmin fikrî açıdan güçlenmesi kurulan siyasal/fikrî ittifaklar aracılığıyla olmuştur. Bu dönemde ilk olarak sol kesimden gelen bazı aydınların liberal fikirleri savunmaya başladığı görülür. Bu durumun ortaya çıkmasında

12 Eylül Darbesi'nin tüm ideolojileri âdeta silindir gibi ezip geçmesinin büyük etkisi bulunur. 1980'lerde iktidarda olan Turgut Özal, liberal politikaları, kendisini bu ideolojiye yakın görmesi nedeniyle fikrî arka planlarına da nüfuz etmiş bir şekilde uygulayarak Türkiye liberalliğinin miladını oluşturmuştur. 12 Eylül Darbesi'nin getirdiği tahrip edici etkinin yanında Sovyet rejiminin totaliterliğine duyulan tepki, Marksistler arasında alternatif eleştirel yaklaşımların geliştirilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu dönemde sol gruplar arasında "sivil toplumcu" olarak nitelenen ve liberal demokratik yaklaşımı belirli ölçülerde kabullenen bir akımın güçlendiği görülmektedir. Böylece "sol liberal" sıfatıyla anılan bir siyasal anlayış baş göstermiştir. Bu çizgi, siyasal açıdan liberal demokratik anlayışa yakın ama ekonomik düzlemde sosyalist görüşlere daha fazla bağlıdır.

1990'lar Türkiye'de liberalizmin gittikçe daha görünür bir hal aldığı, müstakil siyasal etkinlik göstermeye başladığı bir dönemdir. Önce Cem Boyner'in Yeni Demokrasi Hareketi, akabinde Liberal Düşünce Topluluğu ve nihayetinde Liberal Demokrat Parti'nin kuruluşu ile liberal hareket somut siyasal bir görünüm kazanmıştır. 1997 yılında başlayan 28 Şubat sürecinin liberal fikirlerin seslendirilmesi bakımından önemli eşiklerden birini oluşturduğu söylenebilir. Bu süreçte temel hak ve özgürlüklere yönelik saldırılara ve bürokratik vesayete karşı çıkılmasında liberal argümanlar sıklıkla kullanılmıştır. Bu süreç neticesinde Kemalizm'e karşı İslamcılık ile liberalizm birbirine yaklaşmıştır. Başta İslamcılar olmak üzere farklı gruplar, sisteme yönelik eleştirilerini liberal bir çerçeve içinden yapmaya başlamışlardır. Bu yakınlaşma 2000'lerde muhafazakâr demokrasi olarak adlandırılan bir sentez düşüncenin ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir. Dinî ve milli değerlere daha saygılı bir liberalizm ile piyasacılığı benimsemiş bir muhafazakârlığın bu ittifakı 2010'lara kadar devam etmiştir. 1980'lerin ortalarından başlayıp yaklaşık yirmi yıl süren bu zaman dilimini liberalizmin belki de Türkiye'deki en güçlü çağı olarak görebiliriz. Ancak takip eden dönemde siyasal alanda yaşanan kutuplaşma neticesinde ideolojiler arası saflar netleşmiş ve bu durum en çok liberalizmin aleyhine olmuştur.

Türkiye’de liberalizmin niçin görünür bir etki kazanmadığı yönündeki tartışmaların odağında burjuvazinin ve bireyin gelişmediği tezleri bulunmaktadır. Buna göre Osmanlı Devleti’nin merkezi yapısı ve bunu devam ettiren bürokratik Türk modernleşmesi bağımsız bir burjuvazinin oluşumuna müsaade etmemiştir. Aynı şekilde toplumsal kültür ve gelenekler kendi kendine yeten ve kaderine hâkim bir “birey” fikrinin ortaya çıkışını engellemiştir. Böylece temel taşıyıcı aktörleri oluşmadığı için liberalizmin de oluşumu söz konusu olamamıştır.

Türk Düşüncesinin Sorun Alanları

Türkiye’de sığ modernleşmeden ve toplumsal zeminle bütünleşemeyen bir düşünceden ötürü bir entelektüel kimlik krizi yaşanmaktadır. Bu kimlik krizinin ana hatlarını aşağıda şu yedi etken etrafında ele alacağız: (i) Köken ve süreklilik sorunu, (ii) sentetikleşme, (iii) zayıf tarihsellik, (iv) gelenek eksikliği/geleneğin inşa edilememesi, (v) popülizm, (vi) yabancılaşma marjinalleşme ve (vii) siyasal kutuplaşma.

Köken ve süreklilik sorunu:

Osmanlı’dan Türkiye’ye devreden ve giderek hızlanan ve radikalleşen modernleşme projeleri düşünce yaşamında geriye dönülemez bir köken ve devamlılık sorunu meydana getirdi. Bu durum aslında modern dönemde öyle ya da böyle tüm Müslüman ülkelerde yaşanan bir sorundur. Ancak mesela bu seride ele alınan Mısır, Hindistan ve İran düşünceleri için de benzer bir durum söz konusu olsa da buralarda dil ve kültürden veya kurumsal yapılardan neşet eden bir sürekliliğin olduğu da söylenebilir. Halbuki Türk düşüncesi 1925-1950 arası çeyrek asır boyunca neredeyse bir neslin tarihle ve geçmişle olumlu bir temas söz konusu olmaksızın yetiştirildiği bir ülkedir. Bu neslin oluşturduğu kopuş ve sonrasında geçmişe yönelik oluşan nostaljik ilgi bir daha asla dil ve kültür bağının kopuşunu aşma imkânını vermedi. Tarihle bağını koparmış, hatta onu inkar üzerine kurulu olan bir düşüncenin aynı zamanda Batı ile de yüzleşmek zorunda kalması tam anlamıyla bir içeriksizleşme ve

sloganlaşma üretmiştir. Nihayetinde Türkiye’de çağdaş düşüncenin resmi şöyle tanımlanabilir: Batı’ya karşı milli, topluma ve tarihe karşı Batı-cıdır. Bu ikircikli tutum aynı zamanda devletin kimliğini oluşturmasında da ciddi zorluklar meydana getirir. Bu anlamda karmaşık referanslar parçalı bir devlet ve toplum kimliğinin oluşumu ile neticelenmiştir. Bugün devletin hem modern hem Türk hem de İslami öğelerden faydalanarak kendisini konumlandırması neticesinde bir imkân gibi gözüktüğü de hibrit ve eklektik bir kimliğin ortaya çıkması söz konusudur.

Geleneğin yokluğu veya inşa edilememesi:

Bu sentetikleşmenin en temel unsuru, Türkiye’de çağdaş düşüncenin hemen hemen bütün formlarıyla bir geleneksizlikle malul olmasıdır. Geçmişle bağların koparılması Türkiye’de düşünce yaşamının kendisine klasik düşünceden bir zemin ve temel, hareket veya istinat noktası bulmasını engellemektedir. Ayrıca düşünce ekolleri kendi içlerinde de süregelen bir gelenek inşa edememişlerdir. Zira Türkiye’de düşünce ekolleri teoriden ziyade siyasete meyillidirler. Teoriye ilgi nadiren, siyasal alan kaybı söz konusu olduğunda gündeme gelir. Bu hiç şüphesiz bir siyasal pragmatizm sorunu meydana getirmektedir. Dolayısıyla tutarlı bir içeriğe sahip bir düşünce gelişimi söz konusu olmamıştır. Böylece birbirinden farklı düşüncelerin ortak problemi zamansal dönüşümlerin büyük bir önem taşıması ve geleneğe sahip olunamamasıdır. Aslında bir düşünce üretimi imkânını toptan ortadan kaldıran bu zaaf dönemsel yamalar ile aşılmaya çalışıldıkça büyümektedir. Bugün halen daha Türk düşüncesinde bir teorileştirme sorununun olduğu görülmektedir. Örneğin Türkiye’den çıkmış ve doğal talepler neticesinde (suni yönlendirmelerle değil) dünyaya tercüme edilmiş düşünce ve teoriler neredeyse hiç yoktur.

Zayıf tarihsellik:

Bu gelenek probleminin en önemli nedeni zayıf tarihselliktir. Zayıf tarihsellik tarihin bütüncül bir şekilde değerlendirilmediği ancak yeri geldikçe vaka eksenli yaklaşımla sembolik ve nostaljik bir tarih okumasına

dayalı olarak parçacı bir tarih fikrinin benimsendiği bir durumdur. Bu anlamda tarihin ayağımızda bir bağ olduğu yönündeki Kemalist söylem kadar; tarihin ulaşmamız gereken bir zirveyi teşkil ettiğini düşünen muhafazakar söylem de zayıf tarihselliğin önemli bir destekçisidir. Nihayetinde tarih ve tarihsel figürler bugün Türkiye düşünce yaşamı için bir hayalet gibidirler. Kimileri için iyi kimileri için de kâbus olan bu hayaletlerin bir bedene sahip olmaması onların istenildiği gibi konumlandırılmasına yol açmaktadır. Bir köprüye, bir okula, bir meydana veya bir sokağa tarihsel bir karakterin isminin verilmesi veya dizi filmlerde muhayyel tarihsel karakterlerden bir kimlik nesnesi çıkartılması tarihin “arka odalarında” sıklıkla mahsur kalınmasına veya İstanbul’da Boğaziçi’nde “eşsiz bir tarih gezintisine” çıkılmasına imkân veren şey, tarihin parçalanmış ve ana indirgenmiş olmasıdır. Halbuki zamansal bir bütünlük için bu anları toparlayan bir tarihsel mesuliyet bilincinin ve toplumsal bir sürekliliğin inşa edilmesi gerekmektedir.

Sentetikleşme:

Bu kimlik krizi aynı zamanda düşünce yaşamında ortalamalar ve hibrit formların oluşmasına da yol açmaktadır. Mesela Kemalizm ile solun girdiği ilişki bir sol-Kemalizm’i, milliyetçilikle ile İslamcılığın girdiği ilişki bir Türk-İslam sentezini, milliyetçilik ile Kemalizm’in girdiği ilişki muhafazakârlığı, sol ile liberalizmin girdiği ilişki feminizmin ve batıcılığın farklı tiplerini, İslamcılıkla liberalizmin girdiği ilişki demokratik muhafazakârlığı meydana getirmiştir. Bu sentezlemeleri çoğaltmak mümkündür. Bir taraftan bir imkân gibi görünse de aslında düşüncenin derinliğini zaafa uğratan bir sentetiklik ve senkretizm meydana getirmiştir. Bugün bu sentetikliği aşmak üzere gerçekleştirilen çeşitli girişimlerin karşısında tarihle teoriyi, modernlikle geleneği yoğuracak bir düşünce çerçevesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Yabancılaşma ve marjinalleşme:

Türkiye’de çağdaş düşüncede entelektüellerin konumu ve nitelikleri daima tartışılmalıdır. Bir “aydın ihaneti” veya bir “münevver

sorunu” her zaman ilgi çeken konulardır. Ancak modernleşmenin bu harika çocuğunun toplumdaki kritik bir kopuş yaşadığı artık iyice görünmektedir. Zira ona biçilen rol çağdaşlaşmadır. Çağdaşlaşma yolunda toplumdaki uzaklaşan Türk aydını neredeyse kendisini sürgüne göndermiş; marjinal ve yabancı bir figüre dönüşmüştür. Bu aslında 20. yüzyılda tüm Müslüman toplumların yaşadığı bir durumdur. İranlı eleştirmen Celal Ali Ahmed’in kavramsallaştırması ile yaşanan bir Garp zehirlenmesidir. Bunu aşmak üzere yola çıkan alternatif entelektüel hareketlerin olmadığı söylenemez. Ancak bu hareketler de yeterince kamusallaşmamışlardır. Aslında devletin belirleyici konumu ile çağdaşlaşmanın dünyaya entegrasyon talebi Türk aydınına tam anlamıyla “devlet ile dünya (Batı)” arasında bırakılmıştır. Devletin de dünyaya entegrasyonu takip ettiği dönemlerde (mesela 1950’lerin ilk yarısı, mesela 1980’ler, mesela 2000’lerin ilk on yılı) entelektüeller bu anlamda işlevsel olmakta ancak dünya (Batı) ile entegrasyonun tam işlemediği dönemlerde krize girmektedirler.

Popülizm:

Türkiye’de çağdaş düşüncede yaygın ve yoğun yaşanan bir gelenek sorunu, zayıf tarihsellik, yabancılaşma ve aydınlarının kimlik krizinin en önemli neticesi entelektüel yaşamda bir popülizm sorunudur. Günümüzde daha da belirginleşse de popüler olana yönelme, renkli olanı takip etme, imkânların peşinden gitme Türkiye’de entelektüel gündemin her zaman önemli problemlerinden birisi olmuştur. Milli bir kimliğin ve gündemin oluşmamış olması Türkiye’de çağdaş düşüncenin her zaman Batı’dan alınan ilhamlarla kendisini güncellemesi aslında bu popülerleşmeyi kolaylaştıran bir etkidir. Zira popülizm genel geçer olanın, yeterince derinleştirilmemiş olanın daha fazla ilgi görmesidir. Türkiye’de yaşanan entelektüel kimlik krizi düşünüldüğünde popülizmin bu anlamda bir hareketlilik ve üretkenlik yanılgısı ürettiği görülür. Bu yanılgı düşünsel hayatta önemli ile önemsizin, hayati olan ile arızı olanın karışmasına yol açmaktadır. Böylece çözüm bekleyen önemli sorunlar bir tarafta beklerken yukarıda bahsedilen semboller

evreninde bir çatışma jargonu içinde kendisine alan açan bir popülizm söz konusudur. Ayrıca Türkiye’de çağdaş düşünce meseleler, olaylar ve teorilerden ziyade isimler etrafında oluşmaktadır. Bugün mesela Türkiye’de belirli meselelerin, kavramların, teorilerin derinlikli bir incelemesine dayalı monografi yazımında ciddi sorunlar varken belirli isimler etrafında onlarca metin yayımlanmaktadır. Türkiye’de çağdaş düşünce bir “mezarlık listesi” gibidir. Türbe bekçileri mezarların kutsallığı konusunda bizi iknaya çalışıyorlar.

Çatışma ve kutuplaşma:

Türkiye’de çağdaş düşünceyi ele alan herhangi bir çalışmada muhafazakâr ve seküler entelektüel cenahlar arasındaki bir çatışmaya uzun uzadıya yer ayrılması artık bir “gelenek” halini almıştır. “Kutuplaşan bir ülke” imajı 1990’larda Samuel Huntington tarafından Türkiye’nin Garp ile Şark medeniyetleri arasında “yırılmış bir ülke” olduğu iddiası ile tescillenmiştir. Aslında bu imaj 1990’ların bir mamulü değildir. En başından beri Türkiye’de bir “ilerici-gerici” ayrımı, “çağdaş ve yobaz” karşıtlığı veya “muhafazakâr-seküler” kesimlerin birbirinden kopuşundan bahsedilmesi yaygındır. Mesela 1970’lerde İdris Küçükömer, Cemil Meriç ve Att ila İlhan gibi isimlerin bu ikiliklerde tarafların gerçek konumunu sorgulayarak yaptıkları ters yüz etme hali Türkiye’de çağdaş düşüncenin “bir ikilem” etrafında şekillendiği fikrine katkı yapmıştır. Taraflar nasıl konumlanırsa konumlansın Şerif Mardin’in son dönemlerinde popüler kıldığı haliyle ortada bir “mahalle kavgası” olduğu hususunda yaygın bir kanaat vardır. Zaten Mardin “merkezi kapma” yarışının Türkiye’de çağdaşlaşmanın asıl resmini veren temel çatışmaya karakter kazandıran özellik olduğunu da ısrarla dile getirmektedir. Aslında bu kutuplaşma veya çatışma bastırılanın geri dönmesi etrafında oluşmuş “temel bir korku” ile şekillenen kamusal söylemin kendisini meşrulaştırmak üzere geliştirdiği bir söylemsel şiddetin uzantısıdır. Bu aynı zamanda çağdaşlaşma yönünde uygulanan şiddetin de bir gerekçesine dönüşmüştür. Entelektüellerin konum kazanma yarışını bir toplumsal çatışma olarak kurgulamak; toplumu kendi

kimliğine yabancılaştırıcı çağdaştırma baskısı ile toplumsal değerleri açığa çıkarma çabasını aynı ölçekte tartmak aslında yukarıda bahsedilen diğer niteliklerin de oluşmasının temel mantığını oluşturur.

Günümüzdeki Durum ve Geleceğe Bakış

Nihayetinde günümüzde Türkiye’de bir çağdaş düşüncenin bütünlüklü olarak oluştuğunu söylemek güçtür. Ancak katedilen mesafeler ve elde edilen tecrübe ve fikrî birikimler dikkate alındığında yeniden başlamak için de bir zeminin oluştuğu söylenebilir. Eğer toparlarsak Türkiye’de çağdaş düşüncenin ana görünümü şu nitelikler etrafında şekillenmektedir:

- Toplumsal ve siyasal bellekteki yenilgi veya kayıp, fikrî temelde korumacı bir refleks üretmektedir. Bu korumacı refleks fikrî tartışmaların derinleşmesini engelleyen önemli bir etkidir.
- Tepeden inme modernleşmenin baskıladığı değişim arzusu ile aşağıdan dirençle şekillenen tutucu muhafazakârlık düşüncenin gelişim alanlarını daraltmaktadır.
- Politik endişeler entelektüel endişeleri incelemektedir. Türk siyasi hayatına entegre, politik ideolojilere indirgenmiş bir düşünce dünyası yeterince gelişmemiştir. Mevcut durum Türk entelektüel hayatının ilerlemesini engellemektedir.
- Türk modernleşmesinin askerî karakteri, sık sık yapılan askerî darbeler düşüncenin kendi seyrinde gelişimini ve süreklilik inşasını imkânsızlaştırmıştır.
- Çözülmesi gereken acil sorunların oluşturduğu “pratik” baskısı teorik düşüncenin gelişimine ket vurmuştur. Aynı zamana teorik düşünce gelişmediği için sosyal sorunlara çözüm bulmak da zorlaşmıştır.

- Entelektüel gelenekten kopuş ve yeni bir geleneğin inşa edileme-yişi Türkiye’de çağdaş düşüncenin boşluklarını artırmaktadır. Bu boşluklar çoğunlukla “Batı’da moda olan teori ve yöntemlerle” dol-durulmaktadır. Ancak bu şekilde yapılan ithal dolgular bir sente-tikleşmeyi de beraberinde getirmektedir.
- Yeni ve büyük meydan okumalarla karşılaşan Türk düşüncesinin zaten yeterince olgunlaşmamış eski siyasal ideolojileri sentezleye-rek aşmaya çabaladığı “fikrî derinlik sorunu” sürekli tazelenmek-tedir. Sentezin değil, tezin gerekliliğini anlayacak özgün düşünce çevrelerine ihtiyaç her geçen gün artmaktadır.
- Türkiye’de çağdaş dönemde düşüncenin önemli sorunlarından bi-risi devletin ve sermayenin imkânlarıyla oluşturulan suni düşün-cenin, toplumsal katmanlarda oluşan hareketlilik ile şekillenmesi beklenen “organik düşünceyi” boğmasıdır.



ZİYA GÖKALP

1876-1924

Türkçülük akımının nazariyatçısı, fikir adamı, sosyolog ve eğitimci.

Diyarbakır'ın önde gelen ailelerinden birine mensup olan Gökalp 1886'da Askerî Rüştiye'ye, 1891'de Askerî İdadi'ye girmiştir. Bu dönemde Diyarbakır'daki kolera salgını nedeniyle bu şehirde görevlendirilen Doktor Abdullah Cevdet ile tanışması Gökalp'in fikirleri üzerinde çok etkili olmuştur. Ancak Abdullah Cevdet'in onun üzerindeki etkisi bununla sınırlı değildir. Yaşadığı bunalmalar neticesinde intihar ettiği kafasındaki kurşunu çıkararak da yine Abdullah Cevdet olacaktır.

Gökalp 1896'da İstanbul'a giderek Baytar Mektebi'ne kaydını yaptırmıştır. 1898'de "yasak yayınları okumak" ve "muhalif derneklere üye olmak" suçlamasıyla tutuklanmış; bir yıl cezaevinde kaldıktan sonra 1900'de Diyarbakır'a sürgüne gönderilmiştir. 1908'e kadar Diyarbakır'da küçük memuriyetler yapan Gökalp ayrıca şehirde yayımlanan gazete ve dergilerde de yazılar yazmıştır. 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki'nin Diyarbakır şubesini kurmuş ve Peyman gazetesini çıkarmıştır. 1909'da örgütün Selanik'teki merkez yönetim kuruluna üye olarak seçildikten sonra Selanik'e taşınmıştır. Derneğin merkezi 1912'de

İstanbul'a taşınınca, Gökalp de İstanbul'a gelmiştir. Aynı dönemde Ergani/Maden (Diyar-ı Bekir) mebusu olarak Meclis-i Mebusan'a seçilen Gökalp, Meclis kapatılınca Darülfünun'da Felsefe bölümüne İctimâiyât müderrisi olarak atanmıştır. Gökalp ülkemizde sosyolojinin kurucusu olmuştur.

İttihat Terakki'nin ideoloğu konumundaki Gökalp, Birinci Dünya Savaşı sonrasında işgal mahkemesinde yargılanıp diğer İttihatçılarla birlikte Malta'ya sürgüne gönderilmiştir. 2 yıllık sürgünden sonra İstanbul'a döndüğünde üniversitede ders verme isteği kabul edilmemiş, sonrasında gittiği Ankara'da kalmasına sıcak bakılmadığı için Diyarbakır'a gitmiştir. Cumhuriyetin ilanından sonra İkinci Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Diyarbakır mebusu olarak seçilmiştir. 1924'te kısa süren bir hastalığın ardından dinlenmek için gittiği İstanbul'da 25 Ekim 1924 günü vefat etmiştir.

Gökalp'in düşünceleri imparatorluğun dağılma sürecinde, bir imparatorluğu kurtarmaktan bir ulus-devleti kurmaya evrilerek oluşmuştur. Türkçülüğün ideoloğu olarak bilinen Gökalp aynı zamanda Türk modernleşmesinin temelini teşkil eden

Yaşadığı Yerler: Diyarbakır, İstanbul, Selanik, Ankara

Görev Yaptığı Kurumlar: İttihat ve Terakki, Peyman Gazetesi, Darülfunun, Meclis-i Mebusan, Türkiye Büyük Millet Meclisi

Önemli Eserleri: Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (1918), Türkçülüğün Esasları (1923), Felsefe Dersleri

fikirleri geliştiren kişidir. Bunların yanında onun medeniyet teorisi bulunmaktadır. Gökalp Batılılaşmanın ciddi bir biçimde tartışıldığı bir zaman diliminde batılılaşmanın topyekûn değişmek anlamına gelmediğini, Batı'nın sadece medeniyetinin alınarak milli kültürün korunabileceği fikrini ortaya atmıştır. Kendi ifadesi ile hars ve medeniyet arasında ayırım yapan Gökalp, harsın milli, medeniyetin ise evrensel olduğunu ileri sürerek Türk modernleşmesinin zihin dünyasını kurmuştur. Ona göre din, ahlak, sanat, bireysel inançlar, idealler gibi manevi değerler kültürün alanını; bilimsel doğrular, matematik kavramları, teknik, iktisat ve ticaret teknolojisi de medeniyetin alanını teşkil etmektedir. Gökalp olması gerekeni ifade eden kültürün insanların yönelimini; olanı ifade eden akıl ve mantığın ise medeniyet alanını belirlediğini düşünmektedir. Ona göre amaçları ifade eden kültür “Neden yaşamalı?” sorusuna cevap verirken araçları ifade eden medeniyet de “Nasıl yaşamalı?” sorusuna cevap vermektedir. Bu ikisi birbirini tamamladığında Gökalp'e göre toplumsal bütünleşme ortaya çıkar. Bu teorisi ile Gökalp, modernleşme sürecindeki milli ile evrensel

unsurlar arasındaki ikircikli tavrı sona erdiren kişi olmuştur. Onun 1918'de yayımlanan *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* isimli eserinde temel hatlarını çizdiği bu modernleşme kuramı, 1923 yılında genç Cumhuriyete yol göstermek üzere kaleme aldığı *Türkçülüğün Esasları* isimli kitabında nihai halini almış ve genç Cumhuriyetin yol haritası olmuştur.

Gökalp, modern Türkiye'nin kurucu isimlerinden birisidir. Yazar, sosyolog, şair ve siyasetçi yönleriyle öne çıkan Gökalp Türk milliyetçiliğinin babası olarak bilinmektedir. Onun bu siyasi konumu ilmî yönünü sürekli gölgede bıraksa da Gökalp, klasik ilmî birikim ile modern bilimsel dil arasında bir bağ ve köprü kurmak çabasında olan özgün tarafları olan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle son yıllarda yayımlanan *Felsefe Dersleri* bu anlamda Gökalp'in farklı fikirlerini anlamak bakımından çok önemlidir. Pek çok yönden tartışmalı bir isim olan Gökalp, modernleşmeye temel teşkil eden görüşleri ve Türkçülük fikri kadar klasik İslam düşüncesinin modern düşünce içinde işlevsel dönüşümünün de numunelerini sunmuştur. Onun bu yönü bugün daha fazla çalışılmayı beklemektedir.



Darülfünun

Osmanlı Devleti'nde 19.yüzyılda kurulan yükseköğretim müessesesi.

Kuruluş Tarihi: 1846-1933

Bulunduğu Yer: İstanbul

Önemli İsimler: M. Fuad Köprülü, Ahmet Ağaoğlu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Şekip Tunç, Ö. Ferit Kam, Ahmed Refik Altınay

Etkisi: Eğitimin muasır medeniyet seviyesine çıkarılmasını sağlamıştır.

Türkiye'de yeni bir yükseköğretim müessesesi kurma teşebbüsleri, 19. yüzyılın ortalarına doğru başlamıştır. Bilimde Doğu'dan Batı'ya olan yöneliş ve eğitim alanındaki farklı arayışlar, medrese dışında yeni bir yükseköğretim müessesesine olan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. 1845 yılında kurulan Meclis-i Muvakkat, eğitim sistemini ilk, orta ve yüksek eğitim olarak üçe ayırmıştır. 8 Nisan 1869'da kuruluşu tasdik edilene kadar geçen sürede yapılan çalışmalar daha çok uzun bir ön hazırlık ve deneme aşaması olarak değerlendirilebilir. Darülfünun-u Osmani, 20 Şubat 1870'te büyük bir merasimle açılmıştır. Kurum, 1872-1873 öğretim yılına kadar kesintisiz devam etse de niçin ve nasıl kapatıldığı bilinmemektedir. Daha sonra Galatasaray'daki Mekteb-i Sultani Müdürü Sava Paşa tarafından 1874'de Darülfünun-u Sultani teşkil edilmiştir. Bu teşebbüs de yanlış kararlar neticesinde devlete yük ve bağımlı hâle gelmiştir. 1900'de elli beş yıllık tecrübelerin ışığında, Darülfünun-u Şahane'nin kurulması kararlaştırılarak daha sistemli bir eğitime geçilmiştir. II. Meşrutiyet'in İlanı'yla

adı İstanbul Darülfünunu şeklinde değiştirilen Darülfünun-ı Şahane yeniden teşkilatlandırıldı. I. Dünya Savaşı yıllarında, Avrupa'dan gelen yabancı öğretim elemanının da çalışmalarıyla Darülfünun modern bir üniversite fonksiyonu icra etmiştir. Millî Mücadele yıllarında ülkedeki bütün kurumlar gibi Darülfünun da ciddi sıkıntılar yaşamıştır. 1933 yılında çıkarılan üniversite reformu yasası ile kapatılarak İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmüştür. Bu keskin dönüşüm, Türk üniversite sisteminde kesintilere yol açan bir süreksizlik oluşturmuştur.

Tıp, edebiyat ve sosyal bilimler, hukuk, mühendislik, felsefe, ilahiyat dersleri yapılmış ayrıca bütün bu ilimler tabiatlarının gereğince Arapça, Farsça, Fransızca, İngilizce ve Rusça olarak okutulmuştur. Medreseden modern üniversiteye geçişte önemli bir rol oynayan Darülfünun, Türk yükseköğretim hayatında önemli bir yere sahiptir. Sadece meslek elemanı yetiştirmek yerine yaşadığı devri anlayıp yorum getirebilen, fen alanında aşama kaydeden bilim insanları yetiştirmeyi amaçlamıştır.

Gelecek Geçmişi, Şimdi Kılma Bilinci: Çağdaş Dönemde İslam-Osmanlı Mirası ile İlişkilerin Kökleri Üzerine

İhsan Fazlıoğlu

Bu çalışmada, Osmanlı ülkesindeki yenilenme (*tecdid*) hareketi, felsefe-bilim tarihi açısından ele alınacaktır. Bunun için öncelikle Osmanlı ülkesindeki felsefe-bilimin *zihniyeti* tespit edilecek akabinde bu zihniyetin nasıl geliştiği ve istikrara kavuştuğu genel özellikleri göz önünde bulundurularak betimlenecektir. Söz konusu *istikrarın* “niçin yenilenmeye konu kılındığı” sorusu bizatihi “Bir toplumsal gerçeklik niçin yenilenmeye ihtiyaç duyar?” sorusunun bir uzantısı olarak çözümlenecektir. Daha sonra Osmanlı ülkesinde felsefe-bilim zihniyetinde bir kere başlayan yenilenme hareketinin içeriği üzerinde yoğunlaşılacak, yaklaşımlar tasnif edilecek, bu yaklaşımların tarihî süreçte nasıl evrildiği ve dönüştüğü örnekler eşliğinde tahlil edilecektir. Son olarak söz konusu yaklaşımların günümüzde aldığı biçimler üzerinde durulacak, özellikle kısa bir hikâyesi verilen bu tecrübeden hareketle geleceğe ilişkin nasıl bir yansıtma yapılabileceği üzerine bir deneme yapılacaktır.

Osmanlı Ülkesinde Felsefe-Bilimin Zihniyeti

16. yüzyılda uzaydan yeryüzüne kuşbakışı bakıldığında dârüislâmın bilinen dünyanın büyük bir kısmını kapladığı görülürdü. Tahminen 500 milyon olan dünya nüfusunun yaklaşık 1/3'ü yani 160 milyonu,

Müslüman coğrafyada yaşıyordu. Osmanlı, Safevî, Özbek ve Babür gibi güçlü siyasi örgütler yanında Türkistan, Çin, Malay, Fas ve Afrika gibi coğrafyalarda muhtelif devletler mevcuttu. Eski Dünya’da, İpek Yolu ile Akdeniz ve Hint Okyanusu etrafında cereyan eden küresel ekonomi, Müslümanlar tarafından kontrol ediliyordu. Dârülişlâmda başta İstanbul, Kahire, Dımaşk, Tebriz ve Delhi gibi birçok şehir ilim, sanat ve mimari merkeziydi (bkz. Hodgson, 2017). Felsefe-bilim tarihi açısından bakıldığında dârülişlâmda klasik ve yenilenme dönemlerini takiben gelişen “Yöntemlerin Bütünleşmesi” süreci yaşanmaktaydı. Kelâmî, Meşşâî, İşrâkî ve İrfânî gibi dört büyük felsefe-bilim dizgesinin her biri hakikat araştırmasında birlikte kullanılıyordu (Üçer, 2017). Özellikle bu çalışmanın odak noktası olan Osmanlı ülkesi özelinde istinbâtî/fıkhî, istidlâlî/mantıkî (Kelâmî ve Meşşâî), hendesî/talîmî, hadsî/keşfî/istişhâdî (İrfânî ve İşrâkî) gibi yöntemler meselelerin çözümünde, nihai anlamda düşünür tarafından belirli bir yöntem tercih edilmekle birlikte beraberce istihdam ediliyordu (Fazlıoğlu, 2017a, ss. 13-43).

Biraz daha yakından bakıldığında bu yaklaşım köklerini İstanbul’un fethinden sonra bir dünya devletine dönüşmeye başlayan Osmanlı ülkesini yeniden düzenleyen Fatih Sultan Mehmed’in ve çevresindeki bilginlerin tasarruflarında bulur. Nitekim Fatih Sultan Mehmed’in yanında taşıdığı cönk (sığır dili) şeklindeki yazma mecmuası incelendiğinde, ilk eserin Meşşâî felsefenin en önemli metni İbn Sînâ’nın (ö. 1037) *el-İşârât ve el-tenbîhât*; ikinci eserin Kelâmî perspektif açısından Meşşâî felsefenin eleştirisi olan Gazzâlî’nin (ö. 1111) *Tehâfut el-felâsife*; üçüncü eserin Şihâbüddîn Sühreverdi’nin (ö. 1191) İşrâkî felsefenin kurucu metni olan *Hikmet el-işrâk ve nihayet* dördüncü eserin İrfânî hikmetin en temel metinlerinden Sadreddin Konevî’nin (ö. 1274) *Miftâh el-gayb* olduğu görülür (Bk. Arıkan, 2018, ss. 69-70). Fatih Sultan Mehmed’in İslam temeddünündeki farklı perspektiflere ilişkin *muhâkemât projesi* ve bu projenin bir tür düşünme ve yazma tekniğine dönüşmesi de dikkate alındığında 17. yüzyılın başına kadar Osmanlı felsefe-bilim zihniyetinin genel yapısı ortaya çıkar. Nitekim bu yaklaşım içinde her alanda yetişen pek çok önemli isim tarih sahnesine

çıkıştır. Müeyyedzâde (ö. 1516), Muhammed Konevî (ö. 1524), Mîrim Çelebi (ö. 1525), İbn Kemâl (ö. 1534), Muhammed Berdaî (ö. 1551), Piri Reis (ö. 1554), Fuzûlî (ö. 1556), Taşköprülüzâde (ö. 1561), Seydi Ali Reis (ö. 1563), Nasuh Matrakî (ö. 1564), Mustafa b. Ali Muvakkıt (ö. 1571), Kınalızâde (ö. 1572), Ebû's-Suûd (ö. 1574), Takıyüddin Râsıd (ö. 1585), Mimar Sinan (ö. 1588), Dâvûd Antâkî (ö. 1599), Mustafa Âli (ö. 1600), Bâkî (ö. 1600), Ali İznîkî [Fâzıl Ali Bey] (ö. 1609), İbn Hamza [Ali Efendi] (ö. 1614).¹

Osmanlı Ülkesinde Felsefe-Bilim Zihniyetinin İstikrarı

Daha önceki bir çalışmamızda (Fazlıoğlu, 2017b, ss. 1022-1040) sıraladığımız nedenlerle Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılın sonuna doğru girdiği tabii, siyasi, iktisadî, askerî ve içtimaî sıkıntılar yanında bizatihi en genel anlamıyla felsefe-bilim zihniyeti ile bu zihniyetin kurumları, kendini üretme biçimleri, üretimi gerçekleştiren bilginlerin toplumsal konumları ve siyasi durumları, bilginin dolaşım ağları ayrıca tüm bunların dârülişlâmın diğer bölgeleriyle ilişki kurma tarzları vb. pek çok etkenin belirlediği bilginin oryantasyonu; öte yandan mevcut bilginin belirli bir moral hatta iktisadî, siyasi ve kurumsal değere dönüşmesi gibi pek çok husus, Osmanlı ülkesinde en genel anlamıyla felsefe-bilimin yapısını, yayılımını ve sınırlarını belirlemiş, bu da nisbî bir istikrar sağlamıştır. Kendi ritminde devam eden bu istikrar 17. yüzyılın ilk yarısında da felsefe-bilim hayatının hemen her alanında önemli isimlerin yetişmesine neden oldu. İsmail Ankaravî (ö. 1631) gibi arifler *Fusûs* ile *Mesnevî* arasında bir üst terkip kurmaya çalıştı. Mehmed Emin Şirvânî (ö. 1627), Meşşâî felsefe ve kelim gelenekleri içinde eser üretmeye devam etti (Fazlıoğlu, 2017d, ss. 1043-1057). Dinî ilimler, edebiyat, sanat, mimarî vb. diğer alanlarda birlikte dikkate alındığında

1 Çalışma boyunca zikredilen Osmanlı ülkesinde hayat sürmüş bilginler için *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ile IRCICA'nın neşrettiği 18 ciltlik *Osmanlı Bilim Literatürü Tarihi* çalışmasına bakılabilir. Ayrıca bkz. Fazlıoğlu, 2007, ss. 548-556

felsefe-bilim bağlamındaki söz konusu “kendi ritminde devam eden bu süreç” hiç şüphesiz askerî, siyasi, iktisadî vb. gibi değişkenler içinde ancak kendini var kılan koşullar çerçevesinde gelişimini sürdürdü.² Yine de zikredilen değişkenlerle birlikte Hasan Kâfî (ö. 1616), Koçi Bey (17.yüzyılın ilk yarısı), Kâtip Çelebi (ö. 1657) ve Hezarfen Hüseyin Efendi (ö. 1691) gibi isimlerle kendi iç eleştirilerini de üretti. Özellikle Osmanlı toplumunun anlam-değer dizgeleri açısından Kadızâdeliler hareketinin eleştirileri, mevcut okulların konumlarını yeniden gözden geçirmelerine neden oldu. Bu hareketin kendini dayandırdığı Mehmed Birgivî'nin (ö. 1573) fikirleri sadece Osmanlı ülkesinde değil tüm dârü-lislâm'da yankı buldu ve aşağıda ele alınacak tecdid teşebbüslerinde farklı pozisyonların belirlenmelerinde ciddi etki etti (Lekesiz, 1997).

İstikrar Niçin Tecdide Konu Kılınır?

Tam bu noktada şu sorulabilir: “Kendi ritminde devam eden bir süreç” neden ve nasıl şüphe konusu kılınır ve en genel anlamıyla bir tecdid hareketine konu olur? Bu sorunun yanıtı, iç ve dış etkenler dikkate alınarak farklı şekilde verilebilir. İç etkenler; mevcut dizgenin eskimesi, sorunlar karşısında işlevsiz kalması ve her alandaki yeni ihtiyaçları çözmek için yeni tutumların benimsenmesi olarak sıralanabilir. Dış etkenler ise en genel anlamıyla “başkasının/ötekisinin etkisi” başlığı altında toplanabilir. Sıralanan tüm bu farklı değişkenler yine en genel anlamıyla iki şekilde ele alınabilir. Birincisi; bireysel, toplumsal ve kurumsal alışkanlık haline gelmiş, reflektif, mekanik mevcut dizgelere içerik kazandırmak ve yeniden bilince taşımak; ikincisi ise olmayanı elde etmek, özellikle başkasının/ötekinin sahip olduğunu kazanmak. Tüm bunların yanında felsefe-bilim açısından sadece merak nedeniyle “Burada/orada ne oluyor?” sorusuna yanıt vermek için de belirli bir soru-yanıt izleğinin peşine düşmek mümkündür.

2 Bu konuda 17. yüzyılda Osmanlı ülkesindeki üretimi dârü-lislâmın diğer bölgeleriyle karşılaştırmalı olarak gösteren *ilm-i tefsîr* merkezli önemli bir çalışma için bkz. Aydar, 2017, ss. 59-206.

Yukarıda sorulan tecdid hareketini boşandıran nedenlerin her biri belirli bir zaman ve zeminde iş başında olabilir. Hareket halinde olan her toplumsal gerçeklik en genel anlamıyla iç ihtiyaçlar ve dış meydan okumalar karşısında kendini yeniden konumlandırır. Felsefe-bilim tarihi açısından bakıldığında Osmanlı ülkesi ölçeğinde de durumun değişmediği müşahade edilir. Başka bir deyişle Osmanlı ülkesi her yüzyılda hemen her alanda iç ihtiyaçlar ve dış meydan okumalar karşısında kendi tecdidini yapmıştır. Ancak kanaatimiz odur ki Osmanlı ülkesinde 17. yüzyılın ikinci yarısında bahse konu olan ve daha sonraki dönemde büyük dönüşümleri tetikleyen tecdid hareketi, “Orada neler oluyor?” sorusunun boşandırdığı entelektüel bir merak ile başlamıştır. Bu sorudaki “ora” elbette Batı Avrupa’dır; öyleyse soru şu şekilde yeniden sorulabilir: “Batı Avrupa’da neler oluyor?” Bu ifade aynı zamanda Osmanlı yenileşmesinin askerî merkezli olduğu iddiasını da reddeder. Başka bir deyişle Osmanlı yenileşme hareketi herhangi askerî bir yenilgi ya da tazyiki ile değil aşağıda da delillendirileceği üzere doğrudan “merak” saikiyle başlamış; akabinde Osmanlı âlimlerinin mensubiyet duydukları kendi felsefe-bilim paradigmasının açıklayıcı gücünden şüpheye düşmeleriyle devam etmiş; en nihayetinde yine aşağıda açıklanacağı üzere savaşlardaki sürekli yenilgilerle birlikte askerî bir arayışa evrilmiştir.

Osmanlı ülkesinin sakinleri bilindiği üzere çok çeşitli nedenlerle sürekli meydan okudukları Batı Avrupa ile ilgilenmişlerdir. Bu ilgi, felsefe-bilim alanında da “gerektiği kadar” gösterilmiştir. İlginin şiddeti elbette Batı Avrupa’daki gelişmelerin süreç içinde bir “bütünlük” kazanması ve söz konusu bütünün muhtelif sahalarda etkisini hissettirmesi oranında artmıştır. İbrahim Cerrâh (ö. 1505’te sağ), Piri Reis, Seydi Ali Reis, Mehmed Suûdî (ö. 1591), Hasan Kâfî (ö. 1616), Katip Çelebi (ö. 1658) ve Evliya Çelebi (ö. 1682) gibi Osmanlı bilginlerinin atıfları; bhusus Endülüs ve Kuzey Afrika’dan gelen Müslüman ve Yahudi bilginler ile G. Postel (ö. 1560), O. G. de Bousbecque (ö. 1592), Joseph Delmedigo (ö. 1655), Descartes’in hocası J. Golius (ö. 1667) ile Newton’un hocası I. Barrow (ö. 1667) gibi isimlerin Osmanlı ülkesinin muhtelif bölgelerindeki ve özellikle İstanbul’daki temasları söz konusu ilginin değişik anlamlarını içerir.

Yukarıda işaret edilen Batı Avrupa'daki muhtelif alanlardaki gelişmelerin bir bütün oluşturması ve bu bütünün yoğunluğu artıkça etkisini siddetlendirmesi de süreç içinde gerçekleşmiştir. Rönesans ve erken ticari kapitalizmin yükselmesi, imtiyazlı bilgi kavramının ortaya çıkması, “uygulamalı felsefe”nin öncelenmesi, Coğrafi Keşifler ve Reform hareketleri, İtalya Bologna Cebir Okulu'nda cebirsel yöntemin geliştirilmesi, cebirsel notasyon ve sembollerin kullanılmaya başlanması, yeni doğa felsefesinin yola çıkması, Kopernik, Brahe, Gilbert, Kepler, Galileo, Descartes, Huygens, Boyle, Leibniz üzerinden gelen yeni bilme tarzının, empirik-mekanik-matematik yaklaşımın Newton'un eliyle bir yönetime dönüşmesi, tüm bu gelişmeler ancak 1744 tarihinden itibaren Batı Avrupa'yı kuşatacak bir bütüne yavaşça evrilmiştir (Henry, 2011). Ayrıca Batı Avrupa, felsefe-bilim açısından 1650'ye kadar büyük oranda kendini İslam medeniyetinin bir devamı olarak görmüş ve bu görüş, 1750 tarihlerine kadar zayıflayarak da olsa devam etmiştir. Şu noktayı tekrar vurgulamakta fayda var: “Yeni Bilim”in (nova scientia³³) bir hareketlilik yaratmakla birlikte diğer beşerî unsurlarla birleşerek artı bir değere dönüşmesi, oryantasyonu, istikrar kazanması ve etrafına etkide bulunmaya başlaması ile belirli bir anlam-değer dünyasının tamamlayıcı bir parçası haline gelmesi hiç şüphesiz çizgisel ve düzenli bir süreç değildir. Ancak yine de bu süreç, belirli bir ivmeyle gelişmeye devam etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı ülkesi ölçeğinde tecdid, mekân ve zaman içinde sabit ve istikralı bir yapı ile değil sürekli gelişmekte, değişmekte ve dönüşmekte olan bir süreçle muhatap olmuş ve bu nedenle konumunu ve içeriğini sürekli gözden geçirmek zorunda kalmıştır.

Şimdiye değin dile getirilenlerin hasılası şudur: Osmanlı ülkesi ile yeni bilme tarzının ortaya çıktığı Batı Avrupa arasında entelektüel ilişki belirli bir çerçevede hep sürmüştür. Ayrıca bu bilme tarzının bir bütün oluşturmasının ve etkisinin süreç içinde gerçekleştiği ve nihayet bu sürecin içerik olarak sürekli geliştiği, değiştiği ve dönüştüğü dolayısıyla dinamik bir muhatap ile karşı karşıya bulunulduğunun anlaşıldığı

3 “Scientia” kavramı için bkz. Sorell, Rogresve Krays, 2010; Scientia'nın Science'a dönüşme süreci için bkz. Whitfield, 2018.

görülmektedir. Ancak bu şekildeki hareketli bir bağlamda felsefe-bilim sahasında, daha sonraki dönemde ortaya çıkacak gelişmeleri de belirleyecek tecdid hareketini ilk elde boşandıran neden, zannedildiğinin tersine yalnızca siyasi, askerî ya da iktisadî değil bizâtihi merak-tır yani “Batı Avrupa’da neler oluyor?” sorusudur.

Merak ve Yönelimler

Bu soru, kendisi de daha önce bir müderris olan Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın (Sadrazamlığı: ö. 1661-1676) ve çevresinin sorduğu bir sorudur. Fâzıl Ahmed Paşa öncelikle sarayında felsefe-bilim tarihi açısından “Batı Avrupa’da neler oluyor?” sorusunu müzakere için ko- nağında bir toplantı yapar. (Kermeli-Ünal, 2013). Bu müzakerenin so- nucunda Osmanlı ülkesinin başkentinde bir tercüme hareketi başlar. Tezkireci Köse İbrahim (ö. 1686’da sağ), İbn Sellûm (ö. 1669), Ebû Beh- râm Dimeşki (ö. 1691), Molla Ali (ö. 1687’de sağ) ve Müneccimbaşı Ah- med Dede (ö. 1702) gibi isimler astronomi, tıp, coğrafya gibi muhtelif alanlarda eserler çevirirler.⁴ Bu dönemde Hicaz bölgesindeki ulema ile özel bir ilişki kurulur. Bir taraftan bu bölgedeki âlimler İstanbul’a da- vet edilir, bir taraftan da Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın oğlu ken- disini gibi müderris olan Köprülüzâde Fazıl Mustafa Paşa (sadrazamlığı: 1689-1691), Süleyman Fâzıl (ö. 1722) gibi Osmanlı âlimlerin eşliğinde a- şağıda üzerinde durulacak farklı bir tecdid hareketinin başladığı Hi- caz, Bilâdü’ş-Şâm ve Mısır coğrafyasına gönderilir.

Hicaz’daki tecdid hareketini başlatan âlimler arasında özellikle Mu- hammed b. Süleyman el-Mağribî el-Rûdânî el-Felekî (ö. 1683) özel bir di- kkat ister. Çünkü Fâzıl Mustafa Paşa ve Süleyman Fâzıl gibi birçok Os- manlı âliminin hocası Rûdânî, İstanbul’a gelerek Fâzıl Ahmed Paşa ile görüşür, siyasi, idarî ve malî destek alır ve Haremeyn nezaretine getirilir. Aldığı bu güçle Ahmed Kuşâşî (ö. 1661), Muhammed Bâbilî (ö. 1666) ve İsa Seâlibî (ö. 1669) gibi isimlerin başlattığı ve daha sonra

4 Söz konusu yüzyılda bu ve diğer bilginlerin tercüme ettikleri eser için 1 numaralı dipnotta işaret edilen kaynaklara bakılabilir.

Müneccimbaşı Ahmed Dede ve Veliyüddin Cârullah (ö. 1738) gibi Osmanlı bilginlerinden de hocası İbrahim Kûrânî'nin (ö. 1689) önderlik ettiği Hicaz'daki tecdid hareketini destekler. Osmanlı siyasetinin Hicaz merkezli tecdid hareketine söz konusu desteği Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa ve Koca Ragıp Paşa gibi sadrazamlarla devam eder. Sadrazamların bu desteğine Minkârîzâde Yahya Efendi (ö. 1674), Vânî Mehmed Efendi (ö. 1685), Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1692) ve Feyzullah Efendi (ö. 1703) gibi şeyhülislamlar başta olmak üzere pek çok âlim katkıda bulunur. Özellikle Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın yaptığı yeniliklere 'Nizâm-ı Cedîd' adını verdiği ve devlet seçkinlerini de tecdid esnasında Şer-i Şerîf'e uygun davranma hususunda yemin ettirdiği dikkate alınırsa (Özcan, 2002, ss. 262-265) tüm bu etkinliklerin amacı ve zihniyeti konusunda açık bir idrake sahip olunabilir (bkz. Çalışır, 2016; Ayaz, 2017, ss. 307-340; Okuyucu, 2014; Dallal, 2018).

Merak ile başlayan bu tecdid hareketinin iki ana yönelimi olduğu söylenebilir. Birinci yönelim, köklerini Osmanlı âlimi Mehmed Birgivi'de bulan ancak 17. yüzyılın ikinci yarısında Hicaz'da yukarıda zikredilen isimlerin başlattığı ilm-i hadis ve tasavvufu terkib ederek bir tür *amelî felsefe*, daha doğru bir ifadeyle *yaşama felsefesi* denebilecek bir tarzda gelişen tecdid hareketidir. Bu hareket daha çok İslam coğrafyasının dış bölgelerinde etkili olmuş, tarikat-okul merkezli bir örgütlenme göstermiş, mahallî inançlarını devam ettiren halkın İslamlaşmasını hedeflemiş özellikle kolonyalist deformasyona karşı durmuş, tarikat ağları ile dârülişlâmda siyasi teşekkülleri aşan sıkı ve yaygın bir ağ oluşturmuş, çözümlerinde yerel unsurları göz önünde bulundurmuş, yine çözümlerinde İslam'ın tarihî tecrübesini bir bütün olarak dikkate almış, bahasus sömürgecilere karşı isyan hareketlerini örgütlemiştir. Bu tecdid hareketi Malay dünyası, Çin-İslam kültür havzası, Hindistan, Türkistan, Orta-Afrika ve Osmanlı ülkesini de içine alan geniş bir coğrafyada etkili olmuş, ayrıca İran'ın Şii yönelimli etkinliklerine karşı durmuştur.

Bu hareket yukarıda adları verilen Hicaz'da yaşayan isimlerin örgütlediği bir yapılanmadır. Özellikle İbrahim Kûrânî'nin önderliğinde son derece verimli hâle gelmiştir. Oğlu Ebû Tâhir Muhammed (ö. 1733) ile birlikte Malay dünyasında son derece etkili olan ve Hicaz'da geliştirilen amelî felsefeyi bu bölgeye aktaran Abdürraûf Sinkilî (ö. 1690) ve Yusuf Makassarî (ö. 1699) gibi isimleri yetiştirmiştir. Bu yönelim, Hindistan ve Hicaz'da Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1782), Muhammed b. Abdulvehhâb (ö. 1762); Yemen'de Sâlih b. Mehdî Makbelî (ö. 1696) gibi isimlerin yanında Afrika'da Osman b. Fûdî (ö. 1817) ve Muhammed Senûsî (ö. 1859) ile Yemen'de Muhammed Şevkânî (ö. 1834) gibi adlarla da tesirini sürdürmüştür. Çin-İslam kültür havzasında da Lui Zhi (ö. 1724) ve Ma Mingxin (ö. 1781) ve benzeri adlarla varlık göstermiştir. Söz konusu amelî yönelim, hem hadis ilmînin yükselmesine neden olmuş hem de tasavvufun yeni bir biçim içinde dârüislâm'da tekrar gündeme gelmesini sağlamıştır. Özellikle zaman içinde uçlardan merkeze doğru ilerleyerek dârüislâmın hemen her bölgesindeki eğitim kurumlarında ve toplumsal hayatta etkinliğini artırmıştır.

İkinci yönelim ise daha çok İstanbul merkezlidir ve nazari bir yaklaşımı esas alır. Bu yönelim kendi içinde *mantık ilmîni* önceleyenler ile daha çok matematik ilmîni öne çıkartanlar olarak iki alt öbeğe ayrılırlar. Mantiği önceleyenler “kadim-ile tecdid” adını verdiğimiz bir tarzı benimserken matematiği önceleyenler süreç içinde “cedid-ile tecdid” anlayışına evrileceklerdir. “Kadim-ile tecdid” köklerini Kâtip Çelebi'nin çalışmalarında bulur. Onun kendi geleneğinin eser (*Keşf el-zunûn an esâmî el-kutub ve el-funûn*) ve müellif (*Sullem el-vusûl ilâ tabakât el-fuhûl*) açısından dökümünü çıkartması, bulunulan yeri tespit açısından önemlidir. Nitekim bu yaklaşım, Yenilenme Dönemi'nde özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda, İslam temeddünündeki farklı yöntemlerin (Kelâmî, Meşşâî, İşrâkî ve İrfânî) bütünleştirilen ve Fatih Sultan Mehmed'in projesinden mülhem olarak “muhakemât yöntemi” olarak adlandırılan yaklaşımın terk edilmesinin ve yeniden Fahreddin Râzî'nin (ö. 1210) takip ettiğiinden bazı açılardan farklı olsa da “tahkik yöntemi”ne dönülmesinin bir ifadesi olarak görülebilir. Bu yaklaşımı

benimseyen Osmanlı düşünürleri matematik bilimlerde ve kelami felsefede Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274), Meşşâî felsefede İbn Sînâ, felsefî kelimada Fahreddin Râzî, İshrâkî felsefede Kutbuddin Şîrâzî (ö. 1311), İrfânî felsefede Davud Kayserî (ö. 1350) gibi isimlerin öncesine hatta Helenistik ve Yunan devirlerine kadar uzanmaya çalışırlar. Dil ilimleri, dinî ilimler, tıp ilmî gibi sahalarda da benzeri tutum müşahede edilebilir. Bu yöntemi takip eden ve 17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyılda İstanbul merkezli Osmanlı ülkesinin entelektüel hayatında etkin üretim yapan pek çok düşünür mevcuttur. Nitekim Abdülvehhâb Halebî (ö. 1660), Alâuddin Niksârî (ö. 1686), Osman Fazlı Atpazarî (ö. 1692), Müneccimbaşı Ahmed Dede, Kara Halil (ö. 1711), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725), Esad Yanyevî (ö. 1730), Saçaklızâde (ö. 1732), Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1736), Veliyyüddin Cârullah, Davud Karsî (ö. 1756), Muhammed Hadimî (ö. 1762), İbrahim Halebî (ö. 1776) ve İsmail Gelenbevî (ö. 1791) gibi pek çok isim yukarıda zikredilen çerçevede eserler kaleme aldılar.

İkinci yönelimde matematiği önceleyenler de başlangıç itibarıyla kadim-ile tecdid tarzının bir üyesi iken zamanla cedit ile tecdid anlayışına yönelmişlerdir. Bunun nedenlerinden biri, matematik ilimlere aşına oldukları için yeni doğa felsefesi başta olmak üzere Batı Avrupa'dan gelen yeni bilim dilinin matematik olmasından dolayı irtibat kurma ve anlama kolaylığı elde etmeleri olabilir. Müneccimbaşı Ahmed Dede, Abdurrahim Maraşî (ö. 1736) ve Mustafa Zeki İstanbûlî (ö. 1736) gibi isimler büyük oranda kadim matematik bilimlerle yetinirken Eğinli Numan Efendi (ö. 1755'ten sonra), Mustafa Sıdkî (ö. 1789) ve Şekerzâde Feyzullah Sermed (ö. 1787) hem kadim hem de cedit matematiği birlikte dikkate alırlar. Bu isimlerden özellikle Mustafa Sıdkî özel bir yerde durur çünkü hem dârüislâm'da telif edilmiş hemen tüm önemli matematik kitaplarını dikkatli bir şekilde istinsah edip kamuoyuna sunar hem zaman içinde tahrif olmuş bazı önemli matematik metinlerini tahrir ve ıslah eder hem de Batı Avrupa dillerinden yeni matematiğe ilişkin metinler çevirir. Bunun yanında klasik matematikte icat edilmiş ancak çeşitli nedenlerle bir şekilde akim kalmış cebirsel notasyon

ve sembol dizgesini muhtemelen kendi dönemindeki Batı Avrupa matematiğinden de etkilenerek tekrar gündemine alır ve yetiştirdiği öğrencilerle bu dizgenin tüm Osmanlı ülkesinde yaygınlaşmasına çalışır. Mustafa Sıdkı'nın ve başta ileri gelen öğrencisi Feyzullah Sermed olmak üzere öğrencilerinin bu gayretleri genelde modern bilimin özelde modern matematiğin daha sonraki Türkçeye aktarımında bir vasat hazırladığı düşünülebilir (Fazlıoğlu, 2006, ss. 356-357). Bu yaklaşım içinde hem mantık hem de matematiği birlikte ele alan düşünürler de mevcuttur. Bunların en dikkate değer İsmail Gelenbevi'dir. Mantık alanında son önemli eseri Kitâb el-Burhân'ı kaleme almış, matematik sahasında ise hem kadim hem de cedidi birlikte göz önünde bulundurmuş, ayrıca yeni kurulan mühendishanelerde tedris faaliyetine katılmıştır.

Geleceğe Göre Bir Geçmiş İnşa Etmek

Özellikle Sanayi Devrimi ve Aydınlanma'dan sonra ortaya çıkan siyasi, askerî, iktisadi vb. gelişmeler, bhusus Küçük Kaynarca Anlaşması (1774) ertesinde yaşanan travmalar, Osmanlı seçkinlerini bekâ-i devlet kaygısı ile mukâbele-i bi'l-misl anlayışına yöneltmiş artık kadimin kıdemi terk edilerek cedidin vaadi öncelenmiş, geçmiş anlamak yerine geleceği kurmak hedeflenmiş, nazarî bilgi yerine tatbikî bilgi öne çıkmış ve bu nedenle âlim değil acilen mütefennin zabıt yetiştirmek amaçlanmıştır. Bu niyetle *-yeniden-* örgütlenen ve düzenlenen tecdid hareketi, bir öncekinden farklı olarak muhtelif alanlardaki tezahürleri değişse de artık topyekûn ihtiyaç halini almıştır. Özellikle askerî ve siyasi kaygılar öne çıkmış; bu da merakın değil doğrudan devletin yönlendirdiği ve denetlediği bir varoluşsal harekete dönüşmüştür. Mühendishaneler gibi yeni bilginin tedris edildiği müesseselerle kurumsallaşan bu hareket, süreç içinde kendi amaç ve zihniyetine mensup isimleri de yetiştirmiştir.

Yukarıda kısaca işaret edilen yeniden mevcut durumun tespiti ve bu tespitin gereğini yapma konusunda Osmanlı seçkinleri arasında ana

çizgiyi belirleyecek büyük bir görüş farklılığının olduğu kolaylıkla söylenemez. Tam bu noktada ortaya çıkan sorun daha büyük bir düşünsel hesaplaşmayı ve yaklaşımı gerektirir. Çünkü bu süreç içinde İstanbul merkezli Osmanlı ülkesinde anlam-değer dünyaları kültürel olarak aynı olsa da farklı gelecek kaygısına sahip üç farklı öbek ortaya çıkmıştır. Her bir öbek kendi gelecek kaygısına uygun olarak farklı bir geçmiş tasavvuru inşa etmiştir. Şüphesiz bu tavırlar birbirleriyle çakışan, kesişen hatta çatışan özellikleri haizdirler. Ancak en nihayetinde mevcut durumu okuma biçimleri, umut ettikleri geleceğin ve bu gelecek tasavvuruna bağlı olarak inşa ettikleri geçmişin ciddi etkilerini taşır. Yine de ortak özellikleri büyük oranda nazari mülahazalardan çok tatbikî reflekslerdir. Bu nedenle geleneğin önelediği nazari bilgiyi veren tefekkürü değil en genel anlamıyla kendisiyle bekâyı sağlayacağını umdukları tedebbürü önemserler.

Bu çerçevede felsefe-bilim açısından dönemin üç temel yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.⁵⁵ Birinci yaklaşım, bilgiyi, hayat görüşü ve evren resmi ile ikisinin hasılası olan âlem tasavvuru açısından ifade ettiği anlamı ve toplumsal oryantasyonunu fazla dikkate almadan tarihsel sürekliliği de fazlaca önemsemeyen askerî ve teknik kaygılarla dikkate alır. Bu nedenle bu yaklaşımda kadimin terk edilerek yerine üzerinde kurulduğu varlık-bilgi-değer şemasının hesabı verilmeksizin cedidin ikame edilmesi yani tebdil hatta tağyir esastır.

Bu çerçeveden bakıldığında 19. yüzyılın başlarında birinci yaklaşımı temsil gücü en yüksek örnek İshak Hoca'dır (ö. 1836). Elbette mühendisanelerin kuruluş amacı etrafında Hüseyin Rıfki Tamânî (ö. 1817) ve takipçileri, bu yaklaşımın hazırlayıcıları olarak görülebilirler. İshak Hoca'nın farkı, Batı Avrupa'da gelişen bilim dallarını bilinçli ve dizgeli bir biçimde aktarmasında yatar. Mecmû'a-i ulûm-i riyâziyye adlı dört ciltlik eseri bu konudaki en güzel örnektir. Eserin dibacesinde tüm bilim dalları askerî ve savaştaki faydaları cihetinden ele alınmış; deyiş

5 Çalışmanın bundan sonraki bölümünde dile getirilen fikirler, bazı düzeltmeler eşliğinde büyük oranda şu çalışmamıza dayanır: Fazlıoğlu, 2017c, 3, ss. 1201-1212.

yerindeyse bilimler, Mehmed Emin Şirvânî'nin (ö. 1627) 17. yüzyılın başında telif ettiği el-Fevâid el-hâkâniyye li-Ahmed el-Hâniyye adlı eserindeki tasnifi andırırçasına savaş kavramı merkeze alınarak tasnif edilmiştir (Şirvânî, 2019). Halefleri gibi İshak Hoca'nın çalışmalarının amacı çok değişik parametreler açısından tartışılrsa da bilimsel bilgi kavramının değil muhtelif konularda Batı Avrupa'da üretilen bilimsel malumatın askerî teknik kaygılar göz önünde bulundurularak aktarıldığı hatta tercüme edildiği söylenebilir. Bu etkinliğin kendi içindeki anlamı ve değeri hiç şüphesiz süreç içinde bu malumat ile yetişmiş kuşakların yeni bilme tarzına, yeterli imkânları edindikçe nüfuz etmesini sağlayacak alt yapıyı oluşturmaktadır. Ancak bu süreç, kadimi de yeterli bir şekilde bilmeyen sonraki kuşakların yeni bilme tarzının varlık-bilgi-değer dünyasına habersiz dâhil olmalarına neden olmuş, bilimsel malumat bilimsel bilgiye dönüştükçe öncelikle anlam dünyası, mevcut bilginin moral zemini, giderek hayat görüşü başkalaşmış, doğal olarak âlem tasavvuru da dönüşmüştür. Bunun sonucunda ya kadimden tamamen kopuş gerçekleşmiş ya da kadim hayat görüşü ile cedid dünya tasavvuru arasında kalan çatışkılı zihinlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Emin Paşa (ö. 1851), Hamdi Efendi (ö. 1869 veya 1874), Kimyager Derviş Paşa (ö. 1878) gibi isimlerle başlayan, Sâlih Zeki (ö. 1921) üzerinden günümüzde değin gelen ve hâlâ devam eden bu süreç bir tür hayat görüşü ve âlem tasavvuru bunalımı olarak adlandırılabilir. Yine de bu yaklaşım, yeni bilme tarzının hem ürettiklerini öğrenmesi ve Osmanlı ülkesinde öğretmesi bakımından hem de söz konusu yeni bilgiyi özümseyerek kendi özgün katkılarını yapmaya başlaması açısından önem arz eder. O kadar ki Hüseyin Rıfki Tamânî'nin oğlu Emin Paşa, Vidinli Tefik Paşa (ö. 1901), Salih Zeki, Mehmed Nâdir (ö. 1927) gibi pek çok isim hem mahallî hem de küresel ölçekte çeşitli bilim dallarında özgün katkılarda bulunmaya başladılar. Bu durumun günümüzde de devam ettiği izahtan varestedir.

İkinci yaklaşım tam tersine bilgiyi, elden geldiğince ve özellikle yeni bilginin doğası el verdikçe tarihsel sürekliliği göz önünde bulundurarak mevcut hayat görüşü ile yeni evren resmi arasındaki entegrasyona

dayalı, makul bir süreç içinde teşekkül eden yenilenmiş bir âlem tasavvuru verecek biçimde ifade etmeye çalışır ve örtülü olsa da toplumsal oryantasyonunu göz önünde bulundurur. Bu yaklaşımda özellikle kadimden cedide geçiş anlamlı ve bütüncül bir süreç olarak düşünülür, cedidin üzerinde kurulduğu varlık-bilgi-değer şemasının hesabı, kadim şemalarla en azından ilkeler açısından irtibat noktalarına işaret edilerek verilmeye çalışılır ki, kısaca buna bir tür tadil çalışması denebilir.

Kökenleri itibarıyla ikinci yaklaşım 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın başlarına değin gitmekle birlikte 19. yüzyılın başında en iyi Bakülü Kudsî diye tanınan Abbas-kulu Ağa b. Mirzâ Muhammed Hân-i Sâni'nin (ö. 1846) 19. yüzyılın ilk yarısında kaleme aldığı *Esrâr el-melekût* adlı eserini *Efkâr el-ceberût* adıyla Türkçe'ye çeviren ve şerh eden Hayâtîzâde Seyyid Şeref Halil b. Hayatî Ahmed Efendi (ö. 1851) tarafından temsil edilebilir. Hayâtîzâde hem kendinden önceki hem kendi dönemindeki kozmolojiye ve astronomiye ilişkin yeni bilgi ve tespitleri dikkate aldı hem de bu cedid bilgiler ile kadim bilgileri mukayese ve muhakemeye tabi tuttu. Onun bu yaklaşımı Abdullah Şükrî Konevî (ö. 1857'de sağ) tarafından sürdürüldü. Abdullah Şükrî Konevî kadim çizgiye mensup bir âlim olarak Osmanlı medreselerinde astronomi ders kitabı olarak okutulan Bahâüddîn Âmilî'nin *Teşrih el eflâk* adlı eserini *Tavzîh el-idrâk ala şerh teşrih el-eflâk* adıyla şerh etti; daha sonra kendi şerhine *Tenkîh el-eşkâl ala-tavzih el-idrâk* adlı bir talikat yazdı. Abdullah Şükrî Konevî, Hayâtîzâde'nin yaptığına benzer şekilde talikatında eski ile yeni bilgileri karşılaştırdı ve tercihlerde bulundu. Hiç şüphesiz biraz önce de işaret edildiği üzere Hayâtîzâde'nin ve Abdullah Şükrî Konevî'nin bu tavırları, 18. yüzyılın önemli isimleri, Abbas Vesîm (ö. 1761), Esad Yanyevî, Mustafa Sıdkı, Şekerzâde Feyzullah Sermed, İsmail Gelenbevî gibi önde gelen isimlerin yaklaşımıyla ciddi paralellikler gösterir. Ayrıca kendi dönemlerinde de bu yaklaşımlarında biricik değildirlere. Çağdaşları Seyyid Ali Paşa ve Kuyucaklızâde Mehmet Atif (ö. 1847) gibi pek çok isim benzer davranış özellikleri gösterirler. Nitekim Kuyucaklızâde yine Âmilî'nin *Teşrih el eflâk* adlı eserini *Teshîl el-idrâk terceme-i*

Teşrih el eflâk adıyla hem Türkçeye çevirdi hem de şerh etti. Tercüme ve şerhinde hem Hayâlîzâde hem de Konevî'den önce kadim astronomi yanında zaman zaman yeni astronominin tespitlerine de yer verdi.⁶ Bu yaklaşım Osmanlı ülkesi ile Mısır, İran ve Hint coğrafyalarında da iş başındadır. Gittikçe zayıflayan bu yaklaşım, Hoca Abdülkerim Âmasî (ö. 1886), Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895), oğlu Ali Sedad (ö. 1900), kızı Fatma Âliye (ö. 1936), Abdüllatif Harpûtî (ö. 1916), Mustafa Sabri (ö. 1954) gibi isimlerle devam eder, süreç içinde tarihî araştırmalar ile eleştirel çalışmalara dönüşür.

İkinci yaklaşımın çerçevesindeki tarihî araştırmalarda çok çeşitli psikolojik saiklerle İslam felsefe-bilim (ö. 1755'ten sonra) tarihi, kahramanlar ve öncelik kavramları etrafında yazılır; özellikle yeni bilimin teşekkülünde kadim İslam mirasının etkisi tebarüz ettirilmeye çalışılır. Kökleri 18. yüzyılda hayat sürmüş Eğinli Numan Efendi'ye kadar geri giden bu süreç zaman içinde İslam medeniyetini kendisi olması bakımından değil Batı'ya etkisi oranında idrak etmeye yol açar. Bu gösterim gayreti ayrıca ulus-devletlerin siyasetlerine bağlı olarak İslam felsefe-bilim tarihinin dârülislâm kavramı etrafında teşekkül etmiş bütüncül yapısını bozarak lokalize eder; parçalar ve her bir ulus, etnik, dilsel ya da mezhep temelinde kendi katkısını öne çıkartmaya yeltenir. Eleştirel çalışmalar ise büyük oranda yeni bilimin ve ona bağlı gelişen teknolojinin bireysel ve toplumsal olumsuz etkilerinden hareket eder; nadir de olsa bu olumsuz sonuçların, yeni bilme tarzının dayandığı hayat görüşünün teorik alt yapısına bağlı olduğunu gösteren nazarî mülahazalarda bulunur. Ancak eleştiriler giderek İslam medeniyet tecrübesinden uzaklaşır ve daha çok Batı'da özellikle Katolik ve Protestan çevrelerin ürettiği dinî ya da Alman tarih okulunun veya varoluşçu felsefelerin ileri sürdüğü felsefî tezler etrafında şekillenmeye başlar. Bu durum sonuçta doğal olarak mevcut durumu kendisi olarak idrak etmeyi zorlaştırır. Bu yaklaşımın günümüzde özellikle postmodernizmin ve sosyolojik yaklaşımın etkisiyle minimal rasyonaliteyi

6 Kuyucakzâde, Hayatizâde ve Konevî'nin yeni astronomi ile ilişkilerindeki öncelik sonralık sıralamasını tespitteki yardımları için Orhan Güneş'e teşekkür ederim.

bile reddedecek bir duruma evrildiği ve bilimi, bilimsel olanı hatta bilimsel sıfatını taşıyan her türlü bilgiyi bile yadsıyacak bir zihniyete dönüştüğü söylenebilir. Bu yadsıma doğrudan bir reddediş olarak görülebileceği gibi mistik bir modifikasyon örtüsü altında da izlenebilir.

İkinci yaklaşımın bir diğer arayışı, kültürün piramidal yapısına uygun olarak yeni bilginin toplumsal oryantasyonunu mevcut meşru değerler çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Bu arayışta temel strateji binlerce yıldır zihinlere nakşolmuş, hayat görüşü ile evren resimlerinin terkiplerinden hasıl olan muhtelif âlem tasavvurlarının tadil edilerek yeni evren resmi lehine dönüştürülmesidir. Bu konuda ilk izler Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1780) 18. yüzyılın sonunda kaleme aldığı *Mârifetnâme* adlı eserinde görülse de ilk dizgeli teşebbüs, yukarıda zikredilen Bakülü Kudûsî'nin *Esrâr el-melekût* adlı eserinin Hayâtîzâde tarafından *Esrâr el-melekût* adıyla yapılan Türkçe çeviri ve şerhidir. Benzer yaklaşım daha sonra da sürmüştür: Fasîhuddin İbrahim Bağdâdî (ö. 1882), Abdullah Fikrî Paşa (ö. 1890), Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918), Mahmud Âlûsî (ö. 1924) ve Bursalı Ebü'l-Bürhân Abdurrahman Aygün (ö. 1962'de sağ) gibi bilginlerin kaleme aldıkları eserler özellikle dönemlerindeki kozmoloji ile astronomi bilimlerinin ürettiği yeni resimlerin kadim âlem tasavvurlarında yarattığı sıkıntıların İslam hayat görüşünün ilkeleri çerçevesinde meşrulaştırılarak yeni bir âlem tasavvurunun teşekkülü için istihdam edilmesinin örnekleri olarak görülebilirler. Nitekim Fasîhuddin İbrahim Bağdâdî, Maarif Nazırı Ahmed Cevdet Paşa'nın emriyle kaleme aldığı *İm'ân el-fiker fi el-hey'et el-cedide el-eser* adlı çalışmasında yeni astronominin Kur'an-ı Kerim'e tatbikinin imkânını ve sınırlarını araştırmıştır. Günümüzde bu tür teşebbüsler bir meşrulaştırmadan daha çok çağdaş bilimin pek çok tespitinin dinî metinler tarafından öngörüldüğü ya da temel dinî iddialarla uyumlu olduğu şeklinde bir yaklaşıma evrilmiştir ki, bu yaklaşım yalnızca âlem tasavvurunu değil hayat görüşünü dahi dönüştürecek bir noktaya ulaşmıştır.

Üçüncü yaklaşım ise yeni bilme tarzının ürettiği evren resimlerini dikkate almadan her alandaki kadim bilgi birikimini ve bahusus

yorumlarını yeniden ifade etmeye devam eder. Bu yaklaşımda artık fiilî gerçeklikten daha çok kadim kültürün hem kavram hem de yargı ci-hetinden ürettiği nazarî gerçeklik daha önemlidir. Bu nedenle bu yaklaşımda bir arayış yoktur; daha çok tarihte üretilmiş varlık-bilgi-değer manzumesinin, içeriğini yani mefhumunu dikkate almadan lafzi kü-resinde soluklanmaya ve maddî ile manevî fiilî gerçeklikten kopuk bir tür tekrar içinde bitkisel bir yaşam sürmeye devam eder.

Üçüncü yaklaşım hemen tüm İslam coğrafyasında 19. yüzyıl boyunca muhtelif ilim dallarında kadim tarzda eser veren müelliflerin dâhil olduğu yaygın bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma dâhil olan müelliflerin büyük bir kısmı, bilincin eşlik ettiği bir karşı koymadan daha çok alışkanlıklarını devam ettirmiştir. Bu tavrın en önemli katkılarından biri, büyük oranda Arapça kaleme alınan kadim birikimi, Arapça bilmeyen yeni bilme etkinliğine mensup kişiler için Türkçe ve Farsça gibi dillere çevirmek ya da bizzat o dillerde telif etmek olarak görülebilir. Yine bu yaklaşım, doğrudan gerçekliğe ilişkin kadim birikimi/resmi, fiilî gerçeklikle mutabık olmadığını anladıkça zamanla terk etmeye başladı; ancak bu kadim resme ilişkin yorumları bütüncül bir şekilde olmasa da parçalı bir biçimde kullanmayı sürdürdü. Bilginin bir şeyin bilgisi olması gibi yorum da bir şeyin yorumudur. Bu nedenle yorumlanan dikkate alınmadan sadece yorumun kullanılması lafzî bir çerçevede kalınmasına neden oldu; bu da günümüz İran'ında sıklıkla görülen kısır ve kendi içinde döngüsel bir zihnî etkinliği tetikledi. Kadim mirasın ya olduğu gibi ya sadece hâlâ moral zeminini muhafaza eden kısımlarının kullanılması ya da içeriğini değiştirmeden yalnızca dilinin güncelleştirilerek istihdam edilmesi de mevcut duruma ilişkin bilgi veren değil sadece duyguları besleyen psikolojik bir enstrümana dönüştü.

Değişen Dünya, Değişen Felsefe-Bilim

Tam bu noktada bahsedilen konuların daha iyi anlaşılabilmesi için şu hususun vurgulanması gerekir: Osmanlı ülkesi, teşekkül dönemindeki İslam dünyasının tersine felsefe-bilim açısından dinamik bir dünyanın

meydan okumalarına muhataptır. Başka bir deyişle Batı'da gelişen yeni bilme tarzının söz konusu tarihsel süreçte kendini dönüştürmesi, yenilemesi ve sürekli olarak yeniden ifade etmesi söz konusudur. Kısaca çağdaş araştırmalarda Bilim Devrimi denilen ve 1543'ten itibaren başlayan Kopernik-Galileo-Kepler-Descartes-...-Newton'a kadar devam eden ve Lavoisier kimyası gibi yeni unsurlarla zenginleşen süreçte empirik-mekanik-matematik karakterli yeni bilme tarzı daha çok dünya resmi üreten bir yöntem iken özellikle Fransa'da Aydınlanma hareketiyle bir hayat görüşüne hatta görüşlerine dönüşmüş, tarih üstü ve aşkın bir yöntem olarak kabul görmüştür. Kant, Tevrat ve İncil'i tarihî birer metin olarak okuma iddiasını taşıyan kritik kavramını temel olarak inşa ettiği kritik felsefe yaklaşımıyla yeni bilme yöntemini de beşerîleştirdi ve tarihselleştirdi ancak aynı zamanda felsefî temellendirmesiyle yeni bilme yöntemini tam anlamıyla yekpare ve bütüncül bir dizge olarak kurdu. Kant'ın çabası özellikle Alman düşünce geleneğinde hem bilimi tarihsel bir entite olarak kabul etmenin yolunu açtı hem de beşerî ve toplumsal bilimlerin yani geistik (manevi) bilimlerin kurulmasına giden süreci başlattı. Ancak yeni bilginin toplumsal oryantasyonu, yalnızca zihnî bir yöntem değil bir yaşama biçimine dönüşmesi, büyük oranda 19. yüzyılın başında Humboldt eğitim-öğretim anlayışı ve bu anlayışa dayalı eğitim-öğretim kurumlarıyla başlar. Bir dizge olarak kadim kilise zihniyetini tam anlamıyla tasfiyesiyle birlikte yeni bilgi ortak aklın, vicdanın ve dilin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Yeni kimya bilimi örneğinde görüldüğü gibi bilimsel bilginin başta tarım olmak üzere kamusal yarar için kullanılmaya başlanması, mikrobun ve aşının keşfi ile sağlık sektörüne girmesi vb. gelişmeler, bilimi tedricî olarak kamusal kıldı; özellikle askerî ve savaş teknolojileriyle desteklenen bu yaklaşım en nihayet yaşamı "bilim-teknik" kavram çiftine entegre etti; bu kavram kısa süre içinde 20. yüzyılın başında "teknik-bilime" yani teknolojiye evrildi. Her iki dünya savaşından sonra ise yüksek teknoloji hem bilimi hem de yaşamı düzenleyen bir özellik kazandı; giderek bilgiyi belirleyen ve yönlendiren merkezî bir konuma yükseldi; bir tür düşünce tarzına dönüştü.

19. yüzyılın ikinci yarısında biyolojinin Evrim Teorisi üzerinde yeni-den kuruluşu, bu teorinin beşerî ve toplumsal nazariyelerce kullanılması, Öklit dışı geometrilerin öne çıkması, kozmoloji ve astronomide ortaya çıkan yeni çığır açıcı görüşler, elektromanyetik ve görelilik nazariyelerinin keşfi ile akabinde kuantum nazariyesinin formüle edilmesi, beşerî ve toplumsal bilimlerin yeniden örgütlenmesi, özellikle tarih biliminin tüm beşerî etkinliklerin ayrılmaz bir boyutu haline gelmesi, felsefî ideolojilerin siyasi yönetim biçimlerine dönüşmesi, genetik biliminin yükselmeye başlaması, yaşanan toplumsal sorun ve büyük savaşlar, tüm diğer gelişmelerle birlikte tarihte ilk defa, tüm farklı görüşlere rağmen Bâbil-Yunan-İslam-Yeni Çağ Avrupa medeniyet ve kültür havzalarında ana eksen bir hakikat ve doğruluk arayışı olarak bilme bu bilgiye göre eyleme etkinliğini, belirli bir çekirdek rasyonalityeyi barındırmakla birlikte Hessen-Grossman tezi çerçevesinde tarih üstü ve aşkın bir yöntem olmaktan çıkardı ve zaman-mekân bağımlı, beşerî ve toplumsal koşullarla kayıtlı, tarihsel bir inşa, dolayısıyla önemli olsa da insana ilişkin çeşitli etkinliklerden sadece biri haline dönüştürdü. Bu yaklaşım özellikle 1960'lerden sonra yaygınlaşan postmodern söylemle birleşerek bir tür felsefî öğretiyeye hatta ideolojiye yelken açtı. Tüm bunlara rağmen günümüzde bilim, tecrübî-istidlalî-riyazî bir bilme yöntemi olarak hem küçük hem de büyük ölçekte evrenin mekân-zaman içindeki davranışının (hareket) formel bilgisini devşirdiğimiz soyut entiteleri üretmeye devam eder. Bunun yanında hem canlı hem manevi bilimlerin, hatta paylaşılabirlik iddiası taşıyan tüm bilgi türlerinin belirli oranlarda kullandığı, kullanmaya çalıştığı bir düşünme tarzı, bir yöntem olma özelliğini sürdürür.

Batı Avrupa'da ortaya çıkan yeni bilme yönteminin bu kısa özetinin verilmesinden maksat başta Osmanlı ülkesinde olmak üzere İslam coğrafyasındaki bilginlerin ve entelektüellerin kendine konu kıldığı bilimin sabit ve mutlak bir entite olmadığı, hızlı ve dinamik bir biçimde değiştiği, geliştiği ve başkalaştığı, dolayısıyla her bir dönemde konuyla ilgili üretilen resim ve yorumun kendi bağlamı içinde, o bilginin ve entelektüelin muhatap olduğu bilme etkinliğine ilişkin bir anlam

ve değer taşıdığı gözden ırak tutulmamalıdır; çünkü resim değıştikçe yorum da değışecektir. Örnek olarak İshak Hoca'nın muhatap olduğu bilim ile Mustafa Sabri'nin ya da Tabâtabâi'nin, Nakîb el-Attâs'ın, Şâkir Kocabaş'ın vb. muhatap olduğu bilim farklı bir içeriğe sahip olduğundan doğal olarak yorumlar da farklılaşacaktır. Bunun yanında henüz Osmanlı Devleti ayakta iken bu siyasi yapıya sahip bir bilginin psikolojik-manevî gücü ve özgüveni ile mesela; bir sömürge ülkesinde üretim yapan bir bilginin psikolojik-manevî gücü ve özgüveni arasında doğal olarak bir fark bulunacaktır. Çünkü şimdiye değin değinilen bu gelişmeler, Batı Avrupa'ya kapitalist ve emperyalist bir güç kazandırdı; kısaca kolonyalist yayılım başta Osmanlı ülkesi olmak üzere dârülişlâmda hatta tüm dünya ölçüğünde şiddete neden oldu ve bu şiddet bir yıkım üretti ve psikolojik travmalar yarattı. Dolayısıyla Osmanlı ülkesindeki bilginler ve düşünürler en geniş anlamıyla tutumlarını bu değışimleri ve sonuçlarını elden geldiğince göz önünde bulundurarak şekillendirdiler. Özellikle Osmanlı ülkesi sakinlerinin, bhusus her alandaki seçkinlerinin sahip olduğu psikolojik üstünlüğün zaman içinde erimesi söz konusu tutumların karakterini de tayin etti. Ayrıca İslam coğrafyasında değışik bölgelerde ortaya çıkan entelektüel üretimlerde hem dış siyasi güçlerin hem de iç siyasi otoritelerin yönlendirmeleri oldu ve ulusal öncelikli yorumlar genelleştirildi. Bundan daha önemlisi özellikle kadim kültürü bilmeyen yerli entelektüellerin Batı Avrupa'daki bilme etkinliğini çeşitli açılardan eleştiren bilim adamları, filozoflar ve aydınların düşüncelerini, bağlamı mevcut olmadığı hâlde kendi bölgelerine taşımaları ve yeniden üretmeleri de sahih dönüşümlere neden olmamış ve ciddi arayışların önünü açmamıştır.

Tüm bu hızlı değışim ve dönüşüm bağlamında her üç yaklaşım, tarihsel süreçte elbette hem tonları değışen farklı renklerde alt öbekler oluşturmuş hem de içerikçe değışerek evrilmiştir. Örnek olarak birinci yaklaşımın mensuplarının bir kısmı süreç içinde yeni bilginin askerî ve teknik önceliğinin ötesine geçerek hem evren resimlerini hem de bu evren resimlerine dayanılarak üretilen farklı çağdaş âlem tasavvurlarını benimsemeye başlamış, giderek mensup oldukları hayat

görüşünden uzaklaşmış, medeni aidiyetlerini kaybetmiş, tüm bunların neticesinde kendi toplumlarına yönelik mesuliyetlerini de terk etmişlerdir. İkinci yaklaşım günümüzde kısmen devam etse bile bilimlerdeki sürekli ve hızlı gelişmeleri takip edemeyerek ürettikleri çerçeveleri güncellemede yetersiz kalmış; neticede tam anlamıyla bir varlık-bilgi-değer manzumesi kurma başarısı gösterememiştir. Daha çok yukarıda da işaret edildiği üzere ya kadim üzerine tarihsel araştırmalar yapmakla ya da cedidin sonuçları üzerine eleştirel yazılar kaleme almakla yetinmişlerdir. Üçüncü yaklaşım ise günümüzde temel yapısını sürdürmekle birlikte bir iddia ve teklif olmaktan daha çok tarihsel bir söylem ve retorik üreten politik-dinî ideolojilere dönüşmüştür.

Tüm bu dönüşümler günümüzde gelenek/geçmiş ile ilişkinin idrakini de etkilemiştir. “Düşünce geçmişi ile birlikte yürür” deyişi eşliğinde söz konusu “etki” dikkate alındığında gelenek ile kurulan ilişkinin en temelde beş öbek şeklinde açığa çıktığı söylenebilir.

(i) Birinci öbek “yok sayanlar”: Bu öbek büyük oranda bu toprakların tarihî tecrübesini dikkate almadığından kurdukları cümleler toplum için kısa ve uzun vadede bir anlam ifade etmemektedir. Yaşadıkları ciddi yabancılaşma, akademik anlamda bir değer ifade etse de vakıanın idraki ve kavramsallaştırılması dolayısıyla çözümlenmesi konusundaki modellerini işlevsiz kılmaktadır.

(ii) İkinci öbek ise “geçmişte yaşayanlar”: Başka bir deyişle geçmişe gidip orada yaşamaya çalışanlar. Bu tavırda “şimdi” bir illüzyon gibi görülür ve sürekli ihmal edilir ve içinde yaşanan mekân-zamanın ürettiği sorunların çözümü ertelenir. Bu tavır kısa vadede belirli bir rahatlık sağlasa da uzun vadede çağdaş vakıadan kopuk bir fosilleşmeye dönüşür.

(iii) “Geçmişle yaşayanlar” olarak adlandırdığımız üçüncü öbek: Ya da geçmişi olduğu gibi bugüne taşıyanlar. Bu öbek, içinde yaşadıkları vakıayı çözümlerken hangi tarihsel dönemi esas alıyorsa ona uygun eski bir dil kullanır; hâlihazırdaki mevcudu, dilinde yaşadıkları geçmişin vakıalarına indirgeyerek tahlil eder. Bu tavır, süreç içinde

kullanılan dil ile vakıa arasındaki uçurum artıkça gölleştirir, bir süre sonra da çamura dönüşür ve kurur.

(iv) Dördüncü öbek “Geçmiş, şimdiye göre tahrip edenler”: Yani geçmiş kendi uzay-zamanın kategorileri dışına çıkartıp anakronik bir biçimde okuyanlar ve okumayı içinde yaşadıkları vakıaya uygulayanlar. Bu tavır, mevcudu, hakiki bir şekilde teşhis etmeyi engeller ve uzun vadede şizofrenik davranışlara kaynaklık eder.

(v) Son olarak yani beşinci öbek “Geçmiş şimdinin parçası kılanlar”: Bunlara “Geçmiş güncelleyerek şimdiye aktaranlar” da diyebiliriz. Bu öbek geleceğe yönelik hatta ilişik eyleyenlerdir ki, bu eylem geçmiş şimdinin içinden süzülerek geleceğe taşır, kısaca onu güncelleyerek aktarır. Bunu başarabilmenin yolu ve yordamı olarak hayat görüşlerini yeniden ifadelendirirler. Çağın tabiat ve hayatıyla, kısaca evrenin resimleriyle yüzleşirler. Çünkü bu yapıldığında geçmişinizdeki tecrübeye yönelir ve o tecrübeyi geleceğe ilişkin eyleminizin bir parçası kılarırsınız. Bu da size içinde soluklanacağımız yeni âlem tasavvurları sunar.

Ne Yapmalı?

En geniş anlamıyla günümüzde felsefe-bilim bir gerçeklik küresine ait olgu ve olayların önceden tanımlanmış ilkelere ve yöntemlere bağlı olarak istidlali aklın sınırları içinde düzenli, tutarlı, kanıtlı, denetlenebilir ve paylaşılabilir bilgisidir. Daha özet bir deyişle bir gerçeklik küresindeki somut olgu ve olayların zihindeki soyut (kavramsal, matematiksel vb.) şemalara tercüme edilmesidir. Usûleyn’in dili ile konuşursak havadis (olgular-olaylar) ahvale (modlara/ kodlara/formlara) sahiptir; söz konusu ahval, idrak tarafından kavânîne (yasalar: soyut matematiksel/kavramsal şemalara) çevrilir ve bu çeviri de belirli bir usule (ilkelere ve yöneme) göre yapılır; başka bir deyişle çeviri, insani itibarların (kavramların/formüllerin/yargıların) yapısına dönüştürülür. Bu çerçevede çağdaş anlamda bilimsel olmak, iç ve dış ihsasa

konu olan muhdes, manzûm, ma'kûl, ma'lûl ve mahdûd olgu-olayların mustedlel bilgisi demektir. Bu şekildeki bilimsel bilgi bize gerçeklik kürelerine ilişkin resimler verir (birinci dereceden düşünme ve dil), bu resmin yorumu (ikinci dereceden düşünce ve dil) ile yöntem açısından çözümlenmesi (üçüncü dereceden düşünce ve dil) ise ayrı birer etkinliktir. Bu etkinlikler her bir kültürün kendi ilk ilke-evren-insana ilişkin varlık-bilgi-değer şemalarında kısaca hayat görüşünün dayandığı minimal metafizik çanağında gerçekleşir. Bu metafizik çanak içindeki temel ilkelerle hemhâl olan resimler, süreç içinde o kültürün ve medeniyetin âlem tasavvuru halini alırlar. Kısaca dile getirilen bu nazari çerçevede, tevhid-adalet-mahabbet şeklindeki kurucu üç temel ilkeye dayanan İslam hayat görüşü üzerine oturan metafizik çanak içindeki ilkelerle hemhâl olan, tarihî süreç içinde, farklı coğrafyalarda ve değişik zaman dilimlerinde üretilen resimler, büyük ölçekte ortak olsa da küçük ölçekte Kelâmî, Meşşâî, İşrâkî ve İrfânî gibi birbirinden farklı dünya tasavvurları üretmiştir. Bu üretim hem resim hem de minimal metafizik ilkelerle hemhâl olsa da tasavvurların tarihî olduğunu gösterir. Sultan II. Bayezid dönemi âlimlerinden Ramazan Efendi'nin *Şerh alâ şerh el-Sa'd alâ el-akâid el-Nesefiyye* adlı eserinde işaret ettiği üzere “yaşama ilişkin ahval kıyamete değin sürekli değişeceğinden bu ahvale taalluk eden her tür bilgi de kıyamete değin değişir”; benzer biçimde itikadi ilkelerin, kendilikleri bakımından değişmez olmalarına karşın ifadeleri ve istifadeleri cihetinden idrakleri de yine tarihî süreçte başkalaşır. Öyleyse hem hayat görüşü hem de evren resimleri ile etkileşiminden hâsıl olan âlem tasavvurları tarihîdir ve kıyamete değin değişime tabidir.

Sonuç olarak yapılması gereken tevhid-adalet-muhabbet şeklindeki kurucu üç temel ilkeye dayanan İslam hayat görüşü üzerine oturan metafizik çanak içinde ilk ilke-evren-insan hakkındaki varlık-bilgi-değer şemalarımızı, medeniyetimizin tarihsel tecrübesindeki gayreti dikkate alarak ancak çağdaş resimleri de göz önünde bulundurarak süreklilik içinde yeniden ifade ve istifadeye açık âlem tasavvurları üretmektir. Üretilecek yeni âlem tasavvurlarımız, açıklama ve çözümleme

nitelikleriyle olgu ve olayları anlamamızı, anlamlandırmamızı dolayısıyla öngörmemizi sağlayacak biçimde örgütlenmelidir. Tersini durumda mevcudun ya seyircisi ya tüketicisi ya da ayrıntılarda katkısı bulunan işçisi olmaya devam ederiz, kurucu olmak için ise üretici olmak şarttır. Bunun için geçmişi “anlamak”, şimdikiyi “bilmek” ve geleceği “öngörmek” gerekir.

Kaynakça

- Arıkan M. (2018). Fenadan Bekaya İp Atmak: Fatih Sultan Mehmed'in özel kütüphanesindeki tasavvuf eserleri. E. Alkan & O. S. Arı (Ed.). *Osmanlı'da ilm-i tasavvuf* içinde (ss. 59-82). İstanbul: İSAR Yayınları
- Ayaz, K. (2017). Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz ulemâsı ile münâsebetlerinin Osmanlı hadis çalışmalarına yansımaları (icâzet ve kütüphane). H. Aydar ve A. F. Yavuz (Ed.). *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da ilim ve fikir dünyası* (âlimler, müesseseler ve fikri eserler)-XVII. yüzyıl içinde (ss. 307-340). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Aydar, H. (2017). 17. Asır Osmanlı tefsir hareketine panoramik bakış. H. Aydar ve A. F. Yavuz (Ed.). *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da ilim ve fikir dünyası* (âlimler, müesseseler ve fikri eserler)-XVII. yüzyıl içinde (ss. 59-206). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
- Çalışır, M. F. (2016). *A virtuous grand vizier: Politics and patronage in the Ottoman Empire during the grand vizierate of Fazıl Ahmed Pasha (1661-1676)*. Yayınlanmamış doktora tezi. Georgetown University-Graduate School of Arts & Sciences, Washington, D.C.
- Dallal, A. S. (2018). *Islam without Europe: Traditions reform in eighteenth-century Islamic thought*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press..
- Fazlıoğlu, İ. (2006). Mustafa Sıdkı. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31, 356-357. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Fazlıoğlu, İ. (2007). Osmanlılar (G. ilim ve kültür, 1. düşünce hayatı ve bilim). *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33, 548-556. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Fazlıoğlu, İ. (2017a). İstanbul'dan varlık, var-olan ve yokluk'a kadim bir nazar. *Nazari Ufuk* (İslâm-Türk felsefe-bilim tarihinin zihin penceresi) içinde (ss. 13-43). İstanbul: Paper-sense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2017b). Muhasebe dönemi. İ. H. Üçer (Ed.). *İslam düşünce atlası* (3. Cilt) içinde (ss. 1022-1040). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2017c). Yeni bir tahkik için: Tebdil, ta'dil ve tebrid arasında akli ilimlerde yeni arayışlar. İ. H. Üçer (Ed.). *İslam düşünce atlası* (3. Cilt) içinde (ss. 1201- 1212). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

- Fazlıoğlu, İ. (2017d). Muhasebe Dönemi'nde nazarı ilimler. İ. H. Üçer (Ed.). *İslam düşünce atlası* (3. Cilt) içinde (ss. 1043-1057). İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Henry, J. (2011). *Bilim devrimi ve modern bilim kökenleri*. (Çev. Değirmenci, S.). İstanbul: Küre Yayınları
- Hodgson, S. (2017). *İslam'ın serüveni* (3. Cilt). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Kermeli-Ünal, E. (2013). "17. yüzyılda bir kültürel rastlaşma: Vani Efendi ile Panagiotakis Nikousios'un Söyleşi", *Prof. Dr. Özer Ergenç'e armağan*, (Ed. Ümit Ekin, s. 446-457), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Lekesiz, H. (1997). *XVI. yüzyıl Osmanlı düzenindeki değişimin tasfiyeci (püritanist) bir eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve fikirleri*. Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mecmûa, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 2653.
- Okuyucu, N. (2014). *Batı gözüyle teccid: İslam dünyasında teccid hareketleri 1700-1850*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Özcan, A. (2002). Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26, 262-265. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Sorell, T., Rogers, G. A. ve Kraye, J. (2010). *Scientia in early modern philosophy-seventeenth century thinkers on demonstrative knowledge from first principles*. Springer.
- Şirvânî, S. M. E. (2019). *el-Fevâidü'l-hâkâniyye-Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi*. A. K. Cihan (Ed.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Üçer, İ. H. (2017). *İslam düşünce atlası* (3. Cilt). İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları
- Whitfield, P. (2018). *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*. (S. Uslu, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.



SAİD HALİM PAŞA

1864-1921

İslamcılık düşüncesinin kuruclarından,
fikir ve siyaset adamı.

Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu, Şûrâ-yı Devlet üyesi Mehmed Abdülhalim Paşa'nın oğlu olarak 19 Şubat 1864 Kahire'de dünyaya geldi. 1870'te ailesiyle birlikte İstanbul'a yerleşen Said Halim özel hocalardan aldığı ilk eğitimi sırasında Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrendi. Üniversite tahsilini İsviçre'de siyasi ilimler alanında tamamladı. II. Abdülhamid tarafından kendisine sivil paşalık rütbesi verilerek 21 Mayıs 1888'de henüz 24 yaşında iken Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildi. Görevindeki başarısından dolayı kısa zamanda sarayın ve padişahın öne çıkan adamlarından birisi oldu. Ancak iftiralar sonucu görevlerinden çekilip kendisini okumaya ve araştırmaya verdi.

Jön Türkler'le ilişkisi bulunduğu iddiasıyla 1903'te İstanbul'dan uzaklaştırılan Said Halim Paşa Avrupa'ya giderek Jön Türkler'le ilişki kurmuş ve onlara maddî ve fikrî destek vermiştir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra diğer İttihatçılarla birlikte İstanbul'a dönmüş ve dönemin siyasi gelişmelerinin içinde yer alarak çeşitli diplomatik, siyasi ve icimai görevlerde bulunmuştur. Said Halim Paşa Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesinden sonra sadrazam olmuştur.

I. Dünya Savaşı sırasında sadrazam olsa da güç askerî kanadın eline geçtiği için etkisi azalmıştır. Mondros Mütarekesi'nden sonra savaş ve "Ermeni kırımı" sorumlusu olduğu iddiasıyla yargılanmış 1919'da İngilizler tarafından Malta'ya sürülmüştür. 1921'de delil noksanlığından (ama daha muhtemelen Milli Mücadele'nin yön değiştirmesi sebebiyle) serbest bırakılsa da İngiliz işgali altındaki İstanbul'a ve Mısır'a dönüşüne müsaade edilmemiştir. Roma'ya giden Said Halim Paşa 5 Aralık 1921'de Ermeni Arşavir Şıracıyan tarafından şehit edilmiştir. İstanbul'a getirilen naaşı II. Mahmud Türbesi bahçesinde babasının yanına defnedilmiştir.

Saraydan yetişme ve soylu bir aileden gelen Said Halim çok nitelikli bir biçimde yetişmiştir. Okumayı, araştırmayı her zaman siyasete ve devlet yönetimine tercih eden Said Halim Paşa zor zamanlarda kritik görevlerde bulunmuştur. Buna rağmen dönemin diğer İttihat ve Terakki yöneticileri gibi tartışmalı bir isim değildir. Kıbar, alçak gönüllü, iyi ahlâklı, nazik ve dürüst bir kişi olması sebebiyle siyasi meselelerde arabulucu ve dengeleyici bir şahsiyet olarak öne çıkmıştır. Siyasi şahsiyetiyle mütefekkir kişiliğini başarılı bir biçimde

Yaşadığı Yerler: Kahire, İstanbul, Paris, Malta

Görev Yaptığı Kurumlar: İttihat ve Terakki, Sebilürreşad Dergisi, Meclis-i Mebusan, Şûra-yı Devlet, Sadrazamlık, Hariciye Vekaleti

Önemli Eserleri: İslam'da Teşkilât-ı Siyâsiyye, Buhranlarımız, Türkiye'nin Harb-i Umûmîye İştirakinden Sebepler

birleştirerek Türk düşünce yaşamında derin izler bırakan Said Halim Paşa İslâmcılık akımının en önemli fikir önderlerinden birisidir. Batı medeniyetini ve sosyal hayatını yakından tanınmasına rağmen İslam medeniyetine ve yaşantısına sıkı sıkıya bağlı olması onun özellikle mukayeseli bir biçimde yeni ve özgün fikirler geliştirmesine çok önemli katkılar sağlamıştır.

Said Halim Paşa'nın eserleri genellikle dergilerde makaleler şeklinde veya küçük risaleler olarak yayımlanmıştır. Dolayısıyla genellikle kısa ve özlü metinleri mevcuttur. 1910 yılında Sırât-ı Müstakim'de yayımlanan yazıları 1917 yılında Taassup isimli bir kitap olarak basılmıştır. Aslen Fransızca olan metinde Müslümanlara isnat edilen taassubun kökenlerini irdelemektedir. Mukallitliklerimiz (1911, 1914) isimli risalesinde ise Batı taklitçiliğinin meydana çıkardığı neticeler ele alınmaktadır. Bu anlamda taklidi değil anlayarak aktarmayı öneren Said Halim Paşa bu kitapta bir toplumun varlığını devam ettirmesinde örf ve adetlerin rolüne vurgu yapar. 1911 yılında yayımlanan Meşrutiyet ise dönemin sıcak tartışma konusu olan meşrutiyet idaresinin etkilerini ve

sonuçlarını ele almaktadır. Bu eserinde Said Halim Paşa toplumsal gerçeklikten hareket eden bir anayasa yapılması gerektiğini savunur. Buhranlarımız ise esasen müstakilen yayımlanmış iki ayrı kitabın birleştirilmiş basımıdır. Bu eserde Said Halim Paşa batı karşısında duyulan kompleksin fikrî ve içtimai sahada yol açtığı sorunlara değinir. İslâmlaşmak Said Paşa'nın en önemli eseridir. Mehmed Âkif'in Fransızca'dan tercüme ederek Sebilürreşad'da yayımladığı bu yazılar 1918'de kitap olarak basılmıştır. Said Halim Paşa'nın bu yedi risâlesi Buhranlarımız adıyla basılmıştır. İslam ve Batı siyasal sistemlerini fikrî ve uygulamalı perspektiften mukayese eden İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye isimli metni ise siyasal düşünce açısından önemli bir metindir.

Said Halim Paşa Müslümanlığın akidevi, ahlâki, toplumsal ve siyasi unsurlarının bir bütün olduğu düşüncesi savunulmaktadır. Modern İslamcılığın temel görüşü olan bu bakış kendisinden sonra da etkisini sürdürmüştür. Dönemin şartları gereği aşırı parçalı bir biçimde olan külliyatın birleştirilmesindeki sorunlar Said Halim Paşa'nın görüşlerinin ismi kadar etkili olmasını engellemiştir.



Süleymaniye Kütüphanesi

İstanbul'da kıymetli yazma eser koleksiyonlarının bulunduğu kütüphane.

Kuruluş Tarihi: 1918

Bulunduğu Yer: Süleymaniye, İstanbul

Etkisi: Özellikle 1980 sonrasındaki genişlemesi ve işlevselleşmesi ile İslam düşünce ve ilim mirasının korunması ve günümüze aktarılmasında önemli bir zemin hazırlamıştır.

Evkaf Nezareti, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunan ve gereği gibi istifade edilemeyen kıymetli eserleri bir araya getirmeye karar vermiş, toplanan eserler Süleymaniye Camii içindeki kitaplarla birlikte külliye'nin ikinci medresesine nakledilmiştir. Süleymaniye Külliyesi'nin tesisi sırasında orada kütüphane binasının olmaması, kitapların kaydını ve muhafazasını zorlaştırmıştır. Külliye'nin 1557'de hizmete açılmasından birkaç yıl sonra buraya saray kütüphanesinden bazı kitapların gönderilmeye başlandığı, böylece kütüphanenin temellerinin atıldığı belirtilmektedir. Bugünkü Süleymaniye Kütüphanesi kurulurken cami içerisindeki kütüphanenin yanı sıra zamanın önemli şahsiyetlerine ait olan Âşir Efendi, Beşir Ağa, Çelebi Abdullah Efendi, Çorlulu Ali Paşa, Damağ İbrahim Paşa, Esad Efendi, Hâfız Ahmed Paşa, Kılıç Ali Paşa, Lâleli, Mesih Paşa, Molla Çelebi kütüphaneler de 1918 yılında bir araya getirilmiştir. Kütüphanede 1950'de hizmete giren Mikrofilm ve Fotokopi Servisi kendi konusunda yurdumuzdaki ilk kuruluştur. 2002 yılından bu yana dijital kameralarla kitapların fotoğrafları çekilip bilgisayara aktarılmak suretiyle yeni bir arşiv oluşturma çabası sürmektedir.

Günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi, Türk-İslam kültürünün ana kaynaklarından olan yazma ve Arap harfli eski basma eserleri bünyesinde barındırmasının yanı sıra yeni harfli eserler, yabancı dillerde kitaplar, levha, defter, dosya ve fotokopi bölümleriyle yerli ve yabancı araştırmacılara uluslararası düzeyde hizmet veren bir kuruluş durumundadır. İçerisinde hayırsever kişilerin ve Fatih Sultan Mehmed, II. Abdulhamid, Sultan Ahmed, I. Mahmud tarafından kurulan Ayasofya ve Laleli gibi padişah kütüphanelerinin de bulunduğu 152 koleksiyon mevcuttur.

Kültür tarihimizin birinci elden kaynakları durumunda olan ve kültürümüzün geçmişi ile geleceği arasında köprü kurarak el yazmalarının, dününe ve bugününe şahitlik ederek eserlerin kaybolmasının engellemesi ve günümüz teknolojisi ile dijital ortama aktarılması, yapılabilecek en iyi hizmetlerden biridir. Ayrıca yerli ve yabancı araştırmacıların çalışmalarına ışık tutup rehber vazifesi görmesi, akademik çalışmalar için paha biçilemez bir etkidir.

Türkiye'de Çağdaş Düşüncenin Oluşumu

Yücel Bulut

Giriş

Osmanlı Devleti idarecileri, tarihimizin belli bir döneminde, ülkemizin siyasal sistemini alışageldiğimiz güzergahından farklı bir mecrada akıtma konusunda bir tercihte bulundular, bulunmak zorunda kaldılar. Onlarca, yüzlerce yıla yayılan bu dönüş, gerek devlet ve gerek millet katında türlü sıkıntıların yaşanmasına sebebiyet verdi. Hâlâ sürdüğü konusunda hiçbir şüphenin bulunmadığı bu dönüşüme genel olarak Batılılaşma ya da modernleşme adı verildi. Nihai kurtuluşumuz olur ümidiyle girilen bu süreç, her şeyden önce daha başlangıcında problemler yarattı ve yöneten ile yönetilen katlarının birbirinden ayrışmasına ve hatta birbiriyle çatışır hale gelmelerine sebep oldu. Nihai noktada, Batılılaşma siyasetleriyle elde edilmek istenenlere ulaşılamadı başka bir deyişle durdurulmak istenen çöküş durdurulamadı ve kurtarılmak istenen devlet yıkıldı.

Devlet katında başlayan ve yüzlerce yıllık bir süreçte topluma da sirayet eden Batılılaşma politikaları, akademisyenlerimizin ve aydınlarımızın gözde konularından biri olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. “İki

yüz yıldır neden bocalıyoruz?”, “Garplılaşmanın neresindeyiz?”, “Hangi Batı?”, “Düzenin Yabancılaşması”, “Tanzimat’tan sonra aşırı Batılılaşma” vb. gibi kitap ya da makale başlıkları, bu ilginin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Fakat aynı zamanda da yaşadığımız sürecin ne olduğunu ve ne anlama geldiğini kavrama ve tanımlama konusunda Türk akademisyen ve aydınlarının kafasının son derece karışık olduğuna bir işaret olarak anlaşılabilir. Bu kafa ve yön karışıklığının zaman içerisinde tüm direnişine rağmen topluma da sirayet ettiğini söyleyebiliriz.

Devletimizin ve milletimizin yaşadığı bu süreç, siyasetin ve toplumun parçalanmasına paralel olarak bir yönüyle zenginlik olarak değerlendirilebilecek çok farklı şekillerde açıklanmıştır. Bu yazıda söz konusu değerlendirmelerin yaşanan bu süreci nasıl adlandırdıkları ve anlamlandırdıkları irdelenmeye çalışılmaktadır. Araştırmacılarımızın günümüzün sorunları ve bakış açılarını merkeze alarak tarihimize baktıkları ve bugünün kavramlarını ve kaygılarını 18. ya da 19. yüzyılda yaşanmış tarihsel olaylara nasıl boca ettikleri gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu yazıda yapmaya çalıştığımız bir diğer şey de Batılılaşma tarihimize ilişkin literatürde ortaya çıkan bu farklı yaklaşımların, söz konusu tarih dilimini ve yaşananları anlamadan ziyade bugünümüzü anlamak açısından önemli olduğunu göstermektir. Zira ortak geçmişimizin incelenmesi ve değerlendirilmesi noktasında karşımıza çıkan farklılaşmalar aslında toplumumuzun bugünü ve geleceği üzerinde sürdürülmekte olan hâkimiyet mücadelesini de yansıtmaktadır. Özünde siyasal ve ideolojik bir tutumdan kaynaklanan saflaşmalar, tarihimizin araştırılmasında ve değerlendirilmesinde de karşımıza çıkıyor.

Tarihimizin 17. ve 18. yüzyıllarının hâlâ yeterince bilinmediğinden söz eden Mehmet Genç gibi pek çok araştırmacı, Osmanlı tarihinin belli dönemleri hakkında yeterli malumata sahip olmadığımızın altını çizmektedir. Fakat bu eksikliğe rağmen toplumsal yaşantımızın gerek dünü gerekse yarını için önemi yadsınamaz bir tarihsel sürecin nasıl başladığı, geliştiği ve sonuçları hakkında çok kesin yargılar ifade edilmiştir ve hâlâ da edilmektedir. Bu kesin yargılar ise her yeni bilgiyle tartışılır hâle gelebilmektedir. Bu vesileyle üzerinde pek çok çalışma

yapılmış olmasına rağmen modernleşme sürecimizin hâlâ araştırılmaya muhtaç pek çok boyutunun bulunduğunu göstermek de bu mütevazı yazının hedeflerinden bir diğeridir.

Sorgulanan Modernleşme

Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, birlikte derledikleri kitabın giriş kısmına şu tespitlerle başlamışlardı:

İkinci Dünya Savaşı’nı takip eden yıllarda Türkiye, toplum bilimciler tarafından evrensel olarak tanımlanmış bir modernleşme modelinin en başarılı örneklerinden biri olarak lanse edilmişti. Türkiye’nin, Osmanlı dönemi reformlarından başlayıp Kemalist ulus-devletle en yetkin ifade sine ulaşan modernleşme ve Batılılaşma tarihi, modernleşme teorisyenlerinin tüm yazdıklarını doğrular görünüyordu. (...) Türk modernleşmesi bütün ilhamını Batı’dan almış, elitler tarafından yönlendirilen, uyum ilkesine dayalı ve gerekli toplumsal kurumların inşasına yönelik başarılı bir süreç olarak kabul ediliyordu. Bu ve benzer çalışmalara göre Türkiye’nin özellikle eğitim, hukuk, toplumsal hayat, giyim-kuşam, müzik, sanat ve mimaride Batı normlarını, stillerini ve kurumlarını başarıyla uyarlamış olması, modernlik projesinin Müslüman bir ülkede bile geçerli olabileceğinin en güzel ispatıydı (Bozdoğan & Kasaba, 1998, s. 2).

Devam eden satırlarda, 1960’ların sonlarına rastlayan bir dönemde bu görüşlere ilişkin ilk şüphelerin belirmeye başladığını iddia ederler. Hatta yazarlara göre 1970’lerin sonuna gelindiğinde “modernleşme” sözü neredeyse kötü bir şey olmuş[tur].

Türk modernleşmesinin bugünü hakkındaki değerlendirmeleri ise daha da ilgi çekicidir:

İçinde bulunduğumuz dönemde ise Türk modernleşmesinin eleştirisi, liberallerden Müslüman aydınlara kadar çok geniş bir yelpaze içindeki grupların elinde çok daha kapsamlı ve çok daha radikal bir hâl almış görünüyor. Bugün artık Kemalist doktrinler açıkça hedef alınıp bunların Türk halkının tarihsel ve kültürel yapısını yadsıyarak ‘tepeden inen’ atarkeil ve antidemokratik bir dizi program olduğu rahatça söylenebiliyor. Kemalist modernleşme programının, hepimize öğretilenin aksine örnek

bir başarı değil Osmanlı-Türk toplum yapısının normatif düzenini altüst etmiş bir müdahale olduğu şimdiye kadar duyulmamış bir tonla iddia ediliyor (Bozdoğan & Kasaba, 1998, ss. 2-3).

Kemalist modernleşmenin bu yeni eleştirisinin özünde, modernleşme teorilerinin evrensellik iddia ve özlemlerine bir karşı çıkış yattığını vurgulayan yazarlar: “Özgürleştirici potansiyel taşıyan tarihsel bir durum olarak modernlik ile politik bir hegemonya projesi olarak araçsallaştırılmış bir modernliği birbirinden dikkatle ayırmamız gerektiği” (Bozdoğan & Kasaba, 1998, s. 4) uyarısında bulunurlar. Bu uyarıda elbette yaşadığımız modernleşme süreçlerinin eleştirisine ilişkin bir değerlendirme ve Türk modernleşmesinin gelecekte nasıl bir yol, üslup ve yöntem takip etmesi gerektiğine ilişkin bir öneri saklıdır.

Aynı derleme içerisinde yer alan tebliğ metninde Çağlar Keyder, bu öneriyi daha da somutlaştırır. Türkiye'nin bugünkü “hastalıklarından” tümüyle modernleşmeyi sorumlu tutamayacağımız uyarısında bulunan Keyder, “modernliğin ancak vaktiyle Avrupa'yı ‘modern’ kılmış olan bütün kültürel boyutları içselleştiren topyekûn bir proje olarak hâlâ geçerli olduğunda ısrar ederken bu projenin ağırlık merkezine devlet yerine toplumun geçmesi gerektiğini de ısrarla vurguluyor” (Bozdoğan & Kasaba, 1998, s. 6).¹

Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba'nın dile getirmiş oldukları şüphesiz Türk modernleşmesine ilişkin literatürde ilk kez karşılaştığımız türde değerlendirmeler değildir. Batılılaşma hayatımıza ilişkin literatür incelendiğinde, belli dönemlerde farklı hassasiyetlerden kaynaklanan ve farklı hususlar üzerinde vurguda bulunan benzer akıl yürütmelere ve eleştirilere sıklıkla rastlanır.

Tanzimat'ın 100. yılı vesilesiyle yapılan toplantıda sunulan ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Tanzimat I başlığıyla yayınlanan eserde yer alan tebliğlerde de benzer yaklaşımların sergilendiği görülür. Yine Niyazi Berkes'in *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz* ya da Mümtaz Turhan'ın

1 Editörlerin bu cümlelerle özetlemiş oldukları Çağlar Keyder'in yazısının tam metni için bk. Bozdoğan ve Kasaba, 1998, ss. 29-42.

Garplılaştırmanın Neresindeyiz? başlıklı çalışmaları da Batılılaşma hayatımızın geçmişine ve mevcut durumuna ilişkin benzer eleştirel değerlendirmeleri yansıtmaktadır. Bu tür değerlendirmelere bizzat Tanzimat bürokratlarından başlayarak Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Ziya Gökalp, Fuat Köprülü vb. isim ve hareketlerden pek çok örnek bulmak mümkündür.

Türkiye’nin Osmanlı’nın son döneminde başlayıp hâlâ sürdüğü konusunda hiçbir şüphenin olmadığı batılılaşma serüveninin, başlangıcından günümüze sürekli değişken bir güzergâh izlemiş olduğu ilk anda göze çarpan bir özelliktir. Başlangıcıyla bugünü arasında kapsam, amaç ve gerekse de yöntem olarak daimî bir farklılaşma yaşamış olan batılılaşmamız hakkında yapılan değerlendirmeler de elbette bu sürece paralel olarak sürekli bir değişim gösterecekti ve nitekim gösterdiği de görülmektedir. Küresel değişimlerle de paralellik arz eden her bir değişim sürecinde, her bir kırılma anında söz konusu tecrübemizin yeniden ele alınıp değerlendirilmesi, Türkiye’nin önüne yeni hedefler konulması ya da var olan hedeflerin yeni baştan tanımlanması ve bu hedeflere ulaşmak için yeni yöntemler önerilmesi sıkça karşılaştığımız bir durumdur. Her bir yeniden değerlendirme anında geçmiş dönemde yapılan tanımların, belirlenen hedeflerin ve önerilen yöntemlerin başarısızlığına ilişkin ortak bir kanaatin hâkim oluşu dikkat çekicidir. Aynı oranda dikkat çekici olan bir başka konu da başarısızlığın sebebi olarak geçmiş kadroların yanlış tespit ya da yöntem tercihleri gösterilip Batılılaşma/modernleşme hedefinden asla vazgeçmemek gerektiğinin altının çizilmesidir. Mümtaz Turhan’ın, *Garplılaştırmanın Neresindeyiz?* başlıklı çalışmasının önsözünde dile getirdikleri, söylemek istediklerimizi daha da açıklayıcı olacaktır:

Bugün Türkiye, tarihin[in] en buhranlı devirlerinden birini yaşamaktadır. Son garplılaştırma hareketleri de, bundan evvelkiler gibi muvaffak olamamış, Garpla aramızda mesafe kılacak yerde, ilmîn baş döndürücü bir hızla ilerlemesi ve tekniğe tatbikatı neticesinde artmıştır. İçtimâî hayatımızda yıkılan birçok şeylere mukabil pek az şeyin yapılabilmesi derin bir kültür buhranı yaratmıştır (Turhan, 1972, s. 8).

Turhan, eserinin ilerleyen sayfalarında yine bu konuya ilişkin olarak şunları yazıyor:

Hakikatte biz bir cemiyet olarak 250 seneden beri bu davanın peşindeyiz. İki yüz elli seneye yakın bir zamandan beri, bir tarafımızın bozuk, bir şeyimizin eksik olduğunu ve buna bir çare bulmak mecburiyetinde olmanın ihtiyacını duymaktayız. Yine bu müddet zarfında eksliğimizin kâh şurada, kâh burada olduğunu zannederek ona göre çareler bulmuş, bunlara bazen 20-30 sene, bazen yarım veya üç çeyrek asır büyük bir sebatla sarılmış ve ancak sonunda almış olduğumuz tedbirlerin kâfi gelmediğini görmüş ve yenilerini aramaya koyulmuşuz. Bugün de son otuz seneden beri başvurmuş olduğumuz çarelerin kâfi gelmediğini görmeye başlayışımız, içtimâî tekâmülümüzde yeni bir merhaleye erişmiş olduğumuzu müjdelemektedir. Bu tamamiyle garblılaştığımız olduğumuz inanan münevverleri belki biraz üzecek amma bu dâvayı er geç hal edeceğimize dair azmimizi ifade etmesi bakımından da ümit vericidir (Turhan, 1972, s. 12).

Geriye doğru giderek bu türden değerlendirmelerin sayısını, bulmakta hiçbir sıkıntı çekmeyeceğimiz yeni örneklerle artırmak pekala mümkündür. Gerek Osmanlı'da ve gerekse de Türkiye Cumhuriyeti'nde ideolojiler ve taraflar üstü bir devlet siyaseti konumunu kazanan "Batılılaşma/modernleşme çabalarının, kendisiyle umulan şeyleri ülkemize/devletimize/milletimize getirip getirmediğine" dair soru elbette öncelikle "bu siyasetlerle amaçlanan şeyin ne olduğu" sorusunu sormayı da anlamlı ve gerekli kılıyor. Bu sorunun tek bir cevabının olmadığı da açıktır. En azından Batılılaşmanın başlangıcı ile bugünü arasında cevabın köklü bir biçimde farklılaştığını söylemek bir gerçeği ifade etmektir. Bu söylediğimizi daha da açacak olursak "devleti kurtarma" kaygısıyla ve yalnızca devleti yönetenlerle sınırlı bir bağlamda düşünülen ve başlatılan Batılılaşma siyasetlerinin zaman içinde hem topluma yaygınlaşmasıyla hem de Batı'nın ve Batı'yı oluşturan değerlerin bizzat kendilerine ulaşmanın bir hedef olarak benimsenmesiyle karşılaşılıyor.

Mümtaz Turhan, Batılılaşma maceramıza ilişkin gerçekleştirilen tartışmaları, taraftarlarını ve temel yaklaşımlarını şöylece özetliyor:

Bunlardan birinci grup son inkılâblarla Garblılılaşma hareketinin esas itibarıyla tamamlanmış olduğuna, geri kalan kısımların er geç

kendiliğinden tahakkuk edeceğine inanmaktadır. Bu gruba göre, esas dâva, bunların muhafazasından ve halka mal edilmesinden ibarettir. Bunlar, icap ederse bu hususta şiddete başvurulmasına taraftardır.

İkinci grup ise, bundan evvelki değişmeler gibi son inkılapları da benimsemekle, bunların muhafaza edilmesi lüzumuna kani olmakla beraber, garplılaştırmanın tamamlanmış olduğuna inanmamaktadır. Garptan alınması icap eden hakikî bazı unsurların ve müesseselerin hâlâ alınmadığına, bunların lâyıkıyla kavranıp benimsenmediğine, binaenaleyh bu hususta henüz kat'î adımın atılmadığına ve daha yapılacak birçok şeylerin bulunduğu kanidir.

Birinci grubdakilerin kendi aralarında mütecanis ve müttehit olmalarına mukabil ikinci grup, bu kadar uzun süren Garblılaştırma cehdinin muvaffak olmamasının sebepleri ve garp medeniyetinin esas kıymetlerinin tâyini ve bunların benimsenip memlekette gerçekleştirilmesi çareleri bakımından tâli gruplara ayrılmaktadır. Bunları da şöyle sıralayabiliriz: (i) Garplılaştırma tamamlanmamıştır ve bu şartlar altında tahakkuku da mümkün değildir. Çünkü garp medeniyetini meydana getiren eski Yunan ve Lâtin kaynaklarına inilememiş ve onlarla temas devam ettirilememiştir. Binaenaleyh garplılaşabilmek için her şeyden evvel bu kaynaklara inmek lazımdır. (ii) Garp medeniyeti eski Yunan ve Lâtin kültür çevresi içinde meydana gelmiş bir Hıristiyan medeniyetidir. Bizim bu medeniyeti dıştan taklit etmek suretiyle ona intisap etmemiz mümkün değildir. Bunun için evvelâ Yunan ve Lâtin medeniyetinin kaynaklarına inmek, sonra da İslâmlıkla Hıristiyanlığın esaslarını telif etmek lâzımdır. (iii) Bugünkü garp medeniyeti, bizim onu taklide başladığımızda bulduğumuz ve anladığımız eski garp medeniyeti değildir; o artık tarihe karışmış bulunmaktadır. Bugünkü garp medeniyeti bu asrın başından beri, bilhassa İkinci Harpten sonra, eski materyalist hüviyetini değiştirerek mistik istikamette mânevî kıymetlere yönelmiştir. Bu itibarla bizim onu hâlâ eski halinde imiş gibi taklide devam etmemiz çok yanlış bir harektir. (iv) Bu grup mensuplarına felâh bulmaz septikler diyebiliriz. Bunlar asırlar süren muvaffakiyetsiz bir Garblılaştırma cehdinin yılgınlığı içinde haricî bazı fikir cereyanlarının ve haksız ithamların tesiri altında bedbinliğe sürüklenmiş münevverlerdir. Bir kısmına göre biz bir göçebe kavim olduğumuz için daha fazla medenileşmemiz mümkün değildir veya Müslümanlık terakkimize mânidir. Diğer bir kısmına göre ise her millet gibi biz de itilâ devrini yaşamış, enerjimizi tüketmiş bulunuyoruz. Bizim artık ilerlememiz, Garblılaştırmamız mümkün değildir. Zaten garp medeniyeti de aynı şekilde son günlerini yaşamaktadır (Turhan, 1972, ss. 12-14).

Bu yazıda, yukarıdaki iki çalışmadan yaptığımız uzun alıntılarla, ülkemiz için ne denli önemli, kadim ve ihmal edilemez bir öneme sahip olduğunu vurgulamaya çalıştığımız batılılaşma/modernleşme serüvenimizin ele alınışına ilişkin belli yaklaşımları değerlendirmeye çalışacağız. Başlangıç tarihinden başlayarak gelişim seyrine, amaçlarına, yöntemlerine, hedeflerine ve sonuçlarına ilişkin yığınla farklı değerlendirmenin olduğu, devlet ve toplum düzeyinde yaşadığımız parçalanmışlığın en belirgin şekilde yansıdığı bir meselede bütün tartışmaları kuşatamayacağımız aşıkardır.

Adlandırma Problemi: Modernleşme Nasıl Tabir Edilmeli?

Türkiye'nin yaklaşık son 200-300 yıllık tarihini değerlendirmek, ilk elde bu dönemi tanımlamak üzere tercih edilen kavramlara ilişkin bir tartışmayı gerekli kılar. Bu uzun tarih yalnızca Osmanlı Devleti'nin değil tüm Batı dışı dünyanın, Avrupa'yla karşılaşmasının tarihidir. Bu uzun zaman dilimi aynı zamanda hakkında devasa bir literatür oluşmasına karşın hangi koşullarda ve nasıl ortaya çıktığı bugün bile tartışmalı olan modern Avrupa toplumunun gelişmişliği karşısında Avrupa dışı toplumların bu sorun ile baş edebilme yolları üzerinde düşündükleri ve bir hal yolu bulma çabası içerisine girdikleri bir sürece karşılık gelir. Kolaylıkla da anlaşılacağı gibi endüstriyel devrimini gerçekleştirmiş, siyasal ve kültürel yapılarını belli bir düzene oturtmuş ve tüm dünya üzerinde emperyal girişimleriyle temayüz etmiş Avrupa devletleriyle karşılaşan dünyanın diğer toplumları, bu uzun zaman dilimi boyunca direnişten uzlaşmaya, geleneksel sistemini ihyadan bütünüyle farklı ve yeni bir sistem inşa etmeye varıncaya kadar pek çok farklı çözüm denemesinde bulunmuşlardır.

Kendi örneğimize dönecek olursak, Osmanlı'nın son döneminden itibaren yaşadığımız bu tarihsel süreci tanımlamaya ve açıklamaya yönelik adlandırma girişimlerinin bu zenginliği ne ölçüde yansıttığı da üzerinde durulması gereken önemli bir meseleyi teşkil etmektedir. Söz konusu tarihsel sürecin adlandırılmasında elbette adlandırıcıların düşünce

dünyalarının, dünya görüşlerinin bariz bir etkisi vardır. O nedenle de kullanılan her bir kavramın söz konusu tarihsel sürece farklı bir zaviyeden bakan ve araştırmaya konu edinen tarihsel olayları da bu bakış açısına göre yeniden kurguladığını göz ardı etmemek gerekir. Bu ise yaşadığında mutabakat olunan fakat bir noktadan sonra takip edilmesi dahi güç hâle gelen kimi zaman birbiriyle taban tabana ters kimi zaman birbirine çok yakın kimi zaman ise aynıymış gibi görünmesine karşın ciddi farklılıklar içeren bir yorum çeşitliliğiyle karşı karşıya bırakır bizi. Araştırmacıların, bu tarihsel süreci, zihinlerinde var olan şablonlara uygun olarak açıklama gayretleri ister istemez bu tarihin ve bu tarihi yaşamak durumunda kalmış toplumların özgül yanlarının görmezden gelinmesini doğurmaktadır. Bu ise meseleyi daha da karmaşık hâle getiren ve süreci anlamayı zorlaştıran önemli bir etken olarak karşımıza çıkar. Bu da Osmanlı Batılılaşmasına ve hatta daha genel olarak dünyanın Batılılaşmasına ilişkin mebzul miktarda çalışmanın varlığına karşın Batı dışı toplumların yaşadığı bu tarihsel sürece ilişkin hâlâ açıklanamamış ve aydınlatılamamış pek çok hususun varlığını açıklayıcı bir unsurdur.

Aşağıda muhtevalarına çok da fazla girmemeye özen gösterilerek daha önceki sayfalarda aktarılan Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba ve Mümtaz Turhan'ın görüşlerine ek olarak araştırmacılarımızın hâlen yaşamakta olduğumuz bu tarihsel süreci adlandırmak için önerdikleri bazı kavramlar sunulmuştur. Gerek Osmanlı'nın ve gerekse de tüm Batı dışı dünyanın mezkûr tarih diliminde yaşamış olduğu tecrübe, en yaygın bilinen ifadesiyle "Batılılaşma" olarak adlandırılmıştır. M. Şükrü Hanioğlu, Tanzimat'tan beri gerçekleştirilen değişiklikleri ifade için en uygun tabir olduğu kanaatini taşıdığı "Batılılaşma (Garplılaşma)" tabirinin "genel olarak Batı ülkeleri dışında kalan toplumlarda özel olarak da Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet Türkiyesinde Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşmak için gerçekleştirilen siyasi, sosyal ve kültürel hareketleri ifade etmek üzere kullanılmakta" olduğunu belirtmektedir. Hanioğlu devamla da Osmanlıların Batı'ya yönelişlerinin başlangıcından itibaren yaşananları da şöyle izah etmiştir:

(...) değişim, başkalaşma ve gelişmelere, bir taraftan sosyal olayların karakteri, diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin tarihî özelliği ve coğrafi konumu dikkate alınarak birçok isim verilmiştir. XVIII. Yüzyılın başların da teceddüd veya ıslahat, daha sonra Tanzimat olarak adlandırılan hareketler, İstanbul'un çeşitli kesimlerindeki farklı yaşayış biçimlerini de ifade etmek üzere asrîlik, asrîleşme gibi benzer kavramlarla da anlatılmaya çalışılmıştır. Osmanlılar'ın son yılları ve Cumhuriyet'in başlarında gözlenen gelişmeler Batılılaşma hareketini ifade edecek bir tarzda muasırlaşma, muasır medeniyet seviyesine ulaşma gibi tabirlerle de anlatılmış, dildeki sadeleştirme gayretleriyle zamanla bunun yerine çağdaşlaşma deyimini benimsenmiştir (Hanioğlu, 1992, s. 148).

Şerif Mardin ise Batıcılık tabirini Hanioğlu'nun tarif ettiği Batılılaşma sözcüğüne benzer şekilde tarif etmektedir:

[Batıcılık], Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fikirselle bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşım. Bu görüş bazen ılımlı bir biçimde ortaya çıkmış, bazen çok köktenci-geleneksel kültür öğelerimizi eleştiren ve karşısına çıkan boyutlar kazanmıştır. Ancak sözcüğün kendisi daha çok Batı'yı her hususta örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır (Mardin, 2002, s. 9).

Kemal Tahir, ilgilendiğimiz tarihsel süreci adlandırmak için Batılılaşma sözcüğünü kullanır. Ona göre; "Batılılaşma kelimesinde, Batılı olmayan bir toplumun, kendi benliğinden vazgeçerek, ondan büsbütün sıyrılarak bir başka 'şey' olmağa çabalaması yani imkânsız zorlaması anlamı vardır." (Tahir, 1992, s. 109) Kemal Tahir hatta Batılılaşmalardan söz eder:

Aslında Osmanlı tarihinde iki Batılılaşma olayı vardır. (a) Batıdan devşirme alıp batıya saldırmak dönemindeki Batılılaşma, (b) Batıdan dayak yiyerek, batıdaki topraklarını bırakırken, kendisinden devşirmeler yetiştirerek bunların ihanetine devleti açık tutmak Batılılaşması. 1839'daki Batılılaşma (Tahir, 1992, s. 13).

Kemal Tahir'e göre Batılılaşma; Batılıların kendi çıkarlarına uygun olarak düşünüp hazırlamış oldukları ve bizi zorla soktukları bir süreçtir. İçimizden kendilerini taklit eden gönüllü aydın sürüleri devşirdiklerini ve -Niyazi Berkes'e ve Mümtaz Turhan'a da bir tür cevap verir

gibi- “batırmaktan başka sonuç” vermesinin mümkün olmadığını düşündüğü bu süreç nedeniyle 200 yıldır bocaladığımızı ve garplılışmanın “salhane kapısında” olduğumuzu vurgulamaktadır (Tahir, 1992, s. 107).

Niyazi Berkes; “modern toplum ve ekonomi düzenine geçişin tarihsel bir zorunluluğu olduğunu” belirtiyor (Berkes, 1975, s. 20). “Reform tarihimizin ta başından bu yana gericilerin karşısındaki reformcular[ın], Türkiye’nin kalkınma davasının özünü, anahtarını bulamadıklarını” belirten Berkes, “Batı uygarlığını benimseme işi (zamanımızda olduğu gibi) döne dolaşa anlamı kaçan bir ‘Batılılaşma’ işi biçimine girmiştir. Yalnız dıştan görülenin taklitçiliği anlamına gelen bu ‘Batılılaşma’nın temsilcileri olan ilericiler çok kez ancak Batı devletlerinin baskısı altında Batılılaşma yolunda işlere kalkmışlardır” (Berkes, 1975, s. 28) demektedir. Berkes, devam eden sayfalarda şöyle yazar:

Bizde Batıcılıkla anlaşılan şey Türk evrimini çağdaş uygarlığa uygun yönde geliştirmektir. Halbuki Avrupa’da ve Amerika’da Batılılaşma ve batıcılık; Batı diplomasisine uyma anlamına gelir. Bu yüzden onlara göre Kemalist dönem Batı aleyhtarlığı, Menderes dönemi batıcılık dönemidir! Batı diplomasisinden bağımsız olan bir Batıcılık, Batı dilinde, Batı düşmanı kötü bir ulusçuluk demektir (Berkes, 1975, s. 29).

Niyazi Berkes, Osmanlı Devleti’nin son döneminde yaşanmaya başlanan bu tarihsel süreci, bir başka çalışmasında “çağdaşlaşma” sözcüğüyle tanımlamaya çalışır. Çağdaşlaşma sözcüğünü ise “laikleşme/sekülerleşme” anlamında kullanır. Bilindiği üzere Türkçede Türkiye’de Çağdaşlaşma ismiyle yayınlanan kitabının İngilizce aslı *The Development of Secularism in Turkey* (1964)² ismini taşır. Berkes, Osmanlı’nın son döneminden itibaren yaşadığımız tarihsel süreci, “belirlenmiş bir hedefe doğru ilerleyen insanlık tarihi” anlayışı çerçevesinde ele alır. Yapılan reformları ya da düzenlemeleri de toplumu bu hedefe ulaştırıp

2 Bu eser, Cumhuriyet’in 50. yılına armağan olarak yine bizzat yazarı tarafından tercüme-telif edilerek Türkiye’de Çağdaşlaşma (1973) adıyla yayınlanmıştır. Berkes’in çağdaşlaşma ve laiklik konusundaki görüşlerinin daha açık bir anlatımı, onun Teokrasi ve Laiklik (1984) başlıklı eserinde bulunabilir. Aslında bu iki çalışma birlikte okunduklarında daha faydalı sonuçlara varmak mümkün olacaktır. Berkes’in düşünceleri için bkz. Altun, 2004, ss. 439-474.

ulaştırmayacaklarına göre değerlendirir. Siyaset adamlarımız hakkındaki kanaatleri de yine bu hedef doğrultusunda şekillenir.

Cengiz Aktar, “Batılılaşma” yerine “Batılılaştırılma” sözcüğünü kullanmayı tercih eder. Türkiye’nin Batılılaştırılması başlığını taşıyan eserinde neden böylesi bir adlandırmayı tercih ettiğini ise şu şekilde ifade etmektedir:

Bu kuramsal tikanıklık batılılaşmadan ziyade Batılılaştırılma kavramına davet çıkartıyor. Çünkü “Biz niye daha hâlâ adam olamıyoruz?” sorusunun cevabı “dur işte, yavaş yavaş, sabret” değil. Öyle olsaydı, yani, Batılılaşma evrensel ve ontolojik bir konumda olsaydı, modern iletişim ve teknikle az gelişmişlikten gelişmişliğe götüren evreleri, çağları atlayı atlayıverip gerçek bir demokrasiye kavuşuverirdik (Aktar, 1993, s.13).

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı meşhur eserine şu cümlelerle başlar:

Türk düşüncesi son yüzyılda Batı kültürü ile temasların çoğalmasından sonra yeni bir devreye girmeye başlamıştır. Böylece, İslam medeniyeti çevresinde paien inanç ve düşüncelerin yerine nasıl yeni bir düşünce tarzı doğmuşsa, bu son temaslar çoğaldıkça yeni bir düşünce tarzını benimseme imkânları da meydana çıkmıştır (Ülken, 1979, s. 17).

Ülken, Avrupa’nın skolastik çağdan “eşsiz bazı şartların yardımı ile” kurtulduğunu ifade ettikten sonra da Cengiz Aktar’ın isimlendirmesini haklı çıkaran bir zorunluluktan söz eder:

Batı kültürü önce ekonomik-siyasi alanda, sonra bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişlediği zaman 16’ncı yüzyıldan sonra onun gelişme hızına ayak uyduramayan başka kültürler için tek yol kalıyordu: Modernleşmek. Çünkü bu artık, Batı veya Doğu’nun karşılaşması, kapalı eski kültür çevrelerinin alış veriş değeri değil, dünya ölçüsünde (oecuménique) karakteri olan yeni kültüre katılmadan başka bir şey olmayacaktı (Ülken, 1979, s. 18).

Hilmi Ziya Ülken, Hıristiyan Batı ile tarihsel olarak ilişkide olan topluluklarla böyle bir ilişkisi olmayan toplulukların modernleşme çabaları ve başarılı olup olmamaları konusuna değinerek tartışmayı sürdürür.

İlerleyen sayfalarda da kitabının ismine yakışır şekilde modern Batı ile özdeşleştirilen bu çağdaş düşüncenin Osmanlı ülkesinde çok farklı aktörler eliyle sokulması ve geliştirilmesi serüvenini irdelemeye gireriz.³³

“Türkiye’de çağdaş düşünce” tamlamasına çok yakın gözükse fakat öz itibarıyla oldukça farklı anlamlar taşıyan bir diğer tamlama da “çağdaş Türk düşüncesi” tamlamasıdır. Birinci tamlamada, bağımsız değişken olarak Berkes’in kullandığı anlamda “çağdaşlık” ve Bozdoğan ve Kasaba’nın eserinde vurgulandığı şekliyle “modernlik” üzerine vurguda bulunmaktadır. Bu anlamda modernlik ya da tam karşılığı olmasa da çağdaşlık bilindiği üzere dünyevilik/laiklik, bireycilik, akılcılık ve pozitivism gibi aydınlanmacı değerlerle tanımlanır. Dolayısıyla “çağdaş düşüncenin Türkiye’deki tarihinden” söz etmek, evrensel olduğu iddia edilen ve bu yönüyle Batı dışı toplumlara da benimsetilen Avrupa merkezli değerlerin, tarihin belli bir döneminde ve belli şartların dayatmasıyla Osmanlı ülkesine girişinden, dolaşımından ve yaratmış olduğu sonuçlardan söz etmek anlamına gelir.

İkinci tamlamamız olan “çağdaş Türk düşüncesi” tamlamasında ise belirleyici olan “Türk düşüncesi”dir. Bu anlamda “çağdaş Türk düşüncesinin tarihi”nden söz etmek de İslam’la belirlendiği ve hatta özdeşliği varsayılan Türk düşüncesinin yalnızca zamansal bir anlam ifade eden çağdaş dönemde meydana gelen gelişmeler karşısında sergilenen davranışların ve alınan tavırların tarihinden söz etmek anlamına gelir. Bu yönüyle çağdaş Türk düşüncesi, bir anlamda modern olana, aydınlanmacı ve kapitalist değerlere bir karşılık verme iddiasını da içerir. Başka bir deyişle çağdaş Türk düşüncesi, çağdaş dönemde modernliğe münдемiç olan toplum ve birey anlayışlarına bir alternatif üretme daha doğrusu sahip olduğu alternatif değerleri dillendirme çabasıdır.

Meseleye bu açıdan yaklaştığımızda, Türkiye’de hem “çağdaş düşünce”nin, hem de “çağdaş Türk düşüncesinin” ayrı ayrı tarihlerinden söz etmek mümkündür. Bu yönüyle söz konusu iki tamlama, birbirine

3 Üiken’in çalışmalarını Türk modernleşmesi bağlamında ele alan bir değerlendirme için bk. Bulut, 2002, ss. 51-55.

hem paralel hem de karşıt olarak gelişen iki ayrı oluşuma, iki ayrı sürece verilen farklı isimlendirmelerdir. O nedenle Osmanlı'nın son döneminden itibaren yaşadığımız süreçte çağdaş düşüncenin çağdaş Türk düşüncesi aleyhine gittikçe kalınlaşan, belirginleşen ve hâkim hâle gelen bir tarihten söz etmek belki de daha doğru olacaktır.

Farklı anlamlara, farklı gündemlere ve farklı niyetlere sahip olmalarına karşın mezkûr iki tamlamanın bugün aynı şeymiş gibi algılanması, yukarıda sözünü ettiğimiz çağdaş düşüncenin Türkiye'de egemenlik kurmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle bugün çağdaşlık veya modernlik kavramlarıyla ifade edilen değerler manzumesinin savunucusu olarak ortaya çıkan aktörlerin siyasal ve ekonomik olarak elde etmiş oldukları üstünlükler, aynı dönemde fakat farklı amaçlarla ortaya çıkmış ya da Batılılaşmaya başlanılan dönemde ülkedeki mevcut olan düşünceleri perdelemiştir. Bu perdeleme nedeniyle olsa gerek Türkiye'nin yaşadığı bu topyekûn dönüşüm sürecinde yaşananlar, ortaya çıkan aktörler ve dile getirilen düşünceler arasındaki farklılıklar hakkında tartışılmamaktadır. Buna bağlı olarak da üzerinden yüzlerce yıl geçmiş olmasına rağmen ve hakkında mebzul miktarda çalışma olmasına karşın geçmişimizi ve geleceğimizi yakından kayıtlayan bu tarihsel dönem hâlâ araştırılmayı ve aydınlatılmayı bekleyen yığınla soruna sahip olarak araştırmacıları beklemektedir.

Gerileme Olarak Modernleşme

Nasıl adlandıracak olunursa olunsun yaşandığı inkâr edilemeyecek yaklaşık 200 yıllık bu tarihsel süreç hakkında yaygın olarak dile getirilen belli kanaatler bulunuyor. Mesela; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri" başlıklı yazısında şöyle demektedir:

Bununla beraber Tanzimat'ın getirdiği bütün bu yenilikler eski müesseselerin yanı başında onlara yabancı ve uzun müddet birbirine kapalı yeni müesseselerin doğmasına sebep olmuştur. Başka tabirle Tanzimat'ı takip eden devirde ve bu devrin mütefekkirlerinde tam bir düalizm hâkimdir. (...) Tanzimat'ı takip eden tefekkür ya tamamiyle kendi muhitine

kapılarını kapamış bir garp hayranıdır. Yahut onun içinde iki şahsiyet yaşar: Bir tarafında içine kapanmış ve şeklini kaybetmiş şark, ötede, muhtevassız ve realiteyle bağları zayıflamış garp. Ruhda İslâm ve şarklı, şekilde garplı olmak isteyen bu düalist Tanzimat zihniyetini en güzel ifade eden yine Namık Kemal'dir (Ülken, 1940, ss. 761-762).

Bu değerlendirmenin devamı olarak düşünülebilecek bir diğer eleştiri de Osmanlı reformcularının Batı'yla ilgili değerlendirmelerinin sığlığına, eklektik bir zihne sahip oluşlarına ve bu sebepler dolayısıyla da radikal bir reform süreci gerçekleştiremediklerine ilişkindir. Söz konusu eleştiriler elbette batılılaşma siyasetlerinin eleştirilerin dile getirildiği zaman diliminde yansıyan başarısızlıklarının sebeplerine ilişkin bir açıklama gayesiyle dile getirilmiştir ve belli yönleriyle de haklılık içeren tespitlerdir. Fakat dile getirilen bu eleştirilerin bütünüyle haklı olduğu anlamına gelmez. Eleştirilen reformcular, haleflerinden gelen eleştirilere maruz kaldıkları davranışlarını zihinsel bir eksiklik nedeniyle yapmamışlardır. Hatta benzer eleştirileri, bu uzun tarihsel süreç içerisinde görev almış reformcuların kendi seleflerine de yönelttiklerini de söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle her bir dönemin reformcularının benzer eleştirileri, kendilerinden önceki reformcular kuşağına yönelttiklerini ve bu durumun zincirleme bir şekilde devam ettiğini söylemek mümkündür. O nedenle bu eleştirilerin içeriklerine ilişkin bir tartışmaya girmeden evvel dönemsel olarak tekrarlanan bu eleştiriler silsilesini doğuran koşulların neler olduğu üzerinde durmak belki de daha anlamlıdır. İşte tam da bu noktada tartışılabilir nitelikler taşıyan bir tasnif olmasına karşın Osmanlı tarihi, kronolojisi ve dönemlendirmesi açıklayıcı özellikler göstermektedir.

Tarih kitaplarımızda yaygın olarak Osmanlı Tarihi'nin kabaca 1299-1453 yıllarını kapsayan dönemini Kuruluş Devri; 1453-1579 arası Yükseliş Devri; 1579-1683 arası Duraklama Devri; 1683-1792 arası Gerileme ve 1792-1920 arası ise Yıkılma Devri şeklinde 5 temel döneme ayrılması ve adlandırılması ile karşılaşılır. Tasnifleme çabası, Osmanlı tarihinin son dönemlerinde daha da ayrıntılı bir biçimde devam ettirilir. Örneğin; Yıkılma Devri; 1683-1792 arası Ric'at (çekilme), 1792-1839 arası

Islahat, 1839-1876 arası Tanzimat, 1876-1908 arası I. Meşrutiyet ve 1908-1920 arası da II. Meşrutiyet devirleri olarak alt dönemlere ayrılır.

Yukarıda sunduğumuz bu Osmanlı tarihinin dönemselleştirilmesinden de kolayca anlaşılacağı üzere Osmanlı'nın yenileşme çabalarının gerçekleştiği dönem aslında Osmanlı Devleti'nin hukuki olarak yıkılışıyla sonuçlandığı aşikâr olan bir çöküş sürecidir. Bu çöküş sürecinin özellikleri ve dayattığı koşullar her şeyden önce yukarıda Osmanlı reformcularına yönelik olarak dile getirilen eleştirilerin muhatabı tavruları anlayabilecek bir çerçeve sunmaktadır.

Buradan reform hareketlerinin ve reformcuların bir başka özelliklerini daha görmek mümkündür. Söz konusu dönemde ortaya çıkmış ve belli öneriler getirmiş şahsiyetler (padişahlar, bürokratlar ya da memur-aydınlar) temelde devletin bu çürüme ve çöküş sürecini durdurmak için çabalamışlardır. Onların derdleri son derece pratik ve gündüktür. Problemleri “devleti kurtarmak”tır. Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının fikirlerinde olduğu iddia edilen yüzeysellikler, derinlemesine analizlerden ve programlardan yoksunluklar, eklektisizm vb. gibi eleştirilen özellikler hep bu pratik sorunlardan ve kaygılardan kaynaklanmış gözüktüyor.

Bu eleştiriler bağlamında hesaba katılması gereken bir diğer husus da bu dönemin, Osmanlı Devleti'nin geleneksel kimliği, kurumları ve siyasetiyle problemlerinin üstesinden gelemediğinin iyice açığa çıktığının düşünüldüğü ve problemlerinin çözümü için gerek çağdaş Batı dünyasına ait görülen kurumları kendi ülkesinde ihdas etmeyi ve gerekse de Batı'yla daha barışçı bir ilişki içerisinde olmayı gerekli gördüğü bir dönem oluşudur. Böylesi bir seçeneğin ise bir yönüyle de toplumun ve devletin hafızasında çok güçlü bir yere sahip bulunan İslam düşünce ve kültür geleneğinden uzaklaşma seçeneğini de içinde barındırdığı açıktır. O nedenle Batılılaşma dönemi, Türk düşüncesi için bir yönüyle İslam kültüründen ve düşünce geleneğinden “vazgeçiş” diğer yönüyle de Batı düşünce ve siyaset geleneğini “kabulleniş” dönemine işaret eder.

Fakat bu vazgeçiş ve kabullenme süreçleri, sanıldığı kadar problemsiz ve kolay yaşanmamıştır. Her şeyden önce zaman içerisinde terk edilmesi hususunda elitlerimizin karar vermiş oldukları İslam geleneğinin toplum ve devlet hayatı için taşıdığı hayati önem, Osmanlı reformcularının meseleleri algılama ve çözümlemelerinde ciddi etkilerde bulunmuştur. En azından Osmanlı reformcularının kamuoyu karşısında kendi fikirlerinin meşruiyetini ancak bu gelenekle bağ kurduklarında sağlayabileceklerinin bilincinde olmalıydılar zaten öyle de davrandılar.

İslam kültür, düşünce ve siyaset geleneğinin güçlü ve başarılı mirası; reformcular için bir meşruiyet problemi yaratmanın ötesinde geleneksel çözümlerden kolaylıkla vazgeçilmesini ve yeni çözümlerin kolaylıkla benimsenmesini de engellemiştir. Bu durum aynı zamanda Osmanlı Batılılaşmasının -bir sonraki bölümde ele almaya çalışacağımız- sürekli olarak aynı doğrultuda ilerleyen bir çizgi takip etmediği gerçeğiyle de ilişkilidir. Daha doğrusu Osmanlı Batılılaşmasının farklı çizgiler, farklı yoğunluklar ve safhalar geçirerek ilerleyen bir tarihsel süreç olmasına sebebiyet veren bir özelliktir. Bu husus özellikle -başarısız olarak değerlendirilen Osmanlı Batılılaşmasının- başarılı olarak görülen Rus ya da Japon Batılılaşmaları ile mukayesesi esnasında açıklayıcı bir unsur olarak karşımıza çıkar.⁴

Erken Yenileşme Çabalarının Mirası

Osmanlı'nın son yüzyıllarından başlayan yenileşme çabalarını ho-mojen ve yekpare bir bütün olarak değerlendirmek ne derece doğru

4 Türk ve Rus Batılılaşmasını mukayese eden Murat Belge de bu hususa dikkat çekmektedir: "Osmanlı için geride kalmış bir Altın Çağ vardı ve bu her şeye bakışı belirliyordu. Pek çok incelemeci, Osmanlı'da evrensel anlamda bir 'reform' kavramı bulunmadığına dikkat etmek zorunda kalmıştır. Osmanlı var olan durumun iyi bir durum olmadığına fazlasıyla farkındaydı ve bundan kurtulmak için sürekli uğraş içindeydi. Ancak bu uğraşın özü, yeni bir şey yaratmak değil eski duruma dönmenin yolunu aramak şeklinde açıklanabilir. (...) Rusya Batılılaşmaya 'Ne kadar çok Batılı olabilirim?', Osmanlı ise 'Ne kadar az Batılı olmakla yetinebilirim?' sorularıyla girmiş gibidirler." (Belge, 2002, s. 46).

olacaktır? Başlangıç olarak belirlenecek olaydan/tarihten günümüze dek yaşanan sürecin muhteva, şiddet, kapsam ve derinlik itibarıyla belli bir uyuma ve sürekliliğe sahip olduğu söylenebilir mi?

Geçmiş dönemlerin yenileşme çabalarına yönelik eleştirilere bakılırsa böyle bir uyumun varlığına ilişkin bir ön kabulden hareket edildiği söylenebilir. Ancak bu ön kabullerin gerçekliğe ne ölçüde tekabül ettikleri elbette tartışılmalıdır. Osmanlı yenileşmesine Osmanlı tarihinden kökler arama çabalarında ilk Osmanlıca eser basan matbaayı ve İbrahim Müteferrika'yı ya da Kâtip Çelebi'ye yüklenen olağanüstü anlamlar bu bağlamda üzerinde durulması gereken sorunlar yaratmaktadır. Eğer bu olayları ve kişileri, Osmanlı yenileşmesinin/modernleşmesinin başlangıcına yerleştirecek olursak sonraki süreçte bu isim ya da faaliyetlerin devamlarının gelip gelmediğini ve eğer devamları gelmediyse bu devamsızlığın sebeplerini araştırmak gerekir. Meseleye bir başka açıdan daha bakabiliriz sanıyorum. Bir kişinin ya da bir faaliyetin kendi çağındaki hâkim yaklaşımlardan farklı özellikler göstermesi, illa o olayın ya da kişinin Batılılaşma politikalarını bilinçli, sistemli ve bütünlüklü bir biçimde benimsediği sonucuna varmamızı gerektirir mi? Böyle bir değerlendirme yapmak için değerlendirmeye konu edilen kişinin tüm fikirlerinde bir tutarlılık aranmalı değil midir?

Osmanlı yenileşme tarihine ilişkin literatürde modernleşme politikalarımızın bir parçası ve hatta başlatıcısı olarak kabul edilmiş olan fakat görüşlerinin bütünsellikten yoksun bir biçimde ve yanlış değerlendirildiği aşikâr olan birçok isme yer verildiği görülür. Bunların en meşhurlarından bir tanesi Koçi Bey'dir. Koçi Bey Risalesi (1993),⁵⁵ Osmanlı'da çağdaşlaşmanın ilk habercilerinden olarak tanımlanır. Belli eleştiriler dile getirmiş olması, bu nitelemeyi yapmak için yeterli görülür. Ancak bu eleştirilerin kime ya da neye yöneltilmiş olduğu gibi çok temel bir sorun etrafında Koçi Bey'in eleştirilerini ve önerilerini gözden geçirme gerekliliği de ortadadır. Ayrıntısına girmeden şu kadarını ifade edelim ki Koçi

5 Koçi Bey Risalesi hakkında bir değerlendirme için bk. Dinçer, 2005, ss. 259-277. Stanford Shaw, (1994, s. 272) Koçi Bey'in "geleneksel Osmanlı kurumlarının Avrupa'da gelişmiş olan her kurumdan üstün oldukları" düşüncesinde olduğunu belirtiyor.

Bey, Batılılaşmanın ilk öncülerinden birisi olarak zikredilmesine karşın risaleleri okunduğunda, onun geleneksel yapının bozulmasından şikâyet ettiği ve çözüm olarak da kanun-i kadime dönüşü önerdiği görülür.

Benzer bir durumla Kâtip Çelebi örneğinde de karşılaşırız. Ulemaya yönelik belli eleştiriler getirmesinin -bu eleştirilerin hangi saiklerle getirildiği üzerinde hiç durulmaksızın- onun Osmanlı'da çağdaşlaşmanın bir öncüsü olarak kabul edilmesinin yeterli görüldüğü anlaşılıyor. Ancak Kâtip Çelebi'nin eserlerinin tamamı bütüncül bir yaklaşımla incelendiğinde onun da çağdaşlarından ya da en azından Koçi Bey'den farklı bir şey önermediği rahatlıkla görülecektir.⁶

Bu konuyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken noktalardan bir diğeri de gerek askerî alanda gerekse de eğitim alanında yapılan yeniliklerin tabandan başlayan ve kapsam itibarıyla de bütüncüllük gibi bir özelliklerinin olmayışlarının nasıl açıklanacağıdır.

Osmanlı reformlarının askerî alanda başladığı yaygın olarak dile getirilen bir yargıdır. Fakat Osmanlı ordusunun savaşlarda aldığı mağlubiyetler bu alanda bir reformu gerektiriyorsa neden Osmanlı ordusunun temel unsurlarının ıslah edilmesine girişilmemiştir de 16.-17. yüzyıldan itibaren çok daha küçük çaplı topçuluk vb. alanlarda bir şeyler yapmaya gayret edilmiştir? Bu faaliyetlere bağlı olarak da hendesehaneler şeklinde eğitim alanında gerçekleştirilen yenilikleri de eğitim alanındaki reform çabalarına örnek olarak verebilir miyiz? Bu düzenlemelerin önceki dönemlerden belli bir farklılık arz ettiğinin elbette farkındayız. Ancak bunların bir bütünlük arz etmediğinin de görülmesinde fayda vardır.

Oysa 1826 sonrasına bakılacak olursa gerek askerî alanda gerek matbuat gerek eğitim gerekse de diğer alanlarda birbirini besleyen, birbirini destekleyen ve sistemik özellikleri çok daha belirgin bir reformlar silsilesine başlandığı görülür. Devletin tebaasına yaklaşımından

6 Mesela onun Düstûr'l-amel fî ıslahî'l-halel isimli eseri bu bağlamda incelenebilir. Eserin, 1280 (1863) yılında "Şinasi'nin Tasvir-i Efkâr gazetesinde, ileride kitap haline konulmak üzere, dört sahife olarak tefrika" edilmiş olduğunu Orhan Şaik Gökyay belirtmektedir. Eserin bir özeti için bk. Gökyay, t.y., ss. 35-37; 1994, ss. 50-51.

başlayarak idari yapıda, ekonomik yapıda, hukuki yapıda, eğitim alanında, askerî alanda vs. sonuçları çok daha sonraları alınacak ciddi düzenlemelerin başlangıçları yapılıır.

İki dönem arasında yani 1826 öncesiyle sonrası arasında reformların kapsamı, derinliği, şiddeti, yoğunluğu ve hayata geçirilmesindeki kararlılık gibi hususlarda ciddi bir farklılaşmanın olduğu açıktır. Yeniliklerin derinliklerine, boyutlarına ve hızına bakıldığında bu dönemlendirme daha iyi anlaşılabilir. Eğitim alanındaki reformlardan bürokratik alandaki düzenlemelere, askerî alandaki yeniliklerden kitle iletişim araçlarının gelişimine varıncaya kadar yapılacak bir kıyaslama bu noktada açıklayıcı olacaktır. Daha genel bir ifadeyle ilk dönemde yapılan reformlar, bütünden kopuk, kendi dar alanında sıkışıp kalmış ve büyük ölçüde de icracılarının hayat ya da görev süreleriyle sınırlı bir özellik gösterirken ikinci dönemde yapılan reformlar, birbirleriyle bağlantılı, birbirlerini etkileyen ve tamamlayan özellikler gösterirler. Bu yönleriyle de Osmanlı Devleti'nin sistemsel anlamda farklı nitelikte bir yapıya doğru evrimle niyetinin izlerini taşırlar.⁷

Aslına bakılırsa daha önceki dönemlerde denenmiş olan fakat bütünden kopuk ve istisnai kalan o nedenle de kalıcı olamayan bazı reform çabaları da sistemin bu bütüncül değişimi döneminde daha etkin ve kapsamlı bir biçimde yeniden aktif hâle gelmiştir. Matbaa bu konuya verebileceğimiz en tipik örnektir. Bilindiği üzere Osmanlıca eser basan matbaa, İbrahim Müteferrika tarafından 1729 yılında faaliyete geçirilmişti. Ancak 1740'lardan itibaren zaten belli konularda ve sınırlı sayıda eser basan matbaa, bir anlamda kendi haline terk edilmişti. Ancak 1826 sonrasında gerçekleştirilen ve tüm sistemin topyekûn bir

7 Hanioglu, Osmanlı'daki reform hareketlerini üç safhada ele almaktadır. Ona göre ilk safhada "Genç Osman, IV. Murad ve Köprülüler devrindeki ilk ıslahat girişimleri, Batı'nın taklidi gibi bir düşüncenin tamamıyla dışında ve imparatorluğun meselelerine bütünüyle kendi iç dinamiği çerçevesinde çözümler bulma düşüncesini taşımıştır." İkinci safhada ise "(...) imparatorluğun Batı ile ilgilenmeye başlaması biçiminde ortaya çıkmıştır." Lale Devri'nden başlayarak elçilerin gönderilmesi vb. örneklerle bu ilgiyi ortaya koyan Hanioglu, üçüncü safhada "(...) iç yapının yerine Batı tarzı bir yapının geçirilmesi şeklinde ortaya çıktığından" söz eder (Bk. Hanioglu, 1992, s. 149).

dönüşümünü hedefleyen reformlar döneminde matbaa ve ona bağlı olarak da gazetecilik önemli ve kalıcı bir işlev yüklenmiştir. Siyasal ve toplumsal hayatımız için işlevsel bir anlam kazanmasıyla birlikte matbaacılığımız da gelişim göstermiş ve kalıcı hâle gelmiştir.

Stanford Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye adlı çalışmasında, 1826 öncesindeki reformları adlandırmak için bazen “gelecekçi Osmanlı reform çabası” (Shaw, 1994, s. 309) bazen de “gelecekçi reformcu” (Shaw, 1994, s. 327) nitelendirmelerini kullanır. Shaw'ın bu adlandırmasından ve Hanioglu'nun tasnifinden de yararlanarak, Osmanlı reform hareketlerinin yaklaşık olarak 1600'lerden 1826'ya kadar olan dönemini “geleneksel yapının yeniden inşası” ve 1826'dan günümüze kadar olan süreci de “yeni [Batılı/Batıcı] bir modelin yerleştirilmesi” olarak adlandırabiliriz sanıyorum.

Modernleşmenin Aktörleri

Osmanlı reformlarını en temelde bu şekilde iki ana kesitte ele almak, reformların amaçlarını ve kapsamalarını anlayabilmek açısından işlevsel olacaktır. Buna paralel olarak belirlenmesi gereken bir diğer husus da Osmanlı reform hareketlerinin başlatıcısının kim ya da hangi kurum olduğudur. Sarayı ve ardından da bürokrasinin -belli isimler hariç çoğunluğunu gerici; Mustafa Reşit Paşa, Mithat Paşa gibi sayılı bürokratları, Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler vb. gibi aydın hareketlerini ve Şinasi, Namık Kemal, Sabahattin Bey vb. gibi aydınları da ilerici olarak kabul eden ve bütün bir modernleşme tarihimizi bu iki kesim arasındaki çatışma bağlamında açıklamaya çalışan değerlendirmelerin mevcudiyeti hepimizin malumudur. Böylesi bir ayrıştırmanın, her şeyden önce bu süreç içerisinde devlet yönetiminde söz sahibi olanların kendi geleneklerini ve tarihlerini yansıttığı açıktır. Bu çerçevede kurgulanan tarih ise Osmanlı-Türk modernleşmesinin tarihini anlatmaktan ziyade bu tarihsel süreçte ortaya çıkmış ve zamanla da iktidar olmuş bir kesimin geleneğini/tarihini anlatmaktadır.

Osmanlı modernleşme tarihinin ilericiler ile gericilerin mücadelesi şeklinde ele alan yaklaşımların gözden kaçırıldıkları ya da ırak tuttukları bir diğer husus da taraflar arasında var olan iktidar mücadelesi ve bu mücadelenin etkileri ve yansımalarıdır. İktidar kavgasının yarattığı ortamda ifade edilenlerin, bu kavgaanın bir gereği olarak siyasal bir propaganda ya da karalama niteliği taşıdığı görmezden gelinir ve muhalefette olanlar ilerici, iktidarda olanlar ise gerici olarak nitelenirler. Oysa muhalefettekilerin söylemlerinin iktidardakiler tarafından paylaşılıp paylaşılmadığı veya onların söylemlerinin iktidardakilerin söylemlerinden ya da icraatlarının nerelerde farklılaştığı üzerinde durulma zahmetine katlanılmaz.

Söz konusu dönemler yakından incelendiğinde görülecektir ki modernleşme tarihimizin örnek modeller olarak öne çıkarmış olduğu aydınların önerdikleri düşünceler, onlardan çok daha önce devleti yönetenler tarafından -padişah ve bürokrasi tarafından düşünülmüş, karar verilmiş ve uygulamaya sokulmuştur. Her şeyden önce ilerici olarak nitelenen kişiler, gerici olarak nitelenen kişilerin icraatlarının birer ürünüdürler.⁸⁸ Dolayısıyla iktidardakiler ile muhalefettekiler arasında niteliksel bir farklılıktan ziyade düşünülenlerin hayata geçirilmesi esnasında takip edilecek takvim ile ilgili bir farklılık bulunmaktadır. İktidar, reformları belli bir takvim dâhilinde uygulamaya sokmayı tercih etmektedir, muhalefette kalanlar ise bu takvime müdahale ederek devlet idaresinde söz sahibi olmak istemektedirler. Bu farkı, köklü bir düşünsel farklılık olarak alır ve birilerini göklere çıkarırken diğerlerini yerden yere vuracak olursak Osmanlı modernleşme tarihinin sağlıklı bir değerlendirmesini sunmuş olmayız.

O nedenle modernleşme tarihimizin yazımında çoğunlukla ihmal edilen bir gerçeğin altını çizmekte fayda var: Osmanlı reform hareketleri öncelikle sarayın öncülüğünde başlayan ve yürütülen hareketlerdir. En tepede başlayan ve kademe kademe çoğunlukla da istem dışı bir

8 Örneğin, Jön Türkler II. Abdülhamit'in modernleşmeci reformlar bağlamında kurmuş olduğu okullarda yetişmiş kişilerdir.

biçimde aşağılara doğru yayılan bir hareketten söz ediyoruz.⁹ Osmanlı sarayı, devletin bekası gibi kaygılarla bir modernleşme hareketine girişmeyi tercih etmiştir. Bu tercih zamanla bürokrasiye ve memur-aydın zümrelerimize doğru yayılmıştır. O nedenle Batılılaşmanın/Modernleşmenin öncelikle bürokrasiyle sınırlı tutulmaya özen gösterildiğini ve milletin bu süreçten özenle uzak tutulmaya gayret edildiğini göz ardı etmemek gerekir.

Elbette bu siyaset, sonuçları üzerinde düşünmeyi gerekli kılan bir siyasettir. Acaba devletin yoğun modernleşme çabalarına karşın bu gelişmelerle tezat teşkil edecek tarzda toplum nezdinde geleneksel değerlere daha sıkı sarılmanın, daha fazla dindarlaşmanın ortaya çıkışının tercih edilen bu siyasetle bir ilişkisi var mıdır? Reformcuların gerçekleştirdikleri reform hareketlerini sansür, sürgün vb. gibi baskıcı önlemlerin takip etmesi, sarayda kurtuluş reçetesi olarak kerhen kabul edilen ve sınırları çizilen bu siyasetin kontrolsüz bir biçimde millete yaygınlaşmasını engellemeye başka bir deyişle milleti kerhen tercih edilen ve muhtemelen de geçici olacağı düşünüldüğü için olsa gerek içselleştirilmeyen ve ilk fırsatta terk edilmesi düşünülen bir beladan korumaya dönük bir çaba olarak değerlendirilebilir mi? Yayınlanmış oldukları fermanlarda ya da çıkarmış oldukları kanunlarda tebaasına birtakım haklar tanımış olmalarına karşın devlet adamlarının pratikte bu hakların gereğini yerine getirme konusundaki isteksizlikleri ve ayak sürümeci tavırları, Osmanlı reform sürecinin göze çarpan önemli özelliklerinden bir tanesidir. Bu, Osmanlı yöneticilerinin, en Batıcı olarak bilinenlerinin dahi Batılılaşma siyasetine zannedildiği kadar içtenlikle sarılmadıklarının bir işareti

9 Modernleşme tarihimizi takım tutar gibi ele alan bu yaklaşımlar, elbette, söz konusu süreçte meydana gelen bütün iyi şeyleri kendi, kötü işlerin tamamını da karşı tarafın hanesine yazarlar. Bu yaklaşımlarını, geçmişin tarihine de kurgulamak suretiyle yaygınlaştırdılar. Bugün itibarıyla de, kendilerini ilerici olarak niteleyenlerin siyasal, sosyal, ekonomik ve askerî açıdan egemen konumda olmaları, onların kurgulanmış tarihlerinin de kabulünü dayatıyor. Oysa yukarıda yapmış olduğumuz ve gerçeğimize çok daha yakın olan bu tespit, iyi bir şey olarak değerlendirilen batılılaşmanın öncüsü, başlatıcısı ve savunucu-sürdürücüsü olarak aydın-bürokratlar hakkında yapılan övgü dolu değerlendirmelerin sarayla da paylaşılmasını gerektirecek ve elbette Batılılaşmayı bütünüyle Osmanlı bürokratlarının ihanetlerine bağlayan yaklaşımları da geçersiz kılacaktır. Ama bizi, muhakkak, ayakları yere basan bir modernleşme tarihi anlayışına yöneltecektir.

olarak değerlendirilebilir mi? Sayısını daha da artırmanın pekâlâ mümkün olduğu bu soruların tek bir cevabının olmadığı da açıktır. Cevaplar ne olursa olsun nihai noktada Osmanlı reformcularının yetersizlik ve bilgisizlikle suçlanmalarına neden olan ya da kişisel özellikleriyle açıklanan hareketlerinin aslında belli bir mantığı olduğu ve devletin siyasetinin sürekliliğini yansıttığı sonucuna varılacaktır. Elbette tercih edilen siyasetin uygulanmasındaki yöntemlerin sağlıklı olup olmadıkları ayrıca tartışılmalıdır. Görülen o ki Osmanlı yöneticileri bu tavırlarıyla mümkün olduğunca daha fazla zaman kazanmayı gözetmişlerdir. Ancak kazanılan zamanın faydalı bir biçimde kullanılabildiğini söylemek de o kadar kolay değildir. Tam tersine kazanılan zaman, bu zaman içerisinde şartların daha iyiye dönüştürülmesine yönelik girişimler olmadığı ya da şartları dönüştürme gücü yitirildiği için Osmanlı yöneticilerini daha kötü koşullarda ve daha kötü sonuçlara sebebiyet verecek adımlar atmak zorunda bırakmıştır.

Bir Devlet Siyaseti Olarak Batılılaşma

Osmanlı yenileşme hareketlerinin Batılılaşma doğrultusunda sistemik bir özellik kazanmasının II. Mahmut'un padişahlık dönemine rastladığını söylemek sanırım yanlış olmaz. Zira daha önce de vurgulandığı üzere onun iktidarı döneminde yapılan reformlar, sistemli ve bütünü hedef alan bir reform hareketinin parçalarını oluşturmaktadır.

II. Mahmut döneminde gerçekleştirilen reformların muhtevasını, kapsamını ve önemini anlamak için aynı dönemde Avrupa'da meydana gelen gelişmeler önemli olabilir. Bilindiği üzere II. Mahmut'un iktidarının ilk dönemi, Fransız İhtilali'ne ve ardından da Napolyon Bonapart'ın tüm dünyayı etkileyecek sonuçlar doğuracak olan Mısır'ı işgal ve Kıta Avrupa'sını yeniden şekillendirmek gibi girişimlerinin yaşandığı bir tarih dilimine rastlar. Napolyon'un dönemin sömürgeci süper gücü İngiltere'yi yenilgiye uğratıp Fransa'yı tüm dünyanın patronu yapma girişimleri bilindiği gibi 1812'de Waterloo'da İngiliz kuvvetleri karşısında uğradığı yenilgiyle sona erer. 1815'te toplanan Viyana

Kongresi, Avrupa’nın Fransız İhtilali öncesindeki statükosunun korunmasını riayet edilmesini öncelikli siyaset olarak benimser. Bu siyaset, Avrupa’da yeni bir devlet sisteminin de oluşturulması anlamına gelir.

Bu sürecin ve gelişmelerin Osmanlı Devleti açısından önemi, kendi gücüyle ve tek başına koruyamadığı varlığını kurulan yeni devletler sistemi içerisinde dâhil olarak uluslararası bir koruma şemsiyesi altına girebilme fırsatının doğduğuna olan inançtır. Bu inanç, II. Mahmut’un dış politikasını oturttuğu ana mihver olarak karşımıza çıkıyor. Osmanlı Devleti’nin belirlemiş olduğu bu dış politika aynı zamanda iç politikada da kalıcı sonuçlar doğurmuştur. Çünkü yeni kurulmakta olan sistem içerisinde yer alabilmek için idari yapısından ve tebaasının konumunun iyileştirilmesinden başlayarak Osmanlı Devleti’nde tüm sistemi etkileyecek yeni bir reform hareketine girişmek bir zorunluluk olarak görülür. II. Mahmut dönemindeki reform hareketlerinin gerçek anlamda Batılılaşma siyasetinin başlangıcı olarak değerlendirmeyi hak etmesi de kapsamının bu genişliğinden kaynaklanmaktadır. II. Mahmut’un gerçekleştirmeye başladığı sonuçlarının ise ancak Tanzimat’tan sonraki dönemlerde alınmaya başlanacağı reformlarının mantığı neydi?

II. Mahmut dönemi reformlarının başlangıç noktası olarak değerlendirilebileceğimiz en belirgin hususu, padişahın tebaasını “devlet önünde eşit” gördüğünü ilan etmesidir. Onun tebaasındaki “Müslümanların, Hıristiyanların ve Yahudilerin ancak camide, kilisede ve havrada birbirlerinden farklı olduklarını fakat devlet önünde eşit olduklarını” ifade eden sözleri, Osmanlı Devleti’nin geleneksel kimliğinden ve yönetim biçiminden farklılaşmaya ve uzaklaşmaya başladığının ilanıdır. Zira tebaanın devlet karşısında eşit görülmesi demek, Müslüman milletinin diğer milletlere kıyasla öncelikli yerini kaybetmesi ve gayrimüslim unsurlarla aynı seviyeye çekilmesi anlamına gelir. Bu ise tüm tebaayı kuşatacak yeni bir hukuk sisteminin inşasını gerekli kılar. Anlaşılacağı üzere yeni kamu hukuk sistemi laik olacaktır. Bu yeni sistemin oluşumu da kurulan yeni meclislerde gerçekleştirilecek kanunlaştırmalarla mümkün olacaktır. Yeni ihtiyaçlar doğrultusunda farklı bir zihnin ürünü olarak gerçekleştirilmeye çalışılan kanunlaştırmaları, bu yeni anlayışa ve yeni

hukuk sistemine uyum gösterecek ve uygulayacak yeni bir bürokratik kesimin üretilmesi ihtiyacı takip eder. Bu ise eğitim sisteminin tepeden tırnağa yeni baştan düzenlenmesini gerekli kılar. Eğitim sisteminin ilk reformların gerçekleştirildiği alanlardan bir tanesi olmasına karşın tüm sistemi kuşatacak şekilde gerçek anlamda topyekûn dönüştürülmesine yönelik girişimler bu dönemde başlar. Yurt dışından uzmanlar getirilerek eğitim sistemi bir düzene kavuşturulmaya çalışılır. Yeni kurumlar tesis edilir. Bir eğitim nizamnamesi hazırlanmaya çalışılır. Yeni kurulan eğitim kurumlarından mezun olanların, yeni bürokraside görev almalarına hız verilir. Bu elbette medrese ile mektep arasında modernleşme literatüründe çokça sözü edilen ikilik yaratır. Varlığını sürdüren eski eğitim kurumları karşısında yeni kurulan eğitim kurumlarının belli bir avantajı bulunur. Çünkü iş imkânları itibarıyla önleri açıktır. Bunun karşısında medreseler ise bir anlamda ölüme terk edilirler. Bu süreç, vakıfların belli gelirlerine el konulmasıyla daha da hızlandırılır. Tercihler zamanla daha da netlik kazanacaktır. Yeni bürokratik mekanizma içerisinde görev alanların yeni düzenlemelerden, atamalardan vb. haberdar olmalarını sağlayacak yeni araçlara ihtiyaç duyulduğunda da bu ihtiyaç gazete gibi yeni bir araçla giderilmeye çalışılacaktır: Takvim-i Vekayi. İçeride yapılan reformların yabancı devletlere de sunulması bir ihtiyaçtır. Bu da başka bir gazeteyle giderilecektir: La Moniteur Ottomane.¹⁰

10 Bu iki gazetenin muhtevaları ve işlevleri hakkında bk. Koloğlu, 1981. Ayrıca Takvim-i Vekayi'den daha evvel, 1828'de yayın hayatına başlayan ve Türkçe-Arapça olmak üzere iki dilli olarak yayınlanan Vekayi-i Mısıriyye ve iki gazete arasındaki ilişkiler hakkında bk. Koloğlu, 1989. II. Mahmut dönemi reformlarının, Rusya'nın Çar Petro döneminde gerçekleştirdiği reformlarla mukayese edilerek ele alınması çabalarına sınırlı da olsa rastlamak mümkündür (bkz. Ortaylı, 1983; Belge, 2002). Ancak kanımca II. Mahmut dönemi reformlarının Mısır Hidivi Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'da yapmış olduğu icraatlarla da mukayeseli biçimde ele alınması ilgi çekici sonuçlar doğuracaktır. Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın gerçekleştirmiş olduğu eğitim, iletişim, askerîye, sanayi vs. alanlardaki reformların Osmanlı'ya etkisinin nasıl olduğu üzerinde durulmalıdır. Mısır ayrıca gerek daha sonra Osmanlı modernleşmesinde rol almış kişilerin bir anlamda staj gördükleri bir merkez niteliği taşıyor olması açısından da önemlidir. Yine sonraki dönemlerde İstanbul'daki baskı ortamından kaçmayı tercih eden Osmanlı aydınları için de sığınacak bir liman işlevi görmüştür. Bu anlamda Jön Türkler'in Selanik ve Paris'in yanı sıra önemli bir toplanma noktası olarak karşımıza çıkan Kahire de önemli olsa gerektir. Her şeyden önce Mısır, Tunus ya da Hindistan gibi İslam dünyasının diğer önemli merkezlerinde bu dönemde neler olup bittiğinin ya da bu merkezlerle İstanbul arasında nasıl ve hangi yoğunlukta bir etkileşim olduğunun araştırılması, modernleşme tarihimiz açısından önemli sonuçlar doğuracaktır.

Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti’nin koşulları, Tanzimat Fermanı’nı ilan etmek için yeterince olgun hâle getirilmiştir. Ferman’ın ilan ettiği hususlara uygun düzenlemeler yapılması, uygulanması ve sonrasında da uygulamalarda görülen aksaklıkların ve eksikliklerin giderilme çabası Islahat Fermanı’nı doğurur. Belli uluslararası siyasi olayların da etkisiyle Osmanlı Devleti yeni düzenlemeler yapmak ihtiyacı hisseder ve nihayet 1876 yılında Kanun-i Esasi’yi ilan etmek zorunda kalır. Anlaşılan Osmanlı sultanları ve yöneticileri zamanla başlangıçta sorunlarının çözümünde bilinçli bir tercihle girdikleri sürecin yönetimine girmişlerdir. Sürecin ve koşulların dayatmaları neticesinde de başlangıçta hiç öngörmedikleri belli düzenlemeleri yapmak zorunda kalmışlar ve bir müddet sonra da zaten başlangıçtaki niyetler geçerliliğini yitirmeye başlamıştır.

O nedenle II. Mahmud dönemini önceki dönemlerden ayıran en önemli husus, Batılılaşmanın bir devlet siyaseti olarak yönetici kesimlerin tümü tarafından benimsenmesinin başlangıcını oluşturmasıdır. Elbette bu dönem henüz başlangıçtır. Ancak zamanla atılan bu adımlar geri dönülemez bir sistemin de yerleşmesini sağlayacaktır. O tarihten sonra Batılılaşmanın şekline, biçimine, yöntemine ve hızına yönelik belli eleştiriler olmakla birlikte bir şekilde bu sürecin ve siyasetin devam ettirilmesinin gerekliliği, devletin yönetiminde rol üstlenmiş ya da üstlenmeye aday tüm kesimler tarafından inançlar ve ideolojiler üstü bir devlet politikası olarak kabullenilmiştir. Aynı siyasetin Cumhuriyet Türkiye’sinde de sürdürülüyor olması, bu siyasetin aynı zamanda devletler üstü bir siyaset olma özelliği taşıdığını da gösteriyor.

Osmanlı’dan Türkiye’ye Devreden Modernleşme Mirası

Osmanlı modernleşmesini/Batılılaşmasını dikkate almayan bir araştırmacının Türk gazeteciliğini, Türk romanını ya da Türk tiyatrosunu la-yıkıyla değerlendirebilmesi imkânsızdır. Türkiye’de bilimsel bir disiplin olarak sosyolojinin tarihinden bahsetmek aynı zamanda Türkiye’de

Batılılaşmanın tarihinden ve hatta Türk aydınlarının Batılılaşmaya yaklaşımlarından, batılılaşmadan ne beklediklerinden bahsetmeyi gerekli kılar. Sosyoloji ya da edebiyattan örnekler vermemiz söz konusu özelliğin yalnızca bu alanlara özgü kalmasından değildir. Aynı değerlendirmeyi bugün üniversitelerimizde okutulan disiplinlerin neredeyse tamamı için söylememiz mümkündür. Türk eğitim kurumlarının ya da Türk bürokratik aygıtının tarihini ve kazandığı özellikleri hakkında değerlendirmek de Batılılaşmayla ilişkimizi dikkate almadan imkânsız gözüküyor.

Dolayısıyla Türkiye’de bugün mevcudiyetini sürdürmekte olan kurumların, ideolojilerin, disiplinlerin ve problemlerin büyük çoğunluğunun Batılılaşma çabalarımızın birer ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

Bu disiplinler, kurumlar ve araçlar aynı zamanda ülkemizde Batılılaşmanın daha sağlam bir biçimde yerleşmesinde ve yaygınlık kazanmasında da ciddi hizmetler üstlenmişlerdir. Çünkü kendi varlıklarının devamını gerek Osmanlı’da ve gerekse de Türkiye’de kendi varlık sebebi olan batılılaşmanın daha da sağlam bir biçimde yerleşmesine ve yaygınlık kazanmasına bağlı gördükleri için olsa gerek ülkemizde Batılılaşmanın ilk elde savunucuları olarak karşımıza çıkmaktadırlar.¹¹ O nedenle bu dönemde varlık bulan ya da bu tahrip edici sürecin etkileriyle ciddi bir biçimde karşılaşmak durumunda kalan disiplinlerin, kurumların ya da araçların hangisini ele alacak olursak olalım her birinin içerisinde kendi görev alanlarına ilişkin çalışmalara ve

11 Şinasi’nin 1265’te Reşit Paşa’ya sunduğu kasidede onun şahsında dile getirilenler, yeni tip aydınlarımızın yeni karşısındaki durumlarını da yansıtır. Ahmet Hamdi Tanpınar, Şinasi’nin fikirlerini, kasidelerinden hareketle şöyle özetler: “O garpçıdır, medeniyetçidir, Tanzimat’ı ve onun getirdiği kanun fikrini benimsemiştir. 1272, 1273, 1274 tarihli kasidelerde ise, bu fikir daha şumullenir ve sarahat kazanır. Şinasi, bu kasidelerde medeniyetten bir din gibi bahseder. Hiç olmazsa kıyas ve ikamelerini dinin lûgatından alır. Getirdiği nizamla bize medeniyetin kapısını açan Reşid Paşa’yı bir peygamber gibi över. O, bazan ‘medeniyet resûlü’, bazan ‘fahır-ı cihan-ı medeniyet’ olur, devri ‘asr-ı saadet’, vücûdu ‘mucize’, millet arasında görünüşü ‘bi’set’dir. Bu yeni dinin kitabı vardır: ‘kanun’. Kanun bu yeni dinin getirdiği hükümlerin yahut değerlerin müeyyidesidir. Bu değerlerin başında adalet, hikmet ve hak mefhumları gelir. Bu yeni din de, yahut yeni asr-ı saadet de, eskisi gibi bir ‘zulmet’ ve ‘cehalet’ devrini kapar, akıl ve irfan devrini başlatarak, zulüm ve esaretin bizi kurtarır” (bk. Tanpınar, 1988, s. 200).

tartışmalara paralel olarak gelenek ile modern, eski ile yeni arasında açık bir gerilimin ve çatışmanın yaşandığı göze çarpmaktadır.

Söz konusu gerilim ve çatışmanın çoğu zaman gerçekleştirilen çalışmaların ve üretilen eserlerin kaliteli ya da kalitesiz olarak değerlendirilmesinde bu çalışmaların kendi iç kalitelerinin ya da tutarlılıklarının bir kenara bırakılarak belirleyici bir unsur olarak öne çıktığını görmek hiç de nadir bir durum değildir.¹²

- 12 Bu duruma ilişkin geçmişten ve günümüzden yığınla örnek vermek mümkündür. Ahmet Mithat Efendi’nin, Hilmi Ziya Ülken’in Türk entelektüelleri tarafından bir tür dönemlik suçlamasıyla uzun süre ihmal edilmiş olmaları ya da İsmet Özel ve Cemil Meriç gibi isimlerin yine benzer kaygılarla görmezden gelinmeye çalışılması bu bağlamda verilebilecek örneklerden yalnızca birkaç tanesidir. Şerif Mardin’in temel çalışmalarını 1950’lerde ve 1960’larda yapmış olmasına rağmen o yıllarda Türkiye’de yerli ilgiyi görememiş olması ve akademik ortamın o dönemdeki ideolojik yapısından duyduğu rahatsızlık nedeniyle çalışmalarını yurt dışında sürdürmeyi tercih etmesi de üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Meselenin başka bir yönüne ilişkin bir diğer örneği de Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Namık Kemal’in Ziya Paşa’nın eserlerine ve yapmaya çalıştığı şeylere ilişkin kaleme aldığı değerlendirmelerinde buluyoruz: “‘Tahrir’ ve ‘Takib-i Harâbât’da Ziya Paşa’ya karşı olan hiddeti de buradan gelir. Eski dostunun kendisi ve uyandırmak istediği sanat ve fikir hareketi aleyhinde yazdıkları şeylerden ziyade o, eski edebiyatın canlandırılmak istenmesine kızmıştır. Bu iki kitabı tek bir cümlede, ‘Eskiyi hortlatıyorsun, onu beraber gömmeye azmetmiştik!’ cümlesinde hülâsa ederek anlamalıdır” (bk. Tanpınar, 1988, s. 242). Bir diğer örnek de Ahmet Hamdi Tanpınar’ın hatıralarında yer alır. Tanpınar, çağdaşları tarafından önemsenmeyişine, değer verilmeyişine ilişkin olarak hatıralarında şunları kaleme almıştı: “Ne yaptım! Beş Şehir’le, okunmayan, hissedilmeyen Beş Şehir’le; büyük ve küçük hikâyeler, romanla Türk edebiyatının bütün bir tarafıyım! Bu eserlerden memnun muyum? Orası başka. Fakat Abdullah Efendinin Rüyaları, bilhassa birinci hikâye böyle tenkitsiz mi geçecekti? Huzur ki okuyanların hepsi sevdiler, üç makale ile, Yaz Yağmuru hiçbir akissiz mi geçecekti? Bunların Türkiye’ye getirdiği hiçbir şey yok muydu? Türkiye’ye ve Türkçeye. Ya şiirlerim? Hâlâ hiç kimse “Deniz” manzumesinden bahsetmedi. “Deniz” manzumesi ki Türkçenin beş on manzumesinden biridir. Buna eminim. Buna makalelerimi de ilâve edin. Hayır, ben adımlı, küçük şöretimi hak ettim. (...) Fakat niçin bu kadar haksızlık? Bu işte eksiklik nedir? (...) Türkiye’de her şey politika mücadelesi. Ben ise eserimde Türk politikasını, hakiki Türk politikasını görüyorum. Sağ taraf beni kâfi derecede kendilerinden, kâfi derecede inhisarcı, kâfi derecede cahil görmüyor. Sol bana düşman. Benim kültür seviyemde olanlar ise Frenklerde benden iyisini buluyorlar” (bk. Enginün, 1995, s. 9). Tanpınar’ın başından geçen bir olay, söylemek istediğimizi daha da açıklayıcı niteliktedir: Tanpınar’ın Mahur Beste romanı 1944 yılında Ülkü dergisinde tefrika edilmekte iken bir konferansta Şeyh Galip’ten övgüyle söz etmesi, romanın hem de, Şeyh Galip’in bir mısrasının yer aldığı sayfalarda yarıda kalmasına sebebiyet vermişti (bk. Alptekin, 2001, s. 97).

Mevcut modern sosyal, siyasal ya da fen bilimlerimiz, yeni edebî türlerimiz insanlık tarihi düşünülduğünde çok kısa bir geçmişe sahipler. Türkçe ilk roman olarak bildiğimiz eserler, Namık Kemal'e, Ahmet Mithat Efendi'ye ve Recaizâde Ekrem'e ait romanlardır. Romanlarımız ya da gazetemiz, modern eğitim kurumlarımızın ya da modern bürokrasimizin kurulmasıyla aşağı yukarı yaşittir. Yeni tipte düşünen aydınlarımızın ortaya çıkışı da mezkûr hadiselerle aynı zamana denk gelir. Dahası romanımızın, şiirimizin, tiyatro eserlerimizin, gazetelerimizin, sosyolojimizin, felsefemizin, siyaset ya da ekonomi bilimimizin gündemleri de aynıdır. Çünkü dönemin şartları, problemleri ve tartışma konuları ortaktır ve sıra dışı, gelip geçici gündemler değildir. Osmanlı Devleti'nin bu dönemde yaşamış olduğu tecrübe, kalıcı etkiler yapacak olan ve devletle toplumun her alanını etkileyen olağanüstü bir değişimdir. Bu sürecin ürünü olarak değerlendiremeyeceğimiz ve köklü bir geçmişe sahip kurum, hareket ya da disiplinlerin ise bu süreçten çok ciddi biçimde etkilenmiş oldukları rahatlıkla gözlenebilir. Söz konusu kurumlar, disiplinler ya da kişi ve hareketlerin de yaşanan sürece karşılık verme adına dahi olsa kendilerini bu sürece bir şekilde uyarılma ihtiyacı hissetmiş oldukları, yaşadıkları değişimden izlenebilmektedir. Tarih gibi köklü bir geçmişe sahip bir disiplinin bugün almış olduğu hâle ya da her türden dinî hareketin Türkiye'de geçirmiş oldukları serüvene bakıldığında Batılılaşma sürecinden etkilenmemiş olduklarını söylemek mümkün değildir.

Bu yönüyle de Batılılaşma süreci hemen her disiplinde ciddi bir kopuşun ve farklılaşmanın ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bugün aynı durum için kullandığımız farklı tabirler/kavramlar dahi bu farklılıktan nasiplenmişlerdir. Örneğin; ilim ile bilim kavramları, aynı şeyi ifade için kullanılmaktaysalar da ikisinin tekabül ettiği şey, ait oldukları dünyaların farklı olmalarından kaynaklanan farklılıklardır. Başka bir deyişle ilim, farklı türde bir bilgi ile ilgilenir bilim, farklı türdeki bir bilgiyle. Münevver farklı bir dünyanın bilgileriyle aydınlanmış bir insanı ifade etmek için kullanılır, aydın bütünüyle farklı bir dünyanın. Toplum farklı bir dünyanın bilgisi ve değerleri etrafında temerküz

etmiş bir insan beraberliğine verilen addır, cemaat ise bütünüyle farklı bir dünyanın değerlerini merkeze alan bir örgütlenmeye atıf için kullanılır. Sayısını daha da arttırabileceğimiz bu örnekler her şeyden önce memleketimizde hemen her alanda ciddi bir kavram kargaşasının varlığına işaret etmektedir. Bir yönüyle de bu durum, hayatımızın hemen her alanında varlığını hissettiğimiz ama bir türlü de çözme-yi, aşmayı başaramadığımız yığınla problemin mevcudiyetlerini hâlâ sürdürmekte olduğunu göstermektedir. Bu durumun işaret ettiği bir diğer ciddi problem de memlekette söz konusu problemlerimiz üzerinde konuşurken paylaşabileceğimiz ortak referans noktalarımızın, ortak meşruiyet kaynaklarımızın kalmadığının ya da iyice kaybolmaya yüz tuttuğunun gittikçe daha fazla açığa çıkmasıdır.

Daralan Düşünce Radikalleşen Batılılaşma

Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesi ister istemez bir daralma özelliği gösterir. Bu daralmayı Üç Tarz-ı Siyaset'in formülasyonunda da görebiliriz. Söz konusu dönemde Türk milliyetçiliği Turancılıktan uzaklaşır ve mevcut sınırlar içerisinde hatta daha da daraltılarak Anadolu Türkcülüğü biçimine tahvil edilir. İslamcılık, ulusalcı bir karakter arz eder. Yeni kurulan devlet, ülke sınırları dışındaki olaylara bir anlamda kapalı kalır. "Yurtta Sulh, Cihanda Sulh" vecizesini de bu daralmanın bir işareti olarak almak mümkündür. Belli sınırlar içinde kalsa dahi devletin varlığının sürdürülebilmesi için gerekli bir toprak bütünlüğünün teminat altına alınabilmiş olmasının başlı başına bir başarı olarak görülmesi ve bu mevcudiyeti tehlikeye atabilecek her tür girişimden özenle uzak durulması yaklaşımı sanki bu dönem açısından belirleyici olmuş gibidir. Her türlü enternasyonalizm bu anlamda şüphayle karşılanır ve maceracılık olarak nitelenir. Türk milliyetçilerinin Turancılık siyasetine yönelik eleştirileri ya da İslamcılığın ümmetçi perspektiflerinin şüphayle karşılanması bu duruma verilebilecek örneklerdendir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu takip eden yılları şöyle bir hatırlayalım: 1920'li yılların ikinci yarısı, yeni rejimin oturtulmasına

yönelik düzenlemelerin gerçekleştirildiği yıllardır. 1930’lu yıllar ise daha çok yeni düzenin düşünsel temellerinin oluşturulmaya çalışıldığı başka bir deyişle yeni cumhuriyetin kimlik ve ideolojisinin temellen- dirilmeye çalışıldığı yıllar olarak değerlendirilebilir.

Mete Tunçay, 1923-1931 arasını, Türkiye’de “Tek Parti yönetiminin ku- ruluşu” olarak adlandırır ve bu süreçte Türkiye’de yaşanmış olan siya- sal gelişmeleri ve gerçekleştirilen tartışmaları aynı adı taşıyan eserinde ele alır (Tunçay, 1989). Bu dönemde yapılanları ise şöylece özetleye- biliriz: Cumhuriyet ilan edildi. Devletin dininin İslam olduğu ibaresi anayasadan çıkarıldı ardından da T.C. devletin laik bir devlet olduğu ibaresi anayasaya sokuldu. Hilafet kaldırıldı. Hanedan-i Osmani ülke dışına çıkarıldı. Kılık kıyafeti, tevhid-i tedrisat vb. alanları düzenleyen kanunlar çıkarıldı. Bütün bu düzenlemelerin sert bir biçimde uygu- landığı ise konu ile ilgili literatürde bulunmaktadır. Yine bu dönem- de kurulan yeni rejim, Osmanlı’dan kalan ve ciddi bir muhalefet olma potansiyel tehlikesi taşıyan kesimleri tasfiye sürecine de girmiştir. Te- rakkiperver Cumhuriyet Fırkası deneyimi, Şeyh Said İsyanı, Menemen olayları ve İzmir suikasti gibi gelişmeler de onlara bu düşüncelerini gerçekleştirmek için olabildiğince müsait bir ortam hazırlamıştır.

Çıkarılmış olduğu bir dizi kanun ve çeşitli olaylar vesilesiyle gerçek- leştirmiş olduğu bu muhalefeti temizleme operasyonları sonrasında 1930’lu yılların başından itibaren Türkiye Cumhuriyeti’nin hemen her alanda ciddi bir üretim sürecine girdiği gözlemlenir. 1931’de Türk Tari- hi Tetkik Cemiyeti ve 1932’de Türk Dili Tetkik Cemiyeti gibi kurumların kurulması ve bu yıllarda her iki cemiyetin de ilk kongrelerini gerçek- leştirmiş olmaları bu dönemde Güneş Dil Tarih Tezi’nin geliştirilme- si,¹³¹³ 1933’te üniversite reformunun gerçekleştirilmesi gibi uygulamalarla yeni devlet kendisine Osmanlı’dan apayrı yeni bir kimlik arayışı üretme sürecine girmiştir. 1935’te kurulan Dil-Tarih Coğrafya Fakül- tesi (DTCF) de yeni rejimin bu çabalarına katkıda bulunmak için tesis

13 Dil ve Tarih Cemiyetlerinin kuruluşları, tertip edilen kongreler ve Güneş Dil-Tarih Tezi hakkında bk. Behar, 1992.

edilmişti. Rönesans hareketini ve daha çok Fransız İhtilali sonrasında ki Fransız milliyetçilerinin tavrını ve kullandıkları yöntemleri örnek aldıkları izlenimi veren Osmanlı ve İslam geçmişini atlayarak bütünüyle laik bir milliyetçilik fikrinin geliştirilmesine matuf bu girişimler üzerinden yeni dönemde ihtiyaç duyulan birlik, dayanışma ve sadakat tesis edilmeye gayret edilmiştir. Kimlik ve kültür düzeyindeki bu çabalara 1932’de açılmaya başlanan Halkevleri, aynı yıl çıkarılan *Kadro* ve 1933’te çıkarılan *Ülku* gibi dergiler katkıda bulunmaya çalışmışlardır.

Bütün bu çabalarla, hurafeler ve cehalet üzerine kurulmuş olduğu suçlamasına maruz bırakılan “eski yaşam tarz”ından vazgeçildiği ilan edilmek istenmiştir. Yapılmak istenenler de vazgeçilen bu yaşam tarzının yerine konulacak olan “akıl” ve “bilim” üzerine dayalı olacağı varsayılan “yeni” yaşam tarzının temellerinin ne olacağının ya da bu yaşam tarzına nasıl ulaşılabileceğinin belirlenmesine yöneliktir.

Gerek dil gerekse de tarih kongrelerinde geliştirilen tezler de en temelde bu geçmişten kopuşu ve yeni yaşam tarzlarına geçişin izlerini göstermektedir. Amaç, önceki dönemi belirleyen din temelli anlayışlara muhtaç olmadan hatta onlara karşıt olacak tarzda yeni bir anlayışın, yeni bir kimliğin oluşturulmasıdır. Bu amaç, “laik bir milliyetçilik” anlayışının geliştirilmesi şeklinde tebarüz etmiştir. Böylesi bir millî kimliğin geliştirilebilmesine izin verecek yaklaşımlar da bu kongreler ve ihdas edilen yeni eğitim kurumları aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Tarih ve kültür yok sayılarak, yeni millî kimliğin temelleri arkeolojik kazılarda ve Anadolu’nun İslam öncesi tarihinde aranmıştır.

Tarih ve medeniyet anlayışı, evrimci bir doğrultuda kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre insanlık bir bütündür, tektir. Tek bir medeniyet vardır. Türkiye de kendisine, bu medeniyet içerisinde yer almayı bir hedef olarak seçmiştir. Yaklaşım bu olunca bu çizgisel tarih anlayışına göre her şey şekillendirilmeye başlanmıştır. Türklerin tarihi, karanlık bir dönem olarak varsayılan İslami dönem atlanarak evrensel medeniyetin kökleriyle gerek coğrafya ve gerekse de dil aracılığıyla bağ kurulmak suretiyle yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır.

Batı medeniyetinin bir parçası olmayı kesin bir biçimde benimseyen yeni cumhuriyet, bu uğurda kültür hayatının şekillenmesine ve ürünler verilmesine yönelik çalışmalara girişmiştir. 1930'ların ikinci yarısından itibaren kültürel alanda atılan adımlar, temelde bu amaçları gerçekleştirilmeye yöneliktir. Bu bağlamda bir tercüme heyeti oluşturulup ağırlıklı olarak Batı dünyasının klasiklerinin tercüme edilmesine yönelinmesi, klasik Batı müziği konservatuarlarının açılması ve köy enstitülerinin eğitime başlamasıyla paralel bir süreçtir. Aynı amaç, bütün bu icraatları birbiriyle alakalı kılmaktadır.

Bu yıllarda sıkça kullanılan ideoloji haline dönüşmüş kavramsallaştırmalardan bir tanesi de “Türk hümanizmi” kavramıdır. 1930'lu yıllarda kültür ve eğitim alanında atılan adımların, gerçekleştirilen uygulamaların tümünü bu kavram çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Türk hümanizmi;

(...) tüm olarak Batılılaşma"dır, “yani batının tekniğini ve somut kuruluşlarını kabul etmekle yetinmeyip, onun iç evrenini de, düşünsel içeriğini de benimseyen Batılılaşma hareketinin ilk sonucu, körü körüne taklitten, yabancı bir uygarlıktan alınan somut ve soyut öğeleri kabaca uygulamaktan kurtulmaktır; çünkü manevi biçimlenimini de batılılaştıran bir toplumun -sağlam bir düşünsel eğitim, yerleşmiş bir tarih bilinci ve gelişmiş dialektik yetenekler sayesinde güçlü fikir adamları yetiştirebileceği açıktır (...) Böyle olunca, bütünüyle Batılılaşmayı kabul eden bir toplum, batının istilasına uğrayacağını sandığı bir sırada, yeni bir kişilik kazandığını, koruma içgüdüsü ile ya da ilintili nitelikte başka gereksinmelerle başkalarını körü körüne taklit etmekten kurtulduğunu, benimsediklerini bilerek, bilinçli olarak benimsediğini görecektir. Böyle bir davranışın adı ise hümanizmdir (Sinanoğlu, 1988, s. 89).

Geçmiş dönemin Batılılaşma siyasetlerine yönelik eleştirileri de içeren bu yeni Batılılaşma anlayışı, Batılılaşmayı Batı'yı taklit etmek değil bilinçli olarak onu oluşturan temellerin benimsenmesi olarak anlamaktadır:

Bir toplum batı dünyasına özgü düşünsel, ahlaksal ve estetik biçimlenimi bir kez ele geçirdi mi, artık taklit ortadan kalkar; o andan itibaren o

toplum batının şu ya da bu kuruluşunu, şu ya da bu tekniğini değil, batının maddi ve manevi uygarlığını var eden ahlaksal ve düşünsel değerleri kendi girişimi ile bilinçli olarak benimseme yoluna girer (Sinanoğlu, 1988, s. 90).

Türk hümanizmasına gönül verenler, çizgisel bir tarih anlayışına sahiptirler. Doğu medeniyeti, Batı medeniyeti diye bir ayırım yoktur onlara göre. İnsanlığın tek bir ortak tarihi vardır. Batı dünyası da bugün bu tarihin en son halkasını oluşturmaktadır. Dönemin tartışmalarını en yetkin bir şekilde özetleyen Suat Sinanoğlu'nun çalışmasından uzun bir alıntıyla bu tarihsel çizgiye eklemlenme meselesine açıklık getirmeye çalışalım:

Bu açıdan bakıldığı zaman, Batı uygarlığı tarihi en az otuz yüzyıldan beri süregelen şanlı bir evrim sürecinin şanlı aşamaları görünümünü kazanmaktadır.

Aşamalar şunlardır: zihin özgürlüğüne dayanan ahlak kavramlarını bulgulayan Yunan dünyası; Yunan düşüncesini benimseyen, buna ulusal özelliklerinden doğan değerleri katıp bütün Akdeniz bölgesine yayan Roma dünyası; Yunan-Roma dünyasının kurduğu klasik değerleri yeniden bulgulayan ve Hıristiyan düşüncesinin insanlığın evrim sürecine girmesini sağlayacak koşulları hazırlayan İtalyan humanizmi; klasik değerleri Latin dünyasına ve Fransa'nın derin etkisi altında bulunan İngiltere'ye yayan Fransız-İtalyan uyanış çağı; batı düşüncesinin o güne kadar ortaya koyduğu gerçekleri uyumlu bir sistem biçiminde düzenlemek suretiyle, bu düşüncenin ilerde daha büyük bir gelişme gücü kazanmasını sağlayan aydınlanma çağı; tarihsel açıdan yeni bir değerlendirmeden geçirdiği klasik kültürü, güçlü kuramsal düşüncesi sayesinde Avrupa'nın, Hıristiyan olmakla beraber, Roma'nın etki alanına hiçbir zaman girmemiş olan öbür bölgelerine yaymayı başaran, bu suretle de Batı düşüncesinin Hıristiyanlığın sınırlarına kadar yayılmasını sağlayan Alman neo-humanizmi.

İşte Türk humanizmi bu evrim aşamaları zincirine eklenen yeni bir halkadır. Çünkü Türk humanizmi, klasik düşünceyi -daha doğrusu batı düşüncesini Hıristiyan batının sınırlarının da ötesine yaymayı amaç edinmiş bir fikir akımı niteliğindedir. Dolayısıyla o, Türk toplumunu yalnızca teknik uygarlığa ayak uydurmaya zorlamakla kalmamakta; aynı zamanda batının deneyimini yeniden değerlendirmekle, bu deneyim üzerine kendine özgü bir görüş getirmektedir. (...)

Türk humanizminin bu konuda eriştiği kendine özgü görüş ortaya bir takım gerçekler koymaktadır. Bunların ilki şudur: Batı uygarlığı deyimi ile Avrupa'nın ve Amerika'nın bugünkü uygarlığı anlaşılıyorsa, bu uygarlık klasik evrenle olan bağıntısı göz önüne tutulmadan kavranılamaz; öte yandan Yunan uygarlığından başlayarak batı uygarlıklarının bütünü olarak düşünülüyorsa, adının “Batı dünyası uygarlıklarının bütünü” olması çok daha uygun düşer; hatta “uygarlıklar”dan söz etmektense çeşitli ülke ve çağlarda çeşitli ulusların katkıları ile beslenmiş olması itibarıyla “insanlığın manevi gelişim tarihi”nden söz etmek çok daha yerinde olur.

Batı evreninin ne olduğu bu şekilde gerçeklere çok daha uygun olarak tanımlanınca, bundan hiç beklenmedik sonuçların çıktığı görülecektir. Bu sonuçların ilki yanlış konulan bir sorunun Batı uygarlığı ile Doğu uygarlığı arasındaki ilişkiler sorununun anlamını yitirmesidir (Sinanoğlu, 1988, ss. 108-109).

Türk hümanizmine gönül verenler Doğu, Batı, Amerika ya da İslam uygarlığı gibi tanımlamalara itibar etmemektedirler. Onlara göre;

(...) söz konusu olan insanlığın, en aşağı otuz yüzyıllık bir geçmişten başlayarak günümüze kadar ulaşan düz bir çizgi gibi göz önüne getirebileceğimiz ilerleyişi ve manevi gelişimidir. Bu evrim çizgisi karşısında uygarlıkları birbirleriyle karşılaştırmanın anlamı yoktur; onların değer ölçüsü, her birinin insanlığın ilerleyişine getirdiği katkı payıdır (Sinanoğlu, 1988, s. 110).

Buradan hareketle “Batılılaşma” terimini sırf bir “taklitçilik” olarak değerlendirmektedirler ve “hümanizma” kavramı ile toplumların “insanlığın evrim sürecine katılmaları”nı kastetmektedirler. Ayrıca “Türk hümanizması” kavramıyla, gruplaşmaları ortadan kaldırma ve Batı dışı toplumların da insanlığın evrensel tarihine dâhil olma imkânının ortaya çıkarıldığını iddia etmektedirler. Yöntem olarak önerdikleri de şudur:

Şu halde Batılı olmayan toplumlar, tarihsel bilincin yardımı ile, Batı deneyimini bütün aşamaları boyunca fikir düzeyinde yaşamalı ve bu deneyimin ideal değerlerinin hepsini soyutlayarak çıkarmalı ve onlara uymalıdır. (...) “Sonuç olarak, Türk toplumu Batı'nın kültür tarihinin çeşitli aşamalarını tarih düzeyinde yeniden yaşamak durumu ile karşı

karşıya değildir; ona düşen tıpkı bugünkü Batılı kuşakların bizzat yaptıkları gibi insanlığın manevi gelişimine katkıda bulunmuş olan ulusların deneyimini düşünce düzeyinde yeniden yaşamaktır; bir deneyimi tarih düzeyinde yaşamakla onu düşünce düzeyinde değerlendirmek ise bambaşka şeylerdir (Sinanoğlu, 1988, ss. 110-112).

Mustafa Kemal'in vefatı sonrasında İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı ortamın da etkisiyle bu kültür politikalarından yavaşça vazgeçilmeye başlandığı görülüyor. Gerek savaş süresince ve gerekse de savaş sonrasında Türkiye farklı bir görüntü sergiler. Çok partili hayata geçiş sürecinde gerek siyasal hayatımız gerekse de düşünce hayatımız farklılaşır. Bir önceki dönemde takip edilen kültür politikalarına uygun olarak açılan eğitim kurumlarından ve gerçekleştirilen uygulamalardan CHP hükûmetleri eliyle yavaşça vazgeçilmeye başlandığı gözlenir. Bu süreç, DP hükûmetleri eliyle daha da hızlandırılır. Bu dönemde temelde ne Batılılaşma hedefinden ne de toplumu Batılılaştırma siyasetinden vazgeçme söz konusu olmamıştır. Ancak bu dönemde farklı bir yöntemle ve daha uzun vadeli bir siyaset takip edilmek suretiyle Batılılaşmanın toplumsal hayata yaygınlaştırılmasına ve kabul ettirilmesine çalışılmıştır. Uygulanan siyasetlerin kısa sürede Batılılaşma siyasetlerinin öngördüğü modelin dışında sonuçlar doğurduğu düşünülse de günümüze kadar yaşanan süreç göz önüne getirildiğinde aslında bu siyasetin de bir yönüyle başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

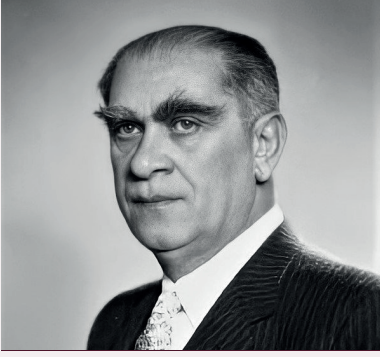
Bu yazının amacı, toplumumuzun yaklaşık son 200 yıllık geçmişinde yaşanan ve türlü isimlendirmelerle anılan dönüşümleri ayrıntılı bir biçimde ele almak ve bu konuda söylenebilecek nihai sözü söylemek değildi. Burada yapmaya çalıştığımız şey, Osmanlı Devleti yöneticilerinin yaşadıkları sıkıntıları çözmek ve dünya ölçeğinde yaşanan gelişmelere bir cevap üretebilme niyetiyle giriştikleri ve o günden bugüne toplumumuzun her anını, her alanını ve her kesimini derinden etkilediği aşikâr olan bir kararın verilmiş ve gelişim sürecinin ele alınışında

ortaya çıkan kimi değerlendirme problemlerine dikkat çekmekti. Bu mütevazı çalışmada, çağdaş Türk düşüncesinin hakkında çok sayıda çalışma olmasına karşın hâlâ araştırılmaya muhtaç pek çok el değmemiş meseleyi ve alanı ihtiva ettiğini tartıştık. Çok uzun sayılabilecek bir geçmişe sahip olan bu sürecin bu kitapta olduğu gibi çeşitli perspektiflerden daha detaylıca incelenmesi zaruridir.

Kaynakça

- Aktar, C. (1993). *Türkiye'nin Batılılaştırılması*. T. Keşoğlu (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Alptekin, T. (2001). *Ahmet Hamdi Tanpınar: bir kültür bir insan*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Altun, F. (2004). Niyazi Berkes ve eserleri hakkında. *TALİD Türk Siyaset Tarihi*, 1(2), 439-474.
- Behar, B. E. (1992). İktidar ve tarih: Türkiye'de "resmi tarih" tezinin oluşumu (1929-1937). İstanbul: AFA Yayınları.
- Belge, M. (2002). Batılılaşma: Türkiye ve Rusya. U. Kocabaşoğlu (Ed.). *Modern Türkiye'de siyasal düşünce: modernleşme ve Batıcılık içinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (1964). *The development of secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
- Berkes, N. (1975). *Türkdüşününde Batı sorunu*. Ankara-İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Berkes, N. (1984). *Teokrazi ve laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Bozdoğan, S. ve Kasaba, R. (1998). Giriş. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.). *Türkiye'de modernleşme ve ulusal kimlik içinde*. N. Elhüseyni (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Bulut, Y. (2002). Türk modernleşmesi bağlamında Hilmi Ziya Ülken. *Türk Yurdu*, 174(22), 51-55.
- Danışman, Z. (1993). *Koçi Bey Risalesi*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Diñçer, Ö. (2005). Koçibey Risalesi. C. Çakır (Ed.). *Osmanlı Medeniyeti: siyaset, iktisat, sanat içinde* (ss. 259-277). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Enginün, İ. (1995). Tanpınar'ın bilinmeyen hâtıraları-IV. *Dergâh*, 65, 9.
- Gökay, O. Ş. (1994). Düstûr'ü'l-Amel. *DİA*, 10, 50-51. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gökay, O. Ş. (t.y.). *Kâtip Çelebi: hayatı, kişiliği ve eserlerinden seçmeler*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş. (1992). Batılılaşma. *DİA*, 5, 148. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Keyder, Ç. (1998). 1990'larda Türkiye'de modernleşmenin doğrultusu. S. Bozdoğan ve Reşat Kasaba (Ed.). *Türkiye'de modernleşme ve ulusal kimlik içinde* (ss. 29-42). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Koloğlu, O. (1981). *Takvim-i Vekayi: Türk basınında 150 yıl: 1831-1981*. Ankara: Ankara Basım Sanayi.
- Koloğlu, O. (1989). *İlk gazete ilk polemik: Vekayi-i Mısriye'nin öyküsü ve Takvimi Vekayi ile tartışması*. Ankara: Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002). Batıcılık. M. Türköne ve T. Önder (Ed.). *Türk modernleşmesi, makaleler IV içinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (1998). *Türk edebiyatına eleştirel bakışlar: Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a* (1. Cilt). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1983). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Parla, J. (1993). *Babalar ve Oğullar: Tanzimat romanının epistemolojik temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sinanoglu, S. (1988). *Türk humanizmi*. Ankara: TTK Yayınları.
- Stanford, S. (1994). *Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye*. M. Harmancı (Çev.). İstanbul: E Yayınları.
- Tahir, K. (1992). *Notlar: Batılaşma* (11. Cilt). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1988). *19. Asır Türk Edebiyatı tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tunçay, M. (1989). *Türkiye Cumhuriyetinde tek parti yönetiminin kurulması (1923-1931)*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Turhan, M. (1972). *Garplılaşmanın neresindeyiz?* İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1940). Tanzimat'tan sonraki fikir hareketleri. *Tanzimat I içinde* (ss. 761-762). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.



HASAN ALI YÜCEL

1897-1961

Türk devlet ve siyaset adamı, eğitimci,
şair ve yazar.

Aralık 1897'de İstanbul'da doğan Hasan Ali Yücel'in dedesi II. Abdülhamid döneminde Posta ve Telgraf nâzırı, babası ise İstanbul Telgraphânesi müfettişlerinden Ali Rızâ Beydir. Hasan Âli 1911 yılında kaydolduğu Vefa İdâdisi'ni 1915'te tamamlamıştır. Aynı yıl yedek subay olarak askere alınmış ve 1918'de terhis edilmiştir. Hasan Ali, bestekarlığını ve şairliğini küçük yaşta yetiştirdiği Yenikapı Mevlevîhânesinden aldığı terbiye ve taşıdığı izlere bağlamaktadır. Bir müddet İstanbul Dârülfünunu Hukuk Fakültesi'ne devam eden Yücel, 1919'da bu fakülteden ayrılıp Edebiyat Fakültesi Felsefe Şubesi'ne geçmiştir. İlk gençlik yıllarında *İfham* ve *Tasvir-i Efkâr* gazetelerinde yazıları çıkmıştır. 1921 yılında yüksek öğrenimini tamamlayan Yücel, bu dönemde Milli Mücadele'yi destekleyen guruplara katılmıştır. Kurtuluş Savaşı'nın hemen ardından İzmir ve İstanbul'da çeşitli liselerde felsefe ve edebiyat öğretmenliği yapan Hasan Ali, 1927'de Maarif Vekâleti'ne geçmiş ve İstanbul Maarif Emini olmuştur. 1930 yılından inceleme, gözlem ve raporlama yapması için Maarif Vekâleti tarafından bir yıllığına Fransa'ya gönderilen Hasan Ali Yücel, Fransa Maarif Teşkilâtında Müfettişler ve

Fransa'da Kültür İşleri adlı kitapları yazmıştır. Yurda döndükten sonra 1931'de Mustafa Kemal ile Anadolu seyahati yapma imkânı bulan Hasan Ali, Paşa'nın güvenini kazanınca siyasi hayatının önü açılmıştır. 1935'te İzmir milletvekili olarak meclise girmiştir. Atatürk'ün ölümüyle başlayan yeni dönemde Maarif vekili olmuş ve 1946 yılına kadar bu görevde kalmıştır. Vekilliği sırasında bir dizi eğitim ve kültür reformu gerçekleştirmiştir. Bu reformlar kamuoyunda pek hoş karşılanmasa da etkileri uzun süren neticeler doğurmuştur. 1946 yılında bakanlığı sona erdiğinde kamu vicdanında kendini aklamak için birçok davalaşma süreci yaşamıştır. Fakat kaybettiği Yücel-Öner davası neticesinde 1950'de aktif siyaseti bırakmıştır. 1959-1960'ta Tahran Üniversitesinin davetiyle İran'da bulunmuştur.

27 Mayıs 1960 darbesinden sonra Millî Eğitim Planlaması Komisyonu'nda görev alan Yücel, 26 Şubat 1961'de İstanbul'da vefat etmiş ve Ankara'da Cebeci Asrı Mezarlığı'na gömülmüştür.

Hasan Ali Yücel bir kültür ve eğitim insanı olarak ardında önemli eserler ve kurumlar bırakmıştır. Mevlana'nın Rubailerini, (Mevlânâ'nın Dîvân-ı

Yaşadığı Yerler: İstanbul, Paris, Tahran

Görev Yaptığı Kurumlar: İfham Gazetesi, Tasvir-i Efkâr Gazetesi, Maarif Vekaleti, Orta Tedrîsat Umum Müdürlüğü, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ulus Gazetesi, İş Bankası Kültür Yayınları

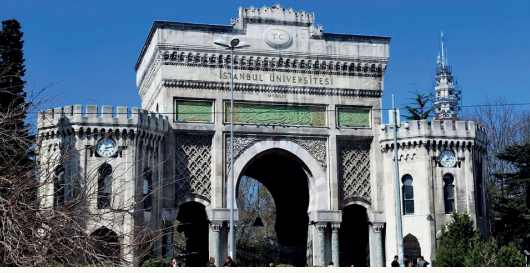
Önemli Eserleri: Fransa Maarif Teşkilâtında Müfettişler, İyi Vatandaş İyi İnsan, Mevlana'nın Rubailer

Kebîr'inden seçilen 107 rubâinin tercümesi olup Farsçaları da Latin harfleriyle yazılmıştır. Fransa Maarif Teşkilâtında Müfettişler, maarif vekaleti tarafından bir yıllığına Fransa'ya giden Yücel'in yaptığı incelemeler ve gözlemlerini topladığı kitabıdır. Cumhurbaşkanı, Başbakanlar ve Milli Eğitim Bakanlarının Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçleri, adlı eserde eğitim politikaları hakkında yapılan söylev ve demeçler derlenmiştir. *İyi Vatandaş İyi İnsan* ise ülke için iyi bir vatandaş olabilmenin yolunun iyi bir insan olmaktan geçtiği düşüncesiyle, iyi insanın çeşitli din, inanç ve öğretilerdeki tanımlarının yapıldığı öğretici bir kitaptır. *Otobiyografi: Davam* isimli eseri ise yaptıklarını gerekçelendirme, biraz da kendisini savunma mahiyetindeki eseridir. Döneme tanıklık eden bu eser pek çok olayın arka planını anlamak bakımından kıymetlidir.

Yücel, Türk eğitim ve kültür yaşamında kalıcı izler bırakan bir isimdir. Onun Türkiye'de çağdaş düşünce tarihinde imanla aklı, metafizikle fiziği, mistisizmle rasyonalizmi dengeleyen bir düşünür olduğu ileri sürülmüştür. Eğitim sisteminde halk eğitimine

ağırlık vererek Köy Enstitülerini kurmuştur. Orta öğretimde ders kitaplarının aynı standarda kavuşmasını sağlamış, ticaret ve sanat okullarının açılmasına ön ayak olmuştur. Yüksek öğretimde üniversiteler kanununu çıkarıp üniversite özerkliğini gerçekleştirmiştir. Türk dilini sadeleştirme çalışmalarına yardım etmiştir. Ankara Devlet Konservatuari'nı kurmuş, bazı müzelerin ve sergilerin açılışını sağlamıştır. Onun vekilliği sırasında çeşitli dergi ve ansiklopediler yayımlanmış, dünya edebiyatından tercüme yapılmıştır. *İslâm Ansiklopedisi*, *İnönü (Türk) Ansiklopedisi*, *Sanat Ansiklopedisi* ile *Tarih Vesikaları* dergisi neşredilmeye başlanmıştır.

Kökleri Osmanlı'ya dayanan ve Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte bilgi beceri ve deneyimlerini dönemine intikal ettirmeye çalışan son Osmanlı neslinin temsilcileri arasında yer alan Yücel çok yönlü bilgiye ve kültüre sahip bir aydındır. Deneme yazarı, edebiyat ve maarif tarihçisi olarak çağdaşları arasından öne çıkmıştır. Orta öğretimden yüksek-öğretime kadar eğitimin her aşamasında yaptığı çalışmalar günümüz Türkiye'si için önemli etkiler bırakmıştır.



İstanbul Üniversitesi

Türkiye'nin en eski üniversitesi.

Kuruluş Tarihi: 1453

Bulunduğu Yer: İstanbul

Önemli İsimler: Sıddık Sami Onar, Süheyl Ünver, Cemil Bırsel, Besim Ömer Paşa, Hasan Ali Yücel, Ahmet Hamdi Tanpınar

Etkisi: Türkiye'de üniversite yapısının ve yükseköğretimin şekillenmesinde önemli rolleri olan üniversite ayrıca erken Cumhuriyet döneminden 1960'lara kadar elit kadroların yetiştirilmesinde de ciddi roller oynamıştır.

İstanbul Üniversitesi ana yerleşkesi, İstanbul'un Fatih ilçesinde bulunan devlet üniversitesidir. 18 Kasım 1933'te Türkiye'nin ilk ve tek üniversitesi olarak öğrenim hayatına başlamış olan kurum, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk Avrupa tarzı üniversite olarak kabul edilen Darülfünun'un yerine kurulmuştur. Ayrıca okulun bazı birimlerinin temelleri, 1453'te Fatih Sultan Mehmet'in emriyle kurulan Sahn-ı Seman Medreselerine kadar gittiği için okul kuruluş tarihi olarak 1453 tarihini kabul etmektedir.

Osmanlı Devleti'nde Avrupa tarzında modern bir yükseköğretim müessesesi kurma girişimleri 1846'da başlamıştır. 1863, 1870 ve 1874'teki başarısız denemelerden sonra nihayet II. Abdülhamid'in emriyle 1900'de Darülfünun-u Şahane adı verilen ilk üniversite açılmıştır. Bu kurum çeşitli dönüşümlerle 1933'e kadar geldikten sonra bu tarihte gerçekleştirilen üniversite reformu ile yerini İstanbul Üniversitesi'ne bırakmıştır.

Özellikle 1932 Türk Tarih Kongresi'nde, İstanbul Üniversitesi hocalarının Türk tarih tezlerine karşı çıkması,

Darülfünun'un sonunu getirmiştir. Bu şekilde bir reform ve kanunla kurulan üniversiteye esasen Türkiye'nin modernleşmesinde öncü olacak nesilleri yetiştirme işlevi yüklenmiştir.

İstanbul Üniversitesi bir kurum olarak Türkiye'de düşünce hayatının şekillenmesinde önemli işlevler üstlenmiştir. Uzunca bir zaman Türkiye'nin tek üniversitesi olması sonrasında da hep en eski ve en büyük kurum olması sebebiyle büyük fikrî cereyanların oluştuğu ve geliştiği bir yer olmuştur. Ayrıca Türkiye'de düşünce tarihine etki eden pek çok isim, yayın ve hadise bu üniversite bünyesinde ortaya çıkmıştır. Özellikle 1940'lardan itibaren çeşitlenen fikrî hareketliliğin yansıdığı üniversite, 1960'lardan sonra önemli öğrenci olaylarına sahne olmuştur. Bu anlamda kendisine başlangıçta yüklenen işlevin ve misyonun gerilimini sürekli bir şekilde yaşamıştır. Modernleşmeci yaklaşımın yüklendiği üniversite günümüzde 70.000'den fazla öğrencisi ve derleme kütüphaneleriyle Türkiye'nin en büyük üniversitelerinden birisidir.

Tarihsel ve Sosyolojik Bir Mesele Olarak Türk Modernleşmesi

Mahmut Hakkı Akın

Giriş

Türk modernleşmesi, Türk düşünce tarihinin en önemli konularının başında gelmesinin yanında doğrudan Türk düşüncesinin yönünü belirleyen en önemli kaynaklardan da birisidir. Türk düşünce tarihinin şekillenışı, süreklilikleri ve kopuşları, Türk modernleşmesinin şekillenışı, süreklilikleri ve kopuşlarıyla birlikte ele alınmayı gerektirmektedir. Batı dışı modernleşme tecrübeleri arasında da özgün bir yere sahip olan Türk modernleşmesi, Türkiye'nin tarihsel olarak Batı'nın hem ötekisi olma hem de periferisinde bulunma durumları dikkate alınarak değerlendirilmesi gereken bir süreçtir. Konuya odaklanan literatür, ideolojik ve teorik bölünmüşlüğü yanında Türkiye'den ve Türkiye dışından katkılarla şekillenmiştir ve büyük ölçüde tarihsel ve sosyolojik bağlam odaklıdır. Bu durum bir yönüyle sosyolojinin Batı'da modernleşmenin bir ürünü olmasıyla ilgilidir. Türkiye açısından da durum farklı değildir. Uzun yıllara dayanan tarihsel ve toplumsal değişme bir ürün olarak sosyolojiyi Türk modernleşmesinin de merkezine yerleştirmiştir. Bu yüzden "Türkiye'de ilk sosyolog kimdir ya da ilk

sosyologlar kimlerdir” gibi sorulara sosyolojinin kurumlaşmasına ciddi katkı sağlayan II. Meşrutiyet dönemi aydınlarından önce modernleşme süreci üzerine düşünce üreten Ahmet Cevdet Paşa ya da Ahmet Vefik Paşa gibi isimler zikredilebilmektedir. Bu tespit, şu temel kabul açısından önemli bir anlam ifade etmektedir. Türk modernleşmesi konusuna yakın dönemde en çok katkıda bulunan ve bugün eserleriyle alanın duayen isimleri olarak kabul edilen isimlerin bazıları alandan sosyolog olmasalar bile katkılarıyla Türkiye’de en çok sosyoloji alanına özellikle de tarihsel sosyolojiye katkıda bulunmuş isimlerdir. Yine bu duruma bağlı olarak Türk modernleşmesinin sonuçları olarak ortaya çıkan olguları ve olayları sosyolojik olarak analiz etmeye çalışan pek çok çalışma, tarihsel gerçekliği ve sürekliliği iskaladığında bu çalışmaların dönemsel bir fotoğraf çekmeden öteye gidemediği de açıkça görülmektedir. Bu yazıda, modernleşme konusuna yönelmiş ve bu konuyu tarihsel ve sosyolojik bir gerçeklik olarak kabul etmiş üç ismin, Niyazi Berkes’in, Şerif Mardin’in ve Kemal Karpat’ın görüşleri üzerinde durulacaktır. Bu üç isimden ikisi, alandan sosyolog olmasalar bile Türkiye’de sosyoloji alanına katkıları dolayısıyla sosyolog olarak kabul edilmişlerdir. Herhangi bir sosyal bilim alanında bugün Türk modernleşmesi konusunda çalışmayı düşünen bir akademisyen ya da ilgili, bu isimlerin katkılarıyla şekillenmiş bir alanla karşı karşıya olduğunu fark edecektir. Elbette Türkiye’den ve Türkiye dışından pek çok ismin katkısı göz önünde bulundurulduğunda Türk modernleşmesi konusunun çeşitliliği göz ardı edilemez. Ancak bu isimlerin farklı vurguları yanında belki de en önemli ortak yanları, Türkiye’de bir sosyal bilim olarak sosyolojiye ve Türk düşüncesine yaptıkları katkıların yanında Türkiye’de tarih disiplinine yaptıkları önemli katkılarla tarihçi olarak da kabul edilmeleridir. Nitekim Türk düşüncesinde modernleşme meselesi, tarih, sosyoloji ve siyaset disiplinlerinin kesiştiği bir alan olarak da kabul edilebilir. Bu yazıda karşılaştırmalı olarak ele alınacak olan üç isim, yaşadıkları dönem itibarıyla meselenin odaklandığı üç disiplinle de katkı sağlamayı başarmış akademisyenlerdir. Ayrıca bu durum, bu üç ismi çağdaşları olan pek çok bilim insanından da ayırmaktadır. Elbette meseleyi bu perspektiften ele alan ve dışarıdan bakmanın bazı

avantajlarına ve dolayısıyla dezavantajlarına da sahip olan yabancı isimler bulunmaktadır. Bu yazıda yerli isimlerin seçilmesi, yukarıda bahsedilen perspektifle birlikte kendi biyografilerinin ve zihniyet dünyalarının da bir şekilde Türk modernleşmesinin tarihiyle ilişkili olmasıdır. Bu vurguyla birlikte Türk modernleşmesi konusundaki literatürün öne çıkan bu isimlerinin aynı meseleyi hangi farklı vurgularla anlamaya ve açıklamaya çalıştıkları da bu yazının bir başka yönünü oluşturmaktadır.

Bir Sosyal Bilim Meselesi Olarak Türk Modernleşmesi

Türk modernleşmesi denilince Türkiye'nin iki yüz yılı aşan genel toplumsal değişme süreci akla gelmektedir. Bu sürecin dünya çapında genel ya da makro tek biçimli bir modernleşmeye doğru bir gelişme ya da evrilme mi olduğu tartışmalı bir konudur. Türk modernleşmesinde gerek düşüncede gerekse uygulamada önemli bir yeri bulunan “muasır medeniyet” ya da “asr-ı terakki” söyleminin zımnen bu iddiayı doğru bir hareket noktası ve hatta fikrisabit olarak kabul ettiği iddia edilebilir. Elbette alternatif ya da Batı dışı modernleşmeler konusunda da tartışmalar yapılagelmiştir ve bu tartışmalar oldukça eski bir zamana kadar gitmektedir. Örneğin biraz da Japon-Rus Savaşı'nda Japonların sanayi üstünlükleriyle Osmanlı için en büyük tehlike olan Rusya'yı net bir şekilde bozguna uğratmaları, Japon modernleşmesinin imkânı etrafında bir tartışma ortamı oluşturmuştur. Japon modernleşmesini özellikle öne çıkaranlar, daha muhafazakâr ve İslamcı kesim olmuştur. 1980 sonrasında benzer bir tartışma farklı bir bağlamda yeniden gündem olduğunda da bu kesimlerin bu yaklaşıma daha kolay bir şekilde rağbet ettikleri tespit edilebilir. Bu durum, giriş bölümünde özellikle dikkat çekilmeye çalışılan Türk modernleşmesinin siyasi bir süreç olmasıyla ilgilidir. Çünkü modernleşme etrafında ve doğrudan sürecin nasıl olması yaşanması gerektiğiyle ilgili tartışma aynı zamanda Türk siyasetini dolaylı olarak şekillendiren bir tartışmadır. Modernleşme

teorilerinde ekonomik kalkınma, üretimde değişme, demokratikleşme, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi farklı vurgular yapılmışsa da (Sunar, 2019, ss. 25-34) tek bir teorik modelin bu süreci bütünüyle açıklayabilme imkânının olmadığı da açıkça ortaya çıkmıştır. Bu yüzden literatürle ilgili değişmenin de gösterdiği gibi bir toplumun kendi tarihsel ve sosyolojik gerçekliğinin hangi unsurları daha çok öne çıkardığı üzerine yoğunlaşmak önem kazanmaktadır.

Türk modernleşmesinin nasıl ele alınacağı konusunda bir başka önemli mesele, dönemleştirme meselesidir. Örneğin; Eric Jan Zürcher (2007, ss. 11-20), Türk modernleşmesinin belli dönemler ve bu dönemlerde güçlü bir şekilde modernleşmeye yön veren kurumlar, zihniyet ve kişiler üzerinden analiz edilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Burada Zürcher'in güce ya da kendi kullanımıyla "nüfuz"a vurgu yapması ve dönemleştirme konusunda böyle bir metodolojik tavır takınması, değişmeyi sürdürücü etki yönüne dikkat çekmesi açısından manidardır. Sonuçta Türk modernleşmesinde vurgulanan şeylerin başında toplumsal değişme gelmektedir. Gerek güce yapılan vurguda gerekse Türk modernleşmesine ilişkin başka dönemleştirme çabalarında da tarih, sosyoloji ve siyasetin kesiştiği bir bağlam ortaya çıkmaktadır. Bu iddia daha genel ve belirleyici olan kurumlarla ilgilidir. Elbette diğer toplumsal kurumların ve alanların da süreçte etkili olmaları reddedilemeyecek bir konudur.

Farklı dönemlerde Türk modernleşmesinin yönünü ve konuyla ilgili tartışmalarını belirleyici bazı eğilimler ortaya çıkmıştır. Söz konusu dönemsel literatür konu açısından önemli bir birikime karşılık gelmektedir.

Türkiye'de modernleşme meselesini sosyal bilimlerin katkıları açısından inceleyen Lütfi Sunar (2018a, s. 265), üç ana kuramsal temel olduğunu iddia etmiştir: "Marksist Asya Tipi Üretim Tarzı yaklaşımı, Weberyen Patrimonyalizm Modeli, Modernleşme Kuramları". Ayrıca Sunar, bu üç kuramsal eğilime 1980 sonrasında hibrit bir açıklama olarak çoğul modernlikler veya Batı dışı modernlikler teorisinin de

kısmen eklendiğini savunmuştur. Aynı tarihsel ve sosyolojik gerçekliğe yönelen farklı teorik yaklaşımların temel alınması, elbette alanla ilgili farklı katkıların üretilmesini sağlamıştır. Özellikle 1960-1980 arasında devam eden tartışmalara bağlı bir dinamizm ve eleştirelilik de gelişmiştir. Ne var ki yukarıdaki tartışmaların tamamında teoriler ödünç alınsa da gerçeklik kendisini dayatmış ve bir dönem öne çıkararak daha çok temel alınan başarılı teorik kurgular zamanla yeniden yorumlanmış ya da terk edilmiştir. Burada bütünlükçü bir yaklaşım problemi özellikle dikkat çekmektedir (Sunar, 2018a, s. 303). Bir dönem meseleyi hallettiği düşünülen teorik bir yaklaşımın belli bir süre sonra neredeyse yok sayılması gerçekten ilginç bir durumdur. Burada kurgu ile olgu arasındaki ilişkinin sağlıklı ve olguya göre kurulması önem arz etmektedir ki Türkiye'nin kendi gerçekliği üzerinden bütüncül bir teorinin gelişmemesi, başlı başına Türk modernleşmesini sosyal bilim açısından teorik ve metodolojik bir mesele haline getirmektedir. Ancak kurgu ile olgu arasındaki uyuşmanın tam olarak gerçekleşmesinin ütöpik bir durum olduğu dikkate alındığında, meseleyle ilgili literatüre katkıda bulunanların eksiklikleri de dâhil olmak üzere yeni çalışmalar için zemin oluşturdukları da gözden kaçırılmaması gereken bir başka durumdur. Farklı teorik yaklaşımlara yönelmelerine ya da bazen benzer perspektiflerden hareket etmelerine rağmen Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve Kemal Karpat'ın düşünceleri, tarih, sosyoloji ve siyaset bağlamını temel almaları dolayısıyla söz konusu bütünlükçü yaklaşıma sağlanacak katkılar için önemli hareket noktaları olmayı sürdürmektedir.

Niyazi Berkes'in Modernleşme Analizi: Sekülerleşmenin Tarihsel Sosyolojisi

Niyazi Berkes'in Türkiye'de özelde sosyoloji alanına katkıları düşünüldüğünde öncelikle bir sosyoloji hocası olarak Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde (DTCF) görev yaptığı yıllarda (1939-1948) saha araştırma verilerine dayanan köy monografileri akla

gelmektedir. Chicago Üniversitesi'ne doktora yapmak için gitmesi ve bu üniversitede edindiği ampirik çalışmalara önem veren bir sosyoloji anlayışını Türkiye'deki akademisyenlik yıllarında hayata geçirme çabası, hem Türk düşüncesi açısından hem de Türk sosyolojisi açısından önemlidir. Ne var ki Niyazi Berkes'in en çok dikkat çeken çalışmaları, DTCF yıllarında yaptığı bilimsel çalışmalar değildir. II. Dünya Savaşı sonrasında oluşan siyasi konjonktür dolayısıyla DTCF Sosyoloji Bölümü'ndeki akademisyenliğinin son bulması ve ardından Kanada'ya gitmesi, Niyazi Berkes'i Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal gerçekliğinden uzaklaştırmamıştır. Hatta Kanada'ya gittikten sonra çalışmalarında Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal gerçekliğini keşfetme vurgusunun çok daha fazla arttığı vakıadır. Öyle ki Berkes'in çalışmalarının dönemsel olarak farklılaşmasına dikkat çekenlerin Kanada öncesi ve sonrası şeklinde yaptıkları dönemsel ayırım önemlidir (Kayalı, 2018, ss. 89-90; Ak, 2014, s. 422). Berkes, 1960'lı yıllarda Yön Dergisi'nde dönemin önemli tartışmalarına katılmış ve tartışmaların yönünü tayin edici etkilerde de bulunmuştur. Bu dönemde Berkes'in Marksizm ile Kemalizm'i bir araya getirme çabasındaki Yön grubuna daha yakın olması, kendi hikâyesi açısından tutarlıdır ve manidardır. Ne var ki girdiği tartışmalarda Osmanlı'nın Marksizm de dâhil olmak üzere Batılı teorik kalıplarla doğrudan anlaşılamayacağı, tarihsel ve toplumsal gerçekliğinin "kendine özgülüğü"nü gözden kaçırılmaması gerektiğiyle ilgili hassasiyetleri, onu dönemin genel havasının dışında bir düşünür olarak kabul edilmesine ve yalnızlaşmasına sebep olmuştur (Berkes, 2016, s. 85; Dinçşahin, 2010, ss. 173-175). Bu hassasiyet ile Osmanlı tarihine yönelmesi arasında yakın bir ilişki kurmak mümkündür. Elbette tarihsel ve sosyolojik gerçekliğin kendisine özgülüğünü göz önünde bulundurmamak ve bu kendisine özgülüğü ortaya koymaya çalışmak önemli bir metodolojik tavır olarak da kabul edilebilir. Fakat sosyal bilimcinin tarihsel ve toplumsal gerçekliğe belli bir teori ya da ideoloji çerçevesinden yaklaşması, sosyal bilimlerde aşılamayan bir handikaptır. Niyazi Berkes açısından da benzer bir durum tespit edilebilir. O, bir yandan Osmanlı ve Türkiye toplum gerçekliğinin kendisine

özgünlüğünü vurgularken bir yandan da ideolojik olarak Cumhuriyet rejiminin ve Atatürk devrimlerinin meşrulaştırılması çabasında olmuştur. Başka bir deyişle Niyazi Berkes'in tarihin akışına dair yaptığı tarihsel ve toplumsal tespitler, net bir şekilde amaçlı ve araçsal bir bakış açısının sonuçları olarak da değerlendirilebilir.

Niyazi Berkes, Türkiye'nin tarihsel ve sosyolojik dönüşümüne verdiği katkılarla dikkat çeken bir isim olmuştur ki özellikle Türkiye'de Çağdaşlaşma kitabının kendisini bir sosyolog olarak da ayırdığına dikkat çekmek gerekmektedir. Bu eser ve daha sonra güncel ya da akademik yazılarıyla Berkes'in Türkiye'de tarihsel sosyoloji açısından bir "selef" olduğunu iddia etmek mümkündür. Türkiye'de Çağdaşlaşma'nın önemli bir yanı da Berkes'in temel eseri olmasının ötesinde daha sonraki eserlerinde takip edilebilecek olan sistematığının kaynağı olmasıdır. Bu eserin İngilizce yazılması, 1964 yılında Niyazi Berkes'in öğretim üyesi olarak görev aldığı Kanada'da ve ardından 1973 yılında Türkçe tercümesinin Türkiye'de yayınlanması asıl ile tercüme nüshasında bazı farklılıklar olması tartışma konusu olmuştur (Yıldız, 2012, s. 3). Kitabın orijinal adının *The Development of Secularism in Turkey* (Türkiye'de Sekülerizmin Gelişmesi) olmasına rağmen Türkçe nüshanın başlığının bizzat Niyazi Berkes tarafından Türkiye'de Çağdaşlaşma şeklinde tercih edilmesi, kitabın girişinde de açıklanmıştır. Berkes (2008, s. 18), çağdaşlaşma teriminin; "din-devlet ayrımı davası olmaktan daha geniş bir davaya karşılık geldiğini" ve hem anlam hem de köken açısından "laicisme"e eş olan "secularism" in tam karşılığının çağdaşlaşma olduğunu iddia etmiştir. Bu kavram tercihi, Niyazi Berkes'in düşüncesini ve Türk modernleşmesine yaklaşımını anlamak açısından son derece önemli bir yerde durmaktadır. Ona göre kökleri ve ilk örnekleri 18. yüzyıla kadar giden Batılılaşma, karşılığını ona asıl anlamını veren sekülerleşme ya da çağdaşlaşmada bulmaktadır. Böylece Niyazi Berkes'in düşüncesinde Türk modernleşmesinin nihai hedefi ve olmazsa olmazı, laiklik ilkesi olarak öne çıkmaktadır. Öyle ki Niyazi Berkes üzerine çeşitli çalışmalar yapmış olan Gökhan Ak (2016, ss. 77-80), onun laiklik ile değer verdiği şu kavramları birbirine bağlı ve hatta özdeş

kavramlar olarak tanımladığını iddia etmiştir: “Barış, ekonomik gelişmişlik, demokrasi, fikir, ifade ve vicdan özgürlüğü, çağdaşlık, ulusçuluk, siyasal bağımsızlık ve milli demokratik devlet”. Böylece Berkes için laiklik, tarihin insanlık için ulaştığı en ileri ve yüksek ilkelerin teminatı ve olmazsa olmazı durumundadır. Bu yüzden laiklik, Cumhuriyet devrimlerinin mihenk taşı olması dolayısıyla tartışılmayacak bir konumdadır. Türkiye’de uzun yıllar resmî ideolojinin de temel retoriklerinden birisine karşılık gelen bu anlayış ya da fikrisabit, Berkes’te net bir taraftarlık ve karşılık bulmaktadır.

Laikliğe çok önem veren ve onu düşünce sistematığının temeline yerleştiren Niyazi Berkes, Avrupa tarihinde Hristiyanlığın konumu ile Osmanlı tarihinde İslam’ın konumu arasında ayırım yapmıştır. Ona göre Hristiyanlık ile İslam’ın hem öğretilerinde hem de tarihsel süreçlerinde temel farklılıklar bulunmaktadır ve laiklik, Batı’nın kendi tarihsel tecrübesi içinde anlaşılabilir bir unsurdur. Osmanlı’da İslam’ın konumunun Batı temelli teokrasi tartışmalarıyla açıklanamayacağına dikkat çeken Niyazi Berkes, İslam ile geleneğin iç içe geçmişliğini, tarihsel ve toplumsal gerçekliğin kendisine özgürlüğü dolayısıyla tespit etmiştir. Bu yüzden Osmanlı’da İslam’ın geleneksel olanın içinde ayırt edilemez bir şekilde süregiden varlığı, geleneğin bizatihi kendisinin kutsallaşmasıyla sonuçlanmıştır. Niyazi Berkes’in düşüncesinde laiklik, kutsal hâle gelmiş ya da getirilmiş olanın karşısında bir anlayışı temsil etmektedir.

Niyazi Berkes, Türkiye’de modernleşmeyi, tarihsel ve sosyolojik olarak geleneğe bağlı olan ile modern olanın birbirlerinden ayrılarak karşıt taraflara dönüştükleri bir süreç olarak kurgulamıştır. Yoğun bir şekilde Osmanlı tarihine yönelmesi, bu sürecin arka planının derinlemesine analiz edilmesi çabasını içermektedir. Bu çaba, Niyazi Berkes’i farklı kılan birkaç özelliği öne çıkarmaktadır. Cumhuriyet’e ve Atatürk’e çok güçlü bir şekilde bağlı olmasına rağmen Niyazi Berkes, resmî ideolojinin tarihi, Cumhuriyet’le başlatma ve İslam ve Osmanlı geçmişini yok sayma anlayışını farklı yorumlamıştır. Berkes, Cumhuriyet’i ve Atatürk devrimlerini, Türkiye’nin modernleşmesi açısından en önemli dönem

ya da dönüm noktası olarak kabul etmektedir. Ancak bu aşamaya kadar gelen tarihsel ve toplumsal gerçekliği analiz etmenin aynı zamanda bu dönemi ayırt etmek açısından önemli olduğunu da kabul etmiştir. Dolayısıyla Niyazi Berkes'in Cumhuriyet'i, "laiklik" aşamasına ulaşma ve bu ilkeyi uygulama açısından son derece önemli bir dönüm noktası olarak görmesi, onu aynı zamanda bir tarihsel dönüşümün ürünü olarak kabul etmesi anlamına gelmektedir. Ona göre Türkiye'deki bütün modernleşme ve Batılılaşma tarihinde Cumhuriyet'i ayırmak gerekmektedir. Çünkü Sened-i İttifak, Tanzimat, Islahat ve ardından gerçekleşen iki meşrutiyet, ulusçuluğa ve laikliğe ulaşmak için basamak görevi görmüşlerdir (Berkes, 2016, s. 80). Ona göre laikliğe ulaşmak ve modernleşmeyi olması gerektiği hâle getirmek, Cumhuriyet'in ve Atatürk'ün eseridir. Onun meşrutiyet, savaşlar ve Milli Mücadele dönemi subayı ve komutanı Mustafa Kemal Paşa ile Cumhuriyet dönemini ve Atatürk'ü birbirinden ayırması da manidardır (Berkes, 2019, s. 169). Bu ayırım, Türk modernleşmesinin kendi içinde iki farklı aşaması olduğu anlamına da gelmektedir. Niyazi Berkes'in Türk modernleşmesi analizinde, matbaanın Osmanlı'ya gelmesinden itibaren yaşanan süreç ve atılan adımlar ancak Cumhuriyet'e ulaşmayla ilgili bir anlama sahiptir. Ona göre çağdaşlaşmanın en temel karakteristiklerinden birisi radikal kopuştur ki Osmanlı subayı Mustafa Kemal Paşa ile Cumhuriyet devrimlerinin öncüsü olan Atatürk arasındaki farklılaşma çok önemlidir.

Niyazi Berkes'e göre Türk modernleşmesinde Cumhuriyet'i yeni bir aşama ve asıl modernleşme süreci olarak ayırt eden en önemli özellik, devrimciliktir. İslamcılık ve Turancılık gibi ideolojileri, Osmanlı rejiminin ürünleri olarak gören Berkes (2015, s. 79), bu ideolojilerin bertaraf edilmesini Türk devriminin başlangıcı olarak kabul etmektedir. Onun modernleşme tezi, devrimciliği ve laikliği esas alan bir aşamaya ancak Cumhuriyet'le ulaşılması üzerine inşa edilmiştir. Geçmişini korumak ya da geleneksel olanın değişmesiyle ilgili sınırlı bir değişme talebine sahip olmak, geleneğin kendi kendisini üretmesine katkıda bulunmak anlamına gelmektedir. Niyazi Berkes'in özellikle Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar üzerine yaptığı değerlendirmeler,

modernleşme anlayışını net bir şekilde yansıtmaktadır (Berkes, 2017, ss. 231-233). Namık Kemal'in geleneksel ve İslami olanı muhafaza konusundaki hassasiyeti dolayısıyla romantik bir tavra sahip olduğunu belirten Berkes, onu, laiklik fikrine ulaşamaması dolayısıyla eleştirmiştir. Yeni Osmanlılar, tabii hukuk gibi düşüncelerle ilgilenmişlerse de geleneksel olanın radikal değişimini göze alamadıkları için modernleşme sürecinde arada ya da çelişik bir hâlde kalmışlardır (Berkes, 2008, ss. 296-297; 2017, s. 239). Ona göre devrimci bir düşünce ve pratik ancak laiklik ile mümkündür. Çünkü geleneksel olanın üretim yollarının ortadan kaldırılmasını Cumhuriyet hedeflemiştir. III. Selim'den itibaren devam eden eğitimde yenilik hamlelerinin geleneksel eğitimi ortadan kaldırmamasıyla oluşan iki başlılık, geleneksel olanın hem kendi kendisini üretmesine hem de yeni olana tepkiselliğinin güçlenmesine sebep olmuştur (Berkes, 2008, s. 230; 2019, s.39). Aynı zamanda bir Kemalizm ideoloğu olarak da kabul edilebilecek olan Niyazi Berkes (2015, s. 83); “geri yapısı değişmemiş bir topluma daha ileri bir uygarlığın gerektirdiği kafa yapısını yazı, kıyafet, takvim, kanun gibi araç ya da sonuç niteliğinde olan şeyler yoluyla yerleştirme olarak anlaşılma” meselesini, Kemalizm'in talihsizliği olarak yorumlamaktadır. Bu yüzden Kemalizm'in laik devriminin karşısında oluşan muhalefeti, geleneksel olana prim vermekle ve modern ya da çağdaş olanın karşısındaki örgütlenmeleri araçsal bir şekilde kullanmakla itham etmiştir. Atatürk sonrası Cumhuriyet Halk Partisi'ni ve Demokrat Parti dönemi ni bu bakış açısıyla yorumlamıştır.

Ödünsüz bir Atatürkçü ve sol görüşlü bir düşünür olmasına rağmen Niyazi Berkes, Türkiye'nin modernleşmesini tarihsel bir mesele olarak kabul ettiği için ve buna bağlı olarak da Osmanlı tarihine yoğunlaştığı için özellikle de kendisine görüş olarak yakın olanlar tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Resmî ideolojinin Cumhuriyet öncesini reddeden anlayışına bağlı olanlar, Berkes'in Atatürkçülüğünü ve solculuğunu sorgulamışlar ve hatta “Abdülhamitçilik” eleştirisinde bile bulunmuşlardır (Kayalı, 2001, s. 134). Diğer taraftan Batılılaşma eleştirisi yapması da kendisiyle ilgili kafa karışıklığına sebep olmuştur.

Batıcılık konusunda; “İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük kadar niteliği belirsiz, gerçekleşmemiş, çoğu kez gericiliğe yarayan bir ütopya” (Berkes, 2015, s. 265) şeklindeki değerlendirmelerinin de muhatapları tarafından doğru anlaşılamayacağını iddia etmiştir. Niyazi Berkes düşüncesinde ulusçuluk ve laiklik, şovenizme kayan bir milliyetçilik ile Batılılaşmanın ötesinde kendisine has anlamlara sahiptir. Onun Türk modernleşmesi konusunda dikkatleri tarihsel ve sosyolojik gerçekliğe çekme çabasının kendisinden farklı düşünenler için bile önemli olduğu açıktır. Ayrıca bu, Berkes’in tarihsel ve toplumsal gerçekliği ne kadar doğru açıkladığının da ötesinde bir durumdur.

Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesinde Kamusal Bölünme

Şerif Mardin’i Türk modernleşmesi konusunda özgün kılan yanların başında meseleye yaklaşımındaki paradigmatik farklılık gelmektedir. 1950’li yıllardan beri Türk modernleşmesi konusunda önemli çalışmalar yapan Şerif Mardin’in çalışmalarının daha çok dikkat çekmesi ve alanda merkezî bir konuma yerleşmesi, 1990’lı yıllara kadar gitmektedir. Niyazi Berkes ve Doğan Avcıoğlu gibi isimlerin yazdıklarının etkin olduğu 1960’lı ve 1970’li yıllarda görüşleri, hâkim paradigmanın dışında kalan Şerif Mardin’in daha sonra kitaplaştırılan makaleleri, yazıldıktan epey sonra dikkat çekmeyi başarmıştır. Onun bir taraftan da sosyal bilimlerde epistemoloji ve metodoloji konularına girmesi ve bu konularda özgün eserler üretmesi ayrıca belirtilmesi gereken önemli bir özelliğidir. Max Weber, Karl Mannheim, Alfred Schutz, Erving Goffman, Talcott Parsons gibi sosyoloji teorileri alanında belirleyici isimler, Şerif Mardin’in analizlerinde faydalandığı isimlerdir (Doğan, 2013). Bu yüzden Mardin’in sosyolojik yönelimlerinde pek çok farklı ismin ve teorik yaklaşımın izleri takip edilebilir. *Yine İdeoloji ve Siyasal ve Sosyal Bilimler* kitapları genel sosyal bilimler alanına katkı olarak kabul edilebilecek eserleridir. Şüphesiz Şerif Mardin, çalışmalarında teoriyi ve metodolojiyi önemsemiştir. Ancak bu önemsemenin

teorik ve metodolojik bir takıntı hâlinde olmadığı, anlamak ve açıklamak çabasında olduğu sosyal gerçekliğe ve bu gerçekliğin değişimine odaklanmanın farkındalığı öne çıkmaktadır. Ne var ki özellikle 1960'lı yıllarda sol eğilimlerin genel düşünce üzerindeki etkisi ve belirleyici rolü göz önünde bulundurulduğunda onun savunduğu paradigmanın Türkiye'de itibar görmesi için epey vakit geçmesi gerektiği anlaşılabilir bir durumdur. Bu gecikmeye rağmen Türk modernleşmesi konusunun en önemli tartışmaların yönünü değiştiren isimlerinin başında da Şerif Mardin gelmektedir. Keyman'ın (2015, s. 41) tespit ettiği gibi Şerif Mardin'in önemi, hem modernleşmeyi dikotomiler ötesinde bir mesele olarak görebilmesinden hem de paradigma kurucu konumundan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Şerif Mardin'in Türk modernleşmesi konusundaki çalışmaları, alanda bir kırılma yarattığı gibi kendisinden sonraki çalışmalar açısından da önemli referans kaynakları haline gelmiştir.

Öncelikle Şerif Mardin'in modernleşme meselesine bakışında benimsediği paradigmanın onu alanda çalışanların bir kısmından ayıran en önemli yönü, modernleşmeyi bir toplumsal değişme olarak anlamadaki ısrarıyla ilgilidir. Elbette konuyla ilgilenenlerin hemen hepsinde meselenin bir toplumsal değişme olduğu iddiası bir şekilde bulunmaktadır. Ancak Şerif Mardin'in ayırt edici yönü, bu değişimin kaynağı ve ürünü olan toplumsal gerçekliğin bizatihi kendisinin ne olduğunu anlama konusundaki ısrarlı çabasıdır. Bu ısrarlı çaba, olguyu anlama ve açıklama konusunda bizatihi olgunun gerçeklik sınırları içinde kalma çabası olarak da tanımlanabilir. Nitekim zaman içinde yönelimlerinde belli epistemolojik değişmeler olsa bile birikimini yine Türk modernleşmesini açıklamada kullanma eğilimi özellikle dikkat çekmektedir. Daha realizmi temel alan bir çizgiden yorumcu bir çizgiye doğru kayması, Arlı'ya göre (2018, s. 90) bakış açısındaki zenginleşmeye karşılık gelmektedir. Şerif Mardin, epistemolojik olarak kültürel gerçekliğin detaylarına yoğunlaşmış ve semboller, ritüeller ve eylemler üzerinden önemli kavramlara ulaşmıştır. Bu yüzden de onun dikkat çekmediği dönemlerde çok önemli olduğu düşünülen

tespitler, daha geri plana itilmiş ve yeni tartışmaların belirlenmesinde özgün bir konuma yerleşmiştir.

Şerif Mardin, modernleşme meselesine, kendisinden önceki hâkim anlayışın tıkaandığı ve üzerine inşa edildiği temel dikotomilerin ötesinde yaklaşmıştır. Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı'dan bir kopuş olduğu tezi aynı zamanda resmî ideolojinin kendisini üzerine inşa ettiği bir siyasi anlayışa karşılık gelmektedir. Nitekim Niyazi Berkes'in yorumlarının da kopuşu temellendirme çabasında olduğu görülebilir. Şerif Mardin, ilk çalışmalarında Tanzimat'ın etkisiyle Meşrutiyet'e ve Cumhuriyet'e devam eden bir radikalleşme sürecini tespit etmiştir. Bu, bir anlamıyla Osmanlı modernleşmesinin kendi içinde nesiller arası dünya görüşü farklılaşmasıyla yeni bir gerçeklik ürettiğini tespit etmek anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle Şerif Mardin, Türk modernleşmesi açısından klasik dikotominin ötesinde süreklilik ile kopuşun birbirleriyle ilgili olduklarını tespit etmiştir. İki yüzyılı aşan süreci bu temel üzerine inşa etmesi, iki önemli meseleye odaklanmasıyla sonuçlanmıştır. Üstelik kendisi Cumhuriyet modernleşmesinin ve bu sürecin en önemli aktörlerinin başında gelen Atatürk'ün Cumhuriyet devrimleriyle temel hedefinin Osmanlı modernleşmesinden bir kopuş olduğunu iddia etmişse de (Mardin, 1994, s. 228) onun çalışmaları, Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı modernleşmesinin devamı olduğu tezini savunanların temel referansları arasında yer almaktadır.

Şerif Mardin, Türk modernleşmesi konusunda bir yandan değişen ve hatta dönüşen yeni kamusalılığı analiz etmiş diğer yandan da bu yeni kamusalılığın ürettiği bir ayrışmaya yönelmiştir. Bu kamusal değişimin en önemli sebeplerinden birisi, modernleşmenin önemli üreticileri arasında sayılan eğitim kurumunda yaşanan değişimler ve bu değişimlere bağlı olarak ortaya çıkan kültürel çift başlılıktır. Geleneksel eğitim ile modern eğitim, mahalle ile yatılı okul, imam ile öğretmen gibi ikilikler, süregiden geleneksel kültür ile modernleşmenin beraberinde ürettiği kültürün ikilemini yansıtan sembollerdir. Bu ayrışma, zihniyet ve eylem açısından yüzyıllardır kamusalın anlam dünyasını üreten kurumun din olması dolayısıyla onun çalışmalarının din ve ideoloji

eksenli çalışmalar olarak belirginleşmesiyle sonuçlanmıştır. Nitekim din de ideoloji de dünya görüşleri ve pratikleri içermeleri dolayısıyla birbirleriyle yakından ilişkilidirler. Her ikisi de bireylerin içinde yaşadıkları sosyal gerçekliği anlamlandırmaları ve tutarlı bir bakış açısıyla o gerçekliğin içinde yaşamaları için ihtiyaç duyulan anlam haritalarına kaynaklık etmektedir (Mardin, 1992, s. 18; 2007, ss. 29-30). Elbette Şerif Mardin, din ile ideolojiyi birbirlerine özdeş kavramlar olarak kabul etmemiş ve ikisi arasındaki ayrıma dikkat etmiştir. Özellikle modernleşme dolayısıyla Batı'da yaşanan değişimin Türkiye'deki öncüleri haline gelen ve Batı'daki yeni kamusalığın araçlarını Osmanlı'da da kullanan entelektüellerin yeni anlam dünyalarını anlama ve açıklama girişimi, Şerif Mardin'in iki anlam dünyasına yoğun bir şekilde yönelmesiyle sonuçlanmıştır (Mardin, 2008). İki farklı anlam dünyasının bir arada devamlılığı sadece Osmanlı modernleşmesinde değil Cumhuriyet modernleşmesinde de takip edilebilir. Özellikle eğitime bağlı kültürel sermayeleriyle bürokraside ayrılmış yeni kamusalık temsilcilerinin zihniyetleri ve pratikleri ile geleneksel kamusalığın Mardin'in kavramsallaştırmasıyla "volk İslam" zihniyetinin ve pratiklerinin birbirine mesafeli bir şekilde ürettiği tarihsel ve sosyal gerçeklik tespiti dikkat çekicidir. Bu tarihsel ve toplumsal hafızaya dayalı mesafe aynı zamanda siyasi bir mesafedir.

Türk modernleşmesi meselesini din ve ideoloji odaklı okuması ve birbirine mesafeli iki farklı kamusalık tespiti, Şerif Mardin'i sivil toplum tartışmalarına ve Edward Shils'in merkez-çevre teorik modeline götürmüştür (Mardin, 1994, ss. 34-45). Bu modele göre modernleşme sürecinde yukarıda zikredilen ideolojik bölünmenin taraflarından meydana gelen patrimonyal bürokrasi merkezi, geleneksel halk kitlesi ise çevreyi oluşturmaktadır. Merkez, çevreye etki etmekte ve bir yandan da kendisini ayrıcalıklı kılan gücü korumanın peşindedir. Şerif Mardin, bu modelin Türkiye'deki durumu analiz etme açısından takip edilebilecek bir model olduğunu iddia etmiştir. Bu iddianın modernleşme meselesiyle ilgili o döneme kadar yapılan açıklamalara alternatif bir açıklama olması ve gerek Osmanlı modernleşmesinin gerekse

Cumhuriyet modernleşmesinin en çok öne çıkan belirleyici gücü olarak bürokrasi merkezli bir model olması oldukça ilgi çekmiştir. Mardin (2001, s. 236), Türkiye Cumhuriyeti'nin patrimonyal bir devlet özelliği sergilediğini iddia etmiştir ki ona göre bu teorik model, Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliğini analiz imkânı da sunmuştur. Şerif Mardin (2011, s. 238), bazı eleştirileri değerlendirirken merkez-çevre yaklaşımını bir ilk adım olarak gördüğünü ve mikro seviyedeki detaylı çalışmalarla bu ikiliğin çeşitliliklerinin ortaya çıkabileceğini savunmuştur. Hatta Edward Shils'den alınan merkez-çevre ikiliğinin bir "metafor" olduğunun da gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgulamıştır (Mardin, 2011, s. 240). Her şeye rağmen Şerif Mardin'in Türk modernleşmesini, kamusalığın değişmesi ve buna bağlı olarak bölünmüş kültürlerin anlam dünyalarını keşfetme üzerinden açıklamaya çalışması, merkez-çevre metaforunu kendi sistematigi açısından önemli kılmaktadır. Ancak merkez ile çevre ilişkisinin tek taraflı belirleyeni olan hiyerarşik bir ilişki olarak kurgulanması özellikle eleştirilmiştir (Takış, 2013, ss. 82-83). Öteden beri merkez ile çevre arasındaki ilişkinin tek yönlü ve hiyerarşik olmadığı, bazen çevrenin çok daha belirleyici olduğu durumların ortaya çıkabildiği gerçeği, modeli tamamen reddetmeyi gerektirmese de eleştirel bir ihtiyatı gerektirmektedir. Yine modernleşmeye bağlı değişme sürecinin ve Türk demokrasi tarihinin Batı'daki tarzda bir sivil toplum üretmeyişi de merkez-çevre ilişkisine bağlı bazı analizlerinin eleştirilmesine sebep olmuştur.

Kemalizm'in kendisinin bir modernleşme projesi olması ve doğrudan yeni bir toplum ütopyasıyla hareket etmesi, Türk modernleşmesinde baştan beri özellikle üzerinde durulan üç kurumun, siyaset, eğitim ve dinin ilişkilerinin farklılaşmasını da beraberinde getirmiştir. Burada Şerif Mardin'in özellikle ütopya kavramı üzerinde durması da manidardır. Ütopyanın kurgusal yönü, olgunun gerçekte ne olduğunun çokça görmezden gelinmesine sebep olmuştur. Bu anlayışa bağlı olarak Niyazi Berkes ile girdiği bir tartışmada Şerif Mardin (2001, ss. 246-7), Berkes'i toplumsal gerçekliğin kendi içinden yenilik çıkarıcı mekanizmalara sahip olduğunu görememekle eleştirmiştir. Türk

modernleşmesinde gelenekselliğe bağlı olan ve değişmeden etkilenen toplum kesimlerinin kendi içsel dinamikleriyle modernleşmeye dâhil oldukları tezi Şerif Mardin için merkezi bir yerdedir. Nitekim siyaset, eğitim ve din, geleneksel toplumsal kesimler açısından da mobilize edici üç kurum olarak dikkat çekmektedir. Cumhuriyet modernleşmesinin dış ve iç sebeplere bağlı olarak II. Dünya Savaşı sonrasında yaşadığı değişim, çok partili hayata yeniden dönülmesiyle sonuçlanmıştır. Bu değişim, ilk olarak siyasi yapının değişmesi şeklinde görünmüştür de eğitim ve din kurumlarının da bu değişimden etkilendiği ve bu kurumlara bağlı yeni ilişki örüntülerinin ortaya çıktığı açıktır. Şerif Mardin, bu olaylara bağlı olarak devam eden süreci, modernleşmenin karşısında bir süreç olarak görmemiştir. Ona göre bu değişimin ortaya çıkardığı pek çok yeni durum, farklı aktörlerle farklı sosyal gerçekliklerin yine Türk modernleşmesi dâhilinde incelenmesiyle anlaşılabilir olacaktır. Kültürel bölünmüşlüğü taraflarının karşı karşıya gelmesi, yine Türk modernleşmesinin sürekliliğini sağlamaktadır. Düşünceye odaklanan ve anlam dünyalarını keşfetme çabasında olan Şerif Mardin, yeni oluşan çok katmanlı ve karmaşık sosyal gerçekliğin mikro analizlerle keşfedilmesinden yana olmuştur.

Kemal Karpat ve Türk Modernleşmesinin Denge Halini Aramak

Kemal Karpat'ın tarihsel çalışmaları, vakanüvisliğin ötesinde teoriyi ve tarihsel gerçeklikle ilgili ölçülebilir olma durumunu önemseyen bir tarihçilik ya da sosyal bilimcilik anlayışını yansıtmaktadır. Bu yüzden öncelikle onu, Türkiye'deki tarihçilerin çoğundan ve genel tarihçilik anlayışından ayırmak gerekmektedir. Ayrıca teoriye önem vermesi ve gerçeklikle ilgili ampirik verileri kullanması, genelde sosyal bilimlere ancak özelde sosyolojiye de önemli katkılar sunmasını sağlamıştır. Böylece bu yazıda konu edinilen diğer iki isimle birlikte Kemal Karpat da Türk modernleşmesi konusuna tarihsel sosyoloji alanından önemli katkılarda bulunmuştur. Ne var ki pek çok özgün özelliğine,

Türk modernleşmesine ve yakın dönem Türkiye tarihine katkılarına rağmen çalışmalarının yeteri kadar ilgi görmemesi de işin bir başka yönüdür (Sunar, 2018b, s. 32). Konuyla ilgili bir yazısında Karpat, Türk modernleşmesini dört temel hipotez etrafında analiz etme çabasında olduğunu belirtmiştir ki bu hipotezlerin, onun pek çok çalışmasında da takip edilebilecek sistematığının izlerini taşıdığı iddia edilebilir. Bu hipotezler şu şekildedir (Karpat, 2009a, s. 25):

(i) Gelişme (siyasal olsun veya olmasın) öncelikle toplumlara uygulanabilen bir sebep-faktöre dayanmalıdır.

(ii) Bu faktör, çeşitli seviyelerde, değişimin bütün aşamalarında tarihsel olarak mevcut olmalıdır.

(iii) Gerek değişime katkı sağlayan güçler gerek değişimin bizzat kendisi niceliksel olarak ölçülebilmelidir.

(iv) Siyasal gelişmeler ve yapısal değişiklikler birbirleriyle ilişkili ve niceliksel olarak ölçülebilir olmalıdır (Bu, siyasal sistemin bağımsız değişken olma kabiliyetine hanel getirmez).

Bu hipotezlere bağlı olarak Kemal Karpat (2014, s. 16), Osmanlı modernleşmesinde ve hatta Batı modernleşme tecrübelerinde devletin öncü rolünü reddetmemekle birlikte süreçte toplumsal tabakaları oluşturan gruplara da bakılması gerektiğini düşünmüştür. Askerler, üst idareciler, âlimler, bürokratlar, zanaatkârlar ile tüccarlar ve tarımsal üreticilerden oluşan bu tabakalı sistem, modernleşmeyle birlikte ciddi bir şekilde değişim yaşamıştır. Dini temelde de Müslümanlar ile gayrimüslimler olarak bölünmüş olan toplum yapısının değişmesi, var olan durumun farklılaşması, pek çok ampirik veri üzerinden takip edilebilmektedir. Burada Sunar'ın da (2018b, s. 46) tespitiyle Kemal Karpat'ın sadece dış tesirler üzerinden değil daha çok toplumun kendi iç dinamikleri üzerinden modernleşmeyi açıklama girişimi dikkat çekmektedir ve onun çalışmalarında merkezî bir yerdedir. Toplumun iç dinamiklerine yoğunlaşması, Karpat'ın en önemli ayırt edici özelliklerinin başında gelmektedir. Bu yüzden o, toplanan vergi rakamlarına, askerî harcamalara, bütün modernleşme sürecinde sürekli değişken

bir yapıda bulunan demografik verilere sıkça başvurarak analiz yapma çabasında olmuştur. Tarihsel süreçte toplumsal gerçeklikten kaynaklanan ve yine toplumsal gerçekliğin değişimini gösteren ampirik veriler üzerinden değişimin yönü, kırılmalar ve süreklilikler takip edilebilmektedir. Bu çaba, onun çalışmalarını alandaki pek çok çalışmadan ayırmakta ve önemli kılmaktadır. Bu metodolojik tercih, bir taraftan da Türkiye'nin farklı dönemlerinde yaşanan siyasal gelişmeleri ve bu gelişmelere bağlı değişimi okuyabilmenin alternatif bir yolu olmak durumundadır. Örneğin; Kemal Karpat için Cumhuriyet'in ilanını, Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ya da askerî darbeye iktidarından olması, siyaset dışındaki pek çok veri üzerinden de takip edilebilen olaylardır. Burada disiplinler arası bir tavır görülmektedir.

Modernleşme konusunda çalışan diğer sosyal bilimciler gibi Türkiye'deki sosyal yapının modernleşmeyle birlikte ikili bir karakter kazandığına vurgu yapan Kemal Karpat, konuyu kendi tarihsel ve sosyal gerçekliğine bağlı bir "elit" teorisi üzerinden açıklama çabasında olmuştur. Ancak o, tek bir elit grubun bürokraside nesiller arası hâkimiyetinden ziyade 19. yüzyıldan 20. yüzyıla süregelen elitler arasındaki değişimin tespit edilmesinden yana olmuştur (Karpat, 2009a, s. 64). Çünkü yeni aktörlerin ortaya çıkması sadece askerî ya da sivil bürokraside değil aynı zamanda ekonomide, sanatta ve pek çok yerel kültürel alanda da gerçekleşmiştir. II. Mahmut'tan itibaren devam eden modernleşmenin bir yandan bürokratik bir merkezîleşme ürettiğini bir yandan da ekonomik dönüşümlerle yeni bir Müslüman orta sınıf ortaya çıkardığını iddia etmiştir (Karpat, 2010a, s. 35). Bu kesim, yeni bir sosyal tabakadır ve modernleşmenin süregidişinde merkezî rol oynamıştır. Ancak bu orta sınıf, Batı'daki muadilleri gibi değerlendirilemeyecek bir yapı arz etmiştir. Osmanlı şehirlerinde tüccarların büyük çoğunluğunun gayrimüslim olması, yeni Türk orta sınıfının kendi ticari gücünden ziyade devlet gücünü kullanan bir "bağımlı" sınıf olmasıyla sonuçlanmıştır (Karpat, 2010a, ss. 35-6). Kemal Karpat, gerek Meşrutiyet gerekse Cumhuriyet döneminde modernleşmenin bu aktörlerinin taşıyıcı rollerinin göz ardı edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre II. Meşrutiyet de

Cumhuriyet de askerler, memurlar ve yerel eşraf destekli olaylar olarak cereyan etmiştir (Karpata, 2010a, ss. 65-66). Bu çeşitlenme ve değişim, Türk modernleşmesinin çok önemli ayırt edici yönlerini içinde barındırmaktadır. Kemal Karpata, 1960'lı yıllardan itibaren İstanbul'un üç gecekondulu mahallesinde yaptığı saha araştırmasında, kırsal kesimlerden göçle büyükşehirlere göç edenlere en çok tepkinin modernleşmenin taşıyıcısı olarak da görülebilecek kentli orta sınıftan geldiğini tespit etmiştir. Ona göre (Karpata, 2016, s. 99), kentin eski sakinleri yani eski orta sınıf değerlerine sahip kendinden emin tanınmış yerleşik aileler, kırsal bölgelerden İstanbul'a göçü, bir köylü istilası olarak görmüşlerdir.

Daha önce fikirleri değerlendirilen iki sosyal bilimcinin de üzerine yoğun bir şekilde eğildikleri Türk modernleşmesinin ürettiği din odaklı ayrışma ve kültürel bölünme, Kemal Karpata'nın da ilgilendiği ve üzerine önemli tespitler yaptığı bir konudur. Burada Cumhuriyet modernleşmesinde yeni siyasal elitin İslam'ı, millîliğin dışına çıkarma çabasını "ideoloji çağının temellerini atmak" olarak yorumlayan Karpata (2009b, s. 321), Cumhuriyet'in kurucu elitinin kültür ve tarih gerçekliğini yanlış yorumlamasının pek çok olumsuzluğa sebep olduğunu savunmuştur. Özellikle İslam'ı, millîliğin dışına itmeye çalışan ve laiklik anlayışıyla yeni bir millîlik oluşturmaya çalışan zihniyetin, hem Osmanlı'dan süregelen modernleşmeyi hem de din ile devlet arasındaki ilişkiyi doğru anlayamadığını düşünmüştür (Karpata, 2009b, s. 322). Böylece Cumhuriyet ideolojisinin temellerinin atıldığı dönem, var olan tarihsel ve sosyolojik gerçekliğin değişmesi talebiyle yeni bir tarih ve sosyoloji peşinde olmuştur. Bu çelişkiyi Karpata (2010, s. 190), "Türkiye, İslam'a bütünüyle sadık bir toplumu yönetmek için kurulmuş laik bir hükûmete sahipti" şeklinde ifade etmiştir. Türkiye'de tarihin ve kültürün en önemli üreticilerinden birisi olan İslam dininin de bu anlayışla kendi realitesinin görmezden gelinmesi ve hatta kendi kendisini üretme imkânlarının engellenmesi, ciddi toplumsal problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum, çok partili hayat boyunca CHP karşıındaki muhalefeti motive eden önemli bir siyasal dayanak olagelmıştır. Nitekim bütün uygulamalara rağmen İslam, toplumsal gerçekliğin bir

üreteni olarak sahnenin dışına çıkmamış ve toplumsal gerçekliğin sürekliliğindeki rolünü yeni şartlarla yerine getirmiştir. Ancak Cumhuriyet modernleşmesinde laikliğin toplumsal değişim için ideolojik bir araç olarak tanımlanması ve kullanılması, kültürel bölünmenin bir ideolojik bölünme olarak ortaya çıkmasına da sebep olmuştur (Karpap, 2011, s. 181). Olgunun ne olması gerektiğinden çok ne olduğu konusunda hassasiyet göstermiş bir sosyal bilimci açısından bu tespitler gayet anlaşılabilir tespitlerdir. Kültürel bölünmenin aynı zamanda ideolojik bölünmeye de kaynaklık etmesi özellikle Türkiye’de siyasetin ve demokrasinin anlaşılması açısından önemli bir yerde bulunmaktadır. Karpap (2011, s. 181) “devlet-toplum dikotomisi” şeklinde tanımladığı bölünmenin ya da ayrışmanın Osmanlı modernleşmesinin başından itibaren takip edilebileceğini söylese de bu ayrışmanın tarihsel ve sosyolojik değişim dinamikleri konusunda hassastır. Bu yüzden devletle siyaset ya da ekonomi üzerinden ilişki kurabilen, orta sınıf kökenli ya da bu sınıfa bir şekilde dâhil olmuş birisi, devlet-toplum dikotomisinin dinamik bir yapıda olduğunu ispat etmektedir. Dolayısıyla nesiller arası ve toplumsal gerçekliğin kendi değişim dinamikleri göz ardı edilerek kurgulanan bir devlet-toplum dikotomisi, Türk modernleşmesini doğru okuyamamak anlamına gelmektedir.

Kemal Karpap’ın olgusal gerçekliğe ilişkin hassasiyetini yansıtan en önemli çalışmalarından birisi, daha önce de farklı bir bağlama atıfla değinilen gecekondu araştırmasıdır. Bu çalışma, Türkiye’de 1960’lı yıllarda kentleşme çalışmalarına yoğun bir şekilde yoğunlaşan ve Kemal Karpap’ın çalışmasına da aracı olan Mübeccel Kıray’ın çalışmalarıyla birlikte değerlendirilmeyi hak etmektedir. Kemal Karpap, gecekonduyu bir olgu olarak inceleme amacıyla özellikle Güney Amerika, Hint Yarımadası ve Arap ülkelerindeki örnekleri incelemiş ve Türkiye’de gecekondulaşmanın iç göç hareketliliğiyle ilgili kendine özgü yönlerini tespit etmeye çalışmıştır. Kentin göçmenler üzerindeki dönüştürücü etkisini ampirik verilerle destekleyen Karpap (2016, s. 58), gecekonducularda süregiden sosyal hayatı, kent açısından “modernleşme” ve kırsal göçmenler açısından “kentlileşme” olarak tanımlamıştır. Kırsal

kökenli göçmenlerin kent hayatını daha üstün görmeleri ve gelecekleriyle ilgili kentin imkânlarından faydalanma beklentileri (Karpata, 2016, ss. 146-147), her ne kadar eski kentli orta sınıf tarafından “kentin köylüleşmesi” olarak görülse de bu olgu, Karpata’nın düşüncesinde Türkiye’nin modernleşmesinin ürettiği ve süregiden modernleşmeyi üreten bir kentleşme ve kentleşme sürecidir.

Kemal Karpata, Türkiye’de modernleşme konusunda Türkiye’nin tarihsel birikimini ve bu birikimle oluşan toplumsal gerçekliği hesaba katmak gerektiği konusunda büyük bir özen göstermiştir. Ona göre Türk modernleşmesinin ürettiği değişim hamlesinden geriye bir dönüş olması mümkün değildir (Karpata, 2010b, s. 426). Karpata, Türk modernleşmesindeki kültürel ayrışmalara atıfla toplumsal bir denge ve uyum halinin yakalanmasının ve sürecin kendi halinde devam etmesinin çok önemli olduğunu savunmuştur. Burada o özellikle geçmişten beri devam eden ve devrimler yoluyla modernleşmeye eklenen devlet hassasiyetleri ile gerek devlet eliyle gerekse kendi sosyolojisiyle halkın yaşadığı toplumsal değişimlerin uyumunu kastetmektedir. Ona göre tepeden inme ve toplumu yok sayan bir modernleşme ne kadar yanlışsa tamamen devletin devreden çıktığı kendi haline bırakılmış bir modernleşme de o kadar yanlıştır (Karpata, 2010b, s. 427). Modernleşmenin ürettiği dikotominin taraflarının ikna yoluyla birbirleriyle ilişki kurması gerektiğini ve bunun başarılabilceğini, Türkiye’deki demokrasi tecrübesinin gösterdiğini savunmuştur. Ona göre önemli olan Türk modernleşmesinin kendi değişim dinamiklerine ve büyük bir birikime sahip olmasının farkına varılmasıdır.

Sonuç

Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve Kemal Karpata, Türk modernleşmesini tarihsel sosyoloji açısından ele almış ve eserleriyle ilgili literatüre önemli katkılarda bulunmuş üç isim olarak dikkat çekmektedir. Türk modernleşmesini açıklama çabasındaki bu üç ismin konuyla ilgili önemli makalelerini ve kitaplarını genelde yurt dışında yazmış

olmaları ve hatta bu yazıda da değerlendirilen metinlerin çoğunun tercüme olması ilginç ve ironik bir ayrıntıdır. Yine bu yazıda üzerinde durulmamakla birlikte üç ismin de edebiyat üzerinden Türk modernleşmesini anlama çabaları da manidardır ve edebiyat sosyolojisi alanı açısından değerlendirilmeyi hak eden bir konudur. Yaşanan değişim sürecine vurguyla tarihsel ve sosyolojik gerçekliğe yönelmeleri ve Türk modernleşmesine yeni bir tarih yazımıyla katkıda bulunma çabaları, bu üç ismin ortak özellikleri arasında kabul edilebilir. Elbette teorik ve metodolojik yönelimleri itibarıyla aralarında farklar bulunmaktadır. Ancak meta-teorik bir okumayla bu üç ismin eserlerine bakıldığında birbirini tamamlayan pek çok unsur da tespit edilebilmektedir.

Niyazi Berkes'in Türk modernleşmesini, uluslaşma ve sekülerleşme süreci olarak kabul etmesi ve devrimcilik ile laikliği olmazsa olmaz ilkeler olarak görmesi, onu Cumhuriyet'in resmî ideolojisiyle birleştirmektedir. Her ne kadar kendisi Osmanlı tarihsel ve toplumsal gerçekliğinin kendine özgü olduğu konusunda ısrarcı olmuşsa da modernleşme ya da kendi deyimiyle çağdaşlaşma konusunda Batı'nın sekülerleşme tecrübesinden kaynaklanan teorik temeli benimsemiş gözükmektedir. Bu tutumu ve ısrarı kendisiyle ilgili "oryantalist" olma ithamını da beraberinde getirmiştir. Ayrıca Berkes, Türkiye'de modernleşme sürecine bir şekilde katkıda bulunan isimleri, geçmişten geleni muhafaza konusundaki tavırları nedeniyle romantik bulurken kendisiyle ilgili de özellikle Cumhuriyet'in kuruluşundan Atatürk'ün vefatına kadarki dönemle ilgili bir romantizmi takip ettiği söylenebilir. Bu durum onun kendi modernleşme modelinden ve bu modele bağlı oluşturduğu sistematiğinden kaynaklanmaktadır. Her şeye rağmen Niyazi Berkes'in Türkiye'de Çağdaşlaşma eseri başta olmak üzere tarihsel süreci önemli olaylar ve belgeler üzerinden anlamaya çalışması, Türk modernleşmesi alanında öncü bir düşünür olmasını sağlamıştır.

Şerif Mardin, en temelde Türk modernleşmesini süreçte oluşan yeni kamusalılığı, sosyolojik olarak anlama çabasında olmuştur. Yeni kamusalığa odaklanması, onun çalışmalarının eksenini bürokratik merkezîleşme ve sivil toplum tartışmalarına kaydırmıştır. Yine bu bağlamda

kültürel farklılaşmanın zihniyet analizini, din ve ideoloji üzerinden yapma çabasında olmuştur. Modernleşmeyi kamusal ve zihniyet odaklı analiz etmesinin yanında zamanla hem destek gören hem de eleştirilen merkez-çevre teorik modelini önermiştir. Vefatından önce kendisiyle yapılan söyleşilerden gazetecilik marifetiyle üretilen “Türkiye Malezya olur mu”, “mahalle baskısı”, “öğretmen imama yenildi” gibi haberler kısa gündemler oluşturmuşsa da Türk modernleşmesi konusunda teorik ve metodolojik pek çok yenilik Şerif Mardin’in katkısı olarak kabul edilmek durumundadır. Berkes gibi Şerif Mardin de Türk modernleşme sürecini anlama ve açıklamanın tarihsel ve toplumsal gerçeklik bağlamına odaklanmakla mümkün olduğu ısrarıyla öne çıkmış bir isimdir.

Kemal Karpat’ın Niyazi Berkes’ten farklı, Şerif Mardin ile daha yakın pek çok özgün tespiti bulunmaktadır. Bireysel hikâyesi göz önünde bulundurulduğunda ve diğer iki isimle kıyaslayınca Karpat, sosyolojiye daha mesafeli bir isim gibi gözükse bile ampirik veri kullanma ve doğrudan veri odaklı çalışmalar üretme konusunda çok daha dikkatli bir sosyal bilimcidir. O, Türk modernleşmesini belli bir bürokratik sınıfın kontrolünde bir süreç olarak görmenin ötesinde farklı toplumsal katmanların sürecin üretimine ve farklılaşmasına katkılarına odaklanmayı tercih etmiştir. Doğrudan kendisinin dâhil olduğu saha araştırmaları, tarihsel ve toplumsal değişimi veriler ve gözlemler üzerinden anlama imkânı sunmaktadır. Toplumun içsel dinamiklerine yönelmek, Kemal Karpat açısından özellikle önemlidir.

Aynı değişim sürecini, tarihsel sosyoloji perspektifinden farklı vurgularla okuyan ve açıklamaya çalışan bu üç isim, Türk modernleşmesini sadece açıklamakla kalmamış aynı zamanda süreçle ilgili temel kavramları ve problemleri de tespit etmişlerdir. Türk modernleşmesinde paradigmatik bir dönüşüm bu isimlere rağmen yine bu isimlerle olmak durumundadır. Dönemsel etkilerin ve yine dönemsel etkilere bağlı teorik yönelimlerin ötesinde Türk modernleşmesinin bütüncül bir şekilde çalışılması için bu üç isim önemli ve kurucu isimler olarak değerlendirilebilir. Çünkü bütüncül olmayla ilgili kaygı, tarihsel ve toplumsal gerçeklik bağlamında ısrarla mümkündür.

Kaynakça

- Ak, G. (2014). Niyazi Berkes'in yazını üzerine bir bibliyografya denemesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54(2), 419-486.
- Ak, G. (2016). Niyazi Berkes düşününde "laiklik" ve "çağdaşlaşma" kavramlarının karşılaştırmalı bir analizi. *EUL Journal of Social Sciences*, 7(1), 67-89.
- Arlı, A. (2018). *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (4. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Berkes, N. (2008). *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (8. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2015). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2016). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2017). *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2019). *Atatürk ve Devrimler* (3. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dinçşahin, Ş. (2010). *A study on Turkish modernization and Kemalism: The life, times and thoughts of Niyazi Berkes*. Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, N. (2013). Şerif Mardin, Türk sosyolojisi ve sosyolojik teori. T. Takış (Ed.). Şerif Mardin Okumaları (2. Baskı) içinde (ss. 19-41). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Karpat, K. (2009a). *Osmanlı'dan günümüze elitler ve din* (3. Baskı). G. Ayas (Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2009b). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*. G. Ayas (Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2010a). *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*. G. Ayas (Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2010b). *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2011). *Türk Siyasi Tarihi: Siyasal Sistemin Evrimi* (2. Baskı). C. Elitez (Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2014). *Osmanlı Modernleşmesi* (2. Baskı). C. Elitez (Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2016). *Türkiye'de toplumsal dönüşüm: Kırsal göç, gecekondu ve kentleşme* (2. Baskı). A. Sönmez (Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kayalı, K. (2001). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2018). *Türk Kültür Dünyasından Portreler* (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyman, F. (2015). Şerif Mardin'i okumak: modernleşme, yorumbilgisel yaklaşım ve Türkiye. A. Öncü ve O. Tekelioğlu (Der.). *Şerif Mardin'e Armağan* (3. Baskı) içinde (ss. 37-63). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1994). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2001). *Türk Modernleşmesi* (9. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2007). *Din ve İdeoloji* (15. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2008). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (7. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sunar, L. (2018a). Değişim Sosyolojisi: Kavramlar, Kuramlar ve Yaklaşımlar. Ankara: Nobel Yayınları.
- Sunar, L. (2018b). Kemal Karpat neden göz ardı edildi: Modernleşmeye dair farklı bir bakış. *Tezkire*, 64, 31-56.
- Sunar, L. (2019). Toplumsal değişimi açıklamak: Temel kavram ve kuramlar. L. Sunar (Der.). *Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim* (4. Baskı) içinde. Ankara: Nobel.
- Takış, T. (2013). Sosyal Bilimlerin “Öteki” Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita (2. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yıldız, A. (2012). Niyazi Berkes ve Türkiye’de çağdaşlaşmanın gelişimi. *Sosyoloji Konferansları*, 46(2), 1-33.
- Zürcher, E. J. (2007). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi* (21. Baskı). Y. S. Gönen (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.



CEMİL MERİÇ

1916-1987

Fikir adamı ve edebiyatçı.

Hatay'a bağlı Reyhaniye'de (bugünkü Reyhanlı) 1916'da dünyaya geldi. Bal-kan Savaşları sırasında Dimetoka'dan göçmüş bir ailenin çocuğu idi. Yedi yaşına kadar Antakya'da yaşayan Cemil Fransız idaresindeki Antakya'da Fransız eğitim sistemi uygulayan Antakya Sultanisi'nde okudu. İlk yazısı olan "Geç Kalmış Bir Muhasebe" başlıklı makalesi yerel Yenigün gazetesinde yayımlandı. On ikinci sınıftayken, milliyetçi tutumu, yayımlanan bir yazısı ve bu yazıda bazı hocalarını eleştirmesi yüzünden lise diplomasını alamadan okulu terk etmek zorunda kaldı. Lise öğrenimine devam etmek üzere İstanbul'daki Pertevniyal Lisesi'ne gitti.

Geçim sıkıntısı nedeniyle 1937'de İstanbul'dan döndüğü İskenderun'da ilkokul öğretmenliği, tercümanlık, sekreterlik, kâtiplik gibi geçici işlerde çalıştı. 1939 Nisan ayında Hatay hükümetini devirmek iddiasıyla tutuklanıp Antakya'ya götürüldü; idam talebiyle yargılandı; iki ay sonra beraat etti. 1940'ta İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu'na burslu olarak kabul edildi, iki yıl bu kurumda öğrenim gördü. 1941'den başlayarak İnsan, Yücel, Gün, Ayın Bibliyografyası dergilerinde yazıları yayımlamaya

başladı. 1946'da İstanbul Üniversitesi'nde Fransızca okutman olarak göreve başlayan Meriç, 1974'te emekli oluncaya kadar Fransızca okutmanlığı sürdürdü. 1954 yılının bahar ayında bir kaza sonucu gözlerini tamamen yitiren Meriç 13 Haziran 1987'de vefat etti.

Cemil Meriç edip tipinin son örneklerinden birisidir. Görme yetisini yitirdikten sonra yazarlık hayatının en üretken çağı başladı. Çevresindekilere okuttuğu Fransızca ve İngilizce metinleri sözlü olarak çevirdi ve yardımcılarına yazdırdı. 1963'ten itibaren Edebiyat Fakültesi'nin Sosyoloji bölümünde sosyoloji ve kültür tarihi dersleri verdi; bu dersleri emekliliğine kadar sürdürdü.

Meriç'in ilgileri dağınık olsa da üslubu ve farklı ideolojik gruplara açıklığı dolayısıyla Türk düşüncesinde önemli izler oluşturmuştur. İlk telif kitabı Hint Edebiyatı 1964'te yayımlanmıştır. Dört yıllık bir çalışmanın sonucu olarak ortaya çıkan bu eser çok ilgi görmemiş bu da Meriç'in hayal kırıklığı yaşamasına neden olmuştur.

Bu eserinden sonra dönemin ortamının da etkisiyle sosyalizmin temel fikirlerini anlama ve araştırmaya yönelmiştir.

Yaşadığı Yerler: Hatay, İstanbul, Elazığ

Görev Yaptığı Kurumlar: İstanbul Üniversitesi

Önemli Eserleri: Bu Ülke (1974), Umrandan Uygarlığa (1974), Saint Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist (1967)

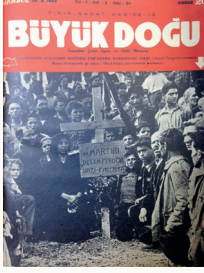
Bu bağlamda 1967'de Fransız ütopyik sosyalizminin kurucularından ve sosyolojinin fikir babası Saint Simon hakkında bir eser kaleme almıştır. 1965-1973 yılları arasında çeşitli dergilerde yazıları ve çevirileri yayımlandı. Hisar dergisinde "Fildişi Kuleden" başlığı ile sürekli denemeler yazdı. "Bana öyle geliyor ki, hayat denen mülâkata bu kitabı yazmak için geldim" dediği Bu Ülke isimli kitabını 1976'da yayımladı. Bu eser, onun çeşitli fikir, kültür ve edebiyat meselelerine dair aforizmalarından oluşmaktadır. Aynı yıl, medeniyet kavramını tartıştığı Umrandan Uygarlığa adlı eseri yayımlandı. 1981'de Ankara Yazarlar Birliği tarafından "Yılın Yazarı" seçildi. 1981'de basılan yarı derleme, yarı telif Bir Facianın Hikâyesi'nde yakın tarihin yeni bir muhasebesini yaptı.

Meriç'in hayatına, şahsına ve kişiliğine yönelik bu yaygın ilginin aksine onun düşüncesine yönelik kapsamlı, nitelikli ve yoğunlaşmış bir ilginin olduğunu söylemek ise zordur. Var olan ilgi de din, tarih, modernleşme ve Batılılaşma gibi belirli alanlarda sıkışıp kalmıştır.

Bunun Meriç'in ilgi ve üslubundaki dağınıklıkla ilişkisi bulunabilir. Cemil

Meriç Türk düşüncesinde nevi şahsına münhasır bir yere sahip önemli bir düşünürdür. Kendi kuşağı üzerinde olduğu kadar sonraki kuşaklar üzerinde de bıraktığı etki Türk düşüncesi bakımından onu benzersiz kılmaktadır. 1960'lardan sonra Türk düşüncesini yoğun bir biçimde meşgul eden sosyalizm, kültür, uygarlık, millilik, Türklük, Doğu-Batı tartışmalarında kalem oynatmış, söz söylemiş ve etkili olmuş bir isimdir. Dolayısıyla onun bıraktığı izler o kadar geniş ve yaygındır ki bugün Meriç'in anılmadığı bir mesele ve konuya denk gelmek neredeyse imkânsızdır.

Bu etkilerinden ötürü olsa gerek ona yönelik ölümünden hemen sonra başlayan ve giderek artan yoğun bir ilgi söz konusudur. Evvela oğlu Mahmut Ali Meriç'in gözetiminde İletişim Yayınlarının 1990'lardan itibaren eserlerini bir külliyat olarak belirli bir nizam ve intizam içerisinde yayımlaması, Meriç gibi dağınık bir biçimde eserler vermiş bir düşünürü takip etmek için önemli bir zemin oluşturmuştur. Meriç yazdıkları kadar konuşmaları, sohbetleriyle de izler bırakmıştır.



Büyükdoğu Dergisi

Necip Fazıl Kısakürek tarafından yayımlanan aksiyoner fikir dergisi.

Kuruluş Tarihi: 975

Bulunduğu Yer: İstanbul

Önemli İsimler: Necip Fazıl Kısakürek, Peyami Safa, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Mehmet Şevket Eygi, Sezai Karakoç

Etkisi: Türkiye’de özellikle 1960-1980 arası İslamcı düşüncenin şekillenmesinde etkili olmuştur. Dergi, modernleşmeye ve Kemalizm’e karşı eleştirel bir hissiyatın oluşumunda önemli bir yere sahiptir.

Necip Fazıl Kısakürek, Türkiye’de 20. yüzyılın önemli şair ve fikir adamlarından birisidir. İslamcılık düşüncesinin ve hareketinin geniş bir zeminde yaygın bir hissiyata dönüşmesinde etkili olan Necip Fazıl, 1940’larda Tek Parti yönetiminin gevşemesi ile birlikte 1943’te Büyük Doğu dergisini yayımlamaya başlamıştır. Daha çok siyasi ağırlığı olan dergi aynı zamanda Necip Fazıl’ın şiirlerine de ev sahipliği yapmıştır. 35 yıllık süre içerisinde çok kesintili bir yayın hayatına sahip olan dergi, toplam 16 devre ve 512 sayı yayımlanmıştır. Necip Fazıl’ın şahsiyetiyle güçlü bir edebî üsluba sahip olan dergi, Tek Parti iktidarı ve Demokrat Parti iktidarı dönemlerinde muhafazakâr muhalefetin sesi olmuştur. Dergideki yazılar politikadan sanata, ekonomiden felsefeye, dinden tarihe kadar çeşitli konu başlıklarından meydana gelmektedir. Fakat uzun yayım dönemi boyunca Necip Fazıl’ın değişen politik çizgisine ve dönem şartlarına göre mecmuaların konu ağırlıkları dinî, siyasi, edebî vb. olmak üzere farklılık göstermiştir.

Necip Fazıl, ülkede, düşünce ve ideoloji bakımından bir eksiklik görmekte,

modernleşmenin köksüz bir düşünce meydana getirdiğini düşünmekte ve siyasi olarak İslami hassasiyetlerin yeterince yansımadağını fark etmektedir. Bu eksikliği gidermek üzere yayımladığı dergi aynı zamanda bir “Harekete” ve bir düşünce sistemine de dönüşmüştür. Özellikle dergideki “İdeology Örgüsü” köşesinde ortaya koyduğu düşünce sistemini Necip Fazıl, kendisine mahsus bir tarih, devlet ve estetik anlayışı üzerine kurmuştur. İdealist bir felsefe çerçevesinde kurulan bu düşünce zamanla sağ muhafazakârlığın kurucu ögesine dönüşmüştür.

Türkiye’de 1960’lı yıllarda yükselen sol-sosyalizm karşısında sağ düşünce ve hareketin temsilciliğine soyunan dergide, komünizm karşıtı söylem öne çıkmaya başlamıştır. Böylece kendisine siyasi arenada önemli bir temsil konumu ve işlevsellik edinen dergide bu tarihlerden itibaren devletçi fikriyatın daha fazla öne çıkmaya başladığı görülmektedir. Özellikle Türkiye’de muhafazakâr kesimlerin tarih ve devlet fikrini büyük ölçüde belirleyen derginin günümüz sağ siyasi kadroları üzerinde kapsamlı etkileri mevcuttur.

Türkiye’de Dinî Düşüncenin Üretimi: Devlet-Toplum Münasebetlerinde Dönüm Noktaları ve Kesişimsellikler

Necdet Subaşı

Giriş

Gündelik hayatla düşünce arasındaki karşılıklılık din söz konusu olduğunda da güçlü bir ilişkisellik sunar. Bu bağlamda dinî hayatı, entelektüel ya da düşünsel çaba ve girişimlerden bağımsız olarak ele almak imkânsızdır. Birbirini etkileyen ve besleyen süreçler arasında din, pek çok açıdan gündelik hayatın ve düşünce dünyasının akışına bağlı olarak kendine müstakil bir mecra bulur. Dinin toplumsal formasyonuna dikkat çeken çalışmaların çoğunda onun genel toplumun gidişatıyla bütünleşik tabiatına işaret eder. Siyaset, ekonomi ve zihniyet yapılarının şekillenmesinde bütün bu yeknesaklığın sürgit devamlılığı net bir şekilde hissedilir.

Bu çalışmada, Türkiye’de dinin toplumsal konumu açısından devlet-toplum ilişkilerinin dönüşümü ele alınacaktır. Türkiye’de toplum karşısında devletin konumlandığı yer, dinî düşüncüyü üretmede zaman zaman baskı yoluyla zaman zaman da destekleme yoluyla yönlendirici olmuştur. Bu bağlamda çağdaş Türk dinî düşüncesinin çeşitli formları ve tonları ortaya çıkmıştır. Bu yazıda dinî düşüncenin bu formları kronolojik seyir takip edilerek ele alınacaktır.

Yeni Sistem Arayışı

Modern Türkiye gerçekte Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan öneriler içinde yer alan Batılılaşmacı perspektiflerin bir neticesidir. Bu bağlamda Türkiye'de dinin yeri tartışmalı olagelmıştır. Modern devletin kuruluş mantığının getirdiği uygulama ve yaklaşımlar içinde dinin nerede tutulacağı sorusuna cevap bulmaya çalışan belli başlı tez ve öneriler dikkatle incelendiğinde aslında üzerinde karar kılınan şeyin onu tartışılır kılmaktan daha öteye götürmediğini müşahade ederiz. Benzer şekilde mevcut durumun çoklukla dinin alanını sınırlamaya yönelik müdahalelerle alakalı olduğu hatta bütün bu kısıtlayıcı adımların da beklenen sonucu hızlandırdığı rahatlıkla gözlemlenir. Din her durumda açıklanmaya muhtaç bir fenomen olarak resmedilir. Bir başka açıdan da yine her durumda varlığı, etkisi ve sonuçları itibarıyla sürekli olarak gözetlenir. Dolayısıyla da her fırsatta yeni bir tartışmanın konusu olarak dikkatle değerlendirilen muğlak ve müphem bir olguya dönüştürülür. Oysa dinin, Osmanlı toplumsal yapısında her şeyden önce siyasal ve kültürel bağlamın meşruiyet kaynağı olmak gibi istisnai bir rolü ve fonksiyonu vardı. Bu çerçevede 19. yüzyılın başlarına gelinceye değin bir din olarak İslam'ın gündelik siyasal tasavvur ve muhayyile içinde tartışmaya açılması ya da onun belli başlı öngörülerini doğrulayacak bir şekilde sıra dışı sayılabilecek bir pazarlığın parçası haline getirilmesi beklenemezdi.

Osmanlı modernleşmesi her şeyden önce devleti kurtarma çabası içinde geliştirilen içtenlikli bir arayışın ürünüdür. Modernleşme bu çerçevede hem bir kurtarıcı misyon olarak deneyimlenmekte hem de bununla kaybedildiğine kanaat getirilen bir gerçekliğin yakalanabileceği umulmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı modernleşmesinin Osmanlı dinseliliğiyle örtüşen pragmatizmde içkin olan anlam, sonuçta Batı karşısında yenik düşmenin yarattığı ezikliği, mahcubiyeti ve tükenmişliği telafi edecek meşru ve takip edilebilir bir formülasyonun ardında durmayı tahrik ve teşvik etmiştir.

Osmanlı'nın Batı'yla teması öncelikle askerî cephelerde gerçekleşmiştir. Kültürel ve entelektüel bir karşılaşma ise son iki asrın konusudur.

Savaşta kaybettiğini savaşta kazanma çabası, Osmanlı fetih stratejisinin bir sonucu olmuştur. Bu ihtiyaç, Osmanlı’yı Batı’nın bazı değerleri ile kalıplarını işlevsel amaçlarla aktarmaya sevk etmiştir. Bu niyetle Batı’ya gönderilen ilk Osmanlı aydınları, bilgi ve görgülerini kendi ülkelerine aktarmalarıyla yeni bir kültür ve senteze ön ayak olmuşlardır.

Eşleştirmeye, temellendirmeye ve çıkarıma dayalı erken dönem Osmanlı modernleşmeciliğinin dinî bir muhtevayla ilerleme çabası içinde olduğu söylenebilir (Kara, 1994). İslam’da “zaten” olanla Batı’dan “ister istemez” alınan arasında kurulan ilişki sonuçta hem melez hem de devşirme sayılabilecek yeni bir söylemin dinî kodlarını üretmiştir. Öte yandan modernleşme sürecini dinî bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaksızın devralıp sürdüren Cumhuriyet ise artık müktesebatına melez ve devşirme oldukları şüphe götürmeyen Batıcı söylem akışlarından beslenen bir eleştirelilik içinde dine de dinselliğe de bir yer belirleme endişesine girmiştir.

Türk modernleşme sürecinde din daima netameli bir konu olagelmıştır. Dinin kesiştiği toplumsal yapılar, modernleşmenin gidişatını kolaylaştırıcı bir öge olarak görülmez. Batılılaşmaya yönelik olarak ortaya çıkan eleştirel karşı çıkışlar da gericiliğin ve arkaik düzen özelemlerinin birer yansıması olarak değerlendirilip reddedilir. Böylece gericilik, arkaik düzeni özleyenlerin ve dini, ayrıcalıklı bir söylem olarak kullananların yegâne sıfatı olur. Modernleşme, Türkiye’de uzunca bir süre din karşıtı söylemler için kullanılmıştır. Modernleşme yanlıları modernleşme yolunda kendilerine engel olarak gördükleri her yapıyı reddetmekten çekinmemişlerdir. Reddedilenler arasında din, ön sırada yer almaktadır. Zira geleneksel zihniyet yapıları, örf, âdet ve hiç kuşkusuz din, modernleşme karşıtı söylemlerin en temel kaynağı olarak görülmektedir. Bu sebeple dinin modernleşme ekseninde ele alınışı genellikle onun olumsuz bir şekilde tanımlanmasıyla biçimlenir.

Batılılaşmayı meşrulaştırma çabası, Osmanlı modernleşmesinde dine araçsal bir rol yüklemekle başlamıştır. Ancak bu destek, Batı karşısındaki kendini koruma reflekslerinin bir zorlaması olarak dikkat çeker. Günümüzde ise durum oldukça farklıdır. Dini, modernlik üzerinden ele alma girişimi yakın zamanlarda daha sık gündeme gelmektedir. Dinin,

modernleşmenin başat bir ögesi olabileceğine ilişkin görüş, rasyonel dinseliliğin öne çıkardığı bir eğilim olarak dikkat çekmektedir. Öyle ki artık çağdaş İslam hareketleri içinde modernliği onaylayanların sesi de onu reddedenler kadar gür çıkmaya başlamıştır.

Makul ve Muteber

Modernliği, dinî önceliklerle onaylama çabası, İslam'ın öteden beri modern olan tabiatını deşifre etmeye ve kanıtlamaya çalışır. Osmanlı modernleşmecilerinin İslam'ın ilerlemeci yönlerine dair keşif ve gözlemleri yeniden güncellenir ve din böylece modernliğin başat bir ögesi haline getirilir. Öyle ki giderek dinsiz bir modernleşmenin imkânı olmadığı kabul edilir. Bu çerçevede İslam, bir din olarak modernleşmeyi tamamlayan bir ögeye dönüştürülür. Sonunda modernleşme girişimlerinin dinselleşmesi söz konusu olur.

Türk modernleşmesi, Osmanlı dinseliliğiyle olan ilişkisinde de sorunlu bir geçmişe sahiptir. Osmanlı'nın dinsel müştemilatı, gerekli ilerlemeyi sağlayamamış; din, muasır devletlerle rekabet hususunda modern taleplere çoğu zaman ayak bağı olmuştur. Bu nedenle çağdaşlaşma projesinin Osmanlı toplumsal yapısındaki görünümü, dinin işlevselliği hususunda yeterli bir açıklama sunmaz. Aslında Osmanlı modernleşmesi, özgül bir Batılılaşmayı ümmetin kurtuluşu için gerekli saymıştır. Ne var ki bu Batılılaşma, her şeyden önce kendine özgü oluşuyla dikkat çeker. Batı'nın fenni alınacak ancak ahlakı reddedilecektir. Merkezinde dinsel hassasiyetlerin etkin olduğu bu niyetin gerçekleştirilmesinde Batılılaşma hiç kuşkusuz sadece bir araç olacaktır. Bu yoldaki adımların meşruiyeti için de sık sık dine başvurulur ve "Dini Mübîni İslam"ın (apaçık, doğru din İslam) esenliği için Batılılaşmadan medet umularak bu yöndeki projeler daha fazla vakit kaybetmeksizin hayata geçirilir.

Cumhuriyet modernleşmesinde ise durum tam tersi istikamete doğru yön değiştirmiştir. Artık modernleşme asıldır ve din, gerektiğinde bu niyet için kullanılabilir bir işleve sahiptir. Asıl hedef, çağdaş uygarlık düzeyini yakalamaktır. Bu hedefin kendisi bile modernliğin bir parçasıdır

ve yalnızca Batılılaşmayla bu hedefe sağ salım ulaşılabilecektir. Yeni rejimin modernleşme konusundaki ısrarı çok geçmeden geleneğin dinsel ifadelerle gerekçelendirilmiş bir tepkisi ile karşılaşacaktır. Geleneksel muhalefet, güncellenmiş itirazlarını dinsel bir söylem eşliğinde kuraacaktır. Sloganlaştırılan kaygılar, dinsel duyarlılıkları harekete geçirmekte etkileyici unsurlardan biridir. Radikal modernleşmeye karşı direnç gösteren geleneksel/toplumsal refleksler karşısında Cumhuriyet’in kendi referans sistemini harekete geçiren karşı çıkışları bulunacaktır (Reed, 1995).

Modernliğin teminatları arasında sayılan laiklik ile dinin siyasal bir referans olmaktan çıkarılması hedeflenirken sekülerlik ile de toplumsal hayattan uzaklaştırılması arzulanmaktadır. Devleti ve gündelik hayatı dinselliğin çekim gücünden koparan siyasi irade böylece kamusal emniyeti tesis etmeyi tasarlamaktadır. Türk modernleşmesindeki laiklik anlayışında, dinin devlet işlerinden ayrılması yeterli görülmemektedir. Çünkü İslam, gündelik hayatı kurma ve kuşatma konusunda oldukça dünyevi sayılabilecek özgül bir boyuta sahiptir. Bu nedenle İslam’ın gündelik hayata ilişkin bağlayıcılığı önemlidir. Tarihsel veriler ve sosyolojik göstergeler bunun söz konusu niyete uygunluğunu kanıtlamaktan uzaktır. Toplumun dinsel aidiyetlerinden uzaklaştırılmasına ilişkin radikal laiklik uygulamaları, geleneğin din ile buluşan arka planı karşısında hızla gerilemiştir. Türk siyasi yaşamında laikliğin kazandığı yeni anlamlar ve dinselliğin seküler biçimleri şaşırtıcı bir şekilde İslam’ın ve modernliğin karmaşık ilişkilerinden doğan melez desenleri ortaya çıkarmıştır (Göle, 2000).

Türk modernleşmesinin kendine özgü bir yöneme sahip olduğu her zaman iddia edilmiştir. Bu iddialarda, Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak modern Türkiye Cumhuriyeti’nin, dinin siyasal ve kamusal rollerini dizayn edecek bir dizi kararı hayata geçirdiğine vurgu yapılmaktadır. Hatta bu yaklaşımlara göre devletle dinî yapılar arasına koyduğu mesafeye rağmen laiklik hiçbir şekilde her tür dinsel inancın korkusuzca müsamaha göreceği modern, Batılı bir dinsel özgürlük alanı üretememiştir (Hodgson, 1993, 3, s. 287). Bu bağlamda örneğin; Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, devletin Ortodoks laiklik stratejisi

içindeki rolünden söz edilmekte, imam-hatip liselerinin varlığı Tevhid-i Tedrisat Kanunu çerçevesinde tutarsız bir uygulama alanı olarak değerlendirilmektedir. Dahası dinin, gündelik hayatta değişik ima ve eylemlerle kendine daha somut şekillerde yer edinme çabaları da bu eksen içinde değerlendirilmeye devam etmektedir (Kara, 2008).

Muğlaklığın Mistifikasyonu

Kültürel altüst oluşlarla açıkça ortaya çıkan bu muğlaklık, dinselliğin yapısal karakterine müdahalelerle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda halk İslam'ına ilişkin kültürel/dinsel yapı ve göstergelerin üzerine ısrarla gidilmiş, yüksek İslam'a ilişkin mekanizmaların toplum nezdindeki imajları sarsılmış, var olan prestijleri ya yok edilmiş ya da elden geldiğince aşındırılmıştır. Aslında modernleşme yolundaki bu ısrar, çağdaş ve müreffeh bir dünyaya, kararlı bir şekilde ulaşma azmini ortaya koyar.

Türk modernleşmesi, Batılılaşmanın aracı olarak kullanılan bir argüman setidir. Modernleşmenin kendisiyle özdeş görülen batılılaşma ile arasındaki ilişkisellik, toplumsal tarihimizde dikkat çekici bir fenomendir. İkisinin de genellikle ortak bağlamlarda kesiştiği görülür. Popüler kullanımlarda batılılaşma, çok kez modernleşme için elzemdir. Modernlik Batı'da ortaya çıkan, gelişip olgunlaşan değerlerin bir skolası olarak önem kazanır. Eğer modernleşme tek başına bir amaç ise buna erişmenin aracı da Batılılaşma olacaktır. Türk modernleşmesi bu nedenle bir Batılılaşma öyküsü içinde gelişir. Hatta modernleşmenin yolu Batılılaşmayla açılmaktadır.

Yüksek bir misyon yüklenen modernleşmeden, toplumun bütün yapılarının dönüştürülmesi beklenmiştir. Gerçekten de günümüzde yeni evrelerden geçen modernliğin ilgi alanına girmeyen herhangi bir yapı ya da unsurun varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu durum, sosyolojik gözlemin de açığa çıkardığı yalın bir gerçektir. Ayrıca dindarlığın kendi içerisinde yaşadığı deneyimlerden de bu noktaya varılabilir. Bugün artık modernleşme, kendisini din ile tanımlayan, kimliklerini din üzerine inşa edenlerin de çok önemli bir gerçeğidir (Göle, 1998).

Modernleşmeci Cumhuriyet seçkinlerinin değişim tarzını belirleyen radikalizm, yarattığı sertlik ve taşıdığı sathilikle sık sık muaheze edilmiştir. Dinî hayatın açıkça sekteye uğratıldığı inkılaplar sayesinde maneviyatın belli başlı aktörleri değil aynı zamanda bütün bu temsillerin taşıdığı söylem ve fikriyat da takbih edilecektir. Cumhuriyet’i kuran iradenin Batılı değer ve öncüllerden hareketle oluşturmaya çalıştığı yeni düzende dinin atlatmak zorunda kaldığı badireler arasında siyaseten tahliye, tasfiye ve kuşkusuz hiçbir niyet analizine fırsat vermeyen oldukça gizemli sayılabilecek takviye çabaları yer almaktadır (Subaşı, 2017).

Türkiye’de din, devlet ve toplum ilişkilerini tebaadan vatandaşa evirilen bir düzlemde ele almak gerçekte Batı dışı modernliğin istikametini gözlemlemek açısından da önemli veriler sunmaktadır. Nevi şahsına münhasır hâl ve uygulamalarıyla tipik bir modernleşme gravürü olarak da resmedilebilecek değişme etaplarında dine ayrılan statü daraltılmaktan genişletilmeye, zayıflatılmaktan semirtilmeye kadar çoklukla kendi doğasında hiçbir karşılığı olmayan birtakım fiilî müdahale ve manipülasyonun etkisine maruz bırakılmıştır. Tek Partili dönemin çoklukla muhataralı sayılan ikliminde hem maddi hem de manevi anlamda sahici karşılıklara denk gelen baskı politikaları sadece belli başlı dinî aktörlerin tasfiyesiyle değil aynı zamanda da onların düşünce ve siyasetlerinin gayrimesru ilan edilmesiyle de sonuçlanmıştı. Çok partili demokrasi tecrübesinde dinin uzun süren ihmalden sonra bir telafi çabasıyla ortaya çıkan siyaseten teyidinin, onun olası işlevselliklerinin fark edilmesiyle mi ilgili olduğu hâlâ tartışmalıdır. DP iktidarının daha en başta ezanın Türkçe okunmasına son veren kararlılığının dinî muhitlerdeki yüksek teveccühünü kavramak için seleflerinin ortaya koyduğu operasyonel şiddete ve duygusal dışavurumlara bir bakmak gerekir. Baskın otoriter yönelimlerde sadece dinî alanın değil belli başlı siyasi ve entelektüel oluşumların da hissedilir düzeyde geri çekildiği, bu çekilmenin de hafıza tazelemeden tasavvur yenilenmesine, görünürlük arzusundan kamusal talebinin artırılmasına kadar hemen her alanda kayda değer bir canlılığı harekete geçireceği açıktır.

Cumhuriyet'in kurucu elitleri için Osmanlı dinseliliği, teokratik bir düzenleme biçiminin gündelik yansımalarından ibaretti. Bu nedenle dinin hem siyasal meşruiyet üzerinden hem de bireyin maneviyatını biçimlendiren boyutları üzerinden yeni bir düzenlemeye ihtiyaç duyabileceğine kanaat getiren pek çok siyasal aktör vardı ve laik-seküler söylem alanlarında kabul gören bu eğilim giderek bir devlet pratiğine de erişme olasılığına sahipti. Bu gerekçelendirmenin Aydınlanma'ya, Fransız Devrimi'ne ve hiç kuşkusuz artık yeni bir dünyanın habercisi olduğu kesin Sanayi Devrimi'ne yönelik güçlü bir hissiyatı da yeni rejimin motivasyonuna dâhil edilmiş olmalıdır. Nitekim bu çerçevede oluşturulan ve ilerleyen dönemlerde canlılığı sürekli korunan bir ukde olarak dinde reform, erken modernleşme ataklarının heyecanını mistifiye edecek bir şekilde devreye sokulacaktır. Hem görünürlüğe hem de daha içsel düzeyde içselleştirilmiş ruh haline bir müdahaleyi öngören bu girişimle bir yandan dinin bildik temelleri üzerine yeni bir hafriyata girişilecek bir yandan da yeni vatandaşlık düzeninde rağbet görmesi beklenen özgün bir tipolojinin inşası için dine de özel ama sınırlı bir kıymet atfedilecektir. Kuşkusuz akılcı, bireyselliği tahkim eden ve her durumda siyasetten yalıtılmış ve tekil düzeyde vicdanlarda kendine bir yer bulması beklenen din için verili geleneğin gözden çıkarılması, tartışılmasına mahal vermeksizin tasfiye edilmesi gerekecekti. Öyle de yapıldı.

Şu bir gerçek ki Cumhuriyet'in modernleşme deneyiminde din her zaman bir ihmalkârlık olayı olarak ele alınmıştır. Cumhuriyet'in kuruluş fikriyatı bir kenara bırakılırsa din, 1980'li yıllara kadar toplumsal ağırlığına nispeten devletin dikkatine çok düşük bir düzeyde muhatap olabilmüş ve neredeyse gözden çıkarılmıştır. Bu ihmalde yeni rejimin hassasiyetlerinin etkili olduğu açıktır. Devrimlerin, talepkâr dinseliliğin belini kesinlikle kırdığına ilişkin ham inanç, düzenin teminatı haline getirilmiştir. Sık tekrarlanan duyarlılık çağrıları, irticanın ayak seslerine sürekli dikkat çekse de aslında bu çağrının etkisi genellikle sönük kalmıştır.

Tek Parti dönemi, Cumhuriyet'in altın çağı sayılan ve bugün pek çok Kemalist için olumlu anlamda geri dönüş çağrılarını ve o döneme ilişkin özlemleri yansıtan tarih üstü ideal bir dönemi ifade etmektedir.

İşte bu dönemde laiklik konusunda oldukça net, oldukça kararlı siyasetler izlenmiştir. Ve dinin devlet içerisindeki varlığını bertaraf etmek için her tür adım atılmıştır. Bu sadece atılan adımların radikalizmiyle kanıtlanamaz. Ek olarak kültürel pek çok alanda yapılan devrimleri de hatırlamak gerekir. Örneğin; alfabe değişmiştir, tarih ve zaman ölçüleri değişmiştir. Pek çok kültürel alanda çok kapsamlı değişimler gerçekleştirilmiştir ve bu değişimlerin sonuçları kamusal alanda var olan her şeyi süreç içinde dönüştürmeye devam etmektedir.

Cumhuriyet’in din konusundaki tercihleri özellikle Cumhuriyet’in erken dönem kültürel politikalarını sorgulayan sosyologlar tarafından oldukça muğlak bulunmaktadır. Cumhuriyet’in erken dönemindeki modernliği, ihmalkâr bir modernlik olarak tanımlanabilir. Yani modernlik, kendine özgü koşullarını topluma yerleştirmeyi âdeta bir emrivaki biçiminde gerçekleştirmiştir ve bu da din konusunun çok esaslı bir şekilde bir cepheleşme yaratmasına yol açmıştır. Türk modernleşmesinin öncüleri, din konusunda daha esaslı birtakım kavramsal çerçeveler geliştirebilselerdi belki din, bugün tanık olduğu gibi toplumda bir cepheleşmenin başat bir ögesi olmayacaktı.

Cumhuriyet’in kurucu evreninde Kur’an başta olmak üzere dinî metinlerin Türkçeleştirilmesine ve bütün bunların halka başka bir paradigma üzerinden arz edilmesine yönelik çabalarla, Türkçe Kur’an, Türkçe ibadet vs. gibi kısmen yenilikçi sayılabilecek reformcu girişimler takip edilerek özel bir sahaya hasredilmiş bir din için uygun bir vasatın takipçisi olunacaktır. Ancak belirtmek gerekir ki ezanın Türkçe okutulmasını meşrulaştırma çabasına Diyanet’ten açık bir destek bulmak pek de mümkün olmamış hatta gayrimeşru olduklarına sık sık vurgu yapılan cemaat ve tarikat yapılarının söndürülmesine yönelik girişimlerine bile aynı minvalde destek alınamamıştır (Toprak, 2019).

İslamcı Söylem Akışları

Osmanlı’nın modernleşmeyle eş zamanlı bir duyarlılık parlaması olarak ortaya çıkan ve İslam’ın yeni zamanlardaki “kötücül” durumunu aşma

üzerine düşünsel deneme ve pratiklerle ilerleyen İslamcılık düşüncesi (Aktay, 2004), Cumhuriyet'le birlikte hem kısmi bir durgunluğa hem de açık bir rota değişikliğine mahkûm olmuştur. İslamcı söylem yeni dönemde en azından başlangıç düzeyinde etkili olamamıştır. Devletin modern talepleri doğrultusunda din ile ilişkileri yeniden kodlanan topluma bir yol gösterme konusunda ciddi bir gecikme yaşanmıştır. Öte yandan İslam'ın yeni rejimle birlikte görece kesintiye uğrayan teolojik çerçevesinin devamlılığı için de artık bundan böyle dinî muhitlerin söz alması, paradoksal bir şekilde yasal bir zemine sahip olmayan cemaat ve tarikatların devreye girmeyi göze almasına ihtiyaç duyulacaktır.

Batı karşısında Müslüman toplumların tekrar eski şan ve şöhretine ulaşmasının önündeki belli başlı engelleri görmeyi, onlarla mücadele etmeyi önceleyen Osmanlı İslamcılığı, bütün bu ameliyeyi gerçekleştirirken muasır düşünce dünyasının belli başlı verimlerini de hesaba katmak gibi bir dikkate sahipti. Batı'da özellikle Fransa üzerinden işleyen yeni düşünce sistematiğini hem kavramak hem de bütün bunları İslami bir lehçe üzerinden sahiplenme çabası içinde belli bir seyyaliyetle varlığını sürdüren İslamcılık düşüncesi, Cumhuriyet'le birlikte yeni bir dil akışına teslim olmuştur.

Modern Cumhuriyet paradigması içinde pek çok itiraz ve eleştiriye konu olan İslam'ın siyasi ve kültürel müktesebatı hakkında güçlü bir savunu edebiyatına ihtiyaç duyan İslamcılar böylece bir yandan dinin belli başlı yönleri hakkında açıklayıcı bilgiler üretmeye girişirken bir yandan da ortada gezinen ve tahkir edici söylemlerle güçlenen muarız edebiyata karşı etkili bir karşılık vermeye ihtiyaç duyuyorlardı. Böylece Mehmet Akif'ten Elmalılı Hamdi Yazır'a, Ahmet Hamdi Akseki'den Hasan Basri Çantay'a kadar pek çok simayla *Sebilürreşad*'dan *İslam* dergisine kadar hemen her mecmua üzerinden bir hatırlatma ve yenilenme çabası yaşanmıştır. Osmanlı İslamcılığından erken dönem Cumhuriyet İslamcılığını ayıran nokta, değişen konsept, siyasal hava ve artık iyice ayrışan söylem analizleriyle yakından ilişkilidir.

İslamcılık, Osmanlı hinterlandında mücessem bir savunma ve arayış dilidir. Cumhuriyet'e devredilen bakiyenin belli başlı taşıyıcıları, verili

tartışmaları kaldıkları yerden sürdürme yerine yeni bir dil içinde inşa denemelerine girişmeyi daha sağlıklı bulmuş olmalıdırlar. Nitekim Cumhuriyet İslamcılığının öncüleri için İslam’ı hem bir kök değer hem de korunması gereken bir referans noktası olarak ayırt edilebilir kılma noktasında özel bir çaba söz konusudur. Gerçekten de dinin sosyal hayattan görece uzaklaştırılmasıyla sonuçlanan bir dizi girişimin ardından üzerinde karar kılınabilir bir dinselliğin bundan böyle hangi kıratıda sürdürülebileceği konusu ciddi bir dinî-entelektüel sorun olarak Sebilürreşad’dan itibaren sık sık ele alınan bir husus olmuştur. Esasen Sebilürreşad’la başlayıp Büyük Doğu, Diriliş, İslam ve Edebiyat dergileriyle gelişen yeni İslamcılık söyleminin belli başlı güzergâhları dikkatle takip edildiğinde Tek Partili siyasal süreçlerden başlayarak çok partili süreçlere akan muhataralı süreçlere damgasını vuran temel tartışmanın çoğunlukla din olduğu kolaylıkla görülebilir (Subaşı, 2004). Dinin laiklik-sekülerlik tartışmaları ekseninde bilişsel güvenlik, aidiyet ve muteber vatandaşlık bağlamında sıklıkla hatırlanan statüleri karşısında İslamcılarının elinde kullanılabilecek en elverişli argümanlar arasında korunaklı ahlak ve maneviyat söylemleri kalmaktaydı. Nihayet 70’lere yaklaşırken Necmettin Erbakan’ın öncülüğünde kamu siyasetine etkili bir şekilde taşınan Milli Görüş söyleminin de kurucu mottosunun “ahlak ve maneviyat” olması önemlidir.

1940’lardan itibaren din, bir güç ve toplumsal bir gerçeklik olarak siyasetin gündemine gelmeye başlamıştır. Bu evrede iktidarın din konusunda nasıl bir söyleme sahiplik etmesi gerektiği tartışılmaya başlanmıştır. Bunun birkaç sonucu olmuştur. Bunlardan bir tanesi de imam-hatip okullarının ortaya çıkmasıdır (Subaşı, 2005b).

CHP, imam-hatip okullarını açmış hatta imam-hatip okullarına ilişkin bugün hâlâ geçerli olan paradigmatik çerçeveyi de bizatihi kendisi kurgulamıştır. İmam-hatip okullarıyla bir yandan toplumun dinsel yapısını güçlendiren bir çerçeve ortaya koyulurken öte yandan da bununla toplumsal talep ve beklentilere bir karşılık verilmeye çalışılmıştır. Böylece rejimin aslında dinsiz olduğuna ilişkin kamuoyunda seslendirilen örtülü muhalefetin bir şekilde bertaraf edilmesi beklenmiştir.

Bir başka deyişle devletin din konusunda attığı adımlar, toplum tarafından her zaman sıcak ve anlamlı şekilde karşılanmamış zaman zaman toplumu etkileyecek düzeyde dalgalanmalar olmuştur. Nurcular ve Süleymancılar bu dalgalanmalar içinde beliren, somutlaşan dinî gruplardır. Nurcu diye tanımlananlar, Said Nursi etrafında halkalanan bir yapı oluştururlar. Bediüzzaman ifadesi, Said Nursi taraftarlarının kendisi için kullandığı bir unvandır ve onun karizmasını teyit eder. Süleymancılar diye tanımlananlar ise Süleyman Hilmi Tunahan'ın (kişisel karizması) etrafında toparlanan bir gruptur. Bu yapılanmaların ilginç ve orijinal oldukları düşünülebilir. Günümüz cepheleşmesini anlamak için bunlar üzerinde durmak gerekir.

2000'li yıllarda ise Türkiye'de mevcut dinî hayat, devletin din konusunda Cumhuriyet'in erken dönemlerinde aldığı kararlarla kıyas edebilmek için önemli veriler sunmaktadır. Devletin bu konuda çok kararlı olması, daha sonraki bazı dönemlerde de din konusunda atılan bazı adımlara destek olması söz konusudur. Örneğin; 12 Eylül (1980) askerî yönetimi, bu bağlamda sivillerden çok daha hassas görünmektedir. Türkiye'de Kemalizm'in savunulması ya da Kemalist değerlerin tehlikede olduğuna ilişkin her durum, askerî, yardıma çağıran kimi eğilimleri canlandırmaktadır. Yani Kemalizm, sivil inisiyatifin kontrolünden çok resmî bir himayeye ihtiyaç duymaktadır. Bu da Türkiye koşullarına ilişkin bir gerçekliktir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, 12 Eylül döneminde zorunlu ders haline getirilmiştir. Bu dersler, 12 Eylül 1980'den önce velilerin tercihine bırakılan seçmeli birer dersken 12 Eylül'den sonra bu dersler zorunlu hâle getirilmiştir. Devletin bu tercihi, Kemalistler ve ulusalcı sol gelenek taraftarlarınca her zaman irticaya destek olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan İslamcı kesimler de devletin bu tercihinin İran Devrimi'yle (1979) ortaya çıkan siyasi eğilimleri ya da Cemaat-i İslami, İhvanı Müslimin, Rabita gibi Orta Doğu kökenli İslami teşekküllerin etkilerini kontrol altına almak ve onların Türkiye'deki olası etkilerini zayıflatmak için bir tedbir olarak zorunlu kılındığı görüşündedirler.

Bununla birlikte Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde okutulan müfredatın, Orta Doğu'daki hareketlerin İslami gücünü kıracak bir

enerjiye sahip olduklarını düşünmek zor olsa da bu derslerin yarattığı sembolik anlam oldukça önemlidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini devletin sahiplenmesi ve arka çıkması yadsınamaz. Öte yandan bu ders kitaplarının laik dindar bir bireyin yetiştirilmesine katkı sağlaması gerçeği de göz ardı edilemez. Dinin modernize edilmesi, arzulan bir olgu olsa da bu konudaki beklentiler çok boyutludur.

Bu konular incelenince devletin bu bağlamda pek hazırlık yapmamış olduğu ortaya çıkmaktadır. Ortada şöyle bir çelişki mevcuttur: Din Kültürü kitapları yeterince derinlikli bir dinsel söylem üretmemektedir; ilahiyat fakültelerinin amacı ise yüksek düzeyde din eğitimi yapabilecek, yüksek düzeyde din bilgisine sahip bir uzman kadro yetiştirmektir. İlahiyat mezunlarından hem böyle yetiştirmeleri hem de Kemalizm’in ihtiyaç duyabileceği alanlarda bir dinsel destek sağlamaları beklenmektedir. Diğer taraftan da bu okulların kuruluşu ve buna bağlı olarak müfredat, kadro ve eğitim yöntemleri belli bir misyona tabidir. Toplumdaki dinî itirazların gücü arttıkça bunlara karşı verilecek cevaplar için ilahiyat fakülteleri tam bir can simidi olarak görülecektir.

Ne var ki ilahiyat fakültelerinin, dinî söylemin zenginleştirilmesi, dinin bugün için anlaşılır bir çerçevesinin üretilmesi konusunda ne derece yetkin bir güce ya da bir dirence sahip oldukları tartışmalıdır. Fakat ilahiyat fakültesi gerçekten de dinin özellikle halk İslamı’ndan bağımsız bir dinî söylemin geliştirilmesi konusunda ilginç bir kurumsal yapılanmadır. Diğer yandan mevcut dinî spekülasyonlar dikkate alındığında Türk devrimlerinin en büyük kazancı olarak görmek de şaşırtıcı olmayacaktır. Mesela; Türk Hizbullahı gibi İslam’la kendini ilişkilendiren kimi sekte hareketler ile medyada sık sık kendine yer bulabilen ve genellikle sıradan ve çarpık bir din analizini kullanan gruplar karşısında ilahiyat fakültelerini ciddi bir şekilde ele almak gerekir.

İlahiyat fakültelerinin gündelik hayatın doğal mecrasında dinin gerektirdiği yalınlığı, sıcaklık ve içtenliği sağlamak hususunda her zaman başarılı olduğunu söylemek zordur. Bu sağlanamadığı için de geniş ve oldukça parçalı kitlelerin çoğu hurafeyle eşleştirilen eğilimlerine ve davranış örüntülerine müdahale etme fikri daha baştan akamete

uğramakta, seçkin dil kümeleriyle iş birliği yapan yüksek din eğitim kanalları, toplumla elverişli bir temas kuramamaktadır.

Dinî Düşünce: Yeni Üretim Alanları

Dinî düşüncenin modern Türkiye söz konusu olduğunda ortaya çıkan lehçeleri ele alındığında kimi kırılma ve dönüşüm noktalarını dikkate almak gerekir. Kemalist laik siyaset lehçesinin biçimlendirmeye çalıştığı dinî hayat öncelikle kurucu ve yapılandırıcı iddialar taşımasıyla bir hayli önemlidir. Bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ihdası, dinî eğitim kurumları ve din dilinin belli başlı sınırları hakkında koruyucu, kollayıcı ve gözetleyici düzlem göz ardı edilemez. Öte yandan dinî argümantasyon sürecinin yer yer devletle aynı hizada özen göstermeye çalışan bir yakınlıkla yer yer de ondan kısmen de olsa bağımsız kalma güdüsüyle işleyen sivil diline de bakmak gerekir. Bu bağlamda *Sebilürreşad*, *Büyük Doğu* ve *Diriliş* gibi dergilerle açığa çıkan dinî sinerjiyi dikkatle takip etmek yerinde olacaktır. Yanı sıra Necmettin Erbakan liderliğinde siyasal olarak kendine bir dil kazandıran Milli Görüş söylemi de İslami olanın kamusalı tevcih edilmesi noktasında devamlılık içeren kayda değer bir atılım olarak dikkat çekicidir. Türk laikliğiyle dinî hareket ve coşku karşısında ortaya konulan hukuki prosedürler de din dilinin muğlaklaşması, kendini yer yer anlaşılmasız bir söz dizimine mahkûm etmesini açıklayıcı anahtarlar olarak görülebilir. Dinin ara dönem pratikleriyle birlikte ulusal ve uluslararası düzlemde elverişli bir aygıt ve enstrüman olarak hatırlanabilir olması da asla göz ardı edilemez. 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980 ve son olarak da 28 Şubat 1997'deki askerî uyarı ve müdahaleler, söz konusu farklılaşmayı net olarak yansıtan önemli birer dönüm noktalarıdır (Şimşek, 2019). Bunlara Sovyet tehdidinin zaman içinde artmasını ve zayıflamasını, İran Devrimi'nin yerinde durmayan enerjik dinsel açılımını, Turgut Özal'ın liberal politikalarıyla çoğalan farklı dil ve eğilimlerin meşrulaşma çabalarını, dünya çapında itibarını artıran dinsel nitelikli yönelim ve çıkışlarını, ulusal ve uluslararası düzlemde hayatiyet bulan küreselleşmenin yan etkilerini ve daha pek çok şeyi sayabiliriz. Bu bağlamda İslam'ı Türk sağının tahkimine yönelik enerjik

bir kaynak olarak tasavvur etmenin maliyeti de üzerinde çokça düşünülme hak eden bir gelişme olarak hatırlanmalıdır.

İslam üzerine düşünmenin devlet gerekliliklerine tabi olmayan bir lisansın üretmek için 60’lı yılların sonlarına gitmek gerekir. Erken dönem dinî tasavvurun Ahmet Hamdi Akseki’nin zekice tasnifiyle “inanç, ibadet ve ahlak” bağlamında inkişafına uzunca bir süre hiçbir şekilde ket vurulmamıştır. Elmalılı Hamdi’nin ve Ahmet Naim-Kamil Miras ikilisinin bir tür hafıza kaydı olarak da sayılabilecek “resmî” çalışmaları bir tarafa bırakılırsa bunları takip eden gayretlerin hemen her birinde korunan ilke her zaman Müslüman safiyetini korumak olmuştur. Bu dilde tipik Batıcılık eleştirisi gizli ya da açık devam ettiği gibi geleneğin gündelik gerçekliğin fiilî boyutlarına dikkat edilmeksizin aktarımı da bütün hızıyla devam edecektir. Yeni rejimin selameti için ihtiyaç duyulan bir din diline ulaşmak pek de zor değildi ancak İslamcı söylem akışının yeni kalıplarında daha millî sayılabilecek bir din dilinde karar kılındığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Akseki’nin “Askerî Din Kitabı”yla başlayan yakınlık ve ortaklık dili, Kemalist kurucu söylemin olanca mesafe koyma çabasına rağmen varlığını hep sürdürmüş, rejimin belli başlı operasyonlarla dinî alana hükmetme çabası bilerek-isteyerek sıklıkla görmezlikten gelinmiştir. Bütün bunların geçici olduğuna dair çoklukla cami cemaatinin oluşturduğu sosyolojik muhayyile, entelektüelleri de kendi etki alanına katmış olmalıdır (Subaşı, 2002). Cemaat ve tarikatlara karşı yürütülen kampanyalar özellikle Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan’ın taraftarlarına karşı geliştirilen atraksiyonların artan şiddeti herkes tarafından pekâlâ hissediliyor olsa da genel olarak İslamcı çevreler bu operasyonel şiddete ad koymamakta ısrarcı olmuşlardır. Oldukça geç sayılabilecek bir döneme kadar Türkiye İslamcılarını, devlete yönelik bir mesafe dilinden ısrarla uzak durmuşlardır. Genelde sitem ya da bir küsüşme formunda işleyen duraksamalardan sıkı bir muhalefet çıkmamıştır. Bunun tek istisnası bütün bu şiddet sarmalını İsmet İnönü’nün şahsında billurlaştırmayı deneyen Eşref Edip’in istisnai çabasıdır (Fergan, 1967).

Sistemik olmayan Batı eleştirisi, medeniyet karşılaştırmaları, Kemalizm’in zaafı üzerine örtük eleştirel edebiyat, bazı dinî mevzularda

özellikle fıkhi konularda ileri düzeyde hassasiyet, tasavvuf ve dinî metinler arasında korunmaya çalışılan denge, ahlak ve maneviyat alanının tahkimi, kadın ve aile konularının geleneksel olana mutabık bir şekilde işlenmesi vs. gibi bir hayli çeşitlenmiş ilgi alanları etrafında gelişen bu dil sonuçta devletin öncelediği makul ve muteber vatandaş tipini tahkim edecek bir insan tasavvuruyla ayrışmayı önceleyecek bir kulvara doğru kendini atmak zorunda kalacaktır. İnsan yetiştirme düzeni artık hem paradigma hem de buna eşlik eden müfredat ve pedagojisiyle başka bir tipoloji için seferber olmuş durumdadır.

Reform ve Radikalizm

Birçok elit, İslam'ı, eski mirasın asli olmayan unsurlarından kurtaracak ve onu yalnızca modern değil bütünüyle Batılı bir din yapacak gerçekten elzem bir Türk reformasyonu ümit etmiştir. Osmanlı döneminde laikleşme savaşımının öncüsü sayılan Abdullah Cevdet de çıkardığı İçtihat adlı dergide bazen açıkça din adamlarının siyasete karışmaması gerektiğini yazmıştır. Cumhuriyet fikirlerinin temelini atıldığı Meşrutiyet döneminin diğer Batıcı matbuatı gibi İçtihat'ta da sonradan Cumhuriyet yönetimi altında başlatılmış birçok reformun önerilmiş olduğunu görmek mümkündür: Tekke ve zaviyelere baskı yapılması, medreselerin kapatılması, alfabenin Latin harflerine dönüştürülmesi, kadınların özgürleştirilmesi ve geleneksel kadın giysisi çarşafın yasaklanması, İslami takke ve başlıkların yerine Batı tipi şapkanın getirilmesi, Kur'an ve geleneksel dinî kitapların Türkçeleştirilmesi vs. (Hanioğlu, 1981; Dumont, 1999, s. 66).

Kemalist laikleşme reformları daha önce var olan sürecin hızlandırılmasından ve radikalleştirilmesinden başka bir şey değildi (Karpas, 1996, ss. 224-238; Lapidus, 1996, s. 22; Lewis, 1984, ss. 397-436). Buna rağmen din ile devletin birbirinden tamamen ayrılması, Cumhuriyet rejiminin yarattığı imkânlar dâhilinde bile tam olarak gerçekleştirilmiş sayılmaz. Mustafa Kemal ve arkadaşları, dinin gücünün tamamen özel ellere bırakıl(a)mayacak kadar büyük olduğunun fazlasıyla farkındaydılar. Tam bağımsız dinî kurumların, er veya geç rejime karşı gelebilecekleri ihtimalinden

hareketle kurulmalarına izin vermekten kaçınılmıştır. Yöneticiler, devletin dini sıkı bir denetim altında tutması gerektiğine ilişkin inançlarını da kararlılıkla sürdürmüşlerdir (Dumont, 1999, s. 67). Gerçekleştirilen bir dizi reform, gündelik hayatın hemen her ögesini öteden beri inşa eden dinin görünürlüğünü kontrol altına almaya yönelikti. Bu reformlarda gösterilen azim ve sebatkârlık oldukça dikkat çekicidir. Buna karşılık gündelik hayatı dönüştürmeyi, siyasete yeni bir yön vermeyi, devleti Batılı anlamda yeniden kurmayı hedefleyen yenilikler, en kuvvetli direnci din bağlamındaki reaksiyonlardan almıştır. Devlet elbette laik bir kurum olmalı ve din de vicdani ve kişisel bir tercih halini almalıydı. Bu, dinin örgütsel ve kurumsal anlamda devletle olan ilişkisinin kesilmesi anlamına gelmekteydi. Yanı sıra Cumhuriyet vatandaşlarının İslam’a karşı daha modern bir tutum takınmaları da ümit edildi, yeni İslami dindarlık modern Katolik ve belki özellikle Protestan dindarlığı ile Reformcu Yahudi dindarlığının sosyal ve duygusal özelliklerini de yüklenenecekti. Bu anlamda devlet bir dereceye kadar müdahalede de bulundu (Hodgson, 1993, 2, s. 284). 1924’ün laikleştirici reformları, bu çerçevede dervişlerden ziyade ulemaya karşı yönelmişti fakat laikliğe karşı en sebatkâr direncin ulemeden çok yaygın tasavvuf-tarikat geleneği içinden geleceği çok geçmeden açık hâle gelmiştir (Lewis, 1984, s. 405).

Cumhuriyet reformlarının bilinen mantığı, dinin de bu koşullara uyum sağlamasını önceleyen bir dizi stratejik operasyonun gerçekleştirilmesini gündeme getirmiştir. Modernleşme politikaları bir yanıyla da dinin reformize edilmesini içermektedir. Kemalist reformların amacı son tahlilde İslam’a modern ve rasyonel bir içerik sağlamaktı. Aslında Cumhuriyet yönetimi kimi yanlarıyla İslamiyet’ten vazgeçmek istemeksizin modern çağın ruhuna ters düşmeyecek bütün öğeleri benimsemeyi arzuluyordu. Öyle ki bu bağlamda İslami ibadetlerin pratik ayrıntıları bile Batı yönelimli reformlardan nasibini alacaktı (Turner, 1997, s. 283, 286). Bu nedenle Cumhuriyet Türkiye’si, modern bir toplumun gereklerinin yerine getirilmesi için İslamiyet’in sınırlarını alabilirdiğince zorlayan bir ulus-devlet olma özelliğine sahiptir. Dinî reform projesi adıyla gündeme gelen girişim de son tahlilde dinin konumuna ilişkin bu düzenlemeleri içermektedir. Reformist düzenlemeler birçok

amaca birden hizmet etmiştir. Kuşkusuz bu girişimler, Fars-Arap miras unsurlarının reddini ve Batılı yaşam düzeninin kabulünü sembolize ediyordu. Örneğin; şapka devriminin anlamı kesinlikle böyleydi. Laik Cumhuriyet'ten beklenen, prestij ve etkilerini bertaraf etmek zorunda olduğu dinî sınıfların görünürlüklerini özellikle azaltmaktı. Şapka örneğinde olduğu gibi sembolik değer yüklü bir giyim tercihinin yasal bir statü içinde değerlendirilmesi psikolojik bir darbe olarak da hizmet görmüştür. Yeni alfabenin elde ettiği sonuç da benzer biçimde değerlendirilebilirdi. Her şeyden önce bununla reformun psikolojik olarak tamamlanmış olması ve artık bundan geri dönmenin imkânsız olduğunun garanti altına alınması hedeflenmişti. Osmanlı yazılı mirasına ait tüm basılı kitap ve eserlerin devam eden Cumhuriyet çocuklarının meçhulü olarak kalması, reformun uzun vadeli sosyokültürel sonuçlarından biridir (Hodgson, 1993, 2, ss. 281-282).

Modern Türk Devleti'nin dinde reform çabası, geleneksel ihya, tecdit ve ıslah düşüncesinin açtığı kulvarda Protestan reformunun kazanımlarını yeniden ele almayı kapsar. Bu bağlamda din reformuyla toplumun yeniden yapılandırılması amaçlanmış, dinden de bu koşullarda yeni roller üstlenmesi beklenmiştir. Reform düşüncesinin yol verdiği bu yenilikler, İslam'ın çağdaşlaştırılması ve ulusallaştırılmasında bir basamak olarak da görülebilir. Nitekim bazı araştırmacılar bu strateji ile İslam'ın ruhani içeriğinin Türkleştirildiğini ifade etmekteydiler (Feroze, 1995, s. 28).

Dinî düşüncenin devlet bürokrasiyle harmanlanan yanları her zaman sınırlı olmuştur. Batılılaşma konusundaki kararlılık, eğitim müfredatında dinin ne ölçüde yer alacağı dahası bundan böyle dinin ne tür bir fonksiyon icra edeceği fikri önemli bir tartışma konusu olmuştur. Devletle din arasında genellikle hasmane bir mesafe bilincinin hâkim olduğuna dair yaygın efsane bir tarafa bırakılırsa aslında Cumhuriyet elitleri örgütlü sivil dinî toplulukların olası etkilerine karşı bütün bunları zayıflatacak hatta bununla kalmayıp yanı sıra tabandan gelebilecek refleksleri de bastıracak bir resmiyet için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uhdesine de acilen ihtiyaç duymuşlardır. Hilafetin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması ve giderek derinleşen "dinî boşluğun" acilen

kapatılması amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş, böylece bir niyet analizine fırsat verilmeksizin dinî olanın yönetimine ilişkin ciddi ve etkin bir adım atılmıştır. Okullarda dinî müfredatın yeni rejimin hassasiyetlerini gözetecek bir şekilde yeniden tanzimi, başarısız bir girişim olarak değerlendirilse de dinde reform çabaları, imam-hatip okullarının açılmasına ilişkin deneme adımları vs. gibi uygulamalar, gerçekte yeni rejimin kendi içinde bir tutarlılık zeminine ulaştıramadığı dinî muhayyilesinin parçalı ve dağınık tabiatını ele vermektedir.

Başlangıç itibarıyla okullarda bir türlü kurumsallaşamayan din dersi programları, bir kurs muhteviyatından ileri gitmeyen zayıf imam-hatip denemeleri sonuçta devlet aygıtını kontrol altında tutan iktidardaki CHP’nin bütün zayıflığına rağmen yine de ses vermekten çekinmeyen muhalefet tarafından eleştirilmesine yol açmıştır. Esasen partinin sonunda iktidarını DP’ye devretmesinin yolunu açan son kongresinde de en çok tartışılan konular arasında dinin olması sürpriz değildir. DP’nin sonuçta CHP’nin üstüne kalan bir din karşıtlığı üzerinden siyaset alanını dizayn etme çabası, toplumu iktidarla muhalefet arasında bir daha eskisine dönülemeyecek bir değiş tokuşa razı etmiştir.

Cumhuriyet Halk Partisi’nin (CHP) 1947’deki kongresi, din konusundaki ihmalkârlığın gözden geçirildiği ilk kongredir. Bu kongre çok yoğun tartışmalara sahne olur. Artık sosyolojik varlığını ve ağırlığını çok güçlü bir şekilde hissettiren bir olguya yeni bir ad koyma gereği ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet’in enerjik tabiatında toplumun bazı muhalif ögeleri göz ardı edilebilir ama belli bir noktadan sonra din de doğal olarak kendine özgü birtakım yaşamsal tercihlerde bulunmaya başlayacaktır.

1947’de Türkiye’nin de içinde bulunduğu blok açısından komünizm, ciddi bir tehdit olarak çok dikkatli bir şekilde izlenmekteydi. Marksist eğilimler, Kemalizm’in seküler öğretisi içinde karşılanacak, göğüslenecek bir duruma sahip değildi. Toplumdaki ahlaki bozulmanın ve Marksizm’in güven telkin etmeyen, toplumu bozmaya yönelik dönüştürücü etkisinin sık sık dillendirilmesi, dinin yeniden hatırlanmasını sağlarken dine toplumda yeni bir kapı aralanmasını da meşrulaştırmaya başlar. Bu tabii ki dindarlığın talepleri ile iktidarın talepleri arasında oluşan yeni

bir uzlaşma noktasıdır. Döneme ilişkin metinlerde çok sık karşılaşılan ana tema şu şekilde ifade edilir: Cenazeleri kaldıracak bir imam bile bulunamamaktadır. Halk İslam'ının din konusundaki en önemli hassasiyetlerinden birisi de cenaze, mevlit ve sünnet gibi geleneksel faaliyetlerin yaşatılmasıdır. Cumhuriyet'in ilk 20-30 yılında, kurumsal olarak bu faaliyetleri gerçekleştirebilecek hiçbir mekanizma yeterince işletilmemişti.

Vasat Arayışı ve Laiklik

İslamiyet'in oluşturduğu çerçevenin “zamanla” değişmesi ve bir reformla yeniden düzenlenmesi konusu, hem Cumhuriyet seçkinlerinin hem de aydınların önemli hedefleri arasında yer almıştır. Müslüman tanımının dinî ve sosyal içeriğinin, aydınlar tarafından özellikle Tanzimat sonrasında devamlı olarak değiştirildiği hatta içten bir tanımlamadan çok din dışı gerekçelerin doğurduğu müdahalelerle düzenlendiği sıklıkla gözlenmektedir. Bu kalıplar aracılığıyla, bidat ve hurafeler şeklinde tanımlanan davranışların da din ile ilişkisinin kesilmesine bağlı olarak, “sağlam” ve “ölçülü” (makul/meşru) bir dindarlığın temelinin yeniden atılabileceği düşünülmüştür.

Mustafa Kemal Atatürk'ün din konusundaki eğilimleri kadar dinin bu yeni koşullarda nasıl bir vizyona sahip olması gerektiğine ilişkin siyasal tasarıları da mevcut tartışma ve çekişmelerle irtibatlıdır (Tunçay, 1992, s. 213; Dumont, 1999, ss. 49-74; Lapidus, 1996, s. 82). Nitekim İlk Meclis'in dinsel ilgilere fazlasıyla açık olduğu da çok iyi bilinen bir durumdur. İslamcı söylemin hegemonik ağırlığı içinde dinin yeni bir retorikle canlandırılması fikri başlangıçta kabul edilebilir bir yol olarak bu mecrada seçkinlerin dikkatini çekmiştir. Ne var ki modern Türkiye ideallerinin gerçekleştirilmesinde dinin verili boyutunun yaratabileceği olası sorunlar özellikle öne çıkarılmış ve din daha baştan kamusal alanın dışına çıkarılmak istenmiştir. II. Mahmut tarafından başlatılan ulemanın bürokratikleştirilmesi böylece mantıki sonucuna ulaşmıştır. Ulema giderek küçük memurlar haline getirilirken dinî örgüt de artık devletin bir dairesi olmuştur (Lewis, 1984, s. 409; Bein, 2013).

Laikliği din ile devlet arasındaki ilişki ve irtibatın sınırlarını belirleyen bir prensip olarak benimseyen dünyadaki birçok toplumda olduğu gibi Türkiye’de de İslam’ın geleneksel bir motif ve daha ferdî olarak yaşanan din olması yönünde güçlü bir siyasal irade ortaya konulmuştur. Kamu hayatında veya kâinatın yapısı ve işleyişi hakkında giderek daha az önem arz ettiği iddiasıyla din, bundan böyle sadece ahlaki ve psikolojik ihtiyaçları gidermeye yarayacaktır. Tasavvufi merasimlerin ve türbe kültürünün gerilemesiyle de daha entelektüel ve hurafeci inançlardan arınmış bir din tasarlanmıştır. Dinin kişisel boyutlarının düzenlenmesine ilişkin stratejiler, bu arayış sonunda, siyasal yönlerinden arındırılmış hâldeki İslam’ın nasıl bir gelişme kaydettiğini göstermeye yetmektedir. Ulus-devletin kuruluş döneminde dinin önemi resmî ideolojinin tesisinde yüklenen işlevsel rolüyle yakından ilgilidir. Bu bağlamda İslam’ın kendi başına taşıdığı mananın dışında millî kimliğin gelişme aşamasında yerini aldığı da görülür. Pek çok insan aslında inanmadıkları hâlde bile Müslümandır. Müslüman kimliğine içerik sağlayan unsurlar vatanperverlik gibi milliyetçi fikir dünyasının kavramlarını kapsamaktadır (Lapidus, 1996, s. 383).

Niyet İkrarı

Kuşkusuz Cumhuriyet’in din karşısındaki kararlı tutumu birtakım stratejilerle gölgelenmişse de gerçekte onun ağırlıklı talebi, dini olabildiğince yeni rejimin güçlü bir sacayağı haline getirebilmenin yollarını bulmaktı. Gerçi bu bağlamda öne çıkan tercih, dinin reforma tabi tutulmasıydı ama çok geçmeden böyle bir niyetin radikal uygulamalarının beklenenden daha çok ağır bir maliyet üreteceği gözlenince pratik çözümler yerine daha köklü reformlarla projenin zamana yayılmasının önü açılması beklenmiştir. Cumhuriyet’in kuruluş dönemi, başta Atatürk’ün düşünsel kompozisyonunu oluşturan entelektüel ilgileri olmak üzere Osmanlı muhalif aydınlarının din konusundaki yaklaşımlarının da bir çetelesine sahiptir. Ancak Kemalist seçkin grubun temel sorunu, İslamcıların kaygılarıyla paralellik arz etmez. Din reformu konusunda en radikal çıkış, İslamcılarla Batıcılardan değil Ulusçular

blokundan gelmiştir. Bu görüşü, bir ilahiyat ya da din sorunu olmaktan çıkararak ise Ziya Gökalp'tir (Berkes, 1988).

Mustafa Kemal ve arkadaşlarının, 1924'ten sonraki yasal düzenleme ve resmî çıkışlarının dayandığı fikirlerle bir Türk İslam'ı yaratma imkânını aradıkları açıktır. Ne var ki sonunda, İslam ile Türk ulusçuluğunun çelişkili yanları tecrübeyle sabit bir şekilde fark edilmiştir. İslam, toplumsal bağdaşımın temel unsuru olarak reddedildiyse de dini devletten radikal bir biçimde ayırmanın mümkün olmadığı görülmüş ve kurumsal din ile ilgili olarak Ziya Gökalp'in mümkün gördüğü şekilde Hristiyan Kiliselerini andıran özerk bir yapı tesisinden sakınılmıştır. Bunun yerine İslam'ın devlet denetimi altında tutulması tercih edilmiştir. Dinî istemlere ilişkin her türlü siyasal etkinlik sıkı bir resmî markaj altına alınarak siyasal arenanın dışında tutulması sağlanmıştır. Gökalp'in görüşleri, devletin İslam'la olan ilişkisini belirlemede büyük oranda rehberlik etmiştir. Buna göre İslam'ı özel hayatla sınırlı bir dine dönüştürme girişiminden vazgeçilmemiştir. Bu meyanda fiilen hâlâ bir kamu görevlisi olan şeyhülislamlık makamı kaldırılmış ve onun işlevlerinden geri kalanlar daha alt düzeydeki bir devlet dairesine aktarılmıştır. Yanı sıra tarikatların faaliyetlerine ve geleneksel dinî eğitime son verilmiş ve evkaf üzerindeki denetim devlete devredilmiştir.

20 Haziran 1928'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dinin bilinen ve yaşanan biçiminden tamamen farklı olarak yeniden düzenlenmesi şeklinde anlaşılabilir bir tasarı metni Fuat Köprülü'nün başkanlığındaki bir komisyonun önüne getirilmiştir. Reformasyon fikri daha önce de Meşrutiyet döneminde Yusuf Akçura, Celal Nuri ve özellikle Ziya Gökalp gibi ideologlar tarafından çeşitli görüş ve önerilerle işlenmişti. Raporda yer alan ve Gökalp'in etkisini açıkça gösteren en önemli öneri; dua, hutbe ve ayetlerde Türkçenin kullanılması, mabetlerde ibadet esnasında müzik aletlerinden yararlanılması, vaazların daha öğretici ve yeni fikirler esas alınarak hazırlanması suretiyle cami hizmetlerinin geliştirilmesi olmuştur. Komisyon üyelerinin birçoğu tarafından da kabul edilmeyen önerilere hükümet de muvafakat etmemiş ve daha fikir sahasındayken geri çekilmek zorunda kalmıştır.

Ezan ve hutbenin Türkçeleştirilmesi, Kur’an’ın çevirisi, camilerde enstrümantal müzik çalınması, dinî kitapların Türkçe olarak zamanın ruhuna uygun biçimde hazırlanması gibi önerilere daha alt perdeden de olsa Osmanlı dönemi Batıcı aydınlarının makalelerinde ve özellikle de Abdülaziz dönemindeki Genç Osmanlıların yazılarında rastlamak mümkündür (Heyd, 1979, s. 122; Dumont, 1999, s. 68).

Böylece hazırlanan raporda, tapınmanın biçiminde, dilinde, görünüş ve duyuluşunda, söylevlerin içeriğinde değişiklikler yapılması öngörülmekte ve uygulamaya ilişkin ayrıntıların da bu önerileri izleyeceği belirtilmektedir. Ancak yeni Türkiye din sahasında yalnız yeni bir vicdan imtihanının değil bütün esir ve geri olan İslam kavimlerinin hürriyet ve telakkisinin de bir mürşidi olacaktır umuduyla sunulan bu tasarı, zamansız bulunarak uygulamaya konulmamış (Tunçay, 1992, ss. 220-221) hatta bu reform planı yüzünden doğan müthiş heyecan, hükûmeti onu inkâra ve sonunda da komisyonu dağıtmaya bile mecbur etmiştir (Jäschke, 1972, s. 40, 42). Böylece camideki ibadeti Türkçeleştirme teşebbüsü, baş gösteren muhalefet ve diğer siyasal nedenlerle terk edilmiştir. Fakat bir noktada hükûmet ısrarından yine de vazgeçmemiştir ve reform düşüncesi dinî hayatı dönüştürmeye dönük yeni denemelerle devam etmiştir. Bu bağlamda örneğin; ezan, hutbe ve namazın asli dilleri dışında icra edilmesi için sivil-resmî teşebbüsler daha sonraki yıllarda da tekrarlanmaya devam etmiştir. Nitekim dinî hayatın yeniden tanzimine ilişkin önerilerin fikir önderi ve Türk milliyetçiliğinin teorisyeni Ziya Gökalp de yıllar önce Türk camilerinin minarelerinde okunan ezanın Türkçe okunmasını istemişti.

Gökalp, İslami örfün ve kültürün daha derinlemesine incelenebilmesi için yasaların toplumsal kökenleri bilimi (içtimai usulü fıkıh) adını verdiği yeni bir bilim dalının yerleştirilmesini önermekteydi. Hatta Gökalp, bu teorisine dayanarak çok kapsamlı bir dinsel reform da önermişti (Gökalp, 1968, ss. 35-36, 158; Smith, 1953). Onun amacı, din ile devleti ayırmak ve dini, Doğu kültüründen ayırarak İslamiyet’in temel değerlerinin Batı uygarlığı ve ulusal Türk kültürü ile birlikte devam ettirilmesine olanak sağlamaktı.

Son tahlilde Türk reformasyon projesinde din konusu çoğu kez bir sorun olarak ele alınmış ve manevi hayatın verili şartları altında bir düzene kavuşturulmasına çaba harcanmıştır. Ne var ki bu çabanın referans sistemi bir hayli muğlaktır ve bu nedenle de toplumsal muhalefetin dini dokunulmaz ilan eden refleksleri karşısında ihya, tecdit ve ıslahın işlevsel ağırlığına sık sık başvurmak gerekmiştir. Öte yandan dinin yeni koşullar karşısındaki yeterliliğine ilişkin geleneksel kabul-ler yerini dinin yeni soru(n)larla uyumunu bir problem olarak gündeme getiren arayışlara bırakmıştır. Bu arayışlar da sonuçta dini yeni koşulların bir nesnesi haline dönüştürecek şekilde onu bir dizi operasyonun müdahalesine açık bir hâle getirmiştir.

Bu bağlamda Türk din reformu tamamlanmamış bir projedir ve söz konusu niyetten kaynaklanan müdahale hakkı hâlâ devletin elindedir ve din konusunun önemli bir sorun niteliğine büründüğü her seferinde onun yeni bir dinamizm kazanması da mümkündür.

Yeni İklimler Yeni Rüzgârlar

İslamcı söylemin Türkiye kamuoyundaki karşılığı, mevcut siyasi başarımlar ve Kemalizm'e mal edilen İslam karşıtı söylemlerle şekillenmiştir. Kemalizm'in İslam'ın siyasal talepkârlığıyla olduğu kadar onun görünürlük arzusuyla da sık sık hesaplaşan resmî tarihi, gerçekte tanımlanmış-meşru bir İslami söylemi her zaman baş tacı etmekten geri durmamıştır. Burada açıkça görülen bir paradoksun Türkiye'nin verili tarihinden, siyasal karmaşıklığından beslenen yanları oldukça önemlidir ve bir o kadar da ilginçtir.

Türkiye'nin Tek Partili ve Çok Partili deneyimlerinin tamamına sirayet eden yaygın bir İslam yorumu, devletin Diyanet İşleri Başkanlığı'nı her zaman onaylayan ve sahiplenen çıkışlarında netleşir. Rejim, İslam'ın siyasal vurgusunu sahiplenen her bir karşı çıkışın yaratacağı tedirginlikten hareketle bir teyakkuz halini rutinleştirir. Çünkü olası bir gerici-irticai yapılanma, Batılılaşmayı ve bu yolla modernleşerek muasır medeniyetler seviyesine çıkacak olan genç Türkiye'nin önünü

tıkayıcı bir ivme kazanabilir. O hâlde rejimin tüm güçleri (ki bunlar sadece askerlerden ibaret değildir ve gençleri, topyekûn halkı, aydınları, öğretmenleri de kapsamaktadır), ülkenin geleceğini tehdit eden bu yapılanmalara karşı gerekli dirayeti göstermeli hatta bu yöndeki odaklanmaları, vakti saatini beklemeden ezmelidir.

Devletin laiklik vurgusunda dinle devletin hısımlılığının devlet lehinde olmak şartıyla gözden geçirilmesi ve giderek terk edilmesi hedeflenir. Din yine olacaktır ama kesinlikle bu din, mevcut rejimin yapılanmasında asla bir ayak bağı olmayacaktır. Dinle ilişki, bir kurumun (Diyanet) uhdesine bırakılmıştır ama gerektiğinde tüm zinde güçlerden bu konudaki aymazlığı anında fark edip ve doğabilecek sorunları aşma konusunda yeterli bir öz bilince sürekli sahip olması beklenmektedir.

Devletin din tanımı, başından itibaren gerginlik içerir ve hiç kuşkusuz bu tanımlamada esaslı bir güvenlik kaygısı her zaman belirleyici olur. Bu bağlamda devlet, vatandaş, din, laiklik gibi kavramların genel geçer anlamlarından yola çıkılarak yapılacak bir analiz açıkça şunu gösterir: Hedef Batılılaşmadır, modern olmaktır. Din, bu proje içinde yer alacaksa onun asıl rolü işlevsel olmalıdır.

Bu bağlamda dinin felsefî, sosyolojik ve özellikle de antropolojik kayıtlar eksenindeki tanımlamaları, mevcut dindarlığı, toplumsal yönelimleri açığa çıkaran bir çözümleme çabasına ihtiyaç duymaz. Bu ihmalkârlık sonuçta dini, işlevsel bir aygıt olarak tanımlamakta yeterince ustalaşır. Öte yandan bu yetkinliğin modern Türkiye’nin siyasal yaşamındaki her değişim ekseninde kolayca güncellenebilen yanlarına da dikkat etmek gerekir. Nitekim birkaç askerî darbeye rejimi her seferinde yeniden tesis etmeyi planlayan enerjik adımların çoğu gerçekte sahici açılımlar içeren yönelimleriyle aslında dinin de gündelik hayattaki yerini belirlemenin tarihsel fırsatlarını yaratmıştır (Subaşı, 2002).

Aslında devletin din konusundaki inatçı tutumunun zaman zaman gevşediğine ilişkin popüler argümanlar da dikkat çekicidir. Çok Partili hayata geçişte örtülü dinsel muhalefetin önünü alma çabasının ürünü sayılabilecek bir dizi gelişme, örneğin; okullara seçmeli din dersleri

konulması, kapatılan bazı tarikatlara gayriresmî de olsa izin verilmesi, imam hatiplerin açılması zaman zaman resmî devlet çizgisinin pragmatizme teslim olduğunu da yansıtır. Bu şekilde irticai güçlerin zayıf da olsa muradına erdiği şeklinde yorumlara da yer verilebilir. Öte yandan devletin sürekli bir devrimci çizgiye sadık kalarak hemen her müdahale ve tedbir sürecinde dinsel inisiyatifi sınırlama çabası içinde ortaya koyduğu bazı düzenlemeler de çok kere toplumun farklı kesimlerince hesap dışı bir şekilde algılanabilmiştir. Örneğin; 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi'nin ardından (ki ihtilalin gerekçeleri arasında irticanın yarattığı tehditler hâlâ demirbaş mertebesinde sayılmaktadır) din derslerinin resmî eğitim sürecinde zorunlu ders statüsüne çıkarılması böyledir. Bu statü değişimi, laik kesimler tarafından gericiliğin ifadelendirilmesi olarak değerlendirilmiş, İslamcılar ise bu adımları resmî dinsellik çabası olarak kodlamıştır. Müdahalecilerin çok bilinen açıklamasında ise sonuçta dinin yeterince kontrol edilemediği takdirde art niyetlilerin elinde yakıcı bir silaha dönebileceğinin altını çizmekteydi.

Çeviri Dalgası

“Laik devlet”le “Müslüman toplum” arasında İslam lehine güçlü bir uyanışın gerçekleşebilmesi için hem Doğu'dan hem de Batı'dan yapılan çevirilerin ortaya çıkmasını beklemek gerekecektir. Nitekim özellikle İslam dünyasından gerçekleştirilen çevirilerle birlikte artık Türk İslamcılığı olarak resmedilecek yeni bir söylem inşasının kurucu fikriyatı arasında ümmet fikri başka diğer enternasyonalist temalar etrafında oluşturulan ideolojik söylemlerle bütünleşerek kendine özgü güçlü bir karşılık bulmaya başlayacaktır. 60'lı yıllardan itibaren özellikle İslam ve Hilal dergileri etrafında vücut bulan duyarlılık hattı, Cezayir ve Filistin sorunu, Pakistan'ın bağımsızlığına kavuşması, Kıbrıs'taki kadim gerilim noktaları, Mısır'da İhvan-ı Müslimin'e yönelik blokaj gibi pek çok aktüel gelişmeye bağlı olarak Türkiye İslamcılığını kendi ulusal bağlamından hızla koparacak bir şekilde artık daha geniş bir spektrumda ele alınmayı önceleyen bir siyasi muhayyilenin önünü açmıştır.

Seyyid Kutup, Mısır’da Nasır’ın politikaları karşısında İslam vurgusunu yükseltmiş olan bir sosyolog ve düşünürdür. Türkiye’de çok fazla okunan dilimize Kur’an’ın Gölgesinde (1975) diye çevrilen meşhur tefsirin (Arapça orijinal adıyla Fi Zilâli’l Kur’an) yazarıdır. Bu tefsir, Türkiye’de dinî hassasiyetleri olan pek çok kişi için hâlâ önemlidir. Hatta bu eserin öylesine bir sembolik değeri vardır ki önemi kitabın okunmasa bile kimlik beyanı olarak evlerde bulundurulmasını sağlar. Yine aslında İslam dünyasında çok fazla bilinen, bizde de 1970’li yıllardan itibaren tanınmaya başlayan Mevdudi’yi de anmak gerekir. Türkiye’de pek çok kimsenin ismini biliyor olduğu Mevdudi’nin de Tefhimü’l-Kur’an (1954-1965; Türkçe çeviri 1991) adlı tefsiri de bugün pek çok Müslüman için derin bir saygı içinde karşılanmakta ve okunmaktadır.

Genellikle Türkiye’de ortalama Müslümanlığın pek fazla rağbet etmediği ama ekonomik bir güçle Türkiye’de kendine yaşam alanı bulmaya çalışan Rabıta (Rabıtatü’l Âlemi’l İslamiyye), Suudi Arabistan denetiminde olan uluslararası bir örgüttür (Mumcu, 1987). Daha çok Vahhabilik düşüncesinin Müslüman topluluklar arasında yayılması için çaba harcamaktadır. Finans kaynaklarının bolluğu dikkat çekicidir. Bugün pek çok İslami eğilimli oluşumlara sızmış olan bu örgütün manipülasyon gücü oldukça yüksektir. Günümüzde Selefilik adı altında dünyanın pek çok yerinde yerleşik dinî gelenek ve üslupları göz ardı eden, yer yer onlarla çekişme yaşayan, sahip olduğu maddi imkânları kendi siyasi dilinin yaygınlaşması için kullanan ve Vahhabilik sistematüğinden beslendiği açık olan bir söylem grubu, hızla siyasallaşarak gündelik hayata dâhil olma çabasını sürdürmektedir.

Vahhabilik, Selefiliğin modern bir sunumudur. Daha çok bölgesel özelliklerle buluşabilecek bir mezhep faaliyetidir. Bütün bu unsurlar, Türkiye’ye akmaya başladığı zaman Türkiye kendi içinde dini güncelleyen, dini yorumlayan bir mekanizmaya sahip olmadığı için bunlar önemli derecede kendine karşılık bulmaya başlamıştır. Özellikle Türkiye’nin doğu bölgelerinde bu düşüncelerin önemli ölçüde kendine bir karşılık bulduğu söylenebilir. Türkiye’deki İslam düşüncesi, din dünyası içerisinde kendisini yenileyecek, içerden Elmalılı Hamdi Yazır

(1877-1942) gibi birtakım düşünörlere, düşünör tipolojilerine sahip olmadığından bu boşluğu, bu heyecanı dışarıdan gelen birtakım aktarımlarla desteklemek ve beslemek zorunda kalacaktır. Fikre ve eyleme dönük yanlarıyla İslami düşünöcenin yayıldığı eserler, metin olarak tek tek ele alındığı zaman öyle sanıldığı gibi tehlikeli değildir. Ancak metnin ait olduğu sosyal dünyayı Türkiye'ye transfer etmesi açısından aktarımcılık oldukça sorunludur. Bunun nedeni, her şeyden önce Türkiye'deki dinî hayatın kendini güncelleyememesine dayanmaktadır. Burada mevcut gelişmelerin ortaya çıkardığı hasarın bir bölümünü de Türk modernleşme tecrübesinin bazı kusurlarında bulmak mümkündür.

İslami modernizm hareketinin önemli isimleri arasında Fazlurrahman'ın adı özellikle anılmalıdır. Yine Cezayirli düşünör Muhammed Arkoun, Faslı düşünör Cabiri, İslam felsefesinde ve entelektüel Müslüman formasyonunda çok önemli isimlerdir. İçeriden birkaç ismin dışında ise pek fazla kişiden söz etmek mümkün değildir. Bu kişiler, Türkiye'deki dinî hayatı sembolize eden, yansıtan isimlerdir. Fakat Fazlurrahman'ın, Cabiri'nin ve özellikle Batı dünyası içindeki deneyimleriyle İslam'ı yeniden açıklamaya mecbur kalan, orada yaşadığı sıkıntılar içerisinde İslam'a farklı bir dönüş yaparak onu yeni bir okumaya tabi tutan pek çok düşünör, bugün Türkiye'nin dinî hayatının ve tipik modernleşmesinin karşısında oldukça zayıf kalmaktadır. Türk toplumunun içselleştirdiği yaşam kalıpları alışlagelmiş modern anti-modern saflaşmalarıyla tanımlanamamaktadır. Bugün Türkiye'de var olan dinsel yapılanmayı, Türk modernleşmesinin din ile kurduğu şaşırtıcı ancak bir o kadar da sahici ilişkiyi açıklayıcı çabalara ihtiyaç had safhadadır. O hâlde Türkiye özelinde onca kargaşa, itişme ve didişmeye rağmen dinsel söylemin hâlâ önemli bir referans kaynağı olarak itibar görmesinin hatta bu itibarın modern araçlarla yüklü olarak varlık bulmasının esaslı bir açıklaması nasıl yapılacaktır? Bütün bunlara karşılık kitlelerin gündelik hayattaki vurgusu, toplumsalın ağırlığı olağanüstü yüksektir, yükselmeye de devam etmektedir. Bu gelişmenin anlamını atlamamak gerekir.

Millî Görüş: Gecikmiş Kamusal Talepkârlık

Farklı Kemalist telakkiler, din konusundaki eğilimlerin görece farklılaşmasına da yol açmıştır. Din ile iktidar arasındaki soyut ilişkiler, Kemalizm’in giderek bir meşruiyet kazanmak peşinde olan pragmatizmine damgasını vurmuştur. Tek Parti döneminin (1923-1945) radikal Batıcılığı Kemalizm’le buluşmuş; çok partili sisteme geçişle (1945-1960) birlikte dinsel yapılar kendi taleplerini seslendirecek her tür muhalif oluşuma neredeyse bir sığınma alanı olarak yaklaşmaktan geri durmamışlardır. Çok partili siyasal yaşama geçişte ilk deneme sayılan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın (1924-1925) toplumsal meşruiyetini sağlarken dinî beklentileri dikkate almış olması daha başlangıçta bu odaklaşmaya açıkça hizmet etmiş olmalıdır. Söz konusu siyasi anlayış Demokrat Parti’nin (DP, 1946-1960) ve hatta Adalet Partisi’nin (AP, 1961-1980) hassasiyetlerine yön verecektir. Soğuk Savaş yıllarının siyasi tasavvuru içinde İslam’ın komünizme karşı bir kalkan olabileceği savı ile NATO’ya ve topyekûn Batı’ya ait değerlerin bir parçası olarak gündelik ahlakın taşıyıcı bir mihverdi olabileceği beklentisi sık sık dile getirilmiştir. Ancak bu kullanımın Kemalist sadakat ölçülerini zorlayan çıkışları asla affedilmemiştir. Nitekim Said Nursi’nin (1873-1960) romantik maneviyatçılığı, Eşref Edib’in (1882-1971) entelektüel itirazları, Süleyman Hilmi Tunahan’ın (1888-1959) mücadeleci sofuluğu, Necip Fazıl Kısakürek’in (1905-1983) muhalif Büyük Doğu (1943-1978) retorığı ve özellikle de Necmettin Erbakan’ın (1926-2011) Millî Görüş siyaseti, Kemalistler tarafından her zaman reddedilmiş ve cezalandırılmıştır.

Sağ, muhafazakâr ve milliyetçi oluşumlar içinde dönüşerek kendi taleplerini seslendiren din kaynaklı siyasal taleplerin, kendilerini açıktan ifade ettiği asıl oluşum Millî Nizam Partisi’yle (MNP, 1970-1971) birlikte ortaya çıkan ve Millî Selamet Partisi’yle (MSP, 1972-1980) devam eden, dinî argümanları siyasi bir dile tahvil etme çabası içinde, İslam’ı bir dizi sembolik söylem aracılığıyla kamusal alana tercüme etme başarısı gösteren Millî Görüş hareketidir. Bugün MNP, dinin toplumsal yaşamı düzenlemesini öngören programı ve çalışmalarınıyla hatırlanmaktadır. Aslında bu geleneğin modernlikle başarılı bir sentez oluşturma konusundaki

becerisi, siyasiler tarafından çoğu kez göz ardı edilmiştir (Mardin, 1991, s. 109). MSP ise toplumsal yaşamın düzenlenmesinde dinin ağırlığının arttırılmasını amaçlamıştır. Hareketin MNP ile başlayan, MSP'yle süren ve 12 Eylül 1980'le birlikte sonlandırılan ilk mecrasında baskın olan yaklaşım, İslam'ı, Türk millî kimliğinin özgün parçası haline getirmek ve bunu yaparken de onu ümmet birliğiyle bütünleştirmeye çalışmaktır.

Milli Görüş doğrultusundaki Refah (RP, 1983-1998), Fazilet (FP, 1998-2000) ve Saadet (SP, 2001-) Partilerinin çizgileri ise 1980 sonrasında, dinseliliğin devletin temel stratejileriyle buluşan temsilleriyle rekabete girer. Parti programları, her seferinde tedirginliği yansıtan sembolik bir dile sahiptir. 12 Eylül yönetiminin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini zorunlu hâle getiren politikalarıyla tescillenen eğilimi, dini, muhalefetin elinde bir itiraz aracı olarak kullananlara karşı bir cephe üretme niyeti taşır. İslamizasyon sonuçta devletin güvenlik stratejisinin ayrılmaz bir parçası olur.

Daha önce büyük kitle partileri içinde temsil edilen İslamcı geleneğin bağımsız siyasal gücü olarak MNP'de başlayan ve bugün Saadet Partisi'yle devam eden Milli Görüş hareketi, ekonomik programıyla, metropolde merkezileşen büyük sermaye gruplarına karşı taşradaki orta ve küçük sermayenin sözcülüğünü üstlenir. Bu gelenek, laiklik, inanç ve düşünce özgürlüğü gibi bazı sorunları, insan hakları temelinde politikalar geliştirerek aşma arzusunda olur. Hatta bu siyasetin geçmişte yaşanan kimi örneklerinin yarattığı sonuçlardan da dersler çıkarılır ve tesadüflere göre işlemeyen bir söylem üretimine dikkat edilir. Zaten parti programlarında da baskın bir sembolik ağa tanık olmak mümkündür. Artık laik kuşatmanın getirdiği sıkıntılardan kaynaklanan özel bir dil görülür. İslamcı siyasi söylem, legal formülasyonla ifade edilmektedir.

1980'li yıllar, dinin geri dönüşü olarak tanımlanan bir dizi dinsel nitelikli iktidar oluşumunun dünyada kendine yer bulmasına imkân vermiştir. İran Devrimi dinsel duyguların canlanmasında etkileyici bir çığır açmıştır. Mısır ve Suriye'de Müslüman Kardeşler'in, Suudi Arabistan'da Rabîta'nın, Pakistan'da Cemaat-i İslami'nin etkileri, İran'daki devrimci söylemlerin talepleriyle yer yer kaynaşma imkânı bulmuştur.

1980’li yıllarda Türkiye, yükselen dinsel eğilimler karşısında esaslı bir blokaja ihtiyaç duyar ve bunun ülke içindeki tedbiri, Yeşil Kuşak stratejisiyle ilişkilendirilir. Yeşil Kuşak projesi, ABD’nin Soğuk Savaş dönemi yapılanması içinde Sovyet yayılcılığı karşısında aralarında dinin de bulunduğu bir kalkan oluşturma stratejisini ifade eder. Devletin ılımlı olarak tanımladığı yeni bir dinsellik tarzıyla radikal dinciliğin çıkışlarını kontrol etmek hatta devre dışı bırakmak amaçlanır. Bu, Türk-İslam sentezi formülüyle ifadesini bulan ve zamanla Türk İslam’ı, Türkiye Müslümanlığı gibi kavramlara geçit verecek olan ulusal bir vurgunun habercisi olur. Türk-İslam senteziyle, gerçekte milliyetçi söylemlerin ortak bir kalıbı olarak Türklük üzerinden milliyete, İslam üzerinden de dine vurgu yapılarak yeni bir aidiyet tanımlaması yapılmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle toplumsaldan beslenen bir dinsellik yerine devlet stratejisi içinde biçimlenen teknik bir İslamlaşma, toplumsalın kültürel envanterine muhatap kılınır. Kemalist söylemle buluşacak bir şekilde, dinselliğin yeni bir tanımı yapılır. Bu dinsellik sekülerizmin sınır tanımaz gidişatı karşısında her zaman itidal çağrısı yapacak bir mevziye sahip olacaktır (Çarkoğlu & Toprak, 2000).

Turgut Özal’ın (1927-1993) Anavatan Partisi’yle güncellenen bu dinselliğin son tahlilde Erbakan’ın öne çıkardığı dinsel siyasetle barışık olmayacağı pek çok noktada ortaya çıkmıştır. Öte yandan resmî yaklaşım, Erbakan’ın Millî Görüş’ünü, şeriat özlemi barındıran bir söylem içerdiği için sürekli sorunlu saymaktadır. Bu kaygı öylesine derindir ki devletin hassas bakışı siyasete her yansıdığı anda, Erbakan’ın siyasi vizyonunu gözden geçirmesi zorunlu olmaktadır. Devlet açısından bu inanç çoğu kez hiçbir tereddüde imkân vermeyecek derecede kalıcı bir dogmanın oluşmasına imkân vermiştir.

Her şeye rağmen Erbakan’ın Millî Görüş hareketi, Kemalist seçkinlerce her zaman bir tedirginlik kaynağı olarak okunmuştur. Nitekim Millî Görüş söyleminin arka planında yer aldığı ve başını Necmettin Erbakan’ın çektiği tüm siyasi oluşumlar her fırsatta birer güvenlik sorunu olarak kodlanmış ve bir şekilde etkisiz hâle getirilmiştir. Başta MNP olmak üzere MSP, RP ve FP aynı sonucu yaşamışlardır. Erbakan’ın

hareketi, bir din devleti oluşturma çabası olarak değerlendirilmiş çoğu zaman onun milliyetçi muhafazakâr yönelimlerine yön veren dinsel bakiyesi bir irtica hamlesi olarak görülmüştür. Son olarak 28 Şubat 1997'de gerçekleştirilen örtük darbe girişimiyle de Erbakan Başbakanlığındaki hükümet ağır bir şekilde suçlanmış, İslami oluşumların belli başlı işleyiş ve organizasyonlarına müdahale edilmiştir. 28 Şubat kararlarıyla irtica, Türkiye'nin önündeki en büyük tehlike olarak saptanırken bu bağlamdaki dinsel yönelimlere de son derece sert bir şekilde savaş açılmıştır. Bunun sonucu olarak Millî Görüş tekrar siyaseten yasaklı hâle getirilmiş, Erbakan da gündelik siyasetten uzaklaştırılmıştır.

Aslına bakılırsa Millî Görüş, Necmettin Erbakan'ın siyasi ufuk ve hayalleriyle toplumun dinsel bakiyesini buluşturan, süreç içinde de bu talepkârlıkların birbirleriyle örtüştüğü özgüllük iddiası taşıyan bir hareket ve söylemdir. Aslında hareketin asıl özgüllüğü, karmaşık koşulların Millî Görüş'ün söylem düzeyindeki eksenini pek az kaydırabilmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Millî Görüş'ün zaman içinde ciddi bir eksen kaymasına uğradığından söz etmek mümkün değildir ancak reel-siyasi gelişmeler, verili üsluba açıkça müdahale eden bir dizi farklılaşmanın da yaşandığını gösterir. Genel olarak bakıldığında Erbakan'ın Türk siyasal yaşamında yer edinen söylemi bir "modern Müslümanlık" olarak da tanımlanabilir. Bu bağlamda Millî Görüş'ün toplumsal açılımı, bir ütopya üretimini hatırlatacak şekilde Adil Düzen adıyla gündeme getirilen tasarımlarla ilişkilendirilmekte ve güncelleştirilmektedir. Bu çerçevede Millî Görüş hareketinin şaşırıcı bir şekilde sadece muhalif değil aynı zamanda modernist olarak da kendine özgü bir gelenek ürettiğinden söz edilebilir.

Erbakan'ın Milli Görüş retoriği, onun ilk siyasal deneyimi olan Milli Nizam Partisi (MNP) programında açıkça içkindi. Nitekim başlangıçta MNP programı ile ortaya atılan görüşler, sonraki yıllarda "Milli Görüş" adı altında, Erbakan ve arkadaşlarınca kurulan ya da kurulan bütün partilerin programlarının genel çerçevesini oluşturmuştur. Milli Görüş'le özdeşleşen temel argümanlar, gerçekte Erbakan'ın kişisel-dinsel yönelimlerinin genel bir toplamını yansıtmaktadır. Türk

modernleşme projesini ahlaki-manevi yozlaşmaya yol açışıyla eleştiren ve bu durumun açıkça bir toplumsal çöküşe neden olduğu gerekçesiyle de sistemi köklü bir itiraz yağmuruna tutan Erbakan, geliştirdiği argümanlarıyla çoğu kere muhafazakâr dinsel taleplerle kendilerini aynileştiren kitlelerin desteğine ulaşmayı hedeflemiştir. Gerçi Erbakan’a güçlü bir iktidar olma şansı hiçbir zaman tanınmamıştır. Ancak siyasi keşmekeş ve değişik beklentilerin yarattığı ilişkisellik, onu ve partisini her zaman anahtar bir konumda tutmaya yaramıştır. Türk siyasi dünyasının kendine özgü pragmatizmi içinde Erbakan, hem sağ hem de sol siyasetle pazarlık şansı her zaman yüksek olan bir iktidar ortaklığı yakalamıştır. Erbakan’ın, İslami talepleri, siyaset diline tahvil eden söyleminin toplumda çok ciddi bir temel bulduğu söylenemez. Ne var ki karmaşık oy tercihleri, siyasal dağılımın şaşkıncu yansımaları, toplumsal talep ve beklentilerin yarattığı açılımı yakalama becerisi, Erbakan’ı gücünün her zaman ötesinde bir rolü kullanabilmesine imkân vermiştir (Sarıbay, 1985; Akdoğan, 2000).

Erbakan’ın rejim eleştirisi yıkıcı değildir ancak Milli Görüş’e mal edilen istikamet, devletçi seçkinler için her zaman sorunlu bir siyaset tercihi olarak kodlanmıştır. Yönetime dâhil olduğu her seferinde derin devlet hassasiyeti Milli Görüş’ün tehlikeli addedilen yanlarını açığa çıkarma konusunda her zaman panik atak çabası içinde olmuştur. Öyle ki Erbakan’ın siyasal söylem ve tahayyülünü zorlayan kimi İslami çıkışlar bile çoğu kere Milli Görüş ekseninde değerlendirilmiştir. Böylece Erbakan’ın Milli Görüş projesi, 60’lı yıllardan itibaren siyaset diline tahvil edilmeyi bekleyen her tür dinsel yönelim için kuşatıcı bir şemsiye olarak değerlendirilmiştir. Bu şemsiyeye dâhil olmaktan ısrarla kaçınan kimi marjinal dinî gruplar bile ancak Erbakan’ın ehlileştirdiği siyasi ortamlar sayesinde kendilerini dillendirme şansına sahip olabilmişlerdir.

Erbakan’ın hayatını vakfettiği bir dava olarak Milli Görüş, değişik zamanlarda Türk siyasetini sekteye uğratan müdahalelerin önde gelen gerekçeleri arasında yer almıştır (Çakır, 2004). Siyasetinin seyrine kronolojik açıdan bakıldığında da açıkça görüleceği gibi Erbakan’ın temsilcisi olduğu Milli Görüş çizgisindeki siyasi örgütlenmelere, Anayasa Mahkemesi

tarafından sürekli ket vurulmakta ve hareket sık sık akamete uğratılmaktadır. Nitekim Anayasa Mahkemesi daha 21 Mart 1971’de “laik devlet niteliğinin ve Atatürk devrimciliğinin korunması prensiplerine aykırı olduğu” gerekçesiyle Milli Nizam Partisi’ni kapatmıştı. Erbakan, 1973’te de Milli Selamet Partisi’nin genel başkanı oldu. Bu parti de 12 Eylül ihtilaliyle birlikte kapatıldı. Bu dönem bir süre cezaevinde de kalan Erbakan’ın 1987’de yapılan referandumla birlikte siyasi yasağı kalktı ve 1983’te kurulan Refah Partisi’ne genel başkan oldu. Bu partinin 2001’de benzer gerekçelerle kapatılmasından sonra Erbakan’ın bu seferki partisinin adı Fazilet Partisi oldu. Fazilet Partisi’nin de aynı gerekçelerle kapatılması, Erbakan’ın yeni yasaklı dönemini başlattı. Şimdi Milli Görüş çizgisi, Saadet Partisi tarafından sahiplenilmekte ve sürdürülmeye çalışılmaktadır.

12 Mart 1971’de Milli Görüş’ün genç vizyonunu yansıtan Milli Nizam Partisi kapatılmış, 12 Eylül 1980’de de devlet ve iktidar deneyimleriyle kendine sık sık çekidüzen vermek zorunda bırakılan Milli Selamet Partisi siyasetten men edilmiştir. 28 Şubat 1997’deki örtük müdahaleyle ise Refah Partisi (RP) ve Fazilet Partisi’nin kapatılmasına giden yolları açan bir hava oluşmuştu. Bu stratejide öne çıkan asıl tema, Erbakan’ın laik düzeni şeriat yanlısı stratejileriyle zaafa uğratacağından ve İslami temellere riayet eden bir hükûmet kuracağından endişe edilmesidir. Bütün bu kapatma davalarında demokrasinin Erbakan öncülüğündeki hareket açısından gerçekte esaslı bir araç olarak görüldüğünün altı çiziliyor ve Cumhuriyet rejiminin kendisini güvenceye alabilmesi için şeriat yanlısı/düzen karşıtı oluşumlara karşı cepheleşmesinin meşru olduğu yineleniyordu. Böylece adı tam olarak konulmamış bir cepheleşme çağrısı, devletin olağanüstü tedbirlere başvuru hakkını kendinde gördüğünü gösteriyordu. 28 Şubat örtülü-askerî müdahalesi gerçekleştirildiğinde Refah Partisi iktidardaydı. Erbakan’ın başbakanlığını oldukça incelmış stratejilerle sonlandıran bu müdahale ortamı, Türk siyasal yaşamının da önemli kırılma anlarını resmetmektedir. Bu bağlamda Refah Partisi ve ardından da Fazilet Partisi benzer gerekçelerle kapatılmakla kalmamış, Erbakan siyasetten uzaklaştırılmış dahası Milli Görüş çizgisi ardı ardına gelen bu uyarı ve müdahaleleri takip eden ortamda bir tedirginlik odağı olarak görülmeye başlanmıştır.

Erbakan’ın idealleri, duyarlı devlet kanalları tarafından her zaman birer ham hayal olarak okunmuştur. Ancak bu hayalleri korkuya dönüştürme konusundaki birleşik taarruz belleklerde ağır bir iz bırakmıştır. Nihayet bu izlerin silinmesinin zorluğu, aynı havsaladan beslenen her tür siyasi oluşumun, bireysel ve toplumsal inisiyatif kullanımının önünü kesme çabalarını yüceltmektedir.

Müslüman Tarzı Modernlik

80 sonrası küresel evreninde din de toplum da ciddi bir değişimle karşı karşıya gelmiştir. Soğuk Savaş sürecinin sona ermesi, küreselleşmenin sınır tanımaz etkileri, İslam’ın yeryüzü ölçeğinde mahkûm edilmesine yönelik İslamofobik çıkışlardaki artış, önemli ölçüde belirleyici olmuştur. İslam üzerine derin ve kapsamlı düşünmenin imkânlarına erişmek için TCK’nin oldukça kısıtlayıcı sayılan 163. madde gibi inanç ve düşünce hürriyetinin kullanımını kısıtlayan maddelerinden kurtulmak gerekecekti (1991). 80’lerde başlayan ve 90’larla birlikte dinî alanın yeniden biçimlenmesinin önünü açan sosyokültürel değişim ve rahatlatıcı küresel farklılaşmalar, 28 Şubat gibi (1997) kimi tanıdık müdahalelerle sekteye uğratılsa da düşünsel çeşitliğin önünü almak artık siyaseten de olsa mümkün değildir. Bu bağlamda 60’lardan itibaren Türkiye’nin dinî-entelektüel kesimlerini etki altına alan ve İslam dünyasının özellikle Mısır ve Pakistan gibi yüksek gerilimli bölgelerinden devşirilen kesintisiz bilgi aktarımının 1979’da İran’da gerçekleşen devrimle birlikte yeni bir ivme kazandığı açıktır. Yerli söylem alanlarının çoklukla Büyük Doğu ve Diriliş gibi dergiler aracılığıyla bir dil tutturduğunun gözlenildiği bir düzlemde, çeviriler yardımıyla gelen güncel aktarımların etkisi sanıldığından da yüksek olacaktır. Bu bağlamda Necmettin Erbakan’ın millî-dinî karakterden ödün vermeyen siyasi hareketi bile bu etkileşimi dikkate alacak bir şekilde kendini revize etmeye zorlanmıştır. Bu anlamda Erbakan hem laik devlet gereklilikleri hem de toplumu olağanüstü bir hızla etkileyen radikal İslamcı söylem akıntıları karşısında yeni bir siyasi lehçeye olan ihtiyacın farkına varmakta gecikmemiştir.

Dünya konjonktüründe ortaya çıkan gelişmeler, Batılılaşma politikalarında yön kayması, Amerikan hâkimiyetinin bölge özelinde hissedilir bir düzeyde artması, ülke içindeki dinî tutum ve söylem üretimini de köklü bir şekilde değiştirmiştir. İnsan hak ve hürriyetlerinde kısmi rahatlama, laikliğin örmek ve hukuksal ağırlığının gevşemesi, ara dönem beklentilerinin anlamsızlaşması, sonuçta yerleşik din dilinin de evrilmesine yol açmıştır. Batı'dan özellikle mühtedi Müslümanlar tarafından kaleme alınan eserlerden beslenen entelektüel damarla Doğu'dan beslenen ve genellikle devletin İslamiliğini tartışmaya açan muhalif düşünce üretimleri arasındaki kesişme ortaya yeni bir dinî söylem repertuarı çıkarmıştır.

Sonuç olarak devlet ve toplum arasındaki ilişkinin giderek berraklaşan yapısına bağlı olarak din de modernleşme dolayımında dâhil olduğu tartışmaların dışına çıkarak yeni ve geliştirici soruların peşinde aktüel bir gerçeklikle buluşmaktadır. Bugün artık dinî söylem alanlarında ortaya çıkan çeşitlilik, İslam'ı radikal, liberal ya da geleneksel bakış açıları içinde ele almaya mahkûm bir aidiyet çizgisinin parçalandığını ima etmektedir. Muhtemel bir dönüm noktası olarak bu bağlamda bir yüzleşme ve içe dönük hesaplaşma dilinin kabul göreceği söylenebilir. Sağlıklı ve tutarlı bir dinî söylem için bütün bu yüklerden ve fiziksel ve manevi bütünlüğü iyice sarsılmış zoraki bir yeknesaklıktan kurtulmak gerekiyor.

Kaynakça

- Aktay, Y. (2004). *İslamcılık, modern Türkiye'de siyasi düşünce* (6. Cilt). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bein, A. (2013). *Osmanlı uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*. B. Üçpunar (Çev.). İstanbul: Kitap Yayınları.
- Berkes, N. (1988). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Bora, T. (1999). *Türk sağının üç hali: milliyetçilik, muhafazakârlık, İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çarkoğlu, A. Ve Toprak, B. (2000). *Türkiye'de din, toplum ve siyaset*. İstanbul: TESEV.
- Dumont, P. (1999). *Kemalist ideolojinin kökenleri*. M. Alakuş (Çev.). J. M. Landau (Ed.). *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi* içinde (ss. 49-72). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Fergan, E. (1967). *Kara Kitab - Milleti nasıl aldattılar? Mukaddesatına nasıl saldırdılar?* (2. Baskı). İstanbul: Sebülürreşad Yayınları.
- Feroze, M. R. (1995). *Laiklikte aşırılık ve ılımlılık*. D. Dursun (Der.). *Türkiye'de İslâm ve laiklik* içinde (ss. 23-40). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Varlık Yayınları.

- Göle, N. (1998). Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı. N. Elhüseyni (Çev.). S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.). *Türkiye'de modernleşme ve ulusal kimlik* içinde (ss. 70-81). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Hanioğlu, Ş. (1981). *Bir siyasal düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve dönemi*. İstanbul: Üçdal Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1993). İslam'ın *serüveni bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih*. E. Akar, M. Akçok vd. (Çev.). İstanbul: İz Yayınları.
- Jäschke, G. (1972). *Yeni Türkiye'de İslâmlık*. H. Örs (Çev.). İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Kara, İ. (1994). İslamcılarının siyasal görüşleri. İstanbul: İz Yayınları.
- Kara, İ. (2008). *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karpat, K. (1996). *Türk demokrasi tarihi sosyal, ekonomik, kültürel temeller* (2. Baskı). İstanbul: Afa Yayınları.
- Lapidus, I. M. (1996). *Modernizme geçiş sürecinde İslam dünyası*. İ. S. Üstün (Çev.). İstanbul: İFAV.
- Lewis, B. (1984). *Modern Türkiye'nin doğuşu* (2. Baskı). M. Kıratlı (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de din ve siyaset*. M. Türköne ve T. Önder (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Reed, H. A. (1995). Çağdaş Türk Müslümanlarının dini hayatı. D. Dursun (Der.). *Türkiye'de İslam ve laiklik* içinde (ss. 91-127). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Seufert, G. (2004). AKP -muhafazakâr İslâm- veya İslâmcı bir parti mi? *Irak, Türkiye ve Orta Doğu Alman ve Türk dış politikasından yeni beklentiler* içinde Ankara: Türk Alman Vakfı & Türkiye Gazeteciler Cemiyeti Yayınları.
- Smith, W. C. (1953). *Modern Türkiye dini bir reforma mı gidiyor?* H. G. Yurdaydın (Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1), 7-20.
- Subaşı, N. (2002). Türk(İye) dindarlığı: Yeni tipolojiler. *İslamiyât*, 5(4), 17-40.
- Subaşı, N. (2004). 60 öncesi İslâmî neşriyat-sin(diril)me, tahayyül ve tefekkür-. Y. Aktay (Ed.). *Modern Türkiye'de siyasal düşünce-İslamcılık* içinde (ss. 217-235). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Subaşı, N. (2005a). AKP'nin muğlâk söylemi: Tahliye ve tahliye sarkacında "siyasal İslâm". *Tezkire*, 41, 80-96.
- Subaşı, N. (2005b). Teolojik birikimimizin modern kaynakları -imam hatip liseleri üzerine eleştirel bir yaklaşım-. *İmam-hatip liselerinde eğitim ve öğretim* içinde (ss. 45-60). İstanbul: Dem Yayınları.
- Subaşı, N. (2017). *Ara dönem din politikaları* (2. Baskı). İstanbul: Tezkire Yayınları.
- Şimşek, Ş. (2019). *Resmî dini alanın yeniden düzenlenmesi: 12 Eylül ara döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı (1980-1983)*. Yayınlanmamış doktora tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Toprak, H. (2019). *Mihrap, minber ve devlet -tek parti döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Tunçay, M. (1992). *T.C.'nde tek parti yönetimi'nin kurulması (1923-1931)* (3. Baskı). İstanbul: Cem Yayınları.
- Turner, B. S. (1997). *Max Weber ve İslam -eleştirel bir yaklaşım-* (2. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları.



EROL GÜNGÖR

1938-1983

Sosyal psikolog, ilim ve fikir adamı.

Kasım 1938'de Kırşehir'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini doğduğu şehirde tamamladı. Muhafazakâr ve dinî kültürün hâkim olduğu bir çevrede yetişen Güngör erken yaşlarda Arapça öğrenmiştir. Sonraki yıllarda ilim hayatı bu etkiler çerçevesinde şekillenmiştir. Lise yıllarında Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken gibi fikir adamlarının kitaplarını okudu. İlk yazısını da yine bu yıllarda mahallî bir gazetede takma adla yayımladı. 1956'da Kırşehir Lisesi'ni bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydoldu. Bu arada devrin ilim, fikir ve sanat adamlarının toplandığı meclislere katıldı; Fethi Gemuhluoğlu tarafından Mümtaz Turhan ile tanıştırdı. Onun teşvikiyle Hukuk Fakültesi'nden ayrılarak Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe bölümüne geçti; üniversitedeki tahsil hayatı boyunca hocasından çok etkilendi.

Üniversite yıllarında Fransızca ve İngilizce de öğrendi. Edebiyat Fakültesi'nden mezun olduğu yıl, 1961'de Tecrübî Psikoloji Kürsüsü'ne asistan olsa da zamanla sosyal psikolojiye yöneldi. Bu disiplinin önemli temsilcilerinden Krech ve Crutchfield'in eserini Sosyal Psikoloji adıyla Türkçe'ye tercüme etti. Akademik çalışmalarının yanı

sıra dergi ve gazetelerde yazılar yazdı. 1965'te Mümtaz Turhan'ın yönetiminde hazırladığı Kelâmî (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon adlı teziyle doktor unvanını aldı. 1966'da Colorado Üniversitesi'nden sosyal psikolog Kenneth Hammond'un daveti üzerine Amerika'ya gitti. 1968'de yurda döndükten sonra Şahıslararası İhtilâfların Çözümünde Lisanın Rolü adını taşıyan teziyle 1970 yılında doçent oldu. Güngör üniversitede bir ilmî disiplinin teşkilinin yanı sıra Başbakanlık Planlama Teşkilâtı'nda, Millî Eğitim Bakanlığı ve Kültür Bakanlığı'nın çeşitli komisyonlarında görevler alarak kültürel ve ilmî hayata katkılar sundu. 1982 yılında Selçuk Üniversitesi'ne rektör tayin edildi. Bu görevi sırasında 24 Nisan 1983'te İstanbul'da vefat etti.

Güngör, Ziya Gökalp ile Mehmet İzzet'le devam edip Turhan ile üniversite yaşamı içinde yer bulan Türk milliyetçiliği çalışmalarında önemli bir yere sahiptir. Özellikle 1970'lerden itibaren İslâm ve milliyetçiliği yeniden ele alıp değerlendirme hususunda önemli bir yeri vardır. Güngör sosyolojik başarısını ve ilmî derinliğini her daim takdir ettiği ve aslında takipçisi olduğu Gökalp'in din konusundaki görüşlerini ve kültür-medeniyet

Yaşadığı Yerler: İstanbul, Konya

Görev Yaptığı Kurumlar: İstanbul Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi

Önemli Eserleri: Türk Kültürü ve Milliyetçilik (1975), Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik (1980), İslamın Bugünkü Meseleleri (1981)

ayırımını eleştirmiştir. Ona göre din ile millî kimlik, medeniyet ile hars birbirinden ayrıştırılmaz bir mahiyete sahiptir. Bu girişimleriyle milliyetçi ve muhafazakâr düşüncenin aldığı yeni biçimlerde önemli bir yeri olmuştur. Eserleri her daim çok satmış ve okunmuştur. Bunda karmaşık ve tartışmalı fikir ve meseleleri sade ve ılımlı bir üslupla aktarması da önemli bir rol oynamıştır.

Şüphesiz onun en önemli ve etkili eseri İslamın Bugünkü Meseleleri adlı kitabıdır. Bu kitabını hicretin 1400. yılına ithaf eden Güngör burada Müslümanların hayattan niçin koptuğunu sorunsallaştırır. Ona göre Müslümanlığın hayattan kopmasının esas sebebi dinin kuru bir gelenek haline gelmesidir. Bu anlamda tasavvufun etkilerine vurgu yapar ve zühd anlayışını eleştirir. Güngör'ün düşüncesinde bir kırılmaya da tekabül eden bu eseri tamamlayan bir diğer çalışması ise İslâm Tasavvufunun Meseleleri adlı kitabıdır. Burada şeriat, tasavvuf, akıl-bâtın, dünya nizamı-iç yaşayış konularını irdeleyen Güngör tasavvufun tarihî gelişimi, iktidarla ilişkisi, bilgi ve vecd gibi felsefî-psikolojik problemleri değerlendirmektedir. Bu

iki eserde açıkça görülebileceği üzere Güngör İslam medeniyetinin bilgi birikiminden kopmadan, pozitivist bir bakışa düşmeden modern bir yorumla düşünce birikimini güncellemeye çabalamaktadır. Ona göre İslâm toplumunun sahip olduğu potansiyel içtihad mekanizmasının işlemeyle esas neticelerini verecektir.

Güngör'ün önemli etkiler yapan çok sayıda tercümesi de bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle W. W. Rostow'un İktisadî Gelişmenin Merhaleleri, Raymond Aron'un Sınıf Mücadelesi ve Paul Hazard'ın Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme isimli eserleri önem arz etmektedir. Güngör bunlardan başka ortaokul ve liseler için ahlâk ve psikoloji ders kitapları da yazmıştır.

Güngör'ün Türk düşüncesine en önemli katkısı dinamik bir muhafazakârlık anlayışına yaptığı katkıdır. Ulus-devlet çerçevesinde etnik bir biçimde tanımlanan Türklüğün yenden millî bir çerçevede oluşturulmasına çaba sarf etmiştir. İslami kimlik ve birikimle modern birikimin ilmî bir çerçevede temasını sağlamak üzere önemli örneklikler ortaya koymuştur.



İslam Araştırmaları Merkezi

Türkiye’de İslam araştırmaları alanında dünya çapında işler yapan kütüphanesiyle araştırmacılara güzel bir ortam hazırlayan kurum.

Kuruluş Tarihi: 1988

Bulunduğu Yer: İstanbul

Önemli İsimler: Tayyar Altıkulaç, Hayrettin Karaman, İsmail E. Erünsal

Etkisi: Hazırladığı İslam Ansiklopedisi’yle Türkiye’deki akademik araştırma alanını çok ciddi bir biçimde genişletmiştir. Ayrıca akademik araştırmalara imkân sağlayarak ilim dünyasına değerli bir katkı sağlamaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 1975 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hizmetlerini desteklemek maksadıyla kurulmuştur. Vakıf, yurt içinde ve yurt dışında çok sayıda önemli faaliyet yapmaktadır. Vakfın Türk düşüncesine etkisi ise kurduğu İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve bu merkezde yayımladığı İslam Ansiklopedisi ile gerçekleşmiştir. 1983 yılında kurulan TDV İslam Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü beş yıllık yoğun çalışmaların neticesinde 1988 yılının Kasım ayında Ansiklopedi’nin ilk cildini yayımlamıştır. Bu dönemde Türkiye Diyanet Vakfı, burs vererek yüksek lisans ve doktora yapan araştırmacıların gelişimlerine katkıda bulunmak ve onlardan daha verimli ve sistemli olarak istifade edebilmek için 1988’de İSAM’ı kurma kararı almıştır. Daha sonra bu iki kuruluş, 1993’te Üsküdar Bağlarbaşı’nda bulunan merkezde birleştirilmiştir.

Temel amacı; ilmî araştırmalar yapmak olan İSAM’ın en etkili çalışması,

TDV İslam Ansiklopedisi’dir. TDV İslam Ansiklopedisi dünyada Müslümanlar tarafından hazırlanmış ve tamamlanmış hem madde listesi hem de içerik ve üslup açısından özgün, telif niteliği taşıyan ilk ansiklopedidir. Ansiklopedi, İslam ilimleri ve İslam düşüncesinin yanı sıra beşerî ve sosyal bilimlerin farklı alanlarında yapılacak araştırmalar için de kapsamlı bir kaynaktır. 2013 yılı sonunda 44. cildinin, 2016 yılında da iki ek cildin yayımlanmasıyla matbu olarak tamamlanmıştır. Günümüzde elektronik versiyonu üzerinde güncelleme çalışmaları devam etmektedir. İSAM ansiklopediye ek olarak özellikle İslami İlimler alanlarında telif, tercüme, edisyon kritik tarzında eserler yayımlamakta, araştırmacılar yetiştirmektedir. Özellikle bünyesinde bulundurduğu araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon ünitesi ile her alandan araştırmacı için bir ilmî çalışma ve araştırma merkezi işlevi görmektedir.

Türkiye’de İslamcılığı Yeniden Düşünmek: Muhafazakâr yahut Modernist Reddiyecilik Arasında

Vahdettin Işık

Giriş

Yaygın olarak bilindiği gibi 19. yüzyıl, Müslümanların küresel bir iktidar odağı olmaktan uzaklaştırılmasıyla sonuçlandı. Yeni durumu anlamlandırmak için girişilen çabaların neticesinde ise çeşitli fikir akımları doğdu. Bazıları Avrupalı olanın transferi anlamına gelen modernleşmeye bir tepki olarak mevcudu korumayı esas alarak yenilenme çabaları karşısında olumsuzlayıcı bir tutum alırken diğer bir küme de mevcudu büsbütün değiştirmeyi teklif ediyordu. Üçüncü okuma biçimi ise meseleyi yeni yahut eski olmakla ilgili değil yeni ya da eski olanın mahiyeti ve ihtiyaçlar çerçevesinde değerlendirmeye tabi tuttu. Bu yaklaşımı benimseyenler, eskiyi olduğu gibi devam ettirmenin imkânsızlığını görerek değişmeyi zaruri gördü ama geleneğe karşı reddiyeci olmadı; yeni olanın mahiyetini sorgulamaksızın benimsemeyi ise İslami kabullerle ve tarihî-toplumsal gerçeklikle çelişeceğini gördü. Bu yaklaşımı benimseyenlerin oluşturduğu çizgiye İslami Tecdid Hareketi diyebiliriz. Muhafazakâr reddiyecilik ile modernist reddiyecilik dışında bir okuma teklifi olarak İslami Tecdid Hareketi korunması gerekeni korumayı, yenilenmesi gerekeni de yenilemeyi esas aldı.

Mezkûr yaklaşım bu tercihi aracılığıyla hem kendi kalmayı hem de mevcut meydan okumayı cevaplamayı mümkün görmekteydi. Bu üç yaklaşım, Türkiye'nin düşünce ve siyaset mahfillerini şekillendirmeye hâlen devam etmektedir.

Hemen her şeyi mutlak olarak Batı'da olana göre değerlendiren okuma biçimlerinin yaygınlaştığı günümüzde din-siyaset ilişkileri, deizm, kadının toplumsal konumu ve şiddet hareketleri ile İslamlaşma siyasetinin irtibatı dolayımından İslami Tecdid Hareketi yeniden tartışmaların odağına alınmış bulunuyor. Üstelik bu tartışma, yerel mahfillerle sınırlı olmaktan çok küresel hesaplaşmaların söylem çerçevelerini şekillendirmede özel olarak istihdam edilmektedir. Bu yazı, yaklaşık bir asrı aşan önemli bir tecrübenin ardından karşı karşıya olduğumuz sorunlarla sahip olduğumuz imkânların İslami Tecdid Hareketi zaviyesinden nasıl değerlendirildiğinin çerçevesini tespit etmeyi hedeflemektedir.

Değişmek (Tahavvul) ve Kendi Kalmak (Tahaffuz) Gerilimi

Erken dönem modernleşme teorileri, dinin hükmünü tamamladığını varsayarak kutsal hayattan kovup yerine akli konumlandırmıştı. Bu yaklaşıma göre kutsal göklerde bırakılmalı, düşünce ve hayat, dünyevi esaslara göre tanzim edilmelidir. İnsan-merkezli bir dünya tasavvuru üzerine inşa edilen bu yeni teoloji, Avrupa düşünce tarihinde Aydınlanma olarak tanımlanmaktadır.

Yeni bir evren, yeni bir insan ve yeni bir hayat tasarımı olarak bu Avrupalı ideolojinin zamanla Avrupa dışı dünyada da iz düşümleri oldu. Özellikle işgaller, Avrupalı devletlerin iktisadi, idari ve siyasi süreçlere müdahaleleri gibi sebeplerin de etkisiyle kendi karar alma imkânları her geçen gün daha da daralan Avrupalı olmayan devletlerin insanları, yeni küresel iktidar odağı olan bu güce daha yakın bir ilgi göstermeye başladı. Bu çerçevede İslam âleminde de Batı felsefesini takip eden ve

modernitenin biçimlendirdiği hayat felsefesini anlamaya çalışan yoğun bir çaba olduğunu biliyoruz. Bu siyaset yapıcılarının ve entelektüellerin bir kısmı, Aydınlanma düşüncesine eklemelenmeyi tercih ederken başka bir gurup insan, tarihî mirası olduğu gibi korumayı tercih etti. Bir başka mahfil ise Aydınlanmacı tutuma karşı tavrı almak ile kendi medeniyetini tevarüs ettiren birikimin zaaflarıyla yüzleşmeyi birlikte gerekli görüyordu.¹ Bizim İslami Tecdid Hareketi olarak adlandırdığımız bu çizgi, yaygın olarak, günümüzde İslamcılık olarak adlandırılmaktadır. Bu kavramlaştırmamızı temellendirmek için İslami gelenekteki ana akımları hatırlamak, çağdaş İslam düşüncesinin klasik İslami gelenekle irtibatını görmemize imkân verebilir.

Açıklayıcı olduğunu varsaydığım Fahreddin er-Râzî'nin tasnifine göre, İslam geleneğinde iki ana tutumdan bahsedebiliriz. Bu çizgilerden birisi, Medine örfünü esas alan amelî ve naklî gelenektir. İkincisi ise farklı kültürlerle karşılaşmanın sonucunda Müslümanların yüz yüze geldiği soru(n)ların üstesinden gelebilmenin önemine ve önceliğine dayalı olarak tutum geliştiren akli-nazari yaklaşımdır. Elbette bu tasnifi, iki ana tutumdaki önceliği ifade etmek için kullanıyorum. Zira amelî ve naklî gelenekte, akli ve nazari bir veçhe bulunduğu gibi nazari gelenekte de elbette amelin ve naklin bir değeri bulunmaktadır.²²

Neyi değiştirmenin ve neyi muhafaza etmenin lüzumlu olduğunu belirleme ekseninde şekillenen bu gerilim, Müslümanlar arasında süregelen tartışmalarda hâlâ belirleyici olmaya devam etmektedir. Kuşkusuz gerilimin Müslümanlar arasında sürüyor olması, meseleyi herkesin yukarıda bahsi geçen ikili okuma biçimine hapsettiği anlamına gelmiyor.

Değişmek ve kendi kalmak geriliminin en yüksek seviyede sürdüğü bir zamanda meseleyi İslami ilim geleneği içerisinde konuşmanın imkânlarını gösteren örneklerden birisi Elmalılı Hamdi Efendi'dir. Sözüünü ettiğimiz gerilimi, merhum Ocak 1909'da yayımlanan Makâle-i

1 Bu dönemin entelektüeller üzerindeki etkileri için bkz. Ülken, 1966, ss. 33-120.

2 Mezkûr tasnifle ilgili olarak bk. er-Râzî, 1986, s. 389 akt. Uyar, 2004, s. 31.

Mühimme başlıklı yazısında tartışır ve “Fıkıh, zamanın ve muhitin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yeni açılımlar mı gerçekleştirecek yoksa kendi içine kapanarak ülkeyi bir taassuba mı sürükleyecek?” mealindeki bir soruyu sorarak açıklar. Elmalılı'nın bu soruya verdiği cevap ile dönemin meşhur tartışma başlıklarından birisi olan “İslam'ın terakkiye mani olup olmadığı meselesi” ile ilgili söyledikleri, “yeni” ile “muhkem” olan arasındaki ilişkiyi belirlemedeki rikkati göstermesi bakımından önemlidir (Yazır, 2011, ss. 78-79). Hamdi Efendi'ye göre terakki kavramı, çok yönlü ve izafi bir manaya sahiptir.³³ Dünyada hiçbir şey, tek başına terakkiyi temin edemez. Ona göre gerçek terakki, insanın faziletli olmasıdır. Zira toplumun saadeti, fazilet ile elde edilir. Fazilet ise kamu yararı uğruna kendinden taviz vermek, toplumun menfaatini şahsi menfaatine öncelemek demektir. Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre bahsi geçen feragatin yegâne amili de dindir (Yazır, 2011, s. 262). Zira ebedî hayata müteveccih olmayan insan ruhu, gerçek huzuru kaybeder. İnsanın beş-on günlük ömründe nail olabileceği saadet dahi ahirete yönelik çabalarının semeresidir. İnsanın güzelliği dış güzelliğinde değil salih amellerinde ve faziletinde aranmalıdır (Yazır, 2011, s. 263). Bu yüzden de “Terakki mazideki kıymetlerden istiğnâ değil onları ta'dilât ve keşfiyât-ı cedîde ile daha mütekâmil kıymetlere iblâğ etmektir.” Onun ifadesiyle söylersek, yapılması gereken şey de “servet-i eslâfa servet-i ahlâfı zammeylemektir” (Yazır, 1923, s. 16).

Bu bağlamda gündemleri, kavramları, kavramların muhtevasına ilişkin değişen vurgu farklılıklarını Elmalılı Hamdi Efendi'nin işaret ettiği zaviyeden ele aldığımızda daha gerçekçi ve sorun çözücü bir yaklaşım sergileme ulaşma imkânı elde edebiliriz. Zira Müslümanların tecrübe hazinesinde yer alan herhangi bir şahsın ve/ya mezhebin-meşrebin kavrayışını esas alıp başka her kavrayış biçimini tümüyle “sapma” olarak okumak gerçeklikle sorunlu bir ilişki kurmaya yol açmaktadır. Müslümanlar arasında devam eden ve gündün güne çeşitlenen mevcut çatışmaların oluşmasında bahsi geçen sorunlu okuma biçiminin

3 “Terakki öyle bir mefhum-i âmmîdir ki müteallikine ve gayesine göre birçok medlûller ile alakadardır.” (Yazır, 2011, s. 261).

ciddi bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu gerçeği de dikkate alarak 19. ve 20. yüzyılda Müslümanlarından bir kısmının eski olanı olduğu gibi koruma yolunda gösterdiği ısrar ile diğer bir kısmının unsurların meratibindeki vurgu farklarına ilişkin dilini yenilemede gösterdiği ısrarın doğurduğu bu gerilimi dikkatle değerlendirmek hayati bir önem taşımaktadır. Bu gerilimde yenilenmenin mahiyeti ve alanı hakkında açık bir çerçeve çizilmemiş olmasının etkili olduğunu düşünüyorum. Bu hususta Elmalılı Hamdi Efendi’nin daha önce ifade ettiğim yaklaşımı, gerilimi aşmanın sahici bir yolu gibi görünmektedir. O, “Mebâdi-ilmîyye ve akliyyesi sabit ve mahfuz olan dinimize bu teceddüd nasıl gelebilir?” diye sorduktan sonra meseleye şu şekilde açıklama getirir:

Şunu iyi der-hatır etmek lazım gelir ki, evvel ve ahir söylediğim vechile teceddüd, tebeddül ve tahrif değildir. İslam’da en büyük düstur düstûr-u vahdet olduğu için bütün mebâdi-i sâire bu düstûr-u vahdetin cihet-i inkişâfı nokta-i nazarından âmil olacak ve bütün teceddüdât da bu nokta-i nazâr mahfûz tutularak haziyet-i ümmet muhafaza edilecektir. Bu suretle her asırda vaki’ olan fikri ve maddi hadisât bir tecrübe nokta-i nazariyle tedkik edilip mebâdinin suver-i tatbikasına irca-i nazar olunacak ve bu suretle bir taraftan tecrübi ve istikrai diğer taraftan akli ve intintaci mudâaf bir sır ile cihet-i telakki bulunacak ve bu suretle hayat-ı ümmete şuûri veya lâ-şuuûri olarak giren şuûnat-ı cedidenin neseb-i sahihe-yi diniyye ve şer’iyyesi tenkih ve tesbit olunacak ve avâriz-ı mühlike olan bid’atlerle, esbâb-ı hayatiyeden olan inkişâfât-ı cedide bi’t-tefrik edilecek ve nihayet ukûl ile hissiyât tevhid olunarak vicdanlara yeni ihtiyaçları tatmin eden yeni bir neşve-i şetâret ve emniyyet verilmek hususuna i’tina kılınacaktır. Mebâdi-i mansûsa mahfuz tutulacak ve fakat tefri’ât ve tatbikât nokta-i nazarından yenilikler husûle gelecek, daha doğrusu bizimseyeceğimiz yeniliklerle bizimsemeyeceğimiz yeniliklerin hududu ayrılmak gibi bir inkişâf-ı vicdânî elde edilecek ve bu tarih ile nefis-i ictimâî fetret ve şikaktan kurtulacaktır. Müceddidin yapacağı şey vahdeti kırmak, şikâkı artırmak, usûlü inkâr, fûrû’u tecrîd, istikametten inhiraf, teşehhiyât-ı mücerredeye tebe’iyet suretiyle vicdân-ı ümmeti ecnebi vicdanlara temsil etmek ve hâziyyet-i ümmeti ref’ edecek bid’iyyâta yol açmak olmayacaktır. Teceddüt bize nefret değil muhabbet zerk edecek, hirâs değil emniyyet getirecektir. Her asrın tarihini güzelce zabtetmek ve o tarihte, esbâb ve ‘ilel-i şer’iyyenin kıymet-i ameliyeleri ve netâic-i ictimâiyelerini tedkik ve bu suretle asr-ı sâbıkın bir fezlekesini yapıp asr-ı

âtinin ihtiyâcâtını tayin eylemek; işte verese-i enbiyâ olacak ulemâ-i dinin vazifeleri budur. Bu ihtiyâcât bazen nazârî, bazen amelî kıymetleri hâiz olur. İhtiyâcât-i nazariye ilmî, ihtiyâcât-ı ameliye amelî şahsiyetler ister ki; müceddidler iş bu şahsiyetlerden zuhur edecek ve bu şahsiyetler ümmetin hâziyyetinden yetişmek lazım gelecektir (Yazar, 1923, ss. 34-35).

Bu mutedil tutum Hamdi Efendi'ye mahsus olmayıp çağdaşı olan başka âlimlerde de görülebilir. Bu rusuh sahibi âlimlerden biri de Babanzâde Ahmed Naim Bey'dir. Nitekim değişmenin bir istikamet kaymasına yol açmasını engellemede önemli bir teklif yapan Babanzâde'nin "Müstağ-ni kalamayacağımız şey, vaz'-ı cedîdden ziyâde, keşf-i kadîmdir" (Kara, 2001, s. 117) sözüyle ikrar ettiği önerme ile Elmalılı Hamdi Efendi'nin yukarıda alıntıladığımız "Mebâdi-i mansûsa mahfuz tutulacak ve fakat tefri'ât ve tatbikât nokta-i nazarından yenilikler husûle gelecek, daha doğrusu bizimseyeceğimiz yeniliklerle bizimsemeyeceğimiz yeniliklerin hududu ayrılmak gibi bir inkişâf-ı vicdânî elde edilecek ve bu tarih ile nefis-i ictimaî fetret ve şikaktan kurtulacaktır" ifadeleri aynı usulün farklı bir şekilde ifade edilmesinden ibarettir. Kanaatimce her iki âlimin ifadelerinden çıkarılacak sonuç şudur: Herhangi bir tahrife, yabancılaşmaya yahut tefrikaya yol açmadan yenilenmek bir zarurettir ve dahi mümkündür.

Kendi kalmak ile yenilenme arasında yaşanan gerilime dair yukarıda yaptığımız izahları da dikkate alarak, İslami Tecdid Hareketi'nin çözüm teklifini daha ayrıntılı olarak açıklığa kavuşturmamız ve bütünlüklü bir şekilde çerçeveslendirilmemiz gerekiyor. Buna istinaden günümüzde İslamcılık olarak kavramlaştırılan mezkûr yaklaşımın tam olarak neye istinat ettiğini ve bize ne teklif ettiğini konuşarak bu çerçeveyi belirginleştirmeye başlayabiliriz.

İslamcılık Bize Ne Söyler?

Öncelikle ifade edelim ki İslamcılık kavramına herkesin kendine göre yüklediği anlam, kavram hakkında yapacağımız değerlendirmelerde hepimizi birtakım zorluklarla karşı karşıya getiriyor. Özellikle günümüzde

ABD öncülüğünde sürdürülen asimetrik savaşın ötekisi olarak konuşlandırılan ve şiddeti esas alan terör örgütlerinin de İslamcı olarak tanımlanması bu zorluğu artırıyor. Bu zorluk, kavramın sosyo-kültürel zeminde daha geniş kaygıları, kategori ve yönelimleri de içine katacak bir şekilde gündelikleştirilerek sıradanlaşmasından kaynaklanıyor (Subaşı, 2015). Öte yandan kavramın “arınmacı”, “ümmeççi”, “antiemperyalist”, “çoğulcu”, “katılımcı” ve “özgürlükçü” bir yapılanma öneren “tecdid ve ihya” temelli formunun yeni durumların ortaya çıkardığı ihtiyaçlar çerçevesinde kendini yeniden şekillendirmesi de kavramın ortak bir anlam çerçevesinde kullanılmasını zorlaştırmaktadır. Buna karşın kavramın müktesebatında içkin olan ana ilke genel hatlarıyla aynıdır: İslami hissiyatın yeni bir medeniyet inşası için güçlü bir şekilde seferber edilmesi (Subaşı, 2015) tabir-i diğerle İslam’ı asrın idrakine söyletmekti (Akif, 2008, s. 403). Aslında İslamcılığı ‘bir kurtuluş ideolojisi’ olarak tavsif edenler tam da bu hakikate işaret etmektedirler.⁴⁴ Bu vurguya istinaden İslamcılığı Batı’ya karşı sürdürülen bir nefsi müdafaa hareketi olarak tanımlamamızda bir beis görülmemelidir.

Hatırlanacağı gibi 19. yüzyılda her şey altüst olmuştu. Avrupalı devletlerin öncülüğünde girilen sömürgeciliğin ve nüfuzun kuşatmasına maruz kalan Müslümanların “ayakta kalabilmenin imkânlarını aramak” çerçevesinde giriştiği çabaların da en temel niteliği nefsi müdafaa bağlamında okunmalıdır. İslamcılık bu süreçte vücut buldu. Bu yüzden de İslamcılık, Müslümanlar için bir bengisu arayışıydı.

Bu arayışı dönemin kitap ve makale isimlerine baktığımızda açıkça görebiliriz. Nitekim ümmeççilik, İslam’da dâvâ-yı kavmiyet meselesi, milliyetçilik, İslam kardeşliği, İttihad-ı İslam, İslami yönetimin niteliği, meşveret, hilafet tartışmaları, ceza hukuku, tasavvufun mahiyeti ve İslamiliği, kadının kimliği, vahdet, İslam medeniyeti gibi konular (Kara, 1986), dönemin ana gündem başlıklarını oluşturmaktadır. Bu başlıklar diplerde, vadilerde dolaşan dönem Müslümanlarının tarihe dönüp baktıklarında gördükleri ihtişamı ve azameti yeniden elde edebileceklerini düşündükleri bir hâletiruhiyeyi yansıtmaktadır.

4 İslamcılığın mahiyetine ilişkin farklı değerlendirmeler için bk. Karpat, 2001, ss. 7-38.

Bu tarihî bağlam dikkate alındığında, bahsi geçen tartışmaların olgusal bir karşılığının olduğu teslim edilecektir. Meseleler hakkında görülebilecek yaklaşım farklılıkları bu gerçeği değiştirmez. Mesela, bazı İslam beldelerinin işgale uğraması ve ulusçu akımların da etkisi ile dağılmaya başlayan Müslümanların, bu durumun hâl çaresi olarak yeniden ümmet olmayı gündemleştirmeleri anlaşılabilir bir girişimdir. Keza Batı karşısında düşülen acziyeti anlamlandırmak ve bu sorunu aşmak cehdi ile yeniden yapılanma gereği duyan Müslümanların mevcut yönetim yapısında nakısa aramaları ve olması gereken yönetim tarzının mahiyetine dair tartışmalara girişmeleri de böyle değerlendirilebilir (İnayet, 1988, s. 99). Nitekim İslam ümmetinin hâlihazırdaki durumunu dile getiren İkbâl'in (2002, s. 217) dizeleri durumu çok yalın bir şekilde resmediyor:

Hak dini, kâfirlikten daha bed-nâm oldu;
Çünkü molla kâfir yapan bir mü'mindir!

İkbâl'in bu ifadelerinden iki sonuç çıkarabiliriz: Birincisi, Müslümanlık başkalarının gözünde sorunlu bir durumda olmak anlamına geliyor. Zira İslam; yoksulluk, çaresizlik, ihtilaflar içinde boğuşmak ve işgale karşı mukavemet etmekten aciz olmak gibi bir çırpıda sayılabilecek sorunlu bir dünyanın adıdır. İkbâl'in beytinde dile getirilen ikinci sorun ise Müslümanlara önderlik yapma konumunda olan kişilerin, mevcut hâliyle İslam'ı çağın idrakine sunabilecek bir dil kullan(a)madıkları bilakis insanlarla İslam arasında kopuşlar oluşturan bir tabloya yol açtıkları şeklinde tarif edilebilir.

İkbâl'in bahsettiği bu nakısa, meselenin bir veçhesini oluşturmaktadır. Halk ile ona rehberlik etme mevkiinde olan mütefekkir tabaka arasındaki yabancılaşma ise meselenin diğer boyutunu oluşturmaktadır. Said Halim Paşa bu durumu İnhitât-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye başlıklı risalesinde ayrıntılı olarak değerlendirir. Ona göre mütefekkir sınıfı ile halk arasındaki ilişki, bir insanın beyni ile vücudu arasındaki ilişki gibi düşünülebilir. Bu iki şeyden biri diğeri olmaksızın görevini icra edemez. Halk olmaksızın mütefekkir zeminsiz kaldığı

gibi mütefekkeri ile kopukluk yaşayan bir halk da aklını ve şuurunu kaybetmiş olur. Paşa’ya göre İslam ümmetinin yaşadığı çözümsüzlük, ulema ile mütefekker sınıfın görevini hakkıyla yerine getirememesi ile yakından irtibatlıdır. Said Halim Paşa (2019, s. 287), bu durumu şu şekilde açıklar:

Mütefekkerin-i İslâm hayât-ı müstakbele için kable’l İslâm hayâtlarından ne gibi şeylerin unutulup fedâ edilmesi îcâb etdiğini akvâm-ı Müslime’ye nasıl tâlîm edemedilerse bugünkü mürşidîn de yaşadıkları edvârdan ne gibi şeylerin ibkâ ve muhâfazası lâzım geldiğini ensâl-i cedîdeye öğretmekde seleflerinden ziyâde hüner ve liyâkat gösteremediler.

Said Halim Paşa’nın ifadelerine dikkatle bakıldığı takdirde, onun meseleyi neyi değiştirmek ve neyi korumak gerektiği hususunda yaşanan gerilimle doğrudan irtibatlı olarak el aldığı görülecektir. Paşa da İktbal gibi ulemanın değişime karşı tutumunda sorun görmektedir. Zira ulema vazgeçilebilir olanı belirlemede isabetli davranmadığı için muhafazakârlarca katı bir tutumun çeperine takılmıştır. Ancak Paşa, aydınının da değişime bir sınır tayin edemediği için müfritane bir tutum içinde bulunduğunu ve kendini var kılan değerleri gözden çıkardığı için halkına yabancılaştığını bu yüzden de öncü rolünü ifa edemediğini dile getirir.

Said Halim Paşa, İslam ümmetinin yaşadığı irtifa kaybını durdurmanın en önemli adımlarından birisinin halk ile ulema ve mütefekker tabaka arasında yaşanan bu kopukluğu gidermekten geçtiğini anlatarak çözümün imkânlarını müzakere eder.

Yukarıdaki beyitte öncü insanların rolünü hakkıyla ifa edememelerinin yol açtığı sorunu çarpıcı bir şekilde dile getiren İktbal de bahsi geçen durumun aşılacağına inanır. Ona göre Müslümanlar bunu dün başarmışlardı, tarihin parlak sayfaları bunun tanıklıkları ile doludur. İktbal’e göre bugün de benzer bir başarıyı üstlenmek gibi bir sorumluluğu vardır Müslümanların. Bu yüzden İktbal (2002, s. 214), Müslümanları şu çarpıcı ifadelerle tarihî görevlerini üstlenmeye çağırır: “Gel eski dünyayı tekrar gençleştir!”

İkbal'in ulemanın temsil kabiliyetini kaybetmesiyle irtibatlandığı sorun tespiti ve bu sorunu aşmaya yönelik yaptığı çözüm teklifi İslamcılık akımının sorun ve çözüm algısını çerçevlendirmede temsil kabiliyeti yüksek bir değerlendirmedir. Onun bu değerlendirmesinden istifade ederek söylersek Müslümanlar için İslamcılık, "eski dünyayı gençleştirme" çağrısıdır.

Değerlendirmemizin bu aşamasında, eski dünyayı gençleştirme çağrısının hangi varsayımlar üzerinde şekillendiğini ve neleri teklif ettiğini konuşmamız gerekiyor. Bu bağlamda, farklı âlimlerin, farklı bağlamlar için dile getirdikleri dört temel tespiti ve bir anlamda da teklifi konuşarak meseleyi açıklamak yerinde olacaktır.

Yenilenme Zorunluluğu

Üst üste gelen yenilgiler ve artan Batı nüfuzu karşısında mevcut durum sürdürülemez bir hâl almış bulunmaktaydı. Bu durumun dönemin Müslümanları tarafından nasıl algılandığını gösteren en çarpıcı ifadelerden birisi "eski hâl muhâl, ya yeni hâl ya izmihlâl" şeklinde Said-i Nursî tarafından dile getirilmişti (Bediü'z-zaman, 1339, ss. 51-53). Münazarat adlı risalede yer alan bir soruya verdiği cevapta Said-i Nursî, gerek tecellide tekrar olmadığına dair zihni arka planı üstlenmiş bir âlim olarak gerekse de dönemin değişen şartlarını muhataplarına göstermek için dile getirdiği bu veciz ifade üç önemli hakikate işaret etmektedir: Birincisi, tarihte olup biteni tekrar etmek ve geriye dönüş mümkün değildir. O hâlde geçmişin korkuları ile yaşamanın bir anlamı yoktur. İkincisi, yeni bir hal oluşturmak tabii ve hatta zaruridir. Bu sebeple muktezâ-yı hâlin icaplarını yerine getirmeyenler yok olup giderler.

Burada sorulabilecek esaslı sorulardan birisi şu olabilir: Yeni hâl olarak kavramsallaştırılan şey, bizi biz olmaktan çıkararak bir dönüşüme yol açmaz mı? Bu soru, dönemin İslamcılarının da farkında oldukları bir sorudur. Esasen dönemin şartları dikkate alındığında galip bir güç olarak Avrupa'nın etki gücü karşısında kaygı duymak tabiidir. Dönemin birçok metninde yer alan "seyl-i huruşan" ifadesi tam da bu gerçeğin nasıl algılandığını göstermektedir. Yazılarda dillendirilen bu coşkun

sel, önüne çıkılmaması gereken bir dönüştürme gücüne sahiptir. Bu sebeple de onun gücünü hesaba katarak bir duruş belirlenmesi gerekmektedir. Asıl mesele de tam bu duruşu belirleme noktasında ortaya çıkmış görünüyor. Akıntıya katılmak yahut başka bir yol belirlemek gerektiğini söyleyenler, çağdaş Türk düşüncesinin ana akımlarını da şekillendirmiş bulunmaktadır. Akıntıya katılmayı öneren akımı Batıcılık, bu akıntının dışında kalmayı öneren yaklaşımı gelenekçi-muhafazakâr tutum, bu iki seçenekten farklı bir yol takip etmeyi mümkün gören ana akımı ise İslamcılık olarak adlandırılabiliriz.

Farklı bir yol takip etmeye dair yapılan usul önerisi aynı zamanda İslamcılığın ikinci ana önermesini oluşturmaktadır. Bu iki önermenin birisini Babanzâde Ahmed Naim Bey’in Mebadi-i Felsefe’den İl-mü’n-Nefs, adıyla Fonsgrive’den yaptığı tercümenin mukaddimesinde dile getirdiği “-tabiatıyla müstağni olamayacağımız- vaz’-ı cedidden ziyade keşf-i kadimdir” cümlesinde görebiliriz (Babanzâde, 1331, s. 5). İkincisi de Batıcı-modernist değişme talebi ile İslami tecdid çerçevesindeki yenilenme teklifinin kendi ve muhatap algılarını göstermede önemli bir ayrımı işaret eden, yine bir Avrupa felsefesi tarihi çevirisi-ne yazılan mukaddimede yer almaktadır. Bu kez çeviriyi yapan Elmalılı Hamdi Efendi’dir. Onun Metâlib ve Mezâhib Terücumesi’nin mukaddimesinde dile getirdiği; “terakki, mazideki kıymetlerden istiğnâ değil, onları ta’dilât ve keşfiyyât-ı cedîde ile daha mütekâmil kıymetlere iblâğ etmektir; tabîr-i aharla servet-i eslâfa servet-i ahlâfı zammeylemektir” önermesi, yenilenmeyi kendi tarihî tecrübesi ile yeni durum arasında kurduğu irtibat üzerinden şekillendirmeyi teklif etmektedir. Biz sırasıyla İslamcılığın neyin değiştirmesi, neyin korunması gerektiği hakkındaki yaklaşımını gösteren ve İslamcılığın teklif ettiği temel önermelerden birisini oluşturan ikinci önermeyi, Babanzâde Ahmed Naim Bey’in veciz ifadesiyle açıklamaya devam edebiliriz.

Yeni Bir İnşa İçin Kadimin Keşfi

Değişimin mahiyetini netleştirmek için Said Halim Paşa “ıslahât ve ta’dilât” ile “terk ve tebdil” arasındaki farkı ayrıntılı bir şekilde açıklar.

Ona göre, Batıcıların yenilenmeden anladıkları şey, öncelikle mevcut olan bir şeyi terk etmek yani onu yıkıp yerine Avrupalı olanı ikame etmektir. Oysa Müslümanların yapması gereken herhangi bir şeyde görülen mahzur veya kusurun lüzum-u ta'dili ve ıslahı hissedildiği anda ta'dil ve ıslahına çalışmaktır (Said Halim Paşa, 2019, ss. 50-51). Ona göre tarihî-toplumsal gerçekliğin tabiatına muvafık olan yıkıp yeniden yapma değil tadilat-ı cedide ile ihtiyacı karşılayabilir bir hâl oluşturmaktır. Oysa aydın sınıfı, vatanındaki her şeyi ıslahat ve düzeltmelerle kurtulamayacak kadar bozuk gördüğü için kurtuluşu, mevcut olanı yıkmakta buluyor. Yerine ise az çok Garplılaşmış olan bilgi, mantık ve ahlakına, iyice Frenkleşmiş olan içtimai ve siyasi tasavvurlarına göre şekil vereceği yeni bir toplum inşa etmeye kalkışmaktadır. Yani Batıcı aydınlar nazarında düzeltip ıslah etmek, mevcut olanı terk edip değiştirmek, yıkıp atmak için bir vesiledir. Paşa, Batıcı aydının paradoksuna dikkat çeker ve onların mihrak olarak gördükleri Garplıların bir şeyi bilhassa muhafaza etmek arzusu ile ıslah etmek istediklerini dile getirir. Yani Paşa'ya göre bizde yenisini kurmak için var olanı yok etmeye, Batı'da ise var olanı yok olmaktan kurtarmak için düzeltip korumaya çalışmak yoluna gidilmektedir. Bu durumun mahzurlarına dikkat çeken Said Halim Paşa'ya göre düzelterek ıslah etmek yerine değiştirme yoluna gitmek, tamamen yeni bir şeyi denemek demektir. Bu durumda da insanlar, eskiden kazanılmış ve çoğu acı tecrübelerle mal olmuş olan birçok bilgi ve tecrübelerden mahrum kalır, istifade edemezler. Yeniden birtakım denemeler yapmak yani tereddüt ve şüpheler içinde, kıymetli vakitler kaybetmek, yeni hatalar işleyerek onların tamirlerine çalışmak gerekir. Bu gibi hâllerde çoğu kere giderilmek istenen yanlış ve noksanlardan daha zararlı hatta tehlikeli neticelere varılır, dertlere düşülür (Said Halim Paşa, 2019, ss. 123-124).

Said Halim Paşa'nın gerçekle sorunlu bir ilişki biçimi olarak değerlendirdiği aydının mezkûr tutumu, tecrübe ile biriktirilmiş bir miras oluşturmaya mani olmaktadır. Bu sebeple de bütünlüğü parçalanmış, tarihsel sürekliliği kesintiye uğramış böylesi bir tasavvurun neticesi olarak yeniden ve bir daha o muhteşem tarihî birikimin oluşturduğu

ufka yerleşmek imkânını ele geçiremiyoruz. Oysa bir kez o ufuktan dünyaya bakmayı deneyebilirsek eksik parçalar yerini bulacak ve keşf-i kadim çabası daha önce olduğu gibi bugün de bize güç ve kuvvet verecektir. Aksi hâlde yeni bir şeyler söylemek iddiasıyla ortaya çıkarken farklı bir medeniyetin sözcülüğünü yapar hâle düştüğümüzü bile fark etmeksizin egemen olanı, evrensel olan mertebesine çıkarmış olabiliriz. Bu coğrafyanın insanı keşf-i kadim yapmayı bıraktığı günden beri yeni bir şeyler söylemeye, yeni bir şeyler ortaya koymaya çalışıyorlar ama yaklaşık bir asırdır ne yeni bir şey söyleyebiliyor ne de yeni bir şeyler ortaya koyabiliyor. Dahası vaz’-ı cedidi (yeni bir şeyler ortaya koymayı) keşf-i kadime istinat ettirmediği için de o ortaya koydukları yenilikler de kendi dünyalarının değil egemen dünyanın kabul ve takdir edebileceği şeylerden öteye gitmiyor.

Dönemin İslamcı aydınları kadim olanı keşfetmeyi, yeni olanı ortaya koymaktan belki daha güç ve çok daha kalıcı bir çaba olarak görmektedir. Bu yüzden de aydınının öncelikli görevi, vaz’-ı cedit değil keşf-i kadim olmalıdır! Babanzâde Ahmed Naim Bey’in şu ifadeleri, “kadim ve cedit olan ile nasıl bir irtibatımız olmalı?” sorusuna verilecek cevabımızın seyri sülukunu ifade etmektedir:

O halde bugün bizim felsefe için yapacağımız şey -tabiatıyla müstağni olamayacağımız- vaz’-ı cedidden ziyade keşf-i kadimdir. Binaenaleyh bir mebhâse ait Fransızca bir ıstılahın karşılığını ararken daima o mebhâsın bizdeki şekline de bakmak ve kadimden beri bizde ne gibi lafızların mustalah olduğuna nasb-ı nazar-ı dikkat eylemek ve her iki taraftaki manalar mütevatır ise eski tabiri tereddütsüz kabul etmek, arada bir fark hasıl olmuş ise o farkı gözeterek yine mevzua münasib tağyir-i yesir ile işi halletmek lazımdır (Babanzâde, 1331, s. 5).

Babanzâde’nin önermesi ekseninde Batıcı-modernist değişim talebi ile İslamcılığın tecdid çabası arasındaki farkı biraz daha belirginleştirmeye yarayacak üçüncü önermeye geçebiliriz. İslamcılığın temel önermelerinden birisini oluşturan bu yaklaşımı da Elmalılı Hamdi Efendi’nin dilinde çerçevlendirebiliriz.

Yeniye Eskiye Eklemlenerek Gelişmek

İslamcılığı bağlamına uygun anlayabilmek için onu İslam tarihi bütünlüğü içerisinde bir yere konuşlandırmak gerekmektedir. Zira İslam ilim, tefekkür ve pratikleri ile terbiye görmüş ve bir istikamet beyanında bulunmuş Elmalılı Hamdi Efendi ve benzeri öncülerin düşüncelerini başka türlü bir konuşlandırma ancak esaslı gerekçeler ileri sürülmek şartıyla mümkün olabilir. Elmalılı Hamdi Efendi'nin neyin korunması, neyin hangi ölçü ve mahiyette değiştirilmesi gerektiğine dair dile getirdiği önermeler, bunun mümkün olup olmadığı tartışmasına girmemizi zorlaştıran farkındalıkları (bilinci ve mükteşebatı demem daha uygun olur herhalde) bize göstermektedir. Onun aşağıda yer alan ifadeleri, değişme karşısında ulemanın ihtiyatlı bir tutum sahibi olmasının anlaşılır bir şey olduğunu teslim ettiğini göstermektedir. Bu ihtiyatlı tutumu anlayışla karşılayan Elmalılı, ulemanın aynı gerekçe ile değişme karşısı bir katı tutum benimsemesini ise gerçeklik algısındaki bir nakısa olarak değerlendirir:

İlim adamlarının umumiyetle muhafazakâr oldukları inkar edilemez. Ve yine bundan dolayı ehl-i ilmîn herhangi bir teceddüd ve hârika dâ'vası karşısında ibtidâen şüpheye düşmesi bir hakkıdır. Fakat bunun böyle olması ale'l-umûm havârikî inkâr ederek saha-i imkânî câmid bir ittîrâdın yed-i tahakkümüne teslim etmeyi icab ettirmez. Ehl-i ilim aynı zamanda illet-i ûlanın kudretine ve sâhâ-i imkânın vüs'âtına inanır, terakki ve tekâmülü gâye-i emel bilir. Hal bû ki her hatve-i terakki ittîrâd içinde bir ma'nâ-yı hârikâyı tazammun eder. Ehl-i ilim, bütün ittîrâdâtı hazfeden ve mâzi ile bütün alâkalarını kesmek isteyen hevâî bir müteceddid olamazsa da terakkîye karşı da doymak bilmeyen bir hırs-ı iştihâ taşır; o muhafazakâr iken aynı zamanda terakkî-perverdir (Yazır, 1924, ss. 49-52).

Görüldüğü gibi Elmalılı Hamdi Efendi, kendi olanı korumayı genel bir tutum olarak hayatın değişen ve gelişen şartlarına karşı olmak şeklinde anlamamaktadır. Bilakis ona göre yeni durumun ortaya çıkardığı geniş imkânlar olabilir ve ilim ehli bu imkânları seferber ederek mevcut durumu daha mütekâmil bir noktaya taşıma konusunda bir işti-haya sahip olmalıdır. Dolayısıyla onun nazarında terakki ve tekâmül

sakınılacak bir şey değil tutkuyla talep edilmesi gereken birer gayedir. Burada onun terakki kavramına yüklediği anlamın, dönemin ilerlemeci modernist paradigmasından farklı olduğunu ifade etmiştik. Nitekim Elmalılı’ya göre terakki, faziletler temelinde tanımlanması ve anlaşılması gereken bir hâldir. Bu hâl, nicelik olarak bir şeyleri çoğaltmakla değil İslami ilkelerin vücut verdiği bir feragat, o feragat sayesinde kamunun faydasını kendi nefesine öncelemek gibi faziletlerle mümkün olabilmektedir (Yazır, 2011, s. 262).

Elmalılı Hamdi Efendi’nin, “mâzi ile bütün alâkalarını kesmek isteyen” hevâî tutumu reddetmesinin benzeri bir tutumu Said Halim Paşa’nın “ıslahât ve ta’dilât” ile “tebdilen ıslâh” arasında yaptığı ayırimda görüyoruz. Aşağıdaki ifadeler onun bu husustaki bilincini ve müktesebatını göstermesi bakımından önemlidir:

Terakki, mazideki kıymetlerden istiğnâ değil, onları ta’dilât ve keşfiyyât-ı cedîde ile daha mütekâmil kıymetlere iblâğ etmektir, tabîr-i aharla servet-i eslâfa servet-i ahlâfî zammeylemektir... Ulûmun akliyetini ve faaliyet-i hâzırasını ihmâl edip sırf nakliyetini tespit ile uğraşmak iskolastik denilen mertebe-i taklîdde sayıp durmak demektir. Bu ise hakikatin hayâtiyetinden ve canlı noktaları bulunduğundan gaflet eylemektir. Bilakis ulûmun nakliyetini ihmal edip sâde akliyeti ile eğlenmek, mi’yârsız, mikyâssız, ibtidâî bir hareket-i tıflânedir... Tahavvül ve tahaffuz sâyesindedir ki rûh-i beşer terakki eder ve fen kemâle doğru gider... (Yazır, 1923, ss. 16-17).

Elmalılı’nın ve Said Halim Paşa’nın bu değerlendirmeleri, kendi kalmanın lüzumu ile değişmenin tabiiliği arasında bir tercih yapmanın değil bizi biz yapan sabiteleri eksende tutan bir yenilenmenin gerekli ve mümkün olduğunu anlatmaktadır. Onlara göre İslam fıkhi, bize zaten bu imkânı sunmaktadır. Elmalılı, fıkhi bu imkâna sahip olup olmadığını dair şüpheleri izale etmek için giriştiği müzakere şu şekilde devam eder:

Biz bugün... Fıkhi-ı celîl-i İslâm’da muteber olan bi’l-cümle mezâhibi elimize alarak zamanımızdaki (ma’at-teessüf kalîl olan) mütehasısinden mürekkep -her nereden olursa olsun Mecelle Cemiyeti’nden daha vâsi bir heyet-i ilmîye teşkil edip bir taraftan Avrupa kavanînini tercüme eder,

diğer taraftan milel-i gayr-i müslîme erbâb-ı iktidârından bir hey'et-i hukûkiye bulundurur ve bi'l-cümle hadisât ve mu'amelât-ı külliyyemizi de ta'yin eyler ve evvelemirde Fıkh-ı Hanefî'den tedkîk ve tatbîk ve cem' ve te'lîfe başlar ve ihtiyâc-ı nâsa erfâk ve evfâk olan mesâili herhangi mezhebden olursa olsun alır ve farazâ bunlarda bulamayacağımız zarûriyyü'l-hâll bir hâdiseye tesâdüf edersek hallini aynen bulabileceğimiz Avrupa kavânîninden değil, kavâ'id-i felsefe-i şer'iyemizle hâll ü ta'yin eyler ve bu suretle öyle bir kanûn-ı muhît meydana getiririz ki âlem-i medeniyet parmak ısırır (Yazır, 1909, s. 18, 404).

Bu ifadeler, İslamcı yaklaşımda kendi kalmak ile tarihî-toplumsal değişim arasında bir sıkışma hâli yaşamak zorunda kalınmadan yol almanın mümkün olduğuna ilişkin kabulü açık bir şekilde göstermektedir. Dahası Elmalılı gibi klasik medrese geleneğinin müntesibi olan bir âlimin, kendi ilim ve mezhep geleneğinin imkânlarına diğer mezheplerin birikimlerini de eklemekle dahi yetinmeyip bir de Avrupa müktesebatından haberdar olmayı elzem görmesi önemli bir açık tutum örneğidir. Ne var ki bu açıklık, Müslümanların kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve sorunlarını çözmek için Avrupa tecrübesini alıntılama şeklinde bir yabancılaşmaya ve kendi geleneği içinden çıkarılmış bir çözüm yerine hazır olanı alma kolaycılığına da ruhsat vermemektedir. Zira Avrupa'da vücut bulmuş kavram ve kurumların başka toplumlarda aynı işlevi görmelerini beklemek yanlıştır. Said Halim Paşa da Elmalılı ile aynı kanaattedir. Nitekim her türden taklidin çözümsüzlükle neticeleneceğini düşünen Said Halim Paşa'ya göre yapılması gereken fıkıh-ı şerifin yol göstericiliğine müracaat etmek ve kendi sorunumuzu kendi imkânlarımızı seferber ederek çözmektir (Yazır, 1909, s. 415).

Bütüncül Bir Hayat Nizamı Olarak “İslamlaşma” Siyaseti

Müslümanların yaşadığı inhitatin ancak “tebdîlen ıslâh” ile aşabileceğini dile getiren Batıcı fikriyat müntesipleri, çözüm olarak gördükleri modernist paradigmanın etkisiyle dinin, en iyimser hâliyle, vicdani bir umde olarak hayatiyetini sürdürebileceğini öngörüyorlardı. Zira onlara göre Avrupalıların kesin zaferiyle şekillenen yeni dünya ancak böyle mümkün olmuştu. Batıcılara göre Avrupa, dinin hayata

müdahale alanını kamusal alanın dışına iterek bireysel düzlemle sınırlayan modern paradigma sayesinde bu başarıları yakalamıştı. Onlara göre varlığımızı devam ettirebilmemiz için başka bir yol da yoktu. Esasen Batıcılara göre bu bir tercih değil bir zorunluluktur. Bu zorunlu tercih Abdullah Cevdet’in ağzından şu şekilde dile getiriliyordu:

Medeniyet-i hâzıra bir seyl-i hurûşândır ki mecrâsını Avrupa kıtasında açmıştır, önüne gelen her mevâniyi bâ-kemâl-i şiddet zîr ü zeber eder. Ahâli-i Müslîme bu seylâbe-i medeniyete mukâvemetten ihtirâz etmelidir. Hayât-i millîlerini ancak bu cereyâna tabî’iyet ile te’min edebilirler (Cevdet, 1905, s. 70).

Said Halim Paşa ise durumu başka bir açıklama çerçevesi ile ele almayı teklif ediyordu. O, çözümü, hayatı bütün şubeleriyle İslamlaştırmada görüyordu. Kanaatimce Paşa’nın risalesine adını da veren İslamlaşma tabiri, İslamcılık nedir sorusunun en kapsamlı ve veciz tanımını da ifade etmektedir. Ona göre; “İslamlaşmak demek; İslam’ın itikadiyatını, ahlakîyatını, ictimaiyatını ve siyasiyatını daima zamanın ve muhitin ihtiyacatına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara tevfi-k-i hareket etmekten ibarettir.” (Said Halim Paşa, 2019, s. 149).

Paşa’nın İslamlaşma tarifinde geçen kavramlar rastgele sıralanmış ifadelerden ibaret görülmemelidir. Nitekim risalesinin girişinde yer alan şu ifadeler, onun hayatı iç içe geçmiş bütüncül bir süreç olarak algıladığını göstermektedir:

İslamiyet kendisine hâs i’tikâdiyâtı, o i’tikâdiyât üzerine müesses ahlâkiyatı, o ahlâkiyâtdan mütevellid ictimâ’iyâtı, el-hâsıl o ictimâ’iyâtdan doğan siyâsiyâtı ihtivâ etmek i’tibâriyle en mükemmel ve en nihâi kemâli hâiz bir dîn-i insânîdir (Said Halim Paşa, 2019, s. 148).

Said Halim Paşa’nın bu değerlendirmesi, zamanı dikkate alındığında, modernist paradigmaya bir cevap olarak görülmelidir. Zira onun çizdiği bu çerçeve ed-Din olan İslam’ın hayatı bütün şubeleriyle ihata eden bir hayat nizamı olarak olup bitene cevap verebilecek bir yeterliğe sahip olduğunu ilan etmektedir. Dahası o, İslamlaşmayı, karşı karşıya gelinen sorunların üstesinden gelebilecek yegâne imkân olarak görmektedir.

Kuşkusuz İslamlaşma projeksiyonunun bahsi geçen önermelerinin, tarihî süreçte kendini yeniden şekillendiren bir dinamizmi oldu. Bu yeniden şekillenmenin hemen her dönemde aynı yeterlikte olup olmadığı tartışılabilirse de bu çizginin günümüze kadar varlığını sürdürdüğü bir vakıa. Biz reddiyeci modernist tutum ile değişen şartlar karşısında hayatiyetini sürdürmesini temin edecek bir yenilenmeye imkân vermeyen muhafazakâr tutum dışında başka bir varoluşun hangi aşamalardan geçerek bugünlere geldiğini ana hatlarıyla dönemlere ayırıp açıklamamızı sürdürebiliriz. Böylece yenilenme ve kendi kalma geriliminin tarihî süreç içerisinde hangi aşamalarda, nasıl bir fikrî çerçeve ile kendini yeniden inşa ettiğini de gözlemleme imkânı bulmuş olacağız.

Kuşkusuz bu dönemlendirme ve her bir dönemin genel niteliklerine dair değerlendirmelerimiz aynı zamanda İslamlaşma fikriyatının seleflerinin birikimine sadakatlerini ve yeni gelişmeler karşısındaki performanslarını da değerlendirmeyi mümkün hâle getirecektir.

İslamcılığın Yüzyıllık Seyri

Bir fikriyatın ve/yahut hareketin tarihini belli ölçütler çerçevesinde dönemlendirmek, esasen tarihî-sosyolojik bir varoluşun yeni durumlarla karşılaştıkça kendini yeniden şekillendirdiğini de kabul etmeyi gerektiriyor. Yazımızın konusuyla da doğrudan ilişkili olan sabit ve değişken olanın ne olduğu ile bu iki şeyin ilişkisinin mahiyeti uzun bir bahistir ve günümüzde de farklı mahfillerin kimlik tartışmalarında önemli bir başlık olmaya devam etmektedir.

Yazının bu aşamasında yapacağımız dönemlendirmede yeni varoluş biçimlerinin önceki varoluş biçimleri ile esasa dair bir ayniyetinin bulunduğunu varsaydığımızı vurgulamak isterim. Zira esasa dair bir ayniyetten söz edemediğimiz durumda, farklı varoluş biçimlerini aynı kavram çerçevesi içerisinde adlandırmak da mümkün olamayacaktır. Bu sebeple değişen dil ve gündemleri farklı tarihî-sosyolojik bağlamlarda İslami Tecdid Hareketi'nin kendini yeniden şekillendirmesinin bir tezahürü

olarak gördüğümüzü belirtmeliyim. Bunun içindir ki belli sabiteleri esas alarak yüzyıl içinde vuku bulan farklı gündem, kavram ve varoluş biçimlerini tarihî bir süreklilik içerisinde ele alacağız. Dahası sürekliliği sadece yüzyıllık süreç için değil tarihî İslam tecrübesinin hemen her dönemini anlamak için de dikkate almak gerekiyor. Kuşkusuz sürekliliğe vurgu yapmak, değişimin her daim tekâmül şeklinde cereyan ettiği anlamına gelmemektedir. Zira tarihî İslam tecrübesinde birbiri ile çelişen düşünceler, uygulamalar ve fikir hareketleri olmadığını söylemek imkânsızdır. Ancak söz konusu meseleyi tartışmak bu yazının sınırları dışında kaldığı için burada ayrıntılı olarak müzakere etmeyeceğiz.

Bu varsayımlar çerçevesinde İslami Tecdid Hareketi’nin yaklaşık yüzyıllık tecrübesini dönemlendirmede esas aldığımız şeyleri ifade edebiliriz: Yüzyıllık bir zaman dilimini çeşitli şekillerde dönemlendirmek mümkün olsa da biz Müslümanların dünya sistemi içindeki konumlarında yaşanan değişimler ile yerel iktidar süreçlerinde yaşanan değişimler ve bu değişimleri etkileyen yahut bu değişimlerden etkilenen fikrî ve kurumsal teşebbüslerdeki ciddi farklılaşmaları dikkate alarak dört dönemden bahsedebiliriz.

Birinci Dönem: Ulus-Devlet Öncesi Dönem (1924 Öncesi)

Bu dönem Osmanlı’nın yenilgi çağı olan 19. yüzyılın önemli bir kısmını ve 20. yüzyılın ilk çeyreğini kapsamaktadır. Bir çözüm projeksiyonu olarak İslamcılık, bu dönemde antiemperyalist bir tutum ve kendini ihya önceliğiyle şekillenmişti. Bu tercihin işgali durdurma ve Avrupalı düşünce ve ideolojilerin meydan okumalarına cevap verme önceliğiyle yakından irtibatlı olduğu açıktır. Bu sebeple de dönemin en yaygın gündem başlıklarından birini İttihad-ı İslam konusu oluşturmaktadır. Elbette ciddi bir medenî ve ilmî birikim sahibi olan dönemin İslamcılarını gidişatı sadece dış tesirler üzerinden anlamlandırmadılar. Hatta denebilir ki İslamcılığı gelenekçi reddiyecilikten ayıran şey tam da bu konudaki yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Gerek kendi tarihî mirası gerekse de yeni olan karşısında nasıl bir tutum sergileneceği meselesi etrafında şekillenen farklılaşmada İslamcılarının oldukça öz güvenli

davrandıklarını görüyoruz. Nitekim yenilenmenin imkânlarını ve sınırlarını belirlemede İslamcıların yaklaşımı, yeni olan şeyin hakikate muvafık olup olmadığı ile ihtiyaca tekabül edip etmediği bağlamında şekil almıştı. Keza eski/geleneksel olanla ilişkinin kıymeti harbiyesi de hakikati temsil kabiliyeti ve ihtiyaç karşılama sürdürüp sürdüremediği ekseninde vücut bulmuştu. Bu yaklaşıma istinaden meseleyi eski yahut yeni olmaklığı dolayımından değil ihtiyacı karşılama kabiliyeti ve hakikate muvafık olup olmaması ekseninde değerlendiren İslamcılar hem kendi tarihî birikimi hem de yeni dünyanın icapları ile irtibat kurmada mutedil bir tutum geliştirdiler. Tecdid ve ihya bağlamında yapılan tercihi bu çerçevede anlamak gerekir.

Dönemin İslamcılarının bir kısmı bâtını yorumlarla şekillenmiş ve kaderci olarak değerlendirdikleri yerleşik din anlayışını eleştirerek bir iç dirilik inşa etmeyi ve muktezâ-yı hâlin gerektirdiği yenilenmeyi zaruret olarak görürken diğer kısmı ise tahrife maruz kalmamak adına usul-ü kadim yanlısı bir çerçeveyi korumayı esas almıştı. Sırat-ı Müstakim dergisi birinci eğilim İslamcılığının, Beyânu'l-Hak dergisi ise ikinci eğilimin kümelendiği mecraları oluşturuyordu. Bu iki ana eğilim dışında bazı arayışlar bulunmakla birlikte ana eğilimi bu iki akımın oluşturduğunu söylemek mümkündür. II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında yayınlanan bu dergilerde Said Halim Paşa, Mehmed Akif, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Babanzâde Ahmed Naim Bey, Mehmed Ali Aynî, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Elmalılı Hamdi Efendi, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Tahiru'l-Mevlevi gibi isimler en fazla yazısı yer alan yazarlardır. Dönemin önemli isimleri arasında yer alan Said-i Nursî ise Volkan dergisinde yazmaktadır.

Nispi olarak bağımsız bir devletin müntesipleri olan Osmanlı Müslümanlarının gündemlerine ve dillerine yansıyan farklılara rağmen bu aşamada İslamcılığın temel önermeleri şu başlıklar altında müzakere edilebilir:

Antiemperyalizm: On yedinci yüzyılın sonlarından itibaren mütema-diyen toprakları işgale uğrayan bir ülkenin sorumluluk mevkiinde bulunan devlet adamları ve ulemanın içerisinde işgali durdurmanın

öncelikli bir yeri olması kaçınılmazdı. Bu sebeple de dönemin hemen tüm tartışmalarında Avrupalı devletlerin işgalleri ile küresel bir boyut kazanan sömürü siyasetine karşı bir bilinç oluşmuştu. İslam’ı çözüm projeksiyonunun eksenine alan İslamcıların da bu öncelikle bir mücadele dili oluşturduklarını görüyoruz.

İttihad-ı İslam: İslam ümmetinin büyük bir kısmı işgale uğramıştı. Osmanlı ve İran dışında kalan hemen tüm Müslümanlar, sömürge yönetimleri altındaydılar. Osmanlı ve İran Devletleri ise Avrupalı devletlerin ve Rusya’nın tazyiki altında bir kuşatma yaşıyordu. Dolayısıyla bu pratik durum, Müslümanlar arasında bir dayanışma siyasetinin gerekliliği hususunda neredeyse bir uzlaşma oluşturmaktaydı. İttihad-ı İslam siyasetinin zemini oluşturan bu farkındalık, Batıcı siyaset taraftarları arasında bile karşılık buldu. Güç birliği yapmayı ihtiyaç olarak gören dönemin öncüleri, bu yaklaşımlarını İslam kardeşliği, vahdet, hilafet ve ümmet gibi kavramlar ile de takviye etmekte ve meseleyi İslami meşruiyet zemininde kavramsal bir çerçeveye kavuşturmaktaydılar.

Tecdid ve ihya: Sömürü karşısında bir güç oluşturmayı sadece mevcut imkânları seferber ederek imkân dâhilinde görmeyen İslamcılar, yeni bir hamle imkânı oluşturmak için ümmet bünyesindeki zaafı telafi etmeye büyük bir önem atfettiler. Öyle ki bu dönemde Müslümanların bir iç dirilik oluşturmayı öncelikledikleri bile söylenebilir. Zira dönemin İslamcılarının arasında âdeti bir motto olarak referans alınan Ra’d Sûresi’nin 11. ayeti, Müslüman âlimlerin ve öncülerin sorunu öncelikle kendi zaafı ekseninde algıladıklarını dolayısıyla da yaşanan inhibitatın kendi zaafı yüzünden başlarına geldiğini düşündüklerini göstermektedir.⁵⁵ Bu sebeple karşı karşıya olunan yıkımı gidermek ve Avrupa zihniyetinin yol açtığı çeşitli ifsatlara karşı bir çıkış yolu ortaya koymak için iç bünyenin tahkim edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda yapılması gerekenlere dair dile getirilen teklifleri şu başlıklar altında toplayabiliriz:

5 “[Böyle biri sanıyor mu ki] kendisini önünden ve ardından izleyen (ve) onu Allah her ne ki takdir etmişse ona karşı koruyup gözeten refakatçileri vardır. Gerçek şu ki, insanlar kendi iç dünyalarını değiştirerek bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirip bozmaz.”

1. Kaynaklara dönüş: Bu yolla hem bidat ve hurafelerle mücadelede hem de yeni olanla irtibatın esasını ve sınırını belirlemede kılavuz olacak arı/ duru bir inanç oluşturma hedefleniyordu.
2. Yeni ve kapsamlı anlamda cihad fikrini geliştirmek: Bu kabul, kendi zaaflarını tamir ve düşmanla mücadele için ihtiyaç duyulan her alanda imkânları seferber etmeyi bir fariza olarak değerlendirmektedir.
3. Düşüncede taklidi, eylemde ataleti terk: Ümmetin büyük bir kısmında hâkim olan itikâli yani kendi sorumluluklarını üstlenmek yerine her işi Allah'ın halletmesini bekleyen kaderci bir ahlak anlayışını dönüştürerek bizzat sorumluluk üstlenen bir mümin şahsiyetin inşasına yönelmenin ancak bu şekilde mümkün olabileceği varsayılmaktadır.
4. İctihat yeterliliğini kazanmak: Karşı karşıya bulunulan yeni durumun doğurduğu sorunları aşmak için yeni bir birikiminin elzemiyetini kabul etmek ve muktezâ-yı hâle göre cevap verebilme yeterliliğini oluşturmak ancak vasat düşünme biçimlerini aşmak ve önceki devirlerde olduğu gibi içtihat yeterliliği kazanmakla mümkün görülmektedir.
5. Bilimsel alandaki eksikliği de telafi edecek yeni bir eğitim-öğretim sistemi kurmak: Avrupalıları güçlü kılan düşünsel dirilik ve bilimsel birikimin ortaya çıkardığı üretimler karşısında Müslümanların üst üste yaşadığı yenilgiler, eski eğitim sistemini olduğu gibi koruyarak aşılacak bir sorun olarak görülmemektedir. Bu sebeple eğitim sistemini yenilemenin yaşanılan sorunları aşmanın zeminini oluşturduğu varsayılmaktadır. Bu yolla hem sahih bir din tasavvuru hem de ihtiyaçları karşılamaya imkân sunan bir bilimsel birikim elde etmek mümkün görülmektedir.
6. Şuraya dayalı bir yönetim teklifi: İslamcılara göre istibdat rejimleri hem şuraya dayalı olmadığı için ilke olarak yanlış bir uygulamadır hem de toplumun katılım kanallarını tıkadığı için iç dinamizmi yok etmektedir. Bu sebeple de mevcut yönetim biçiminin ilke olarak şuraya dayalı olması ve toplumun farklı imkânlarının sürece katılımı noktasında seferber edebilmesi gerekmektedir. Bunun için hem iş yapma usulünü hem de istibdat rejimlerinin oluşturduğu

tarihî formun sınırlılıklarını aşmanın mümkün hale gelebileceği varsayılmaktadır.

Genel olarak ilk dönem İslamcılarının ana gündemleri bu başlıklar altında incelenebilir. Ancak bu hedefleri gerçekleştirmeye nereden başlanması gerektiği hususunda farklı eğilimler bulunmaktaydı. Ehem ve mühim olanı belirlemede düşünceyi ve kurumları ıslah etmeyi öncelleyenler olduğu gibi doğrudan siyasi iktidarın tahkimini merkezî önemde görenler de bulunmaktaydı. Birinci çizgiyi Muhammed Abduh ve Mehmed Akif, ikinci çizgiyi ise Efgânî başta olmak üzere birçok Müslüman öncü temsil etmekteydi. Said Halim Paşa ise tarihî-sosyolojik gerçeklikle siyasi gerçekliğin doğasının farklılığını da dikkatten kaçırmayan ve her iki çizgiyi de ihmal etmeyen bütüncül bir mücadelenin imkânlarını eserlerinde işlemiştir (Said Halim Paşa, 2019). Kuşkusuz bu yaklaşımların hemen hepsinin ana hedefi, İslam'ı Asr-ı Saadet'teki safliğine kavuşturarak değişen dünya şartlarında İslam'ın rolünü tekrar etkin hale getirmektir. Bu çerçevede hem gelenekle hem de yeni gelişen bilim ve teknik birikimle sahici bir ilişki geliştirmeyi önemsediler. Onların bu teklifi ne gelenekle kuracağı ilişkiden dolayı gelenekçi olmayı ne de Avrupa öncülüğünde gelişen bilim ve tekniğe gösterdiği rağbeti dolayısıyla modernist olmayı zaruri görüyordu. İslami meşruiyeti ve ihtiyaçları karşılamayı esas alan bu yaklaşım özellikle Said Halim Paşa, Mehmed Akif ve Elmalılı Hamdi Efendi gibi şahsiyetlerin eserlerinde açık bir şekilde görülebileceği gibi bir yanıla muhafaza edilmesi gerekeni korumayı öbür yanıla da değiştirilmesi gerekeni değiştirmeyi temin edebilecek bir usulü öncelemekteydi.⁶⁶ Elbette tüm İslamcılarının bu teklifi, aynı netlik ve sükûnet ile dile getirdiğini de söyleyemeyiz. Bizim burada bahsettiğimiz yaklaşım, İslamcılığın ana eğilimini ifade etmektedir. Nitekim ümmetin yaşadığı muhtelif bölgelerde şiddete dayalı bir direnişi mücadele yöntemi olarak benimseyen başka hareketler de bulunmaktaydı (Büyükkara, 2015, ss. 26-27). Ancak bu hareketlerin, yukarıda maddeler halinde çerçevesini

6 Bu bağlamda oluşan dilin önemli belgeleri olarak şu eserlere bakılabilir: Said Halim Paşa, 2019; Yazır, 2011; Mehmed Akif, 2008.

verdiğimiz İslami Tecdid Hareketi kapsamında değerlendirilmeleri doğru değildir. Zira bu hareketler daha çok işgale uğramış ülkelerinin bağımsızlığını esas almış ve mevcut hayat tarzını büyük ölçüde muhafaza etmeyi hedeflemişlerdi. Tecdid ve ıslahı esas alarak bütünlüklü bir ihya çabasını öngören çizgi ile zahirî-literal pratiği esas alarak olanı korumayı önceleyen gelenekçi yahut neo-selefcî yapılar arasında bu ayırım günümüzde de görülebilir.

Burada tasvir ettiğimiz tablo, hilafetin ilga edildiği tarihe kadar büyük ölçüde varlığını sürdürdü. Ne var ki 3 Mart 1924 tarihinde TBMM’de kararı alınan devrimlerle ortaya yepyeni bir tablo çıkmış oldu. Bu yeni tablo ile İslamcılarının gündemleri ve pratikleri de değişti.

İkinci Dönem: Hilafetin İlgası ve Ulus-devletlerin Kurulması (1925-1960)

1924 yılı İslamcı düşüncenin tarihinde radikal değişmelere yol açan bir dönüm noktası oldu. T.C. Millet Meclisi’nde 3 Mart 1924’te çıkarılan üç kanun, önceki dönemlerde şekillenmiş olan ilmî, siyasi ve toplumsal kurumları tasfiye etmişti. Hilafetin ilgası, siyasi meşruiyet tartışmalarına, Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’nin ilgası devlet dışı her türden varoluşun imkânlarının devlete devrine ve Tevhid-i Tedrisat düzenlemesi ise tüm ilim çabalarını devletin tekeline almasıyla sonuçlandı. Bu radikal kararlar, Türkiye Müslümanları başta olmak üzere tüm dünya Müslümanlarının gündemlerini etkiledi.

İslami Hareketler Çağı olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde İslamcılar, yıkılan devletin, önderliğini yitiren ulemanın ve referans kaynağı olmaktan hızla uzaklaşan fıkıhın bıraktığı boşluğu ikame etme önceliğiyle bir yandan İslam şahsiyetini bir yandan da İslam devletini yeniden inşa etmeyi öncelendiler. Ancak Türkiye dışında yaşanan işgal-ler sonucunda yitirilen devlet ve sömürgeleşmenin de etkisiyle yaygınlaşan toplumsal yozlaşma sorunuyla muhatap olan Müslümanlar ile Türkiye Müslümanlarının tecrübesi bu dönemde belirgin bir şekilde farklılaştı. Türkiye dışında yaşayan Müslümanlar, yıkılan devleti yeniden kurmak ve toplumda yaygınlaşan ifsadı durdurmak amacıyla

kavramları ihya etmeyi öncelidiler. Bu amaçla da örgütlenmiş çabalara giriştiler. İhvan-ı Müslimin, Cemaat-i İslami ve Hizbu’t-Tahrir gibi İslami hareketler bu şekilde ortaya çıktı. Türkiye’de ise Müslümanların yaşadığı diğer ülkelerdeki gibi bir sömürge devleti kurulmamış fakat daha özel bir deneyim olarak halifelüğün ilgası burada gerçekleşmişti. Üstelik yeni rejim, hukuktan eğitime, kılık kıyafetten takvime hemen her alanda giriştiği devrimlerle toplumsal kurumlar üzerinde dinin etkisini bütünüyle engelleyen uygulamalara girişmişti. Bu çerçevede dini, toplumsal hayatın her alanından uzak tutmak için yoğun bir baskı uygulanıyordu. Bu süreçte, baskı politikaları ile iyice kısıpaca alınan dinî hayat ve onun bir parçası olan fikir dünyası, tam anlamıyla geleneksel kurumlarını ve zeminlerini kaybetmişti. Nitekim vakıflar müsadere edilmiş, tarikatlar yasaklanmış ve medreseler kapatılmıştı. Toplumsal ve siyasi süreçlerin şekillenmesinde fıkıh bertaraf edilmişti. Bu kurumların işlevini sürdürmekte ısrar eden tüm girişimler illegal usullerle çalışmaya mahkûm edildiler. Bu durum da işgal değil ama devletin ellerinden kaydığına dair bir algının oluşmasına zemin oluşturuyordu. Dolayısıyla da mevcut siyasi düzenin nasıl anlamlandırılması gerektiği, modern toplum tasarımının yol açtığı toplumsal farklılıklar, eğitimin tekil tasarımı, cinsiyetin toplumsal konumlanması, siyasetin daha adil bir nizamının imkânı vb. mevzular üzerine gündemlerin oluşması gecikmedi. II. Meşrutiyet dönemi fikir hareketlerinin hepsinde ama özellikle de İslamcı muhitlerde bu tür meselelerin çoğunun aynı başlıklarla ve tafsilatlı olarak konuşulduğuna daha önce değinmiştik. Sözü nü ettiğimiz zemin kaymasının yaşandığı bu vasatta meseleler yeniden konuşuluyordu.

Bu uygulamalardan hemen önceki çöküş sürecinde Müslümanların birliği, antiemperyalizm ile tecdid ve ihya gibi büyük idealler üzerinde gündem oluşturan İslamcılar, T.C.’nin kurulmasıyla yeni bir durumla karşı karşıya gelmiş olmanın karmaşasını yaşamaktaydılar. Yeni rejimde görev alanlar da vardı, hicret edenler de. Toplumsal hayattan el etek çekerek bu hicreti ülkesinde yaşayanlar ise bir ibret levhası olarak tarihin sayfalarında yerlerini aldılar (Büyükkara, 2006, ss. 111-112).

Tüm siyasi ve toplumsal katılım kanallarının kapalı olduğu bu tek partili yıllarda Nurculuk gibi cemaatler ile Nakşibendilik gibi tarikatlar gizli faaliyetler yoluyla toplumun dinî tahayyülünü taşımayı sürdürdüler (Büyükkara, 2006, s. 113). Kuşkusuz Diyanet'in de bu süreçte özel bir yer işgal ettiğine vurgu yapmamız gerekiyor. Bir yandan devletin modernleşmeye yönelik talepleri öte yandan da halk arasında yaygın kabul görmüş bir İslami tasavvur ve pratik arasında Diyanet âdeta denge unsuru olarak bir rol ifa ediyordu. Keza yazılı kaynaklar çok bahsetmeseler de zor şartlar altında sürdürülen ve takibatlara maruz kalan medreselerin de bu anlamda ciddi bir misyonu ikame ettiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Doğrudan siyasi birer öncelikle müfredatlarını ve faaliyetlerini oluşturmalarına rağmen gerek okutulan klasik ders müfredatları ile verili durum arasında yaşanan trajik kopuş gerekse de ders veren âlimlerin şahsi hassasiyetleri bu anlamda muhalif bir durumun oluşumuna en azından zemin oluşturmuştu. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu medreseleri ile ilgili bu tespitimizin hâlen yaşayan tanıklarımı bulmak zor değildir.⁷

Üçüncü Dönem: Ulus İçi Muhalefet (1961-1980)

Arap dünyasında “Bağımsızlık” ve “Nahda”, Hint Alt Kıtası'nda “Bağımsızlık”, Türkiye'de ise tek parti iktidarının gerek iç gerek dış saiklerin zorlaması sonucu çok partili hayata geçişin yolunu açması, bu dönemi şekillendirmede belirleyici bir işlev gördü. Dönemin dinî hayatı ve yayıncılığı bir bütün olarak kontrol altında tutma konusunda takındığı sıkı tavır, 1945'ten itibaren kısmen sarsıntıya uğramıştı. Daha 1947'de bir geçiş döneminin başlangıcı olarak da sayılabilecek CHP Kongresi'nde, toplumdaki dinî hissiyatın yaratabileceği gerilimin politik bir manevra içinde nasıl kullanılabileceğinin işaretleri verilir. Bu çerçevede İmam-Hatip Okulları'nın açılışı ve eski bir İslamcı olan Şemseddin Günaltay'ın Başbakanlığa getirilmesi de yeni dönemin diline egemen olmayı tasarlayan farklı bir politik arayış olarak yorumlanabilir. Bu süreç, bir yanıla

7 Bu geleneğin tanıklıkları ile ilgili bkz.; Mehmet Çelen, İlim ve Hareket Adamı, M. Said Ertürk, Beyan Yay.; Nezir Demircan, Halil Gönenç Hoca (Hayatı-Hatıratı), Beyan Yay.; Sadreddin Öztoprak, Şark Medreselerinde Bir Ömür, Beyan Yayınları.

muhalefetin yaratacağı atağı başarısız kılmak hem de din konusunda gittikçe kötürümleşen toplumsal yapıyı uygun bir bütünlük içinde yeniden düzene koyma kaygısını taşımaktadır. Ancak yine de bu kararların altında derinlikli bir fikrî endişe ya da kapsamlı bir proje önerildiğini görmek mümkün değildir. Bu değişimlerin 1950 seçimleri arifesinde gerçekleştirilmiş olduğu dikkate alındığında, toplumda biriken ihtiyaçların ve muhalefetin kontrol altına alınması umulmaktaydı.

1950’de iktidarı devralan Demokrat Parti (DP), dinî pratiklere alan açma konusunda CHP’ye nispetle daha açık bir tutum sergilemişti. Bu siyasetin yansıması olarak 1950 seçimlerini DP’nin kazanmasıyla birlikte resmî rahatlatma teşebbüsleri içinde dinî hayat yeniden canlanmaya başlamıştı. Bu canlanmayı çıkan dergi sayısı ve dergilerin gündem çeşitliliği açık bir şekilde yansıtıyor. Dergilerin künye bilgilerinde de görülebileceği üzere 1940’ların sonunda yayın hayatında hızlı bir hareketlilik başlamıştır. Dergilerin isimleri daha çok dinî referanslara göndermeler yaparken dergi isimlerinin altlarındaki tanıtım metinleri büyük oranda; “dinî”, “ahlakî”, “ilmî”, “edebî” gibi kelimeler ile ifade edilmiştir. Bu durum aslında bir anlamda belirli bir tedirginliği de göstermektedir ve yeni bir vasatta dikkatli yol alma çabası olarak da okunabilir. Bir üstadın etrafında oluşan ocak dergilerinin ise yerel dinamikleri daha yoğun olarak dikkate alan bir dil kullandıkları söylenebilir. Nitekim bu dönemde yayınlanan dergilerin çoğunda milliyetçilik anlayışı, İslam ile uyumlu olacak şekilde yeniden tanımlanmaya çalışılmıştı. Mesela; resmî milliyetçiliğin dışında kalmaya özen gösteren Topçu’nun yaklaşımında; “Türklüğü Müslümanlıktan ayırmak, insanı ruhundan ayırmaktan başka bir şey değildir.” Bu bağlamda dine ilgisiz kalan hatta ona olumsuz bir tavır takınan milliyetçiliğe de karşı çıkarak “millî tarihimizin Müslüman Anadolu’nun tarihi olduğunu, Türk’ün bütün dehasının İslam Dini içinde ve onun sayesinde işlemiş bulunduğunu” kabul eden bir milliyetçilik anlayışı öne çıkarılmıştır.⁸⁸ Böylece tarihî başlangıcını 1071 Malazgirt zaferine bağlayan ve Misak-ı Millî sınırları ile yetinen bir Anadolu milliyetçilik fikri benimsenmiştir.

8 Konu ile ilgili bir değerlendirme için bk. Subaşı, 2011, s. 224.

Büyük Doğu dergisi de Hareket dergisi gibi çok kere Türk milliyetçiliğini İslam'la buluşturma çabalarından biri olarak görülebilir. Daha sonra Türk-İslam sentezine yol açan bu tutumun, Türkiye'nin modernleşme siyasetinin yol açtığı ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha belirgin olarak ihtiyaç duyduğu kimlik bunalımına bir cevap arayışı olduğu söylenebilir. Nitekim şehirlere göç eden insan sayısı artıp toplumun geleneksel ilişkileri çözüldükçe, yeni sorunlarla karşı karşıya kalınmıştı. Buna bir de resmî ideolojinin insanların değerlerine yabancılığı da eklendiğinde Necip Fazıl'ın hem İslami hem de milliyetçi bir kavram çerçevesi ile dilini kurmasının sebebi daha doğru kavranabilir. Bu söylemin bir yanıyla devletin çizdiği sınırların farkında olan diğer yandan da bu sınırları halkın dinî talep ve ihtiyaçları lehine zorlayan bir çerçeveyi esas aldığı söylenebilir.

Buna karşın bu dönemde ulusal sınırların dışındaki İslami hareketlerin birikimleri ile karşılaşan Türkiye Müslümanlarının özellikle 1950 yılı öncesinde oluşan ve Soğuk Savaş yıllarında da pekişen milliyetçi söylemler aralarına mesafe koydukları görülmektedir. Bu süreçte çeşitli dergiler arasında gözlemleyebileceğimiz farklılaşmalara rağmen mezkûr çizgi gittikçe Türkiye'nin entelektüel ve siyasi dilini şekillendirmeye başlamıştır. Türkiye'deki yerleşik din anlayışının eleştirisini yapan bu yeni dil dar'ul harp, dar'ül İslam, halife, millet, ibadet, rab, vatan, devlet gibi kavramları yeniden tarif ederek, muhafazakâr-sağcı dindarlık ile farklılığını kavramsal bir çerçeveye oturtmuştur. Ümmetçi bir anlayışa sahip olan bu söylem 1980 sonrası yaygınlaşarak ve derinleşerek İslamcı muhitin cazibesine katkıda bulunacaktır.

Resmî bir hüviyet kazanmamış olsalar da dönemin şartları içinde gelişen ve çeşitlenen imkânlar, cemaatlara de yeni kapıları aralamış oldu. Bu imkânlar söz konusu yapıların yeniden toplumun her kesimine ulaşacak kanalları açmalarına zemin hazırlamıştı. Özellikle İmam Hatip Okulları'nın açılışı ile İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri ve İslam Enstitüleri'nin kuruluşu Türkiye'deki İslamlaşma sürecini derinden etkilemiş gelişmelerdir. Keza "bir grup müteşebbis dindar iş adamının gayretiyle o dönemde bu adımlara paralel faaliyete geçirilen

birçok dernek ve vakıf içinde İlim Yayma Cemiyeti hemen göze çarpar. Cemiyet, Anadolu şehirlerinde İmam Hatip Okulları açmanın yanında kente yeni gelmiş yoksul ailelerin ve taşranın başarılı çocuklarına cazip burslar ve uygun barınma olanakları sağlayarak onların büyük şehirlerin üniversitelerinde tutunmalarına imkân vermiş, daha önemlisi çeşitli ilmî ve kültürel faaliyetlerle genç kesimi bir araya getirerek ‘milliyetçi-mukaddesatçı’ bir kolektif bilincin ve ileride siyasi, ticari, akademik, kültürel sahalarda isim yapacak elit bir kadronun oluşumuna katkıda bulunmuştu” (Büyükkara, 2006, ss. 133-114).

Geleneksel dinî grupların, 1950’li yıllardan beri milliyetçi-muhafazakâr-sağcı bir anlayışın etkisine girmiş olmaları ile bu dönemin yapısal karakteri arasında kuşkusuz derin irtibatlar bulunmaktadır. Keza bu anlayışa yönelik eleştiriler de sonraki dönemlerde, radikal İslamcı söylemlerin yayılmasına zemin oluşturmuştur diyebiliriz.

Bu dönemde gerek küresel ölçekte yaşanan değişmeler gerekse iç politik gelişmeler sonucunda, anayasal çerçevede nispi bir esneklik oluşmuştu. Anayasal esneklik, düşünce dünyasında gözlemlenebilir bir canlanışı da tetikledi. Böylece tek parti yönetiminin denetimi altında dünya ile irtibatları koparılan Türkiye Müslümanları, ulus-devlet çağında oluşan İslam ümmetinin diğer bölgelerinde oluşan müktesebatından etkilenmeye başladı. İslami varoluşun her türden kavram, kurum ve toplumsallığını tasfiye eden ya da “kullanışlı” hale getiren T.C. sınırları içerisinde çok ciddi bir irtifa kaybı yaşamıştır. Türkiye Müslümanlarının 1960’lı yıllarda yapılan çeviriler öncesi beslenme kaynaklarına bakıldığında hem sayıca hem de nitelik olarak yaşanan çağı kavrama imkânlarının ne kadar sınırlı olduğu rahatlıkla görülebilir. Mısır ve Suriye’deki İhvan-ı Müslimin hareketinin müktesebatı ile Pakistan’daki Mevdudi’nin rehberliğini yaptığı Cemaat-i İslami’den ciddi olarak etkilenmeleri anlaşılabilir bir şeydi. Modern dünyanın sorunları ile daha doğrudan muhatap olan mezkûr Müslümanlar hem kendini inşa hem de Avrupa kavram ve kurumlarını anlamlandırma meselesinde Türkiye’deki kapalı İslami camialara göre daha doğrudan bir hesaplaşma yaşamışlardı. Bu yüzden de bu Müslümanların eserleri

ile tanışan pek çok Türkiyeli Müslüman bu müktesebattan oldukça etkilendiler.

Bu dönemde oluşan nispi rahatlama zemininde ortaya çıkan ve geniş açılımıyla olduğu kadar dağınık ilgileriyle de farklılaşan neşriyat içinde giderek kendi çizgisini oturtmaya çalışan bir hareketin ayrışma çabası içine girdiği de daha belirgin olarak gözlemlenebiliyor. Yine de İslamcılar belirgin bir politik talep ve stratejiyi ancak 60'lı yıllardan itibaren netleştirme imkânı bulabilecektir. Bahsi geçen politik taleplerin şekillenmesinde İslamcıların dışarıyla irtibatlarının artmasının ciddi bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

Bölgedeki Müslümanlar, Osmanlı'nın yıkılışı ile birlikte devletsiz bir İslam tecrübesini yaşıyorlardı. İşgaller ve hilafetin çöküşü ile başlayan yeni düşünsel arayışlar da bu vasatta teşekkül ediyordu. Türkiye Müslümanları ise ulus-devlet sürecinin öznel şartları neticesinde, ulusalcılık ile çerçevelenmiş bir hayatın çeperi ile muhayyilelerini tehdit edilmiş buldular. İslam dünyasındaki irtibatların karşılıklarına çıkardığı en belirgin nakısa bu idi. Osmanlısız bir siyasanın ardından Türkiye Müslümanları, büyük bir heyecanla yeniden ümmet olma bilincini keşfettiler. Fikirde, sanatta ve siyasette karşılık bulmaya başlayan bu temayül, 70'lerin son çeyreğinde gözlemlenebilir bir toplumsallık oluşturdu.

Dördüncü Dönem: Post-Modern ve Post-Kemalist Dönem (1980 Sonrası)

12 Eylül 1980 Askerî Darbesi'nin müdahaleleriyle hemen her türden kurum, siyasi oluşum ve ideolojik mahfil yasaklı hale gelmişti. Örgütlü yapıların tasfiyesi ile genç kuşaklar, kurumsal aidiyetlerin oluşturduğu homojen iddiaları üstlenmekten çok 'araştırma ve sorgulama süreci' adına yerleşik birçok kavram ve anlayışı tartışmaya başladı. Bu bağlamda "sünnet", "bidat", "tevhid", "şirk", "tasavvuf", "ibadet" gibi kavramın anlamları hakkında yapılan çalışmalar yoğunluk kazandı. Bu eğilim, peş peşe birçok meal ve Kur'an üzerine yapılmış araştırmaların Türkçeye kazandırılması ile de yeni ve sağlıklı bir kültürel iklim oluşturmayı hedefliyordu (Ertürk, 1990, ss. 101-108).

Aynı sürecin devamında siyasi-radikal İslamcı akımlar, bir yandan modern ideolojik söylemlerin diğer yandan katı neo-selefçi ekolün etkisi ile İslam toplumunun neredeyse tüm geleneksel kurumlarına ve mezheplerine karşı “tevhidîlik”, “öze dönüşçülük”, “şirkten ve cahiliyeden arınma” gerekçeleriyle âdeta bir savaş açmıştı.⁹ Öyle ki “yaşadığımız topraklarda 9-10 asırdan bu yana İslam adıyla süregelen karanlık”tan bahsedilebilecek kadar ağır bir “reddiyecilik” bu anlayışa sinmişti (Türkmen, 1991/ 5, s.142).

Bu süreçte modernist ekolün neo-selefçi anlayışın kökenlerine vurgu yaparak tarihî dayanaklar arama çabası, neo-selefçi ekolün daha da güçlenmesine yol açtı. Suudi Arabistan’ın maddi desteğinin de bu sürece olan etkisi göz ardı edilmemelidir. Önceki dönemden beri girişilen bazı teşebbüslerin bu durumu beslediği açıktır. Nitekim Hicaz’ın (Mekke ve Medine) neo-selefçiliğin en uç örneklerinden olan Vahhabî-Suudi idaresi altında olması; Suriye, Mısır ve Irak gibi diktatörlükle yönetilen ülkelerin terke zorladığı ulemaya Suudi Arabistan’ın kucak açması, neo-selefçi-Vahhabî ekolün İslam âleminde daha da yaygınlık kazanmasına etkide bulunmuştu. Kral Faysal’ın (1906-1975) anti-Amerikancı ve İslamcı politikaları ile onun döneminde İslam Konferansı Örgütü ve İslami propagandaya yönelik Rabitatu’l-Alemi’l-İslamî gibi kurumsal girişimlerin başarıları da bu etkiyi perçinlemişti.

Elbette Türkiye’deki İslamcı düşüncenin radikalleşme sürecini sadece dış irtibatlarla bağlayarak ve neo-selefçiliğin salt bir yansıması olarak açıklamak en azından indirgemecilik olur. Nitekim M. Ali Büyükbara’nın (2006, ss. 115-116) da yerinde tespitiyle: “Aynı ideolojik ve kültürel kaynaklarla beslenmiş Endonezya’nın, Filipinler’in veya Fas’ın İslamcılığında, örneğin Selefilik derinden kök salmışsa, ya da Harici şiddet eğilimleri ve tekfircilik göreceli baskınsa; ama bu özellikler Türkiye’de oldukça sathi kalmışsa, radikalleşmenin bu uçlanmalarını törpülemiş başka unsurlara da dikkatler çevrilmelidir.” Bunların başında

9 Özellikle 1985-2000 yılları arasındaki radikal-siyasi İslamcı grup dergilerinin gündemleri için bk. Işık, 2006/7, s. 81.

da Osmanlı geleneğinin pratik mirası ile bazen resmî bazen de illegal mecralarda varlığını sürdüren ilmî ve siyasi birikim bulunmaktadır. Keza Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve Nuri Pakdil gibi edebi çizgi de Türkiye İslami söyleminde özel bir yer tutmaktadır.¹⁰¹⁰ Yine de 70'li yılların ikinci yarısına gelindiğinde, Türkiye İslamcılarının, Mısır ve Suriye başta olmak üzere İslam dünyası ile irtibatlarını pekiştirerek sürdürdüklerini vurgulamamız gerekiyor.

Kuşkusuz siyasi ve radikal söylemlere büyük bir ivme ve heyecan kazandıran gelişmelerden birisi de 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi'di. İran İslam Devrimi'nden etkilenen gruplar müstaz'af, inkılâp, tağut gibi kavramlara vurgular yaparak siyasi faaliyetlerini artırdılar. Özellikle Ali Şeriatî'nin eserlerinin bu kavramlara kattığı ideolojik içerik ve duygusal coşku, süreci ciddi oranda besledi.

Ne var ki II. Dünya Savaşı sonrasında dünyaya paralel olarak Türkiye'de de askerî, siyasi ve paradigmal olarak bir eksen değişikliği yaşanmıştı. Dünya dengeleri içerisinde belirleyici bir aktör olarak tarih sahnesine çıkan ABD, pragmatik felsefesiyle de insanlığı yeni bir zihnî durumla karşı karşıya getiriyordu. Elbette bu zihnî durum salt bir felsefî sistem olarak değil bundan daha önce bir iktisadi ve siyasi sistem olarak dikkatlere sunuldu. Öncelikle bu alanlarda yaşanan somut sorunlar herkesi yeni bir siyasi ve iktisadi algıyla yüzleştirdi. Buna bağlı olarak iktisadi ve siyasi kurumlar yeniden yapılandırıldı. Önce BM ardından NATO ile askerî ve siyasi, Dünya Bankası ve IMF ile de iktisadi bir kuşatmaya maruz kalan Türkiye'de farkına geç varılan esas dönüşüm ise zihniyet dünyasındaki kuşatmayla yaşandı. Tüm bunlara bir de NATO konsepti ile siyaseti ve kurumsal süreçleri şekillendirilen bir ülke gerçeği eklenince durum daha da karmaşık bir yapıya dönüşmüş oldu. Böylece 1970'lerin Türkiye'si antikomünist bir öncelikle, 80'lerin Türkiye'si ise yükselen İslamcı dalgayı durdurmayı önceleyen bir çerçeve ile sarmalanmış buldu kendini. Siyasetten eğitimin yapılmasına, ekonomik sistemde yapılan düzenlemelerden uluslararası zeminlerdeki önceliklere kadar tüm

10 Bu kişilerin Türkiye İslamcılığındaki yerleri ile ilgili olarak bk. Büyükkara, 2006, ss. 116-119.

yaşananlar bu sarmalla yakından ilişkilidir. Yine de bizim hafızamızda 1980’ler, Türkiye’deki radikal düşünce ve pratiğin en üst düzeyde açığa vurulduğu bir dönem olarak kalacaktır (Büyükkara, 2006, s. 130). Nitekim 1987 yılında çıkan başörtüsü yasağı sorunu ile paradoksal olarak İslamcılığın gündemi ile geniş toplumsal kesimlerin gündemlerini örtüştürmüştü. Kitlesele eylemler, kitle partileri ile TV ve basılı ulusal yayınların değişmez gündemleri dikkate alındığında, İslamcı radikal yapıların marjinal oldukları iddia edilebilse bile bu çevrelerin gündemleri için aynı şey söylenemez hâle geldi. Bu durum, Cumhuriyet tarihi açısından yeni bir aşamayı ifade etmektedir.

Sözü geçen yapıların oluş süreci de 12 Eylül 1980 İhtilali ile birlikte canlanmış oldu. Yurt dışına çıkmak ya da cezaevine girmek gibi sorunlara maruz kalmamış eski ağabeyler etrafında yeni gençlik halkaları oluşturmakta gecikmediler. Başlangıçta örgütsüz ve gönüllülük ekseninde gelişen bu ilişki örgüsü, sonraki gelişmeleri derinden etkileyecekti. Üniversite ve imam-hatip liseleri başta olmak üzere her türden öğrenci zeminleri bu çalışmaların ilgi odağı oldu. Bu çalışmalar, sosyolojik zemini ve tarihî arka planı nedeniyle farklılıklar göstermekteydi.

1970’te Milli Nizam Partisi, 1972’de de Milli Selamet Partisi olarak varlık bulan çizginin seksenlerde güçlü bir varlık oluşturamadığı görülmektedir. Birçok nedene bağlı olarak açıklaması yapılabilecek bu durumun en önemli nedenlerinden birisi, ihtilal sonrası dönemin koşullarında aranmalıdır. Lideri tutuklanmış, teşkilatları dağıtılmış, farklı gençlik eğilimleri ile gençlik teşkilatı bölünmüş ve darbe sonrası seçimlerle çok yüksek bir oyla seçim kazanmış Özal ANAP’ının küresel rüzgârı arkasına almış olduğu bir vasatta Milli Görüş çizgisinin üçüncü partisi olan Refah Partisi oldukça etkisiz bir süreç geçirdi. Yine de MNP-MSP-RP-FP-SP çizgisi ve bir olgu olarak Necmettin Erbakan bir süre sonra gittikçe yükselen bir çizgi oluşturmayı başardı (bk. Büyükkara, 2006, ss. 133-137; Şentürk, 2011). Konjonktürel değişme ile birlikte RP iktidarın birinci ortağı olarak yeni bir sürecin de habercisi oldu ise de değişen küresel nizam konseptinin yansıması olarak post-modern darbe ile yapılan balans ayarı sonucunda RP’si iktidardan düşürüldü. Bu sürecin arka planını

dönemin İslamcılarının görebildiği ise pek söylenemez. Süreç genellikle ordu içerisinde odaklanmış bir avuç çete ile malum medyanın bir operasyonu olarak okundu.¹¹¹ Oysa 1990'ların başlarından itibaren İslamcı tehdit önceliği ile yeniden yapılandırılan ve ABD öncülüğünde küresel operasyonlar gerçekleştiren NATO'nun bir üyesi olarak Türkiye'ye yeni roller biçildiği bugün daha iyi anlaşılıyor. 28 Şubat 1997 postmodern darbesi ile de balans ayarı yaptırılan Türkiye'de anayasal, askerî, idari ve eğitsel bir dizi düzenleme yapılarak memleket stabilize hâle getirilmişti.

Sözünü ettiğimiz süreç, radikal İslamcı söylemin gerileme, Fethullah Gülen'in neo-nurcu hareketi benzeri yapıların ise katlanarak büyüme yaşadığı bir süreç olarak devam etti (Büyükkara, 2006, s. 162). Buna paralel olarak 1980'lerin ortalarına kadar RP, gündemi belirleyen bir güç olarak radikallere dönerken 1990'ların ortalarından itibaren radikal-lerin yüzlerini partiye çevirdikleri bir süreç yaşanmaya devam ediyor (Erkilet, 2004, s. 693). Bu süreç, cemaatleri bir sığınak ve çözüm odağı olmaktan çok bir engel olarak telakki eden günümüzdeki anlayışları da beslemektedir. Bu durum, 1928'de İhvan-ı Müslimin'in kuruluşu ile başlayan yeni cemaatler döneminde bir kırılma işareti olarak görülebilir. Zira geçmişte ulemanın üstlendiği misyonu, 20. yüzyılda bir ölçüde cemaatler ifa etmişti. Bugün karşı karşıya gelinen kırılma dönemi ise yeni bir dönemin işaret olarak okunabilir.

Bu yeni dönemin farklı sosyolojik göstergeler üzerinden izlenmesi mümkündür. Nitekim günümüzde ulaşım ve haberleşme teknolojilerinde yaşanan baş döndürücü gelişmeler ile ticaretin ve enerji kaynaklarının oluşturduğu bağımlılıklar, küreselleşmiş bir dünyada yaşadığımızı göstermektedir. Bu durum kapalı toplum ve ilişki zeminlerine göre şekillenmiş düşünme çerçevelerini de değişime uğratmaktadır. Gelişmeler bir yanıla gücü elinde tutanların küreselleşmiş imkânlar aracılığıyla insanların algılarını yönetme durumunu genişletirken öte yandan da insanların iktidar süreçlerini etkileme kanallarını

11 Dönemin birçok dergisinde yer alan süreci anlama biçiminin bir örneği olarak 28 Şubat 1997 darbesinin bir değerlendirmesi için bk. "28 Şubat'ın Beyni Kim?", İktibas Dergisi, Mart 2008, ss. 67-71.

genişletmektedir. Bu sebeple mevcut gidişata müdahil olmak isteyen herkes için hatt-ı müdafaa yerine sath-ı müdafaanın öne çıktığı bir dönemle karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Bu aşamada akli-şahsiyeti-toplumu-kurumları ve siyaseti yeniden anlamlandırmayı gerektiren bir durum var orta yerde. Keza bu dönemde birincil ilişkiler ekseninde şekillenmiş her türden ilişki ve kurum, işlev kaybı yaşamaktadır. Öyle ki tek tek insanların birikimleri ve ahlakları ile rol aldığı bir hayat git-tikçe yaygınlaşıyor. Bilginin dolaşımı ve miktarı, algıları-inançları ve ilişkilerin güven noktasını da değiştiriyor.

Bu gelişmeler hissiyatı baskılayan daha rasyonel düşünmeyi aksi hâlde başarısız olunacağını telkin eden bir akışın şekillendirdiği sosyo-politik bir zemin oluşturuyor.

Kadının ve çocuğun toplumsal süreçlerinde yaşanan değişim aileyi dönüştürüyor. Okullaşma ve kadının iş hayatına katılımının neredeyse zorunluluk haline gelmesi sonucunda eski ilişki biçimleri ve düşünce kalıpları ile meseleleri anlamak zorlaşıyor.

Ulemanın, aydınların ve cemaatlerin kullandığı din dilinin mevcut gerçekliği ıskaladığı hissi ile genç kuşaklar ve kadınlar başta olmak üzere farklı toplum kesimleri din ile sorun yaşıyor. Bu durumu kadının yoldan çıkması ya da gençlerin deistleşmesi gibi anlamaktan çok tanımlamaya ve ötekileştirmeye yol açan bir dil yerine daha kapsamlı bir değerlendirme süreciyle müzakere etmeye ihtiyaç var. Tarihî mirastan tevarüs edilen şeylerden neleri korumak, neleri değiştirmek ve nelerden vazgeçmek gerektiği bu müzakere süreci içerisinde netleştirilmezse vaizlerin kullandığı mevcut din dili var olmaya devam edecek görünüyor. Bu dil ise mevcut gerçekliği anlamaya, açıklamaya ve istikamet belirlemeye yetmiyor. “Verili dil ile sorun yaşayan insanlar, doğrudan din ile mi yoksa bu dil ile mi sorun yaşıyor” sorusu açıklığa kavuşturulması elzem olan bir mesele olarak orta yerde durmaktadır. Halledilmesi elzem olan bu mesele devam ettikçe eskilerin deyimiyle bu yeni seyl-i hurûşân karşısında bocalamak da devam edecektir. Günümüzde İslamcı muhitlerde gözlemlenen söylem sıkışmasının bu durumla yakından irtibatı olduğu muhakkaksa da bu ülkenin tarihî ve

sosyolojik mevcudiyetinde din ü devletin (diğer bir ifade ile mülk ü milletin) belirleyici bir yeri olduğu gerçeğini dikkate alarak söyleyebiliriz ki söylem sıkışması arızı bir şeydir ve bu toplumda İslam'ı referans alan söylem ve teklifler yeni şekiller olarak var olmaya devam edecektir.

Sonuç

Bugün Müslümanlar, tecdidi öneren İslamcı muhitlerdeki zihnî bulanıklık ile gelenekçi söylemin tarih dışılık görüntüsü veren buyurgan dili arasında kalmış durumdadır (Büyükkara, 2006, s. 162). Fazlasıyla içe dönük bir gündem kuşatması altında kalmak da bu gerilimi süreklileştiriyor. Hemen her İslami iddianın bir başka Müslüman cenah tarafından sorun odağı olarak algılandığı ağır bir havayı soluyoruz. Bir anda herkesin tarihî kimliklerle kendini tanımlamaya kalkıştığı ve diğerini şeytanlaştırdığı bir dil dolaşüyor orta yerde. İlmî dergi adı altında yayın yapan mecraların dahi âdeta başka gündemi yok. Tehdit algısı, Müslümanların kısır iç çatışmalarının çeperine alınmış durumda. Bölgedeki gelişmeler bile bu iç tehdit algısının dolayımından değerlendiriliyor. Bu ve benzeri saikler, İslamcı tasavvur sahiplerini, ütopya sonrası pragmatik yönetimler döneminde yaşamaya zorluyor. Kuşkusuz bu sonuca gelmesinde, pek çok siyasi ütopyanın totaliter rejimler ve örgüt yapıları ile neticelenmesinin de katkıları var.

Bu vasatta savaş hali ile barış hali arasındaki fark da gittikçe bulanıklaştı; barış halinin aynı zamanda olağanüstü hâl de olabileceği bir dönemde yaşıyoruz. Gidişat hepimizi kalıcı bir olağanüstü duruma alışmaya zorluyor. Oysa dünyanın sorunları ertelenemez bir aciliyet ve küresel bir boyut taşıyor. Gerek İslam tasavvurunun mahiyeti gerekse de sorunların küresel boyut taşıyan niteliği, meseleleri daha geniş bir zaviyeden ele almayı gerektiriyor. İnsanların daha çok özgürlük, daha çok adalet ve daha çok güvenlik ihtiyacı duyduğu bir hal var. Mevcut kıskacı aşan yeni bir siyaset dili kurmak, her kesimin atacağı adımı bu zaviyeden kalkarak bir daha değerlendirmesiyle mümkün

olabilecektir. İnsanlığa söz söyleme iddiasında olanların, iddialarının bir varlık değerinin olup olmadığını tespit edebileceğimiz en somut göstergelerden birisinin, bu kıskacı aşma başarısı göstermeye katkı sunmasıyla doğrudan alakalı olduğuna kuşku yok. II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılarının temel tespitlerinin ehemmiyeti de tam bu noktaya işaret etmektedir.

Yineleyerek söylersek İslamcılık, varlığını iki ana unsur üzerine kurmuştu. Bu unsurlardan birisi, iç bünyedeki zaafı anlamlandırma ve tamir etme diğeri ise Batı paradigmasını anlama ve Avrupa saldırganlığı özelinde emperyalizm karşıtlığıdır. Aslında bu iki unsur üzerine bina edilen var olma tercihi, esas olarak kuşatıcı bir bakıştır. Bu sebeple bugün de girişilecek bir inşa faaliyetinin bu iki esas dikkate alınmadan bir yol kat etmesi mümkün değildir. Bu hususlardan birisini ihmal eden yahut değersizleştiren her anlayış, şimdiye kadar olduğu gibi, ya sonu kitlesel hayal kırıklıkları ile neticelenen bir maceraya ya da maksadı hasıl etmeyecek bir içe gömülmeye devam edecektir. Lakin bugün dikkat edilmesi gereken husus, bu hedefleri temin etme niyetinin öncelikle gerekli ama maksadı hasıl etmeye yeterli olmadığına idraki ile hareket etmektir.

Bugün Türkiye İslamcılarını açısından gelinen noktada mesele ya tarihî kabulleri çerçevesinde bir insanın öznesi olmak ya da sisteme katılmak meselesidir. Tam da bu noktada İslamcılarının inşa ve muhalefet idraki ile ilgili bir daralmadan bahsetmemiz gerekiyor. Kanaatimce, İslamcılığı ulus-devlet içi bir söylem ve muhalefet olarak konuş(lan)dır)mak doğru bir yaklaşım değildir. Zira İslamcılık bir yanıyla Müslümanların modernist paradigma karşısındaki duruşunu öte yanıyla da kendi tarihî mirasını yenileme cehdini birlikte ifade etmektedir. Bu sebeple İslamcılığın muhalif tutumunu temelde emperyalizme karşı girişilmiş bütünlüklü bir karşı koyuş ve farklı bir hayat inşa etmenin mümkün olduğu şeklinde değil de ulusal iktidarlara karşı bir muhalif duruşa indirgemek ciddi bir değerlendirme hatası olacaktır. Bu yargımızın sıhhatini belirleyebilmek için Akif, Elmalılı, Babanzâde ve Said Halim Paşa gibi temsil kabiliyeti yüksek şahsiyetlerin eserlerine

bakmak yeterlidir. Bunun için Akif'in olup biteni bütüncül olarak değerlendirilen şu mısralarını dikkatle okumak dahi kifayet eder:

Şark'ı baştan başa yıllarca dolaştım, gezdim;
Hem de oldukça görürdüm... Kafa gezdirmezdim!

...

Bu uzun boylu mesaî, bu uzun boylu sefer,
Bir kanâat verecekmiş bana dünyâda meğer.
O kanâat da şudur:
Sırr-ı terakkînizi siz,
Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
Çünkü her noktada taklîd ile sökmez hareket.
Alınız ilmîni Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesaînize son sür'atini.
Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok san'atin, ilmîn; yalnız,
İyi hâtırda tutun ettiğim ihtârı demin:
Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için,
Kendi "mâhiyyet-i rûhiyye" niz olsun kılavuz.
Çünkü beyhûdedir ümmîd-i selâmet onsuz.
Sonra, dikkatlere şâyân olacak bir şey var:
İnkişâfâtını bir milletin erbâb-ı nazar,
Kocaman bir ağacın tıpkı çiçeklenmesine,
Benzetirler ki, hakîkat, ne büyük söz bilene!
Bu muazzam ağacın gövdesi baştan aşağı;
Sayısız kökleri, tek mil dalı, tek mil budağı;
Milletin sîne-i mâzîsine merbût, oradan
Uzanıp gelmededir...

Öyle yaratmış Yaradan.

Bir cemâat ki: Nihâyet ona gelmez de iyi,
Ağacın hey'et-i mecmûası, yâhud çiçeği,
Tâ gider, sîne-i milletten urup hâke serer;
Milletin kendi olur işte o baltayla heder!
İnkişâf etmesi âtîde de pek zordur onun:
Çünkü meydanda kalan kütle yığınlarca odun!
Hastalanmışsa ağaç, gösteriniz bir bilene;
Bir de en çok köke baksın o bakan kimse yine.

Aşılarken de vurun kendine kendinden aşı.
Şâyed isterseniz ağacın donanıp üstü, başı,
Benzesin taze çiçeklerle bezenmiş geline;
Geçmesin, dikkat edin, balta çocuklar eline!
İşte dert, işte devâ, bende ne var? Bir tebliğ...
Size âid sizi tahlîs edecek sa’y-i belîğ
(Ersoy, 2008, ss. 160-195).

Akif’in yukarıdaki mısraları, İslamcı söylemin en önemli mecrasını oluşturan Sırat-ı Müstakim dergisinin başyazarının düşüncelerinin bir hülasasıdır. Keza Akif, Türkiye Cumhuriyeti devletinin kuruluş sürecinde oluşan en geniş mutabakatın metni olarak İstiklal Marşı’nın da yazarıdır. Dolayısıyla güncel göstergeler yerine böylesi bir metni ekse- ne alarak İslamcılığın ne olduğuna dair bir değerlendirme yapmanın daha isabetli olacağı muhakkaktır. Bu durumda hem geçmiş birikim hem de yenilik tartışmaları karşısında İslamcılarının nasıl bir tutum belirlediğini rahatlıkla görmek mümkün olabilecektir. Akif’in mısralarından açık bir şekilde görüldüğü gibi İslamcı muhayyile gelenekle de yeni durumla da kavga etmek yerine ilke ve ihtiyaçlar çerçevesinde bir irtibat kurmayı esas almaktadır. Bu tutumun, İslamcılığı, gelenekçi reddiyecilik ile modernist reddiyecilikten ayıran en esaslı tercih olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akgündüz, A. (2013). *Arşiv Belgeleri Işığında Silistreli S. Hilmi Tunahan*. İstanbul: OSAV Yayınları.
- Babanzâde Ahmed Naim. (1331). *Mebadi-i felsefe'den ilmü'n-nefs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Bediü'z-zaman. (1339). *Münâzarât*. İstanbul: Mataba-i Ebu'z-Ziya.
- Bulaç, A. (2008). *Din kent ve cemaat*. İstanbul: Ufuk Kitap.
- Bulaç, A. (2009). *Göçün ve kentin siyaseti, MNP'den SP'ye milli görüş partileri*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Büyükkara, M. A. (2015). *Çağdaş İslami akımlar* (1. Baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Büyükkara, M. A. (2006). Türkiye'de radikal dini-siyasi akımlar. *Demokrasi Platformu Dergisi*, 8, 111-112
- Cevdet, A. (1905). *İctihad*. İstanbul: İctihad Matbaası.
- Çelen, M. (2013). *İlim ve hareket adamı, M. Said Ertürk*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Demircan, N. (2004). *Halil Gönenç Hoca (Hayatı-Hatıratı)*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Erkilet, A. (2004). *1990'larda Türkiye'de radikal İslamcılık* (6. Cilt). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Er-Râzi, F. (1986). *Menâkıbu'l İmam eş-Şâfîf*. A. H. Sekkâ (Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher.
- Ertürk, Ahmet S. 1990. Türkiye'de İslami hareketin gelişim süreci, *Dünya ve İslam dergisi*. 3. sayı, ss. 101-108.
- Ersoy, M. A. (2008). *Safahat* (1. Baskı). H. Su ve A. Karadeniz (Hzl.). Ankara: Hece Yayınları.
- Işık, V. (2006/7). İslamcı dergilerin gündemleri. *Umran Dergisi*, 143, 81.
- İnayet, H. (1988). *Çağdaş İslamî siyasi düşünce*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- İkbal, M. (2002). *Cavidname*. H. Töker (Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Kara, İ. (1986). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi* (metinler-kişiler). İstanbul: Risale Yayınları.
- Kara, İ. (2001). *Bir felsefe dili kurmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karpat, K. (2001). *İslam'ın siyasallaşması*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Köksal, A. C. ve Kaya, M. (2011). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e makaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı/modern Türkiye'de din ve toplumsal değişim* (18. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztoprak, S. (2003). *Şark medreselerinde bir ömür*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Said Halim Paşa. (1337). *Buhran-ı fikrimiz*. İstanbul: Hukuk Matbaası.
- Said Halim Paşa. (2019). *Said Halim Paşa külliyyatı*. V. Işık (Hzl.). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Subaşı, N. (2011). 1960 öncesi İslami neşriyat: Sindirilme, tahayyül ve tefekkür. *Modern Türkiye'de siyasi düşünce-islamcılık* (6. Cilt). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Subaşı, N. (2015). *Türkiye’de İslamcılığın seyr ü seferi*. <http://www.necdetsubasi.com/index.php/makale/117-türkiye’de-islamcılığın-seyr-ü-seferi> adresinden erişilmiştir.
- Şentürk, H. (2011). *Türkiye’de İslami oluşumlar ve siyaset* (2. Baskı). İstanbul: Çıra Yayınları.
- Türkmen H. (1991). İslami uyanıştan İslami harekete. *Dünya ve İslam dergisi*. Sayı 5. s. 141-152
- Uyar, A. (2004). Hadisleri/sünneti anlamada farklı yaklaşımlar. *Bilimname*, 5(2), 31.
- Ülken, H. Z. (1966). *Türkiye’de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yazır, E. H. (1909). Makale-i mühimme. *Beyânü’l-Hak*, 18, 404.
- Yazır, E. H. (1923). *Metâlib ve Mezâhib tercümesi, dibace*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire.
- Yazır, E. H. (1343/1924). İlhad ne büyük cehalettir! *Sebilürreşad*, 628, 49-52.
- Yazır, E. H. (2011). *Meşrutîyet’ten Cumhuriyet’e makaleler*. A. C. Köksal ve M. Kaya (Hzl.). İstanbul: Klasik Yayınları.



AHMET SEZAI KARAKOÇ

1933

İslamcılık düşüncesinin gelişmesinde önemli roller oynamış bulunan şair ve fikir adamı.

Sezai Karakoç, 1933 yılında Diyarbakır'ın Ergani ilçesinde doğmuştur. Ergani İlkokulunu, Maraş Ortaokulunu ve Gaziantep Lisesini bitirmiş; yüksek eğitimini 1955 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Mâlîye'den mezun olarak tamamlamıştır. Memuriyetten tamamen ayrıldığı 1973 yılına kadar maliye müfettiş yardımcılığı ve gelirler kontrolörlüğü yapmıştır. İlk şiirleri ve yazıları, Necip Fazıl'ın Büyük Doğu dergisinde yayınlanmıştır. 1960 yılında Diriliş Dergisini çıkarmaya başlamıştır. Dergi, belli aralıklarla 1992 yılına kadar çıkmıştır. 1990 yılında Diriliş Partisi'ni kurmuştur. Diriliş Partisi, iki defa üst üste seçime girmediği için Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. 2007 yılında Yüce Diriliş Partisi'ni kurmuştur.

Bir şair ve düşünce adamı olarak Sezai Karakoç, pek çok esere sahiptir. Düşünce alanında yazdığı eserlerin büyük bir kısmı, deneme şeklinde yazdığı yazıların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Eserleri şunlardır: Diriliş'in Çevresinde, İslam, İslam'ın Dirilişi, Ruhun Dirilişi, Diriliş Neslinin Amentüsü, Diriliş Muştusu, İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü,

Mehmed Akif, Yunus Emre, Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I-II-III, İnsanlığın Dirilişi, Çağ ve İlham I-II-III-IV, Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I-II, Gün Doğmadan, Alinyazısı Saati, Yitik Cennet, Taha'nın Kitabı/Gül Muştusu. Sezai Karakoç'un gerek manzum, gerekse mensur eserlerinde diriliş düşüncesinin sistematığı tutarlı bir şekilde takip edilmektedir.

Sezai Karakoç'un düşüncesi, diriliş kavramı üzerine inşa edilmiştir. Diriliş, insan varoluşunun sürekliliğine ve insan ile Allah arasındaki zorunlu ilişkiye işaret etmektedir. İnsan, yeniden varoluş vurgusuyla bozulmaya, çözülmeye ve yok olmaya karşı dirilişin metafizik temelli ümidi sayesinde karşı durabilmektedir. Metafizik, Sezai Karakoç'un diriliş düşüncesinin temelinde yer almaktadır. Çünkü varlığı ve varoluşu sadece fizik temelli açıklamaya çalışan ve metafiziği reddeden anlayışlar, insan hakikatini tam olarak açıklayamamaktadır. Sezai Karakoç, diriliş düşüncesinin birbirine bağlı üç ana hedefi olduğunu iddia etmiştir. Bu üç ana hedef, ruhun, İslam'ın ve insanlığın dirilişini içermektedir.

Yaşadığı Yerler: Ergani/Diyarbakır, Kahramanmaraş, Gaziantep, Ankara, İstanbul

Önemli eserleri: Diriliş Neslinin Amentüsü, İslam'ın Dirilişi, Gün Doğmadan (Şiirler)

Görev yaptığı kurumlar: Maliye Bakanlığı, Büyük Doğu Dergisi, Diriliş Dergisi, Yeni İstanbul Gazetesi, Diriliş Partisi, Yüce Diriliş Partisi

Ruh, metafizik bir kavramdır ve insanın eşyanın ötesinde başka bir dünyaya ait yanını ifade etmektedir. Bu yüzden de ruh, kendi kaynağı olan sonsuzluğu aramaktadır. Buna bağlı olarak ruhu diri tutan şey, ondaki Allah arayışıdır. Diriliş düşüncesinde ruhun dirilişinden sonraki aşamayı İslam'ın dirilişi oluşturmaktadır. Karakoç'a göre, İslam medeniyetinin Batı medeniyeti karşısındaki yenilmişlik halini aşmanın yolu, önce ruhun dirilişini sağlamak, ardından da İslam hakikatinin insanlarda ve toplumlarda dirilişini sağlamaktır. Bunun için İslam toplumlarında aydınların taklitçi ve kendisi olamayan yolları terk ederek kendi köklerinden kaynağını alan bir yenilenmeyi sağlamaları gerekmektedir. Bireyden topluma ve devlete doğru bir devam eden bir medeniyet tasavvurunun en özgün yanı, kendisi olarak bir atılım sağlamasıdır. Sezai Karakoç'a göre ruhun ve İslam'ın dirilişiyle inşa edilecek olan bir İslam medeniyeti, sadece Müslümanlara iyilik ve huzur getirecek bir diriliş süreci değildir. Bu süreç, aynı zamanda İslam medeniyetinin geçmişte güçlü olduğu dönemlerde olduğu gibi insanlığa da iyilik ve

huzur getirecek ve insanlığın da dirilişini sağlayacaktır. Sezai Karakoç, bu mücadelenin insanlık tarihi boyunca devam edeceğini ve peygamberlerin diriliş medeniyetini hayata geçirme çabasıyla görevlerini yerine getirdiklerini iddia etmiştir.

Türkiye'de İslamcılığın tarihi düşünlüğünde Sezai Karakoç'un Cumhuriyet dönemi İslamcılığının kurucu bir ismi olduğu dikkat çekmektedir. Burada onun en önemli katkılarından birisi, milliyetçilik ile İslamcılık arasındaki mesafenin yeniden oluşmasına yaptığı katkıdır. Müslümanların tek bir millet olduğuna yaptığı vurgu ve ulus-devlet sınırlarının ötesinde bir düşünce sistematigi üretme çabası onu merkezi bir konuma getirmiştir. Bütünlükçü ve analitik bir bakış açısına sahip olmasının yanında özellikle de şahsiyeti, 1960'lı yıllardan itibaren Sezai Karakoç isminin sadece İslamcı ve muhafazakâr camiadan değil, kendisine karşı düşünenler tarafından da saygıyla karşılanmasına sebep olmuştur.



Sebülürreşad

Mehmed Akif'in başyazarlığında Eşref Edip'in yayımladığı İslamcı dergi.

Kuruluş Tarihi: 1908

Bulunduğu Yer: İstanbul, Kastamonu, Ankara

Önemli İsimler: Mehmed Âkif, Eşref Edip, Said Halim Paşa, Elmalılı Muhammed Hamdi

Etkisi: Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin oluşup gelişmesinde önemli etkileri olan bir dergidir.

1908 yılında Meşrutiyet'in yeniden ilanı ile birlikte ciddi fikir hareketliliği de kendisini göstermiştir. Bu serbest ortamdan hareketle dönemin üç önemli siyasi fikri, kendisini süreli yayınlar üzerinden anlatmaya başlamıştır. Bunlardan birisi de 1870'lerden itibaren gelişmekte olan İslamcılık düşüncesidir. Bu anlamda Ebül-ula Mardin ve H. Eşref Edip'in kurucusu olduğu 27 Ağustos 1908'de yayımlanmaya başlayan Sırât-ı Müstakîm dergisi 1912'ye kadar 182 sayı yayımlanmıştır. Bu tarihten itibaren Said Halim Paşa'nın teklifiyle ve Kur'an'daki "İttebiûni eh-diküm sebîlreşâd" (Mü'min Sûresi, 40:38) ayetinden ilhamla dergi yoluna Sebülürreşad ismiyle 183. sayı olarak devam etmiştir. İslamcılık düşüncesinin oluşmasında ve yayılmasında etkili olan dergi, Takrir-i Sükûn ile 1925 yılında kapatılmıştır. 1948'de Eşref Edip tarafından tekrar çıkarılmaya başlanan dergi, 1965'e kadar yayımlanmaya devam etmiştir. 2016'da tekrar yayım hayatına dönen dergi hâlen aylık olarak yayımlanmaktadır.

Dönemin baskın havası ve fikrî tartışmaları bünyesinde barındıran

dergide sadece İslamcı entelektüeller değil her kesimden isme yazı yazdırılmıştır. Bu anlamda İslam dünyasının hemen her tarafından isimlerden yazılar alınmakta ve geniş tartışmalar yürütülmektedir. Bu anlamda daha sonra Cumhuriyet devrinde etkili olmuş neredeyse her ismin yolunun Sebülürreşad'dan geçtiğini söylemek mümkündür. Dergi bu geniş ilgi ve yazar kadrosuyla Rusya, Çin, Hindistan ve Japonya'ya kadar ulaşmış ve büyük bir yankı oluşturmuştur. İttihat Terakki yönetimi ile ters düşen dergi zaman zaman kapatılmıştır. Dergi, Millî Mücadele'ye büyük destek vermiştir.

Derginin ana gayesi; İslam âleminin uyanması ve yükselmesi için çalışmak olarak belirlenmiştir. İttihad-ı İslam ve yenilenme fikri, dergiye ve dolayısıyla Türkiye'deki İslamcı düşünceye hâkim fikirdir. Dergide İslam ülkelerinin toplumsal hayatının ve meselelerinin detaylı bir biçimde tartışıldığını görürüz. Dergi, Müslüman toplumlar içinde ve arasında eşitlik, kardeşlik, birlik ve kuvveti teşvik ederken kavmiyetçilik düşüncesi ve fikrî atalet ile de mücadele etmiştir.

Türkiye'de Kemalizm'in Kuruluşu ve Kadroculuk

Lütfi Sunar

Giriş

Bu yazıda, Türk düşünce dünyasının en popüler konularından birisi olan Kemalizm'in doğuşu ele alınacaktır. Bu bağlamda Kemalizm'in kurucusu olan *Kadro* dergisi/hareketi incelenmektedir. Kadro, Türkiye'de derin ve köklü etkiler bırakan entelektüel hareketlerden biridir ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına ilişkin hemen her çalışma bu konuya değinir ve bu dergiye atıfta bulunur. Bu bakımdan hareketin ideolojisi ve etkileri incelenmeye değerdir. Ocak 1932-Aralık 1935 tarihleri arasında yayın yapan bir derginin adı olan *Kadro* aynı zamanda hareketin adı olarak da kullanılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Türk devrim hareketleri, Türk modernleşmesi bağlamında Kadro hareketini inceleyen çalışmalar olmasına karşın bu makalenin sonraki safhalarında tartışılacağı gibi çoğu çalışmanın dar ve sınırlı bir perspektife sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kadro hareketi bugünkü Türk devlet ideolojisi ve aydın kesimi üzerinde derin ve güçlü etkiler bıraktığı için özellikle bu perspektiften derinlemesine incelenmelidir.

Kadro dergisi Mustafa Kemal'e yakın birtakım eski sosyalist aydınlar grubunun yayınladığı bir dergidir. Derginin ideoloğu Şevket Süreyya Aydemir'dir. Onunla birlikte dergide önemli rol üstlenenler yine Aydemir'le ortak bir geçmişe sahip olan Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge, İsmail Hüsrev Tökin'dir.

Derginin yayınlandığı dönemde büyük bir sansür ortamı egemen olduğu için bir derginin tutunabilmesi Mustafa Kemal nezdinde ve CHP çevrelerinde kabul görmesine bağlıydı. Bu şartı sağlamak için derginin sahipliğini Mustafa Kemal'e ve CHP'ye yakın bir isim olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu üstlenmiştir. Dergi, CHP'nin önde gelen seçkinlerinin siyasal baskısı nedeniyle ve bu baskıya karşı Millî Şef'in çekimsizliği dolayısıyla sahipleri ve yazarları tarafından 1935 yılının Aralık ayında kapatılmıştır.¹ *Kadro* kapatıldıktan sonra yazarları, diplomaside ve devlet kademelerinde yüksek görevlere atanmışlardır.

Bu çalışmada metinsel ve tarihsel çözümlenmeye dayalı bir analiz yapılacaktır. Bu metodolojinin seçilmesindeki temel neden, *Kadro* hareketini Batılılaşma sürecindeki entelektüel çerçeve içerisinde ve Türk devriminin oluşum sürecinin sosyal ve genel tarihî perspektifi bağlamında konumlandırabilme çabasıdır. Bu metodolojiyle Türkiye Cumhuriyeti devrimlerinin temel unsurlarını ve bu oluşumların ardındaki ideolojiyi bulabiliriz. Makalede ilk önce *Kadro* dergisinin yayınlandığı dönemin siyasi, sosyal ve düşünsel panoraması çıkarılacak ve bu bağlamda Türk modernleşmesinin karakterine ve günün siyasi ve sosyal şartlarına değinilecektir. Daha sonra *Kadro* dergisi hakkında bir literatür değerlendirmesi yapılacaktır. Nihayetinde Kemalizm'in kurulmasına yol açan *Kadro*'nun Türk devriminin doktrinize edilmesi çerçevesinde ortaya koyduğu düşünceler; devletçiliğin oluşumu, seçkincilik ve ulusçuluğun oluşumu çerçevesinde değerlendirilecektir.

1 Aslında *Kadro* bizzat Mustafa Kemal tarafından nazikçe kapatılmıştır. Zira derginin sahibi Yakup Kadri'nin Tiran'a "zoraki diplomat" olarak atanması sebebiyle dergi sahipliğini bırakması gerekmiştir (Karaosmanoğlu, 1983). *Kadro* yazarları bunu kendilerine bir uyarı saymışlar ve yeni bir sahiple yollarına devam etmemiş, 36. sayısıyla derginin yayın hayatına ara verdiğini belirten bir yazı yayınlarak dergiyi kapatmışlardır.

Kadro’nun Temelleri: Siyasi ve Sosyal Ortam

Türkiye’nin modernleşme süreci, daha sonraki gelişmeleri anlayabilmek için çok önemli bazı temel özellikler taşımaktadır. *Kadro*’nun Türk devlet ideolojisi üzerindeki etkilerini ve o günlerin sosyal ve politik durumunu anlayabilmek için Türk Batılılaşma sürecini anlayabilmemiz önemlidir. Türkiye Cumhuriyeti’nde takip edilen Batılılaşma süreci, birtakım radikal kopmalarla beraber Osmanlı Batılılaşmasının takipçisi konumundadır.

Ordunun ve bürokrasinin rolü belirgin, birincil ve bu sürecin belki de en önemli özelliğidir. Yaygın kanaate göre Batı’yla karşılaşma ilk olarak askerî alanda olduğu ve bu karşılaşmada Batı üstünlüğü ortaya çıktığı için modernleşme süreci ilk olarak orduda başlamıştır. Tanpınar’ın çok iyi bir biçimde özetlediği gibi: “Taraflar arasında tek taraflı bir ilişki vardı bu sadece askerî yöndeydi bundan dolayı diğer alanlarda herhangi bir karşılıklı etkileşim imkânı yoktu” (Arkoun, 1994, ss. 36-37). Batılılaşma ilk önce ordu üzerinde gerçekleştirildiği için zaman içinde ordu ve bürokrasi, Batılılaşma sürecinde asıl aktör oldu ve halk bu süreçte pasif kaldı. Bu durum halkla devlet, halkla aydın kesimi arasında bir yabancılaşmaya/ikiliğe yol açtı.

Türk Batılılaşması, kaynakları bakımından devşirme, içeriği bakımından ise sığırdır. Devşirmedir çünkü tüm hareketi etkileyen pek çok farklı kaynak söz konusudur. Bu kaynaklar doğal ortamlarında bir araya gelmemişlerdir. Batılılaşma sürecinin aktörleri bu kaynakları yapay olarak bir araya getirmişlerdir. Mesela; bazı alanlarda çok derin etkileri olan devrimler yaşanırken diğer bazı alanlarda hiçbir devrim yapılmıyordu. Ve bu durum eklettizme (devşirmeciliğe) neden olmaktadır. Genel anlamda en üst düzeydeki politik ve askerî seçkinler, toplumu Batılılaştırmak adına bazı reformlar hatta devrimler yapıyorlardı fakat bu yapı fazla yürümüyordu. Çünkü sistemin parçaları verimli ve uyumlu bir şekilde çalışmıyordu. Türk devriminin ilk yıllarında Batılılaşma için derin etkileri olan pek çok devrimsel nitelikli değişiklik gerçekleştirilirken bunlar fazla başarılı olamamıştı. Arkoun’un da

belirttiği gibi Avrupa sistemini ve kurumlarını, onların tarihî ve sosyal arka planlarını almadan içselleştirmek, Batılılaşma sürecini sığ/naif kılıyordu (Tanpınar, 1997, s. 38).

Bu süreç çok hızlı işlediğinden bu sığ işlem toplumda köklenemedi. Zaten halkın büyük çoğunluğunun bu reform ve devrimlere açık karşıtlığı varken bu devrimlerin toplumda köklenmesi pek mümkün değildi. Böylece sürecin etkin entelektüelleri ve devlet adamları, ana amaç olarak ortaya konan muasır medeniyetler seviyesine ulaşacak temel unsurlar yaratamamışlardır.

Batılılaşma sürecinin bir diğer özelliği yukarıdan aşağıya empoze edilmiş olmasıdır. Kararlar, sınırlı sayıdaki seçkinler arasında alınıyor ve uygulanıyordu. Batılılaştırıcı reformların tarzından dolayı halk, devletten ve seçkinlerden kopmuştu. Mümtaz Turhan (1997, s. 60) bu tür sosyal değişimleri, cebrî kültür değişimleri olarak adlandırır ve bu zorunlu değişimlerin toplumda yayılamadığını ifade eder. Yani Turhan, devrimlerin başarısızlığını; tarzları, içerikleri ve hızlarıyla ilişkilendirmektedir. 1920'ler boyunca insanlar, rejim tarafından bir yabancılaşma yaratılarak baskı altında tutulmuştur. Hilmi Ziya Ülken (1940, s. 761) buna *Batılılaşmanın düalizmi* demektedir; rejimin unsurları ile halk arasındaki düalizm.

Tüm bu tartışmalar içinde Kadro'nun yeri son derece önemlidir. Çünkü bu süreç Kadro'nun aktif/etkileyici ve pasif/etkilenen taraf olduğu iki boyutlu bir süreçtir. Benedict Anderson'a (1993, s. 160) göre ulus-devlet oluşturma sürecinde, eski sosyal ve politik sistem çöktüğünde politik otorite ve seçkinler tarafından yeni bir politik ve sosyal düzen inşa edilir. Bu aşamada hayalî ulusçuluk, aydın kesimi tarafından teşvik edilmeli ve desteklenmelidir çünkü yeni düzenin yerleşmesi için sosyal düzenin bağlarının geçmiş hafızadan koparılması gerekmektedir. *Kadro* yazarları bu tür bir rol üstlenmişler ve Atatürk ulusçuluğu üzerinde şekillenen bir devlet doktrini kurmak için çalışmışlardır. Türk devlet ideolojisinin/Kemalizm'in pek çok tezi *Kadro* dergisi tarafından ortaya konulmuş veya geliştirilmiştir. Türk devlet ideolojisinin oluşmasına katkı sağlayan en önemli parçalardan biri de Kadro'dur. Kadro hareketinin ortaya çıktığı

yıllarda Türkiye’de ve dünyada son derece önemli olaylar olmaktadır. Türkiye’de rejim ve sistem hızlı ve dramatik bir biçimde değişmekte ve toplum, farklı tipteki sosyal, ekonomik ve politik organizasyonlarla yüzleşmekteydi. Toplumun alışık olduğu siyasi sistem olan halifelikle birlikte seçkinlerin sosyal ve politik bütünlüğü de bu devrimler sonucunda ortadan kalkmış, onların sistem içindeki rolleri ve pozisyonları da değişmişti. Öte yandan dünyada da birtakım önemli gelişmeler yaşanmaktaydı. Kapitalizme alternatif olarak Rusya’da sosyalist bir sistem kuruluyordu. Faşist hareketler yükseliyor hatta bazı Avrupa ülkelerinde iktidara geliyordu. Diğer taraftan dünya ekonomik sistemini derinden etkileyen 1929 Büyük Buhranı yeni iktisadi arayışları doğurmuştu. Aslında *Kadro* dergisinin en esaslı işlevselliği, 1929’daki büyük ekonomik buhranın ardından hükûmete alternatif fikirler sunmak olmuştur. Derginin ideolojisinin derinliklerinde Millî Kurtuluş Savaşı’na, Türk inkılabına, Türk toplumunun yapısına dair tanımlamalar bulunmaktadır. Kadrocular bu tanımlamaları geliştirirken analiz yöntemi olarak tarihsel materyalizm ve diyalektik materyalizmi kullanmaktadırlar.

Ulusal Kurtuluş Savaşı’nın ardından Mustafa Kemal yeni devletin yönünü Batı’ya çevirmiştir. Hilafet ve saltanat kaldırılmış ve yerine cumhuriyet sistemi getirilmiştir. Aslında seri bir şekilde peş peşe yapılan devrimler, toplumun tüm yapısını değiştirmeyi amaçlıyordu.²² Bu devrimin sonunda siyasi yönetimin ana karakteri, seçkinlerin oynadıkları rol ve sahip oldukları konum çok değişmişti. Önemli politik liderlere yakın olmak çok önemli hâle gelmişti. 1927 yılındaki meşhur komünist tevkifatından sonra Yakup Kadri hariç Kadrocuların hepsi hapse girmişlerdir. Birkaç yıl içinde hapisten afa çıkan *Kadro* yazarları artık devrim ve rejim için çalışmaya başlamışlar böylece onlar da resmî seçkinler arasında yerlerini almışlar ve rejim tarafından önemli görevler verilerek kullanılmışlardır.

2 Kadro yazarları bu dönemde değişik komünist partilere (bu partiler sürecin başlangıcında yasaldılar fakat 1925 Takrir-i Sükûn Kanunu’ndan sonra illegal ilan edildiler) üyeydiler ve bu dönemde Türkiye’de sosyalist bir değişimin gerçekleştirilmesi için çaba sarf ediyorlardı. Birtakım ani değişimler olduğu için doğal olarak onlar bir sosyalist devrimin olabileceğini düşünmüşlerdi.

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki baskı ortamı ve hızlı değişim sonucunda oluşan toplumsal hoşnutsuzluğu gören Mustafa Kemal, ekonomik ve sosyal sorunlara daha liberal çözümler sunan Serbest Fırka'yı kurdu. Parti, bizzat Mustafa Kemal tarafından kurulmasına rağmen kısa sürede politik ve sosyal bir muhalefetin ifade zeminine dönüştü.³³ Bu noktada, o günkü toplumsal psikolojiyi daha iyi anlamak için bir anekdot açıklayıcı olabilir.

İzmir'de Serbest Fırka toplantısında bir gösteri sonucunda genç bir adam jandarma ateşle vurulmuştu. Gencin babası, oğlunun cesedini Fethi Okyar'ın kaldığı otel odasının önüne getirmiş ve 'İşte burada özgürlük için biri kurban edilmiş yatıyor. Eğer siz isterseniz daha pek çok kurban vermeye hazırız; bizi kurtarın' demişti (Ağaoğlu, 1994, s. 172).

Günün siyasi ortamında hükûmetten birtakım beklentiler vardı ve karşıtlıklar ifade edilemiyordu. Şevket Süreyya bu durumu, Mustafa Kemal'i anlattığı *Tek Adam* isimli biyografide şöyle ifade eder:

İdareden birtakım yeni beklentiler vardı fakat hükümetin tüm imkanlarına rağmen bu durum zor şartlar altında görünüyordu. Dar ve küçük bir bürokrat kesimi, birtakım kişisel politik çıkarlar çerçevesinde ve ülkenin gerçeklerinden çok uzakta ülkeyi yönetiyordu. Partinin başkanı İsmet İnönü partiyi asıl fonksiyonundan uzaklaştırmıştı ve partiyi askerî düzen hiyerarşisi içinde idare etmeye çalışıyordu (Aydemir, 1996, s. 386).

Burada da belirtildiği gibi hükümet ve seçkinler halktan kopmuşlardı ve politika gündelik çıkarlara göre yapılıyordu. *Kadro* yazarları durumun farkında idiler ve bir alternatif olmak amacıyla hareket ediyorlardı: Mustafa Kemal, Kadro'yu ve Kadroculuğu, CHP'ye alternatif olarak düşünebilirdi.

Dolayısıyla Kadro hareketi, genç Türkiye Cumhuriyeti'nin sosyal, ekonomik ve siyasi sahalarda birtakım arayışlarının olduğu bir dönemde, kurucularının kendi görüşlerini bir alternatif olarak ortaya koymalarıyla oluşmuş bir harekettir. Ortaya çıkarken kendisine biçtiği birincil ve öncelikli rol, Türk devriminin ideolojisini yapmak, Türk Ulusal Kurtuluş Savaşı'nı teorik bir çerçeve dâhilinde formüle ederek

3 Bilindiği gibi bu toplanma, Serbest Fırka'nın sonu olmuştur.

özgünleştirmek, derinleştirmek ve dünya milletleri arasında öncü bir konuma taşımaktır. Bunu sosyalist geçmişlerinden kaynaklanan bir takım toplumsal ve siyasi analizler çerçevesinde yapmışlardır. Devleti yöneten parti (CHP) seçkinleri tarafından Türk devrimine ideoloji üretmeleri talep edilmemiştir. Hatta bu role soyunurken parti seçkinlerini rahatsız ettikleri de söylenebilir zira daha sonraki dönemlerde “devrimin ideolojisini ancak devrimin partisi yapar” ilkesinden hareketle CHP yöneticileri, Ülkü (1933) adında bir dergi çıkaracaklardır.

Türk Siyasi Tarihi Literatüründe Kadro

Kadro hareketiyle ilgili olarak yazarların kişisel durumlarından ve *Kadro*’da savunulan düşüncelerden hareketle oluşturulan pek çok farklı düşünce vardır. Devrim zamanları genel olarak kahramanların olduğu ve sonunda bürokrasinin yerleştiği zamanlar olmuştur. Bu bürokratik düşünüş, Türk devriminde Kadro’yu yaratmıştır. Kadrocuları, devletçiliğin, seçkinciliğin ve ulusal bağımsızlık hareketlerinin en arzulu savunucuları olarak adlandırabiliriz. Yayınlarını ulusal bağımsızlık hareketinin ideolojisini yapma tutkusuyla başlatmanın ötesinde onlar, ulusal bağımsızlık hareketlerinin de ilk dikkate değer temsilcileridir.

Kadrocuların sosyalist geçmişleri bazen haklarında yapılan analizlerdeki en önemli unsur olmaktadır. Yakup Kadri hariç *Kadro* yöneticileri, geçmişleri itibarıyla sosyalist hareketlerin içinde bulduklarından dergi de bu hareket etrafında değerlendirilmiştir. Naci Bostancı, hareketi, Kadro’yu kuranların Marksist⁴⁴ geçmişleriyle açıklamaya çalışarak onların toplumun ve rejimin ideolojisini yapmak hedeflerini bir güçsüzlük işareti olarak yorumlamakta ve klasik sosyalist bir hastalığın eseri

4 Derginin kurucularının komünist geçmişleri olması dolayısıyla Kadro’yu komünist bir hareket olarak adlandıramayız. Öte yandan bazen Kadrocular, faşizmi öven yazılar da yazmışlardır hâlbuki onlar, faşist bir ideoloji de taşıyorlardı. Bu nokta çok açık olmasına rağmen dergi yayınına devam ettiği zaman zarfında da harekete karşı olanlar (Bunlar arasında en bilinenleri; Peyami Safa, Siirt Mebusu Mahmut Soydan, Ahmet Ağaoğlu’dur) onları zaman zaman “Türk faşistleri” veya “Türkiye’de sosyalist bir sistem kurmak isteyen Türk komünistleri” olarak nitelendirmişlerdir.

olarak Kadrocuların her şeyin ideolojisini yapmaya çalıştıklarını iddia etmektedir (Bostancı, 1990, s. 15). Bostancı her ne kadar Kadro'nun ideoloji yapma gayretini bir güçsüzlük olarak görse de bu gayret, onların dünyayla eş zamanlı olarak bazı konuları tartışabilmelerini sağlamıştır. Kadrocuların kullandıkları kelimeler, kavramlar ve fikirler, 1930'ların Türkiye'sinin akademik ve entelektüel çevreleri için çok ileridir.

Kadro hareketi, Türk entelektüellerinin genel karakterine ilişkin ipuçları verir. Kadro, Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde aydınla toplum arasında yaşanan büyük bir kırılmayı fazlasıyla gösterir. Bu durum bizi, Kurtuluş Kayalılı'nın bahsettiği, Türk entelektüel hayatında "Kadrocu düşünme biçimi" olgusuna götürür. Bu noktayı daha iyi açıklamak için Kayalılı, Kadrocu düşüncenin bazı özelliklerini tanımlar. Kayalılı'ya göre Kadroculuk, Türkiye'de her zaman vardı ve her zaman da olacaktır. Türkiye'de aydın kesim, politik pragmatizm içinde yaşayıp daima güce daha yakın olmaya çalıştığı için bu durum Kayalılı tarafından *Kadro* yazarlarının kişisel tarihlerinin ötesinde bir durum olarak tanımlanmaktadır. Ona göre:

Kadro yöneticilerinin kişisel tarihlerini ve serüvenlerini anlamak ve bunlara bir anlam vermek, Türk aydınının otoriteye karşı tavrını, görevini ve psikolojisini anlamak ve bunlara bir anlam vermekle aynı şeydir. Öyleyse Türk aydınının tipik düşünce özelliklerinden birisi, siyasi otorite tarafından verilen bürokratik role uygun davranmaktır. Politik pragmatizm, hem Kadro hareketini hem de onların uzun süreli akımlarını, Kadroculuğu açıklayabilir" (Kayalılı, 2000, s. 21).

Kadroculuk ve Türk aydınının pragmatizmi meselesi, Kadro hakkındaki birçok tartışmayı şekillendirir. O yıllara dair birçok roman ve kitaba⁵⁵ konu olduğu gibi bu dönemde Türkiye'de Batılılaşma sürecinin başlangıcından beri süren entelektüel bir kriz vardı.

Kadro hareketi, seçmiş olduğu konum ve siyasi duruş açısından seçkin bir görünüm çizmektedir. Değişik seçkin tanımlamaları içerisinde kadrocuları en iyi tanımlayan kavram, George Lenczowski tarafından Orta Doğu'daki seçkin karakterini tanımlamak için ortaya atılan

5 Yakup Kadri'nin Ankara ve Tarık Buğra'nın Küçük Ağa'sı buna örnek gösterilebilir.

organizasyonel seçkin tanımıdır (Lenczowki akt. İlkin ve Tekeli, 1984, s. 20). Partiye yakın durarak yönetici kesimin düşüncelerini etkileyip üstten alta doğru bir değişim önermeleri bakımından Kadrocular tipik birer “halka rağmen halk için” anlayışı temsilcisidirler. Bu aslında onların Türk devriminin yapılaş tarzına dair tanımlarında daha fazla göze çarpmaktadır. Buna göre bir avuç aydın, eldeki kısıtlı imkânlarla rağmen hem bağımsızlığı sağlayacak mücadeleyi örgütlemiş hem de devrimin önündeki engelleri kaldırmıştır. Bu tanım özellikle Şevket Süreyya’nın (1996a, 1996b) yazmış olduğu Mustafa Kemal (*Tek Adam*) ve İnönü (*İkinci Adam*) biyografileri ve İsmail Hüsrev Tökin’in (1999) Köy İktisadiyatı adlı kitapları vasıtasıyla Türk düşünce dünyasına uzun bir süre egemen olmuştur (Kayalı, 2000, s. 20). Daha sonraki dönemlerde Kadro’nun bu seçkin dönüştürme teorisi, hâkim Türk düşünür tipini belirlemiş ve Kadroculuk diye bilinen bir düşünce tipi yaratmıştır.

Aynı şekilde Selim İlkin ve İlhan Tekeli, Kadro hareketini, Orta Doğu’nun klasik seçkin formatında değerlendirmektedirler. Onlara göre Kadro hareketi, baskın politik seçkin olmak için çaba sarf eden bir grup entelektüel temsil etmiştir.

Bu sonuca göre Kadro hareketinin entelektüelleri ilk dönem Cumhuriyet’inin tek partili dönemi için teorik zemin kurma arayışı içinde olmuşlardır. Fakat bunu yaparken onlar Cumhuriyet Halk Partisi’nin yönetici seçkiniyle de çatışmaya girmişlerdir (İlkin ve Tekeli, 1984, s. 20).

Seçkinlerin kendi aralarındaki bu kavgada Kadro başarılı olamamıştır. CHP seçkinleri Serbest Fırka etrafında toplanmış olan liberal seçkinleri elimine etmek için Kadro’yu kullanmışlardır. Farklı seçkinler arasındaki bu çatışmadan yola çıkarak İlkin ve Tekeli, Kadro’yu, “organize seçkin” olarak nitelendirmişlerdir (İlkin ve Tekeli, 1984, s. 68).

Kadro hareketiyle ilgili bir diğer tartışma, dünya sistemi analiziyle ilgilidir. Kadrocular zamanlarındaki dünya sistemini tüm dünyada yaşanmış olan kolonizasyon sürecine göre açıklamaya çalışıyorlardı. Özveren’in de belirttiği gibi Kadro, otuz yıl sonra Bağımlılık Okulu’nun yapacağı şeyi yapmaya çalışmıştı. Kadrocular, Marksizmin kodlarını

ve bilinen kapitalizm analizini değiştirdikleri için Özveren, Kadro'yu, "erken dönem post-Marksist hareket" olarak tanımlamaktadır. Zira Kadroculara göre kapitalist dünya sisteminin temel çelişkisi artık sınıf çatışması değil kolonileşmiş ve kolonileştiren arasındaki çatışmadır. Bunu yaparak Kadro bir erken dönem "üçüncü dünya hareketi" haline gelmiştir. Özveren'in ifade ettiği gibi Kadro, emperyalist kolonyal güçlerin ortadan kaybolacağını ve sonraki dönemin ulusal bağımsızlık hareketi dönemi olacağını tahmin etmiştir (Özveren, 1996, s. 569). Bu durum Kadro'nun uluslararası politika ve Türkiye'nin bu politikadaki yeri hakkındaki perspektifini ortaya koymaktadır. Fakat Kadro bu analizlerini, Mustafa Kemal'in söyleminden etkilenerek ulusçu bir şekilde Türk ulusal devriminin biricikliğini ortaya koyarken söylemektedir. Dolayısıyla Kadro, post-Marksistlerle aynı şeyi söylese dahi post-Marksist değil ancak ulusalcı sol bir harekettir.

Kadro genelde ekonomik sistem analizi bağlamında tartışılmış ve bu nedenle Türkiye'deki devletçilik ideolojisiyle ilişkilendirilmiştir. Kadro, ulusçu-solcu bir hareket olarak devletçiliği savunuyordu. *Kadro* yazarları, Sovyet sisteminin planlamasından çok etkilenmiş ve Türkiye'nin de böyle bir planlamayı gerçekleştirmesi halinde hızla gelişeceğine inanmışlardı. Mustafa Türkeş'e göre:

Kadro solcu gelişme modellerini ulusalcılıkla bir araya getiriyordu. Bu açıdan sonraki solcu hareketleri derinden etkilemiştir. Kadro solcu devlet düşüncesinin bir sonucuydu. Devlet çok büyük bir alan olduğundan onlar bürokrasiye ahlâkî bir rol biçerlerdi (Türkeş, 1999, s. 226).

Bu bakış açısına göre Kadro yöneticileri, kapitalizmle sosyalizmin ucunda yaşamış fakat günün ekonomik ve sosyal problemlerine çözüm anlamında üçüncü bir yol önermişlerdi. Dahası onlar bu durumu, ulusal bağımsızlık hareketlerinin ideolojisi olarak sunmuşlardı. Dolayısıyla Kadrocular, ulusal bağımsızlık hareketlerinin ekonomik sistemi olarak kapitalizm ve sosyalizme alternatif olması bağlamında devletçiliği savunuyorlardı. Fakat onlara göre aslında devletçilik, ekonomik olduğu kadar sosyal ve politik bir sistemdi. Bu perspektiften Stefanos Yerasimos (1978), Kadro'nun fikirlerini yüzeysel bulmaktadır.

Ona göre Kadro yöneticileri, ulusal bürokrasiyle hâkim sınıf arasındaki ittifakı göremiyor ve sınıfların üstünde tarafsız bir devlet öngörüyorlardı. Bu aslında sömürüyü daha kolay hâle getirmektedir. Zira Kadrocular, Türkiye’de sınıfın olmadığını iddia ediyorlardı.

Kadro’nun Devrim Doktrinizasyonu: Sol Kemalist Düşüncenin Kuruluşu

Kadro dergisi yayın hayatına “Kadro Niçin Çıkıyor?” başlıklı bir manifesto ile başlamıştır. Bu manifestoda Kadrocular amaçlarını şöyle tasvir etmektedirler:

Hülasa; cihanın binbir çeşit hadisata gebe olan bugünkü esrarengiz gidişi içinde, mukadderatını kendi inkılabının mukadderatına bağlayan inkılap neslimizin muhtaç olduğu inkılap şevkini her zaman uyanık tutmak ve inkılabımızın idrakini durdurur gibi görünen coşkun ve mürekkep cereyanına daima hâkim kalabilmek için, onun prensiplerini hududu muayyen kriteriyumlar şeklinde bilmeye, benimsemeye ve benimsetmeye mecburuz. Kadro, bunun için çıkıyor (*Kadro Dergisi*, 1, Sayı, s. 1).

Serbest Fırka deneyiminin başarısız olduğu bu ortamda Kadro yöneticileri kendilerini sistem için taze bir nefes olarak görüyorlardı. Kadrocular, ekonomiden uluslararası ilişkilere kadar birçok konuda yeni/alternatif görüşleri savunuyorlardı. Bu yeni/alternatif görüşler, parti içinde ve dışında mevcut gelişmeler çerçevesinde derin tartışmalara neden oluyordu. Hareket güçlü bir karşıtlığın yanında orijinal bir ideoloji de yaratmıştı.

Hareketin ortaya çıkışındaki esas saik, devrimin ideolojisini yaratmak çabasıydı. Kadrocular bunun Türk aydınının en öncelikli ve en önemli görevi olduğuna inanıyorlardı. Onlar devrimleri yapan kahramanlarla, bu devrimlerin ideolojisini formüle eden aydınların farklı kişiler olacağına inanıyorlardı.⁶ *Kadro*’nun ilk sayısında daha önce

6 Kadroculara göre devrimin ideolojisini yapma işini bizzat devrimi yapanlardan beklemek yanlıştır. Bunu aydınlar, onların gözetimi altında yapmalıdır.

Aydemir'in (1990, s. 5) 1931'de *İnkilap ve Kadro*'da belirttiği hedefleri tekrarlamaktadır: Devrimin ideolojisini inşa etmek. Onlara göre eğer bu yapılmazsa Türk devriminin ömrünün kısa, etkileri ise sığ olacaktır (Kadro Dergisi, 1 Sayı, s. 1). Zira bir devrimin hayat kaynaklarını desteklemek ve dünya politikasında etkin olmak için formüle edilmiş bir ideolojiye ihtiyacı vardı.

Kadrocular için en hayati düşünce, devrimin ideolojisini yapmanın önemi, Türk devriminin öncü bir devrim⁷⁷ olduğuna olan sarsılmaz inançlarından kaynaklanmaktadır. Öyleyse bu devrimin ideolojisinin kuvvetli bir biçimde formüle edilip emperyalizme karşı bir ruh ve mücadele hareketi olarak kolonilerin her bir köşesine yayılması gerekmektedir. Kadrocular, Türk devriminin yolunun ve metodolojisinin, gelecekte emperyalist/kapitalist dünya düzeni karştı devrimler için bir kılavuz olabileceğini düşünüyorlardı.⁸⁸ Kadro hareketi için devrimin ideolojisini yapmanın pek çok farklı boyutu vardı.

Bu meselenin sosyopolitik, ekonomik ve uluslararası sistem analiziyle ilgili tarafları vardı. Hareketin diğer tüm meselelerle ilgili görüşleri, bu

7 Şevket Süreyya'ya ait olan "Türk devriminin pozisyonunun koloniler için kavramsallaştırılması" öngörüsü bunu ortaya koymaktadır. Ona göre Türk devrimi, sömürgeler için emperyalist kolonileştirici amaçlara karşı mücadele anlamı taşıyan öncü bir devrimdir. Bu analizlerin merkezindeki düşünce, Türk devriminin emperyalizme karşı ilk başarılı devrim olduğu yolundaki inançtır. Öyleyse bu devrimin ruhu ve düşüncesi, tüm dünyaya temsil edilebilir. Devrimin öncü kuvvet rolü daha kolay ve etkin bir biçimde uygulanabilir. Onlar bu ideolojiyi üretmek istiyorlar ve bunu yaparken de Marksist analitik çerçeveyi kullanıyorlardı. Devrimin ideolojisini yaratmak adına onların temel araçları daha önce de dile getirildiği gibi tarihsel materyalizm ve diyalektik materyalizmdi. Türk devrimi için onların çizdiği tablo, var olan iki yolun yani sosyalizm ve kapitalizmin dışında üçüncü bir yolu. Onlar bu üçüncü yolun Türk devletini diğer devletlerden farklı kılp onu tüm sömürgeler için öncü bir kuvvet haline getireceğine inanıyorlardı.

8 Bu düşünce o zamanki tüm Türk seçkinleri arasında yaygın bir görüştü. Türk Kurtuluş Savaşı'nın emperyalist güçlerin işgaline karşı yapılan ilk/yegâne savaş olduğunu düşünüyorlardı. Kadroculara göre öncü seçkinler sadece bu devrimi yapmamış aynı zamanda ülkenin sıradan insanların da desteğini almayı başarmışlardır. Bu Türk devriminin en önemli boyutudur bundan dolayı da Türk devriminin diğer hareketler arasında ayrı bir yeri vardır. Türk devriminde halkla (Kadrocuların söyleminde sıradan insanlar) seçkinlerin (aydınların) ortak hareketi onu başarılı ve biricik kılmıştır. Bundan dolayı Kadrocular bu iş birliğini sınıf analizlerine temel yapmışlar (bu iş birliğinden dolayı herhangi bir sınıf farklılığının olmadığı bir toplum) ve bunu kurtuluşun kaynağı olarak tüm uluslara sunmuşlardır.

durumun bir yansıması şeklinde ortaya çıkmaktadır. İktisadi bakımdan devletçiliği savunuyor, sosyal hayatta ulusçuluğu ise toplumsal hayatıyetin temel bir ruhu olarak öneriyor, emperyalizme karşı ulusal bağımsızlık hareketlerini uluslararası sistem analizi olarak görüyor ve sosyal değişim, dönüşüm alanında seçkinciliği ve tüm bu işleri yapacak tek bir grubu önceliyordu.

Devletçilik: Kapitalizm ve Sosyalizm Dışında Üçüncü Bir Yol

Devletçilik ve Kadro hareketinin ekonomik model araştırmaları, hareketi tam olarak anlamak adına son derece önemlidir. Kadro kendi temel iddialarını, Türk devriminin vuku bulduğu spesifik tarihî koşullara dayalı olarak bu durumdaki baskın politik seçkin tabaka olmalarına dayandırıyor. Bu anlayışa göre eski sömürge veya yarı sömürge devletleri ve toplumları -ki Türkiye de onlardan biriydi- gelişmiş sınıf yapısının olmamasıyla karakterize ediliyordu. Bu toplumlarda, endüstriyel sınıflaşmış toplumların aksine farklı sınıf çıkarlarını temsil eden politik partiler ortaya çıkamaz. Bunun yerine Kadro, ülkeyi politik bir seçkin tabakanın yönetmesi ve idare etmesi gerektiğini söylüyordu. Bu politik seçkin tabaka, devrimci bir iştiyakla hareket etmek ve teknolojiyle bilgiyi etkin bir biçimde kullanmak için tüm ilerlemeci unsurların bir kombinasyonu olmalı ve üyeleri, tüm toplumun çıkarlarını bireysel çıkarların üstünde değerlendirmeliydi. Farklı olarak, devrimsel iştiyakla hareket eden bu tür bir seçkin tabaka, otoriter politik yapıyla karakterize edilmiş bir toplumun yönetilmesinde vazgeçilmez bir yerdedir (Kadro Dergisi, 16. Sayı).

Kadro aydınları bu şekilde, ulusal bağımsızlık mücadelesi vermiş olan eski sömürge ve yarı sömürge ülkelerdeki spesifik bir gelişme moduna işaret ediyorlar ve bu mücadelenin konusu olarak da ulusal birliğin sağlanmasını gösteriyorlar ancak bundan sonra sınıfsız bir toplumun var olabileceğini söylüyorlardı (Kadro Dergisi, sayı 18). Bu tür toplumlardaki temel çelişki, sınıflar arasındaki değil endüstrileşmiş

kapitalistlerle endüstrileşmemiş topluluklar arasındaki çelişkidir. Böylece Kadro'nun ideolojisi, antisosyalist ve antikomünist olduğu kadar (çünkü bunlarda sınıfların varlığı söz konusudur ve böylece endüstriyel topluluklar için uygun ideolojiler olmaktadır) antiem-peryalist, antikolonyal, antiliberal ve antidemokratiktir (liberalizm ve demokrasi, kapitalizmin politik ideolojileri olarak görülmektedir) ve onların istediği sistem bunların dışındadır. Kadro'nun aradığı şey, onların 1920'lerin Türk devriminde cisimleştiğini gördükleri bir gelişme modu olarak üçüncü bir yoldur.

Tüm üçüncü dünya seçkinlerinde görüldüğü gibi Kadro aydınları, ekonomik gelişmenin (endüstrileşmenin) nasıl olabileceğine ve bu gelişmenin ulusal kimlik sorunuyla nasıl uzlaştırılabileceğine ilişkin sorulara cevap bulma arayışı içindeydiler. İlk soruyla ilintili olarak Kadro'nun programı, kapitalist dünya sistemiyle olan bağlar koparıldıktan sonra özerk/bağımsız endüstriyel gelişmenin gerekliliğini vurguluyor ve bu gelişmenin başarılabilmesi için sıkı planlama öneriyordu. İkinci soruyla ilgili olarak da Kadrocular, Batı teknolojilerini ve kurumlarını sorgulanmaksızın almayı da Ziya Gökalp tarafından ortaya atılan, yerli kültürle Batı teknolojisi arasındaki ikiliği de reddetmişlerdir. Bunun yerine bir yanda Batı teknolojilerini alma mecburiyeti öte yanda bu teknolojilerin alınmasıyla üst yapıda veya kültürde oluşabilecek derin değişimleri göz önüne getirerek tekçi bir kültür yaklaşımı önermişlerdir. Bu tek kültürün üretilmesi işini de devlete havale etmişlerdir.

Bu analizleri yaparak Kadrocular, Türk toplumunun yapısıyla ilgili fikirler geliştirmişlerdir. Kadro'ya göre, Osmanlı toplumundaki endüstrileşme sürecinin ve feodalizmin her ikisinin de olmaması nedeniyle sosyal yapıda hiçbir katmanlaşma meydana gelmemiştir. Endüstrileşme gerçekleşmediği için de Avrupa formunda proleter veya burjuva sınıfı meydana gelememesinin yanı sıra feodalizmle birlikte gelen bir sınıf sistemi de olmamıştır. Böylece Kadro yazarlarına göre Türk toplumu, yeryüzündeki yegâne sınıfsız toplumdur. Türk devriminin başarısı ve asilliği, bu biricik sosyal sistemden kaynaklanmaktadır. Bu analize göre Türk toplumunda bir sınıf yapısının gelişmesi noktasında hiçbir uygun

zemin yoktur ve gelecekte Türk toplumunda bu tür bir bölünme olmayacaktır. Onlara göre: “Sınıfsız ve kaynaşmış Türk toplumunun yapısı devrimin kaynağıdır ayrıca Türkiye’de ve daha sonra da tüm dünyada yeni sistemin de kaynağı olacaktır” (Kadro Dergisi, 1. Sayı, s. 1). Böylece Kadrocular, devletçiliği, ekonomik yapı adına çözüm olarak önermişler, sınıfsız bir toplum için en iyi seçenek olarak düşünmüşlerdir. Kadroculara göre sınıfların yükselişi ancak bu şekilde önlenabilir ve Türk toplumunun ve devriminin orijinal ve yegâne karakteri korunabilirdi.

Kadro içindeki devletçilik, tüm sosyal ve bireysel alanları kapsıyordu. Bu da Kadro’nun diğer hareketlerden (CHP ve Ahmet Hamdi Başer) temel olarak farklı olan yanıydı. Devletçiliğin ve sosyal bütünleşmenin karşısına konan bireye ve bireyciliğe Kadrocular sadece ekonomik anlamda değil politik ve sosyal açıdan da olumsuz anlam yükliyordular. “Kadro yazarlarına göre Türk toplumu, antiemperyalist ve antikapitalist bir savaş vermiş bir toplum olarak sosyal ve ekonomik açıdan korporatist/birleşimci bir yol seçmelidir” (Köker, 2000, s. 195). Köker’e göre Kadro, o dönemde bu tür bir sosyalizmi ve tek parti rejimli devletçiliği savunan yegâne yayındı.

Kadro Hareketindeki Seçkincilik: Türk Aydın Sınıfının Tipik Entelektüalizmi

Kadro tipik bir seçkinci Türk aydın hareketidir. Kadro, entelektüel bir tipoloji ve bir ideoloji olarak takipçiler oluşturmuş ve bu kişiler, Kadroculuk olarak adlandırılacak düşünme biçimine hayat vermişlerdir. Onlardan etkilenen aydınlar; ekonomik, sosyal ve politik alanlarda uzun zaman etkili olmuşlardır. Böylece Kadro, Türk aydın tipinin belirlenmesinde uzun yıllar etkili olmuştur.

1930’ların sosyal ve politik şartları bu tür seçkinci hareketler için son derece müsaitti. Çünkü 1920’ler boyunca devrimci liderler tarafından uygulanan pek çok reformun hayata geçirilme metodolojisi seçkinciydi. Devrimci liderler, Türk toplumunu kendi bakış açılarına göre şekillendirmeye çalışıyorlar ve halkın liderleri takip edeceğini veya takip

etmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Aydınlar ise yukarıdan empoze edilen reformların uygulanmasını destekliyorlardı. Türk devrimi ve reformları boyunca devrim liderlerinin ve aydınların, halkın inançlarına ve geleneklerine zıt davranmaları gerektiğinden yönetici grubun seçkinci kompozisyonu doğal yollarla meydana gelmiştir. Bürokratik bir entelektüalizm siyasi hayata yön vermekteydi. Fakat bunu yaparken toplumla aralarındaki bağlantıyı kaybettiler. Bunun sonucu olarak da aydınlar, toplumu, devrimsel gelişimin önünde bir engel olarak görmeye başladılar. Kadro örneğinde biz, “halka rağmen halk için” söyleminde bu problemin yansımalarını görebiliriz. Onlar sıradan insanları dışlamışlardı. Bu dışlayıcı tavır, Aydemir’in (1990, s. 258): “Bu hareket içinde (Kadro’da) sıradan insanlara partilerde olduğu gibi⁹⁹ hiçbir yer yoktur” cümlesinde açıkça görülmektedir.

Kadro’ya göre ise bürokratlar ile kendileri arasında çok önemli farklar vardır. Zira Osmanlı’dan beri bürokratlar, Batılılaşmış dolayısıyla toplumdan kopmuşlardı fakat kendileri topluma halkçılık anlayışı içinde gitmekteydiler (Karaosmanoğlu, 1996, s. 254). Karaosmanoğlu’nun bahsettiği halkçılık ise Türk aydınının toplumla bütünleşmesi için yeterli değildir. Zira onu halktan koparan teknik bazı sorunlar vardır. Mesela; harf inkılabı, aydınla halk arasındaki ayrılığı güçlendiren en önemli etkenlerdendir. Eski Arap alfabesi yeni Latin alfabesiyle değiştirildiği için topluma daha yakın olan eski geleneksel aydınlar, bir anda cahil kişiler olarak toplum üzerindeki nüfuzlarını dolayısıyla fonksiyonlarını kaybettiler. Seçkinlerle sıradan insanlar arasındaki iletişimi sağlayabilecek bu tabakanın böylece yok olmasıyla birlikte büyük bir boşluk meydana geldi. Bu boşluk, Yakup Kadri’nin *Ankara* (1934) romanında güzelce tanımlanmıştır. Yakup Kadri bize Türk yönetici sınıfının ve aydınlarının sıradan insanlarla ilişkilerini, önemli noktalara değinerek anlatır (Karaosmanoğlu, 1996, s. 235). Ona göre Türk aydını, toplumdaki modernleştirici görevinde başarılı olamamıştır. *Kadro* yazarları, devrimci kadronun modernleşme projesiyle uyum içinde toplumsal değişimde aydınlara öncü bir rol atfediyorlardı.

9 Fakat ironik olan, o dönemde sıradan insanlar için Parti’de de hiçbir yer yoktu.

Kadro’nun Uluslararası Sistem Analizi: Neo-Marksist Bir Bakış

Kadro başarılı bir şekilde yeni bir dünya sistemi analizi geliştirmişti. Kadro’nun analizinde Türk devrimi, sömürge ve yarı sömürge toplumlar için bir öncü olarak nitelendiriliyordu. Kadro’ya göre, Türkiye’nin sınıf yapısı ve devrimsel süreç boyunca kullanılan metotlar, bu toplumlar için çok iyi bir örnek olabilir. Kadrocular, yakın bir gelecekte bu toplumların Türk İstiklal Savaşı’nı ve devrimini bir model olarak alacaklarına inanıyorlardı. Çünkü onlara göre Türk bağımsızlık hareketinin mücadelesi ve yöntemi, emperyalist kapitalizme o güne kadarki en ciddi meydan okuma olmuştur. Onlar, Türk devriminin emperyalist sistemin zayıf noktalarını gösterdiğini ve yeni bağımsızlık hareketleri için bir kılavuz olduğunu düşünüyorlardı. Bu bağlamda Türk devriminin sembolik bir anlamı vardır.

Kadrocular, Trotsky’nin sürekli devrim teorisinden etkilenmişler ve Türk devriminin önce ulusal bazda ve daha sonra da uluslararası boyutta sürekli olacağını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla devrim, kendini sürekli yenileyerek devam edecektir. Bu durum ayrıca devrimin safliğini ve başlangıç amaçlarını korumak adına da gereklidir. Eğer devrimde herhangi bir yenilenme olmazsa bir çürüme kaçınılmaz olacaktır. Bu görev, diğer milletler için daha iyi bir kılavuz hazırlamak adına Türk aydınlarınınındır.¹⁰¹⁰ Bu yenilenmeyi sağlayarak Türk Devleti, diğer ulusal bağımsızlık hareketleri için ekonomik, sosyal ve politik alanlarda iyi bir örnek olabilir. Kadro’ya göre Türkiye’nin uluslararası sistem içindeki özel konumu sınıfsız bir toplum olmasından da kaynaklanmaktadır: Sınıf farkı olmadığı için Türkiye’de proleter bir devrime aynı şekilde proletaryanın burjuvaziye baskın olduğu sosyalist sisteme de ihtiyaç yoktur zira bunlar Türk toplum yapısıyla uyuşmazlar öyleyse bu tür özel ve örnek bir konuma sahip olan Türkiye yeni bir güç olacaktır.

10 Kadro’nun takipçisi solcu hareketler, Türk devriminin ilelebet tamamlanmayacağı düşüncesinden hareket ederek kendilerini yenileyici bir soluk olarak görmüşlerdir. Bu anlayış sürekli iç ve dış tehdit algılamalarını doğurmuş ve devrimin korunması psikolojisi ortaya çıkmıştır. Bu anlamda sonraki yıllarda solcu ulusalcı söylemler, Kadro’da tartışılan konuların yeniden üretimidir.

Kadro, uluslararası sistemin Neo-Marksist bir analizinin ve üçüncü dünya hareketlerinin yalın halini temsil etmekteydi. Bağımlılık Teorisi, Kadro hareketinin görüşleriyle çok büyük benzerlikler taşımaktadır. Onların analizlerinde Türkiye, Avrupa'nın hâkimiyetinden kurtulan ilk ülke olarak emperyalizme, Batı hâkimiyetine ve tüm dünyadaki sömürgecilğe karşı gelecekte olacak devrimler için bir öncü niteliğindedir. Onlar bu bağlamda Lenin'in görüşlerinden etkilenmiş ve sömürgeleştirilmiş tüm ulusların bağımsızlıklarını kazanacaklarını ve bunun da uluslararası emperyalist-kapitalist sistemin sonu olacağını iddia etmişlerdir (Türkeş, 1999, s. 105). Fakat bunun anlamı, Türkiye'nin dışarıya devrim ithal etmesi değildir. Eğer Türk seçkinleri, devrim için bir teori ve çerçeve geliştirirlerse bu devrimsel yayılma doğal olarak gerçekleşecektir. Kadrocular sosyalist analitik bir zihne sahip olduklarından tarihin doğal ilerlemeci akışına inanmışlardır.

Türk seçkininin rolü, tarihte doğal bir rol oynamaktır. Bu bağlamda şef, onlar için çok önemlidir. Çünkü onlar, şefin -Mustafa Kemal'in kişiliğinde devrimin tüm değerlerini temsil ettiğine inanmışlardır (Aydemir, 1990, s. 201)

Öyleyse Türk seçkini açısından lideri takip etmekten ve devrimin amaçlarını gerçekleştirmekten başka bir alternatif yoktur. Diğer toplumlardaki devrimsel oluşumların da Mustafa Kemal gibi liderler çıkarmaları önerilmektedir.

Kadrocuların uluslararası sistem analiziyle zamanlarının önünde olduklarını söyleyebiliriz. Pek çok olayı daha olmadan tahmin etmişler ve bu olayların sonuçlarına ilişkin analizler yapmışlardır. Uluslararası sistemdeki değişimler sonucu ortaya çıkabilecek problemlerin çözümüne ilişkin reçeteler hazırlamışlardır. Fakat bu öneriler hiçbir zaman hayata geçirilememiştir. Aydemir, *İnkılap ve Kadro* kitabının ikinci basımının (1968) önsözünde, ortaya koydukları amaçlara ulaşamadığını ve bunun sebebinin de politik dengelerdeki değişim ve tek parti rejiminin harekete karşı tavrı olduğunu kaydetmektedir.

Sol Kemalizm ve Ulusçuluk

Kadro yazarlarının sol ve zaman zaman da Marksist düşüncelerle hareket ediyor olmalarından doğan ilişki, Sol Kemalizm’i ortaya çıkarmıştır. Mesela Kadro’nun takipçisi sayılan Yön hareketi, 1960’lar boyunca Kemalist devrimin henüz tamamlanamamış olduğu ve tamamlanması gerektiği teziyle ortaya çıkmıştır. Yön de sahip olduğu Kemalist ideolojiyi topluma cunta aracılığıyla yukarıdan empoze etmeye çalışmıştır. Bu onlar için orduya yakın olarak rejime sızma mantığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla devrimin tamamlanması gerektiği düşüncesi, Sol Kemalizm’i zaman zaman otoriter ve totaliter tavırları desteklemeye itmiştir.

Sonuçta tüm bu etkiler, devlet, ekonomik ve sosyal yapı, ideoloji ve ulus-devletle ilgili olarak Sol Kemalizm¹¹¹ diye adlandırılan bir düşünme biçimi yaratmıştır. Alpkaya’nın (2001, s. 479) da belirttiği gibi Sol Kemalizm özellikle 1980’lerden sonra yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanmışsa da bu düşüncenin ilk ve kurucu örneği, *Kadro* dergisidir. Sol Kemalizm, Kadro hareketinin açtığı yolda yürüyerek kendi ideolojisinin temelindeki “Türk Aydınlanması” fikrini otokratik araçlarla topluma aşılama taraftarı olmuştur. Sol Kemalistler, rejimi tehdit ettiğine inandıkları politik İslam ve Kürt talepleriyle devletin araçları ve

11 Sol Kemalizm bir düşünüş ve davranış tipidir. Militarizm bu düşünüşün en belirgin araçlarındandır. Sol Kemalizm’i, militarizmle özdeş kılan olaylar özellikle 27 Mayıs askerî darbesiyle başlayan 1960’lardaki tavırlardır. Bu darbeye Kemalistler, orduyu desteklemişlerdir çünkü Demokrat Parti’yi rejimin ideolojisini yıkmaya çalışan bir kesim olarak görmüşlerdir. Bilindiği gibi 12 Mart muhtırasını verenler ordu içerisinde Sağ Kemalizm’in savunucularıdır. Muhtıra aynı zamanda ordu içindeki Sol Kemalist gruplaşmayı dağıtmak için de yapılmıştır. Cumhuriyet Gazetesi, Sol Kemalist düşünürler ve yazarlar için bundan sonra bir merkez olagelmıştır. Yön hareketinden sonra Sol Kemalizm’in askerî kanadı, 1990’ların ortalarına kadar zayıflamıştı. Alpkaya’ya göre 12 Eylül’den sonra 1980’ler boyunca rejim tarafından Türk-İslam sentezi düşüncelerinin ısrarla uygulanmasıyla Sol Kemalist aydınlar, ideolojilerini ve duruşlarını 1990’dan sonra bir kez daha otoriteye ve bürokrasiye yaslanarak savunmak durumunda kalmışlardır (Alpkaya, 2001, s. 479). 28 Şubat sürecini doğuran faktörleri bu şekilde açıklayabiliriz. Kadroculara göre bürokrasi ve devlet mekanizması, rejimin ve Kemalizmin varlığını garanti eden en temel iki araçtır. Bu refleksi, 1990’dan sonra politik İslam’ın alternatif bir siyasi yol ve sistem olarak yükselmeye başladığı dönemde görebiliriz. Özellikle askerî bürokrasi ve hukuk bürokrasisi, devlet otoritesini kullanarak bir kez daha baskıcı bir modernleşmeciliğin yolunu açmışlardır.

devlet bürokrasisi aracılığıyla “laiklik ve Mustafa Kemal ulusçuluğunu” savunarak mücadele etmişlerdir. Sonuç olarak Sol Kemalizm’in politik ve sosyal tabloyu tanımlamak için kullandığı kavramsal çerçevenin Kadro hareketinden miras kaldığını söylememiz mümkündür.

Sonuç

Kadro’nun kurucuları, partinin önde gelen seçkinlerine¹²¹² çok yakınlardı. Bu, fikirlerini, devlet sistemi içerisine monte etmek için kullandıkları yöntemdi. Onlara göre kendileri, devrimin ideolojisini kuran ve devrimi doktrinize eden beyinlerdi. Bu yolla derginin ekonomik ve kültürel hayat hakkındaki bazı görüşleri, partinin resmî ideolojisi ve devlet politikası olmuştur. CHP’nin ambleminde bulunan ve Kemalizm’in temel prensiplerini açıklayan altı oktan biri olarak devletçilik, Kadro’nun bir ürünü olmamasına rağmen özgün hâli Kadrocular tarafından geliştirilmiştir. Öte yandan Kadrocular, ulusal bir tarih ve dil yaratma girişimi olan Türk Dil ve Tarih Kurumu’nun (TDTK) da ateşli savunucuları olmuşlardır. Onlar, rejimin ideolojisini bu araçlarla geliştirmek için çalışmışlardır. Devlet ideolojisinin kültürel ve sosyal boyutları üzerindeki etkileri yanında onlar, Türk akademik ve entelektüel hayatında da güçlü etkiler bırakmışlardır. Aydının toplumdaki yeri ve rolü hakkındaki seçkin görüş, Kadrocular tarafından oluşturulmuştur. Uzun yıllar boyunca *Kadro* yazarları, Türk devrim ve toplumunun yapısına ilişkin analiz yapan yegâne kişiler olmuşlardır. Bu şekilde akademik ve pratik düzlemde Türk devrimiyle ilgili söylemleri etkilemişlerdir. Türkiye’deki “şef” miti, *Kadro* yazarlarınca üretilmiştir.

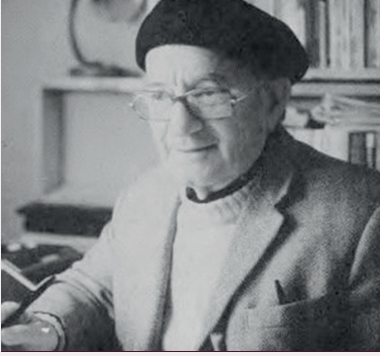
Hareketin en belirgin etkisi, Kemalizm’in kodlarını ve devletin ideolojisinin temel unsurlarını etkilemiş olmasıdır. Türkiye’de resmî ideolojiyle halk arasındaki bazen resmî söylemle karşıtları arasındaki kırılma noktası yaklaşık yetmiş yıl önce *Kadro* dergisiyle yerleşmiştir. Bugün Avrupa

12 Aslında parti içinde Kadro’ya ve savunduğu düşünceye karşı çıkan birçok kişi mevcuttu. Fakat Mustafa Kemal’in desteği sürdüğü sürece parti seçkini, dergiye ses çıkarmamıştır. Mesela; Parti Genel Sekreteri Recep Paker ve Başbakan İsmet İnönü, Kadro’nun fikirlerini kabul etmemelerine rağmen dergi için yazılar yazmışlardır. (Yanardağ, 1988, s. 56.)

Birliği, insan hakları, bürokratik seçkincilik, ulusçuluk ve çok kültür- lülük, özelleştirme vb. pek çok konu, Kadro ve Kadroculuk çerçevesin- de tartışılabilir. Zira seksen yıllık sistemin, oluşturulan devlet ideolojisi bağlamında benzer olay ve fikirlere aynı tepkileri verdiğini ve bunda da Kadro’nun fikirlerinin etkinliğini rahat bir şekilde görebiliriz.

Kaynakça

- Ağaoğlu, A. (1994). *Serbest Fırka hatıraları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alpkaya, F. (2001). Bir 20. yüzyıl akımı: Sol Kemalizm. *Modern Türkiye’de siyasi düşünce 2: Kemalizm içinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Anderson, B. (1993). *Hayali cemaatler*. İ. Savaşır (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Arkoun, M. (1994). *İslam üzerine düşünceler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydemir, Ş. S. (1990). *İnkılapvekadro*. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Aydemir, Ş. S. (1996a). *Tekadım*. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Aydemir, Ş. S. (1996b). *İkinci adam*. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Bostancı, N. (1990). *Kadrocular*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İlkin, S. ve Tekeli, İ. (1984). Türkiye’de bir aydın hareketi: Kadro. *Toplum ve Bilim*, 24, 35-67.
- KadroDergisi.(1978/1932-1935).*KadroDergisi-tıpkıbasım(3Cilt)*.C.Alpar(Hzl). Ankara: İTİA Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1983). *Zoraki diplomat*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1996). *Ankara*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2000). *Türk düşünce dünyasının bunalımı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (2000). *Modernleşme Kemalizm ve demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özveren, E. (1996). The intellectual legacy of the Kadro movement in retrospect. *METU Development Studies*, 23(4).
- Tanpınar, A. H. (1997). *19. asır Türk Edebiyatı tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tökin, İ. H. (1999). *Köyiktisadiyatı*. İstanbul: YKY.
- Turhan, M. (1997). *Kültür Değişimleri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Türkeş, M. (1999). The ideology of the Kadro (Cadre) movement: A patriotic leftist movement in Turkey. S. Kedourie (Ed.). *Turkey before and after Mustafa Kemal içinde* (ss. 92-119). London: Franc Cass Publishers.
- Türkeş, M. (1999). *Kadro hareketi*. Ankara: İmge Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1940). Tanzimattan sonra fikir hareketleri. *Tanzimat I, yüzüncü yıldönümü münasebetiyle içinde*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Yanardağ, M. (1988). *Türk siyasal yaşamında kadro hareketi*. İstanbul: Yalçın Yayınları.
- Yerasimos, S. (1978). *Az gelişmişlik sürecinde Türkiye* (2. Cilt). İstanbul: Belge Yayınları.



AHMET NİYAZİ BERKES

1908-1988

Türkiye'de çağdaşlaşma konusunda fikirleriyle öne çıkan sosyal bilimci.

Niyazi Berkes 1908'de Lefkoşa'da dünyaya geldi. II. Meşrutiyet'in ilanı, Berkes'in ailesi üzerinde özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin müdavimi olan babası üzerinde ciddi bir tesir bıraktığı için ikiz kardeşi ve kendisi için Ahmet ve Mehmet isimlerinin yanında Niyazi ve Enver isimleri uygun görüldü. 1922'de kaydolduğu İstanbul Erkek Lisesi'nden 1927'de mezun oldu. Bu okulda Hasan Âli Yücel ve Hilmi Ziya Ülken gibi isimlerin öğrencisi oldu. Darülfünun'da bir süre hukuk tahsili denediyse de felsefe bölümüne geçerek 1931'de buradan lisans derecesi aldı, ayrıca 1932'de tarih bölümünden sertifika aldı. Meslek hayatına 1933'te Ankara'da Halkevi merkezinde kütüphaneci ve araştırmacı olarak başladı. Ardından, American Friends of Turkey ile Türk Maarif Cemiyeti ortak projesi olan deneysel nitelikteki Maarif Koleji'nde bir yıl müdür olarak vazife yaptı. 1934-35'te, reform sonrası yeniden teşkilatlanma aşamasındaki İstanbul Üniversitesi'nde Gerhard Kessler'e asistanlık yaptı. 1935-39 arasında Chicago Üniversitesi'nde sosyoloji alanında üniversitenin ve American Friends of Turkey'in burslu lisansüstü öğrencisi olarak bulundu. Louis Wirth danışmanlığında

doktora yeterliliği vermiş olmasına rağmen tezini bitirmeden Türkiye'ye dönmek durumunda kaldı. ABD'deki bu yıllarda Chicago sosyoloji ekolünden ve Marksizm'den etkilenmiştir.

1939-51 arasında Ankara'da Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde doçent olarak sosyoloji dersleri verdi. Kıbrıs Türkü olduğu için askerlikten muaf olmasına rağmen bu vazifeyi yapmayı tercih etti. Komünizm propagandası ve bununla ilintili faaliyetler suçlaması neticesi 1948'de başlayan uzun süreli idari ve adli bir sürecin sonunda Behice Boran, Pertev Naili Borotav ile birlikte üniversitedeki görevine son verildi. 1952'de McGill Üniversitesi'nde yeni kurulan İslami Çalışmalar Enstitüsü'ne misafir öğretim üyesi olarak kabul edildi. Daimi kadrolu profesörlüğe kadar yükseldiği bu kurdan 1975'te emekli oldu. Bilimsel çalışmaları yanında, 27 Mayıs 1960 sonrası sol görüşlü süreli yayınlarında neşrettiği çok sayıda fikir yazısı Türk kamuoyuna yönelik başlıca faaliyeti oldu. 1958-59'da Hindistan'daki Aligarh İslam Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Emeklilik sonrasında İngiltere'ye yerleşti ve 1988'de burada vefat etti.

Yaşadığı Yerler: Lefkoşa, İstanbul, Ankara, Montreal, Aligarh, Kent

Görev Yaptığı Kurumlar: Halkevi, Maarif Koleji, İstanbul Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, McGill Üniversitesi, Aligarh İslam Üniversitesi

Önemli Eserleri: Türkiye’de Çağdaşlaşma (The Development of Secularism in Turkey), Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma, Türk Düşününde Batı Sorunu

Berkes’in en önemli eseri The Development of Secularism in Turkey 1964’te McGill Üniversitesi Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Eser 1973’te Türkiye’de Çağdaşlaşma ismiyle Türkçe okurla buluşmuştur. Berkes, çağdaşlaşmayı büyük ölçüde sekülerleşme olarak konumlandırır. Türkiye’de modernleşme hususunda hayli etkili olan kitap bir düşünce ve zihniyet tarihi olarak tasvir edilebilir. Berkes’in 1960’lı yıllarda Yön dergisinde çıkan ve sonradan İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz? (1964) ve Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler (1965) adıyla kitaplaşan yazıları büyük yankı uyandırmıştır. Berkes’in bu iki kitabı daha sonra Türk Düşününde Batı Sorunu adıyla bir araya getirmiştir. Kitapta Batılılaşmanın bir kritiği yapılmaktadır. 1942’de neşredilen Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma ise Türkiye’de yapılan ilk sosyolojik saha çalışmalarından birisi olmasıyla sebebiyle kıymetlidir.

Berkes’e göre Osmanlı-Türk modernleşmesi bir bütün olarak ele alınmalıdır; Cumhuriyet modernleşmesi, imparatorluk modernleşmesinin “kaçınılmaz” bir sonucudur. “Çağdaşlaşma” neredeyse “sekülerleşme”

ile eş anlamlıdır. Berkes külliyatında “gericilik/şeriatçılık” ve “ilericilik” zıt kavramlarının ve “Asya/ Doğu Tipi Despotluk” kavramının kullanım sıklığı dikkat çekici seviyededir. Berkes’e göre Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde Atatürk devrinde zirveye ulaşılmış ancak daha sonra İsmet İnönü’nün döneminde devrimlerden uzaklaşmıştır.

Gerek akademik metinleriyle gerekse çeşitli süreli yayınlar için kaleme aldığı akademik olmayan fikir yazılarıyla Sol-Kemalist düşünceye katkısının altı çizilmelidir. Fakat bu akımın örneğin Behice Boran gibi lider veya sembol isimlerinden değildir. Hayatının uzun dönemini yurt dışında, bir nevi gönüllü sürgünde geçirmiş olması buna başlıca sebep olarak gösterilebilir. Berkes’in başta Türkiye’de Çağdaşlaşma olmak üzere eserleri ile sosyal ve beşerî bilimler literatürlerindeki etkisi aşikardır. Bunun yanında, yakın tarihimizin önemli gelişmelerinden Refah Partisi’nin kapatılma davasında “laiklik” kavramının izahında referedilen isimlerinden birisi olması örneğinde görüleceği gibi aktüel siyasi ve hukuki hayatta dahi önemi sürmektedir.



Kadro Dergisi/Hareketi

Türkiye’de Kemalist düşüncenin oluşumuna temel teşkil eden dergi. Daha sonra Sol Kemalizm’in oluşumu ile birlikte etkileri genişlediği için hareket olarak anılmaya başlanmıştır.

Kuruluş Tarihi: 1932-1935

Bulunduğu Yer: Ankara

Önemli İsimler: Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Burhan Asaf Belge, Vedat Netim Tör, Hüseyin Hüsrev Tökin

Etkisi: Türkiye’de Kemalist düşüncenin oluşumunu, devlet ideolojisinin şekillenmesini ve sol düşünce ile Kemalizm’in entegre edilmesini sağlamıştır.

İsimleri bir hareketle anılan çok az dergi vardır. Kadro bunlardan biridir. Derginin kurucularının amacı, Türk devletinin ideolojisinde bir değişiklik yaratmaktır. Kadro’nun kurucusu, 1927 Komünist Tevkifatı’nda gözaltına alınsa da kısa süre sonra hapisten çıkarak önemli devlet görevlerinde bulunmuşlardır. Bu isimler, 1930’lu yıllarda Mustafa Kemal’e çok yakın bir konumdadırlar. 1930’larda Serbest Fırka denemesi ile başlayan alternatif iktisadi, siyasi sistem arayışları içerisinde Kadro’nun da bir yeri bulunmaktadır. Kadro hareketi, Türkiye’de derin ve köklü etkiler bırakan entelektüel hareketlerden biridir ve Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarına ilişkin yapılan hemen her çalışmanın atıfta bulunduğu bir harekettir.

Dergi, 1932-1935 yılları arasında sadece üç yıl otuz altı sayı yayın yapmasına karşın Türkiye’de siyasal düşünce ve hayat ideolojisi üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Uzun yıllar boyunca Kadro, entelektüel hayatı ve politikayı etkilemiştir. Dergi’de Avrupa’daki

gelişmelerin ve dönemin havasının da etkisiyle iktisadi, siyasi ve kültürel konularda çok önemli ve cesur denebilecek analizler mevcuttur. Özellikle 1929 ekonomik buhranının etkisiyle yeni ekonomik sistem arayışlarında Kadro, devletçilik önerisiyle karşımıza çıkar. Zamanla kuvvetlenen bu görüş uzunca yıllar Türkiye iktisadi söylemin çerçevesini oluşturmuştur. Öte yandan siyasal modellemede de dönemin İtalya’sından etkilenen Kadrocular, parti devlet sisteminin mucididirler. Ayrıca kültür siyasetinde de radikal modernleşme taraftarı olarak modern kültürün çekincesiz bir biçimde örgün eğitim ve yaygın eğitim kanalıyla topluma sirayetine yönelik önerileri mevcuttur.

Kadro hareketi, Türkiye’de derin ve köklü etkiler bırakan entelektüel hareketlerden biridir. 1960’larda ortaya çıkan Sol-Kemalist entegrasyonda Kadrocuların önemli bir yeri mevcuttur. Günümüzde yaygın olan pek çok düşüncenin ve tartışmanın anlaşılması için Kadroculara müracaat kaçınılmazdır.

Sosyalizmin Türkiye Serüveni

Öner Buçukcu

“Türkiye sosyalizmi ithal malı değildir. Bu ne Batı’daki ne Doğu’daki örneklerle benzer. Çünkü Türkiye ne Batı’dır ne Doğu’dur. Türkiye kendine özgü koşulları olan bir ülkedir.” (Aybar, 1968b, ss. 8-9).

Giriş¹

Tarık Zafer Tunaya (Tunaya, 2004, s. 84), II. Meşrutiyet Dönemi için siyaset ve fikriyatımızın laboratuvarı değerlendirmesinde bulunmaktadır. Her ne kadar Erik Jan Zürcher (2010, s. 11), Tunaya’nın II. Meşrutiyet Dönemi’ne bu şekilde yaklaşmasını anakronik bulsa da Tunaya’ya göre, 1908’de hürriyetin açtığı kapıdan özellikle Batı’nın düşünce şablonları hızla girmiştir. Burada şablon ifadesi hassaten dikkat çekicidir zira Osmanlılar, bu düşünce biçimlerini büyük ölçüde Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısına uyarlayarak düşünce kamusunda tartışmaya açmışlardır. İlk kez 1904’te Kahire’de neşredilen Türk gazetesinde yayınlanan Akçura’nın (2015) *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı metni, bu şablonların Osmanlı ülkesinde nasıl tartışıldığına ilişkin iyi bir örnek olarak okunabilir. Dikkat çekici olan bu düşünce

1 Bu çalışma, Türkiye’de Sosyalist Sol ve Milliyetçilik (1960-1971) başlığıyla hazırladığım doktora tezine yaslanmakla birlikte yeni ve farklı yönler, saptamalar ve tartışmalar içermektedir.

şablonları arasında en etkisiz olanının sosyalizm olmasıdır. Tunaya (1988, s. 12) da Osmanlı Devleti'nde bütün fikir akımlarının siyasal ve toplumsal gündemde sert bir ajandayla tartışılırken sosyalizmin aynı etkinlik derecesinde olmadığını belirtir. Aynı dönemde sosyalizmin özellikle Avrupa entelektüel kamusundaki yaygınlığı sıklıkla II. Meşrutiyet'le bir arada anılan Rusya'daki yönetim reformu sürecinde belirgin rolü, Osmanlı entelektüellerinin bu dönem Avrupa düşünce hayatını çok yakından takip ediyor olmaları dikkate alındığında bu durum gerçekten dikkat çekicidir. Gelgelelim bu durum bir yanıltsamadan ibaret gibidir. Tunaya ve Osmanlı'nın II. Meşrutiyet Dönemi düşünce hayatı üzerine çalışan araştırmacıların, sosyalizmi, düşünce kamusunda aradıkları çözümlükte tespit edememelerinin sebebi büyük ölçüde bu akımın gayrimüslim unsurlar arasında gelişmiş olmasıdır. Özellikle Ermeniler ve Türkler arasındaki köprülerin tamamen atıldığı 1909 Adana Olayları sonrasında Osmanlı'nın kimliğinin yeniden tanımlanma çabası dolayısıyla gayrimüslim unsurların düşünsel hareketliliğine, anakronik biçimde sonraki dönem araştırmacıları gereken ilgiyi göstermemişlerdir.

Osmanlı Gayrimüslim Uyrukları Arasında Sosyalizm

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti açısından kritik önemi haiz iki meseleden bahsedilebilir. Bunlardan ilki, doğu ve güney vilayetlerinde nüfusları yoğunlaşmış olan Ermeni nüfus arasındaki sosyal ve siyasal hareketlilik diğeri ise Rumeli'de özellikle Makedonya'da bulunan etnodinsel gruplar arasında beliren mücadele ve bu mücadelenin yarattığı sosyal-siyasal hareketliliklerdir.

Osmanlı Devleti'nde sosyalizmin öncelikle gayrimüslim unsurlar arasında geliştiğı gözlenmektedir. İmparatorluk vatandaşı olan Ermeniler, Rumlar, Yahudiler ve sonrasında Makedonlar, Bulgarlar gibi unsurlar arasında sosyalizm gelişmekle birlikte Türk unsur arasında belki daha genel bir ifadeyle Müslüman unsurlar arasında sosyalizm fikrinin 20. yüzyılın başına kadar taraftar bulmadığı görülmektedir. 1908 Devrimi sonrasında gelişmeye başlayan sosyalist hareketlerde de ne kadar

sosyalist oldukları tartışmalı olmakla birlikte Balkanların etkisinin ve biçimlendiriciliğinin önemli boyutlarda olduğunun altı çizilmelidir. Tunçay'ın (2010, s. 251) da dikkat çektiği üzere Türk milliyetçiliğinin Balkan ve Rusya kökleri üzerinde durulurken Türk sosyalizminin bu boyutları üzerinde durulmuyor olması ilginçtir.²

Protestan misyonerlerin Anadolu'da faaliyet göstermelerinin de etkisiyle ivme kazanan Ermeni milliyetçi hareketleri, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli sivil toplum örgütleri altında toplanmaya başlamışlar ve bu sivil toplum örgütleri, 1880 yılında birleşerek faaliyetlerini Ermenilerin Birleşik Cemiyeti adı altında devam ettirmişlerdir. Bir yazar, bu birleşmenin ardından Ermeni "kurtuluş" hareketlerinde sosyalizm ve milliyetçiliğin ayrılmaz biçimde birbiriyle iç içe geçtiğini ileri sürmektedir (Minassian, 2010, s. 165).

Nalbandian'ın, İran ve Türkiye'de faaliyet gösteren ilk sosyalist parti olarak tanımladığı (Nalbandian, 1967, s. 104) Devrimci Hınçak Partisi, Cenevre'de eğitim gören ve Rus sosyalist hareketinin önemli simalarından Plehanov'un görüşlerini benimseyen bir grup Marksist öğrenci tarafından kurulmuş ve Ermeni nüfusun yoğun yaşadığı bölgelerde faaliyet göstermiştir. Parti'nin yayın organında cemiyetin amacı; "Türk Ermenistan'ın siyasal bağımsızlığı ve daha sonra sosyalist bir devlet biçiminde örgütlenme" olarak ilan edilmiştir (Sonyel, 2009, s. 147). Nalbandian da teşkilatın yakın hedefinin Türk Ermenistan'ının bağımsızlığı, uzak hedefinin ise sosyalizm olduğunu ileri sürmüştür (Nalbandian, 1967, s. 112).

1908'de toplanan Osmanlı Mebusan Meclisi'nde Erzurum'dan Varteks Serengülyan ve Karekin Pastirmacıyan, Van'dan Vahan Papazyan Taşnak-Sütyun Cemiyeti üyeleri olarak İttihat-Terakki listelerinden,

2 Yeraltı TKP'nin uzun yıllar liderliğini yapan Şefik Hüsnü Selanik'te doğup büyümüştür. Aynı şekilde Sabiha Sertel, TKP'de uzun süre genel sekreterlik yapacak Reşat Fuat Baraner ve Nazım Hikmet de Selanik doğumludur. TKP'nin erken dönemlerinde önemli roller oynayan gazeteci Arif Oruç, Ali Cevdet, Hasan Ali Ediz, Şevket Süreyya Aydemir ve Hikmet Kıvılcımlı da Osmanlı Makedonya' sından gelmedirler. Marksist tarihçi Kerim Sadi (A. Cerrahoğlu ya da gerçek ismiyle Nevzat Cerrahlar) Morali, Ahmet Cevdet Emre Giritli ve Hüseyin Ragıp Baydur Rodosludur (Tunçay, 2010: 251-252).

Sivas'tan Doktor Nezaret Dagavaryan ve Kozan'dan Hamparsum Boyacıyan Hınçak listelerinden seçilerek siyaset yapan Ermeni asıllı Osmanlı sosyalistleridir (Erdal, 2014, s. 117).³

Osmanlı Rumeli'sinde büyük bir mesele haline dönüşecek Makedonya'da da sosyalist hareketlerin ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Bunlar arasında en dikkat çeken hareket, 1896'da Vasil Glavinov adlı bir Bulgar'ın önderliğinde kurulan Makedonya Devrimci Sosyal Demokratlar Birliği isimli örgüttür. Glavinov'un sosyalizm anlayışı, Bulgar sosyalist hareketinin önemli figürlerinden Blagoev'den etkilenmiştir. Bu bağlamda hem Makedonya'da Bulgarların etkili olduğu sosyalist hareket Bulgaristan'da cereyan eden tartışmalardan hem de Bulgaristan'daki sosyalist hareket Makedonya'da devam eden çatışmalardan oldukça etkilenmiş gözükmektedir (Adanır, 2004, s. 44). Bu gelişmeler, Makedonya'daki sorunun temelini de teşkil eden ulusal sorunun da bir neticesidir. Süreç 1893'te etnosentrik bir hareket olan ancak sosyalist paradigma ile de bağ kurma arayışı olan bazı araştırmacıların Avrupa'daki ilk bilinçli politik terör örgütü olarak niteledikleri (Hupchick, 2001, s. 22) İç Makedonya Devrimci Örgütü'nün kurulmasına kadar varmıştır. Balkan eksenli sosyalizmin 1908'de toplanan Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında Selanik Mebusu Dimitar Vlahof ve Serez Mebusu Hristo Delçev tarafından temsil edildiği söylenebilir (Erdal, 2014, s. 117).

Ana Akım Osmanlılar ve Sosyalizm

Tatil-i Eşgal Kanunu, Osmanlı sosyalizminin kamusal görünümünü tespit edebilmek açısından önemlidir. Hürriyetin ilanını takip eden kısa süre içerisinde Rumeli'deki demiryolu inşaatları ve ulaştırma sektöründe çalışan işçilerin grevlerinin ülkenin çeşitli yerlerindeki iş kollarına yayılması üzerine hükümet, işçi-işveren ilişkilerini düzenlemek

3 Ahmad ve Rustow (1975), Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı hakkında hazırladıkları makalede Dagavaryan'ın liberal olduğunu iddia etmişlerdi. Ancak Erdal İkdam, gazetesinin 6 Kanun-i evvel 1324 tarihli nüshasına dayanarak Dagavaryan'ın Hınçakist olduğunu tespit etmiştir.

amacıyla Meclis'in gündemine Tatil-i Eşgal Kanunu'nu getirmiştir (Ökçün, 1982; Makal, 1997). Kanun, 26 Mayıs 1909'da Meclis'te görüşülürken Dahiliye Nazırı Avlonyalı Ferid Paşa, Meclis çatısı altında ilk kez "sosyalizm" tabirini kullanmıştır (Tunaya, 1988, s. 248). Ferid Paşa, sendikalarla sosyalist hareketler arasındaki ilişkilerin yabancı sermayeyi ürkütülebileceğinden bahsetmiştir. Ferid Paşa'nın bu yaklaşımı, ana akım Osmanlı entelektüellerinin sosyalizme ilişkin yürüttükleri tartışmanın bir yansımasından ibarettir.

Sosyalizmin Avrupa'da kamusal bir görünüm kazanması sonrasında Osmanlı münevverlerinin de ilgi duymaya başladıkları ve bu kavramı anlamaya çalıştıkları söylenebilir. Örneğin; Namık Kemal, sosyalizmin hiç de hafif bir şey olmadığını, gerçekleşmesi durumunda Avrupa'nın hercümerç olacağını ifade etmektedir. Benzer şekilde komünizmin de anlaşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Şemsettin Sami, komünizmi, tehlikeli bir yol; sosyalizmi ise onun panzehiri olarak değerlendirmektedir (Cerrahoğlu, 1966, s. 6).

A.Cerrahoğlu'nun aktardığı şu ifadeler, kavramın nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından güzel bir örnektir:⁴

Komünizm davası (...) döl yetiştirmede ana ve baba belli olmayacak bazı hayvanlar gibi rastgelen dişi ile çiftleşmiş, vatan evladı namıyla bir takım piç yetiştirmekten ibarettir (akt. Kocabaşoğlu ve Berge, 1994, s. 25).

Tarihçi Ahmet Cevdet Paşa ise komünizm, sosyalizm ve nihilizm gibi akımların, İran'da zuhur eden Mezdeki tarikatın devamı hükmünde olduklarını ileri sürmektedir (Kocabaşoğlu ve Berge, 1994, s. 25). Sosyalizmin anlaşılmasındaki bu düzey, siyaset üzerindeki baskı ortadan kalktığına da kavramın algılanmasını ve siyasal pratiğini etkileyecektir.

Sosyalizme ilişkin düzeyli tartışmaların büyük ölçüde iktisat çevrelerinde cereyan ettiği söylenebilir. Bu fasılda Mekteb-i Mülkiye'de iktisat hocası olan Sakızlı Ohannes Paşa'nın sosyalizme ilişkin değerlendirmeleri

4 1848'den 1925'e kadar Osmanlı-Türkiye'sinde sosyalizm üzerine etraflı bir inceleme için bk. Cerrahoğlu, 1968.

ilgi çekicidir. Paşa, *Mebadi-i İlm-i Servet-i Milet* adlı eserinin 38. Kısmı'nı sosyalizm ve komünizmin eleştirisine ayırmıştır. Ohannes Efendi, insanlar arasında mutlak bir eşitlik tesis etmeye çalışan kimseleri sosyalist olarak tanımlamıştır. Ohannes Efendi, sosyalistlerin, devletlerin insanları birbirine düşman eylediği şeklindeki görüşünü eleştirerek bireyler arasındaki çıkar çatışmalarının esas sebebinin insanların ihtiyaçları olduğunu ileri sürmüştür. Paşa'ya göre bireyler arasında mutlak bir eşitliğin sağlanması mümkün değildir. Zira mevcut durumda mülkiyete konu olan eşya/mal, bireyler arasında eşit dağılsa bile nüfus hareketleri neticesinde bu eşitlik yine bozulacaktır (Erdal, 2014, s. 23).

Devrimin hemen ertesinde oluşan özgürlük ortamında birtakım sosyalist hareketlerin ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bunlardan Selanik Sosyalist İşçi Federasyonu, ilk sosyalist hareketlerden birisi olmakla birlikte tarih araştırmalarında fazla ilgi çekmemiştir.⁵ Bu durumda özellikle Türk araştırmacıların örgütü, İT'nin karanlık bir maşası olarak değerlendirmeleri etkili olmuş gibidir (Haupt & Dumont, 2013, s. 28).

İstanbul'da ise 1908 Devrimi sonrasında kendilerini sosyalist olarak adlandıran kimselerin İştirakçi Hilmi adıyla bilinen kişinin çevresinde toparlandıkları ve Hilmi'nin çıkardığı *İştirak* dergisi⁶ ile etkinlik gösterdikleri görülmektedir. Bu kadro, 1910 yılında Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı kurmuştur (Tunaya, 1988, ss. 247-262). Tunaya (1988, s. 248), Parti'nin kurulması ile 1908 Devrimi'nin arasında iki yıllık bir zaman dilimi olduğuna işaret etmekte ve bu durumu sosyalizmin ciddi bir tartışma konusu olmamasına bağlamaktadır. Dr. Refik Nevzat, bu Parti'nin Paris şubesini faaliyete geçirecektir. İT yönetiminin otoriterleşmesi sürecinde ülkedeki iptidai sosyalist hareketler ve yayınlar da kapatılacaktır. Osmanlı Sosyalist Fırkası da kapatılan örgütler arasındadır. Parti'nin lideri Hüseyin Hilmi de Mahmud Şevket Paşa suikastı sonrasında Anadolu'ya

5 Mete Tunçay'ın Türkiye'de Sol Akımlar başlıklı çalışmasının 1967 tarihli ilk baskılarında da bu örgütten söz edilmemektedir. Mete Tunçay daha sonraki dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler başlıklı metnin neşredilmesinden sonra bu örgüt hakkında bir makale yayımlayacaktır (bk. Tunçay, 1977).

6 Derginin mottosu sonraki yıllarda da çok tekrarlanacak bir ifadedir: "Milletim nev'i beşerdir, vatanım rû-yi zemin" (Cerrahoğlu, 1966, s. 69).

sürülmüştür (Sayılğan, 1968, ss. 51-60). Paris şubesi ise Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na kurucu olarak katılacaktır (Tunaya, 1988, s. 255).

İttihat Terakki'nin tek parti yönetimi döneminde sosyalist hareketlere izin verilmezken Parvus adıyla bilinen ve radikal sosyalizmin savunucularından Alexander Israel Helphand'ın faaliyetlerine izin verilmesi dikkat çekicidir. Parvus Efendi, *Türk Yurdu* dergisinde yazılar yayınlarak Osmanlı İmparatorluğu'na bir perspektif kazandırmayı denemiştir. Parvus Efendi, sosyalizmin doğması için bir millî burjuvazinin doğmasını ön koşul kabul ettiğinden İttihatçıların “millî iktisat” politikasını desteklemiştir. Bu sebeple de İT yönetimi, Parvus Efendi'nin İstanbul'daki faaliyetlerini engellememiştir (Beyaz, 2013, ss. 15-37).⁷ Ancak Mütareke dönemine kadar ciddi bir sosyalist hareketlenmenin ortaya çıkmadığı söylenebilir.

Mütareke döneminde ortaya çıkan sosyalist hareketler, Bolşevik Devrimi'nin Rusya'yı Birinci Büyük Savaş'tan çıkarmasının Osmanlı entelijansiyasında yarattığı prestijden de faydalanmışlardır.⁸ Osmanlı gazeteleri, Rusya'daki gelişmeleri yakından takip etmişlerdir. Bununla birlikte Ekim Devrimi'nin ideolojik yönünden ziyade siyasi yönünün önemsendiği rahatlıkla söylenebilir. 31 Ağustos 1917 tarihli İkdâm'da yayınlanan imzasız makaledeki şu ifadeler ilgi çekicidir:

Fransız İnkılâbı zengin bir inkılâbdı; usulleri, çirkin hareketleri, şen'i olsa da böyle idi. Pek çok fikirler yeşertti. Pek çok rical çıkardı. Rus inkılâbı ise -yine tabirimizi mazur buyurunuz- züğürt bir inkılâptır. (...) Hülâsa Rus İhtilâli bir züğürtler, acizler, nüfuz tahtında kalanlar inkılâbıdır (Kocabaşoğlu & Berge, 1994, s. 69).

1910 yılında Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı kuran İştirakçi Hilmi,⁹⁹ Mütareke'den sonra İstanbul'a gelerek Türkiye Sosyalist Fırkası'nı kurmuş

7 Niyazi Berkes'in Helphand üzerine dikkatleri önemlidir. Ayrıntı için bk. Berkes, 2015, ss. 61-63; Berkes, 1965, ss. 63-66.

8 Bu durumun da dönemin siyasi çekişmelerine göre biçimlendiğini söylemek gerekir. Örneğin; Ali Kemal 10 Aralık 1920 tarihli Peyam-ı Sabah'ta şöyle diyor: “(...) Bir Bolşevik ne olursa olsun ananât itibariyle her halde Moskoftur yani Türk'ün asırılmış hasmıdır” (Kocabaşoğlu ve Berge, 1994, s. 266).

9 Tunaya (1988, s. 255), İştirakçi Hilmi'nin sosyalizmle arasında bir hayli mesafe olduğundan bahsetmektedir.

ve İdrak adında bir gazete çıkarmaya başlamıştır (Tunaya, 1986, ss. 399-400).

Hilmi'nin İdrak gazetesinde sosyalizm ve İslâmiyet arasında benzerlikler kurması hatta onları birbiriyle kaynaştırması dikkat çekicidir (Cerrahoğlu, 1966, s. 54). İlk dönemlerde etkin olan Hilmi'nin siyasi faaliyetleri zaman içerisinde azalmıştır. İştirakçi Hilmi de 1922 yılında bir suikast ile öldürülmüştür (Sayılğan, 1968, s. 71).¹⁰¹⁰

Almanya'da eğitim gören birtakım gençler arasında da birinci büyük savaş mağlubiyeti ve Mütareke dönemi koşullarında sosyalizm fikrinin yayılmaya başladığı görülmektedir. Bu gençler büyük ölçüde Almanya'daki spartakist akımdan etkilenmişlerdir. Vedat Nedim (Tör), Ethem Nejat, Mustafa Nermi gibi kişilerin de aralarında bulunduğu bu gençler, Mayıs 1919'da Almanya'da *Kurtuluş* adında bir dergi çıkarmışlar, yurda döndüklerinde de bu dergiyi çıkarmaya devam etmişler ayrıca Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası'nı kurmuşlardır (Tunaya, 1986, ss. 493-511). Yurda dönüşlerinde Şefik Hüsnü de bu ekibe katılmış ve böylelikle Türkiye'nin ilk gerçek Marksist partisi kurulmuştur (Sayılğan, 2009, s. 60).

Mustafa Suphi'nin ekibinden bir grup da 1919 yılı başlarında İstanbul'a gelmişler ve Türkiye Bolşevik Komünist Partisi adıyla bir parti kurmuşlardır. Parti bir yıl kadar bir süre faaliyet gösterdikten sonra mensupları, İngilizlerin baskısına dayanamadıkları için İstanbul'u terketmişler, bir kısmı Anadolu'ya geçerken bir kısmı da Bakü'ye gitmiştir (Akal, 2013, ss. 101-102). Bakü'ye geçenler burada TKP Kongresi'ni gerçekleştirmişler ve Türkiye Komünist Fırkası Programı'nı neşretmişlerdir (Tunçay, 1982, ss. 54-161; Erdem, 2010, ss. 145-146).

Bakü Kongresi'nde tartışılan konular arasında milliyetler ve azınlıklar meselesinin olması ilgi çekicidir. Bu bağlamda özellikle Anadolu'daki Ermeni, Kürt ve Arap unsurların vaziyeti üzerinde durulmaktadır.

10 Tunaya (1988, s. 255), İştirakçi Hilmi'nin sosyalizmle arasında bir hayli mesafe olduğundan bahsetmektedir.

İştirakçi Hilmi hakkında oldukça detaylı bir çalışma için ayrıca bk. Erdem, 2012).

Tehcire ayrı bir parantez açılmış olmasında bunun sorumluluğunun İttihat ve Terakki'ye yükleniyor olması önemlidir (Erdem, 2010, ss. 148-151). Bu hareketliliğin, bazı çevreler tarafından Türkiye'de komünist hareketin başlangıcı olarak 1920 yılının baz alınmasına sebep olduğu söylenebilir (Babalık, 2005, s. 43).

Millî Mücadele'nin Ankara merkezli bir hâle gelmesi ve sosyalist parti mensuplarından bir kısmının Anadolu'ya geçmesi sonrasında Anadolu'da da parti teşkilatlanmaları artacaktır. Bunlardan birisi, 1920 Hazi-
ran'ında Ankara'da kurulan Türkiye Komünist Partisi'dir. Parti teşkilatlanması gizli olduğu için Hafi Komünist Parti olarak da bilinmektedir. Parti'nin kurucusunun Mustafa Suphi'nin Moskova'ya vardığında Müslüman Komiserliği'nde ilk görüştüğü kişi olan Şerif Manatof olması ilginçtir. Manatof, Ankara ve Eskişehir gibi lokasyonlarda açık hava toplantıları tertipleyerek halka komünizm propagandası yapmış ve bu arada diğer komünist teşkilatlar ile de ilişki kurmuştur. Tunçay, bu partinin Mustafa Suphi'nin Bakü'de kurulmuş olan Türkiye Komünist Partisi'nin Anadolu şubesi gibi düşünülmüş olabileceğini belirtmektedir (Tunçay, 1967, ss. 90-92).

Bu dönemde Anadolu'da Sovyet desteğini sağlamak üzere kurulan başka sosyalist görünümlü hareketler de vardır. Bunlardan birisi, 1920 yılının ilk yarısında kurulan Yeşil Ordu Cemiyeti'dir. Cemiyetin temel hedefi; Millî Mücadele'yi kâfir ilan eden İstanbul hükûmetinin propagandasını karşılamak ve dengelemektir. Birinci Meclis'te Yeşil Ordu ile ilişkili bir de Halk Zümresi teşekkül ettirilmiştir. Bununla birlikte Yeşil Ordu'nun Mustafa Kemal'den ziyade Enver Paşa'ya yakın olduğu söylenebilir. Enver Paşa'dan kasıt İttihat ve Terakki'dir.

Yeşil Ordu'nun bu dönemde ikili bir etkisi olduğu söylenebilir. İlki, Anadolu'da oluşan umutsuzluk durumuna bir "hızır" hükmünde olmasıdır (Erdem, 2010a, s. 50). Kulaktan kulağa dolaşan etkisi, "Enver Paşa'nın atının üzerinde, arkasında on binlerce asker ile Anadolu'ya yürüdüğü" efsanesi (Sayılğan, 2009, s. 167), kitlelere bir umut aşılacağı

gibi bir direnç kaynağı olmuş da gözükmemektedir.¹¹ Mustafa Kemal ilk dönemlerde Yeşil Ordu'nun Millî Mücadele yararına eylemleri ve halka dönük propagandası sebebiyle fazla ses çıkarmamış ancak Çerkes Ethem'in duhulünden sonra Cemiyet'in lağvedilmesine karar verdiği, yeraltına kayan Cemiyet faaliyetlerine katılanların da İstiklâl Mahkemeleri'ne çıkarıldığı görülmektedir (Sayılğan, 1968, ss. 126-127).¹²

Millî Mücadele döneminde Mustafa Kemal Sosyalist-Bolşevik hareketlerle dönem dönem iş birliği yapmış ve SSCB'nin desteğini sağlamaya çalışmıştır. Bununla birlikte M. Kemal'in bu hareketleri bir araç olarak değerlendirdiği ve güçlenmesini önleme arayışında olduğu söylenebilir. Mustafa Kemal esas olarak Sovyetler'le tek muhatap kendisi olma gayretindedir. Ancak Anadolu'daki birçok hareket de aynı gayeyi taşımaktadır.¹³

Nitekim bu minvalde Çerkes Ethem de Yeni Dünya adında İslâmî Bolşevizm tadında bir gazete neşretmeye başlayacaktır. Nadir Nadi de Ankara'da Anadolu'da Yeni Gün adında sosyalist, İslamcı, korporatist bir gazete neşretmektedir. Sovyet yardımlarının dağılmasını ve herhangi bir hareketin Sovyetler unsurunu kendi kontrolüne almasını önlemek maksadıyla Mustafa Kemal de yakın arkadaşlarına Ekim 1920'de Türkiye Komünist Partisi kurduracaktır. Nitekim uzun yazışmalar sonucu¹⁴ Mustafa Kemal'le görüşmek üzere Ankara'ya gelmek üzere yola çıkan

11 Enver Paşaya da Anadolu'da halkın müthiş bir bıkkınlık içerisinde olduğuna, kendisinin bir kurtarıcı olarak beklendiğine yönelik haberler geldiği anlaşılmaktadır. Eşi Naciye Sultan'a yazdığı mektuplarda bu durum görülmektedir (Bir örnek için bk. Bardakçı, 2016, s. 254).

12 Hem Yeşil Ordu hem de 1920 yılında Mustafa Kemal'e karşı gelişen sol muhalefet hareketlerinin ayrıntılı bir incelemesi için bk. Erdem, 2010a.

13 TKP'nin temsilcisi olarak Ankara'ya gelip bir dizi görüşme yapan Süleyman Sami'nin Türkiye'den döndükten sonra verdiği raporda Mustafa Kemal'den diktatör olarak bahsetmesi ve bu şekilde bahisleri aktarması ilgi çekicidir (Erdem, 2010b, ss. 184-187).

14 Mustafa Kemal ve Mustafa Suphi arasındaki mektuplaşmalardan örnekler için bkz. Erdem, 2010b, ss. 174-181.

Mustafa Suphi ve beraberindeki heyet suikast ile öldürülmüşlerdir (Tunçay, 1967, ss. 119-120).¹⁵

Mustafa Suphi ve beraberindekilerin öldürülmesi sonrasında sosyalist hareketlerin Türkiye'deki etkinliğinin önemli ölçüde azaldığı söylenebilir. Bu arada Şefik Hüsnü'nün kadroları, İstanbul'da *Aydınlık* dergisini ve işçilere dönük Orak-Çekiç gazetesini neşretmeye devam edecektir.

TKP'nin 1925 yılına kadar yarı gizli bir örgüt olduğu, 1925 sonrasında ise tamamen yeraltı örgütü haline geldiği söylenebilir. 1925'te komünist hareketlerin tamamının faaliyetlerinin yasaklanmasına sebep olan gelişme, Şeyh Sait İsyanı'dır. TKP, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası karşısında CHF'yi desteklemesine ve Şeyh Sait İsyanı'nı İngiliz emperyalizminin bir kışkırtması olarak değerlendirmesine rağmen TKP üyelerine dönük geniş bir tutuklama ve kovuşturma dalgası yaşanmış, faaliyetleri yasaklanmış ve neticesinde örgüt tamamıyla yeraltına çekilmiştir (Tunçay, 1992, s. 20). Bu yeraltına çekilme, parti kadrolarında hem birbirlerine karşı hem de mevcut siyasal yapıya karşı eleştirelliği de beraberinde getirecektir.

Parti kadroları arasındaki çelişme, 1927'de büyük bir tevkifatla neticelenecektir. Şefik Hüsnü bu tarihte yurtiçindeki TKP'nin lideri durumdaki Vedat Nedim'i (Tör) pasiflikle suçlayınca Vedat Nedim, partiye ait dokümanların tamamını emniyete teslim edecek ve Cumhuriyet tarihindeki en büyük komünist tevkifatlarından birisi gerçekleşecektir (Sayılğan, 1968, ss. 188-190; Tevetoğlu, 1967, ss. 398-399; Ergüder, 1978, s. 7). 1929 yılında Nazım Hikmet de partiden Troçkist ve sosyal demokrat olduğu iddiasıyla ihraç edilmiştir (Tunçay, 1992, ss. 76-77).

Vedat Nedim'in bu tavrı sonrasında TKP'den ayrılan grup, 1930'lu yıllarda Kadro hareketini oluşturacaktır. Dolayısıyla Kadro hareketini, TKP'nin bir versiyonu olarak değerlendiren eğilimlerin söz konusu olduğuna da

15 Sayılğan (1970, s. 10), Zeki Velidi Togan'ın hatıratına atıfla Mustafa Suphi'nin Sultan Galiyef'in adamı olması dolayısıyla Moskova ve Ankara tarafından ortaklaşa ortadan kaldırıldığı sonucunun da çıkarılabileceğini savunmaktadır. Mustafa Suphi'nin Sultan Galiyef başta olmak üzere önde gelen Müslüman komünistlerle olan ilişkileri için bk. Erdem, 2010b, ss. 79-98.

burada temas edilmelidir.¹⁶ Bununla birlikte Kadro'nun eski TKP'lilerin çekirdeğini oluşturduğu bir çeşit aydın-bürokrat hareketi olduğunu söylemek daha doğru gibi gözükmemektedir. Kadro, sosyalizmin değil Türkiye'ye uygulanabilir bir devletçiliğin teorisini oluşturmayı denemiş ve bu çabaları da erken Cumhuriyet dönemi siyasal kadrolarının bir bölümü tarafından desteklenmiştir. Ancak dergi, belli bir süre sonra arkasından hükümet desteği çekildiği için lağvedilecektir. Sol Kemalizm'den bahsedildiğinde sürekli *Kadro* dergisine atıfta bulunulmasının temel sebebinin bu durum olduğu söylenebilir (Sunar, 2004, ss. 511-526).

1946'da çok partili yaşama geçilmesi sürecinde iki sosyalist parti teşekkül edecektir. Bunlardan birisi, Türkiye Sosyalist Partisi diğeri ise Türkiye Sosyalist Emekçi Köylü Partisi'dir (Sayılğan, 1970, ss. 15-18). Her iki partinin de ömrü altı ayı geçmeyecektir. 1951 yılında gerçekleşecek olan geniş çaplı komünist tevkifatı, lider kadroların etkisizleşmesine sebep olmuştur. Ancak Hikmet Kıvılcımlı önderliğindeki birkaç komünist, 1954 yılında Vatan Partisi'ni kurmayı başarmışlardır. Vatan Partisi de 1957 yılında "komünist eşhas tarafından sevk ve idare olduğu anlaşıldığından" kapatılmıştır (Tevetoğlu, 1967, ss. 662-669).

1961 yılında bir kısım sendikacı tarafından TİP kuruluncaya kadar Türkiye'de sosyalizmin legal bir örgütü olmayacaktır. İlegal örgütlenme TKP ise büyük ölçüde yurtdışı yapılanma haline gelecektir. TKP'nin Türkiye işçi sınıfının siyasal mücadelesinin gereklerine cevap veremesinin TİP'i doğurduğunu ileri süren Yalçın Küçük'ün (1978) tespiti bu bakımdan anlamlı ve açıklayıcıdır.

Ara Değerlendirme

Osmanlı döneminde sosyalizm üzerine çalışan kimselerin neredeyse tamamı, sosyalizmin nasıl anlaşıldığının ortaya konulması gerektiğini düşünmektedirler. Sosyalizmin 18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar çok farklı tanımlarının olduğu, farklı şekillerde anlaşıldığı muhakkaktır.

16 Bir örnek için bk. Zorlu, 2006.

Ancak Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde kavramın nasıl anlaşıldığı, sonraki yıllardaki değerlendirme biçiminin de ipuçlarını vermektedir.

Cumhuriyet döneminde genellikle yasaklı ve gizli yürütülen sosyalist hareketlerin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin siyasal ve sosyal koşullarında biçimlendiği akıldan çıkarılmamalıdır. Bu geçiş, emperyalizme karşı mücadele olduğu kadar bir ulus-devletin ortaya çıkması sürecinin de ifadesidir. Osmanlı Devleti'nin savaşı kaybetmesi ve Millî Mücadele'nin kazanılması sürecinde ortaya çıkan ve küresel etkileri yanında bölgesel anlamda da şekillendirici olmuş olan Ekim Devrimi'nin Türk sosyalistleri üzerindeki etkisi bu noktada unutulmamalıdır. Dolayısıyla ulus-devletleşme süreci ile Ekim Devrimi'nin karşılıklı etkileşimi ile biçimlenen bir sosyalist düşüncenin varlığından bahsedilebilir. Komünist Enternasyonal'in 1920 tarihli üçüncü toplantısında, ulusal kurtuluş mücadelelerini destekleme kararı almış olması bu etkileşimde katalizör vazifesi görecektir.

Bu çerçevede Şerif Mardin'in Türkiye'deki Marksizm teorisyenlerinin muhtemelen dünya üzerinde Marksizm'e katkıda bulunanların en yetersizleri oldukları tespiti üzerinde ayrıca düşünmek gerekmektedir. Mardin, bu kavrayış eksikliğinin, Osmanlı'da endüstriyel altyapının yetersizliğiyle ilgisiz olduğu düşüncesindedir, çünkü I. Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'da bulunan Çin entelektüelleri, Marx'a dönük böylesi bir ihmâl içerisinde olmamışlardır (Mardin, 2013, s. 183). Bu durum sadece ana akım Osmanlı münevverleri için değil gayrimüslim Osmanlı aydınları için de geçerlidir. Mardin'in bu dikkati, Osmanlı-Türk sosyalizmi açısından önemli bir noktaya isabet etmektedir. Zira Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi-toplumsal koşullarından daha yetersiz koşullara sahip Hindistan'dan M. N. Roy, Rusya'nın Müslüman nüfusu içerisinde ise Sultan Galiyef gibi teorisyenler çıkabilmiştir. Feroz Ahmad, İstanbul'da dört yıl kalan ve Parvus Efendi adıyla bilinen Aleksander Helphand'ın dahi Osmanlı toplumu için bir sosyalizm nazariyesi geliştirememiş olmasını dikkat çekici bulmaktadır (Ahmad, 2010, s. 24).

Türkiye'de Marksist düşüncenin büyük ölçüde siyasal reaksiyonlar biçiminde gelişmesinin en önemli neticesi kabaca 1920'li yılların ilk

yarısından 1960'a kadar yaşanan hareketsizliktir.¹⁷¹⁷ Devletin sosyalist hareketler üzerindeki baskısı, bu durumu bir ölçüde etkilemiş olabilir. Ancak vakıa 27 Mayıs sonrasında sosyalizm sözcüğünden bahsedilmeye başlandığında sosyalizm ve Marksizm'e ilişkin düşünsel birikimin çok zayıf olmasıdır. Türk sosyalizminin geçmişindeki kopukluk ya da süreksizlik sorununu, sosyalist aydın Kemalizm'ini biçimlendirip dönüştürerek aşma eğilimindedir. Güler'in yerinde tespitiyle bu dönemde içerideki kadrolar siyasette yoktur. Dışarıdaki kadrolar ise SSCB'nin desteğiyle radyo yayını sürdüren bir mülteci grubu haline dönüşmüştür (Güler, 2015, s. 207).

Bu durum Türkiye'deki sosyalist-Marksist hareketlere ilişkin Şerif Mardin'in tespitine de bir cevap teşkil edebilir. Metin Çulhaoğlu'nun (2012, s. 124) dikkat çektiği üzere Türkiye'de sosyalist hareketler (Çulhaoğlu'na göre olumlu anlamda değil olumsuz anlamda), sürekli olarak siyasal iktidardan uzak düşmüşlerdir.¹⁸¹⁸ Anlaşılan bu durum zamanla yapısal bir zafiyet hâline dönüşmüş ve bu durum düşüncüyü de derinden etkilemiştir. Sosyalist düşüncenin Türkiye'de Kemalizm'le kurduğu ilgiyi ve ünsiyeti de bu iktidar eksikliği üzerinden okumak mümkündür. Bünyesel zaaf, İttihatçılığın birtakım sosyalist vurgulara açık damarının ve pratiklerinin takipçisi olarak kurgulanan Kemalizm üzerinden aşılmaya çalışılmaktadır.¹⁹¹⁹

17 Belki bu süreci kopukluk olarak da değerlendirmek mümkündür.

18 “Türkiye sosyalist hareketinin ilk dönemine önce anti-ittihatçı tepkilerin, sonra da sosyalist hareketin bir kolu açısından II. Enternasyonal eğiliminin sonucunda, aşırı yasacı, objektivist eğilimler damga vurmuştur. İlk Osmanlı sosyalistlerinin sonra da yeni kadroların anti-ittihatçılıkları Türkiye sosyalist hareketi açısından talihsiz bir olgudur. Türkiye sosyalizmi anti-ittihatçı doğarken anti-iktidarcı doğmayı da sağlamış oluyordu. (...) Anti-ittihatçı tepkilerin yeni doğan sosyalist harekete gereksiz bir sünepelik yerleştiğini öne sürüyorum” (Çulhaoğlu, 2012, s. 124).

19 Bu durum bugün de değişmemiştir. İlker Aytürk'ün Post-Post Kemalizm çıkışına (Aytürk, 2016b, ss. 323-346) Tanıl Bora'nın “yetmez ama evet” mealindeki cevabı (Bora, 2017), bünyesel zaafın 12 Mart sonrasında yeni sol hareketlerinde de derinden hissedilmeye başladığının bir göstergesi olarak okunabilir. Bora'nın bu yazısından sonra Güler'in şu cümlelerinin tam yeri geliyor: “(...)ulusal kurtuluş kavgasına destek vermek doğrudur, içinden bu kadar çok ve bu kadar üst düzeyde kemalist çıkarmak fazladır. Sol, burjuva siyaseti için ‘ara kadro hazırlık okulu’ olarak hizmet vermeye hep devam etmiştir” (Güler, 2015, s. 230).

Nazım bir aşk hikâyesi dolayısıyla Rusya'ya gittiğinde Marksizm ve Leninizm'i öğrenir. Şevket Süreyya Turan, arayışında, Kafkasya'da öğretmenken Marksizm'le tanışır. Cevat Dursunoğlu, Erzurum Kongresi'nden bir yıl sonra Kafkasya'da Marksizm'i benimser. Avcıoğlu, M. Suphi'nin komünistliğe Türkçülükten/milliyetçilikten geçerek geldiğine dikkat çekmektedir. Ahmet Bedevi Kuran, M. Suphi ile Sinop'ta sürgün oldukları günlerde kendisine millî bir mason teşkilatı kurulması yönünde görüşlerini ifade ettiğini aktarmaktadır. Zeki Velidi ise M. Suphi'nin milliyetçiliğinin Bolşeviklerin farkında olduğunu ve bu yüzden pek tutulmadığını iddia etmektedir (Avcıoğlu, 2001, ss. 462-465). Tüm bunlar dikkate alındığında ülkemize komünizmin Rusya'nın periferisindeki bir ülkeden ziyade esasen milliyetçi aydınlar marifetiyle geldiği görülmektedir. Bu aydınları, öğrendikleri Marksizm elbette içerisinde birtakım tepkileri de barındıran Rusya'nın periferisindeki coğrafyalarda gelişmekte olan Leninizm'dir.

Bu bakımdan Belge'nin Türk sosyalizmine ilişkin tespitinin ufuk açıcı olduğu söylenebilir. Belge, TKP'nin M. Suphi tarafından 1920'de Moskova'da kurulmuş olmasından bahsederek bu durumun her yerden önce Türkiye'de Leninist bir örgütlenmeye sebep olduğu kanaatini dile getirmektedir. Bununla birlikte TKP'nin doğduğu ortam yani M. Kemal'in bağımsızlık hareketinin başarısı, bu yeni doğan komünist hareketin ölü doğuşuna sebebiyet vermiştir (Belge, 2013, s. 246).

Belge'ye göre Cumhuriyeti kuran Kemalizm'in laik, çağdaşlaşmacı ve devlete dayalı sanayileşme anlayışı, erken dönem komünistlerini, ideolojik bakımdan silahsız bırakmıştır. Bu ideolojik silahsızlık, hareketin Stalinizmin etkisi altına girmesini hızlandırmış bu da kurumsal bir teslimiyetçiliği beraberinde getirmiş ve bu durum 1960'lı yıllarda Türkiye tarihinin Marksçı bir çözümlemesinin yapılması ihtiyacı belirlediğinde bu ihtiyacın karşılanamamasına sebep olmuştur (Belge, 2013, s. 249).

Belge'nin (2013, s. 255), TİP'in TKP'ye göre enerjik, açık ve teoriyi pratiğe uydurma yeteneği dolayısıyla Türkiye sol tarihinde eşsiz bir yere

sahip olduğunu ileri sürmesi isabetlidir. Zira 1960'lı yıllardan günümüze kadar geçen sürede kitlelere TİP kadar dokunabilen bir sol hareket söz konusu olmayacaktır.

1968 Hareketi, dünyada ortodoksluktan uzak, devrimci ama komünist olmayan bir hareket durumundayken Türkiye'de tam tersi bir süreç yaşanmış ve 68 Hareketi, Stalinizm'i ve Kemalizm'i sol içerisinde tahkim etmiştir. Belge'ye (2013, s. 261) göre Stalinizm ve Kemalizm'den kopulmaması, Çekoslovakya olayı sonrasında Türk solunu, tarihinin en derin bunalımlarından birisine itmiştir.

Belge'ye göre Türkiye'de Marksistlerin çözmesi gereken paradoks, Türkiye'nin iktisaden geri kalmış bir ülke olmasına rağmen siyasi bakımdan görece ileri olmasıdır. Yine bu çerçevede Belge'ye göre Kemalizm, çağdaşlaşmacı bir seferberlikti ama popüler değildi. Sol popüler bir toplumsal dönüşümün yolunu gösterebilirdi (Belge, 2013, s.286). Ancak ifade edilmesi gereken, Kemalizm bir seferberlik olmasına rağmen popüler değilken solun görece popülerliğine rağmen bir seferberlik yaratamamış olmasıdır. Çünkü Türkiye'de sol, teorik tartışmalara fazlasıyla boğulmuş durumdadır.

Özetlemek gerekirse 1960'lı yıllara gelirken Türkiye'de sosyalist sol düşüncenin en temel hususiyetleri olarak şunlar söylenebilir. Öncelikli olarak ciddi bir teorik derinlik ve tartışma söz konusu değildir. Devletin sosyalist/ komünist hareketlere yönelik sert tavrının yanı sıra sosyalist/komünist hareketlerin çok büyük ölçüde Sovyet sosyalizmine angaje olmuş olmaları ya da Sovyetlerin sosyalizm yorumunun dışına çıkma doğrultusunda pek az çaba göstermeleri bu durumun başlıca sebebi olarak ileri sürülebilir. Türk sosyalizminin bu hususiyeti, düşünsel olarak Soğuk Savaş gelişmeleri ile paralel gelişen bir sürecin de önünü açacaktır. Diğer bir deyişle, 1960'lı yıllarda dekolonizasyon sürecinde birbiri peşi sıra bağımsızlığını ilan edip radikal modernleşme ve sanayileşme sürecine giren ve kendilerini farklı sıfatlarla "sosyalizm" olarak tanımlayan ve neredeyse tamamı askerî bürokrasiye yaslanan diktatörler tarafından yönetilen ülkelere duyulan çocuksu

sempatinin altında yatan gerçek sebep de budur. Bu sempatinin de etkisiyle 1960'lı yılların ilk yarısında askerî bürokrasi bağlamında ara tabakalarla Kemalizm üzerinden kurulan irtibat, Türk sosyalizmde uzun süre devam edecek bir tartışmayı da derinleştirecektir. 1970'li yıllara gelinirken bir tarafta milliyetçiliğe karşı eleştirel bir pozisyon alınırken diğer taraftan Kemalizm'in konumlandırılmayışı, 1968 sonrasında gittikçe derinleşen teorik çatışmalarla düğüm haline gelmiş ve sosyalist solda fraksiyonel parçalanma 1970'lerde dağılma halini almıştır. Bunun üzerine inşa edilmeye çalışılacak söylem, doğal olarak bu düğümü yaratan unsurların eleştirisi, yer yer yeniden yorumlanması, büyük ölçüde unutmaya üzerinden biçimlenmiştir.

1960'lar: Türk Sosyalizminin Baharı

1960-1980 arası dönem, Türkiye'de sosyalizmin neredeyse bütün tonlarıyla tartışıldığı ve büyüklü küçüklü gruplar tarafından temsil edildiği bir aralığı işaretlemektedir. Bu süreci düşünsel uzamıyla anlaşılır kılabilmek için tartışmaların odaklaştığı meseleleri/tartışmaları, temsil kabiliyetinin daha güçlü olduğunu düşündüğümüz Mehmet Ali Aybar, Hikmet Kıvılcımlı ve Behice Boran'ın görüşleri etrafında analiz etmeye çalışacağız.

Bu tartışmaların -özellikle 12 Mart 1971'deki muhtıra öncesinde- merkezinde bulunan Türkiye İşçi Partisi de 13 Şubat 1961'de Türk-İş'e bağlı 12 sendikacı tarafından kurulmuştur. Bir müddet aynı zamanda İstanbul İşçi Sendikaları Başkanı da olan Avni Erakalın'ın başkanlığını yaptığı parti, bir türlü arzu edilen ivmeyi yakalayamadı. M. Ali Aybar, TİP'in bu durumunu; "TİP hızlı gelişmiyordu ama ölü doğmadığı da ortadaydı" cümlesiyle özetlemektedir (Aybar, 2014).

İlerleyen dönemde Parti'nin üzerindeki ataleti yok etmek amacıyla aydınların parti bünyesine dâhil edilmeleri eğilimi ortaya çıkmış ve Nadir Nadi, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi aydınlara parti liderliği teklif edilmiştir. Bu tekliflere olumlu bir yanıt alınamadığından yine bir başka öğretim üyesi olan M. Ali Aybar'a gidilmiş, Aybar teklifi kabul

etmiştir. Varuy'un tespitiyle: "Aybar'ın TİP'e lider olması, bu işe kendisinden başka isteklinin çıkmamış olmasındandır" (Varuy, 2010, s. 35).

Bu noktada tartışmalı bir husustan bahsetmek yerinde olabilir: Bazı kaynaklar, TİP'in TKP tarafından sevk ve idare edildiğini, TKP içerisinde de "TİP nasıl olsa iyi gidiyor, Türkiye'de TKP'nin legale çıkmasına gerek yok TİP üzerinden yürünebilir" gibi bir algının oluştuğundan bahsedilmektedir (Yurtsever, 2008, s. 40).²⁰ Ancak bu görüşte, İsmail Bilen tarafından görevlendirilen komite öyküsünün mevcut bilgiler ve hatıratlar ışığında ciddiye alınmadığı belirtilmelidir.

Türk Sosyalizmde Ayrık Bir Figür: M. Ali Aybar

Mehmet Ali Aybar, 1908 yılında İstanbul'da doğmuştur. Hareket Ordusu komutanlarından Hüseyin Hüsnü Paşa'nın torunudur. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde devletler hukuku doçenti iken İsmet İnönü rejimini eleştirdiği *Vatan* gazetesinde yayınlanan "Kâğıt Üstünde Demokrasi" başlıklı makalesi dolayısıyla üniversiteden atılmıştır. 1949'da yazdığı "Açık Mektup"ta İsmet İnönü'ye hakaret ettiği gerekçesiyle hapse mahkûm edilmiş ve 1950 affına kadar hapiste kalmıştır. 50'li yıllar boyunca entelektüel faaliyetlere yoğunlaşan Aybar, 1962'de TİP'in Genel Başkanı olmuştur (Ünlü, 2002). 1967'de ABD'nin Vietnam'daki faaliyetlerini savaş suçu ilan eden -Bertrand Russell'in girişimiyle teşekkül ettiği için Russell Mahkemesi olarak da bilinen- heyete davet edilmiştir (Aybar, 2012).

Aybar'ın hem düşünsel hem de siyasal serüveni gözden geçirildiğinde, Türk solu içinde oldukça ayrık bir tip olduğu rahatlıkla fark edilebilmektedir. Sadece akademiden geliyor olmasına bağlayamayacağımız bir entelektüel derinliğe²¹ sahiptir. Türk solunun Marx, Lenin ve Stalin'in külliyatını birbiri peşi sıra tercüme edip ezberlediği bir dönemde

20 Benzer hikâye şurada da anlatılmaktadır (bk. Doğan, 2005, ss. 327-338)

21 Olaylı genel yönetim kurulu toplantısında kendisini beşli önerge sahiplerine karşı bu argümanla savunmuştur.

(kaldı ki Marx'ı tercüme etmekle birlikte okuyanların, en azından Leninist bir anlama dışında anlayanların sayısı çok sınırlıdır) Rosa Luxemburg'un ve Kautsky'nin kitaplarının da tercüme edilmesi gerektiğini (TİP İzmir İl Kongresi'ndeki konuşması) dile getirmesi ezber bozucu bir çıkış olduğundan hiç de hoş karşılanmamıştır. Özellikle TİP içerisinde kendisine karşı gelişen muhalefet, Aybar'ın şabloncu Marksizm karşısında geliştirdiği tezleri, sapma hatta sosyalizme ihanet olarak değerlendirmiştir.

Sadun Aren, Aybar'ın Çekoslovakya olayları karşısında geliştirdiği tezler ve bu gibi kafa karıştırıcı çıkışları dolayısıyla sosyalizmden ayrıldığını, entelektüel fantezi peşinde koştuğunu iddia edecektir. Behice Boran (1969a, ss. 6-7) da benzer şeyler söylemiş ve Aybar'ın sosyalizm anlayışını oy avcılığı ile suçlamış, Aybar'ın hürriyet vurgusunun bireyselliği ön plana çıkardığını hâlbuki tarihin bir sınıf mücadeleleri tarihi olduğunu, hürriyetin zaten sosyalizmde mündemiç olduğunu dolayısıyla burjuva demokrasilerinden böyle bir kavramı sosyalizme eklemenin ihanet olduğunu dile getirmiştir (Aren, 2006, ss. 139-140). 1990'lı yılların başına kadar bir sükût suikastına maruz kalan Aybar, 1990'lı yıllarla birlikte yeniden fark edilmiş, bir anlamda itibarı iade edilmiştir. Muhaliflerinden Sadun Aren (2006, s. 147), Sovyet tarzı sosyalizmin Türkiye'deki önde gelen eleştiricilerinden Aybar'a dönük bu ilgiyi, SSCB'nin dağılmasının getirdiği eleştirel havaya bağlamaktadır.

Aybar, sosyalizmin aşağıdan yukarı kurulacağı konusunda ısrarlıdır. Bu sebeple parlamentarizme inanmaktadır. *Marksizm'de Örgüt Sorunu: Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür* (1979) başlıklı metni, Leninizmin bir eleştirisi mahiyetindedir. Bununla birlikte TİP'i bir Leninist parti gibi idare etmiştir. Parti içi demokrasiyi, katılımcı karar alma süreçlerini çok önemsememiş, bilinçli bir tercih ya da sürecin kaçınılmaz bir sonucu olarak TİP eşittir Aybar gibi bir görüntünün şekillenmesine sebep olmuştur. Sosyalizmin Türkiyeli versiyonunun peşindedir. Türkiye'deki sosyalizm tecrübesinin diğer ülkelerdeki tecrübelerden elbette farklı olacağı kanaatindedir. Ancak partisindeki TKP kanadının kalkışmasını önleyememiş ve süreç çözümlenmeyle neticelenmiştir.

Sürecin böyle gelişmesinde 1968 sonrasında sosyalist solda gençlik hareketlerinin oldukça belirleyici olmaya başlamasının rolü büyüktür. Sosyalist siyasal yelpaze kontrolsüz bir biçimde gençlik hareketlerinin peşine takılıp plastik bir etkiye kavuşurken bunu fark eden Aybar, partisini korumaya gayret etmiş ancak ara tabakaları partiden uzaklaştırmak ve gençliğe yeteri kadar önem vermemekle ve dolayısıyla yukarıda da aktarıldığı üzere Türkiye'deki devrimci eyleme ihanet etmekle itham edilmiştir.

27 Mayıs ve Kemalizm

Aybar'ın 1960-1965 aralığında sosyalizm yerine toplumculuk kavramını tercih ettiği görülmektedir. Bu durum çokça dile getirildiği gibi hem Türk Ceza Kanunu'nun komünizm propagandasını yasaklayan 141. ve 142.maddelerinin etrafından dolaşma arayışının hem de kalkınma ve reform talep eden küçük burjuvazinin tedirgin edilmemesi arayışının bir neticesidir. Ancak toplumculuk kavramının bunların yanı sıra Kemalizm'le kurulan irtibatı kolaylaştırması ve sağlamlaştırması da dikkate alınmalıdır. Özellikle 1960'lı yılların ilk yarısında sosyalizm ve Kemalizm arasındaki geçişkenlik ciddi düzeydedir ve rabıtayı sağlayan önemli unsurlardan birisi, toplumculuk edebiyatı üzerinden Kemalizm ve sosyalizmin paralelleştirilmesi ve hatta yer yer eşitlenmesidir.

Başlangıçta TİP Lideri Aybar için Kemalizm, temel referans noktalarından birisidir. Sonraki dönemde daha eleştirel bir pozisyona gelecek Aybar için bu dönemde Kemalizm en azından önemsenmesi gereken bir müttefik durumundadır. Aybar'a göre Türkiye'de sosyalizm safha safha gerçekleşecektir ve 1963 yılında içinde bulunan safha, 1961 Anayasası ile verilmiş haklar için mücadele etmektir. Bu noktada Aybar Atatürkçülüğü de temel referans belki daha doğru bir ifadeyle kurucu öğelerden en önemlisi olarak değerlendirmektedir. Zira Aybar'a göre bu safhada yapılması gereken, Atatürkçülüğe günün gerçeklerine göre yeni bir öz kazandırılmasıdır (Sosyal Adalet, 1963, s. 8).

Kemalizm meselesi, Türk sosyalizminde ara tabakaların rolünün de tartışılmasına sebep olmuştur. Bu tartışma üzerinde aşağıda daha detaylı şekilde durulacaktır. Ara tabakaların öncü rolü konusunda ilerleyen dönemde oldukça sert tavır takınacak olan Talat Aydemir'in iki darbe teşebbüsüne de eleştirel yaklaşan Aybar'ın 27 Mayıs'ı değerlendirme şekli dönemin genel temayüllerini göstermesi bakımından oldukça güzel bir örnek olarak değerlendirilebilir. Şöyle diyor Aybar:

27 Mayıs 1960 Kurtuluş Savaşı Türkiye'sinin büyük günlerinden biri: 15-19 Mayıs, 23 Nisan, 30 Ağustos, 29 Ekim, 27 Mayıs. 27 Mayıs Kuvayı Milliye ruhuna dönüştür. Atatürkçülüğün yeniden doğuşudur. 27 Mayıs emekçi halkımızın tarih sahnesine bilinçle çıkma yolundaki çabasının ileri bir merhalesidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin tabana oturma hamlesidir.

27 Mayıs'ta tarihimizin bir dönemi ebediyen kapanmıştır. 27 Mayıs Türk sosyal demokrasininin meşruluğa kavuştuğu gündür. Sosyal hareketler o günden sonra daha büyük bir hızla gelişmeye başlamıştır. İşçinin, köylünün, emekten yana aydınların sesi daha güçlü çıkıyor. Tarihimizde aşağıdan yukarı kurulan ilk parti Türkiye İşçi Partisi o günden sonra kurulmuştur. Sosyal adalet kavramı anayasaya o günden sonra girmiştir. Milli gelirin hakça bölünmesi, toprak reformu, grev, toplu sözleşme, emekten yana devletçilik, planlı kalkınma gibi konular 27 Mayıs'tan sonra yaygın birer milli dava haline gelmiştir. İnsan haklarına, sosyal adalet ilkesine dayanan anayasanın üstünlüğü esası, 27 Mayıs'tan sonra müeyyideye bağlanmıştır.

Demokrasimizin sosyal özünü yitirmek artık hiçbir çıkarıcı intikamcı grubun harcı değildir. Anayasayı bir yana iterek yukarıdan aşağı bir yönetim sistemi kurmak ve hele yaşatmak da artık kimsenin harcı değildir. Çünkü 27 Mayıs anayasasını uyanık ve demokrasiye bağlı silahlı kuvvetlerimiz, emekçi halk yığınları, Atatürkçü gençlik ve emekten yana aydınlarımız korumaktadır. 27 Mayıs hürriyet ve anayasa bayramı Türk milletine kutlu olsun (Aybar, 1963, s. 4).

Sosyalist solda tartışmaların çeşitlenmeye başlaması, Kemalizm ve 27 Mayıs'a eleştirel yaklaşımı da beraberinde getirecektir. Devrim stratejisi tartışmaları, TİP tartışmaları, Türkiye'nin toplumsal yapısı tartışmaları gibi hararetli tartışmalar, 27 Mayıs ve Kemalizm'e bakışı da etkileyecektir. Bu tartışmaların yanı sıra CHP'nin ortanın solu yaklaşımının sosyalist solda yarattığı kırılmaya dikkat edilmelidir.

CHP, TİP ve Ortanın Solu

Aybar, 1965 Seçimleri öncesi Yön'e verdiği mülakatta, CHP-TİP iş birliğini gerekli saymaktadır. CHP'nin devrimci potansiyelini kaybettiğini düşünmesine rağmen CHP ve TİP'i aynı kökten gelen iki farklı hareket gibi değerlendirmektedir. Bu bağlamda aşağıdaki ifadeleri dikkat çekicidir:

TİP Kurtuluş Savaşlarımızın devamıdır. Kurtuluş Savaşlarımızın bir sosyal tarafları vardı. Zaferden sonra yalnız politik tarafı kaldı. Yunan askerî İzmir'e çıkınca mukavemet halktan geldi. Muntazam ordu yoktu. Kurtuluşun ideolojisi ve teşkilatını kuran Müdafa-i Hukuk Cemiyetlerini de halk kurmuştu. Bu cemiyetler yetkilerini Sivas Kongresi'nden sonra Büyük Millet Meclisi'ne terk ettiler. Muntazam ordunun da çekirdeği halk çeteleriydi. Ulusal Kurtuluş Savaşı bir halk hareketiydi. Türk halkı tarihinde ilk defa olarak kendisi için dövüşüyordu. Bu savaş bazı bölgelerde örneğin Gaziantep'te bütünüyle bir sosyal savaştı. Bu emeğiyle yaşayan halkın savunmasıydı. Ağalar düşmanla iş birliği bile ediyorlardı. Halk hem yabancıya hem onlara karşı savaştı. Resmî belgeler de bunu teyit ediyor. TBMM'nin 1920'deki kararı açıktır. Amaç yalnız siyasi değil aynı zamanda sosyaldır. Savaş hem sömürgeciliğe hem sermayeci çıkarlara karşıdır. Atatürk'ün sözleri de bunu teyid eder. Fakat zaferden sonra halkın köylere çekilmesiyle Atatürk'ün çevresindeki devrimci kadroyla halkın teması kesilmiştir. Savaş yıllarında hep halkın içinde, halkla beraber, halktan yana olan Atatürk'ün karşısına Babıalı'nın eski politikacıları çıkıp halkla halktan yana aydın arasına girmişler, hükûmet mekanizmasının önemli yerlerinde oturarak devleti çıkarıcılar yararına işleyen bir örgüt durumda düşünmüşlerdir. Bu bürokratik burjuvazinin tehlikesini sezen Atatürk CHP'yi halkla teması temin için kurmuştur. Aynı bürokratik burjuvazinin CHP'de de önemli yerlere oturması üzerine hükûmet halktan uzaklaştı. İşte TİP bu bağı tekrar kurmak istiyor. Bu bakımdan TİP Kurtuluş Savaşlarında hâkim anlayışın tâbi bir mirasçısı ve devamıdır (Aybar, 1963b, s. 5).

Aybar'ın bu ifadeleri, TİP'i, Millî Mücadele'nin yürütücüsü olan CHP'nin bir devamı, dejenere olmamış bir uzamı olarak değerlendirdiğini söylemek için uygun bir zemin yaratmaktadır. Bununla birlikte 1965 seçimlerinden sonra hem Aybar hem de genel olarak TİP

çevresinin CHP'ye dönük daha eleştirel bir tutum geliştirmeye başladığı görülecektir. Bir sonraki bölümde detaylandırılacak olan, ara tabakaların sosyalist devrimdeki rolü tartışmasının merkezî bir yerde olduğu devrim stratejisi tartışmaları çerçevesinde biçimlenen bu tutum da daha çok CHP'nin sınıfsal yapısı üzerinden şekillenecektir.

CHP'nin devrimdeki rolünün belirsizleşmesi ve TİP'le çelişmesi, 1965 seçimlerinde TİP'in sadece %3 oy almasına karşın CHP'nin kitlesel desteğinin TİP'le karşılaştırıldığında daha ciddi boyutlarda olması, TİP'in sorgulanmasını beraberinde getirecek bununla birlikte TİP'i destekleyenler ve CHP'yi önemseyenler arasında küçük burjuvazinin devrimci potansiyeli dolayısıyla ayrışma sertleşecektir. Yön dergisinde başlayan ve sosyalist kesimlerde çalkantılı bir sürecin önünü açan TİP tartışmaları bu bakımdan önem arz etmektedir. Avcıoğlu'nun TİP'in başarısızlığının temel sebebinin sosyalizmin Türkiye'de yanlış tatbiki olduğu bu bağlamda meclise "eli nasırlıların değil en iyi sosyalistlerin" gitmesi gerektiği argümanı üzerinden biçimlenen tartışma, sosyalist solda sonraki dönemlerde yaşanacak teorik tartışmanın da ayak sesi olarak okunabilir (Avcıoğlu, 1966, s. 3). Bu ayrışmanın en sert tartışmalara sebep olacak kısmı ise Aybar-Divitçioğlu ve Küçükömer'in üzerinde durdukları, aydının Osmanlı'dan itibaren halktan kopuk olduğu ve devrimci bir potansiyel taşımadığı eleştirisidir.

CHP ve aydın tabaka üzerinden yürüyen bu tartışma, sosyalist soldaki tartışmaların sertleşmesini ve zaman içerisinde ciddi ayrılıklara dönüşmesini beraberinde getirecektir. Dönemin önemli sosyalist figürlerinden birisi olan Behice Boran'ın fikirlerinin izi de bu tartışmada rahatlıkla sürülebilir. 1910 doğumlu olan Boran, ABD'de Michigan State University'de doktorasını tamamlayarak yurda dönmüş ve DTCF'de göreve başlamış, komünist hareketlerle ilgisi olduğu gerekçesiyle 1945'te DTCF'deki görevinden Milli Eğitim Bakanlığı emrine alınmış ve 1948 yılında da devlet memuriyetinden uzaklaştırılmıştır. Çeşitli kereler komünizmle irtibatı dolayısıyla soruşturma ve kovuşturma geçiren Boran, 1962'de Türkiye İşçi Partisi'ne katılmıştır (Atılğan, 2007; 2015, ss. 291-299). TİP içerisinde etkili bir isim olarak beliren Boran,

Türkiye’de sosyalist hareketin dönemlere göre çeşitlenen ve farklılaşan anlayışlarının izini sürmek bakımından güzel bir örnektir. Özellikle CHP’nin ortanın solu açılımı sonrasında hem CHP’nin hem de ara tabakaların yeri ve rolü konusunda sert eleştirileri ile dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Behice Boran, TİP Ankara İl Kongresi’ndeki konuşmasında CHP’ye ve CHP’nin sola açıldığını iddia edenlere şu şekilde sataşmaktadır:²²

27 Mayıs’tan sonra iki temel hareket görülmüştür. Bunlardan biri antiemperyalist uyanış ikincisi de sol akımın ve TİP’in güçlenişidir. Sosyalist sanılan bazı yazarlar şöyle diyorlar: “Sosyalizm bugünden yarına gerçekleştirilebilecek bir dava değildir. Acil mesele bağımsızlıktır. Henüz sosyalist görüşü gelişmemiş antiemperyalist çevreler vardır. Bunlarla iş birliği sağlanmalıdır.” Bağımsızlığı sosyalizm davası diye koymak hatalıdır. Şüphesiz antiemperyalist çevreler var. Bunlarla iş birliği sağlanması gerekir ama önce bağımsızlık sonra sosyalizm görüşü yanlıştır. Bağımsızlık hareketinin yarı yolda kalmaması, yozlaşmaması şarttır. Bunun için de öncülüğünü mutlaka sosyalist hareket TİP yapmak zorundadır. (...) CHP sola açılıyor diye tahliller yapanlar var. Aslında CHP’de ne yeni bir hamle vardır ne de sola açılış vardır. Aksine solu önleme çabaları vardır. (...) Ecevit nereye kadar sol sorusunu soruyor demokrasi sınırına kadar diyor. Fikir özgürlüğünden uzun uzun söz ediyor ama basına verdiği demeçte sola bir duvar çekmiştir. Kendinden solda akım, düşünce tanımıyor. Bu ne biçim fikir özgürlüğü anlayışıdır. AP’nin de sağda bir duvar çekmesini istiyor. İki duvar arasında gelişecek bir demokrasi. Sosyalist demokrasiden söz etmiyorum batı demokrasisi ile dahi bu durum ne ölçüde bağdaşır, izanınıza terk ediyorum (...) Onlarla iş birliğini sosyalizm platformunda yapacak değiliz. Somut hedefler koyacağız. Mesela Amerikalılara boykot ettik. Hangi partiden olursa olsunlar bunu desteklerler. Ama bağımsızlık mücadelesinin öncüsü sosyalist harekettir. Sosyalizmi yozlaştırma, yolundan saptırma teşebbüslerine karşı çok hassas olacağız.” (Yön, 1966e, ss. 6-7).

22 Behice Boran’ın “Birinci Kurtuluş Savaşı Milli Burjuvazinin önderliğinde kaldığından dejenerer oldu” tespitine Avcıoğlu şöyle bir cevap vermektedir: “Boran o dönemde yaşasaydı sosyalistler öncülük etmiyorlar diye mücadeleden çekilecek miydi?”(Avcıoğlu, 1967, s. 3).

Behice Boran: Bürokrasi ve Devrim Denklemi

Önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere CHP üzerine sürdürülen tartışma esasen bürokrasinin Türkiye'deki devrim süreçlerindeki rolüne ilişkindir. Aşağıda biraz daha detaylandırılacak olan Türkiye'nin toplumsal yapısı tartışmaları, sosyalist solda zaman içerisinde devrim stratejisi üzerine bir tartışmaya dönüşmüş bu da bürokrasinin bu süreçteki rolünün tartışmaya açılması ile neticelenmiştir.

Bürokrasinin devrim süreçlerindeki rolü tartışmasında görüşler kabaca iki grupta toparlanabilir. Bu görüşler aynı zamanda Türkiye'de devrim stratejisi tartışmalarının da kaba bir özünü vermektedir. Birinci grupta Millî Demokratik Devrim tezi ve *Yön* dergisi çizgisi bulunmaktadır. Bunlardan MDD tezine göre ilerici asker sivil bürokrasi, Türkiye'yi genel hatlarıyla sosyalizmin eşiğine kadar götürebilir. *Yön* dergisi çizgisi ise bürokrasinin özellikle asker bürokrasisinin eşiği de geçirebileceğine yani sosyalizmi kurabileceğine inanmaktadır. Boran'a (1968, ss. 10-11) göre ikinci görüş, Küçükömer ve Aybar'da biçimlenmektedir. Bunlardan Aybar, bürokrasiyi, bir sosyal sınıf olarak görme eğilimine sahipken Küçükömer, bürokrasiyi bir sınıf olarak değerlendirmez. Ancak her ikisi de bürokrasinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadar ve sonrasında üretici güç olmamasına rağmen artı değere el koyması dolayısıyla ceberut ve baskıcı bir rejimin taşıyıcısı olmuşlar ve dolayısıyla ağılık ile aynı yerde konumlanmışlardır. Bu çerçevede bürokrasi, emekçi halk için en tehlikeli sınıftır, iktidarı ele geçirirse tepeden inmesi, ceberut, halka karşı politikalarını ve tutumunu sürdürür.

Boran (1968, ss. 10-11), kendi görüşünü ise bu iki görüşün ortasında konumlandırmaktadır. Boran'a göre ne bürokrasiye sosyalizme varmada çok önemli bir rol verilmelidir ne de bürokrasi ağılıkla aynı paralelde konumlandırılmalıdır. Her iki nokta da keskin, uç noktaldır. Bürokrasinin küçük burjuva kökü unutulmamalıdır ancak aynı zamanda toplum yapısını değiştirmemiş, üst yapıya münhasır kalmış olsa da sultanlık ve halifelikten cumhuriyete geçişi, laik yargı sistemini ve eğitimi ve diğer devrimleri, sosyalistler savunmak durumundadır. 27

Mayıs'ın getirdiği anayasayı subayların anayasası diye mi nitelendirmek gerekir? Burada Boran'ın 27 Mayıs'la bağıını koparmamış olmasına da dikkat etmek gerekmektedir.

Boran'a göre MDD ve *Yön* çevresi içinde bulunulan koşulları, Millî Mücadele yıllarının koşullarına benzettikleri için yanılığa düşmektedirler. Şöyle diyor Boran (1969a, ss. 4-6):

20. yüzyılın üçüncü çeyreğinde milli kurtuluş savaş ve hareketleri kesin sonuca ulaşabilmek için sosyalist harekete dönüşmek zorundadırlar. Milli Kurtuluş Savaşı ile kazandığımız askerî zaferi ve siyasi bağımsızlığı ekonomik kalkınma ve bağımsızlıkla perçinleyemediğimiz içindir ki burjuva ideolojisi ufkunu aşamayan sivil asker yönetici tabaka, toprak ağalarına ve burjuvaziye dayanarak iktidarda kaldığı içindir ki yeniden yabancı sermayenin askerî paktların, emperyalizmin ağına düştük.

Boran'ın bu yaklaşımı şu vargıyı mümkün kılmaktadır: Millî Kurtuluş hareketleri, sosyalist olmak zorundadır.²³ Behice Boran, bürokratların devrim açısından bazı sakıncalı durumlarına temas etmekle birlikte bu sakıncalı durumların, onların devrim sürecinde dışarda bırakılması neticesi doğurmaması gerektiğini düşünmektedir. Böyle bir davranış Boran'a göre, sekter ve emekçileri tecrit etmeye dönük bir davranış olur. İşçi ve emekçi sınıflara müttefik kuvvetler sağlamak, sosyalist eylemi yürütenlerin ihmal edemeyecekleri bir görevdir. Emekçi sınıflara, günlük hayatlarında kendilerini ezenlerin bürokratlar değil ağalar ve burjuvazi olduğu anlatılmalıdır. Dahası yönetici tabaka, sosyalist düzene geçildiğinde de bürokratik niteliğini sürdüreceğinden onların sosyalist harekete kazanılması gerekmektedir (Boran, 1969b, ss. 7-8).

Aslında küçük burjuvazinin öncü bir rol oynayabileceğine ilişkin yaklaşımlara, ilk eleştirilerin Aybar'dan geldiği söylenebilir. Aybar, dönem entelektüellerinin aksine ara tabakaların rolüne başlangıçtan itibaren mesafeli yaklaşmış gözükmektedir. *Sosyal Adalet* dergisinin kendisine yönelttiği bir soruda, sosyalizmin Türkiye'de nasıl gerçekleşeceği üzerine kanaatlerini ifade ederken yukarıdan aşağı yerleşecek

23 Kemalizm'e daha eleştirel yaklaşmaya başladığı görülen Behice Boran'ın her şeye rağmen siyasi bağımsızlık ve ekonomik kalkınma vurguları dikkat çekicidir.

bir sosyalizm görüşüne mesafeli olduğunu hissettirmektedir. Aybar'a göre Türkiye'de sosyalizm safha safha gerçekleşecektir (Sosyal Adalet, 1963f, s. 9).

Aybar'ın sivil-asker bürokrasinin öncülüğüne ilişkin eleştirilerinin, TİP tartışmaları ve CHP'nin TİP'e alternatif olarak belirmesi sonrasında daha da sertleştiği söylenebilir. Aybar, 21 Ağustos 1966 tarihli konuşmasında şöyle demektedir:

Halkımız yüzlerce yıl tepeden inme yönetim metotlarının ıstırabından çekmiştir ve ancak 1950'de kendisini ayak takımı sayan, tepeden bakan bu ceberrut, bu yukarıdan aşağı yönetim şekline kurtulmak fırsatını bulmuştur. Osmanlı tipi devlet yönetiminin mirasçısı olarak gördüğü CHP iktidarını devirmiş ve o tarihten beri bu partiye iktidar fırsatı vermemiştir. Fakat o tarihte böyle bir alternatif de bulunmadığından CHP'yi devirmekle beraber onun yerine kendi temsilcilerini geçirememiştir. Bugün dava 1950'de başlamış devrimi tam yörüngesine oturtmak yani Türkiye İşçi Partisi'nin halk için tek kurtuluş yolu olduğunu halka anlatmaktır" (Aybar, 1968s. 474).

Aybar'ın bu ve benzeri ifadeleri hem TİP içerisinde hem de TİP dışı sosyalist çevrelerde eleştiriyile karşılanmıştır. Örneğin; Arslan Başer Kafaoğlu (1966, ss. 11-12), Türkiye'nin evvel eski bir ceberut devlet ve bu devletin aparatı olan kapıkulları tarafından yönetildiği, halkın 1950 seçimlerinde bu kapıkulu iktidarını yıktığı görüşünü çok tehlikeli bulmaktadır. Aksine Kafaoğlu'na göre bu kapıkulu, ülkeye giren yabancı egemenliğine varoluşsal olarak karşıdır, karşısındadır.

TİP'in İstanbul'daki parti toplantısında Türk sosyalizminin özelliklerini açıklayan Aybar, öncelikle TİP tüzüğü'nün ikinci maddesine atıfla, Türk sosyalizminde işçi sınıfının önderliğinden değil demokratik öncülüğünden bahsedildiği üzerinde durmuştur. Aybar'a göre Türk sosyalizminin ikinci özelliği, aşağıdan yukarıya doğru bir hareket olması ve tepeden inmeciliği kesinlikle reddetmesidir. Zira Aybar'a göre tepeden inmecilik, sosyalizmin ret ve inkârı demektir (Aybar, 1967a, s. 5). Aybar'ın bu yaklaşımı, TİP içerisinde şiddetlenen teorik görüş ayrılıklarının da bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Tartışmanın bir başka boyutu, millî burjuvazi ile ittifak yapılıp yapılmayacağıdır. Millî burjuvazinin vasfı ve rolü sadece devrim stratejisi tartışmaları esnasında değil önceki dönemde de ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Ancak millî burjuvazi üzerinden görüş ayrılıklarının sertleşmesi ve uzlaşmazlıkların ortaya çıkması, devrim stratejisi tartışmaları neticesindedir.

Dolayısıyla bu konuda görüşlerin dönem boyunca çeşitlilik arz ettiği söylenebilir. Behice Boran, millî burjuvazinin sağlam bir müttefik olup olmadığı konusunda şüpheli hatta olumsuzdur. Boran'a göre öncelikle Türkiye'deki millî burjuvazinin iktisadi kapasitesinin ve gücünün ne olduğu sorusunun cevaplanması gerekmektedir ve Boran'a göre Türkiye'deki yerli sanayici grubu, yabancı sermayeye direnmek yerine onunla iş birliğine girişme arayışı içerisindedir. Bazı Latin Amerika ülkelerinde millî burjuvazinin antiemperyalist savaşların ve direnişlerin başına geçtiği görülmekle birlikte Türkiye'de koşullar farklıdır çünkü Türkiye silahlı kurtuluş mücadelesini 40 yıl önce tamamlamıştır. Bu ortamda Türkiye'de faşist cepheye karşı ana unsurlar, sanayi ve tarım işçileri ile fakir köylülüdür. Bunlar ana sınıflardır ve en kısa sürede suurlandırılmaları gerekmektedir (Boran, 1963a, s. 10).

Hikmet Kıvılcımlı: Tarih, Devrim ve Kemalizm

Bürokrasinin ya da dönemin jargonuyla ifade edilirse küçük burjuvazinin, devrim süreçlerindeki rolü tartışmasının en önemli boyutunu elbette askerî bürokrasi ile kurulacak ilişkiler ağı oluşturmaktadır. 1960'lı yıllarda kendisini sosyalizm olarak adlandıran ve askerî diktatörlük biçiminde idare edilen ülkelerin bulunması, bu ülkelere ilişkin tecrübenin Türkiye'den takip edildiği akılda tutularak bu mesele ele alınmalıdır.

Ordunun rolü konusunda dönemin en ilginç fikirlerinin sahibinin Hikmet Kıvılcımlı olduğu söylenebilir. Kıvılcımlı, Türk sosyalizmi açısından sembol isimlerden birisidir. 1902 Priştine doğumlu olan Kıvılcımlı, Askerî Tıbbiye'yi bitirmiş, çok erken dönemde komünist harekete

dâhil olmuştur. 1925'te gerçekleştirilen TKP 3. Kongresi'nde Merkez Komitesi'ne seçilen Kıvılcımlı, 1935'te Marksizm Bibliyoteği adlı bir yayınevi kurarak Marksist tercüme ve telif eserler neşretmiş, 1954'te bir grup arkadaşıyla yasal zeminde siyaset yapan Vatan Partisi'ni kurmuştur. 1960'lı yıllarda çeşitli sosyalist gazete ve dergilerde yazmakla birlikte İkinci Kuvayı Milliyecilik adını verdiği bir çizgi etrafında TKP'den de TİP'ten de ayrı bir hareket içerisinde olmuştur.

Kıvılcımlı'nın orduya yaklaşımı, onun fikirlerinin anlaşılması bakımından iyi bir yol gösterici de olacaktır. Uzun yıllar sonunda geliştirdiği tarih tezi ile orduyu bir çeşit vurucu güç olarak değerlendiren Kıvılcımlı'nın Kemalizm'e yaklaşımı da geliştirdiği tarih tezi ile paralel bir şekilde dönüşecektir.²⁴ Yine de Kıvılcımlı, orduyu önemseyen diğer aydınlardan analizini Mustafa Kemal ve Kurtuluş Savaşı'nın çok öncesine, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarına götürmekle ayrıştırmakta, farklılaşmakta ve özgünleşmektedir. *Tarih Tezi* başlıklı çalışmasında bu durumu: "Bugünkü Türkiye'yi anlamak için, onun, dün içinden çıktığı (daha doğrusu bir türlü çıkamadığı) Osmanlı tarihine inmek gerekir" cümlesiyle anlatmaktadır (Kıvılcımlı, 1974b, s. 46).

Kıvılcımlı'ya göre Osmanlı Devleti'ni silahlı gaziler, Türk akıncıları kurmuşlardır. Bütün erkeklerin silah taşıyor olmaları ve yine bütün erkeklerin savaşa katılıyor olmaları dolayısıyla Osmanlılar, ordu-millet olarak bilinmektedir. Bu noktada Kıvılcımlı, Osmanlılarda devlet kelimesinin de "silahlı adam" anlamına geldiğinden bahsetmektedir (Kıvılcımlı, 1974a, s. 200). Osmanlı Devleti'nin ordu tarafından kurulmuş olması, onun en orijinal özelliğidir ve bu gelenek hâlâ devam etmektedir (Kıvılcımlı, 1974a, ss. 164-166).

Kıvılcımlı'ya göre her toplumun kendine özgü devrim yapma yolu vardır (Kıvılcımlı, 1970b). Türkiye'de bu yol büyük ölçüde ordu ve gençlik üzerinden biçimlenmektedir:

24 Kıvılcımlı'nın 1929'da Elâzığ'da hapisken yazmaya başladığı ve ölümünden sonra yayınlanan *Yol* başlıklı 8 ciltlik metninde Kemalizm'i bir burjuva devrimi olarak tanımlamış ve oldukça eleştirel yaklaşmış, yine bu metinde Kürtlük ve 1915 olayları üzerine ilgi çekici tespitlerde bulunmuştur (Bora, 2016).

Türkiye'nin devrim orijinalitesinde pratik bakımından başlıca iki taktik gelenek ağır basıyor:

- i) Gençlik orijinalliği
- ii) Ordu orijinalliği.

Dünyanın her yerinde gençlik de vardır, ordu da ama diyebiliriz ki dünyanın hiçbir yerinde sosyal devrim olayları Türkiye'deki denli genel olarak gençlik ve özellikle ordu ile içli dışlı değildir. Bugün yeryüzünün Asya olsun, Afrika olsun, Amerika-Avrupa olsun hangi kesiminde ileri bir harekete gözü karaca atılmış sivil-asker insanlar görülürse, onlara hiç düşünmeden herkes "Genç Türkler" diyor (Kıvılcımlı, 1970a).

Bu çerçevede Kıvılcımlı, Türkiye'de devrim süreçlerinde gençlik ve ordunun birbirlerinden ayrılamayacağını ileri sürmektedir. Orduyu "ordu gençliği" olarak anlayan Kıvılcımlı, bu ilerici geleneğin karşısına ise "ordu fosilleri" adını verdiği ve bahsettiği devrimci gelenekle hiçbir ilişkisi bulunmayan grubu yerleştirmektedir (Kıvılcımlı, 1970a). Ordu da bu devrimci antiemperyalist rolü, kurduğu denkleme uygun olarak genç subayların üstlenmesini beklemektedir. Bu perspektifle Kıvılcımlı, orduyu (daha doğru ifadeyle ordu içerisindeki genç subayları), Türk milletinin vurucu gücü olarak nitelemektedir:

Ordunun bir sosyal sınıf olmadığı ve olamayacağı halde sosyal devrim de vurucu güç oluşu Türkiye'ye Osmanlı geleneklerinden kalma en önemli ve en orijinal (türü kişiliğine özge) bir gerçekliğimizdir. O kadar ki bu gelenek her gün "Yakındoğu" etiketi takılan eski Osmanlı Türkiye'si haritası içine giren ülkelerde bile hâlâ yürürlüktedir. Irak'ta, Suriye'de, Mısır'da, Sudan'da Libya'da ordu sosyal devrimlerin vurucu gücü olmaktadır (Kıvılcımlı, 1970a).

Kıvılcımlı'ya göre orduyu, öncü güç olarak değerlendirmek hatalıdır. Ordu, vurucu güçtür. Örneğin; 27 Mayıs asker-aydın zümre ve vurucu gücün bir eseridir.²⁵ Kıvılcımlı, 27 Mayıs hareketini; "kediye göre budu bir DEVRİM önüneydik. 'Dur bakalım, nâpıcak' denilemezdi" cümlesiyle karşılamaktadır. Kıvılcımlı, bu çerçevede "İkinci Kuvayı

25 Kıvılcımlı'nın görüşlerinde tutarlılık olmadığını ileri süren Küçük'e göre bu durumun sebebi Kıvılcımlı'nın sürekli güncelde yaşamasıdır, bk. (Küçük, 1997).

Milliyeciliğimiz” metniyle Türk ordusunun devrimci geleneğini ilkokula giden çocukların bile anlayabilecekleri dille anlattığını söylemektedir. Kıvılcımlı’ya göre 27 Mayıs, bir devrim konağı adını alabilir. Çünkü üretici güçleri yani üretim ilişkilerini bir ölçüde düzeltmeye yönelmiştir ve öncesi dönemde cinayet sayılan sosyalizm, 27 Mayıs sonrası dönemde bir bilinç düzeyine ulaşmıştır. “Bu bakımlardan 27 Mayıs’ı <<kekiye göre budu>> bir devrim saymamak yanlıştır.” 27 Mayıs Kıvılcımlı’ya göre demokratik bir devrimdir. Bütünüyle milleti kapsadığı için aynı zamanda millîdir. Millet bu devrimde aktif bir rol almamakla birlikte genç ordu güçlerinin kolektif aksiyonuna tarafsız kalarak devrimi desteklemiştir. “O bakımdan da 27 Mayıs, Mustafa Kemal’in gittiği Birinci Kuvayı Milliye, Birinci Kurtuluş Savaşı adlı <<milli demokratik devrim>>in açtığı yolda İkinci Kuvayı Milliyecilik yahut İkinci Kurtuluş Savaşı yahut <<YENİ KURTULUŞ MÜCADELESİ>> diyebileceğimiz <<İkinci Milli Demokratik Devrim>>in bir konağı olmuştur” (Kıvılcımlı, 1969b, ss. 269-274).

Devrim stratejisi tartışmaları ile ordunun rolünün çok daha ciddi bir şekilde tartışılmaya ve eleştirilmeye başladığı görülmektedir. İstanbul Üniversitesi’nde gerçekleştirilen Devrim Üzerine Açık Oturum’da Boran, emekçi sınıfların yetersiz olduğu ülkelerde darbelerin yapıldığını ancak darbeyi yapanların daha sonra yine bir toplumsal tabana yaslanmak zorunda kaldıklarını ileri sürmüştür.

12 Mart ve Türk Sosyalizmi

Ordunun rolü konusundaki tartışmalarda turnusol kâğıdı işlevi gören hadise, 12 Mart Muhtırası’dır. Olay, sosyalist solun bütün parçalarının bu tartışmaya ilişkin samimiyet testi olarak değerlendirilmeye uygundur.

Dev-Genç Genel Başkanı Ertuğrul Kürkçü önderliğinde Ankara’da bir toplantıda bir araya gelen Türkiye Öğretmenler Sendikası (TÖS) ve DİSK temsilcileri, 12 Mart Muhtırası’nı olumlayan bir bildiri yayınlamışlardır. Türk Devrim Ocakları, İstanbul TÖS, İLK-SEN, Sağlık Personeli ve

Maliye İş Sendikası ortaklaşa yayımladıkları bildiriyle komutanların muhtirasını “Mustafa Kemal Ordusunun Devrimci ve Yerinde bir çıkışı” olarak değerlendirmişlerdir (Cumhuriyet, 14 Mart 1971). MDD hareketinin öncüsü Mihri Belli de askerî müdahaleyi gerici feodallere ve komprador burjuvaziye karşı atılmış olumlu bir adım olarak değerlendirerek Muhtıra’yı desteklemiştir (akt. Sargın, 2001, s. 1051).

Hikmet Kıvılcımlı, muhtırayı destekleyen isimlerden birisi olmuştur. Kıvılcımlı, *Sosyalist* gazetesinde attığı meşhur “Ordu kılıcını attı” başlığı ile müdahalenin beklenen bir gelişme olduğunu ortaya koymuştur (Kıvılcımlı, 1971c). Bu yazıda, Kıvılcımlı’nın aşağıdaki ifadeleri onu ve bir eğilimi anlamak bakımından önemlidir:

Asker siyasetle uğraşmasın... Ya kim uğraşsın “Efendi Hazretleri”? Sen 500 para babası ile 2000 hacığa perde ardından Orduyu gerek millet, gerek vatan, gerekse çalışan halk yığınları aleyhine kullanacaksın; hem de en ikiyüzlüce (ekonomiyi Ortak Pazara, politikayı NATO’ya, Ordu’yu Amerikan generali başkumandana teslim ederken “Vatan, Millet, Sakarya” nutukları atarak soygununu ve ihanetini rahat rahat huzur içinde sürdüreceksin. Onun için: “Asker siyasetle uğraşmayacak” da köpeksiz köyde sen değneksiz gezeceksin.

Yutar mı bunu “Asker”? Eğer Ordu kadrosu İngiltere’de olduğu gibi Antika hacığa (Lord) çocukları, Fransa’da olduğu gibi modern işveren (burjuva) çocukları tekelinde olsaydı belki seninle her kumpası saman altından yürüterek siyasetle uğraşmaz maskesini takabilirdi. Türkiye Silahlı kuvvetlerinin büyük çoğunluğu “kadrosu subay oluncaya dek yamasız pabuç giymemiş” HALK ÇOCUKLARI’dır (Kıvılcımlı, 1971c).²⁶

Kıvılcımlı, 12 Mart’ın yönelimi ortaya çıkınca ise Muhtıra’nın devrimci kanadın harekete geçmesini engellemek üzere atılmış bir adım olduğunu savunacaktır (Kıvılcımlı, 1971b). Ulus, Kıvılcımlı’nın bu yargısının Madanoğlu Cuntası’ndan haberdar olduğu şeklinde değerlendirilebileceği görüşündedir (Ulus, 2016, s. 369).

26 Kıvılcımlı sonraki yazılarında 12 Mart müdahalesinin “Hacivatlarla Beberuhilerin boşuna debelendikleri” askerî namlusunun ucundaki parlamentarizm perdesini dağıtarak parlamentaristleri gülünç hâle getirmesi bakımından da yüzyıllık eşya derslerinden daha öğretici olduğunu ileri sürecektir (bk. Kıvılcımlı, 1971a).

Güler Yüzlü Sosyalizm: Millî Sosyalizm

1960'lı yıllarda üçüncü dünya ülkelerinde yükselen sosyalizmlerin de en temel angajmanı, sosyalizmle eklemlenebilir milliyetçi bir retoriktir. Bu retorikçi mümkün ve meşru kılan ise antiemperyalist konumlanmadır. Bu konumlanma hem popülizmi hem sosyalizmi hem de milliyetçiliği bir terkipte buluşturabilmektedir.

Bu durumu, Aybar'ın üçüncü dünyadaki millî kurtuluş hareketlerine yaklaşımında gözlemlemek mümkündür. Aybar'a göre millî kurtuluş hareketlerinin temel karakteristiği, antiemperyalist olmalarıdır. Bu antiemperyalist karakter dışarıdaki sömürücüye olduğu kadar içerdeki sömürücüye karşı da bir mücadeleyi gerektirmektedir. Bu noktada antiemperyalist mücadelenin sadece sosyalistler tarafından yürütülemeyeceğinin altını çizen Aybar, millî bir cephe kurulması gerekliliği üzerinde durmaktadır. Aybar, 1967 Arap-İsrail Savaşı'nın da Suriye ve Mısır'daki sol karaktere sahip rejimleri çökertme amacıyla CIA tarafından tezgâhlanan bir komplo olduğunu iddia edecektir.

Aybar'ın Türkiye'deki sosyalizmin temel niteliği konusunda Avcıoğlu ile benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir. Türkiye'nin bir Rus işgali tehlikesi ile karşı karşıya kalması durumunda en önce sosyalistlerin Ruslara karşı dövüşeceğini ileri süren Aybar'ın daha sonraki dönemde farklı cümlelerle tekrar kuracağı aşağıdaki ifadeler ilgi çekicidir:

Tarihin ilk milli kurtuluş savaşını vermiş olan halkımız yarım tedbir istekleriyle oyalanamaz. Yarım tedbirler hıyaneti perçinlemeye yarar. Türkiye İşçi Partisi Türkiye'nin tam bağımsızlığı için savaşmaktadır. NE AMERİKANCILIK, NE RUSÇULUK, NE ÇİNCİLİK. TÜRKİYE TÜRKİYELİLERİNDİR.

Bağımsızlık ve milliyetçilik sosyalizmin temel direkleridir. Emperyalizmle dövüşen ve sosyalizme yürüyen bütün mazlum milletler mücadele güçlerini insancıl bir milliyetçilik duygusundan alırlar (Aybar, 1967b, s. 4).²⁷

27 Özün başka biçimlerde ifade edilmiş hali için bk. Aybar, 1968c; Aybar, 1968d.

Türk'e ve Türkiye'ye olan vurgu, bu fenomenleri yok etme potansiyeli olan her türlü argümana karşı tekrarlanmaktadır. Aybar'ın Marx'ın enternasyonalizmi vurgulayan ünlü "işçilerin vatanı yoktur" deyişini, "işçilerin vatanı vardır, çok şükür ki vardır ve biz vatanı olan bir sosyalizm kuracağız" şeklinde değerlendirmesi bu vurguyu göstermesi bakımından hayli ilginçtir.

Bu noktada Aybar'ın siyasal anlamda Batı karşıtı bir yerde konumlanmasının da onun sosyalizm anlayışını biçimlendirdiği ileri sürülebilir. Batı eleştirisinin milliyetçiliği besleyen bir boyutunun özellikle Türkiye sosyalist solunda var olduğu gözlenmektedir. Bu söylemin hareket noktasının, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yapısının özgünlüğü olduğuna dikkat edilmelidir. Bu konuda Aybar'ın sol içerisinde tepki de çeken kanaatleri söz konusudur. Sosyalizmi "a'dan z'ye" Türkiye'de yazacaklarını iddia eden Aybar'ın bu yaklaşımının arkasında aslında Türkiye'nin özgün bir toplumsal siyasal yapıya sahip olduğunu düşünmesi bulunmaktadır. Şu cümleler Aybar'a ait:

Türkiye İşçi Partisi'nin sosyalizmi ve Türkiye sosyalizmi ithal malı değildir. Bu ne Batı'daki ne Doğu'daki örneklere benzer. Çünkü Türkiye ne Batı'dır ne Doğu'dur. Türkiye kendine özgü koşulları olan bir ülkedir (Aybar, 1968b, ss. 8-9).

Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerine tartışmaların 1960'tan 1971 yılına kadar feodalite üzerinde odaklaştığı söylenebilir. Diğer bir deyişle Türk toplumunun feodal bir nitelikte olup olmadığı merkezinde tartışmalar şekillenmiştir. Yaşar Kemal'in burjuvazi, ağalık, sömürü düzeni eksenli ve tüm bunları feodalite bağlamına oturtan romanları ve politik analiz metinleri, Türkiye'nin toplumsal yapısı tartışmalarında akıntı yönünü çok güzel çerçevelemektedir. Türkiye'nin toplumsal yapısını oldukça statik ve hatta karikatürel bir biçimde kavrayan bu sosyalizm yorumu, yazarın bilhassa romanlarında kendisini çok net bir şekilde göstermektedir.

Türk Toplumunun Özgünlüğü: Sosyalizm ve Behice Boran

Başlangıçta politik angajmanın daha az belirleyici olduğu bu tartışma zaman içerisinde Türkiye'nin toplumsal yapısının teoriye uydurulması gibi sentetik bir noktaya gelecektir. Diğer bir deyişle, 1960-1965 arası dönemde topluma bakıp teori uydurma eğilimi belirginken 1965-1971 arası dönemde teoriye bakıp toplumu teoriye uydurma eğilimi belirgin hâle gelecektir. Bununla birlikte ilk dönemde politik angajmanın kesinlikle belirleyici olmadığı düşünülmemelidir. Bunun en güzel örneklerinden birisi, Behice Boran ile Cahit Tanyol arasında *Yön* dergisinde cereyan eden tartışmadır.

Bu özgünlük tartışması beraberinde Türkiye'de Batılılaşmanın neden başarılı olamadığı tartışmasını getirecektir. Örneğin; Behice Boran, Türkiye'de Batılılaşmanın neden başarısız olduğu sorusuna, özgünlük değil evrensellik perspektifinden bir cevap geliştirmeyi denemektedir. Boran'a göre Osmanlı toplumu, Batı toplumlarından belli noktalarda farklılıklar gösterse de derebeylik/feodalite denilen tarihsel kategorinin bir çeşidini oluşturuyordu. Bununla birlikte Batı toplumları, derebeylik düzenini tasfiye edip kapitalist düzene geçerken Osmanlı İmparatorluğu'nda bu süreç kapitalist Batı toplumlarının Osmanlı pazarını zorla açmaya girişmeleri sonucunda Batılılaşma hareketleri başlamıştır. Batı'nın üstünlüğü, kendisini daha çok zor alanında gösterdiği için de Batılılaşma askerî alanda başlamıştır. Bu Batılılaşma hareketlerini sürdüren yönetici-aydın kadronun sınıfsal bağları dolayısıyla da (kendisi küçük burjuvazi ama dönem koşullarına göre büyük burjuvazi ya da eşrafla iş birliği yapmaya açık) genellikle ilerici noktada tutunamıştır (Boran, 1964, ss. 5-8).

Behice Boran esas olarak Türk toplum yapısının Batılı toplumlardan çok büyük farklılıklar göstermediğini savunmaktadır. Boran'a göre Osmanlı toplum yapısının feodal gibi gözükmemesinin sebebi, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş devrinde feodal yapıda olmasına karşın Avrupa'nın feodal yapıyı tasfiye etmiş olmasıdır. Ayrıca Osmanlı'daki mülkiyet anlayışı

üzerinde dikkatle durulduğunda görülecektir ki bu mülkiyet anlayışının, Avrupa feodalitesi ile büyük bir farkı yoktur. Kısacası Türkiye'nin toplumsal yapısı bir özgünlük göstermemektedir.²⁸ Boran, Tanyol'un Türkiye'de Batılı anlamda burjuva olmadığı tespitini eleştirmekte ve Batılı anlamda bir burjuvazi olduğunu savunmaktadır (Boran, 1962a, s. 8).

Cahit Tanyol'la Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerine sürdürdüğü tartışmada, Tanyol'a cevap verdiği bir yazısında, Osmanlı toplumunun feodal nitelikte olduğunda ısrar eder. Batı'daki serfler yerine Türkiye'de hür köylü sınıfı bulunduğu iddiasının aslında Ömer Lütfi Barkan'a ait olduğunu ileri sürerek Barkan'ı da eleştirmektedir. Boran'a göre Barkan, serflik ve köleliği aynı kurumlar gibi değerlendirerek hata yapmaktadır. Bu ikisi birbirinden farklı kurumlardır. Dahası hür denilen köylü için "reaya oğlu reayadır" kuralının daima geçerli olduğunu iddia eden yani köylünün pek de hür olmadığını ortaya koyan yine Barkan'ın kendisidir. Tüm bunlar Osmanlı'nın merkezî nitelikte feodal bir devlet olduğunu, Anadolu'ya ve diğer coğrafyalara gittiğinde bulunduğu feodal yapıları bozmayıp devam ettirdiği hatta yasallaştırdığı gerçeğini göstermektedir (Boran, 1962b, s. 13).

Boran esasen toplumun yasallığına vurgu yapmıştır denilebilir. Bu son derece pozitivist bir yaklaşım biçimidir. Bütün toplumların aynı sosyolojik formasyonlardan geçerek sosyalizme varacağı kanaatinde. Boran'ın söylemek istediği aslında toplumsal gelişme aşamalarının Türkiye açısından da farklılık göstermediğidir. Bu yaklaşım, bilimsel sosyalizmin öngördüğü şablonun, Türkiye için de geçerli olduğu kabulüne dayanmaktadır. Diğer bir deyişle Boran, bilimsel Marksizm şablonunun Türkiye'ye de rahatlıkla uygulanabileceğini savunmaktadır. Bununla birlikte bütün toplumlar aynı gelişmişlik düzeyinde değildir.

Boran'ın Türkiye'nin özgün olmadığını ama farklı olduğunu düşündüğü savunulabilir. Türkiye'nin özgünlüğü ile farklılığı çok ince bir

28 Avcıoğlu'da Boran'la aynı kanaattedir. Bu kanaatine, Batı'daki senyörlerin de esasen memur oldukları argümanından ulaşmaktadır. Kurtuluş Savaşı'nın üzerinden 50 yıl geçtikten sonra da derebeyliğin Türkiye'de çok değişmeden hâlâ yaşadığı kanaatinde-dir (Avcıoğlu, 1987, ss. 1213,179).

ayırma dayanmaktadır. Bununla birlikte ayırım, 1960'ların sonunda bu temelde biçimlenecektir. Türkiye'nin özgünlüğünü savunanlar, küçük burjuva milliyetçiliğine sapmakla eleştirilecek, Türkiye'nin farklılığını savunanlar ise oportünizm ve revizyonizm ile suçlanacaktır. Peki özgünlük ve farklılık durumları nasıl ele alınabilir?

Boran'ın "Kestirme Yol Yoktur" başlıklı makalesinde bu durumu net bir şekilde görmek mümkündür. Boran'a göre Türkiye ile diğer ülkelerdeki tecrübeleri karşılaştırmak yersizdir. Türkiye ne bir Mısır, ne bir Gana, ne de bir Gine'dir. Türkiye, Batı'daki demokratik gelişmelerin safhalarını geçirmiş bir ülke olarak sosyal devlet ilkesini getirmiş bir anayasaya sahiptir. Dahası Türkiye, Batı'nın geçtiği bütün safhalardan uzun uzun geçmek zorunda da değildir (Boran, 1963b, s. 3).

Boran benzer bir yaklaşımı, Türkiye'de Maoculuğun etkisi arttığında, bazı kesimler Çin devrimini Türkiye için prototip olarak gösterdiklerinde de gösterecek ve MDD tezini savunanların, Türkiye toplumu ile Çin arasında bir paralellik kurmalarını eleştirecektir.²⁹ Boran, MDD'cilerin Çin'in devrimden önce yarı feodal bir toplum olduğu, Türkiye'nin de mevcut durumda yarı feodal olduğu, öyleyse antiemperyalist ve anti-feodal mücadele yapılacağı ve antikapitalist mücadele yapılmasına gerek olmadığı şeklinde özetlediği tezlerinin yanlış bir mantığa dayandığını savunacaktır. Zira Boran'a göre Türkiye'de, Çin'deki ölçüde bir feodalite yoktur. Dolayısıyla başka ülkelerin deneyimlerini doğrudan Türkiye'ye uyarlamak hatalı bir tavidir (Boran, 1969c, ss. 2-3).

Boran'ın bu tespitleri, Türkiye'yi tamamen bir üçüncü dünya ülkesi olarak değerlendirmeye karşı çıktığını göstermektedir. Bu şekilde düşünmesinde, dönemin en sert tartışma konularından parlamentarizm içerisinde bir sosyalist devrim mi yoksa parlamentarizm dışında bir sosyalist devrim mi tartışmasının etkisi büyüktür. Boran, sosyalizme ulaşmada demokratik gelenekten, anayasadan ve parlamentarizmden

29 Cengiz Çandar'a göre, Türkiye'ye Maoculuğu bulaştıran aynı zamanda Aydınlık hareketini de Maocu yapan kişi, Şahin Alpay'dır (Aytav, 2013, s. 34). Berktaş ise kendisi Maocu iken henüz kimsenin Maocu olmadığını ileri sürmektedir (Aytav, 2013, s. 90).

vazgeçilmemesi gerekliliği üzerinde durmaktadır (Boran, 1963c, s. 8). Bu yaklaşım, Türkiye'nin feodaliteyi büyük ölçüde yok ettiği, kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu (ve dolayısıyla bir Millî Demokratik Devrim'e ihtiyaç olmadığı) düşüncesinden esinlenmektedir. 1970 yılına geldiğinde, Türkiye'nin toplumsal yapısının fotoğrafını şöyle çekecektir Boran (1970, ss. 6-7):

Her ülkenin ve Türkiye'nin kendine özgü somut koşulları derken bütün bunları göz önünde tutmak hesaba katmak gerekiyor. Burjuva demokratik devrimini yapmış, kapitalist üretim ilişkilerini hâkim üretim ilişkileri durumuna getirmiş, bu arada devlet kapitalizmi niteliğinde büyük bir devlet sektörü kurmuş Türkiye'nin bundan sonraki devrim aşaması ancak sosyalist devrim olur. Türkiye'de burjuva demokratik devriminin yapılmış olmasından söz etmek bunun batıdaki burjuva demokratik devrimlerle aynı olduğu anlamına gelmez. Nasıl ki Türkiye'de hâkim üretim ilişkisi kapitalisttir demek Türkiye'de batıdaki gibi bir kapitalist düzen vardır demek değilse. Sanayi burjuvazisi gelişmemiş, ticaret burjuvazisinin ağır bastığı bir burjuva demokratik devrimi, demokrasi konusunda aynı farklılık içinde politik rejimler ekonomik sistemlere göre gerçek anlamda sanayileşmemiş (ama yine de şu veya bu nitelikte olsun bir sanayi gelişme göstermiş) ve gösteren ticaret burjuvazisi de sanayi burjuvazisi de kompradorlaşmış emperyalist aşamadaki dünya kapitalist sistemi ile bütünleşmiş tasfiye halinde de olsa feodal kalıntılar barındıran az gelişmiş bir kapitalist sistemin politik demokrasisi elbette ileri derecede sanayileşmiş, ileri teknolojiye sahip az gelişmiş ekonomilere hâkim kapitalist sistemlerin politik demokrasisi ile aynı olmaz. Bizde olduğu gibi olur işte.

Esasen Boran ve MDD çevresi, Türkiye'nin feodal bir geçmişe sahip olduğu konusunda hemfikirdir. *Aydınlık Sosyalist Dergi*'nin ilk sayısı için hazırlanan başlangıç yazısında, Türkiye şartlarını da tahlil eden yazarlar, Osmanlı feodalitesinin 15. yüzyılda en olgun çağına ulaştığı kanaatindedirler. Arazi tekeline sahip egemen sınıf, yazarlara göre Osmanlı köylüsünü sömürmektedir. İlerleyen dönemde ise bu feodal Osmanlı toplumu, emperyalizmin boyunduruğu altında çöktü dönemine girmiştir. Dolayısıyla emperyalizmle mücadele edecek laik milliyetçi burjuva ideolojisi de tutarlı bir şekilde gelişmemiştir. Bu şartlar altında gelişen Jön Türk hareketi de antiemperyalist bir

karakter kazanamamıştır. İT'nin yönettiği Osmanlı toplumu, Alman emperyalizminin boyunduruğu altına sokulmuştur (Aydınlık, 1968b, ss. 1-31). İki eğilim arasındaki fark, Türkiye sosyalizminin önündeki safhanın ne olacağı noktasında düğümlenmektedir.

Aybar'ın yaklaşımı bu noktada oldukça farklıdır. Onun yaklaşımını biçimlendiren ise Boran'a göre daha milliyetçi bir diskura sahip olmasıdır. Aybar'a göre sosyalizm ve milliyetçilik özellikle geri kalmış ülkelerde aynı anlama gelmektedir. Sosyalizmin milliyetçi olmadığı ya da olamayacağı iddiası, 19. yüzyılda milletlerin uyanmasını önlemek amacıyla kapitalistler ve emperyalistler tarafından ortaya atılmış gerçeğe uyuşmayan bir iddiadır. Aybar'ın milliyetçilikle sosyalizm arasında paralellik hatta eşitlik kuran bu yaklaşımı esasen dönem koşullarında özgün değildir. Milliyetçilik ve sosyalizmi birbiriyle eşitleme anlayışının kabaca 1967-1968 yıllarına kadar solun tüm renklerinde görülebildiğinin altı çizilmelidir.

Bu çerçevede Aybar, Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) tartışmalarına da yüz vermemektedir. Toprağın devlet mülkiyetinde olduğu, politik gücün yönetici bir sınıfın elinde toplandığı, merkezci, tekelci ve ceberut bir yönetim biçimi olarak "Osmanlı Tipi Devlet" kavramsallaştırmasını geliştirdiği görülmektedir. Aybar'a göre bu yönetim biçimi, halkın dışında ve üstünde, sömürücü bir yönetim biçimidir ve zamanın yaptığı ayarlama ve değişimlerle bugün hâlâ yaşamaktadır. Bu yönetim biçimi dolayısıyla kapitalizm, Türkiye'de komprador sınıfa yaslanmak durumunda kalmış bu sebeple de kapitalizm, gelişim safhalarını tamamlayamamıştır. Bu durum Türkiye'de yönetimin ağa-komprador-Amerikancı bürokrat elinde yoğunlaşması neticesini doğurmuştur. Bununla birlikte ilerici bir anayasaya ve Aybar'ın ifadesiyle Türkiye'nin neredeyse hemen her köyünden oy almış sosyalist bir partiye yani TİP'e sahiptir. Bu da Türkiye'nin diğer sömürge ve yarı sömürge ülkelerden farkını ortaya koymaktadır.

Aybar'a göre Batı'da temel çelişki, proletarya ve burjuvazi arasındayken Türkiye'de Amerikan emperyalizminin işbirlikçisi, yönetimi

elinde tutan ağa-komprador-Amerikancı bürokrat ile bütün emekçi sınıflar ve tabakalar arasındadır. Türkiye sosyalizmine farklılığını veren de budur.

Aybar'da özgün olan taraf, solda yaygın hâlde bulunan bu konumlanmayı, şabloncu Marksizmin ve Kemalizmin dışına taşıyabilmesidir. Diğer bir deyişle sosyalist solda 1968 sonrasında daha görünür olan, birisi Kemalizm'le diğeri şabloncu sosyalizm/Stalinizm'le iki ana akım yaklaşımın muhalifine bir sosyalizm anlayışı şekillendirebilmesidir. Bu durumu mümkün kılan büyük ölçüde Aybar'ın Osmanlı-Türkiye tarihine yaklaşım biçimidir. Bir ölçüde İdris Küçükömer'i çağrıştıran ancak aynı düzeyde derinliğe sahip olmayan bu bakış açısının Osmanlı-Türkiye tarihini bir kopuş içerisinde değil bir süreklilik içerisinde değerlendirdiği için hem Kemalizm'e hem de şabloncu Marksizm'e mesafeli bir yaklaşım biçimlendirebilmiştir. Aybar'ın "ceberut devlet" kavramsallaştırması, Osmanlı-Türkiye tarihini kopuşlarla, alt-üst oluşlarla değil bir süreklilik içerisinde değerlendirdiğinin en net ifadesi olarak ele alınabilir.

1980 Sonrası Sosyalist Sola Genel Bakış

1980 sonrası dönem, Türkiye'de genellikle 12 Eylül Darbesi'nin yarattığı kırılma merceğinden değerlendirilme eğilimindedir. Bu yaklaşım bir ölçüde doğru olabilir ancak 1980'e girilirken dünya ölçeğinde 1960'lara göre çok daha farklı bir atmosferin var olduğu muhakkaktır. Evvela sosyalist sol açısından 1968 "Prag Baharı" sonrasında Sovyetler Birliği'nin etkisinde ve "hamiliğinde" gelişen sosyalist düşünceye yönelik eleştirilerin, 1980'li yıllara gelindiğinde çok daha geniş bir çerçeveye sahip olduğunun altı çizilmelidir. Sovyetler Birliği'nin patentiyale gelişen devlet destekli Marksizm'in yerini Batı Marksizmi'nin temel metinleri almaya başlamıştır. Bu dönüşüm sürecini elbette Batı'da 1968 üniversite olaylarında kristalize olan makro ölçekli ideolojilerin ve bu ideolojilerin yarattığı/dayattığı kimliklerin, Soğuk Savaş'ın sorgulanması sürecine paralel biçimde düşünmek gerekmektedir. Aydınoglu

ise sol içi tartışmalara odaklanarak, TİP ve MDD önderlerinin solun dekompozisyonunda oldukça önemli bir işlev üstlendiklerini düşünmektedir. Bu çerçevede Aydınoğlu, bu dekompozisyonun anlamlandırılması açısından 1968 Kuşağı'nın ve 68 Hareketi'nin önemli olduğunu bunun ötesinde tarihsel önemleri olmadığını ileri sürmektedir (Aydınoğlu, 2011, s. 32).

1979'da Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali ve yine 1979'da ABD'nin bölgedeki ileri karakolu pozisyonundaki İran'da şah rejiminin yıkılması sonrasında detante döneminin son bulması ve kutuplar arasında gerilimin tırmanması, kapitalizmin 1980'li yıllara geldiğinde aldığı form da bu bağlamda muhakkak dikkate alınmalıdır. Tam bu noktada Çin'in Mao sonrası geçirdiği büyük dönüşüm ve sisteme entegrasyonu da unutulmadan not edilmelidir. ABD ve SSCB, Soğuk Savaş'ın ikinci safhasında, 1980'li yıllarda gerilimi 1960'lı yılların jargonuyla tırmandırmayı denediklerinde, SSCB'nin başarısızlığa uğramasının arkasında sosyalizm üzerinde artık "tekel" pozisyonunu kaybetmiş olmasının etkisi vardır. 1980'lere girildiğinde Avrupa'da sosyalist partilerin, sosyalist hareketlerin gündemi oldukça farklılaşmıştır. 1960'larda burjuva radikalizminin ve sağ sapmanın unsurları olarak değerlendirilen sivil toplum, farklı adlandırmalarıyla demokrasi, farklılıklar, etnik ve cinsel kimlikler, çoğulculuk gibi kavramlar, küresel ölçekte sosyalizmin ajandasını belirler hâle gelmiştir (Kaynar, 2005, ss. 177-201).

Türk solunun da bu gelişmelerden 1970'li yıllardan beri etkilendiği bilinmektedir. 1974 yılında yayınlanmaya başlayan *Birikim* dergisi çevresi, bu bakımdan öncü olarak kabul edilebilir. Durumu belki de şu şekilde özetlemek mümkündür: 1967'de TİP Lideri Aybar "Althusser okuyun" dediği için revizyonizmle suçlanırken 1980'lere geldiğinde Althusser eşiği çoktan geçilmiş gözükmektedir. Batı Marksizmi'nin önemli isimleri, metinleri, *Birikim* dergisi çevresinde toplanan entelektüel grup tarafından 1970'li yıllarda değerlendirilmeye, tartışılmaya başlanmıştır. *Birikim* dergisi, 1980 Askerî Darbesi ile kapatılmış olmasına rağmen *Birikim* çevresinin entelektüel faaliyetinin sona erdiği söylenemez. Aksine 1980 Askerî Darbesi'nin siyasal alanda yaptığı "temizlik", *Birikim* çevresine

önemli bir zemin yaratmıştır denilebilir. Bu durumun en net ifadesini Murat Belge'nin neden 1970'li yılların *Birikim*'inde Stalin ve Stalinizm'i eleştirmek için 1977'yi beklediklerine ilişkin eleştirilere o yılların atmosferinin buna müsaade etmediği şeklinde de anlaşılabilir yanıtında bulmuştur denilebilir (Çandar, 2007, s. 185).

12 Eylül sonrasında sosyalist solda parti tartışmasının yeniden başlamasının 1984'e kadar sarktığı söylenebilir. Sosyalist solun partileşmesi ölçeğindeki tartışmayı başlatan ise TİP'in efsane Lideri M. Ali Aybar olmuştur. Somut dergisinde yayınladığı makalede, Anayasa'nın sosyalizme açık olduğunu iddia eden Aybar'ın attığı adımın ardından Behice Boran'ın liderliğini yaptığı TİP'e yakınlığıyla bilinen *Gün* dergisinde, Doğu Perinçek grubuna yakınlığıyla bilinen *Saçak* dergisinde ve ayrıca çeşitli renklerden sosyalistlerin yazdığı *İlk Adım*, *11. Tez*, *Zemin* ve *Yarın* gibi dergilerde kurulacak sosyalist partinin muhtevası yoğun bir biçimde tartışılmıştır (Aytemur, 1996, s. 1281).

Doğu Perinçek ve çevresindeki sosyalistler, 1985-1988 arası dönemde birleşik bir sosyalist parti kurabilmek için çalışma yürüttüler. Bununla birlikte sosyalist hareketlerin hepsini Perinçek grubunun etrafında toparlamak mümkün olmayınca, 1 Şubat 1988'de kurucularının %70'ini işçi ve köylü kökenli kimselerin oluşturduğu Sosyalist Parti kurulmuştur (Aykol, 2010, s. 108). Parti'nin ilk Genel Başkanı Ferit İlsever'dir. Parti, 12 Eylül 1980 sonrasında kurulan ilk legal sosyalist parti olması bakımından önemlidir. Ancak çok zaman geçmeden Parti'de Perinçek'e yönelik bir muhalefet belirmiş ve bu muhalif grup, *Sosyalist Birlik* adıyla bir dergi neşretmeye başlamıştır (Ballı, 1989, s. 22).

1960'lı ve 1970'li yılların temel tartışma konusu, Kemalizm'in bu dönemde de sol hareketler arasında bir ayırım unsuru olmayı sürdürmektedir. Birikim çevresi de 1990'lı yıllarda Kemalizm'e dönük radikal bir eleştirel yaklaşıma sahiptir. Dergi'nin 1989'da yayınlanmaya başlamasından sonra bir süre devam eden Birikim'in tarihsel çizgisinin dışındaki "Resimli Gayriresmi Tarih" başlıklı, Kemalist dönem hatıratlarından yapılan alıntılarının yer aldığı bölüm, dergi çevresinin yaklaşımını

kristalize etmek bakımından önemlidir. 1960'lı ve 1970'li yıllardaki tartışmaların ardından Kemalizm'e dönük bu tavrın aslında eleştirelilikten ziyade tepkisellik olduğu söylenebilir. 12 Eylül rejiminin uygulamalarıyla Kemalizm'i yeniden tanımlama girişimi ve çabası, Kemalizme dönük eleştireliliğin tepkisel bir hâl almasını da beraberinde getirecek ve bu durum, İslamcılar, liberaller gibi farklı ideolojik kesimlerin bir araya gelme zeminini de oluşturacaktır. Tepkisellik Birikim çevresinde (ve bazı liberal çevrelerde) yerini AK Parti iktidarlarından sonra bir başka tepkiselliğe terkedecek, Kemalizm'e ilişkin eleştirel tavır, bazı Kemalist uygulamalara ve "ilkelere" şerh düşülmekle birlikte Post-Post Kemalizm tartışması adı altında yeniden ele alınacaktır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere 1980 Askerî Darbesi, Türkiye'de 1970'li yılların ikinci yarısında kesin bir biçimde beliren Türk solundaki ayrımların kalıplaşmasına ve bir ölçüde kalıcılaşmasına giden sürecin önünü açtı. 1970'li yıllarda sosyalist solda Bolşevizmin tarihsel önderlerine ilişkin eleştirel tavır çok daha sınırlıyken 1980'lerde eleştirel tavır çok daha radikalleşerek Bolşevizm'in tezlerinden hızla uzaklaşma ve Batı Marksizmi'nin radikal görünümleri biçiminde kendini göstermeye başladı. Bu bağlamda İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu'nun etkisi, 1980'li yılların özellikle ikinci yarısında gittikçe sertleşen Güneydoğu Anadolu bölgesindeki düşük yoğunluklu savaşın yarattığı şokla kimlik meselesinin Türk sosyalizminde en önemli mesele haline dönüşmeye başladığı söylenebilir. Bu durum da aslında Kemalizm'in dayattığı iddia edilen kimliğe bir tepki olarak okunabilir.

Bu noktada Kürt milliyetçisi hareketlerle sosyalist hareketler arasında müşterekler ya da derin bölünmeler belirmeye başlamıştır. Bir tarafta kimlik siyasetinin belirleyiciliği temelinde Kürt milliyetçiliğine dönük olumlu bir tavır belirirken diğer tarafta Türk milliyetçiliğini olumlayan ve sosyalist yaklaşımla ortaklaştıran, *Türk Solu* dergisi örneğinde izlenebileceği üzere zaman zaman faşizan eğilimleri de belirginleşen tepkisel bir yaklaşım ortaya çıkacaktır. Bu noktada 1970'lerden günümüze etkisini artıp azalan şekilde sürdüren Aydınlık çevresinin lideri Doğu Perinçek'in siyasal konumlanışları ufuk açıcıdır. 1980'li yılların

ikinci yarısında ve 1990'lı yılların ilk yarısında PKK'ye yönelik çok daha olumlu bir konumlanışa sahip Perinçek'in 1990'lı yılların ikinci yarısında radikal bir dönüşle Türk milliyetçiliğini, askerî bürokrasinin rolünü önemseyen bir pozisyona gelmesi, solun 1960'lı ve 1970'li yıllardaki temel analiz birimi "sınıf"ın, 1980 sonrasında önemini tamamen kaybetmesinin yarattığı savrulmaların bir neticesidir. 15 Temmuz Darbe Girişimi öncesinde, Kemal Kılıçdaroğlu'nun çubuğu merkez sağa bükken politikalarını eleştiren ve solda konumlandıklarını iddia eden Şahin Mengü, Mehmet Faraç gibi isimlere sayfalarını açan, CHP'nin Mustafa Kemal'in partisi olmaktan çıktığını iddia ederek bu boşluğu dolduracağını iddia ettikleri siyasal örgütlerinin ismini Vatan Partisi olarak değiştiren ve tüm gerçek Kemalistleri davet ederek kitle partisi olmaya yönelen ve dolayısıyla kısmî çok sesliliğe kavuşan Aydınlık, geline nokta millilik vurgusu yoğun bir entelektüel hareket vasfına geri dönmüş durumdadır.

Bu kısımda Türk sosyalizminin tarihsel aktörleri üzerinde durmakta fayda var. Yurtdışına çıkan Behice Boran ise TİP ile tarihsel TKP'yi bir araya getirmeye dönük faaliyetlerde bulunmuştur. 7 Ekim 1987'de tarihsel TKP'nin o dönem genel sekreteri olan Nabi Yağcı (Haydar Kutlu) ve Behice Boran, düzenledikleri basın toplantısı ile iki partinin Türkiye Birleşik Komünist Partisi adıyla birleştiğini duyurmuşlardır. İlk yasal kongresini 12-14 Ocak 1991 tarihlerinde gerçekleştiren TBKP hakkında Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'na göre komünist adıyla parti kurmanın yasak olduğu ve parti programında yer alan Kürt sorunu bölümü gerekçe gösterilerek yasal olarak kuruluşundan 15 gün sonra Anayasa Mahkemesi'ne dava açmış ve parti 16 Temmuz 1991'de Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılmıştır (Çakır, 2017; Aykol, 2010, s. 112).

1980 Darbesi sonrasında Aybar'ın başkanlığındaki SDP ve Boran'ın liderliğindeki TİP kapatılmıştır. Aybar, 1980 sonrası dönemde 1995 yılına kadar sosyalist soldaki bölünmeler üzerine düşünmüş ve asgari müşterekler inşa ederek sosyalist solu yeniden bir araya getirme hedefine dönük çalışmalar yapmıştır. Bu çerçevede Aybar, 12 Eylül cuntası

tarafından kapatılan partilerin yeniden açılmasına olanak sağlayan 3821 Sayılı Yasa, TBMM'den geçtikten sonra 1975'te bir grup arkadaşıyla kurduğu, 12 Eylül'de kapatılan, Sosyalist Devrim Partisi'ni yeniden kurdu. 25 Haziran 1995'te toplanan kurultay, Parti'yi feshetti ve kadroları ÖDP'ye katıldı (Aykol, 2010, s. 117).

Sadun Aren ve Aziz Nesin de 1990'lı yıllara gelinirken parti çalışmalarını yoğunlaştırmış, sosyalist solu bir çatı altında toparlayacak alternatifler üzerinde çalışmaya başlamışlardır. Bu çalışmaların neticesinde 15 Ocak 1991'de Sosyalist Birlik Partisi (SBP) kurulmuş, genel başkanlığa Sadun Aren getirilmiştir (Aykol, 2010, s. 114). Parti, kendisini Marksist bir parti olarak tanımlamakla birlikte Parti kurucularının tamamı sosyalist değildir. Hatta Parti, kuruluş çalışmaları esnasında TKP'den gelen Zülfü Dicleli ve Erdal Talu'yu, partinin isminde sosyalist ifadesinin olmasına karşı çıkmışlardır (Aren, 2006, ss. 314-316). Aren, parti içerisinde bir grubun CHP'ye katılma yönünde baskı yaptığından da bahsetmektedir. Aren'e göre bunun sebebi, sosyalizme olan inancın kaybedilmiş olması dolayısıyla Parti'nin gereksiz görülmesidir (Aren, 2006, s. 314).

SBP, 1994 yerel seçimlerine giderken solda birlik adına farklı gruplarla yapılan görüşmeler neticesinde Birleşik Sosyalist Alternatif adında Kurtuluş, Emek, Yeni Yol ve SBP'nin katılımıyla bir inisiyatif geliştirilmiş, seçimlerin ardından bu oluşumlar SBP'ye katılmış ve partinin adı Birleşik Sosyalist Parti (BSP) olarak değiştirilmiştir (TBMM, 2019). Bu esnada 1990'lı yılların başında tahliye olan 1970'li yıllarda Devrimci Yol olarak bilinen grubun lider kadrosu da sosyalist, çoğulcu bir kitle partisi kurmak üzere yürütülen tartışmaların neticesinde Geleceği Birlikte Kuralım Parti Girişimi adıyla bir platform teşkil ettirmişlerdi. M. Ali Aybar, Canan Bıçakçı, Uğur Cankoçak, Kemal Nebioğlu çevresi de Geleceği Birlikte Kuralım Parti Girişimi'ne katılmışlar daha sonra girişim, BSP ile görüşmelere başlamıştır. 6 ay süren görüşmeler neticesinde Geleceği Birlikte Kuralım Parti Girişimi'ne katılan BSP, kendini feshetmiş ve Özgürlük ve Dayanışma Partisi (ÖDP) kurulmuştur. Parti'nin ilk Genel Başkanı Ufuk Uras'tır (TBMM, 2019). ÖDP'nin bileşenlerinin

başlıcaları şu sosyalist gruplardır: Devrimci Yol, Kurtuluş Hareketi, Emek ve Demokrasi Grubu, Emek ve Gül Platformu, Sosyalist Eylem Platformu, Sosyalist Politika, Yeni Yol, Toplumsal Özgürlük, Sosyalist Emek İnisiyatifi, Devrimci Marksist Kolektif, Sosyalist Alternatif'tir (Pala, 2008, ss. 16-22).

Soğuk Savaş'ın sona ermesi, 12 Eylül rejimi dolayısıyla hayatlarının bir bölümünü yurtdışında geçirmek durumunda kalan sosyalist aydınların, Batı Marksizm'iyle (ve Avrupa'nın evrenselci, hümanizmacı, liberal söylemiyle) daha yakından irtibat kurmaları, Türkiye'nin özellikle bir bölümünde Kürt kimliği dolayısıyla ağırlaşan savaş koşulları ve artık daha kentli bir görünüm arzutmeye başlayan siyasal İslam'ın yarattığı dalgalanma, Türkiye'de sosyalist solun 1980 sonrası serüveninin biçimlenmesinde oldukça belirleyici oldu. 1960'lı ve 1970'li yıllarda neredeyse bütün toplumsal ve siyasal gelişmelerin/tavırların döküldüğü çelik kalıp sınıfsal çözümlenme, bu dönemde alabildiğine erimiş bunun yerini daha plastik bir kalıp, kimlik siyaseti almıştır. *Birikim* çevresinde yürüyen Medine Vesikası tartışmaları, İşçi Partisi çevresinde yürüyen Kemalizm ve Kızıl Elma Koalisyonu tartışmaları, ÖDP çevresinde yürüyen farklılıklar siyaseti tartışmaları ve Kürt milliyetçisi partilerin üçüncü dünya sosyalizmi jargonunu umursamadan bu partilerin ya da CHP'nin ardına takılarak kitleselleşme arayışı, 1980 sonrasında yaşanan düşünsel şokun siyasal ve toplumsal uzamı olarak okunduğunda anlamlı olabilir. Dolayısıyla gelinen noktada sosyalist solun bazı renklerinde Kemalizm'in ilerici (bu ifadenin yerine hümanist, seküler, demokrat gibi sıfatlar/kavramlar da siyasal konumlanmaya göre tercih edilebilir) unsurlarıyla asgari müştereklerde buluşulabileceği şeklinde özetlenebilecek "Post-Post Kemalizm" tartışmasının başlamasının dinamikleri de anlaşılır olmaktadır (Aytürk, 2016, ss. 34-48; Bora, 2017a).

Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı döneminde ana akım entelektüeller arasında yaygın olmayan ve büyük ölçüde gayrimüslim unsurlar arasında gelişme gösteren

sosyalizm, Millî Mücadele döneminde Çarlık idaresini deviren Bolşeviklerin desteğini alabilmek maksadıyla önemsenmiş, bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından bir Komünist Parti teşekkül ettirilmiştir. Ancak Lozan Antlaşması'nın ilanı sonrasında yeni devletin sosyalizme yönelimi daha hasmane olmuş, komünist-sosyalist hareketler takibat altında tutularak faaliyetlerine kısıtlama getirilmiş ve bu hareketlerin büyük ölçüde yeraltına çekilmesine sebep olunmuştur. 1961 Anayasası'nın yarattığı siyasal ve düşünsel koşullar altında ve 1960'larda tüm dünyayı sarsan dekolonizasyon süreçlerinin ve devam etmekte olan Soğuk Savaş'ın etkisi ve tesiriyle sosyalizm, Türkiye'de entelektüel kamuya hızlı ve sert bir biçimde giriş yapmıştır.

Sosyalizmin Türkiye serüveninde oldukça ilgi çekici bir nokta vardır: Hem Osmanlı döneminde hem de 1960'lı yıllarda sosyalizm ve milliyetçilik birbiri ile yapışık zaman zaman da örtüşen bir diskur üzerinde ilerlemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni cemaatinde ve Makedonya sorunu dolayısıyla Bulgar, Makedon, Yunan unsurlarda sosyalist paradigmanın bir biçimde milletleşme sürecinin de bir unsuru olarak konumlanması dikkatten kaçmamalıdır. Mustafa Suphi etrafında, Bolşevik Partisi'ne akredite biçimde gelişen sosyalist-komünist hareketin de milliyetçi vurgusunun esas olduğu söylenebilir. Bir diğer deyişle, Türkiye'de sosyalizm 1970'li yıllara kadar milliyetçilik kabına dökülen ve bu kaba göre şekillenen bir fenomendir. Bu durumu tarihsel TKP ile Kemalizm arasında konumlanan Kadro hareketinin düşünsel angajmanlarından da takip etmek pekâlâ mümkündür.

1960'lı yıllarda da temel tartışma meselelerinin bu ekseninde biçimlendiği söylenebilir. Bununla birlikte tartışma alanları çeşitlenmiş, perspektifler ciddi farklılıklar göstermeye başlamıştır. Türkiye'de sol düşünce ve Kemalizm'in birbiriyle örtüşür biçimde değerlendiriliyor olmasının arka planında da bu durumun olduğu söylenebilir. 27 Mayıs Darbesi sonrasında yeniden şekillenen düşünsel ve siyasal alanda, Soğuk Savaş koşullarında kendisine yer açmak isteyen sosyalist entelektüeller, Kemalizm'i, sosyalizmle örtüştüren bir yaklaşım etrafında konuşmaya başlamışlar böylelikle hem geçmiş dönemlerde sıkça

tecrübe edilen devletin hışmından korunmak hem de moral-motivasyon açısından tahkim edilmiş bir mevziden siyaset yapmak imkânına kavuşmuşlardır.

Diğer taraftan Kemalizmle kurulan irtibat, tercümelemlerle zenginleşen Türkiye sosyalist kamusunda sert tartışmaların da önünü açacaktır. Bu noktada çok temel üç meselenin yukarıda ifade edilen temel çerçeve etrafında tartışıldığı söylenebilir: 1) Kemalist hareketin antikapitalist olup olmadığı tartışması, 2) ara tabakaların, hususiyetle askerî bürokrasinin devrim süreçlerindeki rolü, 3) milliyetçilikle mesafenin nasıl belirleneceği ya da Türk sosyalizminin milliyetçilik paradigmasının nasıl biçimleneceği.

Burada her üç meseleyi de cem eden, perspektifleri kristalize eden husus, devrim stratejisi tartışmalarının da özünü teşkil eden askerî bürokrasinin rolünün ne olacağı sorunu olmuştur. 1960'lı yılların ilk yarısında bir bütün olarak sosyalist solda, ordunun rolüne ilişkin yaklaşımlar olumlu bir yöndeysen 1960'lı yılların ikinci yarısında, eğilim tam tersi istikamette olmuştur. Sosyalist solda, orduya mesafeli ve eleştirel tavrın belirmeye başlamasında dönüm noktası olan başlıca 3 hadiseden bahsedilebilir:

- Cemal Tural hadisesi,
- 1967 Yunanistan darbesi,
- Üçüncü dünyadaki sosyalizm tecrübelerinin diktatoryal devlet kapitalizmlerine dönüşmesi.

Bununla birlikte ordunun ilerici bir rol üstlenebileceğine dair 12 Mart muhtırasından sonra orduya eleştirel yaklaşan kesimlerde dahi bir beklentinin olduğu gözlemlenmektedir. Ancak 12 Mart'ın özellikle İsrail'in İstanbul Başkonsolosu Efraim Elrom'un Mahir Çayan önderliğindeki THKP-C tarafından kaçırılması sonrasında balyoz gibi inmesi, solda bu umutların büyük ölçüde yok olmasını beraberinde getirecektir. 12 Mart öncesinde oldukça etkili olan ordunun öncü rolünden bahsedilen isimler, 12 Mart sonrasında etkilerini yitirecekler, 70'ler solu,

büyük ölçüde marjinal gençlik hareketlerinin kontrolü ve yönlendirilmesi altına girecektir. Bu bakımdan 12 Mart yukarıda zikredilen üç unsur bütünlendirici bir kelepçe etkisi yaratacaktır.

12 Mart ile sosyalist solda radikal savrulmaların ve kopuşların yaşandığı gözlenmektedir. Bu kopuşu, geleneksel solun diğer bir deyişle TKP çizgisinin daha dikkatli ve titiz yaşadığını ileri sürmek mümkündür (Çulhaoğlu, 2012, s. 134). Yeni sosyalist hareketler ise 12 Mart'ın yarattığı travmayı, demokrasi ve sivil toplum kavramlarını içselleştirerek veya dönüştürerek aşmayı denemiştir. Bu aşamada ilgi çekici olan nokta, Türk sosyalist solunun en temel referanslarından birisi olarak ele alınan antiemperyalist vurgunun flulaşmasıdır.

1980 sonrası dönemde ulusal ve uluslararası gelişmelerin etkisiyle sosyalist solun tartışma gündemi değişmeye başlayacak, teorik angajmanlar çeşitlenecektir. Bu durumun ortaya çıkmasında ulusal gerekçe olarak 12 Eylül rejiminin yarattığı şok etkisinden bahsedilebilir. Bu etki iki boyutludur. İlk boyutu, 12 Eylül rejiminin antidemokratik uygulamalarını Kemalizm'in yeniden yorumlanması ile birleştirerek sunması, Türk toplumu için yeni bir kimlik yaratma arayışına duyulan tepkidir. Bu tepki, sosyalist solda Kemalizm'e dönük eleştirel tartışmalarda tepkiselliği yoğunlaştırmıştır. Diğer taraftan 12 Eylül rejimi, siyasal alanda aldığı tedbirlerle ciddi bir temizlik gerçekleştirerek solda tartışılmasından çekinilen meselelerin tartışılmasına, Batı Marksizmi'ne ilginin kamusallaşmasına zemin hazırlamıştır. Batı Marksizmi'ne duyulan ilginin kamusallaşması, Türkiye'de sosyalist solun kadim ama sentetik analiz birimi olan sınıfın yerini kimliklerin almasına sebep olmuş, bu durum da hem Kemalizm'le hem sağ-muhafazakâr kesimlerin çeşitli renkleriyle hem de Kürt milliyetçiliği ile kurulan ilişkilerin muhtevasını belirlemiştir.

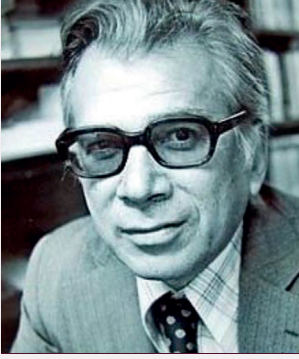
Kaynakça

- Adanır, F (2004). Osmanlı İmparatorluğu'nda ulusal sorun ve sosyalizmin oluşması ve gelişmesi: Makedonya örneği. E. J. Zürcher ve M. Tunçay (Der.). *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm ve milliyetçilik* içinde (ss. 33-72). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ahmad, F. (2010). Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde milliyetçilik ve sosyalizm Üzerine bazı düşünceler. M. Tunçay ve E. J. Zürcher (Ed.). *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm ve milliyetçilik* içinde (s. 13-33). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ahmad, F. ve Rustow, D. A. (1975). İkinci Meşrutiyet döneminde meclisler: 1908-1918. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 4-5, 245-284.
- Akçura, Y. (2015). *Üç tarz-ı siyaset*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ant. (23 Ocak 1968). Devrim stratejisi üzerine açık oturum. *Ant*, 56, 10-11. Aren, S. (2006). *Puslu camın ardından*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Aren, S. (1993). *TİP olayı 1961-1971*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Aşçıoğlu, A. (22 Temmuz 1966). Sosyalizm ve işçiler. *Yön*, 173, 10.
- Atılğan, G. (2007). Behice Boran-öğretim üyesi, siyasetçi, kuramcı. İstanbul: Yordam Kitap.
- Atılğan, G. (2015). Behice Boran: Kahırlı bir yolun ardından kalan kuramsal miras. E. A. Türkmen ve Ü. Özger (Der.). *Türkiye solundan portreler* içinde. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Avcıoğlu, D. (17 Haziran 1966). TİP'e dair. *Yön*, 168, 3.
- Avcıoğlu, D. (20 Ocak 1967). Açık seçik. *Yön*, 199, 3.
- Avcıoğlu, D. (1987). *Türkiye'nin düzeni* (1. Cilt). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Avcıoğlu, D. (2001). *Milli kurtuluş tarihi* (2. Cilt). İstanbul: Tekin Yayınevi. Aybar, M. A. (28 Mayıs 1963a). Bildiri. *Sosyal Adalet*, 11, 4.
- Aybar, M. A. (21 Mayıs 1963b). Sorumlu halk değil aydındır. *Sosyal Adalet*, 10, 5.
- Aybar, M. A. (21 Kasım 1967a). Türkiye sosyalizminin özellikleri. *Ant*, 47, 5.
- Aybar, M. A. (26 Aralık 1967b). Milli kurtuluş savaşı nasıl verilecek. *Ant*, 52, 7.
- Aybar, M. A. (1968). *Bağımsızlık demokrasi sosyalizm*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Aybar, M. A. (2 Temmuz 1968b). Aybar'ın Ant'a özel demeci. *Ant*, 79, 8-9.
- Aybar, M. A. (23 Ocak 1968c). Teslimiyet politikasına hayır. *Ant*, 56, 7. Aybar, M. A. (27 Ağustos 1968d). Bütün bloklara hayır. *Ant*, 87, 4.
- Aybar, M. A. (2014). *TİP tarihi*. K. Koçak (Dzl.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aybar, M. Ali (1979). Marksizm'de örgüt sorunu: Leninist Parti burjuva modelinde bir örgüttür. İstanbul.
- Aybar, M. A. (2012). *Vietnam günlüğü-ABD'nin Vietnam'da işlediği savaş suçlarına karşı Russell mahkemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydınlık. (Kasım 1968b). Dünya, Türkiye ve devrimci mücadele. *Aydınlık Sosyalist Dergi*, 1, 1-31.
- Aydınoğlu, E. (2011). *Türkiye solu 1960-1980*. İstanbul: Versus Yayınları.
- Aykol, H. (2010). *Bölüne bölüne büyümek-Türkiye'de sol örgütler*. Ankara: Phoenix Yayınları.

- Aytav, E. T. (2013). *Aydınlıktan kaçanlar*. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Aytemur, A. (1996). Sosyalist solun parti serüveni. *Cumhuriyet dönemi Türkiye ansiklopedisi* (15. Cilt) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aytürk, İ. (2016b). Post-post Kemalizm: Yeni bir paradigmayı beklerken. E. Aktoprak ve C. Kaya (Der.). *21. yüzyılda milliyetçilik teorisi ve siyaseti* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aytürk, İ. (Kasım 2016). Post-post-Kemalizm: Yeni bir paradigmayı beklerken. *Birikim*, 319, 34-48.
- Babalık, N. (2005). Türkiye Komünist Partisi'nin sönümlenmesi. Ankara: İmge Kitapevi.
- Ballı, R. (1989). *Sosyalist sol konuşuyor*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Bardakçı, M. (2016). *Naciye'm, rûhum, efendim-Enver Paşa'nın eşi Naciye Sultan'a Rusya ve Orta Asya'dan yazdığı sürgün mektupları*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Belge, M. (2013). Sol. I. C. Schink ve E. A. Tonak (Ed.). *Geçiş sürecinde Türkiye* içinde (ss. 243-286). İstanbul: Belge Yayınları.
- Berkes, N. (1965). *200 yıldır neden bocalıyoruz?* İstanbul: Yön Yayınları.
- Berkes, N. (2015). *Türk düşününde Batı sorunu*. İstanbul: YKY.
- Beyaz, C. (2013). *Dersaadette bir sosyalist: Parvus Efendi*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Bora, T. (2016). Dr. Hikmet Kıvılcımlı: Trajedisinden başka. E. A. Türkmen ve Ü. Özger (Ed.). *Türkiye solundan portreler* içinde (ss. 201-233). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bora, T. (5 Temmuz 2017a). Kemalizm ve 'eleştirinin eleştirisi'. <http://www.birikimdergisi.com/haf-talik/8395/kemalizm-ve-elestirinin-elestirisi#.XSm9NC3BIUv> adresinden erişilmiştir.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boran, B. (12 Eylül 1962a). Türkiye'de burjuvazi yok mu? *Yön*, 39, 8.
- Boran, B. (5 Aralık 1962b). Metod açısından feodalite ve mülkiyet-II. Osmanlılarda mülkiyet meselesi. *Yön*, 51, 13.
- Boran, B. (26 Mart 1963a). İlerici demokratik hareketin başarı şartları. *Sosyal Adalet*, 2, 10. Boran, B. (28 Mayıs 1963b). Kestirme yol yoktur. *Sosyal Adalet*, 11, 3.
- Boran, B. (11 Haziran 1963c). Halk yararına olan demokrasi bütün sorunları çözecektir. *Sosyal Adalet*, 13, 8.
- Boran, B. (Kasım 1964). Yakın tarihimizde yönetici aydın kadro ve kalkınma sorunumuz. *Sosyal Adalet*, 8, 5-8.
- Boran, B. (14 Temmuz 1969b). Bürokrasinin çelişmeli durumu. *Emek*, 6, 7-8.
- Boran, B. (8 Eylül 1969c). Sapmalar açık seçik beliriyor. *Emek*, 10, 2-3.
- Boran, B. (26 Ocak 1970). Türkiye İşçi Partisinin niteliği. *Emek*, 20, 6-7.
- Boran, B. (1968). Devrim stratejisi ne olmalıdır? *Ant*, 10-11.
- Boran, B. (Mayıs 1969a). Sosyalist harekette küçük burjuva etkenler. *Emek*, 2, 6-7.
- Cerrahoğlu, A. (1966). *Türkiye'de sosyalizm* (2. Kitap). İstanbul: Çiğ Yayınları.
- Cerrahoğlu, A. (1968). *Türkiye'de sosyalizm (1848-1925)*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası.
- Çandar, T. (2007). *Murat Belge, bir hayat*. İstanbul: Doğan Kitap.

- Çulhaoğlu, M. (2012). *Tarih, Türkiye, sosyalizm*. İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Doğan, Z. (2005). *Türkiyeli bir sosyalist: Mehmet Ali Aybar*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Erdal, S. (2014). *Osmanlı Devleti'nde sosyalist faaliyetler üzerine bazı örnek incelemeler*. Yayınlanmamış doktora tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdem, H. (2010a). *1920 yılı ve sol muhalefet*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Erdem, H. (2010b). *Mustafa Suphi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Erdem, H. (2012). *Osmanlı Sosyalist Fırkası ve İştirakçi Hilmi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Ergüder, J. (1978). *1927 komünist tevkifatı*. İstanbul: BDS Yayınları.
- Güler, A. (2015). *Türkiye sol tarihinde yöntem ve tartışmalar*. İstanbul: Yazılama Yayınları.
- Haupt, G.ve Dumont, P. (2013). *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalist hareketler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hupchick, D. P. (2001). *The Balkans: From Constantinople to communism*. New York: Palgrave.
- Kafaoglu, A. B. (30 Eylül 1966). Derhal düzeltilmesi gerekli eylem ve düşünceler. *Yön*, 183, 11-12.
- Kayalı, K. (2014). *Türk kültür dünyasından portreler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2015). *Türkiye'de ordu ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaynar, M. K. (2005). Soğuk Savaş sonrası Avrupa solunda yeni yaklaşımlar: Birey, sivil toplum, demokrasi ve sosyalizm. *Akdeniz İ. İ. B. F. Dergisi*, 9, 177-201.
- Kıvılcımlı, H. (Ağustos 1969b). Türkiye halkının teşkilatlandırılması. *Aydınlık Sosyalist Dergi*, 10, 261-275.
- Kıvılcımlı, H. (12 Ocak 1970a). Pratik devrim orijinalligimiz: Ordu. *Sosyalist*.
- Kıvılcımlı, H. (29 Aralık 1970b). Türkiye'nin teorik devrim orijinalligi. *Sosyalist*.
- Kıvılcımlı, H. (1971a). Kimin ağırır o ağırır. *Sosyalist*, 24.
- Kıvılcımlı, H. (1971b). Durum yargılaması: Sorular-cevaplar. *Sosyalist*, 25.
- Kıvılcımlı, H. (16 Mart 1971c). Ordu kılıcını attı! *Sosyalist*.
- Kıvılcımlı, H. (1974a). *Osmanlı tarihinin maddesi* (1. Cilt). İstanbul: Tarihsel Maddecilik Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (1974b). *Tarih tezi*. İstanbul: Tarih ve Devrim Yayınları.
- Kocabaşoğlu, U.ve Berge, M. (1994). *Bolşevik ihtilali ve Osmanlılar*. Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Küçük, Y. (1978). *Parti tarihine katkı 1*. Ankara.
- Küçük, Y. (1997). *Aydın üzerine tezler*. İstanbul: Tekin Yayınları.
- Makal, A. (1997). *Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışma ilişkileri: 1850-1920*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Mardin, Ş. (2013). *Türk modernleşmesi-makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Minassian, A. T. (2010). 1876-1923 döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalist hareketin doğuşunda ve gelişmesinde Ermeni topluluğunun rolü. M. Tunçay ve E. J. Zürcher (Der.). *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm ve milliyetçilik içinde* (ss. 163-237). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Nalbandian, L. (1967). *The Armenian revolutionary movement: The development of Armenian political parties through the nineteenth century*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Ökçün, A. G. (1982). *Ta'til-i eşgal kanunu 1909-belgeler, yorumlar*. Ankara: SBF Yayını.
- Pala, A. (2008). *Türk siyasal yaşamında Özgürlük ve Dayanışma Partisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sargın, N. (2001). *TİP'li yıllar (1961-1971) anılar-belgeler* (2. Cilt). Ankara: Felis Yayınevi. Sayılğan, A. (1968). *Solun 94 yılı 1871-1965*. Ankara: Mars Matbaası.
- Sayılğan, A. (1970). *Soldaki bitmeyen kavga*. Ankara: Kardeş Matbaası.
- Sayılğan, A. (2009). *Türkiye'de sol hareketler*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Sonyel, S.R. (2009). *Osmanlı Ermenileri: Büyükgüçler ve diplomasinin kurbanları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sosyal Adalet. (19 Mart 1963). Aybar ve torun 5 soruya cevap verdi: Aşağıdan yukarıya doğru sosyalizmi halka yaymak. *Sosyal Adalet*, 1, 9.
- Sunar, L. (2004). Kadro dergisi/hareketi ve etkileri: Türk devlet ideolojisi ve sol Kemalizmin oluşumu bağlamında bir analiz. *TALİD*, 2(1), 511-526.
- TBMM. (13 Temmuz 2019). *Siyasi partiler*. https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane/siyasi_partiler.html adresinden alındı.
- Tevetoğlu, F. (1967). *Türkiye'de sosyalist ve komünist faaliyetler*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Tunaya, T.Z. (1986). *Türkiye'de siyasal partiler cilt: 2 mütareke dönemi*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1988). *Türkiye'de siyasal partiler cilt:1 İkinci Meşrutiyet dönemi*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (2004). *Türkiye'nin siyasi hayatında Batılılaşma hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tunçay, M. (1967). *Türkiye'de sol akımlar (1908-1925)*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Tunçay, M. (1982). *Eski sol üzerine yeni bilgiler*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Tunçay, M. (1992). *Türkiye'de sol akımlar (1925-1936)* (Cilt 2). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Tunçay, M. (2010). Sonuç yerine. M. Tunçay ve E. J. Zürcher (Ed.). *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm ve milliyetçilik* içinde (ss. 239-256). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ulus, Ö. M. (2016). *Türkiye'de sol ve ordu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünlü, B. (2002). *Bir siyasal düşünür olarak Mehmet Ali Aybar*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Varuy, N. (2010). *Türkiye İşçi Partisi olaylar-belgeler-yorumlar (1961-1971)*. İstanbul: TÜS-TAV Yayınları.
- Yurtsever, H. (2008). *Yükseliş ve düşüş türkiye solu 1960-1980*. İstanbul: Yordam Yayınları.
- Zorlu, M. (2006). TKP'den TİP'e sol Kemalizm: MDD örneği. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zürcher, E. J. (2010). Önsöz: Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm, milliyetçilik ve tarih yazımı. M. Tunçay ve E. J. Zürcher (Ed.). *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm ve milliyetçilik* içinde (ss. 7-12). İstanbul: İletişim Yayınları.



DOĞAN AVCIOĞLU

1926-1983

Türk gazeteci, yazar, düşünür ve siyaset adamı.

Asıl ismi Mehmet Erdoğan Avcıoğlu, olan Doğan Avcıoğlu 13 Mart 1926'da Bursa Mustafakemalpaşa'da dünyaya gelmiştir. Bursa Erkek Lisesi'nden sonra Fransa'da devlet ve siyasal bilimler alanında öğrenim görmüştür. 1955'te Türkiye'ye dönen Avcıoğlu o zaman yeni kurulan Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü'nde göreve başlamıştır. 1956'dan sonra ise Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) araştırma bürosunda çalışmış, partinin yayın organı Ulus gazetesinde yazılar yazmıştır. Bu dönemde Ulus dışında haftalık Akis ve Kim dergilerinde de yazılar yazmıştır. 27 Mayıs Darbesinden sonra CHP'den Temsilciler Meclisi'ne üye seçilen Avcıoğlu, 1961 Anayasası'nın hazırlanmasına da katkıda bulunmuştur. 1960-61'de Vatan ve Ulus gazetelerinde yazarlık, Ankara Radyosu'nda dış haber yorumculuğu yapmıştır. Avcıoğlu'nun düşünce, siyaset ve yayın hayatındaki asıl etkisi ve yeri 1961'de Mümtaz Sosyal ve Cemal Reşit Eyüboğlu'yla kurduğu Yön dergisi sağlamıştır. 1963-1965 arasında Türk-İş Araştırma Merkezi müdürlüğü, 1968-1969 yıllarında ise CHP Yüksek Danışma Kurulu üyeliği yapmıştır. Sosyalist Kültür Derneği'nin kurucuları arasında yer almıştır. Tüm bu kurum ve yayınlarda Avcıoğlu'nun kapitalizme ve emperyalizme karşı

ekonomik bağımsızlığı savunduğu görülmektedir. 1968'de Türkiye'nin Düzeni adlı kitabını yayımladığında önemli tartışmaları başlatmıştır.

1969'da siyasi bakımdan daha açık olan haftalık Devrim gazetesini çıkarmaya başladı. 12 Mart 1971 Muhtırası'na kadar çıkardığı Devrim gazetesinde Millî Demokratik Devrim diye adlandırdığı bir cuntayı hazırlama gayreti içerisindeydi. Hazırladıkları sol cunta çöküp, 12 Mart'ta sağ cunta idareyi ele alınca Emekli Korgeneral Cemal Madanoğlu ile birlikte "orduyu başkaldırmaya teşvik" iddiasıyla tutuklanan Avcıoğlu 1973'te beraat etse de siyasal yaşamdan çekildi ve Milli Kurtuluş Tarihi (4 Cilt) ve Türklerin Tarihi (5 Cilt) isimli çalışmalarını yazdı. 4 Kasım 1983'te, mide kanseri tedavisi gördüğü İstanbul'da öldü. Vasiyeti üzerine Büyükada'da toprağa verildi.

Avcıoğlu'nun düşüncesinin ana hatlarını şekillendiren yapıtı Yön dergisidir. Bu dergi Türkiye'de Sol Kemalizm'in kuruluşunda etkin bir yer tutmuş ve yükselen sosyalizm ile Kemalizm'i birleştirmiştir. Yön'de sosyalist bakışla Kemalist devrimin üstyapıda başarılı olduğunu ancak altyapıda değişimler yapamadığı için başarısız kaldığını savunan Avcıoğlu, ekonomik ve siyasi

Yaşadığı Yerler: Bursa, Paris, İstanbul, Ankara

Görev Yaptığı Kurumlar: Cumhuriyet Halk Partisi, Ulus Gazetesi, Akis Dergisi, Vatan Gazetesi, Yön Dergisi, Türk-İş, Sosyalist Kültür Derneği, Devrim gazetesi

Önemli Eserleri: Yön Dergisi, Türkiye'nin Düzeni, Türklerin Tarihi

bağımsızlık vurgusunu öne çıkarmıştır. Ona göre temel kurumları oluşturmuş olan Kemalist devrim bu kurumların iktisadi arka planını oluşturmadığı için bocalamıştır. Bunda da en önemli noktaları dışa bağımlı sermayeyle toprak ağalarının etkisi olarak görür. Aslında bu iki görüş 1940'lerde İnönü idaresi ve 1950'lerde Demokrat Parti dönemine yönelik bir eleştiridir. Avcıoğlu ekonomik ve siyasi olarak bağımsız bir Türkiye'nin inşası için radikal bir toprak reformu, devletçi bir sanayileşme politikasını önermektedir.

Onun şüphesiz en bilinen ve en etkili eseri 1968'de yayımladığı Türkiye'nin Düzeni adlı kitabıdır. Bu kitapta Avcıoğlu temelde "Türkiye neden geri kaldı?" sorusuna cevap aramaktadır. Bu soruya cevap olarak "Millî Devrimci Kalkınma Modeli" adını verdiği bir tür devletçi-sosyalist bir ekonomi modeli önermektedir. Bu kitap Türkiye'nin toplumsal yapısı ve buna bağlı olarak da sosyalist devrim stratejileri hakkında geniş bir tartışmayı alevlendirmiştir. Avcıoğlu Türkiye'de bir devrimi gerçekleştirecek sınıfsal yapının yeterince olgunlaşmadığını dolayısıyla bir devrimin ancak zinde güçler, yani aydınlanmış ordu mensupları, eliyle gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür.

Bu görüşlerini uygulamaya aktarma yönünde eyleme geçen Avcıoğlu, sol bir askerî cunta hazırlığı içerisinde aktif olarak yer almıştır. Bu hazırlıkları yürütmek üzere 1969'dan itibaren yayımladığı Devrim gazetesinde Kemalist aydınların yol göstericiliğinde ve Kemalist "genç subay"ların öncülüğünde gerçekleştirilecek bir "devrimi" savunmuştur. Bu grup demokrasiyi bir oyalama olarak görmekte ve dönemin Orta Doğu'sunda yaygın olan Baas tipi ulusçu-sol bir askerî yönetim kururma çabası içerisindeydiler. Ancak bu görüşlerin sadece dönemsel olmadığı, Türkiye'de bir cenahın fikrî ve siyasi bakışını uzunca bir zaman şekillendirdiğini görmekteyiz.

Temelde 1930'larda Kadro dergisi etrafında oluşan Sol Kemalizm'in fikrî ve siyasi çerçevesini çizen Avcıoğlu, Türkiye'de modernleşme yolunda yeterli altyapının oluşmadığını bunun için de aydınların öncülüğünde bürokratik ve tepeden bir geçişin gerekli olduğuna dair bir fikrin olgunlaşmasında önemli roller oynamıştır. Bu bağlamda Kemalizm'in ihtiyaç duyduğu fikrî çerçeveyi solda bulmaya çabalayan Avcıoğlu, Kemalizm'i sola eklemeyi denemiş, bunda da kısmen başarılı olmuştur.



Yön Dergisi

Kuruluş Tarihi: 1961-1967

Bulunduğu Yer: Ankara

Önemli İsimler: Doğan Avcıoğlu, İlhan Selçuk, Niyazi Berkes, Şevket Süreyya Aydemir, Sadun Aren, İdris Küçükömer

Etkisi: Yön Dergisi, Türkiye’de 1960’larda sol-Kemalizmin kuruluşunda önemli etkileri olan bir dergidir.yaşamında önemli etkiler oluşturmuştur.

1960 Darbesi sonrasında toplumsal aktörler arasında “bir denge” oluşturmak maksadıyla yeni anayasada işçi ve öğrenci hareketlerinin önü açılmış, sol düşünce özendirilmiştir. Kemalizmin kendisine yeni bir yaşam alanı oluşturmak maksadıyla yükselen bu sol düşünce ile entegrasyon çabalarında Yön Dergisi’nin önemli bir rolü olduğunu görmekteyiz.

Yön, yayım hayatına, 1961’de 531 kişinin imzası bulunan ünlü “Aydınların Ortak Bildirisi” ile başlamıştır. Zamanla “Yön Manifestosu” olarak da bilinen bu bildiri-deki imza sayısı 1.042’ye yükselmiştir. Bu bildirinin özüne baktığımızda Batılılaşma, kalkınma ve aydınlanma taleplerinin öne çıktığını görmekteyiz. Bildiri’de 1950’lerdeki liberal iktisadi siyasete karşı devletçi bir kalkınma modeli önerilmektedir. Yön’e göre özel teşebbüs, Türkiye’yi eşitsizliğe itmekte ve sosyal adalet sorunu ortaya çıkarmaktadır. Bu Bildiri’yle siyasal ve entelektüel hayatta etkili bir yer edinen Yön Dergisi, Kemalizmin “Halkçılık” ve “Devletçilik” ilkelerini merkeze almaktadır. Bu anlamda Dergi, sol düşünce içinde değerlendirilse de aslında daha çok Kemalist düşünce içinde ele alınmalıdır. Dergi, radikal soldan devletçi aydınlara kadar geniş bir kadroyu bünyesinde bir arada tutmaktaydı.

Dergi’nin temel görüşleri, sahibi ve yöneticisi olan Doğan Avcıoğlu tarafından şekillendirilmiştir. Avcıoğlu, 1950’lerde CHP’de 1960’larda işçi hareketinde etkili olmuş isimlerden birisidir. Derginin birinci sayısına yazdığı başyazıyı Avcıoğlu; “Türkiye’nin kurtuluşu sosyalizmle olur” sözüyle bitirmektedir. Bu anlamda Dergi, yükselen sol hareket içerisinde yerini almıştır. Dergi’de ekonomi, toplum, politika, çalışma yaşamı, kültür ve sanat konulu eleştirel değerlendirmeler yapıyordu.

Haftalık olarak bir dosya konusu çerçevesinde yayımlanan Yön, o dönemde entelektüel ve siyasi tartışma gündemini önemli ölçüde belirliyordu. Yön özellikle askerî-bürokratik elitler ve üniversite gençliği üzerinde hayli etkili olmuştur. Ancak zamanla Avcıoğlu’nun sosyalizmin toplum tabanlı bir hareketle gelmeyeceği bunun için zinde güçlerin desteğinin gerekli olduğu yönündeki düşüncesi, Dergi’yi yeni maceralara sürüklemiştir. Yön’den sonra 1969’da Devrim dergisi çıkar. Avcıoğlu’nun Millî Demokratik Devrim diye adlandırdığı yaklaşımı gün gittikçe bürokrat aydınların, asker ve sivil karışımı bir grubun sözcülüğüne kadar varmıştır.

Türkiye’de Muhafazakâr Düşüncenin Oluşumu ve Farklı Biçimleri

Mahmut Hakkı Akın

Giriş

Muhafazakârlık konusunda çalışanlar, genelde kavramın sınırlarının çizilmesiyle ilgili muğlaklığa dikkat çekmektedir. Bu durum, muhafazakârlık konusunda Batı’da gelişen teorik tartışmaların yanında Türkiye’de muhafazakâr düşünce açısından da geçerlidir. Farklı zaman ve mekânlarda farklı anlamlara sahip olabilen ve hatta aynı tarihsel dönemde aynı toplumda birbirine oldukça mesafeli pek çok muhafazakârlık görünümünden bahsetmek mümkündür. Türkiye’de sanat ve edebiyat alanlarındaki muhafazakârlık ve bu muhafazakârlığın temsilcileri ile taşra kökenli insanların aidiyet duydukları ve sosyalliklerinin içinde şekillendiği kültürel muhafazakârlık arasındaki mesafe, “Hangi muhafazakârlık?” gibi bir soruyu akla getirebilir. Benzer şekilde siyasi anlamda muhafazakârlık başka muhafazakârlıklardan farklı görünümler arz edebilmektedir. Kavramın etrafındaki bu karmaşa, pek çok ideolojiyle kıyaslandığında muhafazakârlıkta çok daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Yine her ideolojinin kendi tarihsel ve toplumsal şartlarına bağlı olarak yaşadığı değişim ve farklılaşma ile muhafazakârlığın bizatihi kendi tanımsal sınırlılıklarının belirlenmesiyle

ilgili zorluk dikkate alındığında mesele başka bir hâl almaktadır. Bu durumun en önemli sebeplerinden birisi, “kurumlaşma” meselesiyle ilgilidir. Toplumsal bir gerçeklik olarak ortaya çıkmış her örgütlenme, var olmak başka bir ifadeyle sürekliliğini sağlamak ister. Toplumsal örgütlerin ya da yapıların süreklilikleri ise doğrudan kurumlaşmaya bağlıdır. Makro bir örgütlenme olarak toplum düşünüldüğünde de benzer bir durum söz konusudur. Toplumlar da kendi yapısal gerçekliklerini ya da varoluşlarını devam ettirmek isterler. Bu süreklilik aynı zamanda belli kurumlaşmış alt örgütlenmelerin ve sürekliliği sağladığı düşünülen pek çok yapısal unsurun devamlılığını gerektirmektedir. Bu yüzden sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkma iddiasında zımnen muhafazakârlığa bir gönderme bulunmaktadır. Çünkü muhafazakârlık, bireysel olana karşı toplumsal olanı önce ve üstün bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Ekonomik ve siyasi devrimlerin alt üst ettiği toplum yapılarını yeniden düzenlemek ve toplumsal yapıların sürekliliğini yeniden sağlamak anlayışı, bu iddianın temeli olarak kabul edildiğinde “muhafaza etme”nin oldukça merkezî bir konumda bulunduğu dikkat çekmektedir. Muhafazakârlığın kendisinin modern dönemin bir ideolojisi olduğu ve geleneksel olanın muhafaza edilmesiyle ilgili bir anlayışa göndermede bulunduğu düşünüldüğünde modernleşmenin farklı etkilerinin ortaya çıktığı ve devam ettiği hemen her toplumda karşılığının bulunacağı da açıktır. Tarihsel bir vakıa olarak Fransız Devrimi, muhafazakârlık tartışmalarını başlatmakla kalmamış aynı zamanda muhafazakârlıkla ilgili teorinin ve literatürün gelişmesini de sağlamıştır. Bu tespite bağlı olarak Türkiye’de muhafazakârlık göz önünde bulundurulduğunda yine modernleşme süreciyle gelişen bir genel Türk muhafazakârlığından ve bu kavramsallaştırma altındaki muhafazakâr eğilimlerden bahsetmek mümkündür. Birbirlerine mesafeli olabilen ve birbirlerinden ayrılan farklı muhafazakârlık görünümlerinin ortak noktası, Türk modernleşmesi sürecinde devrime ve değişime karşı kendilerine özgü reaksiyoner tavırları olabilir. Bu çalışmada, Türk muhafazakârlığı, bir düşünce meselesi olmasının yanında farklı sosyolojik biçimlenişleri üzerinden tartışılmıştır.

Türkiye’de Muhafazakârlığın İzini Sürmek

Toplumsal gerçeklik, zorunlu tarihsel karakteri dolayısıyla değişmeyle anlam bulan bir gerçekliktir. Alman idealist geleneğinin toplumsallık ile tarihselliği birbirine neredeyse özdeş gerçeklikler olarak kabul eden anlayışı, bu kabule bağlı olarak tarih dışı kabul ettiği doğal gerçeklikten insanın varoluşsal temelini ayırmaktadır. Tarihin değişmesine bağlı olarak insan da değişmekte, insan bir aradalığının en önemli ürünlerinden ve üretenlerinden birisi olan toplumsal gerçeklik de değişmektedir. Ancak bir yandan toplumsal gerçeklik, belli sabiteler ve düzen üzerine kendisini inşa etmektedir. Toplum söz konusu olduğunda sabiteler ya da standartlar, dolaylı bir şekilde değişmeme ve kendi varlıklarını muhafaza etme yönünde bir işleyişe de sahip olmaktadır. Örneğin; toplumsal bir inancın ya da normun korunması, toplumsal gerçekliğin üyeleri ve üretenleri olarak o toplumsallığı paylaşan insanlar tarafından muhafaza yoluyla sağlanmaktadır. Ancak inançlar, normlar ve değerler, tarihsel değişmelere bağlı olarak değişebilmekte, eski güçlerini kaybedebilmekte ve hatta yerlerini başka inançlara, normlara ve değerlere de bırakabilmektedir. Bu değişme ister istemez sancılı olmakta, değişmeyi talep edenler ile değişmeye direnenler arasında bir ayrışmayı ve mesafeyi kendiliğinden üretmektedir. Muhafazakârlığın da kökeninde bulunan “muhafaza etme”, belli bir değişmeye karşı durmayla ya da direnmeyle doğrudan ilgilidir. Ancak burada vurgulanan değişme, kendiliğinden süregiden değişmeden çok “radikal” sıfatıyla tanımlanabilecek bir değişmeyi başka bir deyişle devrimi işaret etmektedir. Bu yüzden Ahmet Çiğdem’in (2013, s. 16) belirttiği gibi “muhafazakâr moment varlık nedenini Fransız Devrimi’ne borçludur; siyasi bir düşünce olarak modernliğin en önemli kırılma noktalarından birisidir ve pre-modern bir tarihi yoktur.” Devrim radikalleştikçe ve eskiye ait olanları ortadan kaldırmaya yönelik radikal bir pratiğe yönelidikçe muhafazakârlık da bir o kadar anlam kazanmakta ve bir ideoloji olarak insanları kendi anlam dünyasında örgütleyebilecek güce ulaşmaktadır. Muhafazakâr teorinin gelişmesine ilk ve en ciddi katkıları yapan İngiliz aristokratı Edmund Burké (2016, ss. 67-69), Fransa’da

devrimin geçmişin taşıyıcı kurumlarına açtığı savaşın bir enkaz bıraktığını ve bu durumun yeni bir düzenin oluşturulmasıyla ilgili çok kötü bir tecrübe olarak yaşandığını iddia etmiştir. Üstelik Edmund Burké bu tespitleri, asıl yıkıcı dönem olarak bilinen jakobenlerin yönetimde buldukları “terör dönemi”nden önce yapmıştır. Muhafazakârlık literatüründe belki de en net ve üzerinde uzlaşılan konu, muhafazakârlığın devrime reaksiyonla anlamını kazanan devrim karşıtı bir anlayış olmasıdır (Nisbet, 2002, s. 100). Özellikle Fransız Devrimi açısından muhafazakârlığı güçlü ve anlamlı kılan ve siyasi tarih literatürünün en önemli siyasi görüşlerinden birisi haline getiren olaylar “terör dönemi” olarak adlandırılan jakobenlerin iktidar dönemidir. Mutlak yıkıcı ve geçmişini tamamen reddeden bu dönemin ürkütücülüğü, terörün bir araç olarak kullanılmasının ortaya çıkardığı kargaşa ve bunalım, muhafazakârlığın önemli meşruiyet kaynaklarından birisi olmuştur. Philippe Beneton (2011, ss. 11-19.), muhafazakârlığın “karşı devrimci” yönüne ve tarihin sürekliliğine yaptığı vurguya dikkat çekmektedir. Siyaset literatüründe bir ideoloji olarak muhafazakârlık, yeni olana tepkiselliğin ötesinde anlam kazanmaktadır.

Türkiye'nin modernleşme süreci de eski ile yeni arasındaki çatışmayla devam etmiştir. Elbette modernleşme gerek Batı'daki ülkelerde gerekse Türkiye gibi modernleşme yönünde siyasi karar alan Rusya, Japonya, İran gibi Batı dışındaki diğer ülkelerde benzer şekilde gelişmiştir. Gelenek, geçmişte kurumlaşan bir yapıya sahip olduğu için yeni olana tepkiler de kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Türkiye'de uzun yıllar bilimsel gelişmenin ve elbette modernleşmenin sembolik bir aygıtı olarak kabul edilen matbaanın memlekete geç gelmesi üzerinden eski ile yeni arasındaki kavgaya atıfta bulunan bilindik bir retorik söz konusudur. Muhafazakâr eğilimler ya da muhafazakârlığın kurumlaşma süreci genel olarak Osmanlı modernleşmesinden itibaren takip edilebilmektedir. Söz gelimi orduda modernleşme hareketinin başlamasıyla birlikte geleneksel olanı ve dolayısıyla eskiyi temsil eden Yeniçeri Ocağı'ndan yeniliklere karşı gösterilen tepkiler, muhafazakâr tepkiler olarak kabul edilebilir. Nitekim değişimin ivmesini hızlandıran

ve hatta radikalleştiren en önemli figürlerden birisi olan II. Mahmut döneminde kararlılıkla ve büyük bir çatışmayı göze alınarak Yeniçeri Ocağı’nın ortadan kaldırılması da radikal bir hareket olarak dikkat çekmektedir. II. Mahmut’un ve onu izleyen bazı bürokratların 19. yüzyılın ilk yarısında modernleşme adına daha radikal hamleler yapabilmesinin, gelenekselliğin anlam dünyasından kopmayanların muhafazakâr tepkilerine kendilerine göre bir meşruiyet ürettiği de tespit edilebilir. Ancak her şeye rağmen Osmanlı modernleşmesinin uzun bir dönemde muhafazakârlığın ideolojik olarak örgütlendiği ve siyasete etki edebilecek şekilde kurumlaştığı söylenemez. Belli dönemler, olaylar ve şartlar dâhilinde lokal tepkilerden bahsetmek mümkündür. Elbette bir yandan da devlet merkezli Osmanlı modernleşmesinin güçlü geçmişe ve geleneğe dönme vurgusu, 19. yüzyıl boyunca devam etmiş hatta 20. yüzyıla da taşınmıştır. Örneğin; Niyazi Berkes (2008, s. 297), Osmanlı modernleşme sürecinde devam eden bu vurgunun doğrudan muhafazakâr bir vurgu olduğunu ve geçmişten gelen kurumlarla radikal bir şekilde kopuş yaşanmadığı müddetçe kendi deyimiyle “çağdaşlaşma”nın yaşanamayacağını savunmuştur. Niyazi Berkes’in bu tespitinin gerçeklikle örtüşen yanları bulunmaktadır. Geçmişten gelen kurumları ıslah etme anlayışı, yeni olanın yanında eskinin de varlığını sürdürmesini sağlamaktadır. Nitekim muhafazakârlık konusundaki teorik tartışmalara bakıldığı zaman sıkça İngiltere’nin yaşadığı siyasal değişim ile Fransa’nın yaşadığı devrime dayanan radikal değişimin karşılaştırıldığı görülmektedir. Muhafazakârlar eski ile yeninin birlikteliğini sağladığı için İngiltere’nin yaşadığı değişim sürecini daha sağlıklı bulmakta ve kabul etmekte, Fransa’nın devrime dayanan yıkıcı değişmesini tahrip edici bulmaktadır. Benzer tartışmalar özellikle Cumhuriyet’in kurucu döneminin ve bu dönemin ideolojik anlayışının eleştirildiği dönemlerde Türkiye’de de yapılmıştır.

Niyazi Berkes’in cumhuriyet modernleşmesinin ayırt ediciliğini cumhuriyetle birlikte gelen devrimcilikte ve laiklikte bulması fikri burada önemli bir yerde bulunmaktadır. Türk muhafazakârlığına asıl anlamını veren ya da yukarıda Ahmet Çiğdem’den alıntılandığı şekliyle

muhafazakâr momentin varlık sebebi, cumhuriyet dönemi olmuştur. Çünkü cumhuriyet modernleşmesi, Osmanlı modernleşmesinin bir ürünü olarak kabul edilse bile toplum mühendisliğinin jakoben bir yöntemle uygulanma anlayışının hâkim olduğu bir dönem olarak ayrılmaktadır. Fransız Devrimi, cumhuriyetin kuruluşundan itibaren cumhuriyet devrimleri için de örnek teşkil etmiştir. İki devrim arasında jakobenizmin benimsenmesi, saat ve takvimde yapılan değişiklikler, ölçü birimlerinin değişmesi, millî bayramlar ve merasimler, genel olarak kültür alanında yapılan diğer değişiklikler ve devrimin öncüsü olarak Mustafa Kemal Atatürk'ün bir "Robespierre" ve Kemalizm'in de Robespierre'in "sivil din"i olarak kurgulanması gibi pek çok benzerlikten bahsedilebilir (Türköz, 2019). Burada Cumhuriyet modernleşmesinin devrimciliğinin dayandığı temel ve vazgeçilmez ilkenin laiklik olması da Fransız Devrimi'nden taşınan bir etki olarak dikkat çekmektedir. Elbette Fransa'da terör dönemi olarak adlandırılan dönemdeki kadar büyük yıkımlar Türkiye'de gerçekleşmemiştir. Ancak Cumhuriyetin ilanından sonra izleyen yıllarda İslam'ın kamusal alandaki görünümü ve etkisi olabildiğince azaltılmaya çalışılmıştır (Tezel, 2013, s. 34). Cumhuriyet eliti varoluş ilkesi olarak kabul ettiği laikliğe ve pozitivistliğe bağlı olarak kamusal alanda dinin etkisini azaltmayı ve yeni bir millî kültür ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu yüzden Türkiye'de "muhafazakâr" denince akla Osmanlı döneminden bir isimden ya da akımdan ziyade Cumhuriyet tecrübesini yaşamış ve bu tecrübeyle göre "muhafazakâr" eğilimi ortaya çıkmış birisinin ya da bir grubun gelmesi manidardır. Nasıl ki muhafazakârlığın bir ideoloji olarak ortaya çıkmasında devrim fikri merkezî bir yerdeyse Türk modernleşmesi bağlamında muhafazakârlığı ortaya çıkaran ve üreten devrimin de cumhuriyet olduğu tespit edilebilir. Türk muhafazakârlığının cumhuriyetle ilişkisi, mahiyet olarak modernite ve muhafazakârlık ilişkisiyle özdeşdir ve o bir Cumhuriyet ideolojisidir (Çiğdem, 1997, s. 46). Cumhuriyetin tek parti yıllarında gerçekleştirdiği inkılaplar ve bu inkılapların ardındaki zihniyet, Türkiye'de muhafazakârlığın gelişmesini ve görece sınırlarını anlamayı sağlamaktadır.

Muhafazakârlığın reaksiyoner yönü göz önünde bulundurulduğunda cumhuriyet devrimlerinin söz konusu reaksiyonerliği tutum, tavır ve davranış olarak ortaya çıkardığı ve ürettiği görülmektedir. Devrimin değişme zihniyeti ve pratiği karşısında muhafazakârlık da devrimin yıkıcı etkisine karşı geçmişte olanın muhafazasına dayanan kendi zihniyetini ve pratiğini temellendirme imkânına sahip olmuştur. Türk modernleşmesinin temel aktör kurumunun devlet olması dolayısıyla siyasette devrimcilik ile muhafazakârlık bir bölünmeyi temsil etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti devriminin aynı zamanda toplum mühendisliği yanı bulduğundan halkı tanzime yönelik siyaset, halk muhafazakârlığının daha net bir şekilde oluşmasına sebep olmuştur. Benzer şekilde kültür, sanat ve edebiyat gibi alanlarda da devrimci anlayış karşısında genel olarak kültürel muhafazakârlık şekline tanımlanabilecek bir muhafazakârlık ortaya çıkmıştır. Söz konusu farklı alanlardaki muhafazakârlıkların birbirlerini tamamlamalarından ziyade birbirlerine oldukça da uzak mesafeli pek çok yönünü tespit etmek mümkündür. Buna rağmen farklı muhafazakârlık biçimlerinin reaksiyoner taraflarının doğrudan muhatabının tek parti döneminin bazı radikal uygulamalarıyla ilişkili olması, önemli ve üzerinde durulmayı gerektiren bir ayrıntıdır. Burada Kemalizm ile Türk muhafazakârlığı arasında diyalektik bir ilişki tespit edilebilir (Aktaşlı, 2011). Gerek Kemalizm gerekse Türk muhafazakârlığı birbirlerine karşı konumlarına bağlı olarak birbirlerini üreten iki anlayışa karşılık gelmektedir. Mustafa Kemal Atatürk'ün şahsı genelde tartışmaların dışında tutulduğu için Kemalizm genelde Cumhuriyetin tek partili yılların devrimci anlayışını tanımlamak adına tercih edilmektedir. Cumhuriyet devrimlerini savunan ve uygulayan yönetici elitin Türkiye'de geleneğin farklı mecralardaki sürekliliğini engelleme çabasına karşı gelişen reaksiyoner zihniyet (Aktaşlı, 2011, s. 150), Türk muhafazakârlığının en önemli ve genel karakteristiği olarak kabul edilebilir. Bu reaksiyonerlik elde ettiği imkânlara göre bazen sesi yükselerek bazen de sessiz bir şekilde devam etmiş ve bir anlam dünyası üretmeyi başarmıştır. Ancak Türk muhafazakârlığının Türk modernleşmesinin karşısında ya da çağ dışı olduğu şeklindeki iddialar doğru değildir. Tersine Türk muhafazakârlığı da Türk

modernleşmesinin bir ürünüdür ve devrim ve kendi dinamikleriyle değişme arasındaki fark burada ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Türk muhafazakârlığı, modernleşme karşıtı olmanın ötesinde modernleşmenin bir ürünüdür ve bu sürecin üretenlerinden birisidir.

Siyasi Muhafazakârlık: Türk Sağı ve Karşı Devrim Tartışmaları

Türk modernleşmesini analiz ederken en çok üzerinde durulan toplumsal kurumlardan birisi siyasettir. Bu durum hem modernleşme talebinin ve modernleşmeye ilişkin değişimin baş aktörünün devlet olmasıyla hem de muhafazakârlığın bir ideoloji olarak siyasi taraftarlığa atıfta bulunmasıyla doğrudan ilişkilidir. Ali Paşa ile Tanzimat aydınları arasındaki siyasi çatışma, I. ve II. Meşrutiyet arası II. Abdülhamid dönemi ve 31 Mart Vakası'na referansla siyasi muhafazakârlık ile ilgili değerlendirmeler yapılmış olsa da Türkiye'de siyasi muhafazakârlığın Milli Mücadele sonrasında zemin bulduğu söylenebilir. Özellikle savaş bittikten sonra cumhuriyetin kurulmasının arifesinde Milli Mücadele'yi yöneten kadro arasındaki görüş ayrılıkları, Türkiye'de siyasi muhafazakârlığı anlamak açısından önemlidir. İki sembol isim olarak Mustafa Kemal Paşa ile Kazım Karabekir Paşa arasında kurulacak yeni düzenin nasıl olması gerektiğiyle ilgili ciddi bir tartışma yaşanmıştır. Kazım Karabekir (1995, s. 142), Lozan görüşmeleri sırasında Mustafa Kemal Paşa'nın Milli Mücadele'yi birlikte yönettiği pek çok isimle arasında mesafe oluştuğunu ve yeni çevresinde savaş sırasında dile getirmeye çekindikleri "İslam terakkiye mânidir" fikrini savunan pek çok insanın bulunduğunu ve bu fikirlerini de açıkça dile getirmeye başladıklarına dikkat çekmiştir. Milli Mücadele'nin sembol iki komutanı arasındaki bu tartışma, sonrasında Türk siyasetinin önemli yol ayrımlarından birisiyle sonuçlanmıştır. Kazım Karabekir Paşa (1995, ss. 144-147), Mustafa Kemal Paşa'nın bulunduğu bir mecliste Fethi Okyar, Tevfik Rüştü Aras ve Mahmut Esat Bozkurt'a karşı İslam'ın terakkiye mâni olmadığı görüşünü savunduğunu ve Mustafa Kemal Paşa'ya hitaben:

“Millet Meclisini tekbirler, selatlar arasında açtınız! İslamlığın en yüksek bir din olduğunu hutbelerde de ilan ettiniz! Hepimiz de aynı iman ve kanaatle aynı yoldan yürüdük! Şimdi ne yüzle ve ne hakla bir kanlı maceraya atılacağız?” sözleriyle mukabele ettiğini belirtmiştir. Burada Kazım Karabekir Paşa’nın tartıştığı üç ismin de cumhuriyet döneminin gözde isimleri olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ona göre Mustafa Kemal Paşa, İsmet Paşa ve Fethi Bey -ki ikinci ve üçüncü isim cumhuriyetin kurulmasından sonraki ilk başbakanlardır- cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte izlenecek temel siyaset için şu üç maddelik programda anlaşmışlardır (Karabekir, 1995, s. 165): “1-İslamlık terakkiye mânidir, 2-Arapoğlunun yavelerini (Kur’an kastedilmektedir) Türklere öğretmeli, 3-Hocalar toptan kaldırılmalı”. Elbette Kazım Karabekir Paşa’nın siyasi bir ayrışmanın tarafı olduğu ve yorumlarının öznel değerlendirmeler olduğu ihtiyatı göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak inkılapların devamlılığında ve Türkiye’de siyasetin merkezi ayrışmasında yukarıda nakledilenlerin bir karşılığı olduğu da kabul edilmelidir. Burada yaşanan tartışma ve buna bağlı olarak gelişen ayrışma, süregiden değişimin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir metodolojik ayrışma olarak da görülebilir.

Cumhuriyet kurulduktan sonra görüş ayrılıkları yaşanmaya devam etmiş, Kazım Karabekir’in genel başkan olarak görev aldığı ve Milli Mücadele’nin pek çok sembol isminin görev aldığı muhalefet partisi olarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) kurulmuştur. Bu siyasi parti, genelde Türk sağ siyasetine dâhil olan muhafazakâr eğilimli siyasi partilerin öncüsü olarak kabul edilmektedir. Öncelikle partinin Cumhuriyet Halk Fırkası’ndan (CHF/ CHP) ayrılması ve demokratik yollarla muhalefet partisi olarak örgütlenmesi, muhafazakâr yönle sahiptir. Burada önemli bir yöntem farklılaşmasından bahsedilebilir. Cumhuriyetin devrimci karakterine karşı TCF, liberal eğilimler taşımakla birlikte topluma yukarıdan müdahale edilmesine karşı olmuştur. Bu yöntem farklılaşması, daha önce zikredilen İngiltere modernleşmesi ve Fransız modernleşmesi karşılaştırmasını çağrıştırmaktadır. Ayrıca TCF programında liberalizmin etkisi daha nettir. 1924 yılının Kasım ayında kurulan parti, Şeyh Said İsyanı sonrasında

Takrir-i Sükûn kanununa göre kapatılmıştır ve resmî ideoloji referanslı şu ithamlara muhatap olmuştur (Zürcher, 2013, ss. 42-50): Gizli saltanatçı olmak, parti programındaki “İslam’a hürmetkâr olma” ifadesi dolayısıyla laiklik karşıtı olmak ve Şeyh Said İsyanı’na destek olmak. Bu ithamların tamamı laiklik karşısında “irtica” retoriğine uygundur. Ancak TCF üyelerinin İzmir Suikastı dolayısıyla yargılanmaları ve muhalefet tasfiyesiyle siyaset alanının dışına çıkarılmaları, CHP karşısında muhalefet olarak örgütlenen her siyasi yapının “muhafazakâr” ya da o dönemdeki adlandırmayla “mürteci” olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Örneğin; yukarıda Kazım Karabekir ile İslam konusunda tartışmaları aktarılırken ismi zikredilen ve Şeyh Said İsyanı sırasında başbakan olan Fethi Okyar, 1930 yılında Atatürk’ün emriyle Serbest Cumhuriyet Fırkası’nı (SCF) kurmuş ancak üç ay ömrü süren parti ciddi bir halk desteğine ulaşınca CHP’li yöneticiler tarafından “mürteci” damgası yemekten ve kapatılmaktan kurtulamamıştır. Benzer bir durum çok partili hayata dönülmesi sonrasında Demokrat Parti (DP) için de geçerlidir. Aslında burada zikredilen partilerin tamamı CHP içinden kopmuş partilerdir. SCF ile DP’nin kuruluşu doğrudan dönemin cumhurbaşkanlarının bilgisi dâhilinde ve parti kurucularından laiklik prensibine bağlılık sözü alınarak gerçekleşmiştir (Kahraman, 2010, ss. 199-200; Akın, 2012, s. 55). Ancak iktidara sahip olmak, hâkim retoriği de belirlemek anlamına geldiği için CHP içinden çıkan bu siyasi örgütlerin gerçekte ne olduklarından çok güçlerini kaybettiklerinde nasıl tanımlandıkları, siyasi konumları açısından daha belirleyici olmuştur.

CHP karşısındaki muhalefetin “karşı devrimci” olarak tanımlanması özellikle çok partili hayatta muhafazakâr kesimin büyük desteğini alarak tek başına hükûmet kurma yetkisini elde eden Demokrat Parti, Adalet Partisi, Anavatan Partisi ile Adalet ve Kalkınma Partisi’ne karşı yöneltmiştir. Bu siyasi partilerin net bir şekilde ideolojik olarak aynı çizgiyi temsil ettikleri tartışmalı bir konudur. Örneğin; DP’nin en güçlü olduğu bölge daima Ege Bölgesi olmuştur. Buna karşılık AK Parti’ye Ege Bölgesi’nden verilen destek DP ile kıyaslandığında daha düşüktür. Ancak bu siyasi partilerin belki de en önemli ortak yanları,

CHP karşısında konumlanmaları ve CHP ile ya da onun devamı olan partilerle mücadele etmeleridir. Bu siyasi konumlanma sadece CHP karşısında bir konumlanmadan ibaret görülmemiş aynı zamanda İdris Küçükömer’in (2007, s. 72) deyiimiyle “Batıcı-laik bürokratik güçlerin” karşısında bir konumlanma olarak da görülmüştür. Küçükömer, bu çizgiye İttihat ve Terakki karşısında Hürriyet ve İtilafçılardan, Milli Mücadele dönemi Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde II. Grubu ve yukarıda değinilen siyasi partileri, TCF, SCF, DP ve AP’yi de dâhil etmiştir. Ona göre devlet ile halk arasındaki ayrışmanın siyaset alanına yansımaları bu şekilde devam etmiştir. Bu siyasi partilerin ideolojik süreklilikleri tartışma konusu olsa da “Türk Sağ”ın sürekliliği açısından bir karşılıkları olabilir. ANAP programında “muhafazakâr” olma tanımı bulunsa da kendisini doğrudan “muhafazakâr” olarak tanımlayan siyasi parti Ak Parti olmuştur. Ak Parti, kuruluş aşamasında daha İslamcı vurgulara sahip Milli Görüş geleneğinden kendisini ayırt etmek için muhafazakâr tanımına başvurmuştur.

Türkiye siyasi tarihinde karşı devrim tartışmalarında önemli bir dönem noktası da askerî darbelerdir. Özellikle 27 Mayıs 1960 Darbesi, CHP’nin toplumsal tabanına dayanan bir darbe olarak dikkat çekmiştir. Bu darbe sonrasında yaşananlar, Türk muhafazakârlığın anlamak için anahtar önemde bulunan Kemalist diyalektiğin CHP-DP karşıtlığı üzerinden işlediği bir süreç olarak devam etmiştir. Hatta 27 Mayıs’tan sonra darbe yönetimi, II. Cumhuriyet’in kurulduğunu da iddia etmiştir ve darbenin ilk yılında sıkça bu tanım kullanılmıştır. Aslında DP’nin iktidara gelme sürecinde doğrudan CHP, Atatürkçülükten sapmakla itham edilmiştir. Ancak zamanla muhalefete düşen CHP, “Atatürk’ün partisi olmak” ayrıcalığını siyasi bir avantaja çevirmeyi başarmıştır. DP, irticaya pirim veren, Atatürk devrimlerinden ayrılmış, oportünist bir parti olmakla itham edilmiş ve çoğu zaman tek başına iktidar olmasına rağmen bu konuda kendisini savunma konumunda kalmıştır. Bu konuma DP’den sonra aynı geleneği devam ettirdiği iddia edilen diğer partilerin de sıkça düştüğü bilinmektedir. Türkiye’de gerçekleşmiş ya da başarısız olmuş askerî darbelerin tamamında ordunun

cumhuriyetin ve inkılapların bekçisi olma vurgusu dikkat çekmiştir. Bu vurgu, 27 Mayıs 1960 Darbesi'nde, Talat Aydemir'in 1962 ve 1963'te başarısız olan iki darbe girişiminde, 12 Mart 1971'de, 12 Eylül 1980'de, 28 Şubat 1997'de, 24 Nisan 2007'de yayınlanan e-muhtıradı ve 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi'nde takip edilebilir. Darbelere sonra yapılan seçimlerde ise genelde darbelerden istedikleri sonuçlar elde edilememiş genelde muhafazakârların desteklediği siyasi partiler ciddi oy almış ve "karşı devrim" retoriği de devam etmiştir. Askerî darbeler incelendiği zaman Türk muhafazakârlığının ortaya çıkışının ve kendi sürekliliğini üretmesinin neden cumhuriyet devrimlerine referansla açıklandığı daha net görülmektedir.

Türkiye'de siyasi muhafazakârlık açısından değinilmesi gereken önemli konulardan birisi de Türk sağdır. Türkiye'de sağ ve sol kavramsallaştırması, 1960'lardan itibaren literatüre yerleşen bir ayrıma karşılık gelmektedir. Bu ayrışmada CHP'nin içinde "Ortanın Solu" tartışmalarının başlaması ve partinin merkezin solunda olduğuyla ilgili İsmet İnönü'nün yaptığı açıklamanın belirleyici bir yeri vardır. Başka bir deyişle muhafazakârlığın konumunu genel olarak belirlediği gibi Türk sağının "sağda" olma konumunu da yine CHP'nin tavrı belirlemiştir. Türk sağının üç temel sütununun milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılık olduğu düşünüldüğünde muhafazakârlığın esnekliği dolayısıyla kolayca benimsenebildiği ve diğer ideolojilere dâhil olabildiği görülmektedir. Her kurumlaşmış yapının kendi sürekliliğini sağlama adına muhafazakâr reaksiyonlar gösterdiği iddiasına bağlı olarak CHP'nin ve Türkiye'de statükoyu temsil eden askerî ve sivil bürokrasinin de muhafazakâr bir karakterde olduğu iddia edilmiştir. Nitekim İdris Küçükömer'in sağ ve sol kavramlarının Türkiye'de yanlış kullanıldığına dair tezi de bu iddiaya dayanmaktadır. Muhafazakârlığın bu şekilde kullanımını, onun ne olduğunun tespitini tamamen zorlaştırmaktadır ki belli bir geçmişe sahip her siyasi örgütlenmenin muhafazakâr olduğunu söylemek aslında muhafazakârlık diye bir şeyin olmadığını söylemek anlamına gelmektedir. Türk sağının vatan, bayrak ve ezan sembolleri üzerinden tarihî geçmişi öne çıkaran siyaseti, CHP'nin 1960 ile 1980

arasında sol söyleminin ve laiklik anlayışının antikomünizme bağlı olarak yorumlanması, sağ siyasi geleneğin kendi kendisini sürdürmesi açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Çünkü 2010’lu yıllarda da CHP’nin tek parti dönemi uygulamalarına atıfta bulunmak ve milliyetçiliğin güçlü bir şekilde benimsenmesi, böylesi bir geleneği takip etmeyi mümkün kılmaktadır. Yine 2000’li yıllarda Ak Parti’nin Adnan Menderes, Turgut Özal ve Recep Tayyip Erdoğan’ın resimlerinin bir araya getirildiği bir afişi propaganda için kullanması da muhafazakâr hafızaya güçlü bir şekilde hitap etmektedir.

Türk sağını oluşturan üç ideolojinin birlikteliği üzerine düşünüldüğünde de Türk muhafazakârlığının siyasi tarihteki konumu belirginleşmektedir. Türkiye’de muhafazakârlık deyince akla gelen pek çok düşünür ve siyasetçi göz önünde bulundurulduğunda bu isimlerin aynı zamanda milliyetçilik ideolojisinin de önemli isimleri oldukları dikkat çekmektedir. Cumhuriyetin devrimci anlayışının en önemli amaçlarından birisi, ulus-devlet anlayışına uygun bir toplum oluşturmaktır. İslamcılar, cumhuriyetin kurulmasından hemen önce siyaset alanının dışına itilmişlerken zamanla Türkçülük ve Turancılık üzerinden devam eden milliyetçilik de cumhuriyet ideolojisiyle uyum sorunu yaşamıştır (Kılıç, 2016). Cumhuriyetin temel altı ilkesinden birisi olan milliyetçilik ile 19. yüzyıldan itibaren gelişen Türkçülük arasında önemli bir mesafe oluşmuştur. Ayrıca milliyetçilerin kendi içlerinde Rıza Nur’u takip eden Nihal Atsız öncülüğünde ırkçı ve Turancı anlayışı savunanlarla Nurettin Topçu, Remzi Oğuz Arık gibi Türk-İslam anlayışına bağlı Anadolucular arasında da ciddi bir gerilim oluşmuştur. Anadolucuların Türklük ile İslam’ı birlikte kabul etmeleri, Türk muhafazakârlığının sürekliliğinde merkezi bir yerde bulunmaktadır. Bu yüzden milliyetçilik, en azından kavram olarak kullanılabilme meşruiyetine bağlı olarak muhafazakârlık ve İslamcılık için bir paravan gibi olmuştur. Başka bir deyişle bu üç ideolojiyi bir araya getiren en önemli sebeplerin başında cumhuriyet ideolojisinin devrimciliğinin siyasi ve kültürel alanı domine etmesi gelmektedir. Gerek milliyetçilik gerekse İslamcılık, cumhuriyetin kurulmasının ardından muhafazakârlaşma

eğiliminde olmuştur. İslamcılığın muhafazakârlaşması, kendi sürekliliğini sağlayamamasının yanında cumhuriyet devrimlerinin özellikle dindarları rahatsız eden uygulamaları olmuştur. Meşrutiyet sonrası *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergilerinde geleneksel dinî anlayışın ciddi bir eleştirisine giren ve ortalama bir muhafazakâr mukaddesatçı için oldukça fazla eleştirel ve yıkıcı bir üslup sahibi olan İslamcılar, cumhuriyet devrimleri konusunda kendi ötelenmişliklerine de bağlı olarak daha muhafazakâr bir konuma gelmişlerdir (Aktay, 2013, s. 351). Takrir-i Sükûn Kanunu kalktıktan sonra Eşref Edip Fergan tarafından yeniden çıkarılan Sebilürreşad Dergisinde söz konusu muhafazakârlaşma net bir şekilde görülmektedir. Yine Fergan'ın yasaklanan kitabı *Kara Kitap* da bu değişmeyi yansıtan önemli bir çalışma olarak okunabilir. Bu üç ideolojiyi bir araya getiren bir başka gelişmenin de komünizm olduğu ve Türkiye'de komünizm meselesinin ekonomi ya da siyaset temelli değil din odaklı tartışmalara konu olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Halk Muhafazakârlığını Anlamak

Köy ve küçük şehir kökenli halk kitlelerinin büyükşehirlere göçü, Türk modernleşmesinin bir ürünü olmasının yanında Türkiye'de muhafazakârlığın sosyolojik değişimini yansıtan çok önemli bir veri kaynağıdır. Bu hareketlilik, genel olarak birbirine bağlı dört alt hareketliliği ortaya çıkarmıştır (Akın, 2011, ss. 94-95): "1. Mekân hareketliliği: Kentleşme ve kentlileşme, 2. ekonomik hareketlilik: Kalkınma, zenginleşme, 3. Siyasi hareketlilik: Siyasette (yerelde ve genelde) ve bürokraside aktör haline gelme, 4. Eğitimde hareketlilik: Eğitim seviyesinin artması, okullaşma." Genel bir değerlendirmeye bu değişme olayı, muhafazakârlığın daha köylü ve uzun yılların geleneğine dayanan bir birikimle yeni şartlara göre farklılaşması şeklinde tanımlanabilir. Hatta bu değişme süreci, kendisine göre bir kentleşme ve kentlileşme süreci olarak da kabul edilebilir. Türkiye'de özellikle 1980'lerden itibaren siyaset, bürokrasi, akademi, sanat, edebiyat ve sanayi gibi pek çok farklı

alandaki aktör haline gelen ve muhafazakâr olarak tanımlanan birçok insanın hikâyesi, yukarıda maddeleştirilen hareketliliğin bir sonucudur. Ancak muhafazakâr kesimin toplumsal değişmeye bağlı bir aktör hâline geldiği alanlar, daha öncesinde boş olan ya da ilk defa bu insanların çabalarıyla ortaya çıkmış alanlar değildir. Bu yüzden bu alanlarda daha önceden belli konumları elde etmiş insanlar ile yeni aktör olmuşlar ya da olma iddiasındakiler arasındaki çatışma, beklenebilir bir durumdur. Bu çatışma, siyaset başta ve oldukça belirgin olmak üzere diğer kurumlar altında da devam edegelmiştir. Öyle ki birkaç nesildir kentli ve kentli olmanın sağladığı imkânlardan faydalanarak yetişmiş olanlar, kendi konumlarını muhafaza etmekle ilgili bir hassasiyet göstermişlerdir ki bunu da olağan bir gelişme olarak kabul etmek gerekmektedir. Bu yüzden Türkiye’de “merkez”de bulunanların çevrenin merkeze yönelmesine karşı gösterdikleri reaksiyonun bir çeşit muhafazakârlık olduğu da iddia edilegelmiştir.

Halk kitlelerinin toplumsal hareketliliği yönetilebilen ya da kontrol altında tutulabilen bir hareketlilik olarak değerlendirilemez. Öncelikle kırsaldan kente doğru hareketlilik, 1949 ve 1950 yıllarında başlamıştır ve devletin o zamana dek halk üzerindeki kontrol anlayışını aşan bir gelişme olarak tecrübe edilmiştir. Ayrıca aynı dönemde demokrasiye geçilmiş olması, yönetilen halk ile yönetenler arasında karşılıklı iktidar ilişkilerine bağlı faydanın gözetildiği bir etkileşim biçimini de ortaya çıkarmıştır. Her iki tarafın da kendi faydasını gözettiği bu yeni durum, Türkiye modernleşmesinin sürekliliği açısından önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Nitekim halk muhafazakârlığına uygun insanların siyasette ya da başka alanlarda görünür olması ve taleplerinin artması, kesintilere rağmen demokrasinin bu ilişki biçimi üzerinden devam etmesiyle doğrudan ilişkilidir ve bu durum, Türkiye’nin makro toplumsal değişmesini anlamak açısından da önemlidir. Demokrasiyle birlikte aktif siyasette bulunan temsilcilerin siyasi kültürümüzde halk ile siyasetçi arasındaki ilişkisinin değişmesine sebep olmuştur. Bu değişimin Türkiye’de muhafazakârlık ile Kemalizm arasındaki diyalektik ilişkinin farklılaşmasını sağladığı ve halk

muhafazakârlığını yeni dinamikler üzerinden devam ettirici önemli bir gelişme olduğu görülebilir.

Türkiye’de halk muhafazakârlığının en çok önem verdiği iki kurum, aile ve dindir. Batı’da kurumlaşan muhafazakârlık için de üç kurumun devrimin zararlı etkilerinden en az şekilde etkilenmesi ve tarihsel birikimlerinin korunması merkezi bir önem arz etmiştir. Bu üç kurum, din (kilise), aile ve özel mülkiyettir. Türkiye’de özel mülkiyet, Batı’daki şekliyle gelişmiş bir kurum değilse de muhafazakârlık açısından din ve aile kurumları özellikle önem ve değer atfedilen kurumlardır. Cumhuriyet devrimlerinin bağlı olduğu temel ilke laiklik olduğu için Türk muhafazakârlığının geçmişten gelen kutsallığın muhafazasıyla ilgili hassasiyeti anlaşılabilir. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, din eğitiminin yasaklanması, ezanın Türkçe okunması gibi uygulamalar, doğrudan ciddi bir reaksiyonla karşılaşmamışsa da muhafazakâr halk kesiminin bu uygulamalara reaksiyon göstermek için eline gelen fırsatı 1950 seçimlerinde ve sonrasında sıkça kullandığı da vakıdır. Bu yüzden Türkiye’de hemen her seçim döneminde en çok tartışılan en önemli gündem maddesi hâlâ din olmakta ve tek parti döneminin uygulamaları, muhafazakâr toplumsal hafızanın üretilmesine hâlâ katkı sağlamaktadır. Yine dinî gruplar ve tarikatlar bu değişme süreci dolayısıyla Türk halk muhafazakârlığının önemli araçları olarak dikkat çekmektedir. Devletin katı laiklik siyaseti karşısında gizli saklı bir şekilde varlıklarını sürdürmeye çalışan bu gruplar, demokrasiye geçilmesiyle ve kentleşme hareketliliğiyle bazı imkânlar elde etmişlerdir. Aynı zamanda belli bir silsileyi takip etme ve geleneksele dâhil olma iddiaları, kentleşen kesimlerin hareketliliği açısından bu grupları avantajlı kılmıştır. Çünkü kentleşmenin alt hareketlilikleri olarak belirtilen mekân, siyaset, ekonomi ve eğitim hareketliliklerinin önemli aktörleri arasında dinî gruplar da bulunmaktadır. Bu süreç, dinî grupların demografik olarak büyümelerini, ekonomik güç elde etmelerini, siyaset kurumuyla güç ve fayda ekseninde ilişki kurmalarını ve siyasete dâhil olmalarını sağlamıştır. Çoğunlukla geleneksel dinî anlayışlara sahip olan bu gruplar, halk muhafazakârlığının sürdürücüleri olarak kabul

edilebilir. Kutsal hassasiyetlerin korunmasının yanında kamusal alana açılma imkânı sunmaları ya da en azından bu iddiayı taşımaları, kentlileşen kesimler açısından dinî grupların önemli alternatifler haline gelmelerine sebep olmuştur. 1950’li yıllardan itibaren Türkiye’de etkin olan ve etkinlikleri giderek artan dinî grupların çoğunun ortak önemli özelliklerinden birisi, Cumhuriyet döneminde izlenen laiklik siyaseti karşısında ötekileştirilmiş bir isim etrafında örgütlenmeleridir. Bu ötekileştirmenin ortak bir hafıza inşa etmedeki rolü yadsınamayacak bir gerçektir.

Bu değişme sürecinde muhafazakâr hassasiyetlere sahip halk kesiminin neyi muhafaza edip edemediği, kendi değerlerini ne kadar yeni nesillere taşıyabildiği de başka bir tartışma konusudur. Özellikle bu kesimin kentlerde yetişen ve kentlileşmenin sunduğu imkânlardan faydalanan yeni nesillerinin kendilerinden önceki nesillerden nelemi taşıyabildikleri ya da taşıyamadıkları üzerinde durulması gereken bir meseledir. Fırat Mollaer (2016), 1980 sonrası muhafazakârlığı, Türkiye’de yaşanan siyasi ve ekonomik değişime de bağlı olarak “tekno muhafazakârlık” olarak tanımlamıştır. Tekno muhafazakârlık kavram-sallaştırması, alışveriş merkezleri, toplu konut inşaatları ile kentlerde eskiye ait dokunun değişmesi ve pek çok muhafazakâr siyasetçinin ve bürokratin bu durumu bir tür gelişme ya da modernleşme olarak görmesine odaklanmaktadır. Ayrıca yaşanan hızlı dönüşüme muhafazakâr kesim tepki göstermediği gibi çoğunlukla bu dönüşümü desteklemekte ve bu dönüşümden sağlanabilecek fayda ve fırsatlardan istifade etmek istemektedir. Burada Türk-İslam anlayışına bağlı bir halk irfanından ya da duyarlılığından bahsetmek, meselenin sosyolojisini ıskalamak anlamına gelmektedir. Halkın köyden ya da küçük şehirlerden büyük şehirlere göç etmesi, büyük şehirlerde hayata tutunmaya çalışması ve elde ettiği dünyevi faydayı ve gücü arttırmaya çalışması, meselenin bir yönüne tekabül etmektedir. Diğer taraftan çocukların dinî eğitimleriyle ilgili hassasiyetlerin gözetilmesi, dinî gruplara, camilere, yardım kuruluşlarına yardım edilmesi gibi pek çok faaliyet de işin başka diğer yönüdür. Halk muhafazakârlığı, yaşanan değişimle

birlikte dönüşmekte ve başka bir duruma evrilmektedir. Bu değişimin birkaç nesilde ve hızlı bir şekilde gelişmesi, değişimle pek çok travmatik sonucun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Öyle ki Türkiye'nin demokrasi tarihinde en uzun iktidar süresine sahip olan ve kendisini doğrudan muhafazakâr ve demokrat olarak tanımlayan Ak Parti dönemi, aile ve din kurumlarıyla ilgili kaygıların sıkça dile getirildiği ve kamuoyunda tartışıldığı bir dönem olmuştur. Bu durum sadece parti siyasetiyle ilgili olmanın ötesinde muhafazakâr bir siyasi iktidarın yönetiminde olmadığı bir dönemde de yaşanabilecek bir durumdur. Çünkü yaşanan değişim çok ciddi bir süreç olmasının yanında da hızlı bir süreçtir. Halk muhafazakârlığı temsilcilerinin bir sonraki neslinin hangi zihniyete sahip olacağı, hangi süreklilikler ve kopuşlar arasında bir varoluş sürdüreceği pek çok öngörülemez unsur içinde barındırmaktadır. Ancak bu durum, halk muhafazakârlığının sınırlı, belirli sembollere odaklanan "kitlesele" anlayışı açısından anlaşılabilir yönlerle de sahiptir.

Başka Bir Anlam Dünyası: Aydın Muhafazakârlığı

Türkiye'de muhafazakârlık ile ilgili pek çok kafa karıştırıcı durum, halk muhafazakârlığı ile özellikle sanat ve edebiyat alanındaki muhafazakârlık karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır. Halkın pek çok gündelik hayat ritüeli, dinî bir anlama sahip olduğu -ya da halk tarafından böyle düşünüldüğü- için güçlü bir şekilde kurumlaşmış ve katılaşmıştır. Muhafazakâr eğilimlere sahip olan aydınların gündelik hayatına bakıldığında ise halk ile aralarında ciddi bir sosyolojik mesafenin var olduğu net bir şekilde görülmektedir. Bu mesafe, tarihsel süreçte iki kesim arasında farklılaşmanın devam etmesine de sebep olmuştur. Halk ile aydınlar arasında her dönemde ve bütün toplumlarda öteden beri bir ayrışma var olageldiği için aydın muhafazakârlığını var eden ve sürdüren en önemli temellerden birisinin avamla mesafe olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu durum en başta aydın kesimin kendisini ayırt etmesiyle de ilgili bir ontolojik yöne sahiptir. Örneğin; Şapka İnkılabı sembolik bir devrim pratiği olarak cumhuriyetin ilanından iki

yıl sonra uygulamaya konulmuştur. Fötr şapka, eğitilmiş ve statü sahibi erkekler tarafından takılırken köylü halkın büyük çoğunluğu ile şehirlerde geleneksel mahalle kültürünün taşıyıcısı olan kesim kasket giymiştir. Bu sembolik mesafe, uzun yıllar devam etmişse de muhafazakâr aydın olarak kabul edilen pek çok isim için cumhuriyetin sembolik devrimleri, geleneksel halk kitlelerinde oluşturduğu tesiri aynı şekilde oluşturmamıştır. Bu anlamda Ahmet Hamdi Tanpınar’ın, Necip Fazıl Kısakürek’in, Nurettin Topçu’nun ya da Samiha Ayverdi’nin gündelik hayatlarında daha çok kendileri gibi eğitilmiş ve statü sahibi ve hatta muhafazakâr olmayan insanlara benzedikleri dikkat çekmektedir. Bu mesafe, başörtüsü meselesi gibi muhafazakâr halk kesimi açısından son derece önemli ve uzun yıllara yayılmış kronik bir meselede kendisini daha net göstermiştir.

Muhafazakâr eğilimleri olan aydınlar ile geleneksel halk kitlelerinin hassasiyetlerinin ve mesele tanımlarının farklılaşması da yukarıda sözü edilen sosyolojik farklılaşmadan dolayıdır. Ayrı aidiyetlere bağlı ayrı zihniyet dünyalarının gerçeklik kabullerinin farklılaşması, iki kesimin muhafazakârlıklarını da farklılaştırmaktadır. Böylece iki muhafazakâr kesim arasındaki mesafe, neyin muhafaza edilmesi gerektiğiyle ilgili hassasiyetler açısından da farklılık arz etmektedir. Entelektüel kesimin muhafazakârlığı, kendi kültürel sermayelerine bağlı olarak entelektüel kaynaklardan beslenmiştir. Bir şair ve bürokrat olarak Yahya Kemal’in cumhuriyet modernleşmesinde yok sayılan Osmanlı geçmişini sahiplenmesi, halk muhafazakârlığının aynı geçmişi sahiplenişinden farklıdır. Hatta iki anlayışın kurguladığı ve hürmet ettiği Osmanlı da birbirlerinden farklı Osmanlı’lardır. Cumhuriyet döneminde daha az şiir ve yazı yazmış olan Yahya Kemal’in özellikle devrimlerin uygulanma döneminde merkezden uzaklaştırılmış olmasına rağmen entelektüel olarak Osmanlı ile Cumhuriyet arasında bir köprü vazifesini kurduğu düşünülmüştür (Ayvazoğlu, 2013, ss. 420-421). Yahya Kemal’in yok sayılmış ve ötelenmiş Osmanlı’yı geçmişi olarak kabul etmesi, “Süleymaniye’de Bayram Sabahı” şiiri veya “Kökü mazide olan âtiyim” mısraı, onunla aynı anlam dünyasına sahip olmayan halk kesimi için bile heyecan uyandırmayı başarabilmiştir. Hatta Yahya

Kemal'in o şiirine ilham veren duyguyu gerçekten namaz kılarken mi aldığı yoksa namaz kılmadan insanları gözlemleyerek mi edindiği de tartışılmıştır. Burada ötelenmenin getirdiği bir aidiyet arayışından bahsetmek mümkündür ki Türk muhafazakârlığının belki en önemli karakteristik özelliklerinden birisi budur. Özellikle muhafazakâr halk kesimi, kendi değerlerine gösterilen saygıdan büyük mutluluk duymuş ve bu saygıyı göstereni hemen kendisinden bilmiştir. Yahya Kemal, Arif Nihat Asya, Necip Fazıl Kısakürek ya da Ali Fuat Başgil'in bu kesimde sembol şahsiyetler olarak dikkat çekmeleri, yazdıklarının anlaşılmasının ötesinde bir duruma karşılık gelmektedir. Nitekim özellikle mütedeyyin halk kesimi açısından kendisine en çok değer atfedilen isimlerin başında gelen Necip Fazıl Kısakürek'in alafranga ev hayatı, kendisiyle temas kuran Anadolu kökenli pek çok dindar gençte hayret uyandırmıştır (Mengüşoğlu, 2013).

Entelektüeller ya da aydınlar, kendi çevrelerinde ve kendilerine muhatap olan bir kesimi dikkate alarak eserlerini vermektedirler. Türkiye'de aydınların muhafazakârlığını halk muhafazakârlığından ayıran en önemli unsurlardan birisi de bu gerçektir. Türk düşüncesinde muhafazakârlığın en önemli kaynaklarından birisi, pek çok aydının yolunun geçtiği *Dergah* dergisidir. Dergi, ismini Yahya Kemal'in "İthaf" manzumesinden almış, Milli Mücadele'yi desteklemek ve materyalizme karşı bir duruş sergilemek için 1921 ile 1923 yılları arasında çıkmıştır (Çınar, 2013, s. 86). Derginin şair olarak öne çıkan ismi Yahya Kemal özellikle fikir yazılarıyla düşünür olarak öne çıkan ismi ise Bergsonculuğun Türkiye'deki önemli temsilcilerinden Mustafa Şekip'ti. O dönemde oldukça genç yaşta bulunmasına rağmen şiirleri ve yazıları dergide yayınlanan Ahmet Hamdi Tanpınar üzerinde derginin etkisi devam etmiştir (Dellaloğlu, 2012, s. 85). *Dergah* dergisi, cumhuriyetin resmî ideolojisinin pozitivist anlayışının dışında ve hatta ona tamamen zıt bir anlayışı temsil ettiği için Türkiye'de entelektüel muhafazakârlığın en önemli kaynaklarından birisi olarak kabul edilmiştir. Aslında düşünce anlamında da örgütlü bir entelektüel muhafazakârlık olmadığı gibi (Aksakal, 2017, s. 24), *Dergah* dergisi de örgütlü ve yekpare bir

düşünce etrafında varlığını sürdürmemiştir. Muhafazakâr aydınlar ile ilgili en çok dile getirilen iddialardan birisi, bu aydınların çelişkili hâlleridir. Bu iddiada özellikle muhafazakârlığın belli kalıplar etrafında düşünülmesi ve muhafazakâr olarak kabul edilen aydınların bu kalıba uymayan yönleri etkili olmaktadır. Pek çok muhafazakâr eğilimli aydın, alafranga bir hayat yaşamıştır. Siyasetin domine ettiği kültürel ortamda farklı zamanlarda farklı eğilimler göstermişlerdir. Bu ithamlar, Peyami Safa, Necip Fazıl Kısakürek gibi muhafazakârlık denince öncelikle akla gelen ve oldukça güçlü bir popülizm üretebilen isimler için sıkça dile getirilmiştir (Aksakal, 2017, ss. 129-131). Burada sorulması gereken asıl soru, söz konusu aydınların bu çelişkili hâllerinin muhafazakâr tutumlarından mı kaynaklandığı sorusudur. Bu soruya olumlu bir cevap vermek, işin kolayına kaçmak olacaktır ki siyasi karşıtlıklar üzerinden meseleleri yorumlama heveslisi olanlar, doğrudan muhafazakârlığın böyle bir tipi ortaya çıkardığını kolayca iddia edebilmektedir. Bu çelişkili durumun genel bir tarafı da bulunmaktadır. Farklı ideolojik yaklaşımların pek çok temsilcisinde de benzer bir durum tespit edilebilir. Ancak bu, ideolojilerin kendilerinden ziyade tarihsel ve toplumsal değişme şartlarının değişkenliğiyle de ilgilidir. Meselenin bu tarihsel ve sosyolojik gerçeklik yönü gözden kaçırıldığında ideolojiler arası bir çatışmanın retoriğine takılıp kalma riski ortaya çıkmaktadır.

Aydınların muhafazakârlığı üzerine konuşmak, geçmişin reddedilmesinin yanlışlığı ve geleneğin sürekliliğinin kabulü gibi birkaç ortak noktaya dayanmaktadır. Bu yüzden aydınların muhafazakârlığının sınırlarını tespit etmek için birkaç sabite ancak bulmak mümkündür. Bu sabiteler de siyasi muhafazakârlığın ya da halk muhafazakârlığının öne çıkan sabitelerinden farklılaşabilmektedir. Hatta Türkiye’de muhafazakâr eğilimi olduğu düşünülen ve Türk toplumunun tarihsel süreçte arada kalmışlığına vurguyla eser veren aydınların hemen hepsinin modernlikle ilgili olumlu bir tavra sahip oldukları da vurgulanmalıdır. Besim Dellaloğlu’nun (2012, ss. 179-181) Ahmet Hamdi Tanpınar üzerine yaptığı önemli çalışmada vurguladığı gibi gerek Batı’da gerekse Türkiye’de modernlik ile modernleşme arasında bir ayırım

vardır ve modernliği savunmak, geleneğin kendi içinde kendisi olarak değişmesini savunmak demektir. Modernleşme ise her hâlükârda süregiden müdahalelerle gerçekleşen bir modernleştirmedir. Tanpınar'ın muhafazakâr olarak algılanmasının en önemli sebeplerinden birisi, geçmişle bugün arasındaki bağı kurmaya dönük ilgisine bağlı olarak geliştirdiği fikirler ve eserlerdir. Modernleşme, geçmişi yok sayarak geleceğe odaklanmakta ve böylece olmayan bir gelecek üzerinden bugünü iskalamaktadır. Bu tespitler, Ahmet Hamdi Tanpınar'ı muhafazakâr yapar mı? Bu soruya verilecek cevap, muhafazakârlığın en başta vurgulanan sınırlarının muğlaklığı düşünüldüğünde elbette kolay değildir. Belki de aydın muhafazakârlığının temeli, yok sayılan geçmişe bağlı kurgunun ürettiği “zaman dışı” bir alzaymıra karşı geçmişten gelen hafızanın varlığını kabul etmektir. Bu tavır, farklı şekillerde de olsa muhafazakâr eğilimi olan aydınların çoğunda takip edilebilir.

Sonuç

Modern bir ideoloji olarak muhafazakârlığa, devrim karşısında geçmişten gelen reaksiyoner tepkilerin bütünü tanımlamak için başvurulmaktadır. Üstelik bu tepkiler, farklı bağlamlardan ve kaynaklardan gelse bile kolayca “muhafazakâr” olarak tanımlanabilmektedir. Fransız Devrimi'nin terörü bir araç olarak kullanması ve geleneği yok etmeye çalışarak ürettiği travma, muhafazakârlığın meşruiyet temelini oluşturmuştur. Geçmişten gelenin değişecekse bile kendi dinamikleri üzerinden değişmesi gerektiği, kurumlaşmış olanın organik bir karakter kazandığı ve yapay olandan daha iyi olduğu kabulleri, muhafazakârlığın öne çıkan temel özellikleridir. Hemen her toplum özellikle de modernleşmeyle birlikte değişmenin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir dönüm noktası yaşamıştır. Türkiye'de de böyle bir durumdan söz etmek mümkündür. İki yüzyılı aşan modernleşme tecrübesinde bazen radikal olarak nitelendirilebilecek olaylar yaşanmıştır. Ancak geçmişten radikal bir kopuş kararı II. Meşrutiyet sonrasındaki tartışmalarda kendisini göstermiş ve cumhuriyet ile birlikte de uygulanma imkânı

bulmuştur. Yeni nesillerin Cumhuriyetin resmî ideolojisine göre dünya görüşüne sahip olmalarının amaçlandığı bu dönemde, geçmişle bağların kopartılması öncelikli amaçlar arasında yer almıştır. Geçmişin en önemli taşıyıcı kurumlarından birisi olan dinin kamusal alandaki etkinliğinin azaltılması ve bu yönde bazı uygulamalar, öncelikle hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Bu görüşü savunanlar ve bu görüşe bağlı olarak gerçekleştirilen pek çok uygulama, Osmanlı modernleşmesiyle başlayan ve süregelen toplumsal ayrışmayı daha da keskin bir hâle getirmiştir. Ancak devrimci resmî ideoloji, Türk muhafazakârlığının farklı biçimlerinin ve yorumlarının karşısında konumlandığı gibi kaynağı da olmak durumundadır. Çünkü muhafazakârlığın sürekli kendisini üretmesi, karşısında konumlandığı devrimci görüş ile diyalektik bir ilişki kurmasına bağlıdır. Türkiye’de de tek parti döneminde resmî ideolojinin toplum mühendisliğine bağlı olarak inşa etmeye çalıştığı hemen her şey karşı bir reaksiyona sebep olmuştur. Türkiye’de muhafazakârlığın sürdürücü ve motive edici kaynağı olarak resmî ideoloji kabul edilse bile Türk toplumunun kendi iç dinamikleri üzerinden yaşadığı değişme de muhafazakârlığı dönüştürmüştür. Burada özellikle kentleşmeye bağlı olarak yaşanan değişimin ürettiği imkânlara dikkat çekmek gerekmektedir. Türkiye’de muhafazakârlıktan bahsedildiği zaman birkaç nesil içinde yaşanan geniş bir toplumsal değişme sürecinden de bahsedilmektedir. Bu değişme, bazı süreklilikleri kapsadığı gibi bazı kopmaları da kapsamakta ve hatta değişimin ötesinde “dönüşüm” tabirini hak etmektedir. Sınırları net bir muhafazakârlıktan bahsedilemeyeceği gibi aynı tarihsel ve toplumsal gerçeklik içinde ortaya çıkmış farklı muhafazakârlık biçimlerinin de birbirlerinden ilgisizmiş gibi görünmeleri doğaldır. Türkiye’de entelektüellerin muhafazakâr eğilimlerini belirleyen sebepler ile halkın muhafazakâr eğilimlerini belirleyen sebepler birbirlerinde çok ayrıdır. Bu durum ister istemez bu iki kesim arasında ciddi bir mesafe ve ayrı anlam dünyaları dolayısıyla da ayrı muhafazakârlıklar üretmektedir. Batı’da olduğu gibi Türkiye’de de muhafazakârlık, modernleşme süreciyle anlam bulmakta ve modernleşmenin içinde değişerek varlığını sürdürmektedir.

Kaynakça

- Akın, M. H. (2011). İktidarda muhalefetten iktidar muhafazakârlığına: Türkiye’de muhafazakârlık üzerine bir değerlendirme. G. Işık (Ed.). *Toplumsal hareketler: Politikadan edebiyata, sanattan sinemaya, medyadan toplumsal algıya teorik ve pratik analizler veyansımaları* içinde (ss. 87-101). Ankara: Nobel Yayınları.
- Akın, M. H. (2012). Laiklik sözleşmesi temelinde güdümlü muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 49-62.
- Aksakal, H. (2017). *Türk muhafazakârlığı: Terennüm, tereddüt, tahakküm*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aktaşlı, H. U. (2011). Türk muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik bir ilişki. *Doğu Batı*, 58, 147-161.
- Aktay, Y. (2013). İslamcılıktaki muhafazakar bakiye. A. Çiğdem (Ed.). *Muhafazakârlık* (5. Baskı) içinde (ss. 346-360). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (2013). Yahya Kemal. A. Çiğdem (Ed.). *Muhafazakârlık* (5. Baskı) içinde (ss. 416-421). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beneton, T. (2011). *Muhafazakârlık*. C. Akalın (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Berkes, N. (2008). *Türkiye’de çağdaşlaşma* (8. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burke, E. (2016). *Fransa’daki devrim üzerine düşünceler*. O. Arslan (Çev.). Ankara: Kadim Yayınları.
- Cınar, M. (2013). Dergah dergisi. A. Çiğdem (Ed.). *Muhafazakârlık* (5. Baskı) içinde (ss. 85-91). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). Muhafazakârlık üzerine. *Toplum ve Bilim*, 74, 32-51.
- Çiğdem, A. (2013). Sunuş. A. Çiğdem (Ed.). *Muhafazakârlık* (5. Baskı) içinde (ss. 13-19). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dellaloğlu, B. (2012). *Modernleşmenin zihniyet dünyası: Bir Tanpınar fetişizmi*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2010). *Türk siyasetinin yapısal analizi II*. İstanbul: Agora Kitap.
- Karabekir, K. (1995). *Paşaların kavgası: İnkılap hareketlerimiz* (4. Baskı). İstanbul: Emre Yayınları.
- Kılıç, M. (2016). “Allah, vatan, soy, milli mukaddesat” Türk milliyetçiler derneği (1951-1953). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçükömer, İ. (2007). “Batılılaşma” düzenin yabancılaşması (5. Baskı). İstanbul: Bağlam.
- Mengüşoğlu, M. Ö. (2013). *Mağrur öfke: Necip Fazıl*. İstanbul: Okur Kitaplığı Yayınları.
- Mollaer, F. (2016). Tekno muhafazakârlığın eleştirisi: Politik denemeler. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nisbet, R. (2002). Muhafazakârlık. E. Mutlu (Çev.). T. Bottomore ve R. Nisbet (Der.). *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* (2. Baskı) içinde (ss. 93-127). Ankara: Ayraç Yayınları.

- Tezel, Y. (2013). Tanzimat sonrası imparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye’sinde “muhafazakârlık” sorunsalı: Devamlılıklar, değişmeler ve kırılmalar. A. Çiğdem (Ed.). *Muhafazakârlık* (5. Baskı) içinde (ss. 21-39). İstanbul: İletişim.
- Türköz, E. N. (2019). Cumhuriyet dönemi Türkiye modernleşmesinde Fransız jakobenizmi: Bir etkinin tarihsel ve ideolojik analizi. Yayınlanmamış doktora tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zürcher, E. J. (2013). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve siyasal muhafazakârlık. A. Çiğdem (Ed.). *Muhafazakârlık* (5. Baskı) içinde (ss. 40-53). İstanbul: İletişim Yayınları.



MEHMED FUAD KÖPRÜLÜ

1890-1966

Türk edebiyatı tarihçiliğinin ilmî kurucusu,
edip, yazar, siyaset ve devlet adamı.

Mehmed Fuad Köprülü 1890'da İstanbul'da doğmuştur. Osmanlı Devleti'nde çeşitli dönemlerde devlet hizmetinde bulunmuş Köprülü ailesine mensuptur. Liseden sonra Darülfünun'da bulunan Mekteb-i Hukuk'ta tahsile başlamış ancak buradaki öğrenimini tamamlamadan mektepten ayrılmıştır. İyi seviyede Arapça, Farsça ve Fransızca bilmektedir. 1913'te Halid Ziya Uşaklıgil'in istifasıyla boşalan Darülfünun'daki Türk Edebiyatı müderrisliğine atanmıştır. 1911'de kurulan Türk Ocağı'nın Hars Heyeti üyesidir. 1935 yılında Yusuf Akçura'nın vefatı sonrası boşalan Kars Milletvekilliği için yapılan ara seçimde Meclis'e girmiştir. Bu tarihten sonra 1941'e kadar İstanbul Üniversitesi'nin yanı sıra Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi ile Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde ders vermeye devam etmiştir. 1941'de çıkarılan bir kanunla hem Üniversite hocalığı hem de milletvekilliği yapmak yasaklandığından Köprülü bu tarihte milletvekilliğini tercih etmiş ve ilmî çalışmalarını bir müddet askıya alarak siyasete yönelmiştir. 1946'da CHP içerisinde muhalefetin görünür hale gelmesine neden olan Dörtlü Takrir adlı belgeye Celal Bayar, Adnan Menderes ve Refik Koraltan'la birlikte imza atmıştır. Kısa bir süre sonra Dörtlü Takrir'e imza atan

arkadaşlarıyla birlikte CHP'den istifa ederek Demokrat Parti'yi kurmuşlardır.

Demokrat Parti 1950 seçimlerinde Meclis'te ezici çoğunluk kazanmış, Celal Bayar Demokratların çoğunlukta oldukları bu Meclis tarafından Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Başbakanlık için ismi geçse de bu görevin Adnan Menderes'e verilmesiyle Dışişleri Bakanlığı görevine getirilmiştir. Köprülü 1950-1955 yılları arasında kesintisiz olarak Dışişleri Bakanlığı yapmıştır. Ancak Adnan Menderes'le arasındaki anlaşmazlık her geçen gün derinleşen Köprülü 6 Eylül 1957 tarihinde Demokrat Parti'den resmen istifa etmiş ve Hürriyet Partisi'ne geçmiştir. Demokrat Parti'den istifası sonrasında özellikle Vatan Gazetesi'nde hükümet aleyhine yazılar yayınlamıştır. 1957'de Milletvekilliği sona eren Köprülü bu tarihten sonra ilmî çalışmalara yönelmiştir. 1958-1959 yıllarında Harvard Üniversitesi'nin davetlisi olarak ABD'de bulunmuş ve ilmî çalışmalar yapmıştır. 27 Mayıs 1960 darbesi sonrasında 6-7 Eylül Olaylarında sorumluluğu bulunduğu gerekçesiyle tutuklanan Fuad Köprülü 4 ay Yassıada'da kalmış; mahkeme ilk celsede suçsuzluğuna karar verince tahliye edilmiştir.

18 Aralık 1961'de Yeni Demokrat Parti'yi kurmuştur. Yeni parti ülke genelinde

Yaşadığı Yerler: İstanbul, Ankara, ABD

Görev Yaptığı Kurumlar: İstanbul Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Harvard Üniversitesi, Demokrat Parti

Önemli Eserleri: Türk Tarihinin Ana Hatları, Edebiyat Araştırmaları, İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi

teşkilatlanmasını tamamlayamamış; 1965 seçimlerine giremeyeceği anlaşılınca Parti'nin amblemi olan kır atın Adalet Partisi tarafından kullanılmasına müsaade eden Köprülü siyasetten çekilmiştir. Bu tarihten sonra ilmî faaliyetlere yoğunlaşan Köprülü daha evvel yayınlanmış makale ve kitaplarını yeniden yayıma hazırlamakla iştiğal etmiştir. 28 Haziran 1966 tarihinde İstanbul Baltalimanı Kemik Hastanesi'nde yaşama veda etmiştir.

Modern Türk tarih yazımının kurucularından birisi olarak değerlendirilmektedir. Türkiye'de tarih disiplininin üniversitelerde kurumsallaşması ve bir akademik branş olması sürecinde katkılarının oldukça büyük olduğu söylenebilir.

Fuad Köprülü'nün tarih çalışmaları kendisinin ideolojik temayüllerinden bağımsız bir biçimde düşünülmemelidir. Çalışmalarında Türklüğün yeni bir mesele olmadığı, kökleri Orta Asya'ya kadar uzayan uzun bir tarihsel geçmişe sahip olduğu temasının yaygın olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Köprülü, akademik çalışmalarında bilimsel dayanaklara sahip olmakla birlikte Türk milliyetçiliğinin özellikle II. Meşrutiyet Döneminde önemli entelektüellerinden birisi olarak belirlediği gibi dönemin

siyasal iktidarlarıyla da bu çalışmalarını dolayısıyla irtibat halinde bulunmuştur. 1926'da neşrettiği Türk Edebiyatı Tarihi, edebiyat tarihini Osmanlı Devleti öncesi döneme de taşıyarak uzun yıllardır süregelen bir temayülü yıkmış, bu bakımdan da oldukça önemsenmiş ve etkili olmuştur. Köprülü'nün çalışmaları özellikle Şarkiyatçılar arasında büyük bir ilgiyle takip edilmiştir. Bu çerçevede Köprülü ünlü Şarkiyatçılar W. Barthold, Kraçkovsky ve Oldenburg'un teklifiyle Sovyet İlimler Akademisi üyeliği verilmiştir. Heidelberg Üniversitesi 1927'de, Atina Üniversitesi 1927'de, Sorbonne Üniversitesi 1939'da Köprülü'ye fahri doktora ünvanları vermişlerdir. 1947 yılında ise Amerikan Şark Derneği şeref üyeliğine getirilmiştir.

Köprülü'nün bazı makaleleri başlı başına bir kitap teşkil edecek hacimde olup bunlardan bir kısmı yabancı dillerde müstakil birer kitap olarak yayımlanmıştır. Hayatı boyunca önemli fikri, siyasi ve ilmî tartışmaların hep odağında yer alan Köprülü'nün Türkiye'de sosyal düşüncenin gelişiminde önemli bir yeri mevcuttur. Ancak daha da önemlisi bu sosyal düşünce ile siyasal alanın entegrasyonunda önemli görevler üstlenmiş ve Türk devlet ideolojisinin oluşumunda merkezi bir rol oynamıştır.

Servet-i Fünun Dergisi

Fen, magazin, sanat ve edebiyat dergisi.



Kuruluş Tarihi: 1891-1944

Bulunduğu Yer: İstanbul, Kastamonu, Ankara

Önemli İsimler: Tevfik Fikret, Cenap Şahabettin, Süleyman Nazif, Halit Ziya, Mehmet Rauf, Cenab Şahabeddin, Yakup Kadri, Mehmed Fuad

Etkisi: Türk basın tarihinde farklı bir yere sahip, edebiyat tarihine birçok yeni isim kazandırmış bir dergidir.

Yayımını 1895 yılına kadar yarı fen-nî-yarı edebî bir çizgide sürdürülen dergi, basın hayatındaki gerçek yerini kendi adıyla anılan edebî hareketle kazanmıştır. Mehmet Tahir ile Recaizade arasında başlayan kafiye tartışması vesileyle dergi yeni bir edebiyat anlayışının yayın organı haline gelmiştir. Sosyal fayda anlayışından farklı olarak “Sanat sanat içindir” görüşünü benimseyen genç neslin modelleri Fransız edebiyatçılarıdır. Yeni şiir ve hikâyelerin yanında roman, edebî tenkit ve tercüme faaliyetleriyle dikkati çeken dergi yazarları, kullandıkları dil bakımından eleştiriye uğramıştır. Özellikle Ahmed Mithat Efendi onları dekanlıkla suçlamıştır. Ali Ekrem’in suni dil kullananları eleştirmesi, Tevfik Fikret’in Ahmed İhsan’la anlaşmazlıkları, Mehmet Tahir’in bir makaleyi jurnallemesi neticesinde dergi kapatılır. Dergi, 1908’den sonra genç şair ve yazarlarla neşvünema bulur. 1911 yılında “yeni lisan” hareketine karşı çıkan güçlü isimler sayesinde dergi eski edebî şahsiyetine kavuşmuştur.

I. Dünya Savaşı yıllarında yayımına dört yıl ara verilen derginin adı 1928’de Latin harflerinin kabulüyle *Servet-i Fünun-Uyanış* olarak değiştirilmiştir. Dergi, 1942’de Ahmed İhsan’ın ölümünden sonra kendini toparlayamaz nihayet 25 Mayıs 1944’te çıkarılan 2461. sayısı ile yayın hayatına son verir.

1896 yılından sonra dergide çeşitli makaleler, şiirler, mensur şiirler, hikâyeler, roman tefrikaları, seyahat yazıları ile kültür, edebiyat ve sanatla ilgili çeşitli haberlere yer verilmiştir. *Servet-i Fünun* yayın hayatı boyunca *Musavver Salname-i Servet-i Fünun* adlı salnamelerle birlikte resimler, fotoğraflar ve şiirlerle süslü birkaç panorama yayımlanmıştır.

Tanzimat’tan beri süregelen eski-yeni tartışmaları son aşamaya *Servet-i Fünun*’la kavuşur ve edebiyatımız tamamen Batı’ya yönelir. Bu açıdan *Servet-i Fünun* bir başlangıçtır ve “Edebiyat-ı Cedide (Yeni Edebiyat)” olarak da adlandırılmıştır.

Türkiye’de Milliyetçiliğin Doğuşu ve Gelişimi: İmparatorluktan Küresel Çağa

Öner Buçukcu

Giriş

Son iki yüzyılın en tartışmalı kavramlarından birisi, milliyetçiliktir. Milliyetçilik üzerine çalışmalarıyla bilinen Benedict Anderson bu duruma atıfla, “bu denli çetrefilli ve analitik olarak üzerinde bu kadar az mutabık kalınan ikinci bir siyasi fenomen” bulmanın güç olduğundan bahsetmektedir (Anderson, 2001, s. 11). Üzerinde aşağı yukarı bir konsensüs olduğu söylenebilecek Fransız milliyetçiliği için belki Anderson’un bu bahsi çok açıklayıcı olmayabilir ancak Türk milliyetçiliği açısından sosyolojik ve siyasi bir vasata tesadüf ettiği söylenebilir. Farklı formları üzerine tartışmaların sürdüğü Türk milliyetçiliğinin “ne”liği üzerine bir konsensüs sağlandığını söylemek imkânsızdır. Bu durum, milliyetçiliğin büyük ölçüde siyasi süreçlerin bir neticesi ya da siyasi süreçlere paralel gelişmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla Batı dillerinde aynı anlama gelen “ulusalcılık” ve “milliyetçilik” Türkçede siyasi konumlanmış farklarına da işaret eden iki farklı düşünce biçimi olarak anlaşılabilir.

Bu makalede tüm bu zorlukların üstesinden gelinerek Türk milliyetçiliğini tanımlama çabasıyla tarihsel süreç içerisinde nasıl

biçimlendiğine ilişkin bir tartışma yürütülecektir. Bu çerçevede ilk bölümde, Türk milliyetçiliğinin de imparatorluk bünyesinde gelişen diğer modern milliyetçiliklerinin de ana rahmi olarak değerlendirdiğimiz millet sistemi üzerinde durulacaktır. Ardından Türk milliyetçiliğinin erken dönemine mercek tutulacaktır. Yusuf Akçura'nın düşüncesi, Türk milliyetçiliğinin erken dönemini ve gelişim dönemini anlamlandırmak bakımından önemli görüldüğü için Akçura'nın düşünceleri üzerinden dönemin temel dinamikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Türk milliyetçiliği düşüncesinde iki farklı perspektifi yansıttığı için olmaları bakımından Ziya Gökalp'in de düşünceleri ele alındıktan sonra milliyetçilik çalışmalarında kalıp kanaatlerle değerlendirilen Rusya kökenli aydınların milliyetçilik üzerine düşünceleri ele alınmıştır. Bu bağlamda üzerinde özellikle durulan iki figür, Zeki Velidi Togan ve Sadri Maksudi Arsal'dır. Bu iki mütefekkir, Akçura ve Gökalp'le birlikte Türk milliyetçiliğinde Osmanlı kalıbından Kemalist kalıba geçişin anlamlandırılmasını da kolaylaştıracaktır. Kemalizm aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin entelektüel seviyesi üzerine değerlendirmelerde bulunabilmek bakımından önemlidir.

1960'lı yıllarda milliyetçilik düşüncesinin gelişimi üzerinde durulacak, dönemin milliyetçilik anlayışının temel dinamiklerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak bakımından aynı zamanda bir Selçuklu tarihçisi olan Osman Turan'ın görüşleri detaylandırılacaktır. Turan'ın siyasal ve düşünsel konumlanışları, 1960'lardan 1970'lere geçişteki değişim ve dönüşüm dinamiklerini anlamayı da kolaylaştıracaktır. 1980'li yıllara gelinirken milliyetçilik, düşünsel zeminden ziyade siyasal zeminde tartışma konusu olduğu için çalışmanın son bölümlerinde, Aydınlar Ocağı örneği çerçevesinde değerlendirmelerde bulunulacak, 1990'lı yılların gelişim dinamikleri değerlendirilip 21. yüzyılda milliyetçi düşüncenin imkânı üzerinde durulacaktır.

Milliyetçiliğin Ana Rahmi: Osmanlı Millet Sistemi

Kökü “mille” olan “millet” kelimesi, dilimize Arapçadan girmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden başlayarak etnik anlam

içermeye başlayacak olan bu sözcük esasında “din, mezhep, bir dinde ve mezhepte bulunanların tamamı, sınıf, topluluk, soy, kategori” anlamına gelmektedir (Devellioğlu, 1978).

Osmanlılarda genelde kabul edilmiş dört millettten (millet-i erbaa) söz edilmektedir. Bunlar; Müslüman milleti, Rum milleti, Ermeni milleti ve Yahudi milletidir. Bunlardan Müslüman milleti için “millet-i hâkime”, Ermeni milleti içinse “millet-i sadıka” isimlendirmesi de kullanılmaktadır. Bu kategorilendirme içerisinde örneğin; Türkler, Araplar, Arnavutlar, Boşnaklar, Pomaklar, Berberiler, Abazalar gibi birçok etnik grup Müslüman milleti içerisinde yer alırken, Bulgarlar ve Sırpalar da 1850 yılına kadar Rum Ortodoks milleti içerisinde telakki edilmişlerdir. Rum milleti ifadesi; Grek, Bulgar, Vlah, Rumen, Ortodoks Arnavutlar ve Hıristiyan Arapları karşılamaktadır (Kenanoğlu, 2004, ss. 33-34). Bu açıdan ilginç bir örnek de Ermeni milletinin durumudur. 18. yüzyıldan sonra ortaya çıkan Katolik Ermenileri, 19. yüzyıldan sonra ortaya çıkan Protestan Ermenileri ve Gregoryen Ermenileri, Osmanlı toplumsal yapısının içerisinde birbiri ile kesin sınırlarla ayrılmış durumdadır (Adıyeke, 2000). Her bir millet grubu, kendi iç işlerinde serbest bırakılmışlardır. Din, dinî ibadet gibi alanların düzenlenmesinde milletler, kendi içlerinde serbest bırakıldıkları gibi evlenme, boşanma, vesayet, miras gibi medeni hukuk alanlarında da kendi kurallarını uygulamalarına müsaade edilmiştir. Milletlerin yönetimi ve düzenlerinin sağlanması için “milletbaşı” adı verilen kişiler devlet tarafından atanmış ve bütün bir cemaatin hareketlerinden bu milletbaşılar sorumlu tutulmuşlardır. Din adamlarından oluşan bu yapının hiyerarşik olarak üstünde padişah/sultan bulunmaktadır (Küçük, 1999, ss. 210-211). Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumu kompartımanlara bölüp birbirinden yalıtmasındaki temel amaç, çok unsurlu bir imparatorluğun yönetiminde insanların birey olarak değil cemaat olarak devlet tarafından muhatap alınmasıdır. Yani devlet, kendi egemenliğini bu grupları birbirinden kesin çizgilerle ayırarak sağlama yoluna gitmiştir.

Benjamin Braude ise bu genel eğilimden farklı olarak millet sisteminin aslında tam da yok olmasının arifesinde ortaya çıktığını

düşünmektedir (Braude, 1999, s. 253). Gerçekten de millet sistemi denilen yapılanmanın, 19. yüzyılın ikinci yarısında daha berraklaştığını görüyoruz. 1831 yılında daha önce Osmanlı coğrafyasında tanınmayan Katolikler resmen tanınarak millet statüsü kazanmışlardı. 1848 yılında Melkitler, kendi millet statülerini kazandılar. 1850’de ise Protestanlar, millet statüsüne kavuşacaktır. Millet sistemi çerçevesinde 1858 yılında başlanan çalışmalar sonucu oluşan tasarı 1861 yılında onaylandı ve “Rum Patriği Nizamı” adıyla yürürlüğe girdi. Aynı yılın 9 Haziran’ında “Lübnan Nizamnamesi” hazırlandı ve bölge Hıristiyan bir vali yönetiminde bir tür özerk bölge oldu. 18 Mart 1863’te “Ermeni Milleti Nizamnamesi”, 22 Mart 1965’te “Yahudi Milleti Nizamnamesi” yürürlüğe girdi (Bozkurt, 1989, s. 170; Eryılmaz, 1990, s. 113).

Osmanlı toplumunda aralarına kesin sınırlar çekilen milletlerin çoğalmasa, milliyetçiliğin gelişimi için de elverişli ortamı hazırladı. Bu bağlamda Osmanlı Devleti’nde milliyetçiliğin tarihsel olarak üç yapı dâhilinde ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlar; savaşlar, ticari ilişkilerin değişimi ve reformların nitelikleri, toplumda yeni ortaya çıkan tarih, edebiyat ve eğitim ile ilgili görüşler, hayır kurumları, gizli dernekler ve siyasi partilerin hazırladığı örgütsel çerçevenin etkileşimidir (Göçek, 2003).

Böyle bir atmosferde vatandaşlık temelli geliştirilmeye çalışılan Osmanlıcılık akımının, millet sisteminin parçaladığı Osmanlı toplumsal yapısını birleştirmeyi amaçladığı söylenebilir. Öğün bu durumu, eskiden toplumsal yapıları bölebildiği derece yönetebilen devletin, bölüklerini birleştirebildiği kadar yönetebilme noktasına gelmesi olarak ifade etmektedir (Öğün, 1995b, s. 54). Bu noktada Namık Kemal’in metinlerinde “Osmanlı”, “vatan”, “ümme”, “millet” kavramlarını birbiriyle eşdeğer biçimde kullanmış olmasının altı çizilmelidir (Mardin, 1985, s. 1701). Dolayısıyla aslında Osmanlıcılığın da bir milliyetçilik biçimi olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğu söylenebilir.

Türk Milliyetçiliğinde Erken Dönem

Türk milliyetçiliğinin ilk belirtilerinin edebiyat alanında görüldüğü iddia edilmektedir. Şinasi’nin 1849’da yalnızca Türkçe kelimeler kullanılarak yazmayı denemesi, Ziya Paşa’nın Türklerin esas şiirinin halk arasında yaşamakta olan halk edebiyatında aranması gerektiği görüşü, bu yaklaşıma dayanak olarak gösterilmektedir (Eroğlu, 1992, s. 53). Ahmet Vefik Paşa ve Süleyman Paşa, Türk diline ilişkin lügatler hazırladılar. Dil, Türk milliyetçiliğinin gelişiminde önemli bir yer edinmeye başladı. Bu gelişmelere eşlik eden bir başka durum, Avrupa’da 19. yüzyılda hızla gelişen Türkoloji çalışmalarının Türkiye’ye de hızla uyarlanmaya başlamasıdır. Türkolojinin gelişmeye başlaması, Türklüğe ilişkin laik bir bakış açısının da gelişmesini beraberinde getirmiştir. 1897’de Mehmed Emin (Yurdakul) adlı bir şair, *Türkçe Şiirler* (Osmanlıca değil) adını verdiği bir derleme neşretmiştir. Georgeon (2006, s. 79), Mehmed Emin’in bu yayınından “küçük çaplı bir edebî devrim” diye bahsetmektedir. Hürriyetin ilanına giden bu küçük edebî devrim, bir siyasi devrime dönüşecektir.

Bununla birlikte milliyetçilik düşüncesinin Osmanlı toplumunun bünyesinde tamamen sentetik bir olgu olduğu düşünülmemelidir. Georgeon, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda ticaretle uğraşan ya da seyyah olan Osmanlı Türklerinde, etnistelerine ilişkin bir bilincin var olduğu kanaatindedir. Zira bu kişiler, gittikleri yerlerde kullandıkları elbiseler, yaşam pratikleri gibi hususlar aracılığıyla farklılıklarına ilişkin bir duyguya erişmişlerdir (Georgeon, 2006, s. 3). Türklerde milliyetçiliğin gelişmesiyle Rusya’nın Orta Asya ve Kafkasya’daki ilerleyişi arasında bir paralelliğin varlığına da dikkat çekilmelidir. Diğer bir deyişle 18. yüzyıl ortalarından itibaren gittikçe sertleşen Rus Çarlığı ile Osmanlı Devleti’nin birbirini kimlik kurucu öteki olarak kodlama eğilimi, (Moskof) milliyetçi düşüncenin primitif biçimlerinin gözlenmesi neticesini doğurmuştur.

Ancak Türk milliyetçiliğinin bir siyasal proje olarak mütakâmil biçimde II. Meşrutiyet Dönemi’nde geliştiğini söylemek gerçekçi olacaktır.

Türk Derneği'nin kuruluşu (1908), *Türk Yurdu* dergisinin yayınlanmaya başlaması (1911) ve Türk Ocakları'nın kuruluşu (1912), 1908 Devrimi sonrasında ortaya çıkan gelişmelerdir. Bu sürede Türk milliyetçiliğinin vatan vurgusunun Türklerin yaşadıkları geniş bir coğrafyayı içerdiği söylenebilir. Balkan Savaşları bir yandan Osmanlı'nın nüfus yapısının daha homojen bir görünüme kavuşmasına sebep olurken diğer taraftan daha keskin hatlara sahip bir milliyetçilik anlayışının gelişmesi için de mümbit bir zemin yaratmıştır. Bu bakımdan Türkçülük, 19. yüzyıldan Balkan Savaşları'na kadar kültürel bir hareket olarak belirir. Balkan Savaşları'ndan sonra siyasal vasfı çok daha belirgin bir hâl alır. Siyasal Türkçülüğün ilk derli toplu metni *Üç Tarzı Siyaset*'in¹ entelektüel kamuda görünür olduğu dönemin de Balkan Harbi yıllarına (öncesi ve sonrasıyla) rastlaması ilgi çekicidir. Bu bağlamda Balkan Harbi öncesi ve sonrasında milliyetçi düşüncenin gelişim seyrinin ilk etapta açıklanması gerekir.

Gelişim Çağında Türk Milliyetçiliği

II. Meşrutiyet'in ilanı, 1878 Berlin Antlaşması sonrasında pamuk ipliğine bağlı biçimde devam eden Osmanlı istikrarının da sonunu getirmiştir. Hürriyetin ilanı, 20. yüzyılın başında dünyadaki birkaç önemli toplumsal mobilizasyondan birisi neticesinde gerçekleşmişti. Eğer Osmanlı Devleti'nin yeniden eski gücüne kavuşması ideali sadece politik ve sosyal organizasyonlarda yeniden yapılanmaya dayalı olsaydı, Meşrutiyet başarılı olabilirdi. Ancak uluslararası politikada yaşanan gelişmeler, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış politika çıktılarını karar vericiler istese de istemese de doğrudan etkiliyordu. Etnisiteye dayalı kimlik vurgusunun ön plana çıkması ve bu bağlamda tatmin olmamış Balkan milliyetçiliklerinin saldırgan ve irredantist söylemleri, Osmanlı baharı getireceğine yönelik büyük umutlarla ilan edilen II. Meşrutiyet'in Osmanlı kışına dönüşmesine kapı araladı.

1 Metin ilk kez, 1904 yılında Kahire'de Türk adlı gazetede neşredilmiştir. İstanbul'da neşredilmesi ise 1911 yılında olacaktır.

Bugünden bakınca II. Meşrutiyet ilan edilmeseydi, Osmanlı Devleti dağılmayacaktı gibi bir iddia ileri sürmüyorum. Özellikle muhafazakâr çevrelerin popüler tarih yazımında kendisini belli eden bu yaklaşımın anakronik ve ütöpik olduğunu belirtmek gerekiyor. Ancak II. Meşrutiyet’in ilanı sonrasında birden fazla sebebin bir araya gelmesiyle oluşan siyasal istikrarsızlık ortamının dağılma sürecini hızlandırdığı iddia edilebilir.

Temmuz Devrimi içerde; liberaller, saray ve İttihat ve Terakki Cemiyeti arasındaki hassas dengenin şekillendirdiği istikrarsız ve yeni bir siyasal durum ortaya çıkardı. Liberaller ifadesiyle, İT dışında kalan hürriyet yanlısı gruplar kastedilmektedir. İT, sistem içerisinde etkin bir rolde ve devrimin koruyucusu pozisyonundayken liberaller daha ikincil planda gözükmüyor, yeni düzende saray ise pozisyonunu netleştirmeye, yetki alanını genişletmeye çalışıyordu (Ahmad, 1968, s. 23). Bu hassas yapı, Meşrutiyet’in yumuşak karnıydı ve bu nokta özellikle saldırgan, tatmin olmamış Balkan milliyetçilikleri tarafından zorlanıyor, neticesinde tepki geliyordu. Balkanlar’da savaş davullarının çalmaya başladığı bir süreç söz konusuydu.

Makedonya sorununda bir çözüm elde edilememesi, Arnavutluk’taki gelişmeler, saldırganlaşan Sırp, Bulgar ve Yunan milliyetçilikleriyle birleştiğinden Balkanlar’daki siyasal durum oldukça ağırlaşmıştı. Balkan devletlerindeki iç siyasal gelişmeler incelendiğinde, Trablusgarp Savaşı’nın başlamasının ardından Osmanlı Devleti’ne karşı askerî hazırlıkların arttığı anlaşılmaktadır. Örneğin; Bulgar Genelkurmay Başkanı General Savoff’a ordunun durumu sorulduğunda: “Harika. Acil bir durum için ve Türkleri hezimete uğratma kapasitesi (açısından) hazır durumdalar” diye cevap vermişti (Harris, 1913, s. 197).

Esasında 1878 Berlin Antlaşması’nın ve özellikle II. Meşrutiyet’in ilanının ardından Balkanlar’da birtakım ittifak girişimleri olmuş ancak bunlar gerek bölgesel dinamikler gerekse de büyük güçlerin uzlaşmamaları nedeniyle akim kalmıştı. Diğer taraftan Osmanlı Devleti de özellikle Makedonya’da duruma hâkim olma konusunda başarısız

olmuştur. Bu bakımdan Balkanlar'daki karmaşık durum bir anlamda yarışan milliyetçiliklerin ve bunun neticesinde ortaya çıkan irredantist eğilimlerin neticesiydi. Bulgaristan Büyük Bulgaristan'ı, Sırbistan Büyük Sırbistan'ı, Yunanistan ise Büyük Yunanistan'ı hayal ediyordu ve üç devletin de ideallerindeki toprak genişliğinin merkezinde Makedonya bulunuyordu (Spencer, 1914, s. 575). Tüm bu siyasal ajandaların merkezinde Makedonya meselesi vardı.

Makedonya sorunu, İttihat ve Terakki Cemiyeti çevresinde ya da bu çevreden bağımsız biçimde milliyetçi angajmanların oluşmasında ve gelişmesinde çeşitli açılardan önemli etki sahibi olmuştur. Akşin'in yerinde tespitiyle sorun daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde ciddi roller üstlenecek genç zabitler için bir milliyetçilik mektebi vazifesi icra etti. Bölgede mensubu bulunduğu etnik grup için faaliyet gösteren tedhişçiler, genç zabitlerin zihninde "Türk" kelimesinin daha büyük bir anlam ifade etmesine sebebiyet verdi (Akşin, 2001, s. 67, 9697). Bu yeni aydın sınıfın görüşlerinin biçimlenmesinde, Ömer Seyfettin, Ahmet Agayef,²² Necip Asım gibi birçok ismin etkisinden bahsedilebilir ancak temsil kapasiteleri açısından dönemin milliyetçilik düşüncesinin anlaşılmasında özellikle üzerinde durulması gereken iki isim söz konusudur: Akçuraoğlu Yusuf ve Gökalp Ziya Beyler.

Akçura: Osmanlı Düşünce Dünyası İçin Erken Bir Mütefekkir

Masami Arai ve Georgeon, Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı çalışmasının "Türkçülüğün manifestosu" olduğu konusunda uzlaşmaktadır (Arai, 2009, s. 181; Georgeon, 2002, ss. 505-514). Akçura'nın fikirleri genellikle seküler bir millet fikrinin Türk aydınının zihninde gelişmeye başlaması sürecinde önemsenmiş hatta bazı araştırmacılar, Akçura'nın Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin fikrî temellerini attığını iddia etmişlerdir. Örneğin; Copeaux'a göre Akçura, Türkçülükle

2 ² Ahmet Agayef'in Pantürkist düşünceye gelmeden önceki düşünsel uğrağı İrancılıktı. Agayef'in düşünce serüveninin bu pek bilinmeyen sayfası için bk. Kalirad, 2019.

Kemalizm arasında bir köprü vazifesi görmektedir (Copeaux, 2006, s. 42). Akçura’nın millet ve milliyetçiliğe ilişkin fikirlerinin büyük ölçüde Rusya Müslümanları arasında geliştiği gerçeğini not ederek görüşlerini detaylandırırım.

Türk milliyetçiliğinin kurucularından kabul edilen Yusuf Akçura, dinin yeni dönemde etkisini yitirdiğini, dinlerin ancak ırklarla birleşerek ırklara yardımcı hatta hizmet edici olarak siyasi ve içtimai ehemmiyetlerini muhafaza edebileceklerini iddia etmektedir (Akçura, 1998, ss. 34-35). Bu çerçevede Akçura, milleti; “ırk ve lisanın esasen birliğinden dolayı içtimai vicdanında birlik hâsıl olmuş bir cemiyet-i beşeriye” şeklinde tanımlamaktadır (Akçura, 1981, s. 4). Burada dile yüklenen anlam dikkat çekicidir. Bu durumun esas sebeplerinden birisi, Akçura’nın fikirlerinin büyük ölçüde dil merkezli bir millet düşüncesi geliştiren İsmail Gaspıralı’dan önemli ölçüde etkilenmiş olmasıdır. *Türk Yurdu* dergisi İstanbul’da yayınlanmaya başladıktan sonra Akçura’nın dergiyi Gaspıralı’nın çıkardığı *Tercüman*’ın “küçük kardeşi” olarak nitelenmesi (Georgeon, 1996, s. 26), düşünsel konumlanmaların anlaşılması bakımından önemlidir.

Akçura’nın milliyetçilik düşüncesini biçimlendiren unsurların başında Osmanlıcılık düşüncesi gelmektedir. Akçura’nın milliyetçiliği için anti-Osmanlıcı değerlendirmesi yapılabilir. Türkçülüğün manifestosunun yazarına göre milliyet fikrinin ortaya çıkması sonrasında hele hele dinler arasında bir husumetin belirmesinden sonra İmparatorluğu, Osmanlılık etrafında birleştirmenin, kaynaştırmanın mümkün olmadığı anlaşılmalıdır (Akçura, 1978, s. 167). *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı metni de esas olarak bu düşüncesi üzerine temellenmektedir. Akçura makalesinde, Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılığı değerlendirmekte, Osmanlıcılığı artık tatbik imkânı kalmamış beyhude bir çaba olarak açıklayıp geleceği olmadığı düşüncesiyle bir kenara bırakmakta ve makalesini, İslamcılık ve Türkçülük arasında bir tercih izhar etmeyen “Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha yararlı ve kabil-i tatbiktir?” sorusuyla bitirmektedir (Akçura, 1976, s. 36).

Akçura'nın milliyetçilik düşüncesinin hem modernist hem de primordialist tınılar taşıdığı söylenebilir. Akçura, Müslümanlara ve Türklerle, milliyetçilik düşüncesinin Avrupalılardan geçtiğini düşünmekle birlikte milliyetçilik en temel anlamıyla bir kavmin kendi kavminin menfaatlerini korumak amacıyla dayanışması olarak düşünülürse Avrupa'da gelişmeye başlamadan önce de Türklerde bu fikrin var olduğunu ileri sürmektedir (Akçura, 1981, s. 4). Batı karşısında yaşanan yenilgiler ve geri kalmışlık duygusu, Batı dünyasından diğer fikirlerle birlikte milliyetçilik fikrinin de Müslüman toplumlara yerleşmesine imkân sağlamıştır. Akçura, Müslüman unsurlarda kavmiyet fikri zaten var olduğundan milliyetçilik fikrinin gelişmesi için de uygun bir zeminin var olduğunu düşünmektedir (Georgeon, 2005, ss. 171-172).

Berkes'in de dikkat çektiği (Berkes,1976),³³ Akçura'nın daha demokratik bir milliyetçilik anlayışına sahip olduğu fikri, Akçura'nın Osmanlıcılık düşüncesinin çökmüş olduğuna inanmasından temellenmektedir. Akçura, Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki Müslüman olmayan milletlere bağımsızlıklarının verilmesinden yanadır. Kendisinden dinleyelim:

Bana öyle geliyor ki Müslüman olmayan milliyetlerin "autonomie"leri mukadderdir. Eğer Osmanlı Devleti bu milletler için kendiliğinden hemen hemen bağımsız 'self gouvernement'ler meydana getirilmesine razı olmazsa onlar kuvvet ve şiddetle 'autonomie'lerini koparıp alacaklardır. Ignatiev "Ya otonomi, ya anatomi" demektedir. İkinci imparatorluk, Osmanlı saltanatında 'imtizac ve temâsül-kaynaşma ve benzeşme' prensiplerinin uygulanmasını teşvikle hatalı hareket etmiştir (Akçura, 1978, s. 167).

Esasen Akçura'nın bu yaklaşımı oldukça ilginçtir. Akçura kendisinin Osmanlıcılık fikrinin imkânsızlığına, Türk milliyetçiliğinden başka salim fikrinin bulunmadığına dair kanaatlerinin Paris'te tanışıp görüştüğü Doktor Şerafeddin Mağmumi'den mülhem olduğunu aktarmaktadır (Akçura, 1978, s. 164). Akçura'nın bu fasıldaki kanaatleri daha etraflı düşünüldüğünde Akçura'nın Paris'teki eğitimi esnasında ulus-devletlerle dünya tarihinin aktığı yönü, trendi tespit ettiği ve milliyetçilik düşüncesinin devleti merkeze alacak şekilde ve bu minvalde gelişmeye

3 ³ Georgeon Berkes'in bu makalesini "etkileyici" bulmaktadır (Georgeon, 1996, s. 2).

başladığı söylenebilir. Bu bakımdan da Osmanlı düşünce dünyası için oldukça erken bir figür olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Akçura’nın dönem milliyetçileri içerisinde iktisadi meselelerle de en ciddi biçimde ilgilenen aydın olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımının temelinde de milliyetçiliği devletle irtibatlandırarak ele alması yatar gözükmektedir. Türk milliyetçiliğinin esas hedefinin halka bilhassa köylüye birinci sınıf vatandaş pozisyonu yaratma amacı taşımakla birlikte orta sınıfın oluşturulması hedefine de yöneldiğini belirtmektedir (Akçura, 1917).

Akçura’nın şu ifadeleri durumun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir:

...zamanımız devletlerinin temeli burjuvazidir; muasır devletler, sanatkâr, tüccar ve bankacı burjuvaziye dayanarak teessüs etmiştir. Türk intibah-ı millisi, Devlet-i Osmaniye’de Türk burjuvazisi tekevvününün mebdei itibar olunabilir ve Türk burjuvazisinin inkişaf-ı tabisi sekteye uğramayacak olursa, Osmanlı Devleti’nin sağlam taazuv temin edilmiş olur (Akçura, 1914).

Akçura’nın milliyetçilik fikrinin en önemli ayağını, bağımsızlık düşüncesi oluşturmaktadır. Bu çerçevede Türkçülüğü; demokratik Türkçülük ve emperyalist Türkçülük olarak ikiye ayırmıştır. Akçura’ya göre demokratik Türkçülük, milliyet esasını her millet için bir hak olarak gören, kendisi için talep ettiği hakkı başka milletlere de talep eden Türkçülüktür. Emperyalist Türkçülük ise “ekser Avrupa nasyonalistlerine benzeyen, mücerred hakka değil, sırf kendi kuvvetlerini artırmaya taraftar olan” milliyetçilik anlayışıdır. Kendisini demokratik Türkçü olarak tanımlayan Akçura, emperyalist Türkçülüğü bir hata olarak değerlendirmektedir (Georgeon, 2005, ss. 171172). Akçura, ulus-devlet esasına dayalı kurulan Cumhuriyetle Türkçülerin amaçlarına ulaştıklarını belirtmiştir (Akçura, 1978, s. 230).

Türklüğün Millî Önderi: Ziya Gökalp

Akçura’nın esasen dini dışlamayan ama etnik vurgusu yoğun milliyetçilik anlayışının etki alanını genişletmesi, Osmanlı düşünce

dünyasında bir tartışmayı da beraberinde getirecektir. Osmanlı Devleti sınırları içerisinde, Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısıyla temas içinde gelişme gösteren Türk milliyetçiliğinde etnik vurgunun belirgin olmadığı söylenebilir. Osmanlı aydını Süleyman Nazif'in şu ifadeleri dikkat çekicidir: “Önce Müslüman, sonra Osmanlı, en son Türküm. Kız kardeşimi Müslüman olmayan Türk'e vermem de Türk olmayan Müslüman'a veririm” (Öğün, 1995a, s. 194). Etnik vurgunun görünür olması, milliyetçilik açısından Osmanlı aurası düşünüldüğünde çözülmesi gereken bir problem de yaratmıştır. Problem, etnikliğin nasıl ve nereye konumlandırılacağıdır. Bu tartışmanın sertleşme eğilimi gösterdiği bir dönemde Ziya Gökalp oldukça işlevsel bir terkiplerle çıkagelmiş, Türk milliyetçiliğini, etnik temelden ziyade kültürel temele yaslayan, etkisini bugün de sürdüren bir anlayış geliştirmiştir.

Gökalp milleti, ırki, kavmî, coğrafi, siyasi, iradi bir zümre olarak değil “dilce, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir topluluk” diye açıklamaktadır (Gökalp, 1975, s. 20). Dolayısıyla bir milleti teşekkül ettirebilmek için Gökalp, etnik bir homojenlik arayışı içerisinde değildir. Kendisinden dinleyelim:

Memleketimizde vaktiyle dedeleri Arnavutluk'tan yahut Arabistan'dan gelmiş millettaşlarımız vardır. Bunları Türk terbiyesiyle büyümüş ve Türk mefkûresine çalışmayı itiyat edinmiş görürsek sair millettaşlarımızdan hiç tefrik etmemeliyiz. Yalnız saadet zamanında değil, felâket zamanında da bizden ayrılmayanları nasıl milliyetimizden hariç telâkki edebiliriz. Hususiyile, bunlar arasında milletimize karşı büyük fedakârlıklar yapmış, Türklüğe büyük hizmetler ifa etmiş olanlar varsa, nasıl olur da bu fedakâr insanlara “Siz Türk değilsiniz.” diyebiliriz. Fî'l-hakika, atalarda şecere aramak lâzımdır, çünkü bütün meziyetleri şevki tabiiye müstenit ve irsî olan hayvanlarda ırkın büyük bir ehemmiyeti vardır. İnsanlarda ise ırkın içtimai hasletlere hiçbir tesiri olmadığı için şecere aramak doğru değildir. Bunun aksini meslek ittihaz edersek, memleketimizdeki münevverlerin ve mücaridlerin birçoğunu feda etmek iktiza edecektir. Bu hal, caiz olmadığından “Türküm” diyen her ferdi Türk tanımaktan, yalnız Türklüğe hıyaneti görülenler yarsa cezalandırmaktan başka çare yoktur (Gökalp, 1339).

Bu yaklaşım temelinde Gökalp, Türkçülüğü de “Türk milletini yükseltmek” olarak tanımlamaktadır (Gökalp, 1975, s. 15).

Akçura’nın aksine Uriel Heyd, Gökalp’in Osmanlılık, Türkçülük ya da İslamcılıktan hiçbirisini benimsemediğini, her birisinde yer alan uygun gördüğü kavramları, kendi Türkçülük teorisine eklediğini belirtmektedir. “Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Batı medeniyetindenim” ifadesini teorileştirdiği *Türkleşmek, İslamlaşmak, Müasırlaşmak* terkinin sadece uyum içerisinde olduklarına değil aynı zamanda birbirlerini tamamladıklarına da inanmaktadır (Gökalp, 2010, s. 17). Gökalp bu varsayımını; ulusal kültür (hars), dinsel topluluk (ümmet) ve uluslararası uygarlık (medeniyet) arasındaki ayrıma dayandırmaktadır (Heyd, 1979, ss. 173-174). Bu çerçevede Türkçülüğü ise “(...) ne kavim, ne ümmet ve ne de ahali Türkçülüğüdür. Türkçülük demek, Avrupa medeniyeti içinde, bir Türk harsı vücuda getirmektir” şeklinde tanımlamaktadır (Gökalp, 1977, ss. 113-114).

Türkçülüğün Esasları başlıklı metninde Gökalp, Türkçülüğü sekiz programlı başlıkta ele alır: Lisanî Türkçülük, Bedî Türkçülük, Ahlakî Türkçülük, Hukukî Türkçülük, Dinî Türkçülük, İktisadî Türkçülük, Siyasi Türkçülük ve Felsefî Türkçülük (Gökalp, 1339).⁴ Tam bu noktada Gökalp’in milliyetçilik anlayışında dinin konumlanması üzerinde durmak faydalı olabilir.

Gökalp’in Türk milliyetçiliğinin İslamiyet’i dışlamadığı söylenmelidir. Dönemin Batılılaşmak, modernleşme, İslam’ın siyasal ve toplumsal hayattaki yeri, Türklüğün değeri gibi daima birbirini dışlayarak tartışılan kavramlarını; “sosyal inancımızın birinci formülü şu olmalıdır: Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Batı medeniyetindenim” şeklinde bir arada değerlendirme ve birbirinin ayrılmaz parçaları olarak ele alma anlayışını geliştirmiştir (Gökalp, 1975, s. 62). Uriel Heyd, Gökalp’in Türklük ve Batı medeniyeti arasında konumlandığı İslamiyet’in belli belirsiz olduğu, Gökalp’in dine çözümlemesinde merkezi bir rol vermediği kanaatinde. Heyd’e göre İslamiyet, Gökalp’te Osmanlı İmparatorluğu’nun

4 Eserde her bir Türkçülük ayrı bir başlıkta değerlendirilmiştir.

doğal bir neticesi olarak vardır ve imparatorluk dağıldıkça İslamiyet de Gökalp'in düşüncelerinde "azınlık" haline gelecektir (Heyd, 1979, s. 175). Heyd'in bu kanaatleri tartışmaya açıktır. Gökalp'in fikirlerini derli toplu biçimde ortaya koyduğu metni aslında *Türk Yurdu* dergisinde büyük ölçüde I. Dünya Savaşı öncesinde yayınlanmış makalelerden oluşmaktadır ve savaşın bitimine yakın bir zamanda, 1918 yılında neşredilmiştir. Bu dönemde Araplar, halifenin cihat çağrısına yanıt vermeyeli epey bir zaman geçmiş, Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfusu büyük ölçüde homojenleşmiştir. Ancak Gökalp, makalelerini kitaplaştırmaktan vazgeçmiş gözükmemektedir. Diğer taraftan Sarıнай'ın belirttiği gibi Gökalp'in terkinde Müslüman ve Türk olmayan unsurların imparatorluktan kopmalarını önlemek şeklinde özetlenebilecek siyasal bir kaygının varlığından da bahsedilebilir (Sarıнай, 1994, ss. 174-175).

Türkçülüğü, İslam dışı ve hatta İslam karşıtı olarak gösterme girişimlerine tepki veren Gökalp, millet ülküsünün Türklük, ümmet ülküsünün İslamlık olduğunu ifade ederek Türkçülüğün aynı zamanda İslamcılık olduğunu iddia etmiştir (Gökalp, 2006, ss. 41-42). Gökalp'te Türklük vurgusu kadar yoğun bir İslamlık vurgusu söz konusudur.⁵ Ancak bu İslamlık vurgusunun Batı düşüncesinin temellerine atıfla yapıldığı da dikkatten kaçırılmamalıdır:

Balkan Muharebesi Avrupa vicdanının bugün bile Hıristiyanlık vicdanından başka bir şey olmadığını gösterdi. Türklerin de vicdanları incele-nirse görülür ki bir Türk kızını bir Arap'la, bir Arnavut'la evlendirebilir fakat asla bir Finlandiyalıyla, bir Hıristiyan Macar'la evlendiremez, bir Budist Moğul'un, bir Şamânî Tunguz'un kızını da İslâm yapmadan alamaz (Gökalp, 2006, s. 16).

Gökalp'in⁶ bu fikirleri, Akçura'nın temsil ettiği milliyetçilik çizgi-siyle Gökalp'in temsil ettiği milliyetçilik çizgisi arasında ayrılıkları

5 Shaffer (2008, ss. 36-37), Ziya Gökalp'in Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak sloganını, Azerbaycanlı aydın Hüseyinzade'den aldığını iddia etmektedir.

6 Esasen Türk Ocakları çevresinde Gökalp'in fikirlerinin yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Ömer Seyfettin de etnisiteye dayalı bir millet anlayışını reddetmekte, Türkçe konuşma ve Müslüman olmayı Türklüğün merkezine yerleştirmektedir. Fuad Köprülü'de de benzer bir durum söz konusudur (Sarıнай, 1994, s. 179).

beraberinde getirecektir. Akçura, Gökalp’i 19. yüzyıl Alman filozoflarından Fichte’ye benzetir ancak Heyd, Gökalp’in Fichte’ten ziyade H. von Trietschke’ye benzerliğinin çok daha çarpıcı olduğu görüşündedir. Onu bu kanaate götüren Gökalp’in eğitime verdiği önem ve gençlik üzerinde yarattığı etkidir (Heyd, 1979, s. 188).

Akçura, milletlerin oluşumuna ilişkin modernist görüşle de teşrikimesai hâlindeyken Gökalp’in millete primordialist bir yaklaşımı vardır. Bu çerçevede milletler, milliyetçiliklerin ortaya çıkardığı şeyler değildir zaten var olan ve milliyetçilik ideolojisinin doğmasına yol açan topluluklardır. “Osmanlılık, İslâmlık, Türklük mefkûreleri doğmadan, Osmanlı Devleti, İslâm ümmeti, Türk milleti mevcuttu.” (Gökalp, 2010, s. 66). Türk milletinden Gökalp, Osmanlı ülkesinde yaşayanları ve Rus Çarlığı’nın egemenliği altında yaşayan Türkleri kastetmektedir. Gökalp, Rus Çarlığı içerisinde yaşayan Özbeklerin, Sartların, Türkmenlerin de Türk olduklarını ve bu unsurların kullandıkları dillerin büyük farklılıklar göstermesinin, bu unsurların Türk olmalarına engel teşkil etmeyeceğini belirtmektedir. Bu noktada Gökalp, Rusya’da ortaya çıkan sosyalizm akımına sert eleştiriler getirmektedir. Milliyetçiliğe karşı olduğu için yerel şivelerin gelişmesini teşvik eden Rus sosyalizmi diğer taraftan da Rus Çarlığı bünyesindeki Türk unsurları Tatar diye adlandırmak suretiyle suni bir millet yaratmak ve Türklerin birleşmesini engellemek istemektedir (Gökalp, 2010, ss. 55-56).

Dil, Gökalp’in milliyetçilik anlayışında oldukça merkezî bir yerde durmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Rus Çarlığı çatısı altındaki Türklerin önündeki engellerden birisi olarak yerel şivelerin güçlenmesini görmektedir. Bu çerçevede bir ortak dil kullanımını, programının ilk maddelerinden birisi olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Şu ifadeleri bu konuyu daha anlaşılır kılabılır:

(...) bütün Türkler arasında -lügatler gibi- ıstılahların da müşterek olması, yani bütün Türklerin müşterek bir edebiyat ve ilim ve lisanımıza malik olması elzemdir. O halde, lisanımızı Türkçeleştirirken tedricen bütün soydaşlarımızın anlayacağı umumî bir Türkçeye doğru gitmek lazım geldiğini de unutmamalıyız (Gökalp, 2010, s. 22).

Gökalp milliyetçiliğinde Türkçe oldukça merkezî bir yerde durmaktadır. Özdoğan, Gökalp'in milliyetçiliği ele alışında ve konumlandırılmasında özellikle Herder'le benzer olduğunu düşünmektedir (Özdoğan, 2006, ss. 73-74). Heyd de sosyolojiye ilişkin görüşlerinde Fransız akademiasından oldukça faydalanan Gökalp'in milliyetçilik anlayışının daha ziyade Orta Avrupa ve Alman milliyetçiliklerine benzediği kanaatinde (Heyd, 1979, s. 190).

Heyd, Gökalp'in metinlerinde alt sınıflar (çiftçi-köylü) ve bunların sorunlarıyla ilgilenmemesini ilgi çekici bulmaktadır. Heyd'e göre bunun sebebi, Gökalp'in tipik burjuva reformcusu olmasıdır. Bu çerçevede Gökalp, her türlü aristokratik ve feodal sınıflar ortadan kalkıp egemenlik millî burjuvaya geçinceye kadar bir gelişme öngörmektedir. Durkheim'in dayanışmasını, Türk toplumuna uygulayarak da sınıfsız bir toplum için formül bulduğunu düşünmektedir. Heyd, Gökalp'in bu yaklaşımını, Hintli Müslümanların İslamiyet'i kapitalizm ve sosyalizm arasında bir orta yol olarak görmelerine benzetmektedir (Heyd, 1979, s. 194).

Gökalp'te üzerinde en fazla durulan hususlardan birisi de onun "Turancılık"ıdır. Berkes, Gökalp'in metinlerinden oluşturduğu seçmelerden İngilizce bir yayının önsözünde kendisinin Gökalp üzerine bu kadar ciddi eğilmeden önce onun Panturanist olduğunu düşündüğünü, yayın ortaya çıktıktan sonra bu kanaatinin kökten değiştiğini ifade etmektedir (Berkes, 1959, ss. 8-9). Gökalp'te bir Turan düşüncesinin olduğu muhakkaktır. Ancak "Vatan ne Türkiye'dir Türk'e ne Türkistan/Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir, Turan" dizeleriyle biraz da sloganik biçimde ifade ettiği Turan düşüncesi, siyasi bir birlik olarak değerlendirilmemelidir. Gökalp'in kendisi de Türklerdeki Turan anlayışının İtalyan ve Alman millî birliklerine benzetilmesinin hata olduğunu, böyle bir siyasal birliğin coğrafi şartlarının bulunmadığını belirtmiştir. Gökalp'in savunduğu siyasi bir Turan olmaktan ziyade harsi bir Turandır. Siyasi bir Turan'ın olup olmayacağı ise uzak geleceğin belirleyiciliğindedir (Sarıay, 1994, s. 182).

Burada dikkat çeken husus, sosyalist ve liberal akımların Türk milliyetçiliğinde net bir biçimde gözüküyor olmasıdır. Niyazi Berkes bu durumun sebebi olarak, Avrupalı sosyalist ve liberal düşünürlerin, Osmanlı Devleti içerisindeki Türk olmayan unsurların milliyetçi aksiyonlarına sempatiyle yaklaşımlarını göstermektedir (Berkes, 2015, ss. 55-56). Hem Gökalp’te hem de Akçura’da (daha flu olmakla birlikte) milliyetçilik ve din ilişkisinin önemsendiği görülmektedir. Bu esasen II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısının getirdiği bir durumdur. Osmanlı döneminde İslamcılık ve Türkçülük akımlarının kesin bir biçimde birbirinden ayrıştırılması pek mümkün gözükmemektedir.⁷ Din meselesi, Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e geçilirken bir hiper-gösterge halini alacağı için, Meşrutiyet dönemi Türk milliyetçiliği ile Kemalizm’in milliyetçilik tasavvurlarının karşılaştırılması bakımından önem kazanmaktadır. Tam bu yol ağzında Türk düşünce dünyasına dâhil olan Togan ve Sadri Maksudi’nin görüşlerinin bir incelemesi, Kemalist milliyetçiliğin yorumlanmasını kolaylaştıracaktır.

Milliyetçilik ve İslam: Rusya Kökenli Aydınlar ve Kemalizm

Türkiye’de milliyetçilik meselesi tartışılırken belli belirsiz ele alınan belki daha doğru bir ifadeyle ezber birtakım ifadelerle geçiştirilen ancak ciddi önemi haiz bir mesele olarak önümüzde Rusya kökenli aydınların rolü sorunu bulunmaktadır. Milliyetçiliğe etnisiteye dayalı değerlendirmelerin bu aydınlar vasıtasıyla girdiği, Türk milliyetçiliğine “Turan” fikrinin bu aydınlar tarafından enjekte edildiği düşüncesi yaygındır. Siyasi tarih makro bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Osmanlı coğrafyasında Türk milliyetçiliği ile kurulan temas ve Rusya’nın Orta Asya’da ilerleyişi arasında bir paralellik olduğu görülmektedir. Özellikle hürriyetin ilanının arifesinde ve hemen akabinde payitahta gelen Ağaoğlu Ahmet Bey, Hüseyinzade Ali, Akçuraoğlu Yusuf, Zeki

7 Osmanlıcılık için benzer bir durumdan söz etmek mümkün gözükmemektedir.

Velidi Togan gibi entelektüellerin oldukça seküler ve etnisite vurgusu yoğun bir milliyetçilik anlayışı ile Osmanlı entelektüelinin tanışmasında etkili olduklarına dair kanaat, milliyetçiliğe, Türk düşüncesine ilişkin çalışmalarda neredeyse hiç sorgulanmaksızın tekrarlanmaktadır.⁸

Rus Çarlığı'ndaki Müslüman toplumlar, Avrupa sömürge yönetimi altına giren ilk Müslüman topluluklar olmuşlardır. Rus reformları dolayısıyla İslam'ın örgütleyici gücünün ve ulemanın etkisinin kırılması, Rusya'daki Müslüman toplumların, İslam dünyasında sekülerleşme süreçlerinin köprübaşı olmalarını da beraberinde getirmiştir.

Güney Kafkasya'da 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Müslüman, Türk, İranlı ya da Azerbaycanlı gibi kimliklerin geçişken, sınırlarının belirsiz olduğu görülmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Panislamizm, Pantürkizm, İran milliyetçiliği, komünizm gibi ideolojilerin yarattığı farkındalık ve itki, bir Azerbaycanlı kimliğinin oluşmasını sağlamış gözükmektedir. İran'da Pehlevi rejiminin kurulup Fars kimliğine yapılan vurgunun artması da bu gelişmede katalizör rolü üstlenmiş gibidir. Fars kimliğine vurgu arttıkça Türk ya da Azerbaycanlı kimliğine yapılan vurgu da şiddetlenmiştir (Shaffer, 2008, ss. 26-36).

Oliver Roy'ya (2001) göre, 1865-1920 arasında çeşitli formlar altında devam eden Orta Asya'nın fethi, seküler Rus genişlemesinin Müslüman uluslar aleyhine sonuçlanmasından başka bir şey değildir. Ancak Roy, ilişki biçimleri farklılaşmakla birlikte (16.yüzyılda Müslümanlarla kurulan ilişki indirgeme ve zorla içirme, 18.yüzyılda İslam'a siyasal statü verilmesi, 19.yüzyıl sonunda sömürgeleştirme ve dolaylı yönetim, Sovyet döneminde milliyetler esasına göre bölme), Rusya'nın Orta Asya'ya yönelmesinde esas amacın her zaman entegrasyon olduğu fikrini savunmaktadır. Roy bu noktada Rus ilerlemesiyle 17-19. yüzyıl arasındaki Osmanlı aleyhine Habsburg İmparatorluğu ilerlemesini karşılaştırmaktadır. Güneydoğu Avrupa'da ilerleyen Habsburglar, ele geçirdikleri toprakları, Müslüman varlığından temizlemişlerdir. Bu

8 Birkaç ufuk açıcı örnek için bk. Lewis, 2004, ss. 345-34; Karakaş, 2000, ss. 145-146; Georgeon, 1996, ss. 69-71; Berkes, 1976, ss. 194-203.

sebeple Avusturya ilerlemesi, *reconquistanın* bir biçimidir. Ama Rus ilerlemesi entegrasyon odaklıdır. Her ne olursa olsun Orta Asya toplumları bu ilerleyişi farklı formlarıyla Rus emperyalizminin ilerleyişi olarak değerlendirmişler özellikle İslam'a dair kimliklerine olan vurguları ile milliyetlerine dair vurgularını iç içe geçirmişlerdir. Bu çerçevede Rus emperyalizmine karşı dayanak olarak da Rus Çarlığıyla sürekli ihtiyatlı ilişkiler kurmuş olan İran değil Osmanlı İmparatorluğu görülmüştür. Osmanlı'nın Sünni/Hanefî bir devlet olması, hilafet kurumunun varlığı, Rusya Müslümanlarının zihnindeki Osmanlı imgesini güçlendirmiştir.

Bu noktada iki önemli hususa temas etmiş olduğumuz dikkatten kaçmamalıdır. İlki, Rusya kökenli aydınlarda Osmanlı imgesinin, *imperium* çerçevesinin eksik olduğuna dair kanaatin oldukça indirgemeci olduğudur. İkincisi ise Rusya kökenli aydınlarda milliyet fikrinin, din fikrine galebe çaldığına ilişkin yaygın kanaatin gerçekte pek örtüşmediğidir. Bu durumun ilginç bir örneğini, Sultan Galiyef'in laikleştirilmiş (hatta proleterleştirilmiş) ümmet fikrini savunan fakat Osmanlı Hilafeti'ni bir siyasal otorite olarak önemseyen düşüncelerinde görmek mümkündür.

Yukarıda bahsettiğimiz örtük varsayımı bu çerçevede belki ilk elde Akçura'nın yaklaşımlarında teste tabi tutmak iyi olabilir. Türkçülüğün özellikle Balkan Savaşları'na kadar kültürel bir hareket olduğu, Balkan Savaşları'ndan sonra siyasal vasfının belirginleşmeye başladığı söylenir. Siyasal bir hareket olarak Türkçülüğün ilk metninin de 1904 yılında Kahire'de neşredilen Türk gazetesinde yayınlanan Üç Tarz-ı Siyaset metni olduğu belirtilir. Bu metinde Akçura, Türkçülük, İslamcılık ve Osmanlıcılık etrafında değerlendirmeler yapmaktadır. Osmanlıcılık düşüncesinin çöktüğünden bahseden Akçura, İslamcılık ve Türkçülüğün ise benzer avantajlara ve handikaplara sahip olduğunu detaylandırdıktan sonra metni, bu iki ideolojiden hangisinin daha tercih edilebilir olduğuna ilişkin olumlu ya da olumsuz bir değer taşımayan bir soruyla bitirmektedir. Bir dönem İslamcı *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayınlamış olduğu metinleri, Georgeon, Akçura'nın düşünsel

serüveninin en eleştirel, en orijinal ve bağımsız metinleri olarak değerlendirilmektedir (Georgeon, 1996, s. 67). Bu makalelerinde dinsel reform, Rusya Müslümanlarının durumu gibi meselelerle ilgileniyor olması, Akçura'nın zihninde ırk ve din gibi iki ayrı kategorinin olmadığı da göstermektedir. Bu tavrının sebebi, Rusya Müslümanlarında/Türklerinde Panislamizm ve Pantürkizmin tıpkı Ziya Gökalp gibi Osmanlı münevverlerinde olana benzer şekilde birbirlerini dışlamıyor olmasıdır. Ancak özellikle 1960 sonrası post Kemalist olarak adlandırılabilir geçmişi yeniden kurma sürecinde

II. Meşrutiyet Dönemi Türkçülüğünün bu vasfı üzerinde neredeyse hiç durulmamış hatta neredeyse yok farz edilerek değerlendirmeler yapılmıştır.

Aykırı Bir Örnek: Zeki Velidi Togan

Milliyetçilik ve İslam ilişkisinin büyük ölçüde Kemalizm eksenli analizlerle paralel olduğunu gösteren bir başka örnek olarak Zeki Velidi Togan üzerinde durulabilir. Togan, birçok açıdan özgün ve ilginç bir figür olarak değerlendirilmelidir. Ne yazık ki düşünce tarihimizin bu önemli ve gelişkin figürü üzerinde yeterli ve ciddi çalışma bulmak oldukça güçtür. 1944 yılında Türkçülük/Turancılık davasından yargılanmış, asistanı Hüseyin Nihal Atsız'la ilişkisi dolayısıyla büyük ölçüde etnisiteyi merkeze alan, Turan idealiyle meczolmuş bir siyasal düşünce geleneğinin temsilcisi olarak değerlendirilmiştir.⁹ Gelgelelim Kemalist rejimin davetiyle Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı alan Togan, Birinci Türk Tarih Kongresi'nde ortaya atılan düşüncelere sert eleştirileri dolayısıyla bir süre yurtdışında yaşamak zorunda kalmış, yurda dönüşü ancak Mustafa Kemal'in vefatından sonra mümkün olabilmıştır.

Togan, hatıralarında, Plehanov'dan etkilendiğini belirtmektedir (Togan, 1999, ss. 66-67). Bu durum hassaten dikkat çekicidir. Tarihsel

9 Bu durum özellikle Kürt milliyetçilerinde yaygındır. Togan "ırkçı" bir telakkinin müellifi gibi değerlendirilmektedir. Bu durumun ilginç örneklerinden birisi için bk. Mirolu, 2010, s. 17.

maddeciliği sadece tarih araştırmasında usul olarak önemsediyini belirtmektedir. Bu iki husus, 1960’lı yılların Türk milliyetçiliği çerçevesinde düşünüldüğünde özellikle Togan’ın düşünsel anlamda 1960 sonrası terkedildiği “ıssız ada” çok daha anlaşılır hâle gelmektedir.

Rusya Birinci Müslüman Kongresi’ne yaptığı sunumda Togan, Rusya Türklerini üç grupta incelemektedir. Doğu Türkleri olarak adlandırdığı ilk grup, Şaman Dini’ne inanmakla Buda medeniyeti dairesi içerisinde değerlendirilmelidir. İkinci grubu Togan, Orta Türkler olarak adlandırmaktadır. Togan’a göre bu grup, Müslüman olmakla birlikte bu Müslümanlık, Şamanizm etkisinde bir Müslümanlıktır. Güney Türkleri ise Osmanlı Türkleriyle çeşitli açılardan aynıdır. Togan’a göre Doğu Türklerinin Orta Türklükle birleşmesini beklemek hayalcilik olur. Çok farklı unsurlardan oluşan Orta Türklüğü bir araya getirebilecek (dolayısıyla bir arada tutabilecek) yegâne unsur ise Togan’a göre dindir (RBMK, 1988, ss. 203-205). Dine, çözümlemesinde önemli bir yer veren Togan, Türk milliyetçiliğinin ırk üstünlüğü iddiasına sapsız ve emperyalist amaçlar taşımaksızın (burada anlatılmak istenen Turan düşüncesidir) etnisite ile siyasal sınırların çakışmadığı yerde gelişmesi gerekliliği üzerinde durmaktadır.

Togan’a göre Türk milliyetçiliğinin millî rehberi Ziya Gökalp’tir. Bu önemlidir çünkü Gökalp, milleti tanımlarken ırk, etnisite vurgusu yapmamakta, milleti kültürel ve tarihî bir birliktelik olarak düşünmektedir. Togan da Gökalp gibi düşünmektedir: “Tarihi devirlerde tahavvülere maruz kalan *origine ethnique* manasına gelen soy birliğini milleti teşkil eden unsurlardan sayıyorsa da diğerlerine faikiyet iddiasında bulunan antropolojik *race*-ırk prensibini hiçbir zaman kendi milli teşekkülünde müessir bir faktör saymamıştır. (...) Türk harsına tereddütsüz ve nihai olarak iltihak edenler de” Türk milletinin bir parçası olarak görülmek mecburiyetindedir (Togan, 1951b, ss. 80-81,85-87).

Togan, Rusya Türklerini 3 grup altında incelemektedir. İlk grup Doğu Türkleri, Şaman olup daha ziyade Buda medeniyeti içerisinde değerlendirilmelidir. Merkez Türkler, Müslüman olmakla birlikte bu Müslümanlık, Şamanlık etkisinde bir Müslümanlıktır. Güney Türkleri ise

Osmanlı Türkleriyle çeşitli açılardan aynıdır. Togan'a göre Doğu Türklerinin Orta Türklükle birleşmesini beklemek hayalcilik olur. Çok farklı unsurlardan oluşan Orta Türklüğü bir araya getirebilecek tek unsur ise dindir (RBMK, 1988, ss. 203-205).

Bir değer Rusya kökenli Türk milliyetçisi olarak Sadri Maksudi Arsal'dan bahsedilebilir. Arsal, Togan kadar entelektüel derinliğe sahip değildir. *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları ve Türk Tarihi ve Hukuk* başlıklı çalışmaları Arsal'ın fikirlerini derli toplu biçimde ortaya koyduğu metinler olarak zikredilebilir. 1924'te Sorbonne Üniversitesi'nde Türk tarihi dersi veren ilk Türk olmuştur. Bununla birlikte Arsal'ın fikirlerinin bir süreklilik içerisinde olduğunu söylemek zordur. 1907-1912 arasında Rusya'daki meşruti monarşi taraftarlarının partisi Kadet listelerinden Duma'ya girmiş, Rusya'da Birinci Dünya Savaşı'nda derinleşen rejim krizi esnasında kurulan İç Rusya ve Sibiryaya Türk Tatarları Millî-Medenî Muhtariyeti'nin başkanlığını yapmıştır. İç savaşta ise Müslüman unsurlara, "kendi kaderini tayin hakkı" vadeden Bolşeviklerden yana değil Çarist Beyaz Ordu'dan yana tavır almıştır.

Sadri Maksudi, Paris'te bulunduğu yıllarda Türk tarihi üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. Arsal'a göre Türklerin İslamiyet öncesi dönemde de köklü bir hukuk tarihleri vardır. Çalışmalarında yoğunlaştığı husus, Batılıları da bu kanaatine inandırmaktır. Taşkın, Sadri Maksudi'nin Mustafa Kemal'in gözüne girmesinin de Batılılar nezdinde bu kanaatini ispatlama şevki ve ehliyeti olduğunu ileri sürmektedir (Taşkın, 2002, s. 497). Maarif Vekili Hamdullah Suphi'nin davetiyle 1925'te Türkiye'ye gelir. Özellikle Türk dili üzerine çalışmaları dolayısıyla Mustafa Kemal'in takdirini daha çok kazanır. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin çalışmalarına katılmakla birlikte ortaya konan birtakım görüşlerin ilmî olarak kanıtlanamayacağını Mustafa Kemal'e şikâyet etmesi ilginçtir (Ayda, 1991, ss. 171-173). Bununla birlikte İskitlerin Türk olduklarını ispata girişmiştir.

Arsal, milliyet meselesinin ele alınmasında ırk kavramını, merkezî bir yere almış gözükmektedir. Bu çerçevede ırka ilişkin antropolojik ve

etnolojik anlamda bir ayırım geliştirmiştir. Antropolojik ayırım çerçevesinde Fransız antropolog Deniker’e atıfla “muayyen fizikî hususiyetlere malik bir Türk ırkının mevcut olduğuna” inanmaktadır. Türk ırkı antropolojik manada saf olmamakla birlikte Türk ırkının somatik hususiyetlerini temsil eden tipler varlığını sürdürmektedir (Arsal, 1979, ss. 31-32).

Bununla birlikte Arsal, milliyet kavramını açıklarken örneğin; Taşkın’ın çizdiği çerçevenin aksine (Taşkın, 2002) etnolojik manada ırk kavramını tercih ettiğini ifade etmektedir. Etnolojik manada ırk ise “uzak bir tarihî devirde bir büyük devlet içinde beraber yaşamış, bu sayede lisan, örf, âdet ve inanışlar bakımından birleşmiş ve ana devlet dağıldıktan sonra da kardeşliği muhafaza etmiş milletler topluluğudur” (Arsal, 1979, s. 35).

Milliyetçiliğin Ufkunu Daraltan Parantez: Kemalizm

Tanıl Bora, *Cereyanlar* kitabında, milliyetçilikle alakalı bahislerde bu ideolojinin büyük ölçüde beka kaygısı içerisinde şekillendiğinden bahsetmektedir (Bora, 2017). Bu yaklaşım, milliyetçiliğin sosyal ve siyasal düşünce çapını ciddi ölçüde daraltmaktadır. Özellikle Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı sonrası imparatorluğun tasfiyesinin milliyetçi düşüncede reaksiyoner ve beka temelli bir damar geliştirdiği söylenebilir ancak milliyetçiliğin Türkiye seyrini bir bütün olarak bu hat-ta sıkıştırmak, bu düşünce biçiminin anlaşılmasını zorlaştırır. Dahası imparatorluğun dağılma döneminde beliren İslamcılık, Osmanlıcılık ve (prematüre de olsa) sosyalizm düşünceleri için de benzer bir iddia da bulunmak pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla Osmanlı-Türk düşünce dünyasının bu döneme ilişkin genel bir özelliğini sadece milliyetçilikle bir arada anmak doğru olmayacaktır.

Ancak Kemalizm’in milliyetçilik anlayışının, dağılan bir imparatorluğun yıkıntıları üzerine kurulması dolayısıyla çeşitli sebeplerle beka

söylemini kullandığı söylenebilir. Bu söylem hem bütünleşik, muhalefetsiz bir siyasal ve sosyal kütle yaratılmasını kolaylaştırmış hem de yeni devletin ihtiyaç duyduğu ideolojik yakıtı sağlamıştır. Diğer taraftan Kemalizm'in gövdesine eklenen milliyetçilik, Osmanlı dönemindeki düşünsel gelişkinliğin çok gerisine düşmüş, tek boyutlu ve ufuksuz, otoriter bir yönetim biçiminin soğuk ideolojisi halini almıştır. Yukarıda da detaylandırıldığı üzere Güneş Dil Teorisi, Türk Tarih Tezi gibi derinliksiz, siyasal angajmanları ve sosyal mühendislik boyutları baskın uğraşlar dolayısıyla milliyetçi aydınların önemli bir kısmında tepki oluşturmuştur. Georgeon: "Türkler geçmişi kazdıkça anavatanlarından uzaklaşıyordu. Mustafa Kemal bu ikisini birleştirmeyi denedi" cümlesiyle Kemalizmin içerisine düştüğü açmazı çok güzel bir biçimde ifade etmiştir (Georgeon, 2006, s. 4). Bu da entelektüel derinliğe sahip milliyetçi aydınlarla rejimin arasındaki mesafeyi arttırmıştır. Bu bahiste Zeki Velidi'yi hatırlamak kâfidir. Dolayısıyla Kemalizm, milliyetçiliği toplumun/aydınların bir özlemi olmaktan çıkarıp devletin siyasal aparatı haline getirmiş ve böylece milliyetçi düşüncüyü bir yönüyle köksüzleştirmiş, soy silsilesinin kopmasına sebep olmuştur. Bu durum milliyetçiliğin sonraki dönemini de etkileyecek önemli bir husus olarak akılda tutulmalıdır.

Heyd'in Kemalizm'e ilişkin tahlili bu bağlamda meseleyi basitleştiren indirgemeci bir tahlildir. Heyd, Kemalizm'in temellerinin sadece Türkçülük ve Batıcılık olduğunu ve her ne kadar Türkçülük, Kemalizm'de baskın öge gibi görülse de aslında en önemli bileşenin Garpcılık olduğunu ve çağdaş Türk kültür hayatının en önemli ögesi olduğunu iddia etmektedir (Heyd, 1979, s. 176). Esasen Kemalizm oldukça eklektik bir siyasal pratiktir. Bu çerçevede ihtiyaç duyduğu düşünsel dayanakları, Osmanlıcılıktan da Garpcılıktan da Türkçülüğten de hatta bir ölçüde İslamcılıktan da tedarik etmiş gözükmektedir. Dolayısıyla Kemalizm'i sadece Garpcılığa hamletmek de eksiktir. Belki baskın bir yönü olduğu iddia edilebilir.

Nitekim Mustafa Kemal'in vefatı sonrasında Kemalizm'in düşünsel angajmanlarının dayanaksızlığı ve bir düşünce biçimi olarak eklektik

vasfı çok daha net bir biçimde görülmektedir. Copeaux'ye göre bu dönemde Kemalizm'e belli belirsiz eleştiri yönelten, hümanist olarak adlandırılabilen tarih yazımına tepki olarak Türk-İslam sentezi anlayışı gelişmeye başlar. Copeaux'ye göre Maarif Bakanlığı'nın yayınladığı İslam Ansiklopedisi, Türk-İslam sentezine temel teşkil etmektedir (Copeaux, 2006, s. 80).

1960'lara Gelinirken

1960'lı yıllara gelinirken Türkçülüğün kamusal yüzü Nihal Atsız'dır. Togan (ve Rusya kökenli diğer milliyetçiler), kültürel bir birlik ararken Atsız, siyasal bir bütün aramaktadır. Millet ve ırk yaklaşımları da buna göre biçimlenmektedir. Atsız'a göre millet kavramı, her toplum için farklı anlamlar ihtiva etmektedir ancak bu çok ciddi bir önem arz etmemektedir. Atsız'a göre yalnızca "Türk milleti vardır ve bunun için de yalnız onun tarifini yapmak gerekir, başkaları bu tarife uysa da uymasa da bunun bir önemi yoktur" (Atsız, 1992, ss. 139-140, 150). Bu milletin siyasal organizasyonu ise Turan'dır, Türk birliğidir. Bu aynı zamanda Türklerin ülküsüdür. Atsız'a göre bu ülkü üç aşamada gerçekleşecektir: "İstiklâl, esir yaşayan kardeşleri kurtarmak, fütühat ve emperyalizm" (Atsız, 1992, s. 133). Türkiye'de milliyetçilik anlayışına Turan, Pantürkizm, etnisite yoğun vurgu gibi hususları getirdiğinden bahsedilen Rusya kökenli milliyetçilerde değil de Osmanlı toplumunun içerisine doğmuş olan Nihal Atsız'da ya da Reha Oğuz Türkkan'da bu hususları görmek ilgi çekicidir.

Türkiye'de milliyetçilik düşüncesinin 1960'lı yıllarla birlikte refleksif bir düşünce biçimi almaya başladığı söylenebilir. Bu durumun en güzel örneklerinden birisi, Osman Turan'dır. Demokrat Parti'den milletvekili seçilen, 27 Mayıs Darbesi'nin ardından 16 ay kadar hapiste tutulduktan sonra beraat ettirilen, 1965'te Adalet Partisi'nden yeniden milletvekili seçilen Osman Turan, hem yayınladığı metinlerle hem de siyasal pratiğiyle ciddi bir önemi haiz gözükmemektedir. Özellikle ciddi metinlerinin neredeyse tamamını 1969'da siyaseti bıraktıktan sonra vermiş olması

ilgi çekicidir. En bilinen eseri, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* başlıklı çalışması olmakla birlikte İslamiyet öncesi Türkler ve yaşayışları üzerine yaptığı çalışmalar dolayısıyla Claude Cahen ve Irene Melikof gibi müsteşrikler tarafından da ilgiyle izlenmiştir.

Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk İslâm Sentezine* başlıklı çalışmasında, Ziya Gökalp'in fikirlerinin Cumhuriyet Türkiye'sinde, Osman Turan ve İbrahim Kafesoğlu tarafından geliştirildiğini ifade etmektedir (Copeaux, 2006, ss. 27-28). Ancak Copeaux'un yaklaşımının oldukça indirgemeci ve tipik "Batılı bıkmışlığı" ile bütün etkenleri ve verileri bir çuvala doldurma tavrının bir neticesi olduğu söylenebilir. Zira Osman Turan ve İbrahim Kafesoğlu'nun hem milliyetçiliği hem de Türk tarihini yorumlama biçimleri açısından ciddi şekilde farklılaştıkları ifade edilmelidir. Örneğin; Osman Turan, Selçuklularda feodal bir toplumsal örgütlenme olduğunu ileri sürerken (Turan, 1969, s. 3638, 50-61, 67-73) Kafesoğlu, Selçuklularda feodal bir toplumsal örgütlenme olmadığı konusunda ısrarlıdır.¹⁰ Turan'ın, Gökalp'in fikirlerini "geliştirdiği" düşüncesi de oldukça spekülâtif bir yargı olarak not edilmelidir.

1960'lar'da Milliyetçi Bir Aydın Portresi: Osman Turan

Turan, Türk adının Göktürklerle birlikte daha belirgin bir biçimde tarih sahnesinde izlendiğini ifade eder. Ancak bu, Türklerin daha önceki dönemde olmadıkları anlamına gelmemektedir. Turan, Hz. Nuh'un soyundan Yafes'in oğlu Türk efsanesine, İran millî destanına ve Şâh-nâme'ye göndermelerde bulunmaktadır (Turan, 1993, ss. 19-20). Oldukça geniş bir sahaya yayılmış olan Türklerin ırki özelliklerini tespit etmenin güçlüğünden bahseden, Türklerin sarı ırktan olduğunu iddia eden araştırmacılara itiraz eden, Türklerin ari ve Avrupalı ırktan olduğunu iddia eden yerli araştırmacıların varlığından söz eden Turan, her iki

10 Gerçi bu fikir ayrılıklarını daha da sertleştiren, içerisinde 'intihal' iddiası da bulunan İslâm Ansiklopedisi'nin Selçuklular maddesi dolayısıyla bir anlaşmazlık olduğu ifade edilmelidir.

görüşün de aşırı olduğunu belirtmektedir (Turan, 1993, s. 26). Turan’a göre oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türkler, gittikleri coğrafyaların özelliklerini de göstermektedir. Örneğin; “şimalde oturan Kırgız, Peçenek, Kıpçak ve Bulgarlar nasıl beyaz ırk vasıflarına sahip idiyse cenubtakiler de iklim şartlarına göre esmer renkte idi” (Turan, 1993, ss. 27-28).

Osman Turan’a göre millî duygular da tıpkı dinî duygular gibi eski devirlere kadar götürülebilir. Bu çerçevede Turan milliyetçiliğine ilişkin modernist yaklaşımlara da mesafelidir. Ona göre millî devletlerin teşekkülünü Fransız Devrimi’ne bağlamak doğru olmakla birlikte millî duyguların doğuşunu hatta milletlerin ortaya çıkışını Fransız Devrimi ile bağlantılandırmak yanlış bir yaklaşımdır (Turan, 1993, s. 11). Ancak materyalist felsefenin gelişmesine paralel olarak Avrupa’da gelişen ari-beyaz ırk ve geri kalmış ırklar ayırımına yaslanan materyalist, aşırı milliyetçi ideolojiler, Turan’a göre “batıl fikir ve nazariyeler” olarak değerlendirilmek durumundadır (Turan, 1993, s. 13).

Yukarıda da ifade edildiği üzere 1960’lı yıllardaki milliyetçiliğin en belirgin vasıflarından birisi, reaksiyoner olma durumudur. Bu reaksiyonerlik büyük ölçüde Sovyetler Birliği’nden algılanan tehdit çerçevesinde antikomünizm şeklinde biçimlenmektedir. Osman Turan’da da bu durum çok net bir biçimde görülmektedir. Özellikle Yeni İstanbul gazetesinde neşredilen yazılarında antikomünizmle milliyetçilik arasında kurduğu rabita dikkat çekicidir. Turan’a göre: “Türkiye dünyada komünizme karşı bir kale sayılmaktadır” (Turan, 2016, s. 3). Ecevit önderliğinde gelişen ortanın solu fikrine de benzer bir perspektifle karşı çıkmaktadır. Turan’a göre CHP Genel Sekreteri Ecevit’in, Ortanın Solu önerisi, komünizmin her müesseseye sızmasına cesaret vermektedir (Turan, 2016, s. 146). Öyle ki Turan, Genelkurmay Başkanı Cemal Tural tarafından 1966’da kurum içi yayınlanan ve bir biçimde medyaya yansıyan, komünizm tehlikesine dikkat çeken tamimi “tahlilî ve tarihî” olarak nitelendirmektedir (Turan, 2016, s. 206). Turan’a göre Türk milleti gibi Türk ordusu da komünizme ve Rus tehlikesine karşı hassastır (Turan, 2016, s. 215).

Bu noktada ilgi çeken husus, Osman Turan'ın "mutedil sosyalizm" gibi bir kavramsallaştırma geliştirerek farklı bir yaklaşım içerisine girmesidir. Osman Turan'a göre milliyetçi, bir yandan demokrasiyi diğer taraftan içtimai adaleti kendi düşüncesinin ayrılmaz parçaları olarak düşünmektedir. Dolayısıyla bir milliyetçi hürriyet, mülkiyet, serbest teşebbüs ve manevi değerlere saygı gösteren mutedil bir sosyalizm ile ciddi bir çatışma içerisinde değildir (Turan, 2016, s. 152) ve onu meşru bir fikir olarak görür (Turan, 2016, s. 156). Bu çerçevede Turan, Avrupa'daki birtakım sosyalist doktrinlerin bu yönde bir gelişim gösterdiklerinden bahsederek bu partilerin millî ve dinî esaslara dayanma yoluna gittiklerinden bahsetmektedir.

Osman Turan'ın milliyetçiliğinde antikomünizmin bu kadar belirgin olmasında, politik konumlanmalarının da rolü olduğu söylenebilir. Demokrat Parti'de ve Adalet Partisi'nde siyaset yapması, her iki partinin de politik söylemlerini belirlerken antikomünizme ve komünist işgal tehlikesine önemli yer ayırmış olması, Osman Turan'ın da düşüncelerinin biçimlenmesinde etkili olmuş gözükmektedir. Özellikle Menderes'e atıfla yaptığı bazı tespitler, Menderes'in siyasal kapasitesini açıklarken komünizm tehlikesine ilişkin teyakkuzda olma haline yapmış olduğu atıflar, bu düşünceye dayanak teşkil etmektedir.

Turan'ın milliyetçiliğinde reaksiyoner vasfı biraz daha belirginleştiren bir başka husus, 1960'lı yıllarda Kıbrıs olayları dolayısıyla yaşanan gelişmelerdir. Türkiye'nin Kıbrıs'taki tezlerinin daha kararlı olması gerektiği yönünde mensubu bulunduğu Adalet Partisi'ne telkinde bulunan Turan, bu telkinlerine yanıt alamayınca AP Lideri Demirel ve CHP Lideri İnönü'nün aynı çizginin takipçisi olduklarını ileri süren çok sert bir yazı kaleme alacak ve AP'den ihracına giden sürecin önü açılacaktır. İhracın ardından da Kıbrıs Türklerinin lideri Rauf Denktaş'ı millî bir önder olarak değerlendiren, Demirel hükûmetini "tarih huzurunda anlayışsız ve duygusuz" bir hükûmet olarak niteleyen bir makaleyle eleştirilerini sürdürmüştür (Turan, 2016, ss. 383-386). Kıbrıs olayları, Osman Turan'ın milliyetçilik anlayışında da bir öteki olarak Yunan ulusu imgesinin belirginleşmesine sebep olmuş gözükmektedir. Bu da

Turan’ın milliyetçilik anlayışını teorik olarak zayıflatmış, milliyetçiliğin Osman Turan’da siyasal bir aparat biçimi almasına sebep olmuştur.

Bütün milliyetçi hareketlerde romantizm bir ölçüde mevcuttur. Romantizm vurgusu, milliyetçi hareketlere entelektüel derinlik kazandırabilirdiği gibi onlardaki reaksiyoner tavrı belirginleştirip basitleştirebilir, savunmacı bir çizgiyi savunmaya doğru itebilir. Örneğin; Ziya Gökalp’te zaman zaman daha da belirginleşen romantizm, onun milliyetçiliğinin entelektüel köklerini derinleştiren bir etki yaratırken Osman Turan’da sığlaştıran, savunmacı bir çizgiyi tahkime yönelten bir pozisyonu daha görünür hâle getirmiştir. Örneğin; hürriyet ve meşrutiyet fikirlerinin ithal malı olduğunu savunurken bu görüşünü şu şekilde temellendirmiştir:

Türkler siyasi müesseseler dışında, içtimaî bakımdan, dünyanın en demokratik milleti oldukları içinde, cemiyet olarak, ona bağlı bulunan hürriyet ve meşrutiyet fikirlerini zorlayan bir ihtiyaç karşısında bulduklarını duymamışlardı (Turan, 2016, s. 182).

Turan’a göre Türklerin demokrasiyi bu kadar hızlı kabullenmeleri, onların siyasi ananelerinin ve mefkûrelerinin modern demokrasiyle uyumlu olmasının bir neticesidir (Turan, 2016, s. 18). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* başlıklı çalışmasında üzerinde durduğu cihan hâkimiyeti kavramsallaştırması ve bunun etrafında işlediği mefkûre tanımlaması da bu cümleden değerlendirilebilir. Hakeza çerçevesi belirsiz bir medeniyet tanımlaması üzerinden geliştirdiği düşünceler için de benzer şeyler söylenebilir.

Osman Turan’ın milliyetçiliğinin en belirgin vasıflarından birisi de Türkçenin yani dilin merkezî rolüdür. Bu bağlamda özellikle dil devrimine ilişkin getirdiği sert eleştiriler dikkat çekicidir. “Milli birlik ve mevcûdiyetimizin temeli olan Türkçemiz cehâlet ve hıyânetin kurbanı olmuş ve dünyada misli görülmemiş bir barbarlık Türkiye’de vuku bulmuş, iptidaî bir kabile dili yaratmaya girişilerek medenî dünyanın acı istihzalarına sebebiyet verilmiştir” (Turan, 2016, s. 51). Turan özellikle eski Türk edebiyatı ile bağın kopmasından rahatsızdır. Zira “milletler

kendi kültür, şuur ve ideallerini muhafaza ettikçe her istilâ gibi komünist istilâ ve tahakküme karşı da dayanabilmiş ve varlıklarını korumuşlardır” (Turan, 2016, s. 54).

Turan'ın dile yönelik bu ilgisi, onun milliyetçilik anlayışının Ziya Gökalp'le bağının kurulmasının önemli sebeplerinden birisi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Gökalp'in dile yönelik kurucu tavrı ile Turan'ın dile yönelik kurucu tavrı, özde farklılaşır gözükmemektedir. Gökalp, dili, milletin kurucu unsurlarından birisi olarak ele alırken Turan, dili, kültürel alana dâhil etmekte ve bunun üzerinden kurucu bir anlam yüklemektedir. Diğer bir deyişle Gökalp, Türkçe konuşabilme-yi, Türk olmanın temel unsurlarından birisi addederken Turan, Türkçeyi daha ikincil düzeyde değerlendirmektedir.

Turan'ın milliyetçilik anlayışının reaksiyoner vasfının belirgin olması, onun Tanzimat Dönemi'ne ilişkin fikirlerini de biçimlendirmiş gözükmemektedir. Turan, Tanzimat'ı büyük ölçüde, Avrupalılaştırma düşüncesinin bir merhalesi olarak değerlendirmektedir. Bu düşünce de Türkü, manevi köklerinden koparmaktadır. Turan'a göre Tanzimatçılar, gayrimüslimlere daha fazla özgürlük vermenin Avrupa'nın takdirini kazanacağı yanılığısına düşmüşlerdir. Öyle ki Midhat Paşa, hilalin yanına haçı (salib) koyarak imparatorluğun bünyesine uygun bir şey yapmayı dahi düşünmüştür (Turan, 2016, s. 187).

Benzer yanılığı tekrarlayan İttihat-Terakki ileri gelenleri de imparatorluk bünyesindeki diğer unsurlara birtakım yeni haklar tanımanın, Avrupa'nın takdirini kazanmayı sağlayacağını düşünmüş, Meşrutiyet'in ilanını bu sebeple talep etmişlerdir. Bu yanılığlarının bir neticesi olarak Sultan Abdülhamid'i hâl etmeye giden heyetin üyeleri arasında Ermeni ve Yahudi İttihat-Terakki üyelerinin bulunmasını “tarihî bir leke” olarak değerlendirmiştir (Turan, 2016, s. 180).

Bununla birlikte İttihatçılar hızla bu fikirlerinden vazgeçmişler, millî duyguyu tahkim eden vatansever bir cepheye dönüşmüşlerdir. Bu durumun ortaya çıkmasında İttihat-Terakki'nin ilk dönem Jön Türklerinden kopmasının payı büyüktür. Zira Ahmet Rıza'nın önerisi Comte'tan

mülhem bir dinsizlikten başka bir şey değildir. Bugüne kadar boş yere şöhretinden bahsedilen Prens Sabahattin’in fikirleri ise Türkiye için hiçbir ihtiyaca cevap vermediği gibi imparatorluğun dağılmasını kolaylaştırıcı bir muhteva arz ediyordu (Turan, 2016, s. 188).

Turan’a göre acı hadiseler karşısında irkilen İttihatçılar başta Talat Paşa gibi vatansever liderleri olmak üzere anavatanın tehlikede olduğunu görerek İslamiyetçi-milliyetçi bir mefkûrenin kahramanı olma yoluna girmişlerdir. Bu yola girmeyi kolaylaştıran önemli etkenlerden birisi, İttihatçıların Ziya Gökalp gibi bir mefkûreci ile karşılaşmalarıdır. Ziya Gökalp de İttihatçıların takdirine nail olmakla o derece şanslı addedilmek gerekir. Böylelikle İttihat-Terakki kadroları, Türkiye’yi bir “millî ölüm kalım cihadına” hazırlamışlardır (Turan, 2016, s. 190).

İttihatçılığa karşı yaklaşımı mutedil olan Turan’ın, Kemalizm eleştirisi ise oldukça sert ve belirgindir. Bu eleştirinin dayanağının Turan’ın Tanzimat eleştirisi olduğunu söylemek de mümkündür. Yeni İstanbul gazetesinin 5 Temmuz 1966 tarihli nüshasında yayınlanan “Ey Türk Milleti, Titre ve Kendine Dön! III” başlıklı makalesindeki şu ifadeleri bu bahsi daha anlaşılır kılmak bakımından da hayli ilgi çekicidir:

Avrupalı olmak zannı ile ve aşağılık duygusu ile kendini Şark’tan ve hususiyile İslâm dünyasından ayırdın. Bu suretle bu tarafta yaşayan büyük tarihi mirasını ve liderlik mevkiini inadına kendi elinle israf ettin. Bu gafletle hem Şark’ta ve hem de Garp’ta şahsiyetini kaybettin. Şark’ın efendiliğinden Garb’ın yamaklığına düştün (Turan, 2016, s. 83).

Turan’ın Tanzimat’a, İttihatçılığın ilk dönemine ve Kemalizm’e duyduğu tepkinin en önemli kaynağı ise İslamiyet(çilik)e ilişkin hassasiyeti olarak gösterilebilir. Turan: “İslamiyet’le birlikte Türk milletinin de varlığı ve yokluğu meselesi ile karşılaşmış” bulunduğumuz kanatindedir. Hıristiyan olan Türk kavimleri yok olurken Türklerin Anadolu’yu vatan yapmaları “İslâmiyetin ve millî kudretin imtizacı” sayesinde mümkün olabilmiştir (Turan, 2016, s. 252). Daha da önemlisi Türkler, İslamiyet’e girmekle kendi millî tarihleri açısından “büyük bir inkılap” gerçekleştirmişler ve böylelikle İslam ve dünya tarihini bir

dönüm noktasına getirmişlerdir. Üç kıtaya yayılan Osmanlı Devleti sadece Türk milletinin değil aynı zamanda İslam medeniyetinin de en büyük eseri durumundadır (Turan, 1993, s. xiii).

Turan'a göre Türklerde İslamiyet'ten önce de "Cihan hâkimiyeti mefkûresi" bulunmaktadır ve İslamiyet'te de bu anlayışın bulunması, "başka milletlerden farklı olarak daha peygambere sahip olmadan, kendi anlayışları ile tek bir Tanrı inancına yükselmiş olan" Türk milletinin İslamiyet'i kabul etmesini kolaylaştırmıştır. Bu aşamadan sonra İslamiyet ve Türklük öyle kaynaşmıştır ki İslamiyet, Türklerin millî dini halini almış, bu iki unsuru birbirinden ayırmak mümkün olmamıştır (Turan, 1993, s. 3). Cihan hâkimiyeti düşüncesi, Osmanlı'da "devlet-i ebed müddet" anlayışıyla en ileri noktaya varmış gözükmektedir. Esasen İbn Haldûn'un nazariyesine bağlı olan Osmanlı tarihçilerinin Osmanlı Devleti'ni sonsuz bir mülk olarak görmeleri, bu mefkûrenin bir neticesinden başka bir şey değildir (Turan, 1993, s. 7).

Osman Turan'ın Gökâlîp'ten etkilendiği ve Gökâlîp çizgisi üzerinde ilerlediği söylenebilir. Bununla birlikte Türk milliyetçiliğine sosyolojik bir program çizme gayreti ve arayışı içerisinde olan Gökâlîp'in metinleri ile Osman Turan'ın metinleri arasında tahlilî anlamda ciddi bir farklılık olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır.

Aksiyondan Reaksiyona: 1969 Sonrası Türk Milliyetçiliği

1960'lı yıllar biterken daha önce CHP karşısında Demokrat Parti içerisinde bulunmuş daha sonra Adalet Partisi içerisinde konumlanmış uç aksiyomların özgül ağırlıklarının artmaya başladığı gözlenmektedir. Sonraki dönemde Ali Bulaç'ın tüm dünyada İslami hareketler düzen karşıtı olmaklığı dolayısıyla sağ dışı konumlandırılırken Türkiye'de sağda konumlandırılıyor olmasının çarpıklığına ilişkin tespitine sebep olan durumu da Demokrat Parti'nin ve Adalet Partisi'nin düzen karşıtı konumlanıp tek parti iktidarından rahatsızlık duyan kesimlerin

toplandıkları mecra olmasında anlamlandırmak mümkündür. Bu bağlamda 1960’lı yılların ikinci yarısında Adalet Partisi içerisindeki uç ak-siyomların yavaş yavaş müstakil örgütlenmeye gitmekle birlikte örgüt-lenme öncesinde tarihsel önderlerinin Adalet Partisi içerisinde siyaset şansını denemeleri de daha anlamlı hâle gelmektedir.

27 Mayıs Darbesi’nin de en önemli figürlerinden olan, 1944 yılında Türkçülük-Turancılık davasından da yargılanmış Alparslan Türkeş de yurda döndükten sonra önce Adalet Partisi’nden milletvekilliği im-kânlarını araştırmış, bu mümkün olmayınca daha evvel liderliğini Osman Bölükbaş’ının yaptığı Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi’nde (CKMP) siyaset yapmaya başlamıştır. CKMP’nin tercih edilmesi önem-lidir çünkü Parti, 1948’de siyasal alanın önemli milliyetçi-muhafazakâr figürlerinden Fevzi Çakmak tarafından kurulmuş, 1950’lerde de De-mokrat Parti’ye yönelen taşranın muhafazakâr popülist söyleme sahip orta sınıflar tepkisinin sembolü haline dönüşmüştür. Diğer bir deyişle Türkeş ve arkadaşlarının CKMP’de örgütlenmesi hem DP-AP çizgisinin uzağında hem de onların hinterlandında bir arsada yükselmelerinin zeminini hazırlamıştır.

1967 Kongresi’nde toplumcu milliyetçi “Dokuz Işık” doktrinini resmen kabul eden Parti, 1969’da gerçekleştirilen Adana Kongresi’nde de ismi-ni Milliyetçi Hareket Partisi olarak değiştirmiştir. 1969, Lider Alpars-lan Türkeş’in aynı zamanda ünlü “Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman” cümlesini de kurduğu döneme tesadüf etmektedir. Türkeş’in İslamiyet’e yaptığı vurgu, Adalet Partisi içerisinde iyiden iyi-ye uçlaşan İslamcılığın taşradaki tabanına mesaj kaygısı da taşımaktadı-r. O dönem Konya’dan bağımsız milletvekili olan Necmettin Erbakan öncülüğünde Milli Nizam Partisi’nin kurulmasıyla Adalet Partisi’nin belli belirsiz bir vurguyla ve büyük ölçüde CHP-komünizm karşıtlığı jargonuyla bünyesinde tuttuğu unsurların ayrışması büyük ölçüde ta-mamlanmış olacaktır.

Milliyetçi düşüncenin bu tarihten itibaren siyasal bir ajanda vasfı-nın daha belirginleştiği, reflekslerinin konjonktürel bir hâl aldığı

söylenbilir. Bu bakımdan Darendelioğlu'nun "27 Mayıs'a kadar Türkiye'de aksiyoner halde olan milliyetçilik 1960'tan sonra reaksiyoner hale gelmiştir." tespiti önemlidir (Darendelioğlu, 1968, s. 296). Bunun yanı sıra Tanıl Bora'nın MHP'nin İslam ve milliyetçiliğin MHP'deki terkihi için yaptığı "İslâmiyeti Türklüğü güçlendirici, millî kimliği pekiştirici bir unsur olarak saydığı"na ilişkin tespiti de isabetlidir (Bora, 1991, s. 45). Benzer bir tespit, Milli Görüş hareketinin İslamiyet ve Türklük için kurguladığı terkip için de söylenebilir: Türklük, İslamiyet'i güçlendirici, millî olma vasfını pekiştirici bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

1970'li yıllara girerken beliren bu tablo, siyasal alanı da düşünce alanını da biçimlendirecektir. Özellikle Bülent Ecevit'in milliyetçi popülizmle birkaç kere soslanmış sosyal demokrat söyleminin marjinalleşmeye açık kentli-egitimli orta sınıfları ve dolayısıyla marjinal sol örgütleri hareketlendirmesi; "Ortanın Solu Moskova'nın yolu" sloganında en berrak halini alan CHP ile birleşik antikomünist vurgunun 1970'li yıllarda da belirleyici vasfını sürdürmesine sebep olacaktır. Adalet Partisi'nin özellikle taşra seçmenleri nezdinde oldukça kullanışlı iki aparatını, milliyetçiliği (MHP'ye) ve İslami vurguyu (MNP'ye) kaybetmesi, Ecevit dalgasının yükseldiği bir dönemde hâlâ sağ büyük kitleyi tutan AP'yi savunmasız bırakmış gözüktüğünden aydınlar düzeyinde ilginç bir girişim kendisini göstermiştir.

1970'te kurulan ve ilk Genel Başkanlığını Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun yaptığı Aydınlar Ocağı, Türk-İslam sentezi fikrinin önemli mecralarından birisi haline gelmiştir. Ocak için Abdurrahman Dilipak'ın şu tespiti ufuk açıcıdır: "Ne AP kadar mason çevrelerin ne MSP kadar dinî çevrelerin ve ne de MHP kadar milliyetçi çevrelerin etkisinde olan, her kesime yakın ama hiçbirini temsil etmeyen..." (Dilipak akt. Bora, 1991, s. 131). Bora, Ocak'ın bu durumunun AP ile MHP arasında köprü kurma işlevini ön plana çıkarmasında etkili olduğunu ifade etmektedir (Bora, 1991, s. 131). Zira MNP hareketine Ocak çevrelerinin pek olumlu yaklaşmadıkları anlaşılmaktadır. Bu durumun belirmesinde Aydınlar Ocağı'nın Türk-İslam sentezini "Türk-İslam-Batı sentezi"

olarak tanımlamasının etkisi büyüktür. Bununla birlikte 1973 seçimlerinden CHP’nin zaferle çıkması önlenememiştir.

Bu evrede, Türkiye’nin hem düşünsel hem de siyasal atmosferini oldukça derinden etkileyen ve takip eden dönemde de şekillendirmeye devam edecek olan 1974 Kıbrıs Müdahalesi gerçekleşecektir. CHP-MSP Koalisyonu döneminde gerçekleşen müdahale hem siyasal alanda hem de düşünsel alanda milliyetçi jargonun yükselişini beraberinde getirecektir. Diğer bir deyişle milliyetçilik, Kıbrıs müdahalesinin ardından siyasal alanın baskın kültürü halini alacaktır. Bu süreçte taşra ile bağın kopmaması için İslamî vurguların artışı, İslamcılığın özerk bir yapıda örgütlenmesinin mümkün olması, milliyetçiliğe içkin (ya da milliyetçiliği çepeçevre kuşatan) din unsurunun da belirginleştiğini göstermektedir. 1979’da gerçekleşen İran İslam Devrimi, devrim dolaısıyla daha sert bir biçimde düşünce kamusunda yer etmeye başlayan İslam’ın siyasal prensipleri meselesi, 12 Eylül Darbesi sonrasında çok daha derin kırılmaların başlıca amillerinden birisi olacaktır.

Türk-İslâm Sentezi Tartışmaları ve 12 Eylül

12 Eylül 1980’de gerçekleşen askerî darbe, Türkiye’de siyasal alanı olduğu kadar düşünsel alanı da (en azından hapishanelerin dışında kalan alanı) en ufak bir tepe kalmamacasına düzleştirmeyi amaçlamıştır. Bu durumda devletin ideolojiiyi, tıpkı Erken Cumhuriyet Dönemi’nde olduğu gibi yeniden üretmesi ve araçlar olmaksızın toplumun kılcal damarlarına enjekte edilmesi ihtiyacını beraberinde getirmiştir. 12 Eylül rejimi, bu ihtiyacı yeni bir Atatürkçülük tanımlamasına girişerek karşılamaya çalıştı. Diğer taraftan 1970’lerin ikinci yarısında ortaya çıkan sosyal gerçeklik, 12 Eylül rejiminin Erken Cumhuriyet Dönemi’nde olduğu gibi dini, bu Atatürkçülüğün tamamen dışarda bırakmasına (hatta ötekileştirmesine) pek müsaade etmedi. Dolayısıyla her kesime eşit mesafede bulunan, Batıcılığı dışlamayan Aydınlar Ocağı’nın Türk-İslam-Batı sentezi, 12 Eylül rejimi tarafından kullanışlı bulundu ve ajandaya dâhil edildi.

İslam'ın resmi ideolojinin dışında konumlandırılmamasının Türkiye'nin sosyal gerçekliğiyle dolaylı teması bulunan bir başka sebebi ise İran İslam Devrimi'nin uluslararası ilişkilerde yarattığı kırılmadır. Devrim sonrasında İran'ın bölgesel etkinliğini kırmak için bölgede uygulamaya koyduğu Yeşil Kuşak stratejisi, 1970'li yılların krizlerle dolu Türk-ABD ilişkilerini, Türkiye'nin transatlantik ittifakla ilişkilerini onarmaya yönelen 12 Eylül rejiminin de dinî ideoloji üretiminin dışında bırakma imkânını ortadan kaldıracaktır.

Resmî ideoloji dışında konumlanan “din” ise sadece İslamcı muhitlerde değil milliyetçi hareketin hapiste bulunan ve 12 Eylül Darbesi öncesi dönemde kadrolarını oluşturan kesimlerde uç vermeyi sürdürdü. Milliyetçi cenahta yönetici kadrolar, kontrol altına alamadıkları bu süreçte tabanı dizginleyebilmek, hapishanelerde 12 Eylül'ün işkence rejimine muhatap olan kesimlerde yılgınlığı önleyebilmek amacıyla dine daha ciddi alan açmak mecburiyetinde kaldı. 1991 seçimlerine Millî Görüş hareketinin partisi Refah Partisi ile Ülkücü hareketin partisi Milliyetçi Çalışma Partisi'nin ittifak çatısı altında girmelerini kolaylaştıran moral ve motivasyon düzeyini 1980'lerde ortaya çıkan bu durum, yaratmıştır denilebilir. Ancak din vurgusu yoğun kadroların Türkes önderliğine eleştirilerinin gittikçe artması üzerine hareketin parçalanması kaçınılmaz hâle gelmiş ve İslami vurgusu daha yoğun Büyük Birlik Partisi, Muhsin Yazıcıoğlu önderliğinde Türk siyasal hayatına dâhil olmuştur.

1990'lı yıllarda milliyetçiliğin siyasal düzlemde ciddi biçimde etkili olduğu söylenebilir. Bu durumu ortaya çıkaran başlıca iki etmenden söz edilebilir. İlki, SSCB'nin dağılması sonrasında büyük bir heyecan uyandıran “Adriyatik'ten Çin Seddi'ne Türk dünyası” sloganıdır. Bir anda otantik bir Türk vurgusu, siyasal alanı kaplayacaktır. Ancak bu vurgunun biraz da sentetik olduğu kısa bir sürede anlaşılacaktır. Yüzyılın başında, bir millet yaratma makinesi gibi çalışan SSCB henüz tam manasıyla kurumsallaşmamışken dahi Gaspıralı, Togan, Gökalp, Arsal gibi milliyetçi düşünürlerin realist bulmadıkları monolitik bir Türk dünyası fikrinin yüz yıl sonra biraz daha uzaklaştığının anlaşılması,

SSCB’den bağımsızlığını kazanan Türk Cumhuriyetlerinin Rusya Federasyonu’ndan ayrı bir gelecek düşünmediklerinin açığa çıkmasıyla mümkün oldu. En azından bu genç Cumhuriyetler, Türkiye’de beliren milliyetçi dalganın düşündüğü gibi “Ağabey Türkiye” fikrine hiç mi hiç sıcak yaklaşmıyorlardı. Azerbaycan’da büyük mefkûreci Ebulfez Elçibey’in iktidardan uzaklaşp yerine Haydar Aliyev’in gelmesi aslında sürecin özeti idi. Dolayısıyla 1990’ların ortasına gelindiğinde Merkezî Asya’ya ilişkin milliyetçi düşünceler, romantik düşler halini çoktan almış, biraz da Turgut Özal’ın şahsi gayretleriyle girdiği devletin öncelikleri arasından da çıkmıştı. Bu durum aslında “mefkûreci milliyetçilik” diye de adlandırılabilir pozitif bir milliyetçilik anlayışının da gelişmesini engellemiştir denilebilir.

Tam bu noktada, Türkiye’deki milliyetçiliğin reaksiyoner vasfını keskinleştiren ikinci bir etmenden bahsetmek gereklidir. 1990’lı yıllar devlet kurumlarının resmî tanımlamasıyla PKK ile sürdürülen düşük yoğunluklu savaşın en sert dönemine de işaret etmektedir. Yazılı ve görsel medyada gittikçe artan savaş manzaraları, PKK’nin terör eylemlerini metropollere kaydırma kararı, Türkiye’nin sınır ötesi operasyonları, Avrupa ve ABD’de açıkça beliren Türkiye’nin PKK ile yürüttüğü savaş etkisizleştiren yaklaşımlar, kurucu iradeye atfın yoğunlaştığı, oldukça basit bir “biz ve diğerleri” diyalektiği üzerinden inşa edilen devlet vurgusu oldukça artmış bir milliyetçiliğe gelişim alanı yarattı. 28 Şubat’ın söylem kodları çözümlendiğinde, bu zemin üzerinde yükseldiği gözlenebilecektir. Sürecin nirvanası ise 1999’da bölücü terör örgütü PKK’nin elebaşı Abdullah Öcalan’ın Türkiye’ye getirilmesi oldu. O dönem 28 Şubat’ın biçimlendirdiği bir hükûmetin Başbakanı olan Bülent Ecevit bu gelişmeyi, oya tahvil etmekte gecikmedi ve 1999’da gerçekleşen seçimlerin galibi Ecevit liderliğindeki DSP ve tarihsel önderi Türkeş’ten yoksun girdiği ilk seçimde Öcalan fırtınasının yarattığı milliyetçi refleksi arkasına alan MHP oldu.

90’lı yıllara girilirken SSCB’nin dağılması sonrasında bağımsızlıklarını ilan eden Türki Cumhuriyetlerin kamuoyunda (ve Huntington gibi uluslararası ilişkiler stratejistlerinde) yarattığı heyecan, PKK ile

şiddetlenen düşük yoğunluklu savaş ve AB ile sürdürülen üyelik görüşmelerinde Türkiye'ye yönelik onur kırıcı tavırlar ile birleştiğinde etnik hassasiyetin Türk milliyetçiliğinde çok daha belirgin bir unsur haline geldiği gözlenmektedir. Dinin, milliyetçiliğin kurucu unsuru olmaktan çıkarılmasına dönük bu tavır, Kızıl Elma Koalisyonu olarak da bilinen, 28 Şubat atmosferinin Kemalist aydınları, 1960'larda Milli Demokratik Devrim ve versiyonlarını savunan Aydınlık grubunun ve Namık Kemal Zeybek'in şahsında müşahhaslaşan 1970'li yılların ülkücü kadrolarını bir araya getirecektir. MHP'de bu tartışmalar, 2000'li yıllarda yapılmış olmakla birlikte 2007 sonrasında katı örgüt disiplini çerçevesinde doktrine ilişkin tartışmaların tamamen durduğu söylenebilir. MHP'nin bölünmesi sonrasında ortaya çıkan İYİ Parti'nin milliyetçi siyaset ve düşünce için bir alternatif oluşturması beklentisi başlangıçta hâkimken partinin merkez sağ siyasete yönelmesi, milliyetçi düşüncenin statik görüntüsünü devam ettirmesini sağlamıştır.

Peki önümüzdeki dönemde Türk milliyetçiliğinin yönelimini belirleyecek hususlar neler olabilir? Uluslararası politikada yaşanan gelişmelerin, Türk milliyetçiliğini de biçimlendirme potansiyeli taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Giddens'in (2000, ss. 158-159) zaman-mekân çözümlemesi, bu tartışmayı daha anlamlı hâle getirmektedir. Giddens'a göre örneğin; 19. yüzyılda ABD başkanlığına aday olan bir kimsenin seçmenlerine dokunabilmesinin, onlara hitap edebilmesinin tek yolu, demir yolu ile yapacağı gezilerdi. Etkileşimler mecburen ve genellikle yüz yüze olmak durumundaydı. Hâlbuki günümüz gelişmiş toplumlarında bu durum artık geçerli değildir. Örneğin; ABD başkan adayları gezilerin yanı sıra televizyon ya da diğer yaygın araçlar eliyle seçmenleriyle temas kurabilmekte ve onlara dokunabilmektedir. Bugünün Romeo ve Jüliet'leri cep telefonu ile anlaşabilmektedir. Giddens'ın tabiriyle "çağdaş dünya sistemi, insanlık tarihinde ilk defa mekân içinde bulunmamanın sistem eşgüdümünü artık önlemediği bir duruma gelmiştir." Bu durum bir taraftan Giddens'ın ifadesiyle; "zaman-mekân mesafesinin kabile toplumlarının özelliği olmaktan çok daha ötesine açılmasına müsaade eden bir depo kabı, devlet gücünün yaratıldığı ve

sürdürüldüğü yetki kaynaklarının jeneratörü, idari-siyasi bütünleşmenin temeli, sınıflara bölünmüş toplumlarda gücün potası” olan şehirlerin ortaya çıkmasına diğer taraftan geleneklere, yerelliklere dönük bir vurgunun; nostalji duygusundan da beslenen ve gittikçe sertleşen bir milliyetçi refleksinin de belirmesine sebep olmuştur.

Peki, milliyetçiliğin yükselişinin motivasyonu nedir? Eduardo Campanella ve Marta Dassù’nün (2019) çözümlemesi, işlevsel gözükmektedir. Yazarlara göre dünya ölçeğinde büyük çaplı demografik, teknolojik ve jeopolitik dönüşümler, insanların daha az nostaljik olmalarına değil daha fazla nostaljik olmalarına sebep oldu. Toplumsal yapıları çatlatan bu gelişmelerle eş zamanlı ilerleyen ABD’nin liberal hegemonyasının sona gelmesi de Çin, Rusya ve Türkiye gibi “rakip” (rival) güçlere dünya ölçeğinde kaybettikleri statülerini geri alabilmek için fırsatlar yarattı. Bu fırsatlar, nostaljik anlatıların motivasyonu ile kullanılmaya çalışıldı. Tam bu noktada Campanella ve Dassù bir duruma dikkat çekmektedir: “Bütün romantik tadına rağmen nostalji aslında bir rahatsızlıktır ve diğer rahatsızlıklar gibi tedavi edilmelidir.”

Nostalji kelimesi, 1688’de İsveçli fizikçi Johannes Hofer tarafından Grekçe nostos (eve dönüş) ve algos (acı-sancı) kelimeleri bir araya getirilerek bir kişinin eve dönüş özlemini karakterize edebilmek için kullanılmıştır. Hofer, bu illeti uzun süren askerî seferler esnasında İsveçli ücretli askerler arasında gözlemlemiştir. Harvard Üniversitesi’nden Svetlana Boym nostalji yani vatan özlemi/vatan sevgisi kavramına ilişkin ikili bir ayrım geliştirmiştir. Boym’a göre reflektif nostalji bu rahatsızlığın sevimli/olumlu hâlidir. Geçmişin eleştirel bir gözle değerlendirilmesi ve süreçte nelerin kaybedilip nelerin kazanıldığının gözden geçirilmesidir. Diğer taraftan restoratif (restorative) nostalji kaybedilen ne varsa olduğu gibi yeniden inşa edilmesini talep eder. Campanella ve Dassù’ye göre problem tam bu noktada belirmektedir. Bugün neredeyse dünya ölçeğinde yaygın, “zehirli” restoratif nostalji ile uzlaşma durumu söz konusudur. Trump; “Make America Great Again” sloganıyla başkanlık koltuğuna otururken R. Tayyip Erdoğan neo-Osmanlıcı amaçlar beslemekte, Japonya Başbakanı Japon İmparatorluğu’nun

temellerini oluşturan 19. yüzyıl Meiji Restorasyonu'nun çoban yıldızı olmasından bahsetmekte, Macaristan Başbakanı Viktor Orbán I. Dünya Savaşı sonrası kaybedilen toprakları hâlâ kabullenemediğini beyan etmekte ve Putin, SSCB'nin çöküşünü en büyük jeopolitik felaket olarak açıklamaktadır.

Yazarlara göre Brexit, çağımızdaki nostaljik milliyetçiliğin en saf formunun çok iyi bir özetidir. Bu milliyetçilik, ekonomik sancuları, göçle birlikte parçalanmış sosyal yapıları ve muazzam imparatorlukların jeopolitik hedeflerini çerçevelemektedir. Nostaljik bir anlatının üç kritik sütun üzerinde yükseldiği söylenebilir:

Altın çağ, kopma metaforu ve bugünün hoşnutsuzluğu. Bu bağlamda "üzerinde güneş batmayan imparatorluk" dönemi, altın çağ olarak değerlendirilmekte, Britanya'nın 1973'te Avrupa Ekonomik Topluluğu'na katılma kararı kopma metaforu olarak kodlanmakta ve birçok Britonun ülkelerinin sıradan bir ulus-devlet haline dönüşmesinden duydukları rahatsızlık, bugünün hoşnutsuzluğu olarak belirmektedir. Dolayısıyla Brexit aslında Briton milliyetçiliğinin yükselişinin, etkililiğinin en net örneği olarak değerlendirilmelidir.¹¹

Hem Avrupa'da hem de dünyanın geri kalanında bu nostaljik milliyetçilik duygusunun yükselmesini sağlayan husus, ABD'nin liberal hegemonyasının/emperyalizminin ülkelerin iç işlerine müdahalesinden duyulan rahatsızlıktır. Etki-tepki çerçevesinde Trump'ın "işte kapı, işte bu da sapı" şeklinde özetlenebilecek dış politikasının bu nostaljik milliyetçiliği çok daha belirgin hâle getireceği şimdiden söylenebilir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, milliyetçiliğin/kolektif nostalji duygusunun milletleri bir ideal etrafında mobilize etmede ciddi bir motivasyon kaynağı olabilecek olmasına rağmen diplomatik süreçleri mobilize etme kapasitesinin dikkate alınmıyor olmasıdır. Önümüzdeki dönemde Türk dış politikasında yönelimleri de Türkiye'nin jeopolitik kimliğini de Türk milliyetçiliğinin ajandasını da hem içerde hem de dışarda bu eksenle cereyan eden tartışmalar biçimlendirecek gibi

11 Yazarların görüşlerinin bir özeti için bk. Campanella ve Dassü, 2019.

gözükmektedir. Dolayısıyla milliyetçilik üzerinde ilerleyen dönemde daha fazla durmak daha fazla düşünmek gerekmektedir.

Değerlendirme: 21. Yüzyılda Türk Milliyetçiliği

Türk milliyetçiliği, Nairn'in Milliyetçilik Çağı olarak adlandırdığı döneme temellenen bir ideolojidir. Osmanlı aydınlarının İmparatorluğu dağılmaktan kurtarmak için ortaya attığı terkiplerin ya da düşünce biçimlerinin tamamı, birer milliyetçilik olarak değerlendirilmeye müsaittir. Diğer bir deyişle 19. yüzyılın ikinci yarısında birbiri peşi sıra Osmanlı aydınları tarafından ortaya atılan ve bir tutumun ideolojisi arayışı içerisinde olan Osmanlılık da milliyetçiliğin prototipleri olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede Türk milliyetçiliği, 19.yüzyılın ikinci yarısında biçimlenen bu arayışın bir devamı olarak değerlendirilmeye müsaittir. Bu milliyetçiliğin etnik vurgusunun belli-belirsiz olması, dinin merkezî rolü ve Osmanlı Hanedanı'nın (devletin) ve Hilafeti'nin analitik çözümlenmelerdeki önemi, bu sürekliliği de netleştirmektedir. Bu çerçevede Türk milliyetçiliğinin üç temel özelliğinden bahsetmek mümkündür.

Öncelikli olarak etnik vurgunun, Türk milliyetçiliğinde belirsiz olmasından bahsedilmelidir. Özellikle erken dönem metinlerinde bu durum çok daha belirgindir. Kemalizmin yarattığı kırılmanın ardından kamusal görünüm kazanan Atsız ve çevresinin, Türk milliyetçiliği üzerindeki etki çapının hususan 1990'lı yıllara kadar oldukça dar olduğu rahatlıkla söylenebilir. Gökalp, Togan ve Arsal gibi düşünürlerde daha belirgin olmakla birlikte Akçura'yı da dâhil edebileceğimiz zevat, milletin teşkil olmasında kültürel vurguyu çok daha ön planda tutmaktadır.

İkinci önemli özellik olarak, dinin çözümlenmedeki merkezî rolünden bahsedilebilir. Erken dönemlerden itibaren Türk milliyetçiliğinde bu durum rahatlıkla gözlenmektedir. Hüseyinzade Ali Turan'dan esinlenerek Gökalp'in ortaya koyduğu meşhur *Türkleşmek, İslamlaşmak,*

Muasırlaşmak terkibi, bu durumun çok güzel ve açıklayıcı bir örneğidir. Türk milletinin oluşumunda İslam'a atfedilen rol milletin ırksal (racial) bir topluluktan ziyade harsi (cultural) bir bütün olarak değerlendirilmesinin bir neticesidir. Bu durumu ortaya çıkaran hususlardan bir diğeri, bir sonraki özellik de bağlantılı biçimde, hem Kırım-Kazan Türklerinde hem de Osmanlı Türklerinde etnik kimlikle dinsel kimliğin bütünleşmiş olması, devletin de bu bütünleşmiş kimliğin bir uzamı olarak değerlendirilmesidir. Süleyman Nazif'in meşhur "Osmanlı sadece Türk unsuruna dayanacak olursa elimizde uzun kollu bir hırkadan başka bir şey kalmaz" cümlesi bu durumu güzel özetlemektedir.

Bu noktada Türk milliyetçiliğinin üçüncü özelliği olarak devletin konumu daha belirgin bir hâl almaktadır. Georgeon, Türk milliyetçiliğinin ayırt edici vasıflarından birisi olarak devletle kurulan ilişkiden bahsetmektedir. Türk milliyetçiliği merkezî devletten ayrılmak yerine onu dönüştürüp bir ulus-devlet oluşturmaya yönelmesi bakımından reformisttir (Georgeon, 2006, s. 5). Bunda Hilafetin de taşıyıcısı olan Osmanlı Hanedanı ile devletin örtüşmesinin de etkisi büyüktür. Bir diğer önemli sebep olarak Osmanlı entelektüel dünyasında ideolojik perspektiflerin esas gayesinin yıkılmakta olan İmparatorluğu kurtarmak olması zikredilmelidir. Bir başka ifadeyle hem Türk milliyetçiliğinin öncülleri İslamcılık ve Osmanlıcılık hem de Garpcılık, sosyalizm (iştirakçılık) gibi ideolojiler esas olarak devleti kurtarmaya odaklanmışlardır. Bu sebeple bu ideolojilerde devlet, merkez kolonu da oluşturmaktadır. Devletsiz bir düşünce tahayyülü söz konusu değildir. Elbette devleti, toplumun merkezine yerleştiren Anadolu-Asya sosyal-siyasal düşüncesinin de bu durumda etkisinden söz edilebilir. Ayşe Kadioğlu'nun (2008, s. 287) Almanya ve Türkiye'deki milliyetçilikleri karşılaştırırken belirttiği Türkiye'de Almanya gibi "devletini arayan bir millet" in değil "milletini arayan bir devlet" in söz konusu olma durumunun Kemalist Türkiye açısından daha açıklayıcı olduğu söylenebilir.

1970'li yılların ikinci yarısından itibaren milliyetçiliğin kendisini sağdan ayrıştırmaya başlaması, bu süreçte İslamcılığın da benzer bir

yönelim içerisinde olması, etnisite ile din arasında bir gerilimin başlamasını da beraberinde getirmiştir. Ancak bu gerilim, 1970’li yıllarda net bir biçimde gözlenmemektedir. 1979 İran İslam Devrimi’nin dinî kimliklerde yarattığı kırılmanın 1980 Darbesi ile birleşmesi ve devletin sorgulanması, ideolojik kimliklerin de sorgulanmasına sebep olacaktır. Özellikle medrese-i yusufiyedeki ülkücüler arasında dinin toplumsal rolüne ilişkin sert tartışmalar cereyan etmiş, 1970’li yıllardaki bazı milliyetçi kimseler, 1980’li yılların aurasında milliyetçiliği küfür olarak nitelermeye uzanan bir serüven takip etmişlerdir. Milliyetçi cenahta etnisite-din geriliminin en net gözlemlendiği gelişme, MÇP’nin bölünerek Muhsin Yazıcıoğlu liderliğinde BBP’nin doğması olmuştur.

Dikkat edileceği üzere özellikle 1970’li yıllardan itibaren Türk milliyetçiliği için temsil kabiliyetine sahip mütefekkirlerden bahsetmek zorlaşmaktadır. Bu durumun sebeplerinden birisi, belki de en önemlisi, milliyetçiliğin özellikle 1970 dönümünden itibaren reaksiyoner vasfının çok daha ön planda olmasıdır. Önceki dönemlerde kısmi de olsa aksiyoner bir tavra sahip olan milliyetçilik, Soğuk Savaş’ın yarattığı atmosferin de etkisiyle büyük ölçüde antikomünizm kalıbında kendisini ifade etmeye başlamış bu da milliyetçiliğin bir düşünce biçiminden ziyade bir siyasal mücadele biçimi haline almasına sebep olmuştur. 1980’li yılların ikinci yarısında şiddetlenen Türkiye’nin güneydoğusundaki düşük yoğunluklu savaş dolayısıyla milliyetçiliğin tehdit algısı değişmiş olmasına rağmen yönelimleri değişmemiştir. Siyasal alanla kurulan sıkı angajman, milliyetçi düşünce üzerinde derin bir çöl etkisi yaratmış gözükmemektedir. Kemalizm’le kurulan irtibat, düşünsel gelişme üzerinde çok daha çoraklaştırıcı bir etki yaratmaktadır. Bu durum da 20. yüzyılın başında alabildiğine kuşatıcı kurgulanan millet ufkunun daralması neticesini beraberinde getirmektedir. Diğer bir deyişle Türk milliyetçiliği, 21.yüzyılın ilk çeyreği geçilirken bir bütün olarak Türkiye’nin sosyolojisinden ve coğrafyasından kopuk, kışkırtıcı siyasal söylemlere ve yönelimlere sahip, sentetik bir düşünce daha doğrusu reaktif bir söylem olmaya yönelmiş gözükmemektedir.

Kaynakça

- Adıyeke, N. (2000). İslahat Fermanı öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda millet sistemi ve gayrimüslimlerin yaşantılarına dair. H. C. Güzel (Ed.). *Osmanlı'dan günümüze Ermeni sorunu* içinde (ss. 183-192). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Ahmad, F. (2010). Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde milliyetçilik ve sosyalizm üzerine bazı düşünceler. M. Tunçay ve E. J. Zürcher (Ed.). *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm ve milliyetçilik* içinde (ss. 13-33). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akçura, Y. (1914). Geçen Yıl: 1329 Senesinde Türk Dünyası. *Türk Yurdu*, 64, 260-262.
- Akçura, Y. (1917). İktisadî siyaset hakkında. *Türk Yurdu*, 12 (12), 179-181. Akçura, Y. (1976). Üç tarz-ı siyaset. Ankara: TTK Yay.
- Akçura, Y. (1978). *Türkçülüğün tarihi gelişimi*. İstanbul: Türk Kültür Yayıncılığı.
- Akçura, Y. (1981). *Yeni Türk Devleti'nin öncüleri: 1928 yılı yazıları*. N. Sefercioğlu (Ed.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akçura, Y. (1998). Üç tarz-ı siyaset. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Anderson, B. (2001). Milliyetçiliği anlamaya giriş. M. Armağan (Der.). İ. Türkmen (Çev.). *Tartışılan sınırlar değişen milliyetçilik* içinde. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Arai, M. (2009). Jön Türk dönemi Türk milliyetçiliği. *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Cilt 1-Tanzimat ve Meşrutiyetin birikimi* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atsız, H. N. (1992). *Makaleler* (3. Cilt). İstanbul: Baysan Yayınları.
- Berkes, N. (1959). *Turkish nationalism and Western civilisation-selected essays of Ziya Gökalp*. New York: Columbia University Press.
- Bora, T. (2007). Milliyetçiliğin tekinsizliği. F. Umrük (Dzl.). *Sosyalizmin milliyetçilikle imtihanı* içinde (ss. 1-10). İstanbul: Versus Kitap.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, G. (1989). *Gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının hukuki durumu (1839- 1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Braude, B. (2000). Millet Sistemi'nin ilginç tarihi. H. C. Güzel (Ed.). *Osmanlı'dan günümüze Ermeni sorunu* içinde (ss. 131-144). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Campanella, E. ve Dassù, M. (2019). *Anglo-nostalgia, the Politics of Emotion in a Fractured West*. London: C Hurst & Co Publishers.
- Copeaux, E. (2006). *Türk tarih tezinden Türk İslâm sentezine*. İstanbul: İletişim.
- Çalık, M. (1995). *Siyasi kültür ve sosyolojinin bazı kavramları açısından MHP hareketi kaynakları ve gelişimi 1965-1980*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Darendelioğlu, İ. (1968). *Türkiye'de milliyetçilik hareketleri*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Eryılmaz B. (1990). *Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim teb'anın yönetimi*. İstanbul: Risale Yayınları.
- George, F. (2002). Yusuf Akçura. A. Er (Çev.). T. Bora (Ed.). *Modern Türkiye'de siyasal düşünce IV: Milliyetçilik* içinde (ss. 505-514). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Georgeon, F. (2006). *Osmanlı-Türk modernleşmesi (1900-1930)*. A. Berktaş (Çev.). İstanbul:YapıKredi Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Tarihsel materyalizmin çağdaş eleştirisi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gökalp, Z. (1339). *Türkçülüğün esasları*. Ankara: Matbuat ve İstihbârat Matbaası.
- Gökalp, Z. (1977). *Malta konferansları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2010). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, muasırlaşmak*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Kenanoğlu, M. M. (2004). *Osmanlı millet sistemi: Mit ve gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Küçük, C. (1999). Osmanlı Devleti'nde millet sistemi. *Osmanlı-IV* içinde (ss. 210- 211). Ankara.
- Miroğlu, O. (2010). *Hevsel bahçesinde bir dut ağacı-Mehmet Uzun'un sunuşuyla Canip Yıldırım'la söyleşi*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1995). *Osmanlı İmparatorluğu'nda 'millet' nizamı. AÜHFD (Hamide Topçuoğlu'na Armağan)*. Ankara: Ayı Basım.
- Öğün, S. S. (1995a). *Modernleşme, milliyetçilik ve Türkiye*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Togan, Z. V. (29 Kasım 1951). Türk milliyetçiliği fikrinin aktüalitesi. Ankara'da verilen bir konferanstan alınmıştır. Ayrıca (1970). *Türklüğün Mukadderatı* Üzerine içinde yayımlanmıştır (ss. 77-87). İstanbul: Kayı Yayınları.
- Togan, Z. V. (1999). Hatıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin milli varlık ve kültür mücadeleleri. Ankara: TDV Yayınları.
- Turan, O. (1969). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Turan Neşriyat.
- Turan, O. (1993). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Turan, O. (2016). *Yeni İstanbul Yazıları*. Ankara: Hitabevi.
- Zürcher, E. J. (2010). Önsöz: Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm, milliyetçilik ve tarih yazımı. M. Tunçay ve E. J. Zürcher *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalizm ve milliyetçilik* içinde (ss. 7-12). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kalirad, A. (2019). Ahmet Ağaoğlu'nun hayat hikayesinin bilinmeyen bir sayfası: İrancılıktan Pan-Türkizme. *Türkiye Notları*, 5-6.



OSMAN TURAN

1914-1978

Türk tarihi hususunda önemli çalışmalar yapan milliyetçilik düşüncesinin önde gelen ismi.

Osman Turan, 1914 yılında köylerinin Bayburt ile Trabzon arasında kalan yaylasında doğmuştur. Trabzon'un Çaykara ilçesinde ilkokulu, Bayburt'ta ortaokulu, Trabzon'da iki yıl okuduktan sonra Ankara'da liseyi bitirmiştir. Ankara'da yeni kurulan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin ilk öğrencileri arasında yer almış ve 1940 yılında Tarih Bölümünün Ortaçağ Tarihi kürsüsünden mezun olmuştur. Öğrencilik yıllarında Prof. Mehmet Fuat Köprülü'nün dikkatini çekmiştir. Akademik ilgisinin ve yetkinliğinin zamanla Anadolu Selçukluları'na yönelmesi, Fuat Köprülü ile lisans öğrenciliğinden itibaren kurduğu yakın ilişkinin bir sonucudur. Mezuniyetinden sonra DTCF'ye asistan olarak atanan Osman Turan, 1941 yılında doktora tezini; 1943 yılında da doçentlik tezini savunmuştur. 1944 yılında Irkçılık-Turancılık Davası dolayısıyla kısa bir süre üniversitedeki görevinden açığa alınmıştır. 1954 ve 1957 yıllarında Demokrat Parti'den Trabzon milletvekili seçilmiştir. 27 Mayıs 1960 tarihinde gerçekleşen darbeden sonra Yassıada'da yargılanmış, bir buçuk yıl tutuklu kaldıktan sonra serbest bırakılmıştır. Bu sırada üniversitede öğretim üyeliği yapma talepleri reddedilmiş ve Türk Tarih Kurumu üyeliği de iptal

edilmiştir. Adalet Partisi'ne girmiş ve genel başkan yardımcılığı görevini üstlenmiştir. 1965 seçimlerinde AP'den Trabzon milletvekili seçilmiştir. Genel başkan ile ihtilafa düşmesinin sonucunda AP'den ihraç edilmiştir. 1969 seçimleri öncesinde Milliyetçi Hareket Partisi'ne katılmıştır. 1969 seçimlerinde MHP'den Trabzon milletvekili adayı olmuşsa da seçilememiştir. 1959-1960 ile 1966-1973 yılları arasında Türk Ocakları Genel Başkanı olarak görev almış ve Türk Yurdu Dergisi'ni çıkarmıştır. Siyaseti bıraktıktan sonra tamamen ilmi çalışmalarla meşgul olmuş ve 1978 yılında vefat etmiştir.

Osman Turan'ın ilk eserleri, cumhuriyetin kuruluşundan hemen sonra kurulan DTCF'de yapılmış çalışmalar olarak resmi ideolojinin izlerini taşımaktadır. Kunlar ve Eski Türkler, On İki Hayvanlı Türk Takvimi ve Orta Zamanlar Türk Devletlerinde Türkçe Unvanlar başlıklı ve daha sonra kitap haline getirilen çalışmaları, sırasıyla lisans, doktora ve doçentlik tezleridir. Doçentlik çalışmasından itibaren Anadolu Selçukluları üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmış ve bu ilgisine bağlı olarak özellikle İslam Ansiklopedisi'nde pek çok madde yazmıştır. Kitap halinde yayınlanan akademik çalışmaları,

Yaşadığı Yerler: Bayburt, Trabzon, Ankara, İstanbul

Görev Yaptığı Kurumlar: Ankara Üniversitesi, Türk Milliyetçiler Derneği, Türk Tarih Kurumu, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Türk Ocağı, Türk Yurdu Dergisi, Yeni İstanbul Gazetesi, Demokrat Parti, Adalet Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi

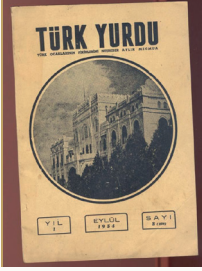
Önemli Eserleri: Önemli eserleri: Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, Selçuklular Zamanında Türkiye, Türkiye’de Manevi Buhran: Din ve Laiklik

Selçuklular Zamanında Türkiye, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, Selçuklular ve İslamiyet ve Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi’dir. Osman Turan’ın en meşhur çalışması, Türk-İslam düşüncesinin ve siyasi hareketinin temel eserlerinden birisi olarak kabul edilebilecek olan Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi’dir. Türkiye’de Manevi Buhran: Din ve Laiklik ve Türkiye’de Siyasi Buhranın Kaynakları kitaplarının yanında gazete yazılarının bir kısmı da kitaplaştırılmıştır.

Osman Turan’ın düşüncesi, en temelde milliyetçiliğin ve mukaddesatçılığın bir sentezidir. Buna bağlı olarak II. Dünya Savaşı sonrasında vefatına kadar onun antikomünist bir düşünür olarak eserler verdiğini ve aynı zamanda bir aksiyon adamı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Özellikle Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi başlıklı eserleriyle Türklerin İslam medeniyetine dahil olmalarının ve büyük katkılar sağlamalarının kaynaklarının İslam öncesinden geldiğini iddia etmiştir. Ona göre Türk-İslam devlet felsefesinin en önemli özelliklerinden birisi olan fütühatçılık, Orta Asya’daki tarihsel köklerine dayanmaktadır. Türklerin İslamlaşması, dünyayı hedef alan bir “nizam-ı alem” düşüncesini

ortaya çıkarmıştır. Osman Turan, Türk-İslam ile İslamlaşmanın birbirlerinden ayrılmayacağı düşüncesini sistematik bir şekilde kurmaya çalışmıştır. II. Meşrutiyet’ten itibaren izlenen Batılılaşmayı ve özellikle cumhuriyet dönemi laiklik anlayışını eleştirmiştir. Batılılaşmanın Türkiye’de süre gelen maddi ve manevi dengiyi bozduğunu ve bir medeniyet buhranına sebep olduğunu iddia etmiştir.

Osman Turan’ın hem bir ilim adamı, hem de bir aksiyon adamı olarak Türk sağında önemli bir karşılığı vardır. Özellikle onu Türk-İslam anlayışının kurucu isimlerinden birisi olarak kabul etmek gerekmektedir. İlmî eserleri ve güncel yazıları, ırkçılığa ve resmi ideolojiye dayanan milliyetçilik anlayışlarının gerilemesine sebep olmuştur. Türkiye’de milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılık düşüncelerine etkileri ve katkıları olmuştur. Osman Turan’ın genel başkanlığı döneminde Türk Ocakları’nın yayın, seminer vb. faaliyetlerle yeniden hareketlenmesi, pek çok insanın yetişmesine katkı sağlamıştır. Osman Turan’ı Türkiye’de “muhafazakâr milliyetçiliğin” kurucu isimleri arasında kabul etmek gerekmektedir.



Türk Yurdu Dergisi

Türkiye’de Türkçülük düşüncesinin oluşum ve gelişiminde etkili olmuş asırlık dergi.

Kuruluş Tarihi: 1911

Bulunduğu Yer: İstanbul

Önemli İsimler: Mehmed Emin Yurdakul, Ömer Seyfeddin, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Osman Turan, Remzi Oğuz Arık, Mümtaz Turhan

Etkisi: Meşrutiyet döneminde millî kültürün ve bilincin sözcülüğünü yapan dergi ilerleyen yıllarda Türk milliyetçiliğinin kurucusu olmuştur. Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında özellikle Balkan milletlerinin birer birer ayrılıkçı etnik hareketlerle bağımsızlık kazanması, devletin son döneminde benimsediği Osmanlılık fikrinin zayıflamasına yol açmıştır.

Bu zayıflamaya bir tepki olarak doğan Türkçülük ve Türk milliyetçiliği fikri, diğer siyasi fikirler gibi II. Meşrutiyet devrinde teşkilatlanmış ve neşriyat yoluyla kendisini ifade etmeye başlamıştır.

Bu dönemde birbiri ardı sıra kurulan Türk Derneği (1908), Genç Kalemler Hareketi (1910) ve Türk Yurdu Cemiyeti (1911), milliyetçilik fikrinin temel unsurları olarak karşımıza çıkar. 1912 yılında kurulan Türk Ocağı Derneği ile 1911 yılında kurulan Türk Yurdu Cemiyeti, 1917’de birleştiler ve Türk Yurdu dergisi etrafında fikirlerini ifade etmeye başladılar. Uzunca yıllar Hamdullah Suphi (Tanrıöver) başkanlığında çalışmalarına devam eden cemiyet, amacını; “Türkler’in ilmî, içtimâî ve iktisadî seviyelerini yükseltmek, Türk dilini geliştirmek ve Türkler’in harsî birliğine ve medenî kemaline çalışmak” şeklinde açıklamaktaydı.

Türk Yurdu dergisi, ülkemizin kesintisiz devam eden en eski süreli yayın organıdır. İlk sayısında derginin amacının; “Türklüğe hizmet etmek ve faydalı olmak” olduğu

belirtilir. Aslında bu amaç, derginin niçin en uzun soluklu yayın olduğunu gösterir. Türk Yurdu dergisi bazen siyasi çekişmeler dolayısıyla kapansa da yeni Cumhuriyet’in kurucu ideolojisini destekleyen ve besleyen bir yayın olarak varlığını salimen sürdürmüştür. Yedi devrede yayımlanan dergide, Türklük tarihi ve bilincinin yanı sıra felsefe, sosyoloji, arkeoloji, etnografya, ilahiyat ve tarih alanlarında yayımlar ağırlıklıdır.

Derginin dönüşümleri ve dönemlerinden, Türkiye’de milliyetçilik düşüncesinin evrimini ve değişimlerini takip edebilmek mümkündür. Bir dönem Osmanlı yıkılış evresinde Turancı düşünciyi benimseyen Dergi, Cumhuriyet’in ilk yıllarında Kemalist Türkçülüğün sesi ve Türk tarih tezinin yankılandığı bir yayın olmuştur. 1960’lardan itibaren milliyetçiliğin evrilmesiyle gittikçe daha kültürcü bir çizgiye kayan derginin Türk düşüncesindeki en önemli etkisi, milliyetçilik düşüncesinin uzun soluklu ve sürekli temsilcisi olmasındandır.

Türkiye'de Liberalizm: Kesişmeyen Yollar, Birleşmeyen Parçalar

Hamit Emrah Beriş

Giriş

Türkiye'de liberalizmin zengin sayılabilecek bir tarihinin olduğunu söylemek oldukça zordur. Bu iddiaya, liberalizmin bu coğrafyada geçmişten günümüze tek bir çizgide uzanan bütünlüklü bir arka planının bulunmadığını ya da liberallerin türdeş ve bütünlüklü bir görünüm sergilemediğini de eklemek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle liberalizm, dünyadaki genel eğilimlerin aksine Türkiye'de uzun süreler boyunca sınırlı bir etkiye sahip olmuştur. Bu durumun oldukça kolay şekilde anlaşılabilir nedenleri vardır. Liberalizmin tarih sahnesinde belirdiği ve Batı'da yaygınlaştığı zaman diliminde Osmanlı İmparatorluğu ciddi bir beka sorunuyla yüz yüzedir. Devletin giderek zayıfladığı bu süreçte ortaya çıkan modernleşme projesinin merkezinde devlet bulunur. 18. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan modernleşme hareketi, devlet ve iktidar seçkinleri eliyle yürütülmüştür. Bu bakımdan Batı'daki örneklerinin aksine Türkiye'de ne birey düşüncesi ne de kendiliğinden bir burjuvazi doğmuştur. Aslında paradoksal şekilde modernleşme sürecinde beliren anayasacılık hareketleri ve temel hak ve özgürlüklerin tanınması gibi gelişmeler, liberalleşme şeklinde

değerlendirilebilir (Arslan, 2005, s. 232). Ancak tüm bunlar, devletin kontrolünde ve yine devlet izin verdiği ölçüde mümkün olabilmektedir. Siyasal hak ve özgürlük taleplerini dile getirebilecek ve devlet dışında örgütlenen “liberal” seslerin oldukça cılız kaldığı görülür. Üstelik gerek Osmanlı'nın son döneminde gerekse Tek Parti yıllarında muhalefetin güçlenmesine izin verilmediği unutulmamalıdır. Basın özgürlüğü de dâhil olmak üzere alternatif seslerin dile getirilmesini sağlayacak kanallar uzunca süreler boyunca kapalı tutulmuştur.

Siyasal sistemin doğası ile ilgili bu sorunların yanında liberalizmin gelişmesini engelleyen sosyokültürel etmenlerden söz etmek de mümkündür. Modernleşme sürecinde Türk aydınının temel kaygısı, Osmanlı döneminde devletin parçalanmasını engellemek, Cumhuriyetle birlikte ise geçmişte yaşanan acı tecrübeden ders çıkararak yeni rejimin kalıcı olmasını sağlamaktır. Dolayısıyla devletin bekasını merkeze alan bu yaklaşımın siyasal iktidarın zayıflatılmasını savunan bir ideolojiyle ünsiyet kurması beklenemez.

Liberalizmin bu coğrafyada yeterince etkili olamamasının nedenleri arasına, toplumsal kültürün ve geleneklerin kendi kendine yeten ve kaderine hâkim “birey” fikrinin ortaya çıkışını engellemesini de ekleyebiliriz. Batı'da liberalizmin güçlenmesi, kendi çıkarlarını, kimliğini ve en geniş anlamıyla mülkiyetini, içinden çıktığı toplumdan ayırıştırabilmiş birey fikrine borçludur. Bu durum kapitalizm kadar sekülerizmin de yükselişiyle yakından ilişkilidir. Oysa Türkiye'de İslam Dini'nin de etkisiyle toplumsal aidiyet bağlarının neredeyse tüm modernleşme tarihi boyunca gücünü koruduğu görülür. Bu durum özgül bir kategori ya da siyasal bir özne olarak bireyin Batı'daki örneklerinin aksine daha zayıf kalmasına neden olmuştur.

Tüm bunlara rağmen düşünce tarihimizde sınırlı da olsa bir liberal gelenekten söz etmek mümkündür. Bu yazıda söz konusu gelenek, belirli isimler üzerinden ele alınacaktır. Elbette belirli isimlerin seçilmiş olması, çalışmanın “sınırlı” ve “eksik” kalmasına sebebiyet verebilecektir. Dolayısıyla söz konusu isim tercihlerinin belirli bir mantıksal izlek çerçevesinde yapıldığı belirtilmelidir. Bu anlamda yazıya ilk

dönem liberal düşüncenin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Prens Sabahattin ile başlanacaktır. Zira Sabahattin hem fikrî açıdan hem de aktif siyasetin içinde yer alarak liberal fikirlerin savunucusu olmuş üstelik Türkiye’de sıklıkla karşılaşıldığının aksine “siyasal” ve “iktisadi” liberalizm ayrımı da yapmamıştır. II. Meşrutiyet döneminden Cumhuriyetin ilk yıllarına uzanan çizgi içinde liberal fikirleri dile getiren ve Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesi aracılığıyla bu tavrını sürdüren Ahmet Ağaoğlu başka bir durak olacaktır. Arada liberallerdeki kafa karışıklığını yansıtan Ahmet Hamdi Başar’a kısaca değinilecek, oradan Çok Partili Hayata Geçiş sürecine geçilecektir. Bu süreçte ele alınacak olan Ali Fuad Başgil ve Ahmet Emin Yalman, bugün bile Türkiye’de liberaller arasında görülen fikrî farklılıkların en önemli temsilcileri durumundadırlar. Başgil’in temel hak ve özgürlükleri esas alan yaklaşımına karşı Yalman, “gericilik” tehdidi nedeniyle Kemalist modernleşme projesini olumlayan ve bundan taviz verilmesine karşı çıkan bir özellik gösterir. Buna karşılık Yalman’da, ekonomik açıdan liberalizm savunusu çok daha belirgindir. Dolayısıyla liberal sivil toplum örgütü olan Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti içinde bir süre beraber hareket eden her iki isim âdeta Türkiye’de yeknesak bir liberal tavır olmadığının en önemli örneği durumundadırlar.

İkinci Dünya Savaşı’nın sona ermesi, Türkiye’de demokratik yönetimin başlaması bakımından milattır. Türkiye bu süreçte Batı dünyası ile ilişkilerini yeniden tesis etmek için yalnızca demokrasiye geçmekle yetinmemiştir. Bir bakıma liberal değerleri ve ekonomik programı da benimseyeceğini göstermek durumunda kalmıştır. Zira savaş sırasında Türkiye’nin totaliter bloğa karşı net şekilde cephe almaması ve Almanya ile kurduğu sıkı ilişkiler, Batı dünyasında hatta Sovyetler Birliği’nde bile ülkeye karşı bir güven sorunu doğurmuştu. Dolayısıyla bu dönemin, liberal fikriyatın gelişmesi için uygun bir zemin hazırlandığı söylenebilir. Ancak ilginç şekilde yönetim süreçlerini belirleyen liberal politikalar, fikrî zeminde aynı yaklaşımın gelişmesi sonucunu ortaya çıkarmamıştır. Tam tersine Soğuk Savaş’ın bloklaşma profili, Türkiye’deki düşünce iklimini de etkilemiş, 1960’lardan itibaren

giderek güçlenen sol hareketin karşısında milliyetçi ve İslamcı cenah çıkmıştır. Liberalizmin fikrî açıdan güçlenmesi için ise 1980 sonrası dönemi ve bu süreçte kurulan ittifakları beklemek gerekmiştir. Bu dönemde ilk olarak sol gelenekten gelen bazı aydınlarla liberallerin fikrî açıdan iş birliğine gittikleri görülür. Söz konusu konjonktürel ittifaklar 90'lı yıllarda da devam etmiş ancak adres değiştirmiştir. 1980'lerde liberalizmle sol arasında kurulan fikrî bağ özellikle 28 Şubat sürecinden sonra yerini İslamcı cenahla kurulan iş birliğine bırakmıştır. Dolayısıyla 1980'lerin ortalarından başlayıp yaklaşık yirmi yıl süren bu zaman diliminin liberalizmin belki de Türkiye'deki en güçlü çağı olarak görebiliriz. Nitekim izleyen dönemde, ideolojiler arası saflar netleşmiş ve bu durum en çok liberalizmin aleyhine olmuştur.

Jön Türkler ve Liberalizm: Prens Sabahattin

Osmanlı'nın son döneminde fikrî açıdan oldukça canlı ve verimli bir tartışma ortamı olduğu bilinir. Farklı siyasal ideolojilerin birbiri ardına ülkenin kurtuluşuna yönelik reçetelerini ortaya koydukları bu dönemde, liberalizmin de coğrafyamızdaki macerası başlar. Bu süreçte Sakızlı Ohannes Efendi ve İktisat Vekili Mehmet Cavit Bey gibi isimler özellikle Adam Smith ekolünü izleyerek devletin ekonomi üzerinde gevşek bir kontrolü olması gerektiğini savunurlar. İlk dönemde liberalizmi Türkiye'ye taşıyan düşünürlerden en bilineni ve bu yolda en güçlü şekilde aktif siyasi mücadele vereni ise Prens Sabahattin'dir. Annesinin Sultan Abdulmecid'in kızı Seniha Sultan olması nedeniyle "prens" sıfatını kullanan Mehmet Sabahattin Bey (1879-1948), babası Mahmud Celaleddin Paşa'yla birlikte Sultan II. Abdulhamid'e karşı muhalif bir tavır sergilemiştir. Padişahla aralarının açılması nedeniyle babası ve kardeşiyle Paris'e kaçan Sabahattin, burada Jön Türklerle iş birliği içine girmiştir. Prens Sabahattin, kendisi tarafından sağlanan ekonomik destekle Paris'te toplanan I. Jön Türk Kongresi'nde yaptığı konuşmada, Sultan II. Abdulhamid yönetiminin "zulüm ve istibdat" rejimi olduğunu ve hürriyetle adalete ulaşmak için kapsamlı bir reform paketinin uygulanması gerektiğini savunmuştur.

Kongre sonucunda Jön Türkler, Prens Sabahattin ve Ahmed Rıza önderliğinde iki farklı gruba ayrılmış ve Sabahattin, kendisini destekleyenlerle beraber Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti’ni kurmuştur (Reyhan, 2008, s. 39). Bu cemiyet adından da anlaşılacağı gibi adem-i merkezîyetçi ve bireyi eksen alan politikalar izlenmesini savunur. Diğer grup ise ağırlıklı olarak İttihat ve Terakki üyelerinden oluşmuştur. Bu dönemde İttihat ve Terakki’nin ekonomik anlayışının merkezinde ise devletçi politikalar izlenmesi bulunur. Dolayısıyla Jön Türkler arasındaki ayrışmanın temel noktalarından biri, ekonomi politikalarıdır. İttihatçıların özellikle iktidarı devraldıktan sonra kararlılıkla uygulayacakları “millî burjuvazi” politikalarının karşısında Prens Sabahattin çevresi, özel girişimin yönlendireceği bir ekonomik programı savunurlar. Bu ekol, ülkede yeterli sermaye birikimi olmadığından yabancı devletlerle iş birliğine girmeyi de kaçınılmaz olarak görür.

Öte yandan bu bölünmenin en önemli nedenlerinden biri de İngiltere’nin Osmanlı yönetim süreçlerine muhtemel bir müdahalesidir. Sabahattin öncülüğündeki liberaller, kendi öngördükleri türden bir rejimin İngiltere tarafından destekleneceği düşüncesindeydiler. Dolayısıyla rejim değişikliği için gerekirse bu ülkeyle iş birliği yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Buna karşılık İttihatçılar, ülkenin iç işlerine bu yönde bir dış müdahalenin karşısında yer almışlardır (Kadıoğlu, 1999, s. 78). Bu noktada, Prens Sabahattin grubunun etkisini yitirmesinin nedenlerinin birinin söz konusu tercih olduğu söylenebilir. İttihat ve Terakki’nin II. Meşrutiyet’le birlikte iktidarı ele geçirmesi Prens Sabahattin’de mücessem hâle gelen liberal düşüncelerin geri planda kalmasına yol açmıştır.

Siyasal pratikler açısından oldukça karmaşık ilişkileri olan Prens Sabahattin’in takipçisi olduğu Le Play ekolünü Türkiye’ye taşıdığı görülür. Le Play ekolü, pozitivist bir yaklaşıma sahiptir ve esasında toplumsal gelişim dinamiklerinin bilimsel bir çözümlemesini yapmayı amaçlar. Le Play ekolü, Avrupa’da işçi sınıfının yükselişinin canlı tanığı durumundadır. Aynı zamanda bu ekole mensup isimler, Fransız Devrimi’nin toplumsal hayat üzerinde yarattığı olumsuz etkilerden hareketle devrimci

eğilimlerin önüne geçecek alternatif bir proje oluşturma arayışındadırlar. Ancak siyasal açıdan asıl önem taşıyan ve Sabahattin'i de etkileyen anlayışları özel teşebbüsün güçlendirilmesi ve merkezîyetçilikten uzaklaşılması yönündeki tezleridir. Adem-i merkezîyetçiliğin ve özel teşebbüsün güçlü olduğu ülkelerde hem demokrasi güçlenmiş hem de ülke içinde güçlü bir siyasal düzen kurulmuştur. Bu anlamda Le Play ekolü, tıpkı aynı yüzyılın bir diğer Fransız düşünürü Tocqueville gibi Anglo-sakson ülkelerde demokrasinin güçlenmesinin, Fransa'da ise devrim sonrasında siyasal iktidarın bir türlü demokratik ilkeleri içerecek şekilde kurumsallaşamamasının nedenleri üzerinde durmuştur. Örneğin bu ekolün en önemli temsilcilerinden Edmond Demolins, Anglosakson ülkelerde eğitimin bireysel yetenekleri geliştirmeye yöneldiğini ve bu şekilde kendini sürekli olarak yenileyen bir toplumsal yapının ortaya çıktığını savunmuştur. Bu anlayışın ülke siyasetine yansımaları ise yerel unsurlarının kendi kapasitelerini artırmalarını sağlayacak olan adem-i merkezîyetçi modeldir (Mardin, 1996, s. 291).

Prens Sabahattin, bu tezlerden yararlanarak kendi toplumunu çözümleme çabası içine girmiştir. Burada mevcut düzene başlıca eleştirisi ise devletin toplumsal hayatın her aşamasına tabii aynı zamanda ekonomiye de müdahale etmesidir. Sabahattin'e göre bu durum, toplumun potansiyelinin kendiliğinden ortaya çıkmasını engellemektedir. Öyle ki bu yönde bir değişim iradesi üretebilecek en eğitilmiş, seçkin kitle dahi devlet memurluğunun cazibesine kapılmaktadır. Bu düşünce ile birlikte memurların seçiminde uygulanan sistem Sabahattin'in düzene yönelik en önemli eleştiri başlıklarından birini teşkil etmiştir (Hanioğlu, 1981, s. 198). Prens Sabahattin, bu durumun toplumun gelişim dinamiklerini ortadan kaldırdığını ve bağımsız birey fikrini öldürdüğünü iddia eder.

Bu noktada Şerif Mardin'in Karl Friedrich'ten hareketle Türkiye'de temsilî demokraside parlamentoya yüklenen anlamla ilgili iki ayrı ekol bulunduğu yönündeki tespitine bakmak faydalı olacaktır. Bu konudaki daha güçlü eğilim, siyasal karar alma süreçlerine "millî irade"nin hâkim olması gerektiği yönündeki düşüncedir. Nitekim aşağıda değineceğimiz gibi Türkiye'de ilk dönem liberallerin demokrasiye genel bakışı

bu doğrultuda ilerler. İkinci ekol ise özellikle başlarda oldukça sınırlı sayıda temsilcisi olan parlamentonun iktidar üzerinde denetim kuran bir silsilenin en üstündeki mekanizma olduğudur (Mardin, 1996, s. 295).

Mehmet Sabahattin, II. Meşrutiyet’in ilanından sonra Osmanlı Ahrar Fırkası aracılığıyla aktif siyasete devam etmiştir. Ancak bu dönemin esas aktörü, II. Meşrutiyet’in ilanında büyük rol oynayan İttihat ve Terakki’dir. İttihatçıların ise iktidarı Osmanlı Ahrar Fırkası ya da bir başkası ile paylaşmaya niyetleri yoktur. 1908 seçimlerine İttihat ve Terakki dışında katılan tek parti olan Osmanlı Ahrar Fırkası için sonuç hüsrana olur (Zürcher, 2010, s. 75). Parti yalnızca Ankara’dan adaylığını koymuş olan Mahir Sait Bey’i parlamentoya seçtirmeyi başarmıştır (Ahmad, 2017, s. 57). 31 Mart Olayı’ndan kısa bir süre sonra tutuklanan Prens Sabahattin, serbest kalınca yeniden yurt dışına çıkmış, Kurtuluş Savaşı yıllarında ise Millî Mücadeleyi desteklemiştir. Ancak 1924 yılında tüm hanedan üyelerinin ülke dışından çıkarılması kararı sonunda ülkeden yeniden ayrılmak zorunda kalmış ve 1948’deki ölümüne dek İsviçre’de yaşamıştır.

İlk dönem liberalizmin hem fikrî hem de siyasi macerasının bu denli kısa olmasının kuşkusuz farklı nedenleri vardır. İlk neden, imparatorluğun çözülme döneminde beka sorununa daha etkili bir çözüm olan milliyetçilik karşısında liberalizmin vaatleriyle toplumu mobilize etme yeteneğinin oldukça sınırlı kalmasıdır. İkinci olarak dönemde aydınların zihnini otoriteye karşı bireysel özgürlüklerin korunmasından daha çok devlet iktidarının korunması sorununun meşgul ettiği söylenebilir. Muhalefetin alternatif fikirleri özgürce dile getireceği bir zeminin olmaması da ek bir etmen olarak sayılabilir.

Cumhuriyetin İlk Yıllarında Liberalizm

Kurtuluş Savaşı yılları, daha sonra giderek büyüyecek iktidar mücadelelerine sahne oldu. Mustafa Kemal Paşa’nın yükselen gücüne karşılık Meclis içindeki sınırlı muhalefetin en güçlü argümanı, parlamentonun millet iradesinin kullanılabilmesi için yegâne araç olduğuydu. Birinci

Meclis içinde örgütlenen “İkinci Grup” esas olarak liberalizmin genel ilkelerinden hareketle parlamentonun öne çıkacağı bir anlayışı savunuyordu (Demirel, 1995, ss. 396-397). Bu süreçte muhalefetin etkili isimleri Hüseyin Avni (Ulaş) ve Ali Şükrü Beylerin Meclis kürsüsünde yaptıkları konuşmalarda tek adam hâkimiyetine açıkça karşı çıktıkları görülür. Kuşkusuz bu muhalefet, teorik açıdan doğrudan liberal ilkelerle bağlantılı değildir. Muhalefet sözcülerinin tezlerinde öne çıkan husus, millet adına egemenliği kullanan Meclis’in iradesinin her şeyin üstünde olduğudur. Cumhuriyetin ilk yıllarının liberal düşünce açısından verimli bir dönem olduğu söylenemez. Rejimin otoriterleştiği ve muhalefetin sustuğu bu süreçte, alternatif görüşlerin dile getirilmesine izin verilmemiştir.

Bu dönemde liberal damarın başka bir yönü İzmir İktisat Kongresi’nde kendini göstermiştir. Savaş sonrası izlenecek ekonomi politikalarının tartışılması için düzenlenen Kongre’de, yabancı sermayeyi ülkeye çekecek tedbirlerin alınması üzerinde durulur. Aslında bu Kongre’de alınan kararların içeriğinden ya da liberalizmle doğrudan ilişkisinden daha çok verdiği mesajlar önemlidir. Lozan Görüşmeleri’nin kesildiği bir dönemde düzenlenen Kongre’de gerek iç gerekse dış kamuoyuna, Batı dünyası ile ilişkilerin sürdürüleceği mesajı verilmek istenmiştir. Nitekim Cumhuriyetin ilanından sonraki ilk dönemlerde, gerçekten de ekonomik açıdan kısmen liberal sayılabilecek bir perspektifin ortaya konulduğu söylenebilir. Bu durumun oluşmasında en önemli etkenlerden biri, Lozan Barış Anlaşması’nın getirdiği bazı kısıtlayıcı hükümlerdir. Elbette bu durum, Cumhuriyetin ilk yıllarında ekonomik açıdan liberal politikalar izlendiği anlamına gelmez. Tam tersine yeni rejimin ekonomi politikaları, devletçilik ilkesi üzerine oturur. Zaman içinde ekonomi politikalarında devletçiliğin etkisi giderek artmıştır. 1929 yılında yaşanan Dünya Ekonomik Krizi, rejime istediği fırsatı verir ve devletçilik anlayışı giderek katılaşır. İktidar partisi, liberalizmi hem ülke gerçeklerine uymayan hem de millî bütünlüğe zarar vereceğinden dolayı zararlı bir ideoloji olarak görür (Beriş, 2015, s. 106).

Diğer taraftan rejimin diğer kurucu unsurlarının aksine devletçilik kavramıyla ifadesini bulan ekonomi politikalarının tartışılmasına izin

verildiği söylenebilir. Mesela; laiklik ve cumhuriyetçilik ilkelerinin siyasal düzlemde tartışılmasına ya da bunlara muhalif bir pozisyon alınmasına Tek Parti yönetimi tarafından asla izin verilmemiştir. Buna karşılık devletçilik ilkesi farklı yorumlara konu olmuştur. Daha doğru-su farklı toplumsal gruplar, devletçiliğin içini kendi ideolojik yönelimleri doğrultusunda doldurmuş ve “en doğru” devletçiliğin anlamı ve içeriği konusunda hararetli tartışmalar yaşanmıştır.

Bu süreçte aslında devletçiliğin karşısında bulunan liberal düşüncelerin de devletçiliğin farklı bir yorumu olarak savunulduğu dikkat çeker (Tekeli ve İlkin, 1982, s. 80). Tekeli ve İlkin, bu süreçte üç farklı iktisadi ekolün ortaya çıktığını söyler. Söz konusu ekollerden *Kadro* dergisi çevresi, dönemin devletçilik anlayışını bile yeterince sert bulmaz ve sosyalist bir çerçevede yorumlama eğilimine girer. *Kadro*’nun savunduğu devletçilik anlayışının rejim tarafından bile sert bulunduğu, bu nedenle de derginin ve bu arada hareketin fikrî öncülerinin kısa sürede tasfiye edildiği görülmüştür.

Aynı dönemin başka bir ekolünü Ahmet Hamdi Başar (1897-1971) temsil eder. Başar, Türkiye’nin tarım toplumu olduğunu söyleyerek sanayileşmiş ülkelerde yaşanan krizlerin arkasındaki nedenleri burada da aynı şekilde aramanın başlı başına yanlış olduğunu savunur (Beriş, 2015, s. 127). Bu bağlamda Başar, Türkiye’de tarımı esas alan bir devletçilik anlayışının hâkim olması gerektiği iddiasındadır. Devlet, bu süreçte başat rolü üstlenecektir ancak devletçilik yalnızca ekonomi politikalarıyla sınırlı olmalıdır. Başka bir ifadeyle ekonomide izlenen bu devletçi çerçeve, siyasal düzlemde demokrasiye geçişin önünde bir engel olmamalıdır. Ahmet Hamdi Başar, ekonomiyle ilgili fikirlerini doğrudan Atatürk’le de paylaşma fırsatı bulur. SCF’nin kapanmasından sonra Mustafa Kemal Paşa’nın çıktığı uzun yurt gezisine, dostlarının tavsiyesiyle Başar da davet edilmiştir. Bu gezide Başar yaşadıklarını *Atatürk’le Üç Ay*, başlığı altında kitaplaştırır. Ancak fikirleri, rejim üzerinde etkili olmaz ve Başar derin bir hayal kırıklığı yaşar.

Başar, dünya ekonomik krizinin meydana getirdiği sorunların çözülmesi için ne kapitalizmin ne de sosyalizmin etkili olabileceği düşüncesindedir.

Türkiye aslında bu kriz vasıtasıyla tarihî bir fırsatla karşı karşıyadır: Kendi ekonomik modelini ortaya koymak. Bu model, devlet eliyle hızlı bir kalkınma anlayışına dayanır. Ancak Başar, Kadro hareketinden farklı olarak bu tür bir devletçiliğin biteviye devam etmemesi gerektiğini savunur. Devlet, ülkenin ihtiyacı olan tesisleri kurup işler hâle getirdikten sonra halka devretmelidir. Bu bakımdan devletçiliğin amaç değil araç olduğunu söyleyen Başar, her şeyin devletten beklendiği “kapı kulu” yönetim anlayışının devam etmesini eleştirir (Ülken, 1998, s. 476). Önerdiği modelde yurttaşlar, Batı’daki örneklerine benzer şekilde özel girişimciliği öğrenecek ve bundan sonraki ekonomik faaliyetleri kendileri yürütecektir. Bunun aksi bir durum yani devletin ekonomiyi kontrolünde tutmayı sürdürmesi, bireysel özgürlüklerin önünü kesecektir.

İktisadi açıdan devletçiliğe yakın bir yerde duran Başar, siyasi olarak ise liberal olarak kabul edilebilir. Özellikle Tek Parti yıllarında Başar, özgürlük düşüncesinin gelişimini, devlet eliyle yürütülecek bir ekonomik programa bağlar. Devlet tarafından meydana getirilecek burjuvazi, bilinçlenmesine koşut şekilde demokrasinin zeminini de hazırlayacaktır (Bora, 2017, s. 528). Ancak demokrasi ve özgürlükler konusundaki görüşleri daha sonraki yıllarda iyiden iyiye netleşecektir. Örneğin; 1956 yılında *Demokrasi Buhranları* başlıklı bir eser yayımlayan Başar, Türkiye’nin bir kısır döngü içinde bulunduğunu savunur. Başar’a göre, ülkenin öncelikli kaygısı, hızlı bir şekilde kalkınma sağlamak ve bu yolla bireyleri de toplum içinde ekonomik özgürlüğüne kavuşturmaktır. Bunun yegâne sağlayıcısı ise devletçi ekonomik politikalar izlemektir. Oysa devletçilik ile liberalizm bağdaşmaz ve Batı’da her iki yönelim birbirlerine karşı yerlerde dururlar. Başar (1956, ss. 11-12), Türkiye’nin birbiriyle çelişiyor gibi görünen bu iki anlayışı uzlaştırmak zorunda olduğunu söyler.

Yeni rejimin iktisat politikaları konusundaki farklı görüşlerden bir diğeri ise dönemin koşullarına göre liberal bir perspektife sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz Ahmet Ağaoğlu’ndan gelecektir. Üstelik Ağaoğlu’nun liberal anlayışı hem ekonomi politikalarını kapsayacak hem de siyasal bir yön taşıyacaktır.

Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İntikal Eden Liberal Gelenek: Ahmet Ağaoğlu

Azerbaycan Türkü olan Ahmet Ağaoğlu (1869-1939), ilk gençlik yıllarından itibaren Türkçü ve milliyetçi hareketlerin içinde olmuştur. Uzunca süreler Azerbaycan’da Türklerin Ruslara karşı direnişini sağlamak için kurduğu Fedai örgütünde liderlik yapan Ağaoğlu, II. Meşrutiyet Dönemi’nde İstanbul’a gelerek siyasal faaliyetlere katılmıştır. Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara’ya geçen Ağaoğlu, Cumhuriyetin ilanından sonra Ziya Gökalp’le birlikte yeni rejimin ideologlarından olmuştur (Coşar, 2005, s. 236). Ancak daha sonra liberal düşünceleri nedeniyle rejim üzerindeki etkisini kaybetmiştir.

Ağaoğlu’nun II. Meşrutiyet Dönemi’nden itibaren belirli açılardan liberal fikirler seslendirdiği bilinir. Ancak liberal fikirlerinin daha belirgin bir hâl gelmesi için muhtemelen Tek Parti yönetiminin otoriterizminin giderek güçlenmesi önemli bir vasıta olmuştur. Nitekim Atatürk’ün direktifiyle Serbest Cumhuriyet Fırkası’nı kurmakla görevlendirilmesi tesadüf değildir. Rejime yönelik olarak dile getirdiği eleştiriler, Fethi Okyar ile birlikte CHP’den farklı bir ideolojiye sahip yeni partinin sorumluluğunu almasını beraberinde getirmiştir. Kısa süren SCF tecrübesinin meydana getirdiği bir diğer etkiyse Ağaoğlu’nun liberal görüşlerinin iyiden iyiye belirgin hâl almasıdır. Nitekim Parti kapatıldıktan sonra Ağaoğlu, rejime muhalefetine devam edecek ve 1933 yılında liberal eğilimli *Akın Gazetesi*’ni çıkaracaktır.

1930 yılında *Serbest İnsanlar Ülkesinde* başlıklı bir ütopya yazan Ağaoğlu (1930, s. 2), kendi ifadesiyle “Cumhuriyetin manevi cepheden ideolojisini” kurmak istemiştir. Kitapta yazar, bilinmeyen bir ülkede uzun süreli esaretten kurtulduktan sonra yola düştüğünde karşısına çıkan yön levhasına göre kendisini hürriyete götüreceği istikameti tercih eder. Bir süre gittikten sonra karşısına çıkan kapıda “Serbest İnsanlar Ülkesi” yazmaktadır. Yazar, kapıdan içeri girer ve kendisini karşılayan ve misafir eden kişilerden bu ülkenin yönetim ilkelerini öğrenir. Buna göre Serbest İnsanlar Ülkesi’nde yalan ve riyakârlık yasaktır. Herkes

kendi görüşlerini özgürce dile getirebilir ve kimse ikiyezlülük yapmaz. Bu durumun belirli ölçülerde bir rejim eleştirisi içerdiği söylenebilir. Zira Ağaoğlu'nun Cumhuriyetin ilk yıllarında pek çok aydının rejim tarafından dışlanmamak için kendi fikirlerini dile getirmekten kaçındığını düşündüğü dikkat çekmektedir.

Ağaoğlu'na göre özgürlük bir kültür (hars) meselesidir. Dolayısıyla toplumu oluşturan bireylerin her şeyden önce özgürlük düşüncesini içselleştirmesi gerekir. Yani kendisini özgür olarak yaşamak isteyen bir birey, toplumun diğer üyelerinin de aynısına hakkı olduğunu en baştan kabul etmeli ve kimsenin hayatına müdahale etmemelidir. Bunun yanında özgürlük için bedel ödemeyi de göze almak gerekir. Serbest İnsanlar Ülkesi'nde yalan söylemenin yasak olması bu durumla yakından ilişkilidir. Kendi çıkarlarının aleyhine olsa bile her zaman doğruyu söylemek Ağaoğlu'na göre bir cesaret işidir ancak bu durum birey olabilmenin de ön koşuludur. Ancak ülkedeki siyasal iklim de her türlü farklı görüşün özgürce dile getirilmesine izin verir. Mesela yazar, sıradan bir parkta yani herkese açık bir ortamda bir gencin hükûmeti açıkça eleştiren bir konuşma yapmasına şaşırır(!). Gerçekte anlatmak istediği ise bu durumun demokratik ve özgür toplumların sıradan özelliklerinden biri olduğudur.

Diğer taraftan *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, yazarın liberal düşüncelerinin aslında cumhuriyetçi bir perspektifle birleştiğini de gösterir. Gerçekten de Ağaoğlu için cumhuriyetçiliğin erdem anlayışı, toplumu bir arada tutan en önemli değerdir (Coşar, 2005, s. 237). Bu bakımdan yazarın ütopyasında da yurttaşlar arasında birlik ve dayanışma anlayışı hâkimdir (Ağaoğlu, 1930, s. 30). Dolayısıyla Ağaoğlu'nun siyasal anlamda özgürlükçü anlayışının katı bir bireyciliğe dayanmadığını söylemek gerekir. Aynı şekilde cumhuriyetçi ilkelere uygun şekilde bu ütopyik ülkede, yurttaşların kapsamlı bir eğitim programından geçirilmeleri de sağlanır. Yine opera, tiyatro, spor faaliyetleri aracılığıyla yoğun bir yurttaş mobilizasyonunun amaçlandığı da görülür. Buradan hareketle Ağaoğlu'nda çok belirgin bir cumhuriyetçi damar olduğu söylenebilir (Erozan, 2011, s. 206). Bu bağlamda Ağaoğlu, devlete, vatandaşlarını belirli bir olgunluk düzeye ulaştıracak eğitim sağlama yükümlüğünü verir (Coşar, 2005, s. 238).

Burada Ağaoğlu'nun yeni rejim karşısındaki kendi kişisel tutumunu da görmek mümkündür. Ağaoğlu, iktidarın uzağında kalmak pahasına doğru bildiklerini söylemekten kaçınmamıştır. Hatta Atatürk'ün karşısında da aynı eleştirileri dile getirmesi, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurucularından biri olması sonucunu doğurur. Bu partide siyaset yapmakla yani bir bakıma rejimin içinde muhalif olmakla görevlendirildiğinde, Ağaoğlu'nun zihninde Parti'nin gerçek anlamda bir işleve sahip olup olamayacağı yönünde tereddütler olduğu dikkat çeker (Yılmaz, 1993, s. 23). Ancak Parti'deki görevine de sıkı sıkıya sarılır. SCF'nin liberal bir programa sahip olmasında Ağaoğlu'nun büyük rolünün olduğu açıktır. Ancak bilindiği üzere SCF tecrübesi fazla uzun sürmez. İlginç olan partinin kısa sürede kapatılmasının nedeni, siyaseten başarısız olması değil tam tersine başarı kazanma ihtimalinin oldukça yüksek olmasıdır. Kısa sürede ülke genelinde örgütlenen ve halktan teveccüh gören Parti, meydana getirdiği etkinin CHP'nin konumunu tehdit etmesi nedeniyle kurulmasında olduğu gibi bu kez zımni olmakla beraber yine talimatla kapatılmıştır (Zürcher, 2018, s. 212).

SCF tecrübesi her ne kadar kısa sürse ve parti açısından çok olumlu sonuçlanmasa da Ağaoğlu'nun düşüncelerinde bir değişikliğe neden olmamıştır. Hatta tam tersine Ağaoğlu'nun kendi görüşlerinin doğrulandığı yönünde bir kanaate ulaştığı da rahatlıkla söylenebilir. Parti kapandıktan sonra Ağaoğlu, Darülfünun'daki anayasa hukuku hocalığı görevine geri döner. Ancak hem liberal politikaları savunusunu hem de rejime yönelik muhalefetini de sürdürür. Bu açıdan öncelikle *Kadro* dergisini çıkaran ve bir tür devlet sosyalizmi savunan Şevket Süreyya Aydemir ile polemige girer ve bu süreçte kaleme aldığı yazılarını *Devlet ve Fert* kitabında toplar. Ağaoğlu'nun bu tartışmada temel argümanı, Batı'da özgürlüklerin bireyi güçlendirdiği bunun da devletin güçlenmesini sağladığı yönündedir. Zira Ağaoğlu'na göre bireyin yaratıcılığını kullanmasına izin verilmesi, toplumsal kalkınmayı sağlayacak en önemli araçtır. Ancak bunun tam anlamıyla bir bireyci perspektif yansıttığını söylemek mümkün değildir.

“Kadro’culara göre devlet, milletin üstünde ve milletin haricinde mücerret ve mistik bir varlık mahiyetini kesbediyor (...) Bu telakki sırf komünist ve Marksist telakkisidir (...) Hâlbuki hayatta milletin esas olduğu, devleti kuran devlete şekil veren, devletin fonksiyonlarını tayin eden millet olduğu söz götürmez aşıkâr bir hakikattir” (Ağaoğlu, 1933, s. 99) satırlarından açıkça görüldüğü gibi Ağaoğlu için millet ve milliyetçilik hiçbir şekilde yadsınamayacak olgulardır. Bireyin anlam ifade etmesi, milletin parçası olması halinde anlam taşır. Ağaoğlu, Türkiye’de toplumsal sınıfların bulunmadığını dolayısıyla Kadrocuların yaptığı türden sınıfsal bir analizin bu coğrafyada hiçbir anlam ifade etmediğini savunur. Ona göre devletçilik de devletin ekonominin her alanına müdahale etmesi değildir yalnızca bireylerin yapamayacakları iktisadi faaliyetleri, devletin üzerine almasını amaçlamalıdır (Ağaoğlu, 1933, s. 105).

Ağaoğlu, SCF tecrübesinden sonra aktif siyasetten çekilse de entelektüel düzlemdeki muhalefetine 29 Mayıs 1933 tarihinde *Akın Gazetesi*’ni çıkararak devam etmiştir. Gazete’nin ilk sayısındaki başyazısında Ağaoğlu, gazetenin yayın ilkelerini “cumhuriyetçi, halkçı, laik ve inkılapçı” olarak nitelemiş, milliyetçilikten de dolaylı olarak söz etmiştir (Uyar, 2005, s. 224). Söz konusu ilkelerin gazetenin ilk sayısında özellikle zikredilmiş olması, yazarın Kemalist rejimin genel esaslarını benimsediği şeklinde değerlendirilebilir. Burada zikredilmeyen ilke, devletçiliktir. Ancak bu durumun yazarın devletçi ilkelere tamamen karşı olduğu şeklinde değerlendirilmemesi gerekir. Zira aynı yıl içinde yayımlanan *Devlet ve Fert* kitabında Ağaoğlu’nun kendini nitelemek için kullandığı sıfatlardan biri “liberal devletçi”dir (Ağaoğlu, 1933, s. 101). Tekrar altını çizmek gerekirse burada Ağaoğlu, kendisinin devletçiliğe yüklediği anlamın dönemin genel eğilimlerinden farklı olduğunu savunur. Devletin ekonominin içinde belirli bir rol almasını kaçınılmaz olarak görür. Asıl sorun ise bu rolün sınırlarının belirlenmesinde ortaya çıkar. Ağaoğlu’nun devletçilik anlayışı gerek Kadroculara gerekse devlete göre daha dar bir çerçevede belirmektedir.

Akın Gazetesi, kurulduğu andan itibaren iktidarla yakın ilişkiler içinde olan diğer basın organlarının tepkisini çekmiştir. Gazete, bu eleştirileri, kendi pozisyonunun doğru olduğu şeklinde değerlendirmiştir. Ağaoğlu, diğer gazetelerin rejimle ilişkilerini vurgulayarak kendi gazetesinin

ifade özgürlüğünün en gerçek temsilcisi durumunda olduğunu savunacaktır. Bu bağlamda *Akın Gazetesi*'nin 1931 yılında çıkan Matbuat Kanunu sonrasında ülke içindeki muhalif basının susturulduğu bir dönemde yayımlanması ayrıca önem taşır. Zira *Akın*, diğer hiçbir basın organının yap(a)madığı bir şeyi yapacak ve hükûmetin bazı politikalarını eleştirecektir. Ancak *Akın Gazetesi*'nin macerası uzun olmaz ve yalnızca 119 sayı çıkabilen gazete, ekonomik zorluklardan ötürü yayın hayatına son verir. Diğer taraftan kısa süren bu maceranın Ağaoğlu'nun akademik kariyerinin de sonunu getirdiği görülecektir. Bir gece Ağaoğlu'nu sofrasına çağıran Atatürk sert bir şekilde Darülfünun hocalığı ile muhalifliğin bir arada yaşanamayacağını söyler. Aynı yıl içinde gerçekleşen Darülfünun tasfiyesi sırasında Ağaoğlu'na yeni kurulan üniversitede yer verilmez. Ömrünün son yıllarını sağlık sorunlarıyla geçiren ancak mümkün olduğunca yazmaya devam eden Ağaoğlu, 1939 yılında hayatını kaybetmiştir.

Bugünden bakıldığında Ahmet Ağaoğlu'nun liberalizm anlayışının belirli ölçülerde sorunlar barındırdığı söylenebilir. Gerçekten de Ağaoğlu'nun yaklaşımı, cumhuriyetçi siyasal anlayışa da yakın görülebilir (Erozan, 2011, s. 198). Ayrıca yazarın Kemalizm'e açıktan cephe almadığı hatta tam tersine rejimin ilkelerini de benimsediği açıktır. Ancak bu durum Ağaoğlu'nun içinde yaşadığı döneme göre oldukça liberal bir bakış açısı geliştirdiğini görmemize engel olmamalıdır. Her şeyden önce Ağaoğlu, ilkelerini savunmak için bedel ödemiştir. Tek Parti yönetiminin otoriter politikalarına karşı Ağaoğlu, devletin kalkınması için özgürlükçü bir siyasal düzenin kurulması ve bireyin güçlendirilmesi üzerinde durmuştur. Nitekim *Üç Medeniyet* kitabından itibaren Batı'nın ilerlemesini, Doğu'nun ise geri kalmasını bu türden bir özgürlükçü düzenin kurulmuş olmasına ya da kurulamamasına bağlar. Bunun yanında daha II. Meşrutiyet döneminden itibaren Ahmet Ağaoğlu'nun parlamenter demokrasi yanlısı bir tutum takındığı görülür. Yazarın üzerinde en fazla hassasiyetle durduğu konulardan bir diğeri ise iktidarın sınırlandırılmasıdır.

Ağaoğlu'nun önce siyasetten uzaklaştırılmasına sonra da üniversiteden tasfiye edilmesine giden süreç âdeta Tek Parti döneminde diğer pek

çok ideoloji gibi liberal düşünceye de yer olmadığıнын en önemli kanıtı durumundadır. Nitekim Ağaoğlu sonrasında yeni bir liberal hareketin başlaması için Çok Partili hayata geçilmesini beklemek gerekecektir.

Çok Partili Hayata Geçiş: Liberalizmin Yeni Baharı

Çok Partili Hayata Geçiş kararı, entelektüel alanda ciddi bir kırıldanma meydana getirmiştir. Tek Parti dönemi boyunca görülen, II. Dünya Savaşı yıllarında da etkisini artıran baskı ortamı, demokrasiye geçiş kararının alınmasıyla oldukça azalır. Üstelik savaştan faşist ve nasyonal sosyalist rejimler yenilgiyle ayrılmış, liberal demokrasinin savunucusu durumunda olan Batı dünyası yalnız cephede değil ideolojik düzlemde de kazanmıştır. Bu süreçte Türkiye'nin savaş sonrasında izlenecek genel rotaya karar vermesi gerekir. Savaşın bir diğer galibi Sovyetler Birliği ile hareket etmenin gerek rejim gerek toplum tarafından kabul edilebilir bir durum olmadığı açıktır. Son iki yüz yıldır yönünü Batı'ya dönen Türkiye'nin istikametinin aynı yönde olması ise neredeyse kaçınılmaz bir hâl almıştır. 1945 yılında alınan *Çok Partili Hayata Geçiş* kararını bu minvalde değerlendirmek gerekir. Savaş süresince net bir taraf tutmaktan kaçınan Türkiye, savaş sonrasında tercihini kısa sürede yapmış ve liberal demokratik bir zihniyetin hâkim olduğu Batı dünyası ile hareket etmeye başlamıştır. Söz konusu kararın etkisi ise yalnızca siyasal partilerin kurulmasıyla sınırlı kalmaz ve kısa sürede düşünce hayatına da yansır.

1940'ların ikinci yarısından itibaren farklı düşünceleri dile getiren ve farklı ideolojik eğilimlere sahip çok sayıda gazete ve dergi yayımlanmaya başlar. Bunun yanında kurumsal olarak da özgürlüklerin savunusunu temel alan yeni cemiyetler kurulur. Örneğin; 1946 yılında kendilerine Demokrat Parti içinde yer bulamayan sol eğilimli bir grup aydın kendilerine başkanlık yapması için dindar kimliğiyle tanınan eski Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'ı ikna ederek İnsan Hakları Derneği'ni kurarlar. Derneğin kurucuları arasında eski Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras, Demokrat Parti İstanbul İl Başkanı Kenan Öner, bazı eski

siyasetçiler ve projenin asıl fikir babası Zekeriya Sertel gibi isimler de vardır (Tinal, 2000, ss. 118-119). Ancak dernek üyelerinin siyasi açıdan neredeyse zıt kutuplarda olması, suni bir birliktelik şeklinde değerlendirilebilecek oluşumun kısa süre içinde dağılmasına neden olmuştur. Aynı süreçte rejime yakın bazı akademisyenler ve siyasetçiler tarafından da benzer amaçlı bir dernek kurulmuştur. Bu çabalar, ne kadar doğru anlaşıldıklarından bağımsız bir şekilde Batılı liberal demokratik değerlerin ülkede geçer akçe olmaya başladığının işaretleridir.

Çok partili hayata geçişin ilk yıllarında liberal bir perspektifle kurulan sivil toplum kuruluşlarından en önemlilerinden biri ise Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti’dir. 1947 yılında “siyasete karışmaksızın her türlü totaliter gidişe ve taassuba karşı çıkmak” (Birinci, 2018, s. 109) noktasında kurulan cemiyetin amacı; sivil toplum alanında liberal ilkelerle değerlerin anlatılmasını sağlamaktır. Cemiyet, düşüncelerini topluma yaymak için yazıları ağırlıklı olarak kendi üyeleri tarafından kaleme alınan bir dergi de çıkarır: *Hür Fikirler Mecmuası*. Ancak pek çok diğer benzer çalışma gibi bu derginin yayın hayatı da çok uzun olmaz ve 11. sayının ardından son bulur.

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti’nin çok sayıda kurucusu olsa da iki isim hemen öne çıkar: Ali Fuad Başgil ve Ahmed Emin Yalman. Derneğin sonunu getiren de yine bu iki isim arasındaki siyasal anlaşmazlıklar olacaktır. İşin ilginç yanı, Başgil ve Yalman arasındaki anlaşmazlıklar, laiklik, devrimler ve Kemalizm konusunda yaşanacaktır ki bugün bile Türkiye’de liberal kesimlerin arasındaki temel yaklaşım farklılıklarını, bu başlıklar oluşturur. Şimdi Türkiye’de liberal düşüncenin gelişimi açısından önem taşıyan bu isimlerin görüşlerine bakalım.

Liberalizmin Muhafazakârlıkla Buluşması: Ali Fuad Başgil

Ali Fuad Başgil (1899-1967) isminin Türkiye’de sağ muhafazakâr kesim için büyük bir saygınlığı vardır. Kendisini 1966 yılında sağ partilerin

ortak cumhurbaşkanı adaylığına kadar götürülen bu saygınlık muhtemelen Başgil'in başta din ve inanç özgürlüğü olmak üzere Türkiye'de hak ve özgürlük çerçevesinin genişletilmesi yönündeki çabasından kaynaklanır. Bu bağlamda Başgil'in demokrasinin kurumsallaşması için yapılması gerekenlerden bireysel özgürlüklerin genişletilmesine ve hukuk devletinin güçlendirilmesine kadar uzanan geniş bir yelpazede fikrî mesai harcadığı görülür.

Öte yandan Başgil'in düşüncesindeki liberal temaların özellikle çok partili hayata geçişle beraber belirginleştiği söylenmelidir (Önder, 2005, s. 293). Tek Parti yıllarında siyasal düşünceleriyle fazla öne çıkmayan, ortaya koyduğu eserlerde de mutedil bir dille olsa bile resmî ideolojiyi onaylayan Başgil, demokrasiye geçiş sürecini bir fırsat olarak kabul eder. Başka bir ifadeyle, yeni sistemin oluşum aşamasında doğru adımların atılması, Başgil'e göre daha sonraki süreçte demokrasinin güçlü şekilde kurumsallaşmasını sağlayacaktır. Bunun aksine yine bu süreçte yapılacak hatalar ise tıpkı gömleğin ilk düğmesinin yanlış iliklenmesi halinde diğer tümünün de yanlış olması gibi telafisi daha zor sonuçlar üretecektir. Bu süreçte bir anayasa hukukçusu olarak Başgil'in demokrasinin ve demokratik uygulamaların doğru anlaşılması yönünde aktif çaba sarf ettiği söylenebilir. Söz konusu çabalar hem Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti çatısı altında hem de entelektüel düzlemde gerçekleşmiştir. Burada en fazla dikkat çeken konulardan biri Başgil'in Anglosakson dünyasında hâkim olan bir demokratik modeli önermesidir. Eğitimini Fransa'da yapmasına rağmen Anglosakson ekolünü tercih etmesi aşağıda değineceğimiz gibi bu anlayışın din ve inanç özgürlüğüne dayanmasıyla da yakından ilişkilidir.

Başgil'e göre, demokrasinin kalıcı olabilmesi için öncelikle oyunun dayandığı kuralların doğru şekilde tespit edilmesi gerekir. Bu süreç ise demokratik yönetimlerin ilk prosedürel koşulu olan serbest seçimlerden başlar. Buradan anlaşılacağı gibi Başgil, tipik bir hukukçu refleksiyile demokrasinin yerleşebilmesi için ilkelerin yanında normların ve prosedürlerin de en baştan iyi şekilde belirlenmesine büyük önem vermiştir. Demokrasinin gündelik hayata yönelik olumlu etkilerini

görmek ve henüz bu tecrübenin Türkiye için oldukça yeni olmasından hareketle halkı buna ikna etmek zorunludur. Başgil, bu açıdan demokrasinin pragmatik faydaları üzerinde durur öncelikle. Batı toplumları, bugünkü gelişmişlik düzeylerini her türlü fikrin serbestçe tartışılmasını sağlayan çoğulcu ve özgürlükçü düzene borçludur. Türkiye ise Batılılaşma macerasında tabandan gelecek bu tür bir gelişme hamlesi yerine üstten dayatılan bir modernleşme anlayışını tercih etmiştir. Demokrasinin faydası, milletin değerleri, bununla koşut şekilde de beklentileri, çıkarları ve taleplerinin yöneticiler tarafından dikkate alınmasını zorunlu kılmasıdır (Haklı, 2018, s. 88).

Türkiye'nin demokrasiye geçişi gerçek anlamda bir hukuk devleti anlayışının tesis edilmesi için de bir fırsattır Başgil'e göre. Bu minvalde Başgil, devlet iktidarının sınırlandırılması üzerinde durur. Ancak buna, bireyin güçlendirilmesini de ekler. Bireysel hak ve özgürlükleri güvence altında tutacak mekanizma da yine devlettir. Dolayısıyla yapılması gereken devleti zayıflatmak değil devletin üzerine oturduğu ilkeleri demokrasi ve özgürlükleri kapsayacak şekilde genişletmektir. Bu durum demokrasiye geçiş kararının gerçekten anlam ifade etmesini sağlayacaktır. Ayrıca toplumda demokrasinin benimsenmesi yönündeki bir kültürün ortaya çıkışı da aynı yolla olacaktır.

Burada Başgil'in Tek Parti dönemi ile bir tür hesaplaşmaya da giriştiğini görmek gerekir. Zira demokratik yönetim, Tek Parti yıllarında yapılan hatalardan sıyrılmak ve yeni bir başlangıç yapmak için bir fırsattır. Tek Parti yıllarında güç temerküzü, muhalefetin baskılanması ve alternatif siyaset kanallarının kapatılması, otoriter bir modelin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak burada bir noktanın altını çizmek gerekir: Başgil, geçmişe yönelik eleştirilerinde mutedil ve soğukkanlı bir tutum takınır. Bu bağlamda yazarın, geçmişi körü körüne yargılanmasından daha çok, eskiden yapılan hatalardan ders çıkarılarak gerçek anlamda bir demokratik modelin kurulması için çaba harcadığı söylenebilir. Ancak tıpkı Ağaoğlu'nda olduğu gibi Başgil'de de cumhuriyetçi damar oldukça belirgindir. Başgil'e göre saltanat, istibdatı temsil ederken cumhuriyet, toplumun özgürleşmesi için bir alan açmıştır. Bu

açından o dönemde yürürlükte olan 1924 Anayasası: “Devlet hayatına mutlak bir millet hâkimiyeti idealinden hareket etmektedir. Ve bu itibarla, en koyu mânâsiyle demokratik bir kanundur. Bununla beraber, yeniden gözden geçirilip esaslı bir surette tâdil edilmeye muhtaçtır.” (Başgil, 1960, s. 13). Başgil (1960, s. 13) bu ihtiyacın nedenini bireysel özgürlüklerle açıklar: “Millet hâkimiyeti rejimi olarak demokraside gaye millet fert ve nesillerinin huzur ve selametini, hak ve hürriyetini korumaktır.”. Dolayısıyla Tek Parti yıllarının kendine özgü şartlarına göre yapılan anayasanın değişmesi zorunluluktur. Daha doğrusu, demokrasiye giden dünyanın ihtiyaçlarına cevap verecek ve toplumu gerçek anlamda özgürleştirecek yeni bir anayasa yapılmalıdır.

Başgil, mevcut anayasanın gerçek anlamda parlamenter sistemin hayata geçirilmesini imkânsız kıldığını savunur. Zira 1924 Anayasası güç temerküzünü esas alarak hazırlanmıştır. Bu açıdan İngiltere örneğinde olduğu gibi iki meclisli bir yapının hayata geçmesinin demokrasinin kurumsallaşması için zorunlu olduğunu savunan Başgil’in düşüncesinin, Anglosakson yönetim anlayışına yakınlığı bir kez daha kendisini gösterir. Başgil’in iki meclisle amaçladığı, bir güç dengesinin meydana getirilmesidir. İktidarın farklı eller arasında dağıtılmasıyla birlikte özgürlüklerin daha güçlü şekilde korunması mümkün olacaktır. Bu durumun örneği o dönemde uygulanan sistemde meclis ile devlet başkanı arasındaki ilişkidir. Başgil, meclise hâkim olan partinin kendi adayını cumhurbaşkanı seçeceğini, seçilen kişinin de doğal olarak parlamento üstünde hâkimiyet sağlayacağını dile getirmiştir (Başgil, 1960, s. 23). Bunun yol açacağı sonuç, teorik olarak ulusal egemenliğin sahibi olduğu varsayılan ve bundan dolayı en üstün güç olarak görülen parlamentonun devlet başkanı karşısında ikincil bir pozisyona düşmesidir. Başgil, Tek Parti döneminde siyasal pratiklerin bu şekilde işlediğini ve “şef”in meclise hükmeder hâle geldiğini söyleyerek Çok Partili hayatla birlikte bu anlayışın değişmesi üzerinde durur. Dolayısıyla “millî iradenin istibdatı” ile karşılaşmamak için gücü tek elde toplamamak, dağıtmak gerektiğini söyler (Demirci, 2005a, s. 292).

Yukarıda Başgil’in Tek Parti yönetimine eleştirilerini daha dikkatli bir dille yaptığından söz etmiştik. Söz konusu eleştirilerin belirginleştiği ve nispeten somutlaştığı bu tür örneklerde bile bu itidalli ve soğukkanlı dil korunur. Bu bağlamda Başgil’in güncel ve popüler örneklerle eleştirilerini daha güçlü kılmak yerine akademik açıdan kendisine destek bulma çabasından ayrılmadığı söylenebilir.

Öte yandan Başgil’in rejime ve Cumhuriyet elitlerine en önemli karşı çıkışının laikliğe yönelik yorumlarda olduğunu söylemek mümkündür. Başgil, laikliğe yine Anglosakson yönetim anlayışı ve pratiklerinden esinlenerek rejimin bakış açısına göre oldukça farklı şekilde yaklaşmıştır. Başgil’e göre laikliğin esas amacı; dinin toplumsal hayatta çatışmaya neden olmaması ve tüm insanların din ve inanç özgürlüklerini en geniş şekilde kullanabilmeleridir. Burada karşılıklı bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Buna göre devlet, dinî alana girip buraya belirli bir düzen vermeye çalışmayacak aynı şekilde din de devletin hükümlerlik alanında belirleyici olmayacaktır (Başgil, 2008, s. 160). Bu açıdan Başgil, Türkiye’de laikliğin anlaşılma ve yorumlanma tarzını eleştirir. Yazara göre laikliğin, “dinsizlik” olarak yorumlanması aslında rejimle halk arasındaki mesafenin de açılmasını beraberinde getirmiştir. Batı’da vatandaşların inanç özgürlüklerini korumak için yararlanılan bir araç olan laiklik bizde âdeta kendisi bir amaç haline gelmiştir.

Laikliğe bakış yukarıda değindiğimiz Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti’nde ciddi bir kırılma yaşanmasına ve Başgil’in bu oluşumdan ayrılmasına sebebiyet verecektir (Birinci, 2018, s. 85). Bu durumun oluşmasındaki en büyük neden, çok partili hayata geçişle birlikte din politikalarında görülen değişiktir. Gerçekten de dönemin en güçlü muhalefet partisi olan Demokrat Parti’nin rejime yönelik eleştirilerinin başında, din özgürlüğünün kısıtlanmasına yönelik uygulamaların olduğu bilinir. Ancak iktidar partisi CHP de kendi zayıf karnının bu durum olduğunun farkına varmakta gecikmemiştir. Bu bakımdan çok partili hayata geçiş kararının alınmasından sonra din politikalarında ciddi bir açılıma gitmiştir ki bu durumdan rahatsız olanlar arasında diğer bazı elitler gibi liberal Ahmet Emin Yalman da vardır.

Modernleşmeci Bir Liberal: Ahmet Emin Yalman

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin önde gelen bir diğer kurucusu Ahmet Emin Yalman'ın (1888-1973) liberalizmle ilişkisi oldukça eskidir. II. Meşrutiyet Dönemi'nde hukuk fakültesi bitiren ve ardından ABD'de doktora yapan Yalman, Prens Sabahattin'in en önemli takipçilerindedir. Doktora'yı bitirip yurda dönüşünün ardından üniversitede bir süre çalışan ve bu dönemde Ziya Gökalp'in asistanlığını yapan Ahmet Emin daha sonra kariyerini basın sektöründe devam ettirme kararı almıştır. Kurtuluş Savaşı yıllarında Millî Mücadele'ye destek olan Yalman'ın muhalif tavrı, Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra başlar. Çıkardığı *Vatan Gazetesi*, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılma kararını eleştirince İstiklal Mahkemesi tarafından kapatılır. Bu dönemde yine aynı mahkemede yargılanan Yalman, ceza almaz ancak gazetecilik kariyerine ara vermek zorunda kalır ve uzunca bir süre ticaretle uğraşır. 1936 yılında gazetecilik yapabilmesi için "af çıkar" ve Yalman yeniden asıl mesleğine döner. Ancak çıkardığı *Tan Gazetesi* de 1938 yılında hükûmet tarafından üç aylığına yeniden kapatılır. 1940 yılında ise Yalman, *Vatan Gazetesi*'ni yeniden canlandırmıştır (Demirci, 2005b, s. 473). Bir bakıma Ahmet Emin Bey'in gözünü bu cezalar korkutmaz ve basın yoluyla muhalefetine devam eder. İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'nin nasyonal sosyalistlere verdiği gizli desteği eleştirdiği için gazetesi yeniden geçici süreyle kapatılır. 1944 yılının sonlarından itibaren ise Varlık Vergisi aleyhine yazdığı yazılar nedeniyle söz konusu tedbir sürekli kapatmaya dönüştürülmüştür. İkinci Dünya Savaşı'nda hükûmetin oynadığı "denge oyunu" (Deringil, 2003) koşulsuz şekilde demokrasi cephesinin yanında saf tutulmasını savunan Yalman'ın İnönü yönetimiyle arasının açılmasına neden olmuştur. Savaş yıllarında Yalman, başta Cumhuriyet olmak üzere Nazi yönetimini destekleyen diğer gazetelere karşı çıkmak için *Naziliğin İçyüzü* adını taşıyan bir kitap da yayımlamıştır.

Dönemdeki liberal eğilimli pek çok kişi gibi Yalman için de çok partili hayata geçiş bir umut kaynağı olmuştur. Yalman bu süreçte aktif rol almak ister ancak Demokrat Parti içinde kendisine uygun bir pozisyon bulamaz. Bunun üzerine "demokrasi yolunda" mücadelesini sivil

topluma taşır ve yukarıda değinildiği gibi Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti’nin Ali Fuad Başgil ile birlikte iki fikrî öncüsünden biri olur. Yine Cemiyet’in çıkardığı *Hür Fikirler* mecmuasında da yazar Yalman. Burada tıpkı Başgil gibi Anglosakson tipi bir demokrasinin kurumsallaşması için çaba harcamıştır. Bunun yanında Prens Sabahattin ekolünden gelen Yalman, Cumhuriyetin kurulduğu dönemde yeni rejimin merkezîyetçi eğilimlerini de eleştirir. Zira merkezîyetçi sistem yalnızca gücün merkezde toplanmasını içermez aynı zamanda bunun tek kişiye geçmesinin de önünü açar. Kısacası merkezîyetçiliğin varacağı son, totaliterleşmedir (Yalman, 1997, s. 984 akt. Demirci, 2005b, s. 478). Buna karşılık, adem-i merkezîyetçilik iktidarın dağıtılmasını sağlayacağından gücün temerküzünü de engelleyecektir.

Öte yandan Yalman’ın Kemalizm’e yönelik eleştirel tavrını zaman içinde oldukça yumuşattığı görülür. Başlangıçta rejime karşı sert şekilde muhalefetten kaçınmayan Yalman, daha sonraları âdeta Kemalizm’in modernleşme projesini onaylayan bir görünüme bürünmüştür. Söz konusu yaklaşımın en belirgin örneği, laiklik ve din özgürlüğüne yaklaşımında ortaya çıkar. Yukarıda çok partili hayata geçişin rejimin laiklik anlayışında yumuşamaya yol açtığından muhalefetin de siyasal propaganda açısından din özgürlüğünü en önemli malzemelerden biri olarak kullandığından söz etmiştik. Yalman, bu durumdan hoşnut olmadığını çok açık şekilde göstermiştir. 1950 seçimlerinden kısa bir süre önce Yalman, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti çatısı altında dinin ve laikliğin gerçek anlamı üzerine bir panel düzenler (Birinci, 2017, s. 85). Ancak Cemiyet’in diğer fikrî öncüsü Başgil’in haberi olmadan gerçekleşen ve zaten içeriği açısından asla onaylamadığı bir faaliyettir bu. İki isim arasında bu panel nedeniyle yaşanan tartışma, aralarının bir daha düzelmek üzere açılmasına neden olmuştur (Kalkan, 2018, s. 175). Yalman, demokrasinin ülkede “gericiliği” uyandırdığını düşünür ve yazıları giderek sertleşir. Bu yaklaşımı ve sert dili, 1952 yılında, yaralı olarak kurtulacağı bir silahlı saldırıya uğramasına yol açar. İddiaya göre saldırıyı gerçekleştiren Hüseyin Üzmez, o dönemde Necip Fazıl Kısakürek tarafından çıkarılan *Büyük Doğu Dergisi*’nin Yalman

aleyhtarı yayınlarından etkilenererek bu suikast girişiminde bulunuştur. Bu olay nedeniyle Necip Fazıl da aslında konuyla doğrudan hiçbir ilişkisi olmamasına rağmen bir süre cezaevinde kalmıştır.

Yalman'ın liberalizmle serüveninin ilginç bir rota izlediği söylenebilir. En başlarda rejime eleştirel şekilde yaklaşan ve muhalif tavrı nedeniyle bedel de ödeyen Ahmet Emin Bey zaman içinde Kemalist bir anlayışa yönelir. Ancak liberallikten de vazgeçmiş değildir. Bu bakımdan Yalman'ın Kemalizm'le liberalizmi telif etmeye çalışan bir anlayış benimsediği görülür (Dinçşahin, 2012, s. 118). Öyle ki rejime karşı eleştirileri, ideolojik temellerden daha çok ayrıntılar üzerinde yoğunlaşır. Yazar, 1938'de kaleme aldığı *Gerçekleşen Rüya* kitabında en fazla kırtasiyecilik ve devletçiliğin katı yorumundan şikâyet eder. Rejimin siyasal açıdan tartışılan uygulamalarına değil bürokrasinin verimsiz çalışmasına odaklanır. Aynı şekilde devletçiliğin, ekonominin her alanını kapsamamasının değil giderek daralmasının ve piyasanın güçlenmesinin gerektiğini savunur. Ancak bunların da zaten zaman içinde gerçekleşeceğini iddia eder. Ona göre aslolan Kemalist inkılabın modernleştirici doğasının korunmasıdır. Bu bakımdan Yalman'ın gerek Başgil'den gerekse dönemin diğer bazı liberallerinden ayrıldığı söylenebilir. Yalman'ın liberalliği özellikle ekonomi politikaları açısından oldukça belirgindir. Zira devletçiliğin ancak kısa süreli başvurulabilecek bir araç olduğunun ve ekonominin gelişmesiyle piyasanın kendiliğinden işleyiş mekanizmalarının da güçlendirilmesi gerektiğini savunur Yalman. Bunun yanında Varlık Vergisi'ne karşı çıkması örneğinde de açıkça görüldüğü gibi ekonomik özgürlüklerin korunmasının da tavizsiz bir savunucusudur.

Siyasal özgürlükler açısından ise Yalman'da belirgin bir kafa karışıklığı olduğu hemen dikkat çeker. Yazar, bir taraftan ülkede bireysel özgürlüklerin genişletilmesi ve Anglosakson tipi demokrasinin güçlendirilmesi üzerinde durur diğer taraftan ise tipik bir modernleşmeci bakış açısıyla dinî özgürlüklerin tam olarak yaşanmasının taassuba yol açacağını savunur. Ona göre Kemalizm'in amacı; dinî taassubun yol açtığı, toplumun gelişmesini engelleyen tekelci yapıyı kırmak olmuştur (Kalkan, 2018, s. 173). Yalman'ın Köy Enstitüleri'ni olumladığı *Yarının*

Türkiyesine Seyahat kitabının arka planında böylesi bir anlayış vardır. Tek Parti döneminin merkezî planlamacı kalkınma anlayışın eğitim alanına yansımalarının örneklerinden olan bu yapı, Çifteler Köy Enstitüsü’nü bizzat ziyaret eden Yalman’ı oldukça etkilemiştir. Son olarak Yalman’ın ideolojik yolculuğunun en baştaki, Türkiye’de yeknesak bir liberalizm anlayışı ya da yekpare bir liberal grup olmadığı şeklinde tespitimizle uyumlu olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, diğer ideolojiler gibi liberallerin de yolları sıklıkla Kemalizm’le kesişmektedir ve Yalman da bu durumdan muaf değildir.

Liberalizmin Türkiye’de Düşüşü ve Yeniden Gündeme Gelişi

Türkiye’deki liberalizmin fikrî macerası, kuşkusuz burada bıraktığımız gibi, 1940’larda bitmemiştir. 1950 yılında Demokrat Parti iktidarıyla nispeten liberal politikalar uygulanmaya başlanmıştır. Burada *nispeten* ifadesinin altını çizmek gerekir. Zira DP döneminde uygulanan politikalar, uluslararası konjonktürü sürekli gözetmek zorunda kaldığı gibi Kemalist ideoloji de dâhil olmak üzere Türkiye’deki siyasetin kısıtlılıklarından muaf olmamıştır. Nitekim DP’ye muhalefetin yalnız CHP’den ve Kemalist cenahtan değil liberal Forum çevresinden de geldiği görülür (Beriş, 2005). DP iktidarını sona erdiren 27 Mayıs 1960 Darbesi ise demokrasiye ket vurduğu gibi sistem üzerinde askerî vesayeti de başlatmıştır.

1960 ve 1970’lerdeki fikrî hareketlilikten en az etkilenen ideolojinin liberalizm olduğu ifade edilebilir. Sağ ve sol ideolojilerin hem siyasal arenada hem de fikrî düzlemde şiddetli bir biçimde rekabete girdiği bu dönemde ciddi anlamda öne çıkan liberal isim de eser de neredeyse yok denecek düzeydedir. Hatta bu süreçte liberal kavramının topluma yabancı kalmaya devam ettiği de görülür. Sağ ve sol kolektivizmin entelektüel zemin üzerinde hegemonya kurduğu 1960’lar ve 1970’ler boyunca doğrudan liberal olarak kabul edilebilecek güçlü bir akıma rastlanmaz. Öte yandan Soğuk Savaş yıllarının yalnızca Türkiye’de değil genel olarak dünyada liberal eğilimlerin çok fazla öne çıkmasını

beraberinde getirmediği görülür. Antikomünizm tehdidi başta ABD olmak üzere Batı dünyasının demokrasi ve özgürlük kavramlarını da ihtiyatlı kullanmasına neden olmuştur (Örnek, 2005, s. 124). Hatta McCarthyizm örneğinde olduğu gibi ABD rejiminin çıkarlarıyla uyumlu olmayan ideolojik yaklaşımlar takibata uğramıştır. Üstelik İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra izlenen Keynesçi politikalar, Batı dünyasında klasik liberalizmden uzaklaşılması ve devletin ekonomi üzerindeki rolünü artırması sonucunu doğurmuş ve bu anlayış dünya genelinde giderek yayılmıştır. Bu durumun 1970'lerin ortalarına doğru değişmeye başladığı ve özellikle 1973 Petrol Krizi'nden sonra Batı dünyasında ekonominin parametrelerinin yeniden liberalizme doğru kaydığı görülür. Aynı durum Türkiye'yi de yakından etkilemiştir. Ekonomide liberalizasyon sağlayacak 24 Ocak 1980 Kararları, Türk ekonomisini Batı dünyasıyla yeniden entegre etme çabalarının bir uzantısıdır. Muhalefetsiz bir siyasal zemin yaratan 12 Eylül 1980 Darbesi ise bu politikaların uygulanması için uygun bir zemin hazırlamıştır.

1980'lerde Türkiye'de liberalizmin siyasal ve iktisadi bakımdan kamusal görünürlüğünü artırdığı görülür. Bu durumun ortaya çıkmasında 12 Eylül Darbesi'nin tüm ideolojileri âdeta silindir gibi ezip geçmesinin büyük etkisi bulunur. Hem sağdan hem de soldan çok sayıda kişinin tutuklandığı, yargılandığı, ülkedeki her türlü muhalif sesin bastırıldığı bu dönemde liberal yaklaşım kendisi için nispeten daha geniş bir hareket alanı bulmuştur. Buna yukarıda bahsedilen küresel eğilimleri de eklemek gerekir. Dünya genelinde hem ülke siyasalarında hem de düşünce hayatında 1980'lerden itibaren liberalizm giderek güçlenmiştir. Bu durum kaçınılmaz şekilde Türkiye'yi de etkileyecektir.

1980'lerde iktidarda olan Turgut Özal, liberal politikaları, kendisini bu ideolojiye yakın görmesi nedeniyle fikrî arka planlarına da nüfuz etmiş şekilde uygulamıştır. Bu anlamda siyasal pratikler bağlamında Türkiye'nin liberalleşmesi sürecinde Özal döneminin âdeta bir milat olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Yayla, 2005, s. 585). Özal, liberal ekonomik programı muhtemelen seleflerinden çok daha bilinçli şekilde uygularken siyasal açıdan da özgürlükleri genişleten bir anlayışa

sahip olmuştur. Darbe sonrasında askerî vesayetin zayıflatılması bakımından Turgut Özal döneminde atılan adımların oldukça önemli olduğu söylenebilir. Ancak bu sürecin entelektüel zeminde liberal düşünce için üretkenliği beraberinde getirdiğini söylemek mümkün değildir. Hatta bu süreçte liberal ifadesinin pejoratif bir dille kullanıldığına da sıklıkla rastlanmıştır. Buna karşılık 1980’lerdeki düşünce iklimi, Türkiye’de bazı sol gruplar ile liberallerin yollarının belirli noktalarda kesişmesine sebebiyet verir. 12 Eylül Darbesi’nin getirdiği tahrip edici etkinin yanında Sovyet rejiminin totaliterliğine duyulan tepki, Marksistler içinde alternatif eleştirel yaklaşımların belirlenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu anlamda İtalyan düşünür Antonio Gramsci’nin devrimin sivil toplum alanında kazanılacak bir hegemonya mücadelesi sonucunda gerçekleşebileceği yönündeki tezleri, solun başlıca tartışma konularından biri haline gelir. Dolayısıyla sol gruplar arasında “sivil toplumcu” şeklinde nitelenen ve liberal demokratik değerleri belirli ölçülerde kabullenen bir akımın güçlendiği söylenebilir. Bu grupların yanı sıra geçmişte sol hareketler içinde yer alan bazı isimler de seküler hassasiyetlerini korumak, daha açık bir ifadeyle muhafazakârlaşmak kaydıyla liberallerle eklemlenirler. Böylece “sol liberal” sıfatıyla anılan bir siyasal anlayış baş göstermiştir. Siyasal açıdan liberal demokratik anlayışa yakın ama ekonomik düzlemde daha sol kabul edilebilecek bir çizgidir bu.

1980’lerin sonlarında sözünü ettiğimiz soldan gelen gruplar, liberaller ve bazı İslamcıların içinde yer aldığı İkinci Cumhuriyet tartışmaları ortaya çıkacaktır (Aslında İkinci Cumhuriyet kavramı ilk kez 1960 Darbesi’nden sonra yeni anayasanın yapılması sürecinde belirlemiştir). 1990’ların başında başlayan İkinci Cumhuriyet tartışmaları, temelde siyasal sistem üzerinde köklü bir revizyon yapılması anlayışına dayanır. Askerî vesayetin ortadan kaldırılması, demokrasinin güçlendirilmesi, bürokrasinin sistem üzerindeki etkisinin azaltılması ve devlete karşı sivil toplum alanında mücadele verilmesi yönünde tartışmalar başlamıştır. Devletçi ekonomi anlayışı konusunda ise tam bir uzlaşma olduğu söylenemez. Ancak genel olarak devletin bu alandaki rolünün de sorgulandığı açıktır.

Söz konusu eleştirel damarın ortaya çıkmasında 12 Eylül sonrasında yaşanan insan hakları ihlalleri, yargılama süreçleri, muhalefetin basılanması gibi iç etmenlerin yanında Sovyetler Birliği'nin dağılması dolayısıyla reel sosyalizmin çöküşünün sol üzerinde yarattığı travma da vardır. İkinci Cumhuriyetçilerin eleştirilerinin odak noktasını ise resmî ideoloji yani Kemalizm oluşturmuştur. İkinci Cumhuriyetçiler, köken olarak farklı ideolojilerden gelseler ve bazıları bu ifadeyi benimsemese de kamuoyunda genellikle liberal şeklinde nitelendirilmişlerdir. 1990'ların başında İkinci Cumhuriyetçilerin entelektüel zeminde güçlü bir yer elde ettikleri görülür.

Türkiye'de klasik liberalizmin doğrudan liberal sıfatını kullanarak hem fikrî ve hem de siyasi zeminde var olabilmesi için 1990'lı yılları beklemek gerektiği söylenebilir. Ankara'da bir grup akademisyen ve aydınının 1992 yılında informel olarak kurduğu, daha sonra dernekleşen Liberal Düşünce Topluluğu (LDT) muhtemelen adında "liberal" ifadesine yer veren ilk sivil toplum kuruluşudur. Avusturya İktisat Okulu'nun takipçisi olan LDT mensupları, liberalizmin siyasi ve ekonomik yüzlerinin farklılaşmadığını tam tersine bunların birbirlerini tamamladığını savunarak yukarıda anlatılan Türkiye'deki genel eğilimlerin dışında hareket etmişlerdir. Bu bakımdan fikrî alanda liberalizmin en tutarlı ve bütünlüklü savunusu, LDT çevresinden gelmiştir. Bu dönemde yaşanan 28 Şubat süreci başta olmak üzere birtakım siyasal ve toplumsal sorunlar, temel hak ve özgürlükleri her koşulda, dinî ve siyasi inançlarıyla kanaatlerinden bağımsız şekilde savunan bir grup aydınının belirmesini sağlamıştır.

Öte yandan 1997 yılında başlayan 28 Şubat sürecinin liberal fikirlerin seslendirilmesi bakımından en önemli eşiklerden birini oluşturduğu söylenmelidir. Bu süreçte temel hak ve özgürlüklere yönelik saldırılara ve bürokratik vesayete karşı çıkılmasında liberal argümanlar sıklıkla kullanılmıştır. Yukarıda değindiğimiz üzere 1980'lerde solla liberalizm arasında görülen yol kesişmesinin bir benzeri bu kez İslamcılarla yaşanacaktır. Siyasal baskının alternatif projelerin dile getirilmesini engellediği dönemlerde demokrasiyle temel haklar ve özgürlükleri içeren liberal ilkeler âdeta sığınılacak bir liman olmaktadır. Buradan

hareketle Türkiye’de liberalizmin altın çağının 1990’lı yılların ortalarında yaşandığı açıktır. Başta İslamcılar olmak üzere farklı gruplar, sisteme yönelik eleştirilerini evrensel karşılığı da bulunan liberal bir çerçeve içinden yapmışlar böylece “irticacı” damgası yemekten kendilerini koruyacak bir mekanizma da geliştirmişlerdir.

2000’lerde görülen siyasal özgürlüklerin genişlemesine yönelik hamleler bir bakıma liberallerin en baştan beri savunduğu değerlerin siyasetin merkezine yerleşmesine imkân tanımıştır. Ancak paradoksal şekilde bu genişleme, liberallerin doğrudan lehine olmamış ve bir önceki on yılda liberalizm adına yaşanan hareketlilik durmuştur. Bu durumun en önemli nedeni olarak 1990’lar boyunca ve özellikle de 28 Şubat sürecinde sisteme yönelik eleştiri ve muhalefetlerini liberal bir kavram seti üzerinden yapan çok sayıda ismin ideolojik pozisyonlarının farklılaşmasıdır. Buna karşılık yine 2000’lerden günümüze kadar uzanan çizgi içinde Türkiye siyaseti içinde yaşanan gelişmeler de liberal gruplar arasında kırılmalar yaratmıştır. Bu dönemde özellikle geçmişte İslamcı cenaha mensup olan isimler ya da dinî hassasiyetleri güçlü olanlar bu kez muhafazakârlığa yönelmiş diğer bazı kesimler ise yaşam tarzı tartışmalarının işaret ettiği çerçevede seküler kaygılarla Kemalist ve ulusalcı kesimlerin yanında konumlanmaya başlamıştır. Böylece liberalizm, kendi içinde parçalı bir yapı ve görünüm arz etmiştir. Dolayısıyla hâlihazırda liberalizmin doğru yorumunu kendilerinin temsil ettiklerini savunan farklı grupların olduğu söylenebilir. Kuşkusuz aynı durum sosyalistler başta olmak üzere diğer başka bazı ideolojiler için de geçerlidir. Ancak güncel siyasal tartışmalardaki pozisyon alışlara bakıldığında liberalizm içindeki kırılmanın hiç de küçük olmadığı söylenebilir.

Sonuç

Son iki yüzyıllık zaman dilimi, bu coğrafyada fikrî açıdan zengin bir tartışma ortamı doğmasını beraberinde getirmiştir. Modernleşme süreci boyunca farklı ideolojiler, ülkenin geleceğine yönelik olarak kendi projelerini ortaya koymuşlardır. Aynı zenginliğin, liberalizm için de geçerli

olduğunu söylemek ise oldukça iyimser bir yaklaşım olacaktır. Liberalizmin Türkiye’de diğer ideolojilerin gerisinde kalmasının en önemli nedeni olarak tüm modernleşme tarihi boyunca devletin zihinlerdeki merkezî konumunu sürekli koruması gösterilebilir. İktidar mücadelesi de devlet iktidarını ele geçirmek çabası üzerinde yoğunlaşmıştır. Siyasal çözümler devletin devlet eksenli gerçekleşmesi, iktidarı zayıflatıp bireyi güçlendirmeyi amaçlayan liberalizmin durumunu oldukça tartışmalı hâle getirmiştir. Devletin bekası öncelikli sorun durumuna gelince, bireysel özgürlüklerin korunması adına devlet iktidarının sınırlandırılmasını esas alan bir ideolojinin meşruluk zemininin tartışmalı bir görünüme bürünmesi kaçınılmazdır. Bir bakıma, liberalizmin özgürlük vurgusunun devletin bekasına zarar veren bir mahiyet içerdiği anlayışı doğmuştur. Bu duruma liberalizmle ilgili olumsuz ve yanlış algıyı da eklemek gerekir. Liberalizmin, âdeta kuralsızlığın, düzensizliğin ve ilkesizliğin hâkim olduğu, “güçlünün zayıfı ezmesinin mübah görüldüğü” bir model olduğu ima edilmiştir. Oysa liberalizm ne devletin ortadan kalkmasını amaçlar ne de düzensizlikten yanadır. Tam tersine liberalizm, devleti meşru görür ve önceden belirlenmiş kurallarla yönetilen, iyi düzenlenmiş bir toplum idealine sahiptir. Türkiye’de devleti yücelten anlayış, liberalizme yönelik yanlış algıyla birleşince bu ideoloji âdeta eksik kalmış öncelikle kendini savunmaya yönelmiştir. Bu bağlamda hak ve özgürlüklere yönelik taleplerin devletin bekasına zarar verebileceği algısı yerleşmiş ve bu konuda ihtiyatlı bir dil kullanılmıştır.

Elbette liberalizmin kök salamamasında modernleşme süreci boyunca uygulanan siyasal ve ekonomik politikaların da büyük etkisi vardır. Her şeyden önce tüm bu sürecin otoriter bir modernleşme anlayışı doğrultusunda yönetildiği açıktır. Dolayısıyla ülkenin ve toplumun geleceğine ilişkin iktidar sahipleri eliyle yürütülen resmî program dışındaki alternatif yaklaşımların belirmesine izin verilmez. Devletin sistem üzerinde bu denli güçlü bir kontrol sağlaması, doğal olarak kendi iktidarını sorgulayan ve bunu zayıflatmayı hedefleyen siyasal ideolojilerin güçlenmesine izin vermemesi sonucunu doğurmuştur. Burada kısa bir parantez açılıp ifade edilmesi gerekirse Türkiye’de tarihi en zayıf

ideolojilerin liberalizmle birlikte otorite karşıtlığı ve özgürlük ideali çok belirgin olan anarşizm olması tesadüf değildir. Bu bağlamda otorite ve özgürlük sarmalında kaybeden sürekli olarak ikincisi olmuştur.

Türkiye’de liberalizmin tarihinin Batı’yla karşılaştırılmayacak kadar eksik kalmasına, ekonomik kaynakların yönetiminde devletin etkisi de eklenmelidir. Tüm modernleşme tarihi boyunca devlet, ekonomik kalkınmanın kendi eliyle hazırlanacak bir plan dâhilinde yönetilmesini öngörmüştür. Bu durumun medyana getirdiği en önemli etki, uzunca yıllar boyunca devlet dışında örgütlenen ve ekonominin doğal yasalarıyla piyasa ilişkileri çerçevesinde gelişen bir burjuva sınıfının ortaya çıkmamasıdır. Bunun aksine önce İttihat ve Terakki yönetiminin daha sonraysa Cumhuriyet rejiminin “millî burjuvazi” yaratma girişimleri, bu sınıfın çıkarlarının doğrudan devletle bağlantılı olması sonucunu doğurmuştur. Bu bakımdan Batı’daki örneklerinin aksine Türkiye’de girişimciler dahi oldukça uzun dönemler boyunca devletin dışında gelecek bir ekonomik ilişkiler ağına mesafeli durmuş ve ideolojik düzlemde liberalizmi onaylamamıştır.

Liberalizmin Türkiye’de yeterince kök salamamasında, aydınların bu bireyci ideolojiye karşı kolektivist yaklaşımları tercih etmelerinin de etkisi vardır. Liberalizm ne bir altın çağ imgesine sahiptir ne de geleceğe dönük bir ütopya sunar. Tüm modernleşme tarihi boyunca topluma yeni bir biçim vermeye çalışan aydınlar için bu anlayış çok da cazip olmasa gerekir.

Elbette liberalizmin Türkiye’deki tarihinin bu denli eksik ve parçalı olması, başka iddiaları da beraberinde getirilebilir. Ancak 1980’lerin başlarından itibaren liberal ekonomik programlar uygulayan ve demokratik yönetim anlayışına sahip olan bir ülkede ideolojik açıdan liberalizmin neden zayıf kaldığı sorusunun net bir cevabını bulmak oldukça zordur. Liberalizmin muhafazakârlıkla arasındaki geçişlilikler, toplumun dindarlığı ve geleneklere bağlılığıyla birleştiğinde, ideolojik tercihleri etkilemiştir. Dolayısıyla liberalizmle muhafazakârlık arasındaki fikrî akrabalığın, Türkiye’deki kaderini etkilediği söylenebilecektir.

Kaynakça

- Ağaoğlu, A. (1930). *Serbest insanlar* ülkesinde. İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası.
- Ağaoğlu, A. (1933). *Devlet ve fert*. İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası.
- Ağaoğlu, A. (1972). *Üç medeniyet*. Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- Ahmad, F. (2017). *İttihat ve Terakki: 1908-1914* (11. Baskı). N Yavuz (Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Arslan, Z. (2005). Türkiye’de liberal düşüncenin önündeki engeller. M. Yılmaz (Ed.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce cilt 7: Liberalizm* içinde (ss. 232-245). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Başar, A. H. (1956). *Demokrasi buhranları: Demokrasimizin geçirdiği buhranlar ve neticeleri hakkında bir tahlil*. İstanbul: Türkiye Basımevi.
- Başar, A. H. (1981). *Atatürk’le üç ay ve 1930’dan sonra Türkiye*. Ankara: Ankara İTİA Yayınları.
- Başgil, A. F. (1960). *İlmîn ışığında günün meseleleri*. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Başgil, A. F. (2008). *Din ve laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Beriş, H. E. (2005). Kemalist-liberal sentez çabası: Forum dergisi. M. Yılmaz (Ed.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce cilt 7: Liberalizm* içinde (ss. 530-540). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beriş, H. E. (2015). *Tek Parti döneminde devletçilik: Türkiye’de otoritarizmin siyasal ve ekonomik temelleri*. İstanbul: Tezkire Yayınları.
- Beriş, H. E. (2017). *Ali Fuad Başgil’e armağan*. Ankara: Uluslararası Piri Reis Kültür Ajansı Yayınları.
- Birinci, M. K. (2017). Terakkici muhafazakâr bir mütefekkirin sivil toplum tecrübesi: Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti. H. E. Beriş (Ed.). *Ali Fuad Başgil’e Armağan* içinde (ss. 271-300). Ankara: Uluslararası Piri Reis Kültür Ajansı Yayınları.
- Birinci, M. K. (2018). *Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye’de siyasi ideolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Coşar, S. (2005). Ahmet Ağaoğlu. M. Yılmaz (Ed.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce cilt 7: Liberalizm* içinde (ss. 236-242). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demirci, A. (2005a). Ali Fuad Başgil. M. Yılmaz (Ed.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce cilt 7: Liberalizm* içinde (ss. 282-299). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demirci, A. (2005b). Ahmet Emin Yalman. M. Yılmaz (Ed.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce cilt 7: Liberalizm* içinde (ss. 473-479). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demirel, A. (1995). *Birinci Meclis’te muhalefet: İkinci grup* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deringil, S. (2003). *Denge oyunu: İkinci Dünya Savaşı’nda Türkiye’nin dış politikası*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Dinçşahin, Ş. (2012). Ahmet Emin Yalman ve Türkiye’de liberal düşünce. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(12), 111-135.
- Erozan, B. (2011). Ahmet Ağaoğlu ve “nizamlı hürriyet”: Bir Cumhuriyetçi yorum denemesi. *Doğu Batı*, 57, 197-223.
- Haklı, S. Z. (2018). *Ali Fuad Başgil: Bir düşünürün fikri haritası*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Hanioğlu, Ş. (1981). Bir siyasal düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve dönemi. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Kadioğlu, A. (1999). *Cumhuriyet iradesi demokrasi muhakemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kalkan, B. (2018). *Ahmet Emin Yalman: Entelektüel bir biyografi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996). *Jön Türklerin siyasi fikirleri (1895-1908)* (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önder, T. (2003). Ali Fuad Başgil. A. Çiğdem (Ed.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: Cilt 5 muhafazakârlık içinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Örnek, C. (2015). *Türkiye’nin soğuk savaş düşünce hayatı: Antikomünizm ve Amerikan etkisi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Reyhan, C. (2008). Türkiye’de liberalizmin kökenleri: Prens Sabahattin (1877-1948). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Tekeli, İ. ve İlkin, S. (1982). *Uygulamaya geçerken Türkiye’de devletçiliğin oluşumu*. Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Tınal, M. (2000). Türkiye’de bir sivil toplum örgütü: İnsan Hakları Derneği (1946). *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 3(9-10), 117-121.
- Uyar, H. (2005). Ağaoğlu Ahmet’in “Liberal Muhalif” Gazetesi: Akın (1933). M. Yılmaz (Ed.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce cilt 7: Liberalizm içinde* (ss. 224-231). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1998). *Türkiye’de çağdaş düşünce tarihi* (6. Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yalman, A. E. (1938). *Gerçekleşen rüya*. İstanbul: Tan Matbaası.
- Yalman, A. E. (1944). *Yarının Türkiyesine seyahat. Yeni Türk akıncılarının aleminden notlar*. İstanbul: Vatan Matbaası.
- Yalman, A. E. (1945). *Naziliğin içyüzü*. İstanbul: Vatan Neşriyatı.
- Yalman, A. E. (1997). *Yakın tarihte gördüklerim ve geçirdiklerim cilt 2: 1922-1971*. E. Ş. Erdinç (Hzl.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, M. (1993). Ahmet Ağaoğlu ve liberalizm anlayışı. *Türkiye Günlüğü*, 23, 56-71.
- Yayla, A. (2005). Özal, Özal reformları ve liberalizm. M. Yılmaz (Ed.). *Modern Türkiye’de siyasi düşünce cilt 7: Liberalizm içinde* (ss. 584-588). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2010). *The Young Turk legacy and nation building: From the Ottoman Empire to Atatürk’s Turkey*. London & New York: I. B. Tauris.
- Zürcher, E. J. (2018). *Modernleşen Türkiye’nin tarihi* (4. Basım). Y. Saner (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.



NURETTİN TOPÇU

1909-1975

Ahlak felsefecisi, Hareket dergisinin kurucusu ve fikir adamı.

Erzurumlu Topçuzade ailesinin men-subu olarak 7 Kasım 1909 günü İstanbul'da doğdu. Sırası ile Bezmialem Valide Sultan Mektebi, Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi, Vefa İdadisi ve İstanbul Erkek Lisesi'nden mezun oldu. 1928'de Türkiye Cumhuriyeti'nin bursu ile tahsil için Fransa'ya gitti. Aix Lisesi'nde fark derslerini tamamlamasının ardından 1930-33 arasında ruhiyat ve bediiyat, umumi felsefe ve mantık, muasır sanat tarihi, içtimaiyat ve ahlak, ilk zaman sanat ve arkeolojisi üzerine Aix ve Strasbourg Üniversitelerinde lisans öğrenimi gördü. 1934 yılında Paris (Sorbonne) Üniversitesi'nden felsefe alanında doktora derecesi aldı. Aynı sene Türkiye'ye dönerek lise öğretmenliğine başladı. Galatasaray Lisesi, İzmir Erkek Lisesi, İstanbul Vefa Lisesi, Denizli İsmet İnönü Lisesi, Haydarpaşa Lisesi ve İstanbul Erkek Lisesi'nde tam zamanlı olarak çalıştı. Ayrıca Robert Kolej, İstanbul İmam Hatip Okulu, Hayriye Lisesi ve Erenköy Kız Lisesi'nde ders verdi. Bergson ismiyle kitaplaştırılacak çalışması ile 1947'de İstanbul Üniversitesi'nden doçentlik unvanı aldı. Buradaki kısa süreli eylemsiz doçentliği haricinde hiçbir zaman bir üniversitede vazifede bulunmadı. 1939'da yayınlamaya

başladığı Hareket (mecmuanın ismi Maurice Blondel'in aksiyon [Fransızca 'action'] felsefesinden ilham iledir) muhtelif kesintilerle birlikte 1982'ye kadar 187 sayı olarak neşredildi. Topçu çeşitli süreli yayınlarda çok sayıda deneme-fikir yazısı kaleme aldı. Sınırlı olarak edebi metin yazdı. Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği, Türkiye Milliyetçiler Derneği'nde aktif rol aldı. Adalet Partisi kuruluşunda yer almıştır. Naşibendi tarikatı Gümüşhanevi Dergahı post-nişinlerinden Abdülaziz Bekkine'ye intisabı vardır. 10 Temmuz 1975 günü vefat ettiği İstanbul'da medfundur.

Topçu'nun önce Fransa'da sonra Türkiye'de kitaplaştırılan doktora tezi İsyah Ahlakı'nda Fransız Katolik filozof Maurice Blondel'in aksiyon felsefesinin kavramsal çerçevesi ve temel önermeleri ciddi yer tutar. İnsan iradesi merkezdedir: İradenin her şeyden evvel insan nefesine ve içinde yaşanan toplumun yaygın olumsuz anlayış ve pratiklerine rağmen doğru, iyi ve güzele yönelerek harekete geçmesi, olumlu manada "isyah" mefhumu ile ifade olunur. Ayrıca Louis Massignon vasıtasıyla alımlanan Hallac-ı Mansur'a dair unsurlar da bu çalışmada

Yaşadığı Yerler: İstanbul, Aix-en-Provence, Strasbourg, Paris, İzmir, Denizli

Görev Yaptığı Kurumlar: Galatasaray Lisesi, İzmir Erkek Lisesi, İstanbul Vefa Lisesi, İstanbul Erkek Lisesi, Robert Kolej, İstanbul İmam-Hatip Okulu

merkezdedir. Topçu'nun ikinci önemli eseri Bergson ismi ile kitaplaştırılan doçentlik tezidir. Bu çalışmada Bergson sezgiciliği selektif bir şekilde alınmıştır. Topçu'nun akademik nitelikteki metinleri bu iki kitabından ibarettir. Külliyyatı büyük ölçüde çok farklı süreli yayınlarda neşredilmiş deneme-fikir yazılarının derlemesidir. Bu derlemeler gitgide artan bir ilgiyle okunmakta, birçoğunun her yıl tekrar baskısı yapılmaktadır: Yarınki Türkiye, Ahlak Nizamı, Türkiye'nin Maarif Davası, Var Olmak bu kapsamda özellikle anılmalıdır.

Milliyetçilik düşüncesinde vatani, vatan olarak da Müslüman ve Türk Anadolu'yu esas alır. Ona göre 1071 milli tarihin başlangıcıdır. Köy hayatı ve zirai üretimi idealleştirmektedir. Bu bağlamda Gandhi'nin de ilham kaynağı olduğu ilerleme karşıtlığı, teknik gelişmelere mesafeli bir duruş söz konusudur. Ayrıca piyasa ekonomisi, büyük sanayi ve sermaye temerküzü karşıtlığı onda ehemmiyet teşkil eden temalardır: "İslami-Ruhçu Anadolu Sosyalizmi" şeklinde isimlendirilen son derece muğlak bir teklifi vardır; bu düşüncesine Topçu için üstat figürü olan Maurice Blondel çevresinin dahil

olduğu "Katolik Sosyalizm"ın ilham kaynağı olduğu değerlendirilebilir. Öte yandan oldukça şiddetli bir komünizm karşıtlığı vardır.

Topçu öğretmenlik yaptığı liselerde öğrencisi olmuş gençlerin bir kısmı üzerinde, ayrıca ev ve dergi ofisindeki sohbetleri ile çeşitli mekanlardaki kamuya açık konferanslarını takip eden özellikle Anadolu'dan İstanbul'a lisans eğitimi almaya gelmiş belirli bir öğrenci kesiminde derin izler bıraktı. Bir ekol veya cemaat söz konusu olmasa da bir büyük hoca figürüne fevkalade saygı ve sevgi duyan, ilerleyen yıllarda Türk entelektüel ve siyasi hayatında belirli konumlara gelecek isimlerden bahsedilebilir. Bu isimlerden Topçu'nun aynı zamanda hemşehrî olan Ezel Erverdi Hareket dergisinin kitap yayıncılığı kolunu Dergah Yayınları olarak devam ettirmiştir ki bu kurum, Türkiye'de sağ camianın akademik yönüyle en çok tebarüz etmiş yayınevi olarak görülebilir. Topçu etkisi Türkiye'de İslamcılık, Anadolu milliyetçiliği, muhafazakârlık, İslami sosyalizm ve Türk-İslam sentezi akımlarında yer etmiştir.



Mekteb-i Mülkiye

Çağdaşlaşma sürecinde modern bürokratları yetiştirmek üzere kurulmuş okul.

Kuruluş Tarihi: 1859

Bulunduğu Yer: İstanbul (1859-1936), Ankara (1936-...)

Önemli İsimler: Sakızlı Ohannes Paşa, Mizancı Murad, Hüseyin Cahid Yalçın, M. Fuad Köprülü, H. Suphi Tanrıöver, Halil İnalçık, Şerif Mardin, Aydın Yalçın, Mümtaz Soysal, Mehmet Selik, Mehmet Şevket Eygi, Mahir Çayan, Cengiz Çandar, Halil Berktaş, İsmet Özel, Cemal Süreya, Sezai Karakoç

Etkisi: Modernleşmenin fikrî çerçevesini oluşturmada ve yönetici elitleri yetiştirmede etkilidir.

Mekteb-i Mülkiye, Sultan Abdülmecid döneminde devlet bürokrasisine personel yetiştirmek amacıyla kurulmuştur. Mektep, 1915'te, Birinci Büyük Savaş esnasında bütçede tasarruf yapılması amacıyla kapatılmış, Nisan 1918'de çıkarılan kanunla eğitime tekrar başlamıştır. 1936'da Mustafa Kemal Paşa'nın isteği doğrultusunda İstanbul Yıldız'dan Ankara'ya, bugün de kullanılan Alman Mimar Ernest A. Egli tarafından yapılan binasına taşınmıştır. Ankara'da eğitime başladıktan sonra eğitim kadrosu oldukça güçlenmiştir.

M. Fuad Köprülü, Halil İnalçık, Hamdullah Suphi Tanrıöver gibi isimler ders vermişlerdir. Okulun Türk düşüncesi ve siyaseti üzerindeki etkisi 1950'lerde belirginleşmiştir. Dönemin etkili yayınlardan birisi olan Forum dergisinin çekirdeğini, Aydın Yalçın ve Şerif Mardin gibi bir grup Mülkiye hocası teşkil ettirmiştir.

27 Mayıs Darbesi sonrasında yazılan Anayasa'da Mülkiye'de daha evvel hazırlanan Anayasa taslağından önemli oranda faydalanılmış; Mümtaz Soysal, Bahri Savcı gibi Mülkiye hocaları Anayasa yazımında aktif görev almışlardır.

Sosyalizmin Türkiye'nin entelektüel kamusuna sert bir giriş yaptığı 1960'larda Mülkiye'de de bu anlamda canlı bir düşünsel atmosfer ortaya çıkmıştır. Marx'ın Das Kapital adlı eserinin tam metin ilk tercümesi, okulun iktisat hocalarından Mehmet Selik tarafından gerçekleştirilmiştir. Okulun hocalarından Sadun Aren, Mümtaz Soysal, Mete Tunçay, Taner Timur gibi isimler, 1960'ların ve 1970'lerin düşünce ve siyaset hayatı açısından oldukça popülerdir. Dönemin öğrenci hareketlerinin lider kadroları da Mülkiye'den çıkmaktadır. Mehmet Şevket Eygi, Mahir Çayan, Cengiz Çandar, Halil Berktaş, İsmet Özel, Cemal Süreya, Sezai Karakoç gibi farklı ideolojilerin önde gelen isimleri Mülkiye kökenlidir. Diğer taraftan Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları uzunca bir süre Türkiye'de sosyal bilim trendlerinin belirlenmesinde oldukça etkili olmuştur. SBF Dergisi de dönemin düşünce ve siyaset hayatının hem nabzını tutmakta hem de yeni tartışmalar açmaktadır. Uzunca yıllar kamu yöneticilerini yetiştiren mektebin mezunları, ülkenin çeşitli yerlerinde üniversitelerin kurulmasında ve kurumsallaşmasında etkili roller üstlenmişlerdir.

Düşünce Hayatına Romandan Bakmak

Kurtuluş Kayalı

Giriş: Edebiyattan Topluma Bakmak

Edebiyat ve ağırlıklı olarak roman eksenli bu metin Türkiye'nin sosyal, kültürel dünyasını ve evrimini anlamayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla meseleyi ağırlıklı olarak edebi ölçütlerle değerlendirmekten ziyade tarihsel ve sosyolojik kimi tahliller ve saptamalar yapmayı amaçlamıştır. Bir anlamda edebiyata bakarak toplumsal gelişim dinamiği anlaşılabilir. Bu manada Türkiye'nin düşünsel dünyasını özellikle eski dönemler söz konusu olduğunda edebiyat üzerinden okumak daha sahici bir fotoğrafın ortaya çıkmasına vesile olabilir. Bu çerçevede bizim edebiyatçılarımızın önemli bir kısmını has entelektüel olarak nitelemek hiç de yanlış görünmemektedir.

Türkiye'nin tarihini, sosyal, kültürel hayatını özellikle edebiyat alanı da dahil olmak üzere sanatından kalkarak anlamak, anlamlandırmak mümkündür. Divan edebiyatına ve halk edebiyatına bakmak bu coğrafyanın haletiruhiyesini anlamanın yolunu açar. Haliyle tabii ki klasik Türk müziği, Türk sanat müziği ve halk müziği ve yine bunlarla koşutluklar arz eden çağdaş Türk şiiri de bu imkânı verir... Türkiye'de

insanların düşünsel yönelimlerini diğer sanat alanlarına göre çok daha derinden gelen, çok daha güçlü bir birikim arz eden Türk şiirine yönelerek anlamlandırmak düşünülebilir. Son döneme geldiği zaman da Türk romanı ile şiir arasında da bariz koşutluklar kurulabilir. Yahya Kemal, Nazım Hikmet ve Necip Fazıl bu noktada çağdaş Türk edebiyatı için önemli mihenk taşları olarak da düşünülmelidir. Yahya Kemal’de Türk kültürünün derinliklerine ulaşmak, Türk kültürünün derinliklerini keşfetmek, ona vakıf olmak aşikârken; Necip Fazıl ve Nazım Hikmet’te daha güncel, daha siyasi çağrışımlara ulaşmak ve son dönem Türk insanının ruh halini şekillendirici unsurları yakalamak olasıdır. Necip Fazıl’ın Sakarya Türküsü’ndeki “Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya” mısraı bir dönem bir tür insanın ruh halini tam tekmil verirken -ki Türkiye’deki otoriter yönetimler dolayısıyla daha doğru deyişle her dönemde her tür insanın haletiruhiyesini tam tekmil verirken- Nâzım Hikmet’in Kuvayi Milliye Destanı bir mücadele sırasındaki Türk insanının portresini gayet canlı bir şekilde yansıtmaktadır. Hatta aradaki, o metindeki mısralar çok daha başka insan hallerini, bir somut durumun ötesindeki insani halleri yansıtmaktadır. Çok yaygın olarak Türk insanının sosyalizme ve/veya İslamcılığa yönelmesinde bu ruh haline dokunmanın yarattığı kültürel unsurların etkisi vardır. Yine aynı zamanda Nazım Hikmet’in ve Attilâ İlhan’ın divan şiiri geleneğine yaslanmalarının kültürel beslenme, geçmiş kültürden beslenme konusunda önemi bulunmaktadır.

Türk Romanı: Düşüncenin Dünyası

Edebiyat alanında, ağırlıklı olarak da Türk romanı alanında genel gelişim dinamiği Yahya Kemal’in “*Mektepten Memlekete*” başlıklı metninde yakalanabilir. Bir bakıma Türkiye’de sosyal bilimlerin olduğu kadar edebiyatın da meselelerini anlamak bakımından en ufuk açıcı metin olarak “*Mektepten Memlekete*” gösterilebilir. Bu metnin izdüşümünü ve temel meselesini, Türk romanı yazmak, Türk romanını oluşturmak düşüncesinin/eyleminin çerçevesinde mütalaa etmek gerekmektedir.

“Roman romandır, Türk romanı diye bir şey olmaz” düşüncesi hem eski dönemde hem de 1980’li yıllardan itibaren oluşan ortamda, boy veren bir düşüncedir. Nitekim Ahmet Hamdi Tanpınar’ın 1936 yılında kaleme aldığı, “Bizde Roman” makalelerinden de benzeri bir sonuç çıkarmak mümkün olduğu gibi bizde romanın bir başka potansiyeli olduğunu kavramak da imkân dahilindedir. Bu tartışmanın çerçevesinde Kemal Tahir’in *Devlet Ana* (1967) romanını yazdığı dönemde Türk romanı konusunda hassas olması da aynı tartışmaya net sayılabilecek bir yanıt çabası olarak görülebilir.

Memleket edebiyatında sözü edilen tartışma, net bir şekilde dile getirilmese de eskiden beri vardır. Modern Türk edebiyatının, romanının başlangıcı olarak Halit Ziya Uşaklıgil’i görmekle, Ahmed Midhat Efendi ve Hüseyin Rahmi’yi önemsemenin çelişkisi de temelde bir noktayla bağlantılıdır. Memleketin muhafazakârlarının Ahmet Midhat Efendi, memleketin kimi solcularının Hüseyin Rahmi Gürpınar saplantısı, modernistlerin Halit Ziya güzellemesi de bu problemle bağlantılıdır. Tam da 1960’lı yılların sonlarında yayınlanan Hüseyin Rahmi’den Fakir Baykurt’a *Marksist Açıdan Türk Romanı* (1969) kitabı ile Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın ölümünden hemen sonra çıkan neredeyse Hüseyin Rahmi dosyalı denilebilecek *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi* dergisi nüshası ve Halit Ziya’yı önemseyen metinlerin fazlalığı, sözü edilen yazarların türevleri tabir edilecek yazarları da kapsayacak şekilde üç ayrı düzlemde gelişen edebiyat tarihi, roman tarihi yazmayı mümkün kılmaktadır. Bu tür metinlerin başat olduğu tarihler farklı olmakla beraber her farklı eğilim her dönem varlığını korumuştur. Türkiye’nin somut durumunun fotoğrafı, daha Türkiye’ye dönük metinlerin öne çıktığı dönemlerde de Türkiye’de çeviri romanların daha bir revaç görüldüğü şeklindedir. Örneğin 1967 yılında Yaşar Nabi Nayır’ın neredeyse bütün yayıncıları topladığı bir yuvarlak masada Türkiye’de çeviri romanların yaygın olarak okunduğu buna mukabil, telif romanların fazla rağbet görmediği şeklinde bir kanaate ulaşılmıştır. Daha doğrusu böylesi bir tespit yapılmıştır. Böylesi bir ortamın oluşmasında elbette 1940’lı yıllardaki geniş çaplı ve köklü tercüme faaliyetinin büyük etkisi

olmuştur. Zaten devletin tercüme süreci bittiğinde de bu uğraşı büyük ölçüde Yaşar Nabi Nayır'ın Varlık Yayınları üstlenmiştir. Ancak Yaşar Nabi'nin yayıncılığı hem dünya edebiyatının, hem de Türk edebiyatının her türüne açıktır. Türkiye'de edebiyat yayıncılığı hep önyargılar ve sınırlılıklar içerirken Yaşar Nabi bunları da önemli ölçüde aşmıştır. Onun yayıncılığının içinde Türkiye dışındaki Türk edebiyatı da önemsenerek ölçüde vardır. Onun yayın anlayışında hem Batı romanına hem de memleket realitesini fazla estetik kaygı gütmeyen yansıtan edebi metinlere yakınlık ve yatkınlık vardır.

Erken sayılabilecek bir tarihte Kemal Tahir "Türkiye'de biraz Ahmed Midhat Efendi olmak gerekmektedir" demiştir. İlgintir ki Murat Belge de sosyalist olmak için Ahmed Midhat Efendi olmak gerekliliğinden bahsetmiştir. Bu durum memleket gerçeğine yönelmenin gereği olarak ifade edilmiş görünmektedir. Kemal Tahir memleketin sosyolojik gerçekliğinin anlaşılmasını ve ciddi tarihsel araştırmalar yapılmasını bunun gerekçesi olarak gösterirken Murat Belge çok daha sonraki bir tarihte kendi yazdıklarının mahiyetini tamamlamak için böylesi bir ifade kullanmıştır. Aslında Kemal Tahir'in söylediklerinin romancıya daha bir düşünür kimliği vermek amacıyla telaffuz edildiği anlaşılır bir durumdur. Ahmed Midhat Efendi, Hüseyin Rahmi ve Mizancı Murat'ın yazdıklarında Türkiye'nin somut gerçekliklerinin anlaşılma ve açıklanma eğilimi vardır. Hatta Ahmed Midhat Efendi'nin oğluna vasiyetinde sosyal bilimlerin disiplinlerarası mahiyetine ve uzmanlığa yönelik gönderme sayılabilecek unsurlar bulunmaktadır. Bu vasiyette Türkiye'nin temel meselesi olarak Doğu/Batı sorunu gündeme getirilmiştir. Nitekim bu izlek etrafında Ahmed Midhat Efendi'nin oryantalistler kongresinde sunduğu bir bildiri de vardır.

1950'li, 1960'lı yıllar belki de gereğinden fazla önemsendiği için o dönemde romandaki gelişme gerektiğinden fazla öne çıkarılmıştır. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* (1983, 1990, 1994) kitaplarında 1950'li yıllara kadar Türk romanının temel konusunun Doğu-Batı meselesi ondan sonra da sınıf sorunu olduğunu ifade etmiştir. Aslında kimi nitelermeler birtakım düşüncelerin örtük olarak belki de farkında

olmadan telaffuzunu beraberinde getirmektedir. Mesela sınıf sorunu Türkiye’de sosyal bilimlere nazaran romana daha erken ve net olarak girmiştir. Ancak Türkiye’de sosyal bilimlere sınıf sorunu abartılı bir şekilde girdiğinde bile Türk romanında kültür sorununun köklü bir biçimde devam ettiğini görmek gerekir. Bu anlamda da kimi önemli unsurlarla Türk romanı Türkiye’nin sosyal gerçekliğini anlama ve aktarma bakımından Türkiye’deki sosyal bilimlerden daha ileri bir noktadadır.

Hatta Türkiye’de Frankfurt Okulu ve İngiliz kültürel çalışmalarına ilgidan beslenen yazarların/aydınların Tanpınar’a yönelmeleri, tabiri caizse Tanpınar’ı keşfetmeleri başka düşünce insanına odaklanmamaları bir hususun anlaşılmasını sağlayabilir. Örneğin Ünsal Oskay ve Besim Dellaloğlu bu kültür eksenli yaklaşımların karşılıklarını Türk entelektüel hayatında değil Türk edebiyatında görmektedir. Belli bir döneme bakılınca Tanpınar pür bir edebiyatçı olarak değil, aynı zamanda bir entelektüel olarak algılanmaktadır. Bu durum kurmaca metinleri dışındaki metinlerine yönelince değil, bizatihi kurmaca metinleri incelendiğinde de böyledir.

Zaten zamanlama olarak da Tanpınar romanı Berna Moran’ın belirlediği tarih kesitinin ortamını yansıtmamaktadır. Bu noktada altı çizilmesi gereken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan biri Türk romanının başlangıç tarihinden itibaren, bu coğrafyanın kültürünü çok canlı olarak yansıttığı gerçeğidir. 1960’lı yıllardan itibaren Türkiye’de sosyal bilim yapma heyecanı yaşayanlar adeta bu toplumu tanımadıklarını, bu toplumu tanıma cehdine girmeleri gerektiğini ifade ederken böylesi bir zorunluluk edebiyat alanında, roman alanında kendisini hissettirmemiştir. Yahya Kemal’in deyişiyle edebiyat zaten mektepten memlekete yoğun olarak yönelmiştir. Türkiye’de başta sosyoloji olarak sosyal bilimlerin çoğu kollarının memleket gerçeğini teğet geçtiğini rahatlıkla söylerken benzeri bir nitelemeyi edebiyat ve roman alanı açısından belirtmek mümkün görünmemektedir. Bir ikinci husus da romancıların roman yazarken bile memleket gerçeğine uzak olmalarıdır. Onun ötesinde romancılar roman dışında düşünsel metinler de

yazmaktadırlar. Bunun en başta gelen örneklerinden biri Tanpınar'dır. Orhan Okay'ın adeta bir Tanpınar Mehmet Kaplan kıyaslaması olan *Silik Fotoğraflar* (2001) kitabındaki "İki Hocam" başlıklı yazısı dar akademisyenliğin övgüsüne dönüşmektedir. İşte tam da bu noktada sosyal bilim alanında dar uzmanlığa dayanan akademisyenlik öne çıkarken entelektüel hayat bir başka mecrada akmaktadır. Meseleyi daha doğru bir şekilde anlatmak adına örneğin Kenan Akyüz'ün *Türk Edebiyatının Ana Çizgileri* (1969) kitabı ile Berna Moran'ın *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* kitapları Tahir Alangu'nun *Cumhuriyet Döneminde Hikâye ve Roman* (1959,1965) antolojisine göre Türk edebiyatına daha donuk ve özellikle ikincisi açısından söylemek gerekirse daha teknik bir şekilde yaklaşmaktadır. Tahir Alangu'nun değerlendirmeleri dönemin şartlandırılmış yaklaşımlarına göre daha dinamik bir nitelik taşımaktadır. Zaten Türkiye'de edebiyat incelemeleri son dönemde daha biçimci bir mahiyet arz etmeye başlamıştır.

Ayrıntılara girmeden bizatihi entelektüel olan Türk romancılarından bahsederken üç önemli romancıdan söz etmek anlamlı olabilir. Bunlara örnek olarak Halide Edip, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Peyami Safa'yı vermek anlamlıdır. Halide Edip'in *Türkiye'de Şark Garp ve Amerikan Tesisleri* (1929,1935, biraz farklı olan *Türkçesi* 1955) kitabı tarzındaki metinler Türk aydınlarının ancak 1960'lı yıllardan sonra yazmaya yöneldikleri mahiyetteki çalışmalardır. Hatta o dönemde de bu tarz çalışmaları akademisyenler değil genellikle entelektüeller yapmışlardır. Hatta 1960'larda bu tarz çalışmalarda Osmanlı dönemi incelenmediği gibi Batı literatürüne de neredeyse hiçbir şekilde girilmemiştir. Ancak Halide Edip'in eserlerinde yoğun olarak bu iki husus da vardır. Bu iki hususun önemli ayırt edici özelliğinden daha öncelik arz eden, 1960'lı yıllar entelektüellerine/aydınlarına göre Kemalizm'e yaklaşım şekli ve feminizm konularındaki yorumlarıdır. 1990'lı yılların sonlarından itibaren Kemalizm eleştirisi ve bir on yıl önceki dönemde de Halide Edip Adıvar'ın düşünceleri yankı bulmaya başlamıştır. Halide Edip'in romanları ise pek bu gözle okunmamıştır. 1940'lı yılların sonlarındaki *Sonsuz Panayır* (1946) da Türkiye'deki sosyo-kültürel değişime

çok boyutlu bir yaklaşım olarak tezahür etmiştir. Daha önceki tarih kesitlerinde Halide Edip pek fazla ne kelime neredeyse hiçbir iz bırakmamış gibi görünmektedir. *İnsanlar Vurun Kahpeye* (1926) üzerine odaklanmışken *Sinekli Bakkal* (1936) Doğu-Batı meselesini siyasal anlamda köşeli romanlardan, 1950 yılı öncesi romanlardan ve bu anlamda *Fatih-Harbiye'den* (1931) de daha gelişkin bir şekilde çözümleme denemesidir. Peyami Safa'nın da *Türk İnkılâbına Bakışlar* (1938) kitabı dönemin tahlillerinden bir ölçüde farklı ve daha kapsamlı yorumlar yapan bir metin olarak nitelenebilir.

Bu anlamda Doğu-Batı sorununa dair yaklaşımları sadece romanlarından anlaşılabilir bir yazar/aydın da değildir. Sonraki dönemde de Kemal Tahir temel yaklaşımını doğu/batı çatışması üzerine kurmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın metinleri ise esnek bir üslupla temel düşünsel meseleleri sorgulayan çalışmalar olarak tezahür etmiştir. Köy edebiyatının ve köy araştırmalarının yoğun olarak gündemi işgal ettiği bir dönemde sözü edilen üç entelektüelin her iki tarzdaki metinlerine yönelik ilginin olmaması da doğal görülmelidir. Tanpınar ve Halide Edip Adıvar'a yönelik ilginin de ilkinde romancı ve entelektüel, ikincisine de sadece entelektüel olarak yönelinmesinin konu ve yaklaşım değişiklikleriyle bağlantılı olduğu aşikârdır.

Peyami Safa'nın Kemal Tahir'le takas edilmesi düşüncesinin ve 1930-1960 yılları arasında Türk muharrirlerini inceleyen yazarın Peyami Safa'nın düşünsel konumuna dair yorumunun geç tarihlerde oluşmasını da benzer bir şekilde değerlendirmek anlamlı olabilir. Nasıl Türkiye'de feminizm çalışmaları Osmanlı geçmişi ve Erken Cumhuriyet dönemi büyük ölçüde yanlış, eksikli bir şekilde değerlendiriyorsa Cumhuriyet öncesi edebiyat da aynı şekilde tahlil edilmektedir. Geçmiş edebiyatı tahlil etme anlamında Selim İleri'nin serbest bir tarzda yazdıkları genellikle Batı dili ve edebiyat alanlarından gelenlerin yazdıklarından daha önceki tarihte yazılmıştır. Üstelik uzmanların yazdıkları daha ağırlıklı olarak biçim üzerinde oluşmaktadır. Başkalarının yazdıklarını olduğu gibi Selim İleri'nin yazdıklarını da fonda Türkiye fotoğrafı olan bir tarihsel süreci okur gibi okumak mümkündür.

Romandaki Tarih ve Toplum

Tarihsel romanlar çerçevesinde Osmanlı en merkezi bir yerde bulunmaktadır. Türk romanında erken Cumhuriyet döneminde Osmanlıya bakış tarzının tipik örneğini/örneklerini Musahipzâde Celal'in oyunlarında görmek mümkündür. Bu noktada en belirgin farklılaşma 1930'lu yılların sonlarında ve 1940'lı ve 1950'li yılların başlarında gerçekleşmektedir. Hem akademik anlamda hem de roman alanında da değişik özellikler içeren metinler gündeme gelmektedir. O dönemde *Sultan Hamid Düşerken* (1957) en çarpıcı bir örnek olarak belirlemektedir. Bu eserde oldukça mesafeli bir şekilde bir dönem değerlendirilmektedir. Sözü edilen romanda Sultan Hamid'e yaklaşım dönemin başat iki yaklaşımından, aşırı övgü ve yergiden uzak bir şekilde gerçekleşmektedir. Nitekim romanın oyunlaştırılarak şehir tiyatrolarında sahneye konulmasının 1970'li yıllarının ortalarında gerçekleşmesi anlamlı görünmektedir. Oyunu Kemal Bekir sahneye koymuş, 1996 yılında da Selim İleri, *Cemil Şevket Bey ve Aynaya İki El Revolver* (1996) başlıklı bir romanla bir Nahid Sırrı portresi çizmiştir. 1970'li yıllarda gerçekleşen bu değişim *Sultan Hamid Düşerken*'in yeni baştan gündeme getirilmesine vesile olmuştur. Aynı atmosfer Midhat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul*'unun (1938) televizyon dizisi olmasının ortamını yaratmıştır.

Dönem açısından bakıldığında zaman Osmanlı toplumsal yapısı ve ATÜT meselesi özellikle Kemal Tahir'in girişimiyle başlamış ve gelişmiştir. Bu noktada en kritik metinlerden biri, daha doğrusu başta geleni *Devlet Ana* romanıdır. Kemal Tahir'in meseleyi tarih ekseninde Osmanlı'ya götürerek tartışmasının izdüşümlerini onun 1950'li yıllarda yayınlanan romanlarında da görmek mümkündür. Daha ATÜT meselesi onun açısından ve Türkiye'de gündeme gelmeden başlattığı tartışma tarihsel süreç içerisinde *Büyük Mal* (1970) romanıyla da kendi literatürü anlamında sonlanmıştır. Aslında düşünsel, bu anlamda makro düşünsel perspektiften olmasa da İlhan Tarus da Osmanlı son dönemi üzerine yoğunlaşmıştır. Türkiye üzerine tartışmalar Türkiye'de tarihsel roman yazılmasını gündeme getirmiştir. Popüler ve popülist romanlar fazlasıyla olmakla beraber 1960'lı yılların getirdiği dinamizm öncelikle

yakın dönemden erken döneme yönelen süreci belirlemiş gibi görünmektedir. Bu noktada verilecek örneklerden en çarpıcı olanı kesinlikle Tarık Buğra ve Attilâ İlhan'ın metinleridir. Tarık Buğra ve Attilâ İlhan, Kemal Tahir'e nazaran daha net olarak güncelle ilgilidirler. Nitekim üçünün de temel meselesi biraz geniş yorumlandığı zaman Milli Mücadele dönemi olmuştur. Bu anlamda *Esir Şehrin İnsanı* (1958), *Esir Şehrin Mahpusu* (1961) romanları ile *Küçük Ağa* (1964) ve *Kurtlar Sofrası* (1964,1965) arasında bariz bir paralellik görünmektedir. Aslında Kâmil Bey'in millici abi olarak portresi dönemin haletiruhiyesini iyi sayılabilecek bir şekilde yansıtır. Nitekim *Kurtlar Sofrası* ve *Küçük Ağa'nın* temel karakterleri bütünüyle olumlu tipler olarak tezahür ederken Kâmil Bey daha hakiki bir roman karakteridir. Ayrıca siyasal ve sosyal meselelere yöneldikten sonra yazdıkları ilk metinler/kitaplar itibariyle Tarık Buğra ve Attilâ İlhan Cumhuriyetin ilk dönemleri üzerine odaklanmışlardır. Zaman içinde Tarık Buğra tabiri caizse *Devlet Ana'ya* paralel bir şekilde *Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuna* yönelmiştir. Yine Tarık Buğra *Yağmur Beklerken*'le (1981) Serbest Fırka'yı somutlaştırmıştır. Attilâ İlhan *Bıçağın Ucu* (1973) ve Tarık Buğra *Dönemeçte* (1978) ile Demokrat partinin değişik dönemleri üzerine yoğunlaşmışlardır. Attilâ İlhan gene *Dersaadette Sabah Ezanları* (1981) ile mütareke dönemi ile 1960'lı yılları arasında koşutluklar kurmaktadır. Aslında Buğra ve İlhan'ın aynı zamanda *Siyah Kehribar* (1955), *Yalnızlar* (1981) ve *Dünyanın En Pis Sokağı* (1989) ile *Sokaktaki Adam* (1954) ve *Zenciler Birbirine Benzemez* (1957) gibi romanlarının temel yönelimlerinin dışında metinleri de vardır. Bu anlamda Kemal Tahir belirgin olarak daha net sayılabilecek amaçlara kilitlenmiştir. Bunun ötesinde Buğra ve Attilâ İlhan'ın köy romanı yokken, Kemal Tahir'in romanlarının önemlice bir kısmı da köy romanıdır. Aslında benzeri bir durumu Adalet Ağaoğlu'nun romanlarında da yakalamak kabildir. Onun daha 1973 yılındaki *Ölmeye Yatmak* romanı 1968 hareketini değerlendirirken Cumhuriyetin kuruluş yıllarına gitmekte ve Buğra ve İlhan'da olmayan bir biçimde konuyu işlemekte ve Kemal Tahir'in eleştirel tutumuna yatkın bir yorum içermektedir.

Adalet Ağaoğlu da Tarık Buğra ve Attilâ İlhan gibi daha yakın tarih kesitlerine gelmiştir. *Bir Düşün Gecesi* (1979) biraz da budur. Hatta *Üç Beş Kişi* (1984) dönemin genel yaklaşımına daha yatkın bir biyografik boyutu da olan bir romandır. Daha güncel olması anlamında *Hayır...* (1987) da yazıldığı zamanın duyarlılıklarına açık, duyarlılıklarıyla bağdaşık bir roman olarak belirlemektedir. *Romantik Bir Viyana Yazı* (1993) da tıpkı Tarık Buğra ve Attilâ İlhan gibi eski tarihe, Osmanlıya geç bir tarihte ulaşmanın bir işareti olarak anlaşılmalıdır. İşte Türkiye’de sosyal bilimlerin alanında olduğu gibi aydınların çalışmalarının daha geç bir zaman aralığında tarihe yönelmesini edebiyat alanında da görmek mümkündür. Bu noktada yine Kemal Tahir’in metinlerinin farklılığının ve özgünlüğünün altını çizmek gerekmektedir.

Bu anlamda Oğuz Atay’ın farklılığına, bir ölçüde farklılığına da dikkat etmek gerekmektedir. Onun *Tutunamayanlar* (1972) romanını bir ölçüde bunun örneği olarak görmekten daha çok tiyatro oyunu *Oyunlarla Yaşayanlar*’ın (1976) bariz bir biçimde *Romantik Bir Viyana Yazı*’nı tetiklediği rahatlıkla söylenebilir. Adalet Ağaoğlu’nun tiyatro oyunlarına da Tarık Buğra ve Attilâ İlhan’ın ana mecrasından farklı metinler olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Aslında aynı çerçevede güncel aşırı bağımlı bir mecrada seyreden Erol Toy romanlarını da yorumlamak mümkün görünmektedir. Onun da süreç içinde yaşanan dönemde geçmişe yöneldiği rahatlıkla belirtilebilir. Güncel mahkumiyetinin belki de daha doğru ifadesiyle güncel ile geçmişin daha bir iç içe geçirilmiş hali, daha bir birleştirilmiş şekilde gündeme getirilmiştir. Şeyh Bedrettin’le Deniz Gezmiş arasında kurulan paralellikten öte özdeşlik bunun bir ifadesi olarak görülebilir. Onun Şeyh Bedrettin eksenli metni, romanı bir ölçüde, belki de bir ölçünün ötesinde Nazım Hikmet’in zihniyetinden, onun *Şeyh Bedrettin Destanı* (1936) kitabından beslenmiştir. Hatta dönemin haletiruhiyesini yansıtmak bakımından Hilmi Yavuz’un *Bedrettin Üzerine Şiirler* (1975) metnini de aynı şekilde değerlendirmek gerekmektedir. Hatta onun *Felsefe ve Ulusal Kültür* (1977) kitabında gelenekten devrimci bir şekilde yararlanmak üzerine makalesini aynı çerçevede yorumlamak

yeğlenmelidir. Ataol Behramoğlu'nun *Mustafa Suphi Destanı* (1979) metni ile Selim İleri'nin *Pastırma Yazı* kitabındaki Mustafa Suphi eksenli öykü de benzeri tarzda yorumlanabilir. Ancak dönemin mantığı açısından geçmiş, tarih çağrışımlı metinler güncel yorumları desteklemek amacıyla kaleme alınmış görünmektedir. Güncel bağlantının Erol Toy'da en somut görüntüsü *Zor Oyunu* (1980) romanında daha birkaç ay evvel, romanın piyasaya çıkmasında birkaç ay önce Türkiye'nin en temel figürlerinden biri olan Kenan Evren'in de portresini içermesidir.

Kemal Tahir'in eserlerinin sözü edilen bu metinlerden temel farkı geçmiş dönemden sınırlı olumlu dayanaklar aramak değildir. Merkezine Osmanlı'yı oturttuğu geçmişin bütünsel bir yorumlama denemesidir eserleri.

1980'li yıllar sonrası bir biçimde romanda da tarihsel geçmişe yönelme eğilimi belirlemektedir. *Resimli Dünya* (2000) ve *Boğazkesen* (1995), Nedim Gürsel'in bu anlamda arada kalan örnekleriyken son dönemin temayülü olarak İhsan Oktar Anar'ın *Puslu Kıtalar Atlası* (1995) başlıklı kitabına benzeyen pür edebiyat eksenli metinler gündeme gelmiştir. Nitekim 1980 yılı sonrası belli ölçüde siyasetten arınmış tarih sosyal bilimlerde öne çıkarken, tarihsel roman alanında görülen de söylenilen tarzda romanlar olmuştur. Geçmiş döneme dair akademik tarih metinleri de makro tahliller içeren metinler olmaktan çıkmış daha önceki dönemde ayrıntılarda boğulduğu eleştirisini yaptıkları tarzda metinler yazmışlardır tarihe yeni yönelen akademisyenler. Bir anlamda Türk Tarih Kurumu yayınları ile Tarih Vakfı yayınları arasında bazı noktalardaki düşünsel yönelimler dışında mikro alanlarla iştilen anlamında paralellikleri aşan yakınlıklar oluşmuştur.

Türkiye'de Marksizm'in sınırlı anlayışı ve örtük etkisiyle gerçekçilik anlayışı neredeyse hayatı birebir yansıtan metinlerin has edebi ürün olarak anlaşılmasının yolunu açmıştır. Özellikle köy edebiyatı, net edebi ürün olarak yazarı tarafından da nitelenmeyen *Bizim Köy*'den (1950) beslenen edebiyat sosyal gerçekliği yansıttığı savıyla köklü etkiler yapmıştır. Yıllar, daha doğrusu on yıllar sonra Cumhuriyet

gazetesinde Selim İleri'nin başlattığı edebi anlamda tuhaf ancak gerçekçilik anlayışı bakımından son derece anlamlı soruşturmanın sorusu alenen “*Huzur mu, Bizim Köyümü?*” şeklindedir. 1990'lı yıllardaki bu soruşmaya aralarında önemli romancılardan Tahsin Yücel'in de dahil olduğu hatırı sayılır bir grup “Bizim Köy” diye cevap vermişlerdir. Nitekim sözü edilen 1950'li yılların ortalarında 1960 yılında Turhan Tükel'in yönettiği köy romancılarıyla, Enstitü kökenli köy romancılarıyla Orhan Kemal ve Kemal Tahir'in katıldığı *Beş Romancı Tartışıyor* (1960) metni bu konunun tartışıldığı bir belge olmuştur. Yaşar Kemal'in katılmaktan imtina ettiği bu oturumda köy romancıları hayatı olduğu gibi yansıttıklarını değil aktardıklarını, değişik yörelerin romancıların da hayatı aktarmaları halinde Türkiye fotoğrafının çok net bir şekilde ortaya çıkacağını ifade etmişlerdir. Bu noktada Orhan Kemal'in yaklaşımı da “*Goriot Baba*” örneğinde somutlandığı üzere köy romancılarından hiç de farklı değil gibi görünüyor. Nitekim Yaşar Kemal'in *İnce Memed* (1955) hakkında söyledikleri de onların yaklaşımına bariz bir şekilde yaklaşmaktadır. Edebi anlamda ne kadar tartışılırsa tartışılın *İnce Memed*'in bariz bir sosyolojik vaka olduğunu belirtmek gerekmektedir. Kemal Tahir'in yaklaşımı bu noktada çok farklı bir yerde durmakta olup has bir yazarın köyü beş dakika görmesi halinde gerçekçi köy romanı yazılabileceği şeklindedir. Çok sonraları yayınlanan *Sanat/ Edebiyat Notları* (1989,1990) dünya romanı ve roman yazma eylemi konusunda ciddiyetle düşündüğünü göstermektedir. Köy romancıları köyde odaklandıklarında daha sahih ve şehre indiklerinde daha yüzeysel bir bölge, yöre fotoğrafı vermektedir. Orhan Kemal'in köy ve kent romanları daha bir gerçekçilik arz etmektedir. Bu durum daha çok Orhan Kemal'in daha hareketli bir yöreyi, Çukurova'yı anlatmasından dolayıdır. Ve anlattığı kent genellikle/çoğunlukla İstanbul olmasından ötürü onda daha sahih bir Türkiye fotoğrafı belirlemektedir. Diğer sosyologlara göre Mübeccel Kıray'ın farkı neyse Orhan Kemal'in de köy romancılarından farkı odur. Aslında Orhan Kemal'in kent romanlarıyla örneğin, belki değil muhakkak en iyi karşılaştırılacak metin herhâlde Talip Apaydın'ın *Kente İndi İdris* (1981) değil, Fakir Baykurt'un *Kara Ahmet Destanı*'dir (1977). Nitekim ortama uyumluluk

açısından onun *Bereketli Topraklar Üzerinde*'yi (1954, 1964) sonraki bir tarihte yeniden farklı bir yorumla yazmasının 1960'lı yılların ortamından beslenmesiyle bir bağlantısı vardır. Aynı yorum çok daha vurgulu bir biçimde Fakir Baykurt'un *Irazca'nın Dirliği*'ni (1961) bambaşka bir hale sokmasında görülebilir. Yaşar Kemal ise kendi söylediği gibi hep *Anavarza*'yı yazmıştır. O yazamadığı *Anavarza* romanı da o yazageldiği romanlardan biri olacaktı. O dönem içinde en çarpıcı metnin *Bizim Köy* olması nedeniyle Enstitü kökenli köy edebiyatı daha bir etkileyici oldu. Hatta 1975 yılında Ant yayınlarından *Bizim Köy* (1975) kitabı yayınlandı. Hatta sinemaya uyarlanan metinler ağırlıklı olarak köy edebiyatının metinleri oldu. Biraz daha ileri bir tarihte Kemal Bilbaşar'ın *Cemo* (1966) romanı sinemaya uyarlandı. Orhan Kemal'in köy romanlarının uyarlanması daha sonrasındır. Enstitü kökenli köy edebiyatından sonradır. Belki de bu durumu tetikleyen unsurların başında o dönemde Köy Enstitüleri'nin en dinamik eğitim kurumu ve Türk köyünü ekonomik ve sosyal açıdan değiştirecek bir kurum olarak algılanması bulunmaktadır. Ve dönemin sosyologlarının o dönemde yoğun olarak köy çalışmaları yaptıkları görülmektedir. Kalkınmanın köyden başlayacağı şeklinde bir söylem de yaygın etkide bulunmuştur. Bol miktarda da Köy Enstitüleri üzerine kitap ve hatırat yayınlanmıştır. Biraz daha erken tarihlere bakıldığı zaman örneğin 1958 Yunus Nadi Roman Yarışması'ndan da anlaşılabilceği üzere tercih başat bir biçimde köy edebiyatından yanadır. Sözü edilen yarışmayı Fakir Baykurt'un *Yılanların Öcü* (1958) kitabı kazanmıştır. Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam* (1958) romanı ise ikinci olmuştur. Bu tarz bir değerlendirme 1980'li yıllardaki başat yaklaşıma göre olağanüstü farklıdır. Aslında bu köy edebiyatının bir süre sonraki en başat türevi Bekir Yıldız'ın ilk döneminin Güney Doğu anlatımında somutlaşan öyküleridir. Nitekim bir yirmi yıl sonra köy edebiyatının etkisi hepten ortadan kaybolurken Kürt sorununun en yakıcı sorun olarak algılandığı dönemde de Bekir Yıldız'ın edebi metinlerinin etkileri neredeyse hepten silinmiş görünmektedir. Nasıl bu alanda böylesi bir eğilim oluşmuşsa zaman içinde köy edebiyatı da sadece edebiyatın bir unsuru olarak anılıp önemsensememiştir. Aslında edebi ve sosyolojik açıdan eski dönem köy edebiyatı daha önemli

olarak nitelenebilir. Zaten güncele takılıp kalan edebiyatın geçmiş dönem edebiyatından ve Cumhuriyet birikiminden öğrenecekleri vardır. Bunu sadece köy edebiyatı ekseninde düşünmek anlamlı görünmemektedir. Bir de köylüyü, taşrayı değerlendirme konusunda Kemal Tahir'in insana yaklaşımının farklılığının altını çizmek gerekmektedir. Kemal Tahir'in köylüye olumsuz yanlarıyla da yaklaşması Fethi Naci'nin Kemal Tahir'in romanlarına kimse kimseyi sevmiyordu diye yaklaşmasına ve Orhan Kemal'in ileriden umutvar olma adına aydınlık gerçekçilikten bahsetmesine yol açmıştır. Bir de Kemal Tahir'in farklı olmasının başka yönlerinden biri Kemalizme eleştirel yaklaşması diğeri de özellikle *Bozkırdaki Çekirdek*'le (1967) köklü bir köy enstitüsü eleştirisi yapmasıdır. Onun Köy Enstitülerine yönelik eleştirisi açık bir şekilde söylenmese de zaman içinde örtük olarak yaygın kabul görmüştür. Onun köy enstitüsü eleştirisi bir kurum eleştirisi olmanın ötesinde köy ve köylülük değerlendirmesidir. Ondan öte bariz bir tarihsel süreç yorumlamasıdır.

Bu noktadan kalkarak iki hususun değerlendirilmesi mümkündür. Bunlardan biri Türk romancılarının Osmanlı geçmişini de hesaba katarak, onu da nazarı dikkate alarak değerlendirme yapmasıdır. Bu kapsayıcı değerlendirmede en kapsamlı tahlili yapan romancılar Halide Edip Adıvar ve Kemal Tahir'dir. Birinin feminist diğeri kadın düşmanı ve gene birinin anlamsız ve diğeri anlamlı Kemalizm eleştirisi yaptığı şeklindeki açık ve örtük kanaat da ilginç görünmektedir. Halide Edip Adıvar'ın yazdıklarının önemi zaman içinde anlaşılrsa da Kemal Tahir'in yazdıklarına dikkat edilmemiştir. Aslında son otuz yıldır tartışmaların ana noktasının yeni isimlendiriliş şekliyle Erken Cumhuriyet Dönemine getirilmesi Kemal Tahir'in çalışma gündemine yerleşmesi anlamına gelmektedir. Ve Türkiye'de daha önceki dönemde de, 1960'lı yılların ortaya çıkardığı atmosferden önce de Türk modernleşme sürecini kapsamlı bir şekilde yazmaya yönelik edebiyatçılar ve romancılar olmuştur. Yakup Kadri'nin romanlarında bu durum çok daha net, Reşat Nuri'nin romanlarında ise örtük olarak vardır. Yakup Kadri'nin *Yaban*'ı (1932) bir anlamda köy romancıları üzerine büyük

etki yaptığı gibi köylüye olumsuz bir şekilde yaklaştığı, hatta bir tarz oryantalist nitelik taşıdığı şeklinde yorumlanmıştır. ATÜT'ün bir tür oryantizm olarak yorumlanması gibi Kemal Tahir'in de Türk insanını, özellikle de Türk köylüsünü olumsuz olarak anlattığı vurgulanmıştır. Yakup Kadri'nin *Sodom ve Gomora* (1928) romanı da Mütakere dönemi İstanbul'unu anlatmak, *Ankara* (1934) ise Milli Mücadele öncesi ve sonrasını yorumlamak çerçevesinde erken dönem üzerinde odaklanmaktadır. Aynı sıralarda 1933'te yazdığı "*Büyük İnkılap Küçük Politika*" metni de Cumhuriyet dönemi değişimin kapsamlı olmadığı, bir anlamda Tanzimat'ın üçüncü dönemi olarak algılanmanın daha doğru olduğu şeklinde bir niteleme yapmıştır. Aynı şekilde bürokrasinin devamı, sürekliliği anlamında Osmanlı'yla, Cumhuriyet arasında bir süreklilikten söz etmiştir. Nitekim 1800'lü yılların sonlarında ve 1900'lü yılların başlarında doğanların, o dönemi yaşamış aydınların meseleyi toptan bir kopuş olarak nitelemelerini sağlamak mümkün görünmemektedir. Aslında Kemalist inkılapların köklülüğü olmadığı, bariz bir nitelik değişimi yaşanmadığı, "İnkılap dediğin kağıtlara yazılan yazıymış" diye değişimin lidere rağmen kapsamlı bir şekilde gerçekleşmediği Yakup Kadri'nin *Panaroma* (1953-1954) başlıklı romanında ciddi tahlillerin eşliğinde anlatılmaktadır. Nitekim İdris Küçükömer'in Kemal Tahir hakkında yaptığı belki de tek niteleme romanlarının kalkış noktasının Yakup Kadri'nin metinleri olduğu şeklindedir. İdris Küçükömer'in Kemalist döneme en köklü eleştirileri yönelten entelektüelin Yakup Kadri'nin, düşüncelerini olağanüstü önemsemesi ve onun düşüncelerine yaslanması dikkate alınmalıdır. Reşat Nuri'nin de meselenin/ dönüşümün o kadar kapsayıcı olmadığına, olamayacağına dair nitelemesi de dikkate alınmalıdır. Onun direktifle yazıldığı söylenen metni, *Yeşil Gece*'de (1927) Şahin Usta İnkılap, dediğin şeyin üç beş günde olmadığını, olamayacağını anlatmaktadır. Önceden aktarılan yoruma uygun bir tarzda meseleye bakmaktadır. Aslında *Yeşil Gece*'de irdelediği bir sürecin tam tersini *Gökyüzü* (1936) romanında vermektedir. Reşat Nuri belki de dönemi en gerçekçi bir şekilde *Çalılıkusu* (1922) romanında vermektedir. *Çalılıkusu*'nun Feride'si Cumhuriyet dönemi öğretmenin haletiruhiyesini, hatta onun ötesinde Cumhuriyet

döneminin aydınının haletiruhiyesini vermektedir. Üzerinde zaman içinde oynanmasından kalkarak N. Ahmet Özalp'in *Teknik Okumalar-Bağa Destursuz Girenler* (2017) kitabında "Edebiyatta Dirijizm: Çalığı Operasyonu-1 ve 2" başlığı altında farklılaşmaya, kitabın yeni baskısındaki değişikliklere gönderme yaparken bunun örneğin Halide Edip'in metninde de olduğunu düşünmesi ve yaşadığımız dönemde de insanların son bir iki senede yazdıkları metinleri ne tarz değiştirdiklerine dikkat etmesi gerekmektedir. Onun ötesinde Türkiye'nin her dönemin yazarlarının konunun hassasiyetine nispetle ne ölçüde otosansür uyguladıklarına göz atmak lazım gelmektedir. Reşat Nuri'nin *Anadolu Notları* Türkiye gerçekliğiyle iç içe geçmiş yaklaşım tarzını somutlaştırmaktadır. Reşat Nuri'nin önemi, Reşat Nuri ve Yakup Kadri'nin önemi, köy romancılarından çok daha önemli oldukları belli ölçüde geç fark edilmiş görünmektedir. Fethi Naci ve Taylan Altuğ'un edebi metin yazma süreçlerinin daha geç dönemlerinde Reşat Nuri üzerine kitap yazmaları üzerinde durulmak gereken bir konudur. Reşat Nuri, Yakup Kadri'nin aksine tarihsel gelişim içinde Türk modernleşme sürecini, tarihsel süreci incelemese de Türk modernleşmesinin en kritik meselelerine değinmiştir. Daha sonraki dönemde sözü edilen süreç, Attilâ İlhan, Tarık Buğra ve Adalet Ağaoğlu tarafından belki de daha bir sathi tarzda değerlendirilmiştir. Bu noktada Attilâ İlhan ile Adalet Ağaoğlu'nun Erken Cumhuriyet dönemini değerlendirmeleri temelde farklılık arz etmektedir. Köy romancıları ve Orhan Kemal ve Yaşar Kemal'de Erken Cumhuriyet dönemi önemli olarak telakki edilmiştir. Belki Milli Mücadele'ye odaklanan tek roman, o da köylüler üzerine onların Milli Mücadele'deki konumlarını anlatan Talip Apaydın'ın *Köylüler* (1991) romanıdır. Adalet Ağaoğlu'nun özellikle *Ölmeye Yatmak* romanı ve bir ölçüde takip eden romanları da Attilâ İlhan ve Tarık Buğra'ya göre, Kemalizm'le, daha genel anlamda Batılılaşma ile daha bir problemlidir. Nitekim romancılar, *Türkiye'nin Düzeni* (1968) ve tetiklediği metinlerden daha yoğun bir şekilde modernleşmeyle hesaplaşmaktadır. Uzunluk anlamında sınırlı metinleri hesaba katmamak yanılsından uzak durarak Sabri Ülgener'in *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*'de (1983) Ziya Paşa'nın bir terkibi bendinden ve Şerif Mardin'in

“Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma” makalesinde Rezaizade Mahmut Ekrem’in *Araba Sevdası* romanından kalkarak Batılılaşma meselesini değerlendirmeleri önemlidir. Her anlamda bu tarz tahlillerin sanat eserleriyle daha gelişkin bir şekilde yapılacağına bir göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Türkiye’de edebiyatta temel ayrışmayı Sait Faik-Sabahattin Ali farklılaşması üzerine, belki de daha doğru ifadeyle belli ölçüde, bir ölçüde yapaylaştırılmış bir karşılaştırma eylemi üzerinden anlamaya çalışmak yeğlenmelidir. Aslında Sabahattin Ali’nin metinlerinin yorumlanması ve Sabahattin Ali’nin en fazla önemsenen metinleri/metni zaman içinde değişmektedir. Erken dönemde, 1960’lı yıllarda -belki 1965 yılına kadar- metinlerinin de henüz yayınlanmamış olmasının da etkisiyle Sabahattin Ali’nin *Kuyucaklı Yusuf* (1937) romanı belirgin bir biçimde daha fazla önemsenmiştir. Hatta belki de temel yaklaşımını kanıtlamanın da etkisiyle Berna Moran, Sabahattin Ali’den inceleyeceği roman olarak *Kuyucaklı Yusuf*’u seçmiştir. 1960’lı yılların ortamında, edebiyat alanını da kapsayan düşünce ortamıyla frekansı en fazla uyan roman o olmuştur. Bir otuz kırk yıl sonrayı hesaba katınca da Sabahattin Ali’nin en öne çıkan romanı olarak *Kürk Mantolu Madonna* (1943) görülmüştür. Zira, *Kuyucaklı Yusuf* 1965 yılından sonra yayınlandığında Enstitü kökenli yazarlar bariz bir biçimde temel metinlerini, temel romanlarını yayınlamışlardı. Bu yazarlar, dünyayı yorumlamak konusunda da farklı saiklerden kaynaklanarak yorum yapıyorlardı. Aynı zamanda bu yazarların Cumhuriyet ile de hem yaşantı hem de yorum olarak çok fazla problemleri yoktu. Hatta Sabahattin Ali’nin yazdığı öykünün birini yayınlarken öyküde anlatılan olayın Osmanlı döneminde geçmiş olduğunu belirtmesi tedirginliğinin temel işaretidir. Dönemi anlamlandırmak bakımından Refik Halid Karay’ın *Kirpi’nin Dedikleri*’ni (1940) yayınlarken döneme çok oturacağını düşündüğü metinleri çıkarması yaşanan tarih kesitinin duyarlılıklarını göstermektedir. Bununla bağlantılı olarak dönemin yazarlarının dönemin zihniyeti ile aralarındaki mesafenin önemli olduğunu düşünmek gerekecektir. Bu anlamda aynı ölçüde olmamakla beraber Sait Faik’in de dönemin

gerçekliğiyle belirgin bir mesafesi olduğu görülmektedir. Belki de 1930'lu yıllar ve 1940'lı yıllar yazarlarının zihniyet dünyası önemli ölçüde farklıdır. Bunu Sabahattin Ali'nin belki de en fazla güncel çağrışımı olan *İçimizdeki Şeytan* (1940) romanının hiç öne çıkarılmamasıyla bağlantılı olarak görmek gerekecektir. İçimizdeki Şeytan'ın odaklandığı konu 1970 ve 1980 yılı sonrası ortamda dikkat çekecek, ancak bu etki aydınlar üzerinde değil, sokakta mücadele eden gençler üzerinde olacaktır. Belki de 1990'lı yıllar Sabahattin Ali'nin sözü edilen metninin konusunun yeniden gündeme getirilmesini sağlayacaktır. Sabahattin Ali'nin kısmen müesseleşmesi, hep belli bir noktada durdurulması ile sonuçlanmıştır. Sabahattin Ali'nin romancılığı konusunda sınırlı olumlu tespiti bariz bir biçimde Kemal Tahir'in, romanı bir ölçüde geliştirdiği, kendi ifadesiyle yazım yırtık bir noktaya getirdiği saptamasıyla doğrulamak mümkündür. Sabahattin Ali'nin romanlarının öneminin altını muhtemelen en erken tarihte Nurettin Topçu çizmiştir. Mustafa Kutlu'nun bir kez basılan Sabahattin Ali (1972) kitabının birçok başka kitaba, solcu yazarların kitaplarına takaddüm etmesi de bu nedenledir. Sabahattin Ali'nin metinleri üzerine yoğunlaşmanın belli bir sınırdan durmasının nedeni de 1970'li yılların sonlarında Sabahattin Ali'nin öldürülmesiyle ilgili olarak başlayan tartışmanın onun düşünsel kimliğine olumsuz olarak yaklaşmanın vasatını yaratmasıdır. Bu tarih kesitine gelene kadar genellikle Sabahattin Ali Sait Faik karşılaştırması yapılmış, Sait Faik'in metinlerinin burjuva duyarlılığını buna mukabil Sabahattin Ali'nin metinlerinin proleter duyarlılığını yansıttığı şeklinde bir kanaat kökleşmiştir. Sait Faik'in metinlerine yönelik ilginin de 1980 yılı ve 2000 yılı sonrasında belirmeye başladığı, ortaya çıktığı ve/veya artma temayülü gösterdiği söylenebilir. 1980'li yıllar kentin/şehrin edebiyatın merkezine girmeye başladığı yıllar, 2000'li yıllar ise etnik çeşitlilik ilgisinin fazlasıyla öne çıktığı yıllardır. Aynı zamanda İstanbul da belirgin olarak sadece sosyal bilim alanının değil edebiyatın da esas konularından biri olmuştur. Orhan Pamuk'un *İstanbul – Hatıralar ve Şehir* (2003) anlatısı da söz konusu dönemin ürünü olarak tezahür etmiştir. Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar

rüzgarının esmesinin de sözü edilen süreçle bağlantısı bulunmaktadır. Dünya edebiyatına açılmanın ve romanın mahiyetinin farklı şekilde anlaşılmasının da dönemin ortamıyla bağlantısı bulunmaktadır. Türkiye’de toplumcu gerçekçi edebiyat konusunda katılık ile 1980’li yıllardan sonraki açılım iç içe geçmiş gibi görünmektedir. Türkiye’de 1980’li yıllardan önce yazan edebiyat eleştirmenlerinin zaman içinde oluşan akıl almaz başkalaşmalarını dönemin koşullarının dışında izah etmek mümkün değil gibidir.

Kadın Yazarların Dili ve Dünyası

1950’li, 1960’lı yılların kadın yazarlarının ürünleri Türkiye’de kökleşen köy edebiyatının dışında ve zihniyet olarak ona karşıt bir mecrada seyretmiştir. Köy edebiyatçılarının kültürel anlamda muhafazakâr yönelimlerine göre kadın edebiyatçıların metinleri belirgin olarak modernist görünümündedir. Bunun ötesinde köy yazarlarının/romancılarının otobiyografik ve büyük ölçüde gözleme dayanan metinleri yanında kadın yazarların metinleri bariz olarak kurmaca metinler mahiyetindedir. Ancak bu öykü ve romanların toplum gerçekliğiyle de yoğun bağlantısı bulunmaktadır. Hatta bu durumun 1970’li yıllarda yazılan metinlerde de böyle olduğu rahatlıkla söylenebilir. Leyla Erbil, Nezihe Meriç ve Sevgi Soysal’ın metinlerinin bu anlamda ciddi işlevleri bulunmaktadır. *Tante Rosa ile Yürümek* (1970) ve *Gecede* (1968) ve *Hallaç* (1981) ile *Tuhaf Bir Kadın* (1971) arasında net olarak ifade edilebilecek farklar vardır. Hatta *Yürümek*’ten daha aşikâr olarak *Yenişehir’de Bir Öğle Vakti*’nde (1974) daha bir toplumcu-gerçekçi tutum vardır. Zaten Türkiye’de toplumcu gerçekçilik ve sosyalist gerçekçilik kavramlarından önce toplumsal gerçekçilik ya da *Mavi* dergisinin sözleriyle sosyal realizm kavramı kullanılmıştır. Toplumcu gerçekçiliğin bir unsuru olarak düşünülecek şekilde *Yenişehir’de Bir Öğle Vakti*’nde bir işçi figürü gündeme gelmiştir. Tıpkı buna benzer bir şekilde aynı yapıyılıktaki Adalet Ağaoğlu’nun *Bir Düşün Gecesi* metninde işçi Ali Usta vardır. Buradaki bu yapay roman kişileri Orhan Kemal’in öykü ve romanlarında

çok daha sahici bir tarzda verilmektedir. Sevgi Soysal'ın son romanı, *Şafak'ta* (1975), bu durum daha belirgin bir hal almaktadır. Toplumcu-gerçekçi olarak nitelenebilecek unsurlar daha çok Leyla Erbil'in metinlerinde somutlaşmaktadır. Onun önce uzun hikâye daha sonra roman olarak yayınlanan metni *Tuhaf Bir Kadın* döneminin en sıra dışı metni olarak tezahür etmektedir. Nezihe Meriç, Leyla Erbil ve Sevgi Soysal'ın öykü ve romanları sonraki dönemlerin feminist olarak nitelenebilecek sanatsal metinlerine de kaynaklık etmektedir.

Dönemin özelliklerini yansıtmak bakımından Demirtaş Ceyhun'un öykü ve romanlarının da adı anılan kadın yazarların metinleriyle koşutlukları bulunmaktadır. Hatta onun düşünsel mahiyette önemli metinleri de vardır. Onun daha 1967 yılında yayınlanan *Haçlı Emperyalizm* metniyle *Ah, Şu Biz Karabıyıklı Türkler* (1988) metni, romanlarının çerçevesini de çizmiş olmalıdır. Onun yazdıkları toplumcu-gerçekçi yaklaşıma daha yakın bir yerde durmaktadır. Aslında daha genel anlamda 1950 kuşağının düşünce ve sanat serüvenini zaman içinde toplumsal gerçekçiliğe, toplumcu-gerçekçiliğe yönelen bir gelişim içinde düşünmek gerekmektedir.

Ancak kadın yazarların, o dönemin yazarlarının ve eskiden beri yazarların metinlerinin 1980'li yıllardan itibaren estetik boyutun belirginleşmesi bakımından daha bir gelişkin olduğunu belirtmek mümkündür. Nitekim Türk edebiyatına rahatlıkla oturtulabilecek bir şablon vardır. 1960'lı yılların başından itibaren estetik endişesinin bariz bir biçimde azalması ve 1980'li yıllardan itibaren de ağırlıklı olarak artması ya da edebiyatın bütünüyle estetik bir mesele olarak anlaşılma eğiliminin belirmesidir. Bunun en net göstergelerinden biri İkinci Yeni şairlerinin 1960'lı yılların başlarından itibaren sosyalistleşmesi, şiirlerine bu değişimin de sinmesi; gene paralel bir şekilde 1980'li yıllardan itibaren de yaygın olarak İkinci Yeni'ye yönelik olumlu bir bakış açısının oluşmasıdır. Bu minvalde bir dönemler Attilâ İlhan'ın *Gerçekçilik Savaşı* (1983) ve Asım Bezirci'nin *İkinci Yeni Olayı* (1974) kitapları meseleye genel yaklaşımı yansıtırken 1980'li yıllardan itibaren genel yaklaşımın dışına düşmüşlerdir. Bir de adı anılan ve başka kadın

yazarların metinleri gene 1980’li yıllardan itibaren feminist olarak nitelenebilecek edebi eğilime kaynaklık edecek ve onu besleyecektir. Tabii bu noktada bu işlevi taşıyacak metinler olarak Adalet Ağaoğlu’nun ilk dönem tiyatro oyunları da dahil olmak üzere romanlarını da saymak gerekmektedir. Hatta burada bir yere Attilâ İlhan’ın 1970 yılı sonrası romanlarını da koymak düşünülebilir.

Yapay Bir Toplumcu Gerçekçilik

Bir temel ayrışmayı anlamlandırmak açısından Vedat Türkali ile Demirtaş Ceyhun’un romanlarını ve düşüncelerini karşılaştırmak aynı mecrada aktığı düşünülen sürecin serencamına bakmak gerekmektedir. Meseleyi anlamlandırmak bakımından neredeyse 1980’li yıllara kadar edebi metinler arasında ayniyete yaklaşan benzerlikler kendisini hissettirmektedir. Özellikle 1960’lı yılların sonlarında iyice şekillenen toplumcu gerçekçi anlayış metinlere yapay bir şekilde sinmiş bulunmaktadır.

Bu durumun özellikle iki yazarın metinlerinde daha net somutlaşması da ikisinin net politik kimliklerinden, hatta ondan öte örgütsel bağlılıklarından kaynaklanmaktadır. İkisinin bir ölçüde genel mecradan farklı vasıfları Demirtaş Ceyhun’un *Haçlı Emperyalizm* metnini yazmasının Türkali’nin de *Bir Gün Tek Başına* (1974) romanındaki Raşit Ataşlı kimliğinin çağrıştırmasının paralelliğinde somutlaşmaktadır. Böylesi bir farklılık tarihsel yorum konusunda duyarlılığı beraberinde getirmektedir. Bu anlamda yazdıkları edebi metinlerde ve Demirtaş Ceyhun’un düşünsel metinlerinde nispeten farklılaşan yorumlar kendisini göstermektedir.

Nitekim Demirtaş Ceyhun bir dönemler net bir şekilde bilimin ancak edebiyatla yapılacağını belirtmiştir. Romanları ve öykü kitaplarında toplumu yorumlaması anlamında farklılığın izleri vardır. *Ancak Asya* (1970), *Yağmur Sıcağı* (1976) ve *Cadı Fırtınası*’nda (1982) bu farklılaşma kendisini sınırlı bir şekilde göstermektedir. Onun toplum hakkındaki

farklı yorumları daha çok yazdığı kurmaca olmayan metinlerde bulunmaktadır. Ana hatları itibariyle de 1960'lı, 1970'li yılların zihniyetini sınırlı bir şekilde değiştirerek sürdürmektedir.

Yeni dönemin yeni yönelimlerine yönelme bariz bir biçimde Vedat Türkalî'nin romanlarına yansımaktadır. Hatta bu anlamda Vedat Türkalî'nin çok net bir şekilde çizilmiş bir Türkiye fotoğrafı bulunmaktadır. *Yeşilçam Dedikleri Türkiye* (1986) tam tekmil budur. Orada senarist Gündüz olarak Türkiye'den soyutlanmamış kendi hikâyesi bulunmaktadır. *Bir Gün Tek Başına* (1974) konu açısından meselenin askerî ayağına bakmış olmaması anlamında daha sahil bir 27 Mayıs anlatımı sunmasına rağmen Attilâ İlhan'ın *Bıçağın Ucu* romanıyla aynı konu üzerinde odaklanmaktadır. Bir anlamda her iki roman da 12 Mart ve 12 Eylül romanlarının başlatıcısı olarak görülebilir. Belki de değerlendirme farklı olduğu için de daha soğukkanlı sayılabilecek bir yaklaşım söz konusudur. Bunun en net göstergelerinden biri Vedat Türkalî'nin daha sonraki dönemde yazdığı *Mavi Karanlık* (1983) romanı ile yorumlanabilir. Hatta onun girişine Vedat Türkalî metnin daha sonraki dönemlerde farklılaştırılarak yayınlanabileceği ibaresini yerleştirmiştir. Belki de edebi metinlerin zaman içinde pür edebiyata doğru kayarken aynı zamanda aşırı politikleşmeye yöneldiğini görmek mümkündür.

1980'li yılların ortalarından itibaren belli konulara bakış biçimi değişmiştir. Belki de değişmenin ötesinde belirli düşüncelerin telaffuz edilmeye başlandığı görülmektedir. 1980'li yılların sonlarında Vartan İhmalyan'ın otobiyografisi *Bir Yaşam Öyküsü* (1989) yayınlanır. Onun otobiyografisinin yayınlanması Türkiye'de TKP eleştirisini artırır ve güçlendirir. İlginç olan noktalardan biri bu kitabın iki önsözle, Mete Tunçay ve Vedat Türkalî'nin önsözleriyle yayınlanmasıdır. Bu metnin rüzgârı Vedat Türkalî'nin *Tek Kişilik Ölüm* (1989) romanının, aynı konudaki eleştirel bir metin olarak yayınlanmasına vesile olur. Bir on yıl sonra da TKP'yi anlattığı iki ciltlik *Güven* (1999) romanı yayınlanır. Aslında TKP eleştirisinin Vedat Türkalî'yi çok daha önceki tarihlerde, ilk romanını daha yayınlamadığı tarihlerde Hikmet Kıvılcımlı'nın eleştirel metinlerinin tetiklemesi gerekirdi. Bu tarz eleştiriye Attilâ İlhan'ın

erken tarihte yayınladığı metinler takaddüm etmektedir. Attilâ İlhan hem *Hangi Sol*'la (1970) TKP'ye daha köklü bir eleştiri getirmekte, hem de o dönem ortamını *O Karanlıkta Biz* (1988) romanıyla daha bir soğukkanlı ve mesafeli bir şekilde anlatmaktadır. Aynı Attilâ İlhan son dönemlerinde gene Milli Mücadele döneminde odaklanmakta ve Gazi Paşa (2005) ile meseleye daha savunucu bir mantıkla yaklaşmaktadır. Vedat Türkali ise Attilâ İlhan'ın düşünsel mecrasından farklı bir yöne doğru yönelmektedir. Onun *Yalancı Tanıklar Kahvesi* (2009) ile İdris Küçükömer'in yaklaşımı gündemine girmekte ve son dönemin asıl belirleyicisi olarak ise Ermeni tehcirini işlediği *Bitti Bitti Bitmedi* (2014) romanı belirlemektedir. Son döneminde Kürt meselesi en başat konusu olurken *Kayıp Romanlar* (2004) da etnik farklılıkların daha açık olarak işlendiği bir roman olarak belirlemektedir. Bu yaklaşım tarzlarının tam da Oya Baydar'ın *Kayıp Söz* (2007) ve Kürt meselesini Dersim olayları bağlamında işlediği *O Muhteşem Hayatımız* (2012) romanı Türk romanındaki farklılaşma mecrasının nereye doğru yöneldiğinin açık işareti olarak görülmektedir. Attilâ İlhan'da görülen mecranın benzerinin Demirtaş Ceyhun'un düzyazılarında da yankı bulduğunu hesaba katmak gerekmektedir. Benzeri bir ikili yönelimi daha yeni kuşakta gözlemlemek de olası görünmektedir. Zaten artık, yazılırken kullanılmayan "yerli ve milli" nitelmesi geçmiş dönem, 1960'lı yıllar aydınları için rahatlıkla kullanılmaktadır. Hatta Attilâ İlhan'ın romanları ve düzyazıları arasında 1960'lı yıllarla 1990'lı, 2000'li yıllar kıyaslandığında bariz bir süreklilik yanında ihmal edilmemesi gereken farklar da bulunmaktadır.

Toplumcu Gerçekçilikten Kopuş

Halen süregiden dönem açısından iki ayrı kolu, Orhan Pamuk ile Mehmet Eroğlu'nun yazdıkları arasında kısmi bir karşılaştırma yaparak anlamlandırmak mümkündür. Orhan Pamuk'un temelde düşündükleri açısından en fazla önemseddiği hususun iki yüz yıl sonra da okunmak olduğu aşikâr. Pamuk kendi romancılığını *Huzur* (1949) romanının

“aşırı derecede etkilediğini” söylemektedir. Değişik romanları değişik yönelimleri çağrışırsa da Orhan Pamuk romanları hem 1980 sonrası romanda biçimi, tekniği önemseyen ve fakat biçim, teknik vurgusunu işin tamamı olarak görmeyen bir durumu işaret etmektedir. Mesele- nin toplumsal boyutu da hiçbir şekilde atlanmıyor, ıskalanmıyor. *Be- yaz Kale* (1985), *Benim Adım Kırmızı* (1998), *Kara Kitap* (1990) Doğu’yu anlatmaktadır. Nitekim romancıya yönelik eleştiriler ve doğal olarak olumlama- lar daha çok bu metinlerden kaynaklanmaktadır.

Onun 1979 yılında tamamlanıp 1982 yılında yayınlanan *Cevdet Bey ve Oğulları* Türkiye’deki tarihsel roman geleneğinin bir devamı olarak nitelenebilecek bir metin olarak görülebilir. Bu anlamda da *Huzur*’un aşırı etkisi altında kalan bir metin olarak nitelenemez. *Cevdet Bey ve Oğulları* metni Meşrutiyet’ten 1970’li yıllara kadar bir Türkiye panora- ması çizmektedir ve belki de dönemin ruhuna uygun sayılabilecek bir biçimde ağırlıklı olarak 1930’lu ve 1940’lı yıllar üzerinde durmaktadır. Bu anlamda da 1960’lı yılların temel romanlarına göre ayrıksı sayılabi- lecek bir yerdedir. *Sessiz Ev* (1983) ise elinde Cumhuriyet gazetesi oldu- ğu için öldürülen Nilgün somutunda güncel çağrışımlarla yüklü ve dü- şünsel karşıtlara soğukkanlılıkla bakamayacak bir yaklaşım içindedir. *Kafamda Bir Tuhaflık*’ta (2013) ise bu sıcakkanlılığı bariz bir biçimde aşmış bir durumdadır. Ve metin İstanbul’un imara açılan bölgesi üze- rinde odaklaşmaktadır.

Bu romanlara *Kar* (2002) ve *Masumiyet Müzesi*’ni (2006) de ekleyerek Orhan Pamuk romanının aktığı mecrayı görebiliriz. Onun romanla- rının bir başka özelliği de Oğuz Demiralp’in deyişiyle “Batı’dan daha Batılı bir Türk’ün gözüyle Batı’ya bakması”. Burada üzerinde durulan romanları ise bu yaklaşımın belirgin olarak dışındadır. Pamuk’un yaz- dıkları Türk roman geleneği içinde belirgin bir biçimde bir yere otu- rur. Eğer toplumcu-gerçekçi romanla bir bağlantı kurulacak olursa onun romanında bu özelliğin belirgin olarak törpülenmiş olduğunu görmek mümkündür.

Aslında bir dönemde küfür romanları olarak tabir edilip eleşti- rilen metinler tam da 1980’li yıllarda Türkiye’deki siyasallaşmış

toplumcu-gerçekçi romanları eleştirmek üzere, romanı bir başka şekilde mütalaa eden kitaplardır. Meselenin iki yanını da anlamak bakımından Murat Belge'nin 1980'li yılların sonlarında Latife Tekin'in *Sevgili Arsız Ölüm* (1983) kitabını adeta Türk romanında bir dönüm noktası, bir devrim olarak yorumlaması önemlidir.

Aslında toplumcu-gerçekçi romanın belki de 1980'li yıllarda en mükemmel metinlerini 12 Mart ekseninde şekillenen Mehmet Eroğlu romanlarında görmek düşünülebilir. *Issızlığın Ortasında* (1984), *Geç Kalmış Bir Ölü* (1984) ve *Yarım Kalan Yürüyüş* (1986) romanlarının üçü de yaşadığı döneme tanıklık eden romanlar olarak tezahür etmiştir. Onun bu romanları olduğu gibi *Fay Kırığı* (2009/2011/2013) üçlemesi de dönemin en güncel sorunlarına dönük metinler olarak nitelenebilir. Ancak onun Kürt sorunu eksenindeki romanlarının Vedat Türkali'nin *Bitti Bitti Bitmedi* romanı ile 12 Mart eksenli romanlarının da çok içinden 12 Mart-12 Eylül romanları arasında kesinlikle önemsenmesi gereken farklar vardır.

12 Mart romanları arasında Pınar Kür'ün *Yarın Yarın* (1976) metni kısmi eleştirelliği çerçevesinde farklı bir yerde durmaktadır. Pınar Kür'ün son romanı *Sadık Bey* (2016) sıradan bir insanın toplumdan sanki soyutlanmış intibasını veren sahici bir fotoğrafını sunmaktadır. Türkiye'nin sancılı ortamı genelde romanı Türkiye'den soyutlarken toplumsal cinayet ve etnik meseleler Türk romanında en abartılı şekilde işlenen konular olmuştur. Tabii sadece Türk romanında değil. Bu durum da bir yönü itibarıyla romancılar da dahil olmak üzere Türk aydınını yeniden memleketten mektebe yöneltir hale gelmiştir.

Kimlik ve Milliyetçilik Temasının Yükselişi

Türk edebiyatının hatta Türk edebiyatından öte Türk düşüncesinin şekillenmesi, son dönemde belli ölçüde mahiyet değiştirmesi noktasında çevirilerin edebi ve akademik çevirilerin kritik bir önemi vardır. Bu süreç Türkiye'de gittikçe belirginleşen bir başka süreci başlatmış görünmektedir: Nazım Hikmet'e, onun metinlerine yönelik tutum bariz

bir biçimde farklılaşmıştır. Eskinin aksine milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı çevreler Nazım Hikmet metinlerine olağanüstü olumlu yaklaşıma başlamıştır. Buna paralel olarak da sol ya da liberal sol olarak nitelenebilecek çevrelerde Nazım Hikmet metinlerine yönelik eleştiri fazlalaşmış ve şair milliyetçi olarak nitelenir olmuştur. Meseleyi anlamak bakımından bir başka unsur da zaman içinde fazlalaşan Ömer Seyfettin eleştirileridir. Bunun belirgin olarak fazlalaşmasında Lütfi Akad'ın devlet televizyonuna uyarladığı Ömer Seyfettin metinlerinin etkisi vardır. Bu tarz bir girişim karşısında aralarında Selim İleri ve Ahmet Oktay'ın da bulunduğu bir kesim aydın onun metinlerini faşizmle özdeşleştiren bir tutum içine girmişlerdir.

Yukarıda sözü edilen çevirilerin fazlalaşması sonrasında da Ömer Seyfettin'in metinleri milliyetçi bakış açısının en somut örnekleri olarak nitelenmiştir. Bu çerçevede yaygın kabul gören bir yaklaşım oluşmuştur. Bu noktada önceden yayınlanan bir yapıt da Türk edebiyatının kimi örneklerinde örtük, kimi örneklerinde de aleni bir milliyetçi vurgu olduğunu vurgulamıştır. Sözü edilen metin Herkül Millas'ın *Türk Romanı ve Öteki-Ulusal Kimlikte Yunan İmajı* (2000) başlıklı çalışmasıdır. Sait Faik'in bu eğilimin dışında bir yazar olarak nitelense de onun "*Türk Ülkesi*" öyküsü kabul gören genel mantalite çerçevesinde milliyetçi nitelikte bulunabilir. Son dönemde böylesi bir yönelim olduğu gibi değişik dönemlerde de Türkiye'de hep bir milliyetçilik-hümanizm tartışması/gerilimi olmuştur. 1940'lı yıllar bunun örneklerinin görüldüğü tarih kesitidir. 1960'lı yılların genel çerçevesini bulmak/anlamak bakımından "ulusal olmadan evrensel olunmaz" mantığını bilmek gerekmektedir. Kısmi değişiklikten sonra "yerel olmadan evrensel olunmaz" anlayışı yerleşmiştir. Zaman içinde bu da kalkmıştır. Türkiye'de mantalitenin değiştiğini bu sürece bakarak kavramak mümkündür.

Ayrıksı Hatlar

Sait Faik'in gerçekçiliğinde sonraki dönemde önemsenmemesinin de somutlaştırabileceği gibi bariz bir sınırlılık vardır. Bu nedenle de

1960'lı, 1970'li yıllarda önemsenmemekten öte dışlanmış görünmektedir. Hatta bu çerçevede bakılıp değerlendirildiği zaman Sabahattin Ali'nin 1960'lı, 1970'li yıllarda önemsenmeyen metinlerini de bu bağlamda değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bu tarzda değerlendirme yapıldığında Sait Faik ile Sabahattin Ali arasında birlikte, süreklilikten de söz etmek mümkündür. Meseleyi köy ve kent farklılaşması çerçevesinde ele almak problemlili olup *Kürk Mantolu Madonna* bağlamında Almanya da bariz bir biçimde gündeme girmektedir. Dolayısıyla Sait Faik ve Sabahattin Ali ile enstitü kökenli köy yazarları arasında bağ kurmak yerine Sait Faik ve Sabahattin Ali ile Orhan Kemal arasında ilişki kurmak, böylesi bir süreklilikten bahsetmek daha doğru görünmektedir.

Belki de köşeli yorumlardan en azade bir şekilde gelişen roman Orhan Kemal romanıdır. 1950'li yılların başlarından 1970 yılına kadar süreç kısmen Türkiye coğrafyasının dışında gelişse de önemli otobiyografik özellikler taşımaktadır. Öykü ve roman serüveni neredeyse Türkiye'nin bütününe kapsamaktadır. 1960'lı yılların ortalarındaki tespitlere göre Türkiye'nin en fazla okunan romancısıdır Orhan Kemal. Orhan Kemal sinemaya uyarlanan metinleri de dahil olmak üzere toplumcu-gerçekçi olarak nitelenemeyecek popüler romanlar da yazmıştır. Onun metinlerinin izdüşümünü, onun metinlerinin benzerlerini yeni dönem edebiyatında görmek mümkündür. Bir zamanlar Sait Faik ve Sabahattin Ali üzerine metin yazsa da Mustafa Kutlu'nun öyküleri bariz sayılabilecek bir şekilde Orhan Kemal'in metinlerini çağrıştırmaktadır. Bu çağrışımın izlerini belki de daha güçlü bir biçimde Ercan Kesal'i ve Mustafa Çiftçi'nin metinlerinde de görmek olasıdır. Özellikle Mustafa Çiftçi'nin metinleri bu mecrada seyretmektedir. Bir ölçüde kasaba anlatımı açısından Hasan Ali Toptaş'ın romanlarıyla belirgin bir akrabalığı vardır. Cinselliğin romanlarda rahat kullanılması anlamında belki de Orhan Kemal anlatımının en fazla yakınlaştığı metinler Mahir Ünsal Eriş'in öyküleridir. Toplumcu-gerçekçi anlayışla mesafeli olmak anlamında Sait Faik ve Orhan Kemal metinleri aynı mecrada gelişmiş görünmektedir. Toplumcu-gerçekçiliğin belli ölçüde, hatta önemli

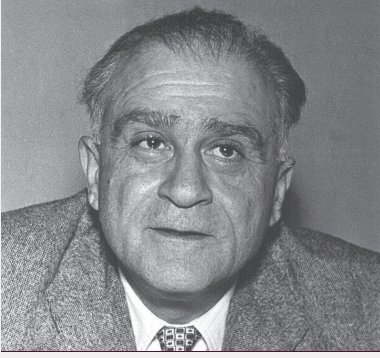
ölçüde törpülenmiş olması son dönem edebiyatını daha bir bu mecra-ya sokmuş gibidir. Türkiye’de sosyolojik metinlerde köy, kasaba daha genel anlamda taşra olumsuz bir şekilde değerlendirilirken bu temel mecrada taşra olumlu bir görünüm vermektedir.

Yukarıdaki anlatımda toplumcu-gerçekçiliğin törpülenmiş olmasını ilk metni *Cumartesi Yalnızlığı* (1967) da dahil olmak üzere Selim İleri’nin bütün metinlerinde zaman içinde daha belirgin olarak hissetmek imkân dahilindedir. Orhan Kemal’in dünyasıyla beslenen sözü edilen metinler ağırlıklı olarak kasabada odaklanmaktadır. Ancak Selim İleri’nin öykü ve romanları kent eksenlidir. Ve zaman içinde toplumsal gerçekçiliğin törpülenmesinden öte belli bir tarihten sonra Selim İleri Cumhuriyet öncesi edebiyatın izlerini de ciddi sayılabilecek bir şekilde sürdürmektedir. Romancı olarak tercihinin Orhan Kemal olması ve Türk edebiyatının bütününden beslenmesi onun birikiminden yararlandığının işaretidir. *Cemil Şevket Bey Aynalı Dolaba İki El Revolver* kitabı da roman dünyasının Nahid Sırrı’yla paralellik taşıdığını da göstermektedir. Bu nedenle değişik romancıların yaratıcılıklarını da hesaba katarak Türk romanının gelişim seyrini bir ölçüde bir bütünlük çerçevesinde mütalaa etmek mümkün görünmektedir.

Edebiyatın, daha doğrusu romanın, sinemaya yansması ise kırıktır. Ali Gevgilili, Lütfi Akad’ın yazmadığı/yazmadığı romanların filmini çektiğini söyler. Benzer hususu yine aynı şekilde net olarak Metin Erksan hakkında da söylemek mümkündür. Dolayısıyla Fransa’daki yeni roman-sinema ilişkisinin benzerini Türk sineması açısından da ama tersinden belirtmek gerekmektedir. Bu bakımdan Lütfi Akad’ın filmlerini anlattığı *Işıkla Karanlık Arasında* (2004) metni çok renkli bir Türkiye fotoğrafı vermektedir. Lütfi Akad ve Metin Erksan filmleri, belki de hiçbiri köşeli tutum takınmamakta, hatta ne köşeli olması toplumsal-gerçekçi nitelikte olduğu şeklinde bir izlenim dahi vermemektedir. Nitekim Türk sinemasının ortalaması tipik bir Orhan Kemal romanı tadı vermektedir. Belki de ortalaması yerine Türk sineması önemli oranda Orhan Kemal romanının havasını yansıtmaktadır demek daha doğru görünmektedir.

Kaynakça

- Alangu, T. (1965). *Cumhuriyet döneminde hikâye ve roman (3. Cilt)*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Belge, M. (1994). *Edebiyat üstüne yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demiralp, O. (2018). *Orhan Bey ve kitapları–Bir Orhan Pamuk okurunun notları*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yay.
- Lukacs, G. (1969). *Çağdaş gerçekçiliğin anlamı*. C. Çapan (Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Moran, B. (1994). *Türk edebiyatına eleştirel bir bakış (3. Cilt)*. İstanbul: İletişim Yay.
- Naci, F. (1981). *100 soruda Türkiye’de roman ve toplumsal değişme*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Oktay, A. (1986). *Toplumcu gerçekçiliğin kaynakları*. İstanbul: BFS Yayınları.
- Tatarlı, İ. ve Mollof, R. (1969). *Hüseyin Rahmi’den Fakir Baykurt’a Marksist açıdan Türk romanı*. İstanbul: Habora Kitabevi Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2000). *Edebiyat üzerine makaleler*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tükel, T. (1960). *Beşromancı tartışıyor*. İstanbul: Düşün Yayınları.
- Yavuz, H. (1977). *Felsefe ve ulusal kültür*. İstanbul: Bilgi Yayınları.



AHMET HAMDİ TANPINAR

1901-1962

Cumhuriyet dönemi şairi, romancı,
deneme yazarı ve edebiyat tarihçisi.

Babası aslen Batumlu, annesi Trabzonlu olan Tanpınar, saygın bir aileden gelmiştir. Tanpınar, 23 Haziran 1901'de İstanbul Şehzadebaşı'nda doğmuş, babasının naiblik ve kadılık görevlerinden dolayı birçok şehirde bulunmuştur. İstanbul'da Ravza-i Terakkî İbtidâî Mektebi'nde, Sinop ve Siirt Rüşdiyelerinde, Siirt Katolik Dominiken misyonerlerinin özel okulunda, Kerkük, Vefa ve Antalya Liselerinde okumuştur. İstanbul'da bir sene Baytar Mektebinde yatılı okuyan Tanpınar, 1919 yılında girdiği Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Edebiyat Şubesi'ni 1923 yılında bitirmiştir. Mezuniyetinin ardından Erzurum, Konya, Ankara, İstanbul Liseleri, Ankara Gazi Terbiye Enstitüsü'nde öğretmenlik yapmıştır. 1933 yılından Ahmet Haşim'in vefatıyla boşalan Güzel Sanatlar Akademisi'ndeki Estetik ve Mitoloji derslerini vermiştir. Daha sonra XIX. Asır Türk Edebiyatı Kürsüsü'ne profesör olarak tayin edilmiştir. 1943-1946 yılları arasında Maraş milletvekili olarak bulunduğu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde aktif bir çalışması olmamış ve tekrar aday gösterilmeyince kısa bir süre Millî Eğitim Bakanlığı'nda orta öğretim müfettişliği yapmıştır. 1948'de Akademiye estetik hocalığı yapan Tanpınar, 1949'da

Edebiyat Fakültesi'ndeki kürsüsüne dönmüştür. Son yıllarında çeşitli sağlık sorunlarıyla uğraşan Ahmet Hamdi Tanpınar 23 Ocak 1962 tarihinde kalp krizi sonucunda vefat etmiştir. Mezar taşı üzerinde çok bilinen bir şiirinin iki mısraı yazılıdır: “Ne içindeyim zamanın/Ne de büsbütün dışında.”

Zaman kavramının bir roman tekniği şeklinde önem kazandığı romanlarının başında Huzur gelir. Romanda zaman, kahramanlarının hatırladıklarını güncel olana taşıyan, bu niteliğiyle de eserin hem muhtevasını hem tekniğini yöneten bir üslup mekanizmasıdır. Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde ise zaman ironik bir dille romanın ana motiflerinden birini oluşturur. Hemen her romanında yakın devir tarihinden mimari, resim, hat ve müziğe, felsefi ve tasavvufî meselelere kadar zengin bir kültür birikimi sergilemiştir. XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, zengin ve ayrıntılara dayanan bir belge tarihçiliğiyle edebî şahsiyetlerin ve metinlerin sanatkârca yorumunun sentezi karakterindedir. Eser edebiyat tarihleri arasında benzeri olmayan şeması, değer yargıları ve üslûbuyla tek metoda bağlı kalmadan yazılmış yeni bir terkinin ürünüdür. İki cilt olarak düşünüldüğü

Yaşadığı Yerler: Sinop, Siirt, Kerkük, Erzurum, Antalya, İstanbul, Paris

Önemli eserleri: Huzur, Beş Şehir, Edebiyat Üzerine Makaleler, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi

Görev yaptığı kurumlar: Erzurum Lisesi, İstanbul Liseleri, Ankara Gazi Terbiye Enstitüsü, Güzel Sanatlar Akademisi, İstanbul Üniversitesi, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Milli Eğitim Bakanlığı

hâlde tamamlanamamıştır. Deneme tarzında yazdığı Beş Şehir, Tanpınar'ın eskinin büyük değerleriyle geleceğe uzanan Ankara, Erzurum, Konya, Bursa ve İstanbul'un tarihî ve kültürel maceralarını, ümitlerini çok defa kendi gözlemlerine dayanarak anlattığı şehir monografileri kitabıdır. Edebiyat Üzerine Makaleler ise Tanpınar'ın Türk ve Batı edebiyatıyla ilgili makalelerini ve ansiklopedi maddelerinin Zeynep Keriman tarafından derlenerek okuyucuya sunulduğu eserdir.

Tanpınar, Doğu-Batı ayrımını, eski-yeni çekişmesini, modern-klasik ilişkisini eserlerindeki fikrî zenginliğin bir aracı olarak ustaca kullanmış nadir edebiyatçılardan biridir. Cemil Meriç'in "Camiden içeri girmemiş adam" ifadesinin muhatabı olan Tanpınar, büyük trajedilerin adamıdır. Fırtınalı bir hayatı olan Tanpınar, her zaman rüyalara sığınmış bu yüzden hayal ve hülya, eserlerinin bütününde yer edinmiştir. Eleştirinde kendi düşüncesini ispat etme ya da benimsetme çabasına girmemiştir. Elindeki malzemeyi yeni eleştirilere açık kapı bırakacak tarzda yorumlamıştır. Edebî eserlere kuşbakışı bakan eleştirmenlerden ziyade, eseri içten keşfetmeyi, onun derinliğini

anlamayı, onu ortaya çıkartan sosyolojik unsurlara ilgi çekmeyi önemsemiştir. Tanpınar, çağrışımları zengin ve sanatkârane üslup kullanmaktan hoşlanan bir yazardır bu nedenle kendisini dikkatle okuyanların önünde yeni ufuklar açmıştır. Eserlerindeki içsel bakış onun aydınlıktan kaçıp karanlığa, yani inzivaya çekildiğinin göstergesidir. Bu, kendini keşfetme, kendiyi kalabilme, kendi olabilme macerasıdır.

Yaşadığı dönemde hak ettiği gibi bir ilgi ve taltif görmemiş olsa da bugün eserleri 30 farklı dile çevrilmektedir. Türk edebiyatının dünyaya açılmasında önemli bir isimdir. Orhan Pamuk'un etkilendiği romancılar arasında Ahmet Hamdi Tanpınar'ı göstermesi eserlerine olan ilgiyi arttırmıştır. Kimsenin ciddiye almadığı, okumaya tenezzül etmediği ve artık unuttuğu Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sini okumuş ve şehir üzerine düşünceler üretmiştir. Tanpınar'ın bu ilgisi, şair ve yazarlara şehir üzerine düşünme, yazı yazma ve araştırma yapma açısından tesir etmiştir.



Varlık Dergisi ve Yayınevi

Cumhuriyet döneminde önemli edebî ve fikrî bir yeri olan dergi ve yayınevinde çok sayıda etkili eser neşredilmiştir.

Kuruluş Tarihi: 1933

Bulunduğu Yer: Ankara, İstanbul

Önemli İsimler: Yaşar Nabi Nayır

Etkisi: Yeni Türk Edebiyatının meydana çıkmasında önemli etkileri mevcuttur. Ayrıca 1960'lı yıllarda yapılan edebî ve fikrî çeviriler, Türk düşünce yaşamında önemli etkiler oluşturmuştur.

Varlık Dergisi, Yaşar Nabi Nayır tarafından 1933 yılında Cumhuriyet'in bir ülküsü olarak çıkarılmaya başlanmıştır. Dergi, Harf İnkılabı sonrasında Latin harflerinin kullanılmaya başlanması neticesinde okuryazar sayısının çok az olmasına rağmen iyimserlik ve inanç havası estirmiştir. İlk yıllardan itibaren telif eserlerin yanında tercüme eserlere de yer veren Varlık Dergisi, Tercüme Bürosu'nun Batı kültürünün eski-yeni kaynaklarını yayımlama kültür politikasını sürdürmüştür. Zamanla içeriği ve boyutları değişen dergi, edebî kimliğinin yanı sıra 1939 yılından itibaren dönemin ruhuna uygun sosyal meselelere değinen bir boyut kazanmıştır. II. Dünya Savaşı yıllarında tüm zorluklara rağmen çıkan Varlık, kesilen resmî yardımlar neticesinde 1946 yılında İstanbul'a taşınır. Bu dönemde Köy Enstitüleri üzerine eğilen dergi ayrıca dünya edebiyatından birçok klasik eserin tercümesini de yayımlanmıştır. 1950'li yıllarda Varlık yayınları

tarafından "Kitap Kulübü" kurulmuş ve dergide sinema, müzik sayfalarına yer verilmiştir.1981'de Nayır'ın vefatından sonra derginin yayın politikasına sadık kalınmak üzere çeşitli disiplinler arası yaklaşımlara ve güncel siyasete daha çok yer verilmiştir.

Varlık, yazar ve eleştirmenler tarafından "bir yazın okulu", "edebiyatımızda bir köşe taşı", "yeni Türk edebiyatını yaratan dergi", "Cumhuriyet kültürünün sacayaklarından biri" olarak nitelendirilmektedir. Günümüzde hâlâ yayımına devam eden dergi, yayın ve içerik sürekliliği bakımından diğer pek çok edebiyat dergisinden ayrılmaktadır. Dünyadaki yeni edebî anlayışları Türkiye'ye taşıyan Varlık Dergisi ve Yayınevi 85 yılı aşkın süredir Türk yazın hayatını derinden etkilemektedir. Türkiye'de seküler düşüncenin yerleşmesi için çaba gösteren bir ekol olarak modernleşme tarihinde önemli bir yeri vardır.

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Kronolojisi

- 1775 *Mühendishane-i Bahri Hümayun açıldı.* Çağdaş anlamda eğitim vermek üzere 1774 yılında açılan mektebin amacı; tersane ve donanmanın geliştirilmesidir. Okulda sınıflara ilk defa tahta ve sıra konulmuştur. Bir okul matbaası kurulmuş ve ders kitapları basılmıştır.
- 1795 *Mühendishane-i Berr-i Hümayun açıldı.* III. Selim döneminde kurulan okulda haritacılık, gemi inşaatı, inşaat mühendisliği ve balistik öğretimi yapılmaktaydı. Okulda 1847'de mimarlık eğitimi de verilmeye başlandı.
- 1821 *Avrupa'ya öğrenciler gönderildi.* Tercüme odası kuruldu. Osmanlı İmparatorluğu'nda tercümanlık görevi 1821 yılına kadar Fenerli Rum Divan-ı Hümayun tercümanları tarafından yürütülmekteydi. Yunan İsyanı'ndan sonra 1821'de kurulan Tercüme Odası, 1871'de Hariciye Nezareti'nin bir bürosu haline dönüşerek varlığını İmparatorluğun yıkılışına kadar sürdürmüştür.
- 1824 *İstanbul'da ilköğretim zorunlu oldu.* Sultan Mahmud genel yenilenme başlattığı zaman hayatın her alanına dair bir okul olması gerektiğini düşünerek İstanbul'da ilk mektebi mecburi hâle getirdi.
- 1826 *Yeniçeri Ocağı kaldırıldı.* Yüzyıllardır Osmanlı Devleti'nin askerî temelini oluşturan Yeniçerilik sistemi kaldırılarak yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye adıyla yeni bir ocak kuruldu.

- 1827 *Askerî tıp okulu açıldı.* Tıphane, Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane veya Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane, kökü Osmanlı Padişahı II. Mahmut'un 14 Mart 1827'de açtığı Tıphane'ye uzanan Türkiye tarihindeki ilk tıp fakültesidir. 1843 yılında ilk mezunlarını vermiş, 4 mezununun 1848 yılında Viyana'da yapılan tıp yeterlilik sınavını geçmesi üzerine Avrupa'daki tıp fakültelerine denk sayılmaya başlanmış ve "fakülte" statüsü kazanmıştır.
- 1827 *Yunan İsyanı.* Rum İsyanı, Yunanların Osmanlı egemenliğine karşı başlattığı ve Batılı devletlerin de toplu bir biçimde desteklediği bir ayaklanmadır. Bu isyan neticesinde Yunanistan, Osmanlı Devleti'nden bağımsızlığını kazanmıştır.
- 1828 *İlk Türkçe Gazete.* Kahire'de yayınlanmaya başlayan *Vaka'i Mısriyye* ilk Türkçe gazetedir.
- 1831 *İlk nüfus sayımı yapıldı.* 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nı kaldırılmış ve onun yerine Müslüman çocuklardan oluşan Asakir-i Mansure-i Muhammediye adlı bir ordu kurulmuştu. Bu orduya kaç asker alınacağını öğrenmek için sadece erkekleri kapsayan nüfus sayımı yapıldı.
- 1831 *Takvim-i Vekayi yayımlanmaya başlandı.* *Takvim-i Vekayi*, Osmanlı İmparatorluğu sınırları dâhilinde 1831'de yayımlanmaya başlanan ilk Osmanlı Türk resmî gazetesidir. Haftalık olarak Osmanlı Türkçesi dışında Arapça, Ermenice, Farsça, Fransızca, Rumca baskıları da yayımlanan bir gazeteydi.
- 1833 *Kavalalı isyanı.* Yunanlılar isyan ederken yardım eden fakat bazı isteklerde bulunan zamanın Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa, bu istekleri kabul görmeyince isyan etmiştir. Bu isyanı bastırmakta zorlanan Osmanlı, Rusya'dan yardım istemiştir. Ruslar, donanmalarıyla İstanbul'a gelmiş aynı zamanlarda İngiltere ve Fransa da olaya müdahale edince bu olay uluslararası bir boyut kazanmıştır. Tüm bu baskılara dayanamayan ve barışa razı olan Mehmet Ali Paşa ile Kütahya Antlaşması imzalanmıştır.

- 1838 *Balta Limanı Antlaşması.* Osmanlı ile İngiltere arasında imzalanan bir ticaret antlaşmasıdır. İngiltere'ye yüksek derecede ekonomik ayrıcalıklar verilmiştir. Amaç ise İngiltere'nin desteğini almaktır.
- 1838, 30 Mart *Modern merkezî kamu yönetimi sistemine geçiliyor.* Divan örgütü kaldırılarak yerine bakanlıklar kuruldu. Ölen ya da azledilen devlet memurlarının mallarına el konması anlamına gelen "Müsadere" usulü kaldırıldı.
- 1839 *Tanzimat Fermanı.* II. Mahmut'un yerine geçen oğlu I. Abdülmecit yenilikleri devam ettirmek istiyordu. Bu amaçla Mustafa Reşit Paşa'yı sadrazamlığa getirdi. Mustafa Reşit Paşa yapılacak yeniliklerin esaslarını belirleyen Tanzimat Fermanı'nı ilan etti.
- 1840 *Mısır'ın özerkleşmesi.* Londra Antlaşması bir zaman sonra tekrar ayaklanan Mehmet Ali Paşa ile imzalanmıştır. Bu anlaşmaya göre Mısır, Osmanlı'ya bağlı kalacak ancak yönetimi Mehmet Ali Paşa'nın oğullarına kalabilecekti.
- 1840 *İlk yarı resmî gazete.* Türk basın tarihinin yarı resmî olan ilk Türkçe gazetesi olan *Cerîde-i Havâdis*, Osmanlı'da ilk yarı resmî gazete olarak İngiliz misyonundan William Churchill tarafından çıkartılmıştır.
- 1853 *Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması.* 1853-1856 yılları arasında Osmanlı ile Rusya arasında çıkan Kırım Savaşı ile Rusya, Sinop'ta Osmanlı'ya ait donanmayı yakmıştır. İngiltere, Fransa ve İtalya, Rusya'nın boğazlara hâkim olacağını düşünerek Osmanlı'nın yanında savaşa girmiştir. Böylece Rusya barış yapmak zorunda kalmış ve Paris Barış Konferansı toplanmıştır. Bu konferans sonucunda da Paris Antlaşması imzalanmıştır.

- 1856 *Islahat Fermanı*. Tanzimat Fermanı'nın eksikliklerini gidermek amacıyla hazırlandı. Ferman, Paris Konferansı sırasında yayınlandı. Islahat Fermanı ile Avrupalıların, Osmanlı iç işlerine karışması engellenmek istenmiştir. Ayrıca toplumda eşitliği sağlamak, azınlıkları devlet yönetimine ısrındırmak hedeflenmiştir. Ancak istenilen sonuç alınamamış üstelik azınlıklar, Müslümanlardan daha ayrıcalıklı hâle gelmiştir.
- 1859 *İlk çeviri roman*. Tanzimat'la birlikte Batı'ya yönelen Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasal olarak yenileşmeyle bilimsel ve edebî yenileşme eşlik etmiştir. Bunun bir sonucu olarak *Telemakhos'un Serüvenleri*, Yusuf Kamil Paşa tarafından 1859 yılında çevrilmiş ve *Tercüme-i Telemak* adıyla 1862 yılında yayınlanmıştır.
- 1859 *İlk yerli tiyatro eseri*. Şair Evlenmesi, İbrahim Şinasi'nin *Tercüman-ı Ahval*'de tefrika edilen ardından kitap olarak basılan töre komedisi tarzında tek perdelik piyestir.
- 1860 *Şinasi, ilk makaleyi yazdı*. İbrahim Şinasi'nin 1860 yılında *Tercüman-ı Ahval* gazetesinde yayımlanan bu Mukaddime'si (ön sözü) edebiyatımızda ilk makale örneği sayılmaktadır.
- 1860, 22 Ekim *İlk özel gazete*. Agah Efendi ve Şinasi tarafından çıkarılan *Tercüman-ı Ahval*, önceleri pazar günleri çıkarken 25. sayısıyla birlikte haftada üç gün yayımlanmaya başlamıştır.
- 1863 *Osmanlı Bankası kuruldu*. 1856'da kurulan İngiliz sermayeli Bank-ı Osmani ile 1862 istikrazını üstlenen bir Fransız mali grubunun eşit ortaklığıyla İstanbul'da Bank-ı Osmani Şahane adıyla bir banka kuruldu. Banka modernleşme tarihinde önemli bir yer tutar.
- 1863 *Ziraat Bankası'nın temelleri atıldı*. Mithat Paşa tarafından kurulan Memleket Sandıkları daha sonra 1888 yılında bankaya dönüştürülmüştür. Ziraat Bankası mali ve idari tarihimizde önemli bir yere sahiptir.

- 1868, 1 Eylül *Mektebi Sultani kuruldu.* Mektebi Sultani, Osmanlı'da ilk defa Batılı anlamda öğretim yapmak için lise seviyesinde kurulan bir okuldur.
- 1868-1876 *Mecelle yazıldı.* *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* veya kısaca *Mecelle*, Ahmet Cevdet Paşa başkanlığındaki bir komisyon tarafından derlenen İslami özel hukuk (medeni hukuk) kuralları kodeksidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yarım yüzyılında şeri mahkemelerde hukuki dayanak olarak kullanılmıştır. Bir giriş 16 bölümden oluşur ve 1851 madde içerir.
- 1870 *Afgani İstanbul'da.* Yılın başlarında Mısır'a giden Afgani burada kırk gün kadar kaldıktan sonra Hicaz'a gitme fikrinden vazgeçerek -muhtemelen Sultan Abdülaziz'den aldığı bir davet üzerine- İstanbul'a hareket etti. Henüz İstanbul'a varmadan şöhreti yayıldığından burada itibar gördü; âlimler, yazarlar ve gençler onun sohbetlerine katıldılar. Sadrazam Ali Paşa kendisini ziyaret etti; ayrıca Fuad Paşa, Saffet Paşa, Münif Efendi ve Hoca Tahsin Efendi ile münasebet kurdu.
- 1872, 18 Kasım *İlk yerli roman yazıldı.* Şemsettin Sami'nin *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat* isimli eseri *Basiret* gazetesinde yayımlandı.
- 1874-1875 *İlk şiir antolojisi.* Ziya Paşa, yıllar boyunca seçip topladığı İslami edebiyatın üç büyük diliyle yazılmış şiirleri kendisine bütün ikbal kapılarının kapandığı, üzüntü ve hastalıkları ile bir köşeye çekilmiş bulunduğu bir zamanda düzene sokarak üç cilt halinde yayımlamıştır. Eserin başına ayrıca edebî görüşlerini belirten mesnevi şeklinde 795 beyitlik bir manzum mukaddime ilave etmiştir.
- 1876 *Balkan Sorunu ve Tersane Konferansı.* Balkanların durumu görüşülmek üzere 1876 yılında Tersane Konferansı düzenlenmiştir. Bosna Hersek ve Bulgaristan'a özerklik verilmesi, Sırbistan ve Karadağ'dan Osmanlı kuvvetlerinin çekilmesi kararlaştırılmıştır.

- 1876 *I.Meşrutiyet.* Tanzimat ve Islahat Fermanları Osmanlı Devleti'ndeki sorunları çözmeye yetmedi. Azınlıklar yeni hak talepleriyle isyan etmeye devam ettiler. Namık Kemal, Ziya Paşa gibi aydınların başını çektiği Jön Türkler (Genç Osmanlılar), ülkenin ancak meşrutiyet yönetimi ile kurtulacağına inanıyorlardı. Onlara göre demokratik meclisler oluşturulmalı, halk seçeceği temsilciler aracılığıyla yönetime katılmalı, padişahın yetkileri kısıtlanmalı, toplumda din, dil, ırk ayrımı yapılmamalıydı. Genç Osmanlı aydınları bazı subayların da desteğini alarak meşrutiyeti ilan edeceğine dair söz veren II. Abdülhamit'in tahta çıkmasını sağladılar. II. Abdülhamit, Mithat Paşa'yı sadrazamlığa getirdi. Mithat Paşa başkanlığında oluşturulan bir kurul önce bir anayasa (Kanuni Esasi) hazırladı ve Meşrutiyet ilan edildi.
- 1877 *Londra Konferansı.* Bosna Hersek ve Bulgaristan'a yeni haklar verilmesi ve ıslahatların Avrupalı devletlerce denetlenmesi kararlaştırılmıştır. Bu iki konferansta alınan kararlar Osmanlı Devleti tarafından içişlerine müdahale olarak görülmüş ve kabul edilmemiştir.
- 1881 *Duyun-u Umumiye İdaresi kuruldu.* Osmanlı dış borçlarını ödeyememesi sonucu Muharrem Kararnamesi ile Duyun-u Umumiye İdaresi kurulmuştur. Genel Borçlar İdaresi olarak bilinen bu kurum, devletin bazı gelirlerine el koyarak borçların doğrudan buradan ödenmesini hedeflemiştir.
- 1881 *Mustafa Kemal, Selanik'te dünyaya geldi.* Modern Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal mütevazı bir ailede dünyaya geldi. Askerî okullarda okuyarak Osmanlı bürokrasisi içinde yükselen Mustafa Kemal'in düşüncesini devrin fikrî ortamı ve gelişmeleri ciddi bir biçimde etkilemiştir.
- 1884 *Beyazıt Devlet Kütüphanesi kuruldu.* Bayezid Camii ve tarihî Sahaflar Çarşısı arasında Beyazıt Meydanı'na bakan iki tarihî binada araştırmacılara hizmet veren kütüphanedir. Türkiye'de devlet eliyle kurulan ve oluşum şartları bütün ayrıntılarıyla bilinen ilk kütüphanedir.

- 1889 *İttihat ve Terakki Cemiyeti kuruldu.* Sonraları İttihat ve Terakki Fırkası olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Meşrutiyet'in ilanına ön ayak olup 1908-1918 yılları arasında kısa kesintilerle devlet yönetimine egemen olan cemiyet bir grup genç aydın ve askerî öğrenci tarafından kuruldu. Cemiyet sadece siyasi bir oluşum değil kendi macerasını ülke macerası haline getirmiş bir aktördür.
- 1891 *Servet-i Fünun dergisi çıkıyor.* Türkiye'de edebiyatın modernleşmesindeki rolüyle bilinen haftalık dergi, 1944 yılına kadar aralıklarla 2.461 sayı yayımlanmıştır. Başlangıçta günlük olarak çıkmaya başlayan dergi, kısa süre sonra haftalık olarak yayımlanmıştır.
- 1891,
13 Haziran *İstanbul Arkeoloji Müzesi ziyarete açıldı.* Çeşitli kültürlerle ait bir milyonu aşkın eserle, dünyanın en büyük müzeleri arasındadır. Türkiye'nin müze olarak inşa edilen en eski binasıdır. 19. yüzyılın sonlarında ressam ve müzeci Osman Hamdi Bey tarafından İmparatorluk Müzesi olarak kurulmuştur.
- 1899 *Batılı tekniğe uygun ilk roman. Aşk-ı Memnu,* Halid Ziya Uşaklıgil'in realist-natüralist bir romanıdır. İlk olarak 1899-1900 yıllarında *Servet-i Fünun* dergisinde tefrika edildikten sonra 1900'de kitap olarak yayımlanmıştır.
- 1900 *Darülfünun'un açılışı.* Darülfünun, II. Abdülhamid'in isteğiyle Maarif Nazırı Zühtü Paşa tarafından "Darülfünun-u Şahane" adıyla Mekteb-i Mülkiye binasında yeniden açıldı. II. Meşrutiyet döneminde okul, Vezneciler'deki Zeynep Hanım Konağı'na taşındı, program yeniden düzenlendi, çeşitli öğrenci dernekleri kuruldu. 1909'da ismi "Darülfünun-u Osmani" olarak değiştirildi, eğitim ücretsiz hâle getirildi. 1912'de çıkarılan bir düzenleme ile kuruma bir miktar mali ve idari özerklik verildi ve adı "İstanbul Darülfünunu" olarak değişikli ve çeşitli şubeler açıldı.

- 1901 *İlk Türkçe sözlük hazırlandı.* Şemseddin Sami tarafından yazılıp ilk baskısı *İkdam* gazetesi tarafından yapılan *Kamus-ı Türki* ilk Türkçe sözlüktür.
- 1904 *Üç Tarz-ı Siyaset yayımlandı.* Yusuf Akçura'nın Kahire'de *Türk* adlı gazetede kaleme aldığı makaleler daha sonra kitap olarak basılmıştır. Akçura, Osmanlı Devleti'nin temel devlet politikası olarak Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük olmak üzere üç siyaseti kıyaslayarak incelemiştir.
- 1908 *Sırat-ı Müstakim çıkıyor.* Başyazarlığını Mehmet Akif'in yaptığı ve İslamcılık düşüncesinin kendini kurduğu İslamcılık hareketinin tezlerini oluşturduğu haftalık yayınlanan bir İslami dergiydi. 1908-1925 yılları arasında, 641 sayı yayınlanmış ve 183. sayıdan sonra *Sebilürreşad* adıyla yayımına devam edilmiştir.
- 1908, 23 Temmuz *II.Meşrutiyet.* Rumeli ordusunun 10 Temmuz 1908'de ayaklanması ve İstanbul'a doğru harekete geçeceğinin öğrenilmesi üzerine Padişah Abdülhamit II. Meşrutiyet'i ilan etti.
- 1908, 4 Aralık *Meclis-i Mebusan yeniden açıldı.* 1877-1878'de kısa bir süre açık kalan Meclis, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanı ile yeniden açıldı. İttihat ve Terakki Cemiyeti yapılan seçimlerden galip çıktı.
- 1909, 13 Nisan *31 Mart Vakası.* Meşrutiyet'ten rahatsız olanların İstanbul'da başlattığı ayaklanmayı bastırmak üzere Rumeli ordusu harekete geçti. Ayaklanma girişimi bastırıldı.
- 1909, Mayıs *Anayasa değişikliği.* Anayasa üzerinde değişiklikler yaparak padişahın ve ayan meclisinin yetkilerini daralttı, kendi yetkilerini arttırdı.
- 1910 *Renan Müdafaaanamesi yazıldı.* Namık Kemal, Ernest Renan'ın İslamiyet'in bilime, kültüre, eğitime, felsefeye, ilerleme ve gelişmeye engel olduğu yolunda tam bir Oryantalist tavrıyla verdiği bir konferansa cevap olmak üzere *Renan Müdafaaanamesi* adında bir kitapçık yazdı.

- 1911 *Türk Yurdu yayımlanmaya başlandı.* Günümüzde yayımlanmaya devam eden en eski dergi olan *Türk Yurdu* dergisi, Türk düşüncesine önemli katkılar sağlamıştır. *Türk Yurdu* Cemiyeti'nin kapanması üzerine Türk Ocakları'nın yayın organına dönüşmüş ve Temmuz 1997'de yayımlanan 480. sayısından itibaren hakemli dergi statüsündedir.
- 1911, 25 Mart *Trablusgarp Savaşı.* 1911-1912 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu ve İtalya Krallığı arasında geçen bir savaştan sonra Osmanlı Devleti, Libya'dan çekilmek durumunda kalmıştır.
- 1912-1913 *Balkan Savaşları.* Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki dört devlete karşı yaptığı savaşlardır. Savaş sonrasında Osmanlı Devleti, Balkan topraklarını büyük oranda kaybetmiştir.
- 1913 *Türk ve İslam Eserleri Müzesi kuruldu.* Süleymaniye Camii külliyesinde "Evkaf-ı İslâmiye Müzesi" adıyla kuruldu. Müzenin kurucusu İbnülemin Mahmut Kemal İnal benzer bir kurumu Kahire'de de kurmuştur.
- 1913, 23 Ocak *Bab-ı Ali Baskını.* Enver Bey ve Talat Bey'in başını çektiği bir grup, İttihat ve Terakki üyesi tarafından hükümet binasının basılmasıyla gerçekleştirilen askerî darbe sonrasında iktidar, İttihat ve Terakki'nin eline geçmiştir. Bu baskın bir tür hükümet darbesi niteliğindedir.
- 1914 *Kadınlar da Darülfünun'a giriyor.* Öğrencilerin tamamı erkek olan Darülfünun'da Balkan Savaşları'ndan sonra kız öğrenciler için konferanslar verildi. Kız öğrencilerin yükseköğrenim görme talebine yanıt vermek için 12 Eylül 1914'te ayrı bir bina içinde "İnas Darülfünunu" hizmete girdi. 1917'de kız öğrenciler tıp fakültesine de kabul edilmeye başlandı.

- 1914, 27 Ekim *Darülbedayi kuruldu.* 1914 tarihinde İstanbul Belediyesi bünyesinde konservatuvar olarak açıldıktan sonra okul hüviyetinden çıkıp bir tiyatro topluluğuna dönüşmüştür. Kurumun ismi 1934'te "İstanbul Şehir Tiyatroları" olarak değiştirilmiştir.
- 1914-1918 *I. Dünya Savaşı.* Avusturya veliahdının Bosna'da uğradığı suikast sonucu başlayan savaşa İngiltere, Fransa, Rusya, İtalya "İtilaf Devletleri" olarak Almanya, Avusturya, Macaristan, Bulgaristan ve Osmanlı Devleti "İttifak Devletleri" olarak katıldılar. 1918'de biten savaştan Osmanlı Devleti teslim olarak çıkmış ve emperyalistlerin masasında paylaşılmıştır.
- 1915, 18 Mart *Çanakkale Zaferi.* İngiliz ve Fransız donanmalarının Çanakkale Boğazı'nı geçmeye çalışmaları büyük bir direnişle karşılaştı. Bu zafer sadece bir savaşın kazanılması değil aynı zamanda 20. yüzyıla damgasını vuracak bir direniş fikrinin de kurucusudur.
- 1917 *Dârülelhan kuruldu.* Osmanlı Devleti'nin ilk resmî müzik okulu olarak İstanbul'da 1917-1927 arasında faaliyet gösteren dört yıllık eğitim kurumu. Osmanlı Devleti'nde Maarif Nezareti'ne bağlı okullarda öğretmenlik yapmak üzere hem Türk hem Batı müziğini bilen öğretmenler yetiştirmek amacı ile kurulmuştur.
- 1918, 21 Aralık *Meclis kapatıldı.* Osmanlı Mebusan Meclisi'nin padişah tarafından kapatıldı.
- 1918, 30 Ekim *Mondros Mütarekesi.* Osmanlı Devleti'nin ağır teslimiyet koşullarını kabul ettiği anlaşma. Bu mütareke ile Osmanlı toprakları işgal güçlerince paylaşılacak ve Osmanlı ordusu fiilen dağıtılacaktı.
- 1919, 15 Mart *İstanbul'un işgali.* İngiliz askerleri İstanbul'a çıktı. Direniş yanlısı bazı aydınlar ve mebuslar, Meclis binasında tutuklandı.

- 1919, 19 Mayıs *Kurtuluş Savaşı başladı.* Atatürk'ün Samsun'a çıkışı. 16 Mayıs 1919'da, İstanbul'dan tarihî "Bandırma Vapuru" ile hareket eden Mustafa Kemal ve beraberindekiler, 19 Mayıs'ta Samsun'a çıktı. Samsun'a çıkış fiilen Kurtuluş Savaşı'nın başladığı gündü.
- 1919-1922 *Kurtuluş Savaşı.* Türkiye'nin kurtuluş mücadelesinin tarihi. Bir dizi savaş ve kongre sonucu oluşan millî iradenin belirginleşmesi ve bunun sonucu düşmanların topraklarımızdan atılma süreci. Atatürk'ün 19 Mayıs'ta Samsun'a çıkışıyla başlayan süreç 11 Eylül 1922'deki Mudanya Mütarekesi ile ateşkese kavuştu. 24 Temmuz 1923'te Lozan Anlaşması ile de Sevr hükümleri paramparça edilerek Türkiye'nin bağımsız ve egemen bir devlet olduğu uluslararası arenada tescil edilmiştir.
- 1919, 22 Eylül *İlk Sosyalist Parti kuruldu.* Türkiye'nin ilk legal sosyalist partisi İstanbul'da Dr. Şefik Hüsnü Değmer ve Ethem Nejat tarafından kuruldu.
- 1919, 23 Mayıs-13 Ocak 1920 *Sultanahmet Mitingleri.* İzmir'in işgal edildiğinin duyulmasıyla birlikte başta İstanbul olmak üzere tüm yurttaki derin infial uyandı. Bunun üzerine İstanbul Sultanahmet Meydanı'nda bir dizi protesto mitingi yapıldı. Mitingleri "Karakol Cemiyeti" ve "Türk Ocakları" organize ediyordu. Bu mitinglerde Şair Mehmet Emin Yurdakul, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Halide Edip Adıvar, Şükufe Nihal gibi hatipler konuşmuştur. Sultanahmet mitingleri, Anadolu direnişinin moral ve kadro kaynağı olmuştur.
- 1919, 7 Eylül *Heyeti Temsiliye'nin kurulması.* Anadolu ve Rumeli Müdafai Hukuk Cemiyetleri bünyesinde bütün direniş kapsayacak merkezî bir örgüt kuruldu. Bunun içinde koordinasyonu yürütecek yeni bir "Heyeti Temsiliye" seçildi.

- 1919, Haz.-Eylül *Kongreler.* Anadolu'nun çeşitli yerlerinde kongreler toplandı ve işgale karşı mücadele için bölgesel birlikler oluşturuldu. Bunlardan en önemlileri Erzurum Kongresi (23 Temmuz 1919), Sivas Kongresi (4 Eylül 1919) ve Balıkesir Kongresi'dir (28 Haziran 1919-10 Mart 1920).
- 1920, 10 Eylül *Türkiye Komünist Fırkası kuruldu.* Bakü'de Mustafa Suphi ve Ethem Nejat tarafından Türkiye Komünist Fırkası kuruldu.
- 1920, 12 Ocak *Mebusan Meclisi'nin son toplantısı.* Son Osmanlı Mebusan Meclisi İstanbul'da toplandı.
- 1920, 16 Mart *İstanbul'un itilaf devletlerince resmen işgali.* İstanbul'u fiili işgal altında tutan itilaf devletleri, resmen işgali başlattılar.
- 1920, 28 Ocak *Misak-ı Milli'nin kabulü.* İstanbul'da toplanan son Meclisi Mebusan'da yurtsever "Felah-ı Vatan" grubu ve Anadolu hareketine sempati ile bakan Ali Rıza Paşa'nın girişimiyle gizli bir oturum yapıldı ve burada "Misak-ı Milli" (Milli And) kabul edildi. Bu aynı zamanda Anadolu Hareketi'nin de programı oldu.
- 1920, 23 Nisan *TBMM'nin Açılışı.* Anadolu'da oluşan direniş ve kongrelerden süzülerek gelen millet temsilcileri en sonunda daha üst bir iradenin organı olan TBMM'de toplandılar. TBMM Anadolu direnişinin karar mercii ve millet iradesinin somutlaştığı yer oldu.
- 1921 *Anadolu Medeniyetleri Müzesi açıldı.* Ankara Kalesi'nin dış duvarının güneydoğu kıyısında, yeni işlev verilerek düzenlenmiş iki Osmanlı yapısında yer alan müzede, Anadolu'nun arkeolojik eserleri kronolojik olarak sergilenmektedir.

- 1921, 1 Mart *İstiklal Marşı kabul edildi.* Kurtuluş Savaşı esnasında başlayan millî marş arayışı önce bir güfte yarışmasıyla neticelendi. Mehmed Akif Ersoy'un güftesi büyük bir heyecanla kabul edildi. Daha sonra açılan beste yarışmasını Ali Rıfat Bey'in (Çağatay) bestesi kazandı ve 1930'a kadar gündemde kaldı. 1930'dan bugüne kadar kullandığımız beste ise Osman Zeki Bey'e (Üngör) aittir.
- 1921, 10 Ağustos *Sevr Anlaşması.* Fransa'nın Sevres kentinde imzalanan anlaşma ile işgal koşulları kalıcı hâle geldi. Bu anlaşma ile işgal devletleri Osmanlı topraklarını paylaşıyor, Doğu Anadolu'da bağımsız bir Kürdistan ile bağımsız bir Ermenistan kurulması öngörülüyordu. Ancak anlaşma hukuken ve fiilen uygulanamadı ve Ankara Hükûmeti bu anlaşmayı imzalayanları "Vatan Haini" ilan etti.
- 1921, 23 Ağustos *Sakarya Zaferi.* Sakarya Meydan Muharebesi ile Batı karşısında 13 Eylül 1683 yılından itibaren devam eden geri çekilme durmuştur.
- 1921, 5 Aralık *Said Halim Paşa şehit edildi.* Meşrutiyet sonrasında ve I. Dünya Savaşı sırasında sadrazamlık yapan güçlü devlet adamı, düşünür ve İslamcılık fikriyatının kurucularından olan Said Halim Paşa harp sonrası Roma'ya gitmiştir. Burada bir Ermeni komitacının silahlı saldırısına uğrayarak hayatını kaybetmiştir.
- 1922 *İlk film şirketi kuruldu.* İlk özel Türk film şirketi olan Kemal Film kuruldu.
- 1922, 1 Kasım *Saltanatın kaldırılması.* Çıkarılan bir kanunla 600 yıl devam eden Osmanlı hanedanı saltanatına son verilerek Millî irade tümüyle TBMM'nin eline geçmiştir.
- 1922, 11 Ekim *Mudanya Mütarekesi.* Türk-Yunan savaşını sona erdiren ve Mudanya'da imzalanan anlaşma. Bu anlaşma aynı zamanda fiilen Kurtuluş Savaşı'nın sonu anlamına da geliyordu.

- 1922, 9 Eylül *İzmir'in kurtuluşu.* Dumlupınar'dan sonra Ege'ye doğru hızla ilerleyen Türk Kuvvetleri İzmir'e girdiler. Böylelikle İzmir, Yunan işgalinden kurtarıldı.
- 1923 *Ateşten Gömlek filmi çekildi.* Kurtuluş Savaşı'nı konu alan ilk film "Ateşten Gömlek" çekildi. Yönetmenliğini Muhsin Ertuğrul'un yaptığı filmde Bedia Muvahhit ve Neyyire Neyir oynadılar.
- 1923 *Türkçülüğün Esasları yayımlandı.* *Türkçülüğün Esasları*, Ziya Gökalp'in 1923 yılında yayımladığı, Türk milliyetçiliğinin tüm fikir ve tekliflerini bir sistem bütünlüğü içinde ortaya koyan, yazarın değişik zamanlarda yazmış olduğu denemelerden derlediği sosyolojik kitaptır. Türk milliyetçilerinin temel eserlerinden birisi sayılır.
- 1923, 11 Eylül *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Kuruluşu.* Kurtuluş Savaşı'nın nüvelerini oluşturan "Anadolu ve Rumeli Müdafai Hukuk Cemiyetleri"nin "Cumhuriyet Halk Fırkası" adı altında bir çatı etrafında toplanması sonucu oluşan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu partisi. İlk genel başkanı bizzat Mustafa Kemal Atatürk'tür. "9 Umde"si (Sonradan "6 Ok"a dönüşmüştür) ilk siyasi programıdır. Cumhuriyetin siyasi kadroları bu partiden yetişmiştir. Uzun yıllar "Tek Parti" olarak faaliyet göstermiş, birçok Cumhuriyet devrimi ve atılımına önderlik etmiştir. İlerleyen yıllarda Cumhuriyet Halk Partisi adını almıştır.
- 1923, 13 Ekim *Ankara'nın başkent oluşu.* Millî Mücadele'nin yürütüldüğü şehir olan Ankara, Meclis'in kararıyla yeni başkent olarak ilan edildi. Böylelikle yüzyıllardır İstanbul'un elinde olan "Başkent"lik Ankara'ya geçmiştir.
- 1923, 17 Şubat -4 Mart *İzmir İktisat Kongresi.* Cumhuriyetin ilk iktisat kongresi İzmir'de toplandı. Bu kongrede serbest teşebbüsün teşvik edilmesi karara bağlanırken fiilî politikada "karma ekonomi"nin önemi üzerinde durulmuştur.

- 1923, 24 Temmuz *Lozan Konferansı.* İsviçre’nin Lozan kentinde tertiplenen konferansa, İtilaf Devletleri’nin yanı sıra boğazlara taraf olan ülkelerden temsilciler de katılmıştır. Konferansa Türkiye savaştan galip çıkan bir ülke olarak katılmıştır. Bu anlaşma ile Türkiye, Musul ve Hatay Sorunu hariç birçok konuyu netleştirmiş, Osmanlı borçlarını ödemeyi kabul etmiş, 12 adayı İtalyan denetimine bırakmış ve tüm dünyaya bağımsız-egemen bir devlet olduğunu göstermiştir.
- 1923, 29 Ekim *Cumhuriyet’in ilanı.* İkinci dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin 29 Ekim 1923 günü gerçekleşen oturumunda Mustafa Kemal’in hazırladığı anayasa değişikliği teklifinin oy birliğiyle kabul edilmesiyle Türkiye Devleti’nin yönetim şekli cumhuriyet olarak belirlendi. Aynı oturumda Mustafa Kemal, reisi cumhur olarak seçildi.
- 1923, 30 Ocak *Mübadele.* Yunanistan’la imzalanan anlaşma gereği Yunanistan’daki Türk ve Müslümanlarla Türkiye’deki Rumların karşılıklı olarak değiştirilmesi planlandı. Mübadele anlaşması 1 Mayıs 1923’ten itibaren fiilen uygulanmaya başladı.
- 1924, 1 Haziran *Yüz Ellilikler Sürgünde.* Aralarında Refik Halit, Mustafa Sabri ve Çerkes Ethem gibi genellikle İttihat ve Terakki muhaliflerinden oluşan yüz elli isim, Milli Mücadele’ye muhalefetlerinden ötürü iş birlikçi olmak suçlamasıyla 28 Mayıs 1927’de yurttaşlıktan çıkarılmışlar ve yurt dışına sürgüne gönderilmişlerdir.
- 1924, 1 Şubat *Resimli Ay yayınlandı.* Zekeriya Sertel tarafından yayınlanan “Resimli Ay” yayının hayatına başladı. Resimli Ay muhalif bir kimlikteydi.

- 1924, 17 Kasım *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kuruldu.* Türkiye Cumhuriyeti tarihinin ilk muhalefet partisi Mustafa Kemal Paşa'nın eski silah ve dava arkadaşları olan Kâzım Karabekir, Rauf Bey, Ali Fuat Paşa, Refet Paşa ve Adnan Bey'in öncülüğünde kurulmuştur. Parti 1925'te Şeyh Said İsyanı bahane edilerek kapatılmıştır.
- 1924, 24 Nisan *Anayasa yürürlüğe girdi.* Resmî adıyla Teşkilat-ı Esasiye Kanunu, 1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nu yürürlükten kaldırmıştır. Bu anayasa ile devletin kurumları ve ilişkileri tarif edildi. Birkaç önemli değişiklikle 1961'e dek yürürlükte kalmıştır. Bu anayasa 10 Ocak 1945'te içeriği değiştirilmeden, dili Türkçeleştirilerek yeniden kabul edilmiştir.
- 1924, 25 Ekim *Ziya Gökalp öldü.* Türk milliyetçiliğinin fikir babası ve sosyolog Ziya Gökalp öldü.
- 1924, 3 Mart *Hilafetin Kaldırılması.* 1922'de kaldırılan saltanattan sonra sıra hilafetin kaldırılmasına gelmişti. Ancak meclis içindeki kimi güçlerin bu konudaki farklı tutum alışları ve gelişmeleri kararın alınmasını geciktirmiş oldu. Rauf Orbay, Adnan Adıvar, Rafet Bele gibi ünlü isimler Halife Abdülmecit Efendi'yi ziyaret ederek destek belirttiler. O dönem için büyük olay olan İmam 3. Ağa Han'ın mektubu da hilafetin korunması tavsiyesini içeriyordu. Bu mektubu yayınlayan Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmet Cevdet ve Velid Ebüzziya gibi gazeteciler tutuklandı. Bu olayların sonunda Urfa milletvekili Şeyh Saffet Efendi ve 50 arkadaşının teklifiyle hilafet kaldırıldı ve Halife Abdülmecit Efendi apar topar yurt dışına çıkartıldı.

- 1924, 3 Mart *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*. Milli eğitimde birlik ilkesinin yerleştirildiği “Tevhid-i Tedrisat Kanunu” ile ders programları ve teşkilatlanma, Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlanıyor ve Cumhuriyet’in ilkelerini “tek elden” yayacak bir anlayış benimse-niyordu. Bu kanunla medreseler tamamen kapatılmıştır.
- 1925 *Mehmet Akif Mısır’a gitti*. Mehmet Akif, yıl 1920’yi gösterirken Anadolu’daki Milli Mücadele’ye destek için İstanbul’dan ayrılmıştı. Düşman vatandan çıkarıldığında 1923’te Ankara’dan İstanbul’a geri döndü. Tahrir-i Sükûn sonrası artan baskılar dolayısıyla 1925’in sonlarına doğru Abbas Halim Paşa’nın da-vetleri üzerine Mısır’a gitti, on bir sene geri dönmedi.
- 1925, 11 Şubat *Şeyh Sait İsyanı*. Bingöl’ün genç ilçesinde Şeyh Sait önderliğinde bir hareket başladı. Ayaklanma Diyarbakır’a da sıçradı. Asilerle ordu arasında şiddetli çatışmalar mey-dana geldi.
- 1925, 28 Kasım *Şapka Kanunu*. Cumhuriyet’in hedefleri arasında modern kı-lık kıyafetin kamusal hayata getirilmesi de vardı. Bu değişim kanunlar eliyle gerçekleştirilmeye çalışıldı. Geleneksel kıya-fetler yasaklanırken yerine modern kıyafetler kanunen zo-runlu hale getirildi. Bunlar arasında yer alan “Şapka Kanunu” modernleşmenin bir simgesi olarak kabul edilmiştir.
- 1925, 3 Haziran *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatıldı*. Adnan Adıvar, Rauf Orbay, Kazım Karabekir gibi muhaliflerin kurduğu CHP’den bağımsız ilk siyaset oluşumu, Ankara İstiklal Mahkemesi’nce “sakıncalı” bulunup Tahrir-i Sükûn Kanu-nu’na dayanılarak kapatıldı. Böylelikle “Tek Parti” anlayışı-nın daha uzun süre terk edilmeyeceği anlaşıldı.
- 1925, 30 Kasım *Tekke ve zaviyelerin kapatılması*. Tekke ve zaviyelerin kapa-tılması ve türbedarlıktaki birtakım unvanların yasaklan-masına dair kanun kabul edildi. Böylelikle yüzlerce yıl de-vam eden ve Türk toplumsal hayatında önemli bir yeri olan tekke ve zaviyeler kamu yaşamından uzaklaştırılıyordu.

- 1925, 4 Mart *Takrir-i Sükûn Kanunu.* Hükûmete 2 yıl için olağanüstü yetkiler veren bu kanunla, ayaklanmaların bastırılması hedeflendi. Yeni İstiklal Mahkemeleri kuruldu. Yumuşak giden süreç birden sertleşti ve yaraları uzunca yıllar kapanmayacak baskılar başladı.
- 1926, 1 Ocak *Miladi takvimin ve alafranga saatin kullanımına başlanması.*
- 1926, 17 Şubat *Medeni Kanun'un kabulü.* Türk Medeni Kanunu kabul edildi. Medeni nikâh esası resmen yürürlüğe girdi. Bu süreç, kadınlar lehine bazı hukuki düzenlemeleri beraberinde getirdi.
- 1926, Şubat-Nisan *Yeni Batılı hukuk sistemi.* Yeni Ceza Kanunu (Türk Ceza Kanunu), Türk Medeni Kanunu (Mecelle kaldırıldı), Borçlar Kanunu ve Türk Ticaret Kanunu kabul edildi.
- 1927 *Süleymaniye Kütüphanesi kuruldu.* İstanbul'daki Süleymaniye Camii medreselerinde kurulmuş olan kütüphane de muhtelif yerlerdeki yazma eserler toplanmıştır. Yazma eser bakımından dünyanın en önemli kütüphaneleri arasındadır.
- 1927, 15-20 Ekim *Mustafa Kemal'in Büyük Nutku'nu okuması.* Mustafa Kemal Atatürk, CHP 2. Büyük Kongresi'nde Büyük Nutkunu (Söylev) okudu. Nutuk, Türk Kurtuluş Savaşı'nın gün gün değerlendirilmesini ve temel ilkelerini kapsamaktadır.
- 1927, 25 Ekim *Komünist Tevkifatı.* Başında Şefik Hüsnü Değmer ve Vedat Nedim Tör'ün bulunduğu gizli TKP örgütlenmesine yönelik tutuklamalar yapıldı.
- 1927, 6 Mayıs *İstanbul Radyosu yayıma başladı.* İstanbul'da yayıma başlayan ilk radyo ile Ankara'da başlayan ikinci radyo 1936 tarihinde PTT'ye devredildi. PTT'ye devredildikten sonra vericisi güçlendirilen Ankara Radyosu, 28 Ekim 1938'de resmen işletmeye açıldı.

- 1928, 1 Kasım *Harf Devrimi*. Cumhuriyet’in en önemli adımlarından biri olan Arap harflerinin terkedilmesi, 1353 Sayılı Türk Harflerinin Kabul ve Tetkiki Hakkındaki Kanun’la yürürlüğe girdi. 1926’da başlayan çalışmalar böylelikle resmîleşiyor, kademeli olarak yeni kuşak ve devlet yazışmaları Latin harfleriyle yapılıyordu. Yüzlerce yıllık birikimin üzerine inşa edildiği Arap harflerinin terki ile birlikte daha sonra sıkça eleştirildiği üzere köksüz bir toplum oluşturulması hedeflenmiştir.
- 1928, 10 Nisan *Anayasa laikleşti*. “Devletin dini İslam’dır” hükmü, Anayasa’dan çıkarıldı.
- 1928, 11 Kasım *Türk Dil Kurumu kuruldu*. Yeni dil çabalarına paralel Türk Dil Kurumu bizzat Atatürk’ün katkılarıyla kuruldu.
- 1929 *“Putları Yıkıyoruz”*. Türk edebiyatında ilk kuşak çatışması Resimli Ay dergisinde Nazım Hikmet tarafından başlatıldı.
- 1930, 12 Ağustos *Serbest Cumhuriyet Fırkası*. İkinci demokrasi denemesi olarak Fethi Okyar başkanlığında Serbest Cumhuriyet Fırkası kuruldu. Fırka kısa bir süre sonra yine Mustafa Kemal’in talimatı ile kapatıldı.
- 1930’lar *Alman Hocaların gelişi*. Nasyonal sosyalizm döneminde Nazi rejiminin zulmüne uğrayan 80’den fazla ünlü Alman bilim adamı ve sanatçı Türkiye’ye sığındı. Ünlü profesörler ve ailelerinin yanı sıra üniversitelerden genç araştırma görevlileri ve okutmanlar da geçici olarak Türkiye’de çalışma imkânı buldu.
- 1930’lar *Türk tarih tezi oluşuyor*. 1930’lu yıllarda doğrudan Atatürk’ün etki ve yönlendirmeleri ile ortaya çıkan Türk tarih tezi, Anadolu’nun ezeli bir Türk yurdu olduğu fikrine dayanır. 1937 yılında toplanan İkinci Türk Tarih Kongresi’nde konu yabancı bilim adamlarının da katılımıyla tartışılmıştır. Avrupa’daki faşist eğilimlerden etkilenerek ortaya çıkan düşünce daha sonra hızla terk edilmiştir.

- 1932, 12 Temmuz *Türk Dil Kurumu'nun açılması.* Türk Dili Tetkik Cemiyeti adıyla Samih Rifat, Ruşen Eşref, Celal Sahir ve Yakup Kadri gibi siyasi ve edebiyatçıların kuruculuğunda açılmıştır.
- 1932 *Kadro dergisi çıkıyor.* Kadrocular olarak da bilinen Şevket Süreyya Aydemir liderliğindeki beş isim tarafından yayımlanan dergi, Cumhuriyetin devrim ideolojisini yapmayı amaçlamaktadır. Derginin Türkiye'de Kemalizm'in oluşumunda önemli bir yeri vardır.
- 1932, 18 Temmuz *Türkçe ezan.* Diyanet İşleri Başkanlığı'nın genelgesi ile ezan Türkçe okunmaya başlanmış, 1941 yılında ise Arapça ezan yasağı uygulamaya konulmuştur. 1950 seçimlerinden birinci parti olarak çıkan Demokrat Parti, Arapça ezan yasağını kaldırmıştır.
- 1932, 19 Şubat *Halkevleri kuruldu.* Cumhuriyet kuşaklarının eğitiminde ve kültürel hayatında önemli rol oynayan halkevleri kuruldu.
- 1933 *"Lüküs Hayat" Opereti.* Kuşakların hafızasına yer edecek "Lüküs Hayat" opereti, ilk defa Ses Tiyatrosu'nda Avni Diligil tarafından sahneye kondu.
- 1933, 15 Temmuz *Varlık dergisi yayımda.* Yaşar Nabi Nayır tarafından yayımlanmaya başlanan aylık sanat ve edebiyat dergisidir. İlk yıllarında yayımladığı Batı edebiyatı çevirileri ve şiirleriyle, öz Türkçe anlayışıyla tanınan *Varlık*, kesintisiz yayınıyla günümüze kadar gelmiştir.
- 1933, 31 Mayıs *Üniversite Reformu.* Dr. Reşit Galip'in önerisi ile İstanbul Üniversitesi'nin yeniden düzenlenmesi konusunda bir rapor hazırlaması için Prof. Albert Malche görevlendirildi. Malche'nin hazırladığı rapor doğrultusunda TBMM'de Üniversite Reformu ile ilgili 252 Sayılı Kanun kabul edildi. Bu kanunla Darülfünun kapatılmış yerine İstanbul Üniversitesi açılmıştır.

- 1934, 21 Haziran *Soyadı Kanunu’nun kabulü.* Soyadı Kanunu’nun çıkmasından 5 ay sonra 24 Kasım 1934 tarihinde TBMM tarafından oy birliği ile kabul edilen 2587 Sayılı Kanun’la Cumhurbaşkanını Mustafa Kemal’e “Atatürk” soyadı verildi. Ayrıca bazı dinî unvanların kullanılması da yasaklandı.
- 1931, 12 Nisan *Türk Tarih Kurumu kuruldu.* Türk tarihinin incelenmesinde ilk bilimsel kurum olan Türk Tarih Kurumu kuruldu.
- 1936, 27 Aralık *Mehmet Akif Ersoy’un vefatı.* Millî şairimiz Mehmet Akif Ersoy, İslamcı düşüncenin öncü isimlerinden birisidir. Milli Mücadele’de aktif rol alan Akif, 1923 yılının Mart ayının son günlerinde yakın arkadaşı Trabzon Milletvekili Ali Şükrü Bey’in Mustafa Kemal’in Muhafız Alayı Kumandanı Topal Osman tarafından öldürüldüğünün anlaşılması üzerine Mısır’a hicret etti. Siroz hastalığına tutulunca tedavi için döndüğü İstanbul’da 27 Aralık 1936 tarihinde vefat etti. Akif’in garip ve kimsesiz bir biçimde ölümü uzunca bir süre İslamcılarının Cumhuriyete küskünlüğünün sembolü olmuştur.
- 1938, 10 Kasım *M. Kemal Atatürk’ün ölümü.* Milli Mücadele’nin lideri ve Cumhuriyet’in kurucusu Atatürk İstanbul’da vefat etti.
- 1938, 29 Mart *Harp Okulu Davası.* Askerî isyana teşvik ve komünizm propagandası yapmaktan Nazım Hikmet 15 yıl ağır hapse mahkûm oldu.
- 1938, 29 Mayıs *Yüz elliliklerin affı.* 150’likler diye bilinen İtilafçılar, Milli Mücadele sırasında vatana ihanetle suçlanmış ve sürgüne gönderilmişlerdi. Cumhuriyetin 15. Yılı dolayısıyla bu kişiler af kanunu kapsamına alındı.

- 1939 *Memleketimden İnsan Manzaraları yazılmaya başlandı.* Nazım Hikmet, *Memleketimden İnsan Manzaraları*'nı İstanbul'da tevkifhanede yazmaya başlamıştır. Şair 1950'de hapisten çıktığında eserin 66 bin satır yazılmış olduğunu ifade eder. Ertesi sene ülkeyi terk ederken destanın bazı bölümlerini arkadaşları arasında dağıtır. Bazıları, yakalanma tedirginliği ile ellerindeki bölümleri yakıp yok etmiştir. 1965'te yayımlandığında elde kalan 17 bin mısradan oluşan eser, Nazım Hikmet şiirinin doruğu kabul edilir.
- 1939 *Hak Dini Kuran Dili yayını tamamlandı.* Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde İslam kültürün temel kaynaklarının Türkçeye kazandırılmasına karar verilmiştir. Bu çerçevede asırların düşünce ve ilim birikimini bünyesinde teşmil eden tefsir Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından on iki yıllık (1926-1938) bir çalışma ile tamamlanmış, 1935-1939 yıllarında İstanbul'da dokuz cilt ve 10.000 takım olarak basılmıştır.
- 1939, 1 Eylül *II. Dünya Savaşı başladı.* 1945'e kadar yoğun bir şekilde devam eden savaş neticeleri itibarıyla Türkiye üzerinde çok önemli tesirler bırakmıştır. Savaş sonrasında Batı blokunda yer almak için Türkiye çok partili hayata geçmek de dâhil çok önemli siyasal ve iktisadi değişimler yapmak durumunda kalmıştır.
- 1939, Şubat *Hareket Dergisi yayında.* Nurettin Topçu tarafından kurulan *Hareket Dergisi*, İslamcı neşriyatta uzun süren sessizliği yırtan bir yayın olmuştur. Basın hürriyetinin sınırlı olduğu bir devirde *Hareket Dergisi* ilk sayılarından itibaren din, milliyetçilik, sosyal düzen ve inkılap gibi kavramlara resmî görüşün dışında yeni anlamlar yüklemesi bakımından önemlidir.

- 1940 *İslam Ansiklopedisi çevirisi başladı.* Leiden'de İngilizce, Fransızca ve Almanca olarak yayımlanan *Encyclopedie de l' İslam*'ın (4 cilt, 1908-1938) tercümesine ve tadiline Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde başlanmıştır. 13 ciltten oluşan Ansiklopedi, 1988 yılında tamamlanmıştır.
- 1940, 17 Nisan *Köy Enstitülerinin açılışı.* 1930'larda kırsal kesimde yaşayan halk ile kentliler arasında denge oluşturmak ve köy halkına pratik bilgi vermek amacıyla çeşitli eğitim modelleri aranmaktadır. Bu amaçla 1940'larda köy okullarında görev alacak olan öğretmenleri yetiştirmek üzere kent ve kasabalardan uzak, geniş arazisi bulunan uygun yerlerde Köy Enstitüleri kurulmaya başlanır.
- 1940'lar *Tercüme hareketi başladı.* Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in talep ve teşvikiyle başlayan tercüme faaliyetleri doğrultusunda 1946 sonuna kadar toplam 496 eser Türkçeye çevrilmiştir. Tercümelerin ilk baskılarında yer alan önsözde Yücel, bu hareketi bir Türk hümanizması olarak değerlendirir.
- 1943, Eylül *Büyük Doğu yayın hayatına başladı.* Necip Fazıl'ın şahsiyetiyle güçlü bir edebî üsluba sahip olan dergi, uzunca bir süre muhafazakâr ve millî muhalefetin ana sesi olmuş, sonraki tüm kadrolar ve yayınlar üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır. Necip Fazıl, *Büyük Doğu* dergisinin çıkış sebebini, ülkedeki düşünce ve ideoloji bakımından eksikliğin giderilmesine katkı sağlamak olarak görür.
- 1943-1954 *Sanat Ansiklopedisi yayımlandı.* Celal Esat Arseven'in hazırladığı 5 ciltlik *Sanat Ansiklopedisi*, MEB tarafından yayımlanmıştır.
- 1945, 15 Mayıs *Türkiye'nin Birleşmiş Milletlere üye olması.* İkinci Dünya Savaşı'nın bitimine doğru Türkiye, Almanya'ya savaş ilan etmiş ve böylece Birleşmiş Milletler'in kurucu üyeleri arasında yer almıştır.

- 1945, 4 Aralık *Tan Olayı*. Dönemin en tanınmış ve sol eğilimli gazetelerinden “Tan” gazetesi ve matbaası, kışkırtma sonucu öğrencilerce basıldı. Gazete ve matbaa tahrip edildi.
- 1946, 15 Nisan *Millî Kütüphane'nin temelleri atıldı*. Dünyada var olan benzerleri gözetilerek kurulmuş olan Türkiye'nin ulusal kütüphanesi, 23 Mart 1950'de kabul edilen özel kuruluş yasası ile Milli Eğitim Bakanlığı'ndan bağımsız ayrı bir tüzel kişiliğe kavuşmuştur. Mimar Turgut Cansever tarafından çizilen planı ile Milli Kütüphane binası Türkiye'nin önemli kültür kurumlarındanıdır.
- 1946, 7 Ocak *Demokrat Parti kuruldu ve çok partili hayat başladı*. Demokrat Parti, Türkiye Cumhuriyeti'nde çok partili seçimle iktidarı kazanan ikinci Türk siyasi partisidir. Sırasıyla 1950, 1954 ve 1957 seçimlerini kazanmış ve on yıl boyunca (1950-1960) iktidar olmuştur. DP, 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesi ile iktidardan düşürülmüş ve 29 Eylül 1960'ta kapatılmıştır.
- 1946, 21 Temmuz *İlk Çok Partili Seçimler*. Cumhuriyet tarihinin ilk muhalefet partili seçimi yapıldı. CHP 396, DP 61 milletvekili çıkardı.
- 1947, 12 Mart *Amerikan yardımı*. Cumhuriyet tarihi içinde ilk ABD yardımı gündeme geldi. Böylelikle daha sonra ABD ile gelişecek ilişkilerin temeli o günlerde atıldı.
- 1948, 25 Ocak *Kazım Karabekir vefat etti*. Milli Mücadele'nin önemli isimlerinden birisi olan ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurucuları arasında yer alan ve partinin genel başkanı olan Kazım Karabekir, Mustafa Kemal'e düzenlenen İzmir Suikastı girişimi ile ilgili olarak tutuklanmış ve İstiklal Mahkemesi'nde idam ile yargılanmıştır. Bu olaydan sonra siyasetten çekilen Kazım Karabekir bu sebeple İslamcılarının teveccühüne mazhar olmuştur.

- 1948, 4 Temmuz *Amerika ile ilişkiler derinleşiyor.* ABD ile ekonomik iş birliği antlaşması imzalanmış ve Marshall Planı çerçevesinde Türkiye çeşitli teknik ve mali yardımlar almaya başlamıştır.
- 1950, 10 Nisan *Mareşal Fevzi Çakmak öldü.* Kurtuluş Savaşı komutanlarından Mareşal Fevzi Çakmak öldü.
- 1950, 14 Mayıs *Demokrat Parti iktidarda.* 14 Mayıs 1950 günü yapılan seçimler, Türkiye'de 27 yıllık tek parti devrini sona erdirdi. 1923'ten beri tek başına ülkeyi idare eden Cumhuriyet Halk Partisi, iktidarı, seçim sonucunda devretti. Celal Bayar Cumhurbaşkanı, Adnan Menderes Başbakan oldu. Böylelikle yeni bir dönem başlıyordu.
- 1950, 16 Haziran *Arapça ezan okunması.* DP iktidarının ilk icraatlarından birisi, Türkçe okunan ezanın tekrar Arapça okunmasını sağlamak oldu.
- 1950, 28 Temmuz *İstanbul Fetih Cemiyeti kuruldu.* Bakanlar Kurulu kararı ile kamu yararına çalışan bir dernek olarak kurulan cemiyet, İstanbul'un fethinin 500. Yıl programlarını organize etmiştir.
- 1950'lerin başları *İkinci yeni şiiri başlıyor.* İkinci Yeni, Türk şiirinde 1950'li yıllarda ortaya çıkmış bir şiir hareketidir. Garip akımının şiir anlayışına tepki olarak doğmuş ve büyük bir şair topluluğu tarafından benimsenmiştir. Hareketin bir bildirgesi yoktur. İlkeleri sonradan şiirler yayımlandıkça ve şiir üzerine yazılar, makaleler yayımlandıkça belirmeye başlamıştır.
- 1951, 26 Ekim *TKP Tevkifatı.* İlegal TKP'ye yönelik büyük çapta tevkifat yapıldı. Tutuklananlar arasında Zeki Baştınar, Mihri Belli gibi tanınmış isimler vardı.
- 1951, 8 Ağustos *Halkevleri kapatıldı.* Cumhuriyetin önemli sosyal kurumlarından Halkevleri DP iktidarı tarafından kapatıldı.

- 1952 *İlk televizyon yayına başladı.* Sadece İstanbul'da yayın yapan İTÜ TV, 1970 yılında kapanmıştır. 31 Ocak 1968 tarihinde yayıma başlayan TRT uzunca bir süre televizyon yayıncılığı yapan tek kurum olarak hizmet vermiştir.
- 1952, 18 Şubat *NATO üyeliği.* Türkiye Kuzey Atlantik Assamblesi'ne (NATO) üye oldu. Bunun neticesi olarak topraklarımıza ABD askerî üsleri kurulmaya başlandı.
- 1957, 24 Mayıs *İbnülemin Mahmut Kemal İnal vefat etti.* Yazar, tarihçi, edebiyat tarihçisi, müzeci ve mutasavvıf İbnülemin biyografi alanında pek çok eser vermiştir. Son dönem Osmanlı şairleri, müzisyenleri, sadrazamları, hattatları hakkındaki eserleri ile bu kişilerin unutulmalarını önlemeye çalıştı. Hayatı boyunca konağındaki düzenli toplantılarda ilim ve sanat dünyasından kimseleri ağırlayarak kültür hayatına hizmet etti.
- 1958, 1 Kasım *Yahya Kemal Öldü.* Şair Yahya Kemal Beyatlı öldü.
- 1960, 27 Mayıs *Bir dönemin bitişi: 1960 darbesi.* 27 Ekim 1957'de yapılan genel seçimler neticesinde Demokrat Parti oy kaybına uğrasa da iktidarını korumuştur. Muhalefet seçimlere hile karıştığı iddiasıyla geniş çaplı bir protesto hareketi başlatırken DP de buna cevap vermiştir. İktidar ve muhalefet arasında bir türlü dinmeyen gerilimler ve olaylar, darbe giden yolu açmıştır. 27 Mayıs 1960 tarihinde 37 düşük rütbeli subayın emir komuta zinciri dışında yaptığı darbe neticesinde çok partili dönemde dinî grupların elde ettiği görece serbestlik içerisinde gelişen fikrî yaşam kesintiye uğramış, birtakım dergiler kapatılmış ve önde gelen yazarlar gözaltına alınmıştır.

- 1960, 28 Ekim *Üniversite kıyımı*. Milli Birlik Komitesi'nin kabul ettiği "Üniversiteler Öğretim Üyelerinden Bazılarının Vazifelerinden Affına ve Bazılarının Diğer Fakülte ve Yüksekokullara Nakline Dair Kanun" ile 147 öğretim üyesini üniversitelerden uzaklaştırdı.
- 1961 *Saatleri Ayarlama Enstitüsü yayımlandı*. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın en ilgi çekici eseri olan romanda Türk insanının Doğu ile Batı arasında bocalamasını irdeler.
- 1961 *Kendi Gök Kubbemiz basıldı*. Yahya Kemal Beyatlı'nın üç bölümden oluşan şiir kitabı, 1921-1957 yılları arasında çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanmış şiirlerini içerir. Adını, "Süleymaniye'de Bayram Sabahı" şiirinin bir mısraından (Kendi Gök Kubbemiz altında bu bayram saati) alan kitap, Yahya Kemal Enstitüsü'nce yayımlanmıştır.
- 1961, 20 Aralık *Yön dergisi etkisini hissettiriyor*. Doğan Avcıoğlu'nun yönetiminde Ankara'da yayına başlayan ve 27 Mayıs Darbesi sonrası sol düşüncenin görünüm alanı olan dergi, döneminde ve sonrasında Türkiye'deki sosyal ve siyasal tartışmalarda önemli bir yer edinmiştir.
- 1961, 26 Şubat *Hasan Ali Yücel vefat etti*. Eski Milli Eğitim Bakanı, Köy Enstitülerinin kurucusu ve tercüme hareketinin başlatıcısı Hasan Ali Yücel vefat etti.
- 1961, 9 Temmuz *Yeni Anayasa'nın kabulü*. Halkoyuna sunulan yeni anayasa %65 evet, %35 hayır oranıyla kabul edilmiştir. Bu anayasa bazı alanlarda özgürlükleri genişletse de 27 Mayıs'ın vesayetçi sistemini kurumsallaştırmıştır.

- 1963, 3 Haziran *Nazım Hikmet Moskova'da öldü.* Türk edebiyatının önemli isimlerinden Nazım Hikmet aynı zamanda Türk siyasal düşüncesinde de mühim bir konumdadır. Siyasi düşünceleri yüzünden defalarca tutuklanmış ve yetişkin yaşamının büyük bölümünü hapiste ya da sürgünde geçirmiştir. Şiirleri elliden fazla dile çevrilmiş ve eserleri birçok ödül almıştır.
- 1964 *Keşanlı Ali Destanı yazıldı.* Oyun ilk kez 31 Mart 1964 tarihinde Gülriz Sururi-Engin Cezzar tiyatrosunda sahnelendi. 1970 yılına gelinceye kadar Türkiye'nin büyük kentlerinde toplam 493 kez sahnelenen Keşanlı Ali Destanı, aradan yıllar geçmesine rağmen Türk tiyatrosunun temel taşlarından olma özelliğini yitirmedi.
- 1964 *Türkiye'de Çağdaşlaşma yazıldı.* Niyazi Berkes'in ilk kez 1964'te *The Development of Secularism in Turkey* başlığıyla İngilizce yayımlanan eseri, daha sonra Cumhuriyet'in 50. Yılı münasebetiyle dilimize de kazandırılmıştır. Eser, Türkiye'de modernleşmenin tarihini ele almada önemli etkiler bırakmıştır.
- 1965 *"Sevmek Zamanı" filmi gösterimde.* Türk sinemasında bir dönüm noktası kabul edilen Metin Erksan'ın "Sevmek Zamanı" gösterime girdi. Başrollerde Sema Özcan ve Müşfik Kenter oynuyordu.
- 1966, 24 Eylül *"Ortanın Solu".* CHP Genel Başkanı İsmet İnönü sonradan çok tartışılacak olan "ortanın solu" kavramını İstanbul İl Kongresi'nde açıkladı. CHP böylelikle merkez partisi kimliğinden yavaş yavaş uzaklaşmaya başladı.
- 1966, 28 Haziran *M. Fuad Köprülü vefat etti.* Köprülü soyundan gelen Fuat Köprülü, edebiyat tarihi ve tarih alanında Türkiye'de iz bırakan isimlerden biridir. Ayrıca siyasal alanda da önemli bir yeri mevcuttur. Demokrat Parti'nin kurucuları arasında yer alan Köprülü uzunca bir süre Dış İşleri Bakanlığı da yapmıştır.

- 1967 *Anadolu Pop/Rock doğdu.* Cem Karaca ve Apaşlar, 1967 Altın Mikrofon şarkı yarışmasında “Emrah” adlı parçayı seslendirerek Türk popunda bir akımın ilk öncülerinden oldular.
- 1968 *Türkiye’nin Düzeni yayımlandı.* Doğan Avcıoğlu kitabında Türkiye’nin geri kalmışlığının nedenlerini araştırıyor, yukarıdaki öğeleri içeren “millî devrimci kalkınma modeli” adını verdiği bir tür devletçi-sosyalist bir ekonomi modeli öneriyordu. Topladığı ilgi kadar eleştiriye de uğrayan kitap siyasi etkisinin yanı sıra Türkiye’nin sosyoekonomik yapısı ve tarihi üzerine araştırmaların yaygınlaşmasında çığır açıcı bir rol oynamıştır.
- 1968, 17 Temmuz *6. Filo gösterileri.* ABD 6. Filosunun İstanbul’a demirlemesi kanlı olaylara sebep oldu.
- 1969 *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi yazıldı.* Türk tarih profesörü, akademisyen ve siyasetçi Osman Turan’ın kaleme aldığı eser, milliyetçilik düşüncesinin en önemli metinlerinden birisidir.
- 1969 *Düzenin Yabancılaşması çıktı.* İlk kez yayınlandığında bütün siyasi kavramları altüst eden ve şok etkisi yaratan İdris Küçükömer’in *Düzenin Yabancılaşması* eseri, ilerici-gerici, sağ-sol denkleminin yerlerini değiştirmişti. Bugün de hâlâ Türkiye’nin toplumsal yapısına dair tartışmalar açısından önemini koruyan önemli bir eserdir.
- 1969, 1 Şubat *Ezberleri bozan Edebiyat yayımlandı.* Kendisini “karşı anamalcı, karşı sömürgeci, öğretisel, tarihsel, evrensel, özgürlükçü, ilerici” olarak tanımlayan Edebiyat, Nuri Pakdil öncülüğünde çıkarılmaya başladı.
- 1969, 12 Nisan *Atatürk Kültür Merkezi açıldı.* İstanbul’da Taksim Meydanı’nda bulunan opera, bale, tiyatro, konser ve kongre amacı ile kullanılan içinde bir sergi salonu ve sinema da bulunan yapı, Türkiye’nin önemli kültürel kurumlarından biridir. Yeniden inşa edilen yapı 2021 yılında tekrar faaliyete başlamıştır.

- 1969, 22-25 Eylül *İslam Konferansı Örgütü'ne üyelik.* Müslümanların üçüncü mukaddes mabedi olan ve İsrail'in işgali altındaki Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksa'nın, Avustralyalı radikal bir Yahudi tarafından kundaklanması sonrasında İslam dünyasında uyanan tepkiler üzerine tarihlerinde ilk defa Rabat'ta düzenlenen İslam Zirve Konferansı'nda alınan bir kararla kurulmuştur. Türkiye kurucu üyeler arasında yer almaktadır.
- 1970 *Kubbealtı Cemiyeti kuruldu.* Türkiye'de muhafazakâr kültür çevrelerinde önemli bir yeri olan Kubbealtı Cemiyeti faaliyetlerine başladı.
- 1970 *Arabesk doğuyor.* Orhan Gencebay'ın "Bir Teselli Ver" plağı satış rekorları kırdı. Köyden kente göçün müziği kabul edilen "Arabesk" akımı böylelikle doğmuş oluyordu.
- 1970, 26 Ocak *Milli Nizam Partisi kuruldu.* 1950'lerde Demokrat Parti, 1960'larda da Adalet Partisi'nde örgütlenerek merkez sağ partiler içinde yer almayı tercih eden siyasi İslamcı akım, Necmettin Erbakan'ın liderliğinde Milli Nizam Partisi adıyla ayrı bir siyasi oluşum olarak ortaya çıktı.
- 1971 *"Dağlar Dağlar".* Barış Manço'nun "Dağlar Dağlar" parçası Türk Popunda yeni bir zirve yarattı. Uzun süre listelerin başında kaldı.
- 1971, 12 Mart *12 Mart Muhtırası.* Türk Silahlı Kuvvetleri 12 Mart'ta muhtıra verdi. Başbakan Demirel görevinden istifa etti. 12 Mart'ta Türkiye'nin önemli dönemeç noktalarından biri olup tarihe daha çok baskıları ve işkenceleriyle geçmiştir. Ordu içindeki radikal subaylara karşı statükocu subayların bir karşı hamlesi olmuştur.

- 1971, 30 Mart *Kızıldere olayı.* Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan'ın idamını engellemek isteyen THKP-C ve THKO militanları, Ünye radar üssünde görevli üç İngiliz teknisyeni kaçırdı. Tokat'ın Niksar ilçesi Kızıldere köyünde güvenlik güçlerince kuşatıldılar. Çatışma sonucu militanların biri hariç (Ertuğrul Kürkçü) hepsi öldürüldü.
- 1974 *Bu Ülke yayımlandı.* Cemil Meriç'in Doğu-Batı mevzusu, sağ-sol çatışması gibi mevzulara değindiği kitabında Türkiye'deki edebiyat ve siyaset dünyasını, Doğu'nun fikir âlemini ve önemli düşünce insanlarını ele almaktadır. Her dönem okunan bir kitap olan Bu Ülke, Türk düşüncesine önemli izler bırakmıştır.
- 1974, 20 Temmuz -14 Ağustos *Kıbrıs Barış Harekâtı.* Kıbrıs'ta darbeci Nikos Sampson'un hareketi sonucu oluşan fiilî duruma karşı Türkiye adaya silahlı kuvvetlerini çıkarttı. Böylelikle Türkiye ilk defa Cumhuriyet döneminde bir askerî harekâta kalkışıyordu. Ayrıca bölgesel bir güç olduğunun işaretlerini veriyordu. Yapılan diplomatik görüşmeler netice vermeyince Türk Ordusu tekrar harekete geçti ve adada ilerlemesini sürdürdü.
- 1975, 31 Mart *Milli Cephe Hükûmetleri.* Türk siyasi hayatına "Milliyetçi Cephe Hükûmetleri" olarak geçecek olan ilk hükûmet kuruldu. Ondan sonra ülkede cepheleşme iyice artacak, Demirel 2 ayrı MC hükûmeti daha kuracaktır. MC hükûmetlerinin belkemiğini AP, MSP, MHP ve CGP oluşturacaktır.
- 1976, 1 Aralık *Mavera dergisi yayımlanmaya başlandı.* *Mavera*, bir grup genç arkadaş (Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt, Akif İnan vd.) tarafından Ankara'da yayımlanmaya başladı.

- 1977, 1 Mayıs *1 Mayıs Katliamı*. DİSK'in Taksim meydanında düzenlediği 1 Mayıs İşçi Bayramı mitingine, toplantının bitimine doğru ateş açıldı. 34 kişi öldü, yüzlerce kişi yaralandı. Olay "sol gruplar çatıştı" diye gösterilse de sonradan "Kontgerilla" ile izah edildi. Bu olayla Türkiye'de sola yönelik kitle katliamlarının pimi çekilmiş oldu.
- 1978 *"Sürü" filmi çekildi*. Türk sinemasının başyapıtlarından kabul edilen Zeki Ökten'in yönettiği, Yılmaz Güney'in senaryosunu yazdığı, Tarık Akan, Melike Demirağ ve Tuncel Kurtiz'in rolleri paylaştığı "Sürü" gösterime girdi.
- 1980, 12 Eylül *12 Eylül Darbesi*. Ülkedeki "anarşi ve terörü önlemek ve akan kanı durdurmak amacıyla" Türk Silahlı Kuvvetleri bir kez daha yönetime el koydu. Tüm yurttaki sıkıyönetim ilan edildi. Genelkurmay Başkanı Kenan Evren başkanlığında, Kara Kuvvetleri Komutanı Orgeneral Nurettin Ersin, Hava Kuvvetleri Komutanı Tahsin Şahinkaya, Deniz Kuvvetleri Komutanı Oramiral Nejat Tümer ve Jandarma Genel Komutanı Orgeneral Sedat Celasun'dan oluşan Milli Güvenlik Konseyi yürütmeyi eline aldı. Siyasi parti liderleri "gözetim altına" alındı.
- 1982-1983 *1402'likler üniversiteden atıldı*. 12 Eylül döneminde sayıları 5 bini bulan kamu görevlisi, 1402 Sayılı Yasa ile işlerinden oldu. 1402'likler deyimi daha çok üniversiteden uzaklaştırılan öğretim elemanları ile özdeşleşse de tiyatro oyuncularından ilkokul öğretmenlerine çok farklı kesimlerden kamu çalışanınin uğratıldığı mağduriyetin adı oldu.
- 1983, 23 Mayıs *Necip Fazıl'ın vefatı*. Türk edebiyatı ve düşünce hayatında önemli bir yere sahip olan Necip Fazıl Kısakürek vefat etti. Necip Fazıl, yerli, geleneksel ve tasavvufa dayanan İslam anlayışını benimseyerek teşekkül ettiği *Büyük Doğu* fikriyle bir düşünce geleneğinin başlatıcısı olmuştur.

- 1983, 6 Kasım *Seçimler yapıldı.* 12 Eylül sonrası ilk serbest seçim yapıldı. ANAP birinci, HP ikinci ve MDP üçüncü oldu.
- 1984, 9 Mayıs *Yaşar Kemal’e nişan.* Yaşar Kemal’e Fransız “Legion D’Honneur” nişanı verildi.
- 1988 *İslam Ansiklopedisi ilk cildi yayımlandı.* Türkiye Diyanet Vakfı tarafından çıkarılan Ansiklopedi, Türkiye’nin ilmî birikimini temsil etmektedir. 1983 yılında hazırlıklara başlanan Ansiklopedi’nin ilk cildi 1988 yılında çıkmıştır. 2013 yılında çıkarılan 44. cilt ile 25 yılda tamamlanan ansiklopedide 16.915 madde bulunmaktadır.
- 1990’lar *İkinci cumhuriyet tartışmaları.* 1990’ların başında Cumhuriyet tarihi ve Türkiye’nin toplumsal yapısı hakkında daha çok liberal eğilimli bir tartışma yürütülmüştür. Sonraki yıllarda fikrî ortamı çok etkileyen tartışmalarda bir Kemalizm eleştirisi ortaya çıkmıştır.
- 1992, 5 Şubat *Diriliş’in son sayısı.* *Diriliş* kapağında Sezai Karakoç’un “Gökkuşacağı” adlı şiiriyle son sayısını çıkardı. Dergi 1960-1992 yılları arasında 7 farklı yayım döneminde toplam 396 sayı olarak yayımlanmıştır.
- 1993, 22 Mart *Samiha Ayverdi vefat etti.* Kubbealtı çevresinin önemli ismi Samiha Ayverdi vefat etti.
- 1997, 28 Şubat *28 Şubat süreci başladı.* Olağanüstü toplanan Milli Güvenlik Kurulu toplantısı sonucu açıklanan kararlarla başlayan ordu ve bürokrasi merkezli baskı süreci, Türkiye’nin fikrî hayatında büyük boşluklar oluşturdu.

- 2006, 12 Ekim *Orhan Pamuk'a Nobel Edebiyat ödülü.* İsveç Akademisi, 2006 Nobel Edebiyat Ödülü'nün, kentinin melankolik ruhunun izlerini sürerken kültürlerin birbirleriyle çatışması ve örülmesi için yeni simgeler bulan Orhan Pamuk'a verildiğini açıkladı. Böylece Pamuk, Nobel ödüllerinin en prestijlisi olan Edebiyat Ödülü'nü alan ilk Türk oldu.
- 2007, 10 Aralık *Sabahattin Zaim vefat etti.* Pek çok İslami yayına ve oluşuma öncülük eden önemli iktisatçı Sabahattin Zaim vefat etti.
- 2015, 8 Ekim *Aziz Sançar'a Nobel Kimya ödülü.* Aziz Sançar "DNA onarımı" alanında uzun süredir yürüttüğü çalışmaları neticesinde Kimya dalında Nobel Ödülü'nü aldı.
- 2016, 15 Temmuz *FETÖ'cü darbe girişimi engellendi.* Devlet ve ordu içine sızmış Fetullahçı Terör Örgütü (FETÖ) mensubu bir grubun darbe yaparak devleti ele geçirme girişimi halkın direnişi ile engellenmiştir. Türkiye tarihinde bir kırılma noktası oluşturan bu direniş modernleşme sürecinde zayıflayan devlet toplum münasebetlerinin yeniden tanımlanması için bir başlangıç oluşturmuştur.

Yazarlar Hakkında

Hamit Emrah Beriş, Polis Akademisi başkan yardımcısıdır. Siyaset bilimi, siyasal düşünceler tarihi, siyaset teorisi ve Türk siyasal hayatı çalışma alanları arasındadır.

İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe bölümü öğretim üyesidir. Bilim tarihi, İslam bilim tarihi, İslam felsefesi, çağdaş Türk düşünce tarihi, mantık ve metafizik alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Kurtuluş Kayalı, Ankara Üniversitesi Sosyoloji bölümü öğretim üyesidir. Ordu-siyaset ilişkileri, Türk düşünce dünyası ve sinema çalışma alanları arasındadır.

Lütfi Sunar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir. Şarkiyatçılık, sosyal teori, tabakalaşma ve toplumsal değişim alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Mahmut Hakkı Akın, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyoloji bölümü öğretim üyesidir. Sosyal teori, Türkiye modernleşmesi, siyaset sosyolojisi, muhafazakârlık ve çocukluk sosyolojisi konularında çalışmalarına devam etmektedir.

Necdet Subaşı, Milli Eğitim Bakanlığı'nda Bakan Müşaviri olarak çalışmaktadır. çağdaş Türk düşüncesi, Türk modernleşmesi ve din, Alevi modernleşmesi, Diyanet, yurt dışında Türk göçmenler, Avrupa İslamı, gündelik hayat, kültürel farklar çalışma alanları arasındadır.

Öner Buçukcu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir. Türk dış politikası, Türk siyasal hayatı, Türk düşüncesi alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü öğretim üyesidir. Modernleşme dönemi Türk siyaset ve düşüncesi, eğitimin ve felsefî kurumların dönüşümü, Çağdaş İslam Düşüncesi'nin meseleleri, Said Halim Paşa ve dönemi çalışma alanları arasında bulunmaktadır.

Yücel Bulut, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Çağdaş Türk Düşüncesi, Türk modernleşmesi, Türk sosyolojisi tarihi, oryantalizm, kültürel çalışmalar, ideoloji, modernite alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Dizin

A

- Abdullah Cevdet 33, 70, 186, 207, 227, 443
Adalet Ağaoğlu 455, 456, 462, 465, 467
Adalet Partisi 199, 344, 361, 387, 390,
394, 395, 396, 408, 409, 444, 514
Adnan Menderes 347, 360, 507
Ahmet Ağaoğlu 60, 72, 261, 407, 413,
420, 421, 425, 442, 443
Ahmet Cevdet 144, 281, 283, 483, 497
Ahmet Hamdi Tanpınar 128, 129, 138,
142, 353, 354, 355, 356, 449, 452,
453, 464, 476, 477, 509
Ali Fuat Başgil 49, 60, 354
Attilâ İlhan 448, 455, 456, 462, 466, 467,
468, 469

B

- Behice Boran 58, 59, 276, 277, 295, 297,
301, 302, 303, 304, 306, 313, 320,
322, 328

C

- Cemil Meriç 41, 67, 129, 168, 169, 170,
477, 514

D

- Doğan Avcıoğlu 52, 153, 332, 334, 510, 512

I

- II. Mahmud 98, 127

İ

- İdris Küçükömer 67, 318, 334, 345, 346,
461, 469, 512
İhvan-ı Müslimin 196, 235, 239, 244
İslamcılık 23, 24, 39, 40, 45, 46, 47, 49,
61, 62, 98, 131, 151, 153, 170, 180,
181, 206, 207, 213, 216, 217, 220,
221, 227, 229, 247, 250, 252, 253,
254, 346, 347, 371, 376, 379, 381,
385, 404, 409, 445, 487, 494
İstanbul Üniversitesi 72, 142, 168, 169,
192, 208, 209, 276, 277, 296, 309,
360, 361, 444, 477, 502, 520

K

- Kadro Dergisi 54, 265, 266, 267, 269,
275, 278
Kemal Karpat 25, 26, 144, 147, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 165, 167
Kemal Tahir 110, 449, 450, 453, 454, 455,
456, 457, 458, 460, 461, 464
Kurtuluş Savaşı 55, 60, 140, 259, 260,
266, 299, 300, 302, 304, 307, 309,
314, 417, 421, 432, 491, 493, 494,
495, 500, 507
Kuyucaklızâde Mehmet Atıf 86

M

- Mehmet Ali Aybar 58, 295, 296, 330, 331
Meşrutiyet 23, 32, 33, 34, 38, 40, 50, 56,
70, 72, 98, 99, 116, 144, 155, 160, 186,

- 192, 230, 235, 247, 250, 251, 254, 276,
279, 280, 328, 331, 342, 348, 356, 361,
367, 368, 369, 379, 382, 392, 409, 410,
413, 415, 417, 421, 425, 432, 470, 485,
486, 487, 488, 494
- Mısır ix, xi, 2, 3, 5, 8, 9, 11, 13, 15, 18, 19,
20, 40, 63, 79, 87, 96, 98, 124, 126,
196, 197, 200, 205, 239, 241, 242,
308, 311, 315, 481, 484, 498, 503
- Modernleşme 24, 25, 26, 32, 44, 103,
108, 114, 123, 127, 145, 146, 147,
160, 172, 173, 187, 207, 275, 356,
407, 412, 439, 520
- Muhammed Abduh 19, 233
- Muhammed İkbâl 19
- Musahipzâde Celal 454
- Mustafa Kemal 54, 55, 57, 137, 140, 151,
186, 190, 192, 256, 259, 260, 263, 264,
272, 274, 275, 278, 287, 288, 307, 309,
310, 322, 325, 340, 341, 342, 343, 382,
384, 386, 417, 419, 446, 486, 491, 495,
496, 497, 500, 501, 502, 503, 507
- Mustafa Reşit Paşa 121, 481
- Mustafa Suphi 57, 286, 287, 288, 289,
325, 330, 457, 492
- N**
- Necip Fazıl Kısakürek 19, 170, 199, 242,
353, 354, 355, 433, 516
- Necmettin Erbakan 181, 184, 199, 201,
202, 205, 243, 395, 514
- O**
- Orhan Pamuk 464, 469, 470, 475, 477, 517
- Osmanlılık 51, 153, 366, 371, 372, 375,
379, 381, 385, 403, 404, 410, 487
- Ö**
- Ömer Lütfi Barkan 314
- P**
- Prens Sabahattin 60, 393, 413, 414, 415,
416, 417, 432, 433, 443
- S**
- Sadri Maksudi Arsal 52, 364, 384
- Said Halim Paşa 19, 33, 46, 47, 98, 99,
218, 219, 221, 222, 225, 226, 227,
230, 233, 247, 250, 254, 494, 520
- Sezai Karakoç 19, 170, 242, 252, 253, 446, 517
- Süleyman Hilmi Tunahan 182, 185, 199
- Süleyman Nazif 362, 374, 404
- Ş**
- Şerif Mardin 25, 67, 110, 129, 144, 147,
153, 154, 155, 156, 157, 158, 163,
164, 165, 166, 167, 291, 292, 416,
446, 462
- Şevket Süreyya Aydemir 54, 256, 278,
281, 334, 423, 501
- Şeyh Said 132, 343, 344, 497
- V**
- Vahhabilik 197
- Vedat Nedim 54, 256, 286, 289, 500
- Vedat Türkali 467, 468, 469, 471
- Y**
- Yakup Kadri Karaosmanoğlu 54, 256,
278
- Yusuf Akçura 22, 33, 192, 360, 364, 370,
371, 406, 410, 487
- Z**
- Zeki Velidi Togan 52, 289, 364, 379, 382
- Ziya Gökalp 22, 33, 34, 51, 70, 105, 192,
193, 208, 268, 364, 373, 374, 376,
382, 383, 388, 391, 392, 393, 406,
410, 421, 432, 495, 497