

54314

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**TÜRK TOPLUMUNUN DEĞİŞİM SÜRECİNDE
DİN ANLAYIŞLARI
- TANZİMAT SONRASI ÖRNEĞİ -**

DOKTORA TEZİ

Danışman
Yard. Doç. Dr. Bünyamin SOLMAZ

Hazırlayan
Mehmet AKGÜL

KONYA - 1996

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	V
GİRİŞ	1
A) KONU :.....	1
B) ARAŞTIRMANIN METODU	11
C) ARAŞTIRMANIN SINIRLARI	16

I. BÖLÜM

TÜRK TOPLUMUNUN DEĞİŞME DİNAMİKLERİ

A) DEĞİŞİM SÜREÇLERİNİN SOSYOLOJİSİ.....	19
1) Sosyal Değişme Olgusu ve Toplumsal Yapının Unsurları	19
2) İlerleme - Değişim Süreçleri ve Kuramlar	20
3) Modernleşme Kuramlarına Eleştirel Bir Bakış	26
a) Sosyal Gerçekliği Belli Bir Aşama Sırasına Göre Ayrımlaştırma / Kategorik Hale Getirme	27
b) Modernleşmenin Kaçınılmaz ve Tümel Bir Süreç Olarak Öngörülmesi	30
B) TÜRK TOPLUMU ve DEĞİŞİM	32
1) Değişim Sürecinin Erken Dönemi: Tanzimat Öncesi	38
2) Değişim Sürecinin Orta ve Geç Dönemi: Tanzimat ve Sonrası	42
C) DEĞİŞME SÜRECİNDE BİR MERKEZ : DİN.....	45
1) Katı Dünyasında Din ve Din - Dışı Alanın Ayrışması : Sekülerizm	47
2) Osmanlı Türk Toplumunun Değişme Süreci ve Din	53
3) Osmanlı Toplumunu Değişime Zorlayan Etkenler	54
a) Geleneksel Kurumsallaşmış Dini Yapıdan Kaynaklanan Nedenler	54

b) Geleneksel Toplumsal Yapıdan Kaynaklanan Problemler	60
D) DEĞİŞİM SÜRECİ BAĞLAMINDA TANZİMAT SONRASI DİN ANLAYIŞLARI	70
1) Hazırlık ve Gelişme	70
2) Din Anlayışında Düşünce Yapılarının Ayrışma Süreci	74

II. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ : BATICILIK ve DİN

A) BATICILARIN DİN ANLAYIŞININ OLUŞUM SÜRECİ	80
1) Tarihsel Süreç	85
2) Felsefi ve Teolojik Süreç	90
3) Sosyolojik ve Siyasal Süreç	98
B) BATICILAR ve DİNİN SEKÜLARİZASYON SÜRECİNİN ANA PARAMETRELERİ	113
1) Batıcıların Din Anlayışının Boyutları	114
a) Doktriner Boyut	114
b) Pratikler (İbadet ve Ritüeller) Boyutu	122
c) Toplumsal Boyut	125

III. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ : İSLAMCILIK ve DİN

A) İSLAMCILARIN DİN ANLAYIŞININ OLUŞUM SÜRECİ	139
1) Tarihsel Süreç	141
2) Felsefi ve Teolojik Süreç	148
3) Sosyolojik ve Siyasal Süreç	156
B) İSLAMCILAR ve DİNDE ARINDIRMA SÜRECİNİN ANA PARAMETRELERİ	170
1) İslamcılarının Din Anlayışlarının Boyutları	171
a) Doktriner Boyut	171

b) Pratikler (İbadet ve Ritüeller) Boyutu	179
c) Toplumsal Boyut	182

IV. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ : TÜRKÇÜLÜK ve DİN

A) TÜRKÇÜLERİN DİN ANLAYIŞININ OLUŞUM SÜRECİ	198
1) Tarihsel Süreç	200
2) Felsefi ve Teolojik Süreç	206
3) Sosyolojik ve Siyasal Süreç	217
B) TÜRKÇÜLER ve DİNİN MİLLİLEŞTİRME SÜRECİNİN ANA PARAMETRELERİ	237
a) Doktriner Boyut	238
b) Pratikler (İbadet ve Ritüeller) Boyutu	247
c) Toplumsal Boyut	252
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME	263
BİBLİYOGRAFYA	276

ÖNSÖZ

Batılılaşma ve din dilemması, imparatorluk yapısından Cumhuriyet'e devam eden tarihsel süreçte, çeşitli yansımalarıyla geniş spektrumlu bir tartışma, hatta çatışma alanı olarak canlılığını korumaktadır. Bir inanç sistemi, bir yaşam pratiği olduğu kadar, bir olgu ve urum olarak dinin, Osmanlı-Türk toplumunun değişim sürecinde, yaşanan sosyo-kültürel ve siyasal hayatın uğradığı kırılma ve farklılaşmalarla birlikte ortaya çıkan modernleşmeci tezler karşısındaki konumu bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Modernleşme sürecinin bir ürünü olan düşünce akımları, ortaya koydukları toplum projelerinde, önceliklerine uygun olarak, dine bir alan biçerek, onu tanımlamaya çalışmışlardır. Biz de bu çalışmamızda, farklı kaynaklardan beslenen düşünce bloklarının "dinî okuma" biçimini çeşitli boyutlarıyla ele almaya çalıştık.

Modernleşme sürecinin doğrudan yansımaları olan, Batıcılık, İslamcılık ve Türkcülük gibi modernleşmeci blokların din anlayışları çeşitli süreçlerle ilintili olarak, bu çalışma da ortaya konmaya çalışılmıştır.

Şüphesiz böyle bir çalışma bir kişinin gayretleriyle tamamlanmış değildir. Bizi her yönüyle destekleyen, bu konu üzerinde çalışmaya sevkeden ve yönlendiren hocalarımın çalışmaya olan katkıları, şahsi katkızımın fevkindedir. Bu bağlamda, danışmanlığımı üstlenerek, araştırmanın her safhasında yakın ilgi ve alakasını gördüğüm, hocam, **Yard. Doç. Dr. Bünyamin SOLMAZ**'a; çalışmalarımızın seyri içinde hiçbir konuda yardımlarını esirgemeyip ufuk açıcı tavsiyeleriyle çalışmamın şekillenmesine katkıda bulunan hocalarım **Prof. Dr. Mehmet AYDIN**'a, **Prof. Dr. Ünver GÜNAY**'a, **Doç. Dr. Mehmet BAYYİĞİT**'e ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Konya, 1996

Mehmet AKGÜL

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.g.d.	: Adı Geçen Dergi
Ank.	: Ankara
A.Ü.D.T.C.F.	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Atatürk Ü.İ.F.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz.	: bakınız
C.	: Cilt
C.D.T.A.	: Cumhuriyet Devri Türkiye Ansiklopedisi
Çev:	: Çeviren
Der.	: Derleyen
ed.	: Editör
Erz.	: Erzurum
E.Ü.S.B.E.	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Haz.	: Hazırlayan
K.B.	: Kültür Bakanlığı
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.E.G.S.B.	: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı
Sad.	: Sadeleştiren
S.Ü.İ.F.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
S.Ü.S.B.E.	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sahifeler arası
trz.	: Tarihsiz
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ :

A) KONU

Tarih boyu kutsal veya aşkın bir varlığa referansı olsun, olmasın insanların, farklılaşmış, özgülleşmiş, bireysel ve toplumsal hayatın devamı ve sürekliliği içinde işlevsel özelliklere sahip bir inanç sistemi ve bir inanma eylemi mevcuttur. Din bu inanma eylemleri içinde adı konabilmiş, dolayısıyla kurumsallaşabilmiş en önemli boyut olarak varlığını (1) geçmişte ve günümüzde, sürdürmektedir. Bu mana da din, kuşattığı alan itibariyle varlığını gelecekte de devam ettireceğe benzemektedir.

Din gerçeği, çeşitli ara-dönemler hariç, bireysel ve toplumsal varoluşun en temelli ve güçlü dinamiklerinden biri olarak, farklı manifestolarıyla varlığını, işlevini ve devamlılığını bütün zamanlarda korumaktadır. Modern zamanların öngörüsü olarak, dini inanç, değer, sembol ve kurumları kendi özgül alanının dışına çıkarmak, ideolojik, epistemolojik ve siyasal dayatmalarına rağmen mümkün gözükmemektedir (2).

İçinde yaşadığımız çağda, din hakkındaki değerlendirmeler ve çözümlemeler, Batılı toplumların ürettiği, geleneksel değer sistemlerini ve kurumları tersyüz eden bir söylemin (modernite), indirgemeci bakış açısı çerçevesinde yapılmaktadır. Çünkü çağımızın hakim paradigması ve bu paradigmanın izdüşümü olarak yansıyan modern/seküler söylem, sosyoloji ilmini yedeğine alarak kendini "olumlamak" durumundadır. Bu bağlamda sosyoloji sadece toplumu değil, insanı tanımlama iddiasıyla teolojinin ya da diğer bir ifade ile, dinlerin yerini alan seküler bir bilgi referansıdır. Ayrıca, sosyolojinin diğer bir işlevi de, dinin ortaya çıkışını açıklamak olmasıdır. Bu yüzden sosyoloji, dinin, insan ve toplum tanımının aksine, dini kendisinin bir açıklama konusu olan bir toplumsal

- (1) Ferhat Kentel "Dinin Anlamı, Anlamları Ya da Yeniden Rüya Doğru" Bilgi ve Hikmet, Kış, 1993/1 s. 53; Ayrıca bkz; Mircea Eliade, Kutsal ve Dindışı (Çev: M. Ali Kılıçbay) Gece Yay., Ank., 1991, s. 13; Robert, J. Wuthnow, "Sociology of Religion", Neil, J. Smelser (ed.), Handbook of Sociology, Sage Publication Inc., California, 1988, s. 473 vd.
- (2) Krş; David Martin, The Religious and The Secular, Routledge/Kegan Poul, London, 1969, ss. 48-55; Gordon Graham, "Religion, Secularization and Modernity, The Journal of Royal Institute of Philosophy, Cambridge Univ., Press, April, 1992, Vol: 67, Nu: 260, ss. 183-197; Don Cupitt, The Sea of Faith, BBC. Publications 1984, s. 31 vd.

olay/kurum olarak görür. Yani dini açıklamak yoluyla toplumsal ve psikolojik nedenlere indirger. Sonuç olarak din, kendi özgüllüğü içinde gerçekliğin bilgisini sunma konumundan alınarak, kendi gerçekliğinden habersiz bir olgu gibi varsayılmaktadır (3).

Modern dünya görüşüne ilişkin yapılan değerlendirmelerde, hakim karakter, modern toplumsal yapılarda dini, irrasyonel olanı, geleneği ve yerel olanı devre dışı bırakmaktır. Bu karakter modern bilgi ve bilim anlayışının epistemolojik öncüllerinden beslenmektedir. Ne varki, modern toplumsal yapıların temellenmesi, "aklıleştirilmeye" (rationalization) dayanıyorsa da, bugünün okuması, insanların somut, ölçülebilir dünya dışında da bazı inanç, duygu ve endişelerin sahibi olduklarını göstermektedir. Aynı şekilde bilimsel doğruların tartışılmaz, çıkarsamaların kesin bir bilgi kategorisi olarak algılandığı katı-pozitivist anlayış, insanı evrenin merkezine oturtan zihinsel dönüşüm sürecinin bugün ulaştığı nokta, yeryüzü ölçeğinde, ekonomik, siyasal, dinsel, kültürel bir kaos ve açmazdır.

Aklın ve bilimin yüceltilmesi, insanın üzerinde bir otorite ve değer kaynağı tanımayan Aydınlanma (Enlightenment) geleneğinin doğal sonucudur. Batı toplumlarında çeşitli şartların oluşturduğu ve başlattığı değişim ve dönüşüm, geleneksel yapıya karşı çıkan aydınlar ile bu yapının merkezinde yer alan kilise ve öğretilerinin karşılıklı mücadeleleri ve toplumsal yapıyı zorlayan çeşitli süreçlerin sonucunda gerçekleşmiştir (4).

Batı toplumlarında yaşanan değişim ve adına modernizm denen olgu, özgül bir değişmeyi değil, fakat birbirleriyle ilintili ve içiçe geçmiş (complex) bir dönüşüm süreçlerinin bir yumağını ifade etmektedir (5). Herşeyden önce modernizm malların kütleli üretimine dayalı (mass production) endüstriyel kalkınma ile sınırlandırılmaz. O, endüstrileşmeye bağlı olarak, kentleşme, büyü ve dinin gerilemesi (secularization), dü-

(3) Nuray Mert, "Modernleşme Sürecinde Türkiye'de Sekülerizm ve Laiklik", Dergah C. V, Sayı: 59, s. 12-13 ve 22.

(4) Bu süreçler ticaretin canlanması, şehirlerin oluşumu ve zihni dönüşümün yeni sosyal ve siyasal düzenlemeleri zorunlu kılması yani burjuvazinin oluşması, otorite paylaşımı gibi değişimleri kapsar. Gen. Bilgi için bkz; Frederick C. Dietz, The Industrial Revolution, Henry Holt and Company, New York, 1927, s. 74 vd.; Norman Hampson, (Çev: Jale Parla), Aydınlanma Çağı, Hürriyet Vakfı Yay., İst., 1991, ss. 56-74.

(5) Batı dışı toplumlar Modernizmi, modernleşme şeklinde algılamaktadır. Bu kelime dilimizde, "çağdaşlaşma" gibi spekülâtif bir anlam ifade etmektedir. Yine literatürde modernleşme, Batılılaşma olarak ifade edilmektedir. Bizim, Batı dışı toplumlar için modernleşme ile kastettiğimiz şey, doğrudan veya dolaylı olarak "Batılılaşma"dır. Çalışma boyunca, kelime bu anlam çerçevesinde düşünülmelidir.

şünce ve eylemlerin ileri derecede de akılcılaşması (rationality), gittikçe ilerleyen demokratikleşme ve azalan sosyal mesafe ve farklılıklar, bireycilik ve daha pek çok ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel değişimleri kapsamaktadır (6).

Mevcut veriler ışığında Batı toplumlarında ortaya çıkan ve büyük ölçüde kendi tarihselliği içerisinde açık ve net bir ifade gücüne sahip modernitenin, evrensel ölçekte bütün insanlığı ve onun tarihini dönüştürücü etkisinin Batı dışı bir tarih ve coğrafyaya özgü bir birikimde yarattığı tarihi kırılma evresini değerlendirmek bizim konumuzu teşkil etmektedir. Çünkü sosyal bilimlerde modernleşme kavramı (Batılı) toplumun çok iyi betimlenmiş tarihsel gelişme çizgisiyle ilişkilendirilir (7).

Batılı olmayan toplumlar, "geri kalmışlıklarının farkına varmalarıyla", Batı toplumlarının gelişmişlik düzeyine ulaşmak için izledikleri çeşitli yollar, farklı etkenlerin yardımıyla kendi ideolojilerini yaratmış ve bu modernleşmecî ideolojik dönüşümler, yerel ve evrensel nitelikteki olaylara paralel olarak yaygınlaşmıştır (8). Batı, kendi modern evrenini oluşturduktan sonra Batı-dışı toplumların modernleşmesi, modernliğin geçtiği evreleri yaşayarak, aynı tecrübe ve birikimi paylaşarak olmamıştır. Özellikle Osmanlı-Türk toplumunun yaşadığı süreç, herşeyden önce, Batı'nın ideolojik ve teknolojik olarak "baskınlığını" vurguladığı ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel ve bilimsel hegemonyasını pekiştirdiği (9) bir dünyada sancılı ve sıkıntılı bir süreç olmuştur (10). Yani Osmanlı toplumu kendi özgül tarihleri dışında, bir toplumsal varoluş mücadelesi içine girmiş kendilerine ait olmayan bir tarihsel tecrübe yaşamaya çalışılmıştır.

İşte bu noktada konumuza ait temel sorun kendiliğinden ortaya

(6) Gen. Bilgi İçin Bkz: S.N. Eisenstadt, Tradition, Change, and Modernity, A. Wiley-Interscience Publication, John Wiley and Sons, New York, 1973; s. 23, Hans, Van Der Loo/Willem van Reigen, Modernizmin Paradoksları (Çev. Kadir Canatan) Bilgi ve Hikmet, Kış, 1993, S. I, s. 114; Betty R. Schaft, "Endüstriyel Topumlarda Din", (Çev: Bünyamin Solmaz), S.Ü.İ.F. Dergisi, Konya, 1990, s. 3, ss. 439-462.

(7) Hans van Der Loo/Willem van Reigen A.g.m., s. 114-115.

(8) Suavi, Aydın, Modernleşme ve Milliyetçilik, Gündoğan Yay., Ank., 1993, s. 14.

(9) Bkz; Hans Van der Loo/Willem van Reigen, a.g.m., s. 116-118.

(10) Mümtaz'er. Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", Bilgi ve Hikmet, Kış/1993, S. I, s. 72.

çıkılmaktadır. Batının ortaya koyduğu modern formasyon, farklı toplumsal tecrübeleri ortadan kaldıran, dolayısı ile "meydan okuyucu" bir karaktere sahiptir. Buna bağlı olarak eğer, sosyal gerçeklik, "aşağı yaşam" biçiminden "yüksek yaşam" biçimine doğru liner bir çizgi takip ediyorsa, Doğu ve Batı eşzamanlı bir tarihsel paralellığe sahip olarak, bütün uluslar, feodal toplum yapısından, sanayi ya da modern toplum yapısına kendini üreterek dönüşüyorsa; basit bir mantık kuralına göre, ya da sosyolojinin temel önermelerinden birine göre nedenlerin aynılığı, sonuçların da aynı olmasını gerektirmez mi? Yani bir sosyal olayın sebebi yine bir başka sosyal olay ise, kurgulanan Osmanlı feodalitesi sanayi toplumuna neden dönüşmemiştir? Ya da, Batı feodalitesinin ürettiği toplumsal, siyasal ve kültürel örgütlenme biçimi ile, konumuzla ilgili olarak Osmanlı sistemi (eğer feodal ise), onun ürettiği örgütlenme ve yaşam biçimleri niçin farklılaşmaktadır? (11). Neticede iki büyük tecrübenin biçim ve içerik farklılığı ortaya çıkmaktadır ki, "yaşanılan sosyal ve siyasi bulantılar" bunu doğrulamaktadır: Tarihsel sürecin tekliği/tekilliği algılaması yanlışlanabilir bir nitelik arz etmektedir (12).

Doğu ve Batı'nın tarihsel arkaplanının yapısal farklılığından hareketle, genel değerlendirmeden, konumuzla ilgili özel değerlendirmelere geçebiliriz.

Geleneksel ve modern toplum tiplerleri ve örgütlenmeleri ele alınırken, gelenekselin, dinî; modernin, seküler ve profan bir retorige sahip olduğu tezi, bilinen bir sınıflama biçimidir. Bu temel nitelik ayırımına göre, her iki tiplerde de "din"in işgal ettiği alan merkezi konuma sahiptir. Yani eski ile yeni formasyonların temellendirilmesi, lehde ve aleyhte yorumlanması, dine bakış açısına göre şekillendirilmektedir, Osmanlı toplum yapısı da benzer bir şekilde ele alınmaktadır.

Çünkü, Osmanlı-Türk toplumu, Batı ile aynı tarihsel periyod içe-

(11) M. Ali Kılıçbay, Doğu'nun Devleti, Batı'nın Cumhuriyeti, Gece Yay., Ank., 1992, s. 14.

(12) Zaten bu yüzden, sosyolojik ve tarihi araştırmalarda, bir tezin test edilmesi için muracaat edilen en sağlıklı yöntem, "karşılaştırmalı" (Comperative) incelemelerdir. Örneğin, karşılaştırmalı Dinler Bilimi" gibi, ayrıştırmalar sırf yöntemle ilgili problemlerin neticesidir.

risinde eşzamanlı bir sosyal ve siyasal varoluş süreci içinde olmasına rağmen, kendi "yapısal dinamiklerine" bağlı, özgün bir dönüşümü gerçekleştirilememiştir. Sosyal değişim olgusunun "değişmezliği", tarihi tecrübe ile sabit iken, zamana meydana okurcasına değişmemeye/statükoyu korumaya yönelik yanlış tutumları sebebiyle, Osmanlı toplumu, değişmemenin ve kendini üretememenin çaresizliği içerisinde, Tarihsel misyonunu kaybetmemek için, siyasal ve sosyal alanda-Batı tecrübelerine uygun "tanzimat"a girişmiştir (13).

Osmanlı Devleti için sistemli modernleşme ve kendini yenileme hareketleri klasik olarak III. Selim ile başlatılır. Bazıları da bunu Lâle Devri'ne kadar geriye götürür (14). Fakat, bunun yüzyıl itibarıyla ifadesi 19. yy. olarak belirginleşmektedir (15). 19. yüzyıldan itibaren geleneksel Osmanlı kimliğinin yeniden tanımlanması için yapılan hemen her gayret "kimliğin" yeni şartlar ve zemin ekseninde net olarak belirlenmesinden ziyade "belirsizlik" girdabında hep boşa çıkmıştır. Bütün gayretlere rağmen, toplumsal düzen ve ilişki sistemleri, eskiye nazaran daha da bozulmuştur: Toplum yapısı önce ikizleşmiş, sonra da yapılar arası çatışmalar ortaya çıkmıştır.

19. yüzyıl Türk siyasal-toplumsal sisteminde geleneksel-dinsel yapıların değişmeye başlaması, değişim olgusunun ideolojik ve epistemolojik özelliklerine ilişkin olarak, toplumsal yapı unsurlarının yerel dinamiklerini de değişmeye zorlayarak, sekülerleşme, laikleşme, sürecini beraberinde getirmiştir (16).

Bu süreç-gerek Tanzimat öncesi, gerekse sonrası-Osmanlı Toplumunun Batı'ya yönelme "eğiliminin" perçinlendiği ve radikal dönüştürmeye varan siyasal ve sosyal değişimin resmî başlangıcıdır. 19.

(13) A. Yaşar Ocak, "Yakın Tarih Perspektifi İçinde Türk Aydını", Diyanet Aylık Dergi Nisan 91, Sayı 4, s. 10. Mehmet Ali Kılıçbay, A.g.e., s. 67

(14) Niyazi Berkes, Türk Düşüncesinde Batı Sorunu, Bilgi Yay., Ank., 1975, s. 22.

(15) Masamî Araî, "An Imagined Nation; The Idea of The Ottoman Nation As a Key To Modern Ottoman History", Orient Report of Society for Near Eastern Studies in Japan. Vol: 27, 1991, Tokyo.

Bu yüzyıldan önceki yenilikler toplum bünyesinde herhangi bir değişimi esas almadan belirli ihtiyaç ve tekniklerin ülkeye getirilmesi olarak değerlendirilebilir. Geniş Bilgi için bkz. A. Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyat Tarihi, C. I, İbrahim Horoz Basımevi, İst., 1956, ss. 4-32.

(16) İlber Ortaylı, "Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketleri Üzerine", Prof. Dr. Ümit Doğanay'ın Anısına Armağan I., İst. 1982, ss. 504-505., Levent Koker, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yay., İst., 1990, ss. 67-70.

yüzyıl boyunca gerçekleştirilen reformlar yoluyla Batı'nın askeri, idari, eğitim ve hukuk alanlarındaki kurumları, dolayısı ile değerleri, Osmanlı Devleti bünyesine taşındığında, temel bir sorun ortaya çıkmıştır: Devleti güçlendirmek amacıyla alınan Batılı kurumların geleneksel yapı ile, çatışıp-çatışmadığı problemidir (17). Doğaldır ki, bu çatışmanın odağında "din" yer almaktadır.

Öncelikle yıkımı en çok hissedilen kurum ve değerlerden başlayarak sonraları laik karakterli yapısal reformların yarattığı bu problem devlete kaybettiği gücü yeniden kazandırmak, bunun gerçekleşmesi için de teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu fikrine sahip idareci/bürokrat kadrolarca, çeşitli siyasi ve sosyal zorunluluklar sebebiyle ilk etapta yeterince anlaşılamadı. Çünkü modernite'yi Batı ve Doğu birikimine sahip, tarihsel arkaplanı gözönüne alarak bütüncül bir değerlendirme ve anlamlandırma ufkuna sahip "aydınlar" mevcut değildir. Üstelik Batılı kurumların yansıması henüz netleşmemiştir.

Karşı karşıya kalınan "toplumsal krizi" aşmada, ülema ve medreseler ise, geleneğin kuşatıcılığı ve tarihselliğini aşabilecek bilimsel, zihinsel ve düşünsel formasyona artık sahip değildir. Ancak II. Meşrutiyet'le birlikte, gerek içeride gerek dışarıda fikri donanımını (vülger pozitivizm) şekillendiren aydınlar, yenileşme hareketlerinin toplumsal düzende yarattığı "ikiliğin" aşılması yönünde tartışmalara katılarak farklı kulvarlarda fikir yürütmeye ve üretmeye başladılar. Hedefleri bir yanda modern Batılı kurumlarla, Osmanlı Devleti'nin geleneksel kurumlarının birarada ve uyum içinde tutulmasını öngören "bağdaştırıcı" gürüşler, diğer yanda ise, devletin geleneksel kurumlarının "ihya" edilmesini savunan görüşlerin yarattığı çelişkiyi aşmaktır (18). Diğer bir yorumla, bu döneme bakıldığında zaman, Batı'nın sınırlardan içeri girip, hakimiyet kurmaya başlayan güçlerine (bilimsel, ideolojik, teknolojik) karşı koyma, bir cevap oluşturma gayretleri farklılaşmaya başlamaktadır.

Yenileşme olgusuna karşı ülemanın ve halkın tavrı "gavur icadı" nitelmesi yaparak "red" cevabı üretmektir.

(17) Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İst., trz., s. 69; Levent Köker, A.g.e., s. 67; Mehmet Aydın, "Tanzimatta Aranılan Hüviyet", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyumu, (Ayrı Basım), T.T.K. Ank., 1994, ss. 15-19.

(18) Bkz; M. Şükrü Hanioğlu, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön-Türklük, (1889-1902), C. I, İletişim Yay., İst., 1989, s. 16 vd.

Aydın ve idareci seçkinlerin cevabı ise, "terakki'nin gerekliliği" bağlamında tarihsel birikimin reddidir. Bu arada aydın ve idaresi seçkinleri de, değişim sürecinde, iki gruba ayırmak mümkündür.

a) Bütünün değişim talebi, "Radikal Tercih", Batılılaşma (19).

b) Bütünü iki alana ayırarak, bir tarafın değişim talebi: "Muhafazakar Tercih": İslamcılık (20) ve Türkçülük'tür (21). Bu girişimler, yüzyüze gelinen modern durumun doğal bir neticesi olarak, ortaya çıkan toplumsal problemleri aşma gayretinin sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak, yaşanan fiili durum sebebiyle problem tanımının nesnel olarak ortaya konmaması ve somut analizlerle doldurulamaması her tavrı zamanla ideolojik jargonlara hapsetmiştir.

Bu yüzden, İslam dünyasında, modern Batı karşısında, son birkaç asırlık dönem içinde, yerli toplumsal güçlerin ürettiği toplumsal ve siyasal projelerde düşünsel ve kültürel arkaplan çok çok zayıftır. Bu eksiklik, aydınları ve idarecileri kendilerini başkalarına/karşıtlarına göre tanımlamak gibi, bir zorunluluğa itmiştir. Son tahlilde, projeler, Batıların "problem tanımlamaları"na göre şekillenmiş ve özgünlükten yoksundur (22).

(19) (Batıcılık) **Batılılaşma**/ülkemizde, çağdaşlaşma, laiklik gibi üzerinde en çok konuşulan spekülatif ve ideolojik anlamları bir yana, özünde "değişme" yatan, Türk Modernleşme tarihinin bütüncül projelerinden biridir. Diğer bir ifade ile, değişmeye, Batılı kuramlar çerçevesinde, Batı'nın ulaştığı gelişme çizgisine doğru bir evrilme ve farklılaşma anlamı yükleyen bir düşünce sistemidir. Bu evrilmenin siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik, dinî ve ahlakî alanlarda gerçekleşeceği varsayılan bir dönüşüm projesidir. En genel şekliyle Batılılaşma'nın hedefi Batı'nın ulaştığı modern düzeydir. Biz çalışmamız boyunca, Batılılaşma kavramını yukarıdaki çerçevede kullanacağız. Gen. Bilgi için bkz. S.N. Eisenstadt, Tradition, Change, and Modernity, ss. 3-21; Suavi Aydın, a.g.e., s. 22, Emre Kongar, Toplumsal Değişme Kuramları, Remzi Kitabevi, İst., 1985, ss. 304-309.

(20) **İslamcılık**; (İslamlaşma) "XIX, ve XX. yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak felsefe, siyaset, hukuk, eğitim ve öğretim.....) yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden,.. kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek, kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri, ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünüdür". Bkz; İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Risale Yay., İst., 1986, C. I, ss. XIX, XX, Said Halim Paşa, Buhranlarımız ve Son Eserleri, İz. Yay., İst., 1993, s. 185.

(21) **Türkçülük**, (milletçilik); Temelleri, İslami modernleşmeciliğin entellektüel kökeninde birleşen ve Türk toplumunun siyasal ve sosyal yapılanmasında yegane meşruiyet kaynağı olarak görülen siyasi ve sosyal içerikli bir fikir hareketidir. Sosyal niteliğini sanayileşme ve sosyal değişim sürecinden, siyasal niteliğini Fransız ihtilali ile birlikte siyasal hayatta etkinliği artarak öne çıkan ulus (millet) kavramından, kültürel beslenmesini de gelenekten alan bir ideolojik dönüşümdür, Gen. Bilgi için bkz; Ernest Gellner, Uluslar ve Ulusculuk, İnsan Yay., İst., 1992, s. 79-117; Suavi Aydın, a.g.e., s. 60 vd; Hadve Ben Israel, "Nationalism in Historical Perspective", Journal of International Affairs, Vol: 45, Nu: 2, Winter, 1992.

(22) Kadir Canatan, Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme, İnsan Yay., İst. 1995, s. 9.

Yakın tarihimizin düşünce bloklarını göz önüne aldığımız zaman, bütün sosyo-kültürel ve siyasal projelerin ortak paydası "muasırlaşma"dır. Bu hedefe ulaşmanın büyütlü kavramı ise "terakki"dir.

Muasırlaşma, düpedüz bir siyasî bakış açısıdır. Bu yolda ileri sürülen ve üretilen projeler-ne kadar bilimsel bir çerçeveye oturtulmak istenirse istensin neticede siyasî programlardan ibarettirler. Fakat büyük bir devletin önlenemeyen çöküşünü yaşayan, derin bir acı hissiyle kıvranan ve toplumu gözlemleyen programlardan öteye geçemeyişini affedilmez bir yanlışlık saymak da büyük haksızlık olur (23). Çünkü "onlar, bugün bizim tarih olarak okuduğumuz olayları bizzat yaşıyorlardı". Üstelik bizim bugün sahip olduğumuz birikime de sahip değillerdi (24). Ama ortaklaşa benimsenen ve toplumsal dönüşüm projelerinin odağına yerleştirikleri ve inançla sarıldıkları tek kavram: Uygarlıktır.

Halbuki, uygarlık ile ilgili Batılı tanımlamalara ve tarihî dikey ve yatay olarak irdeleyen Büyük Boy (Big range) ve ortak boy (Middle Range) kuramlara baktığımızda, bu kuramların mahiyet farkından ziyade, derece farkı ile "fiziki dünyayı" esas alan bir dünya görüşüne sahip olduklarını görürüz. Rengini, dinamiklerini Aydınlanma'dan olan bu seküler dünya görüşleri bütün uygarlıkları doğa'nın kucağına oturturlar. Nihayet son çözümlemede din de, tabii ve toplumsal şartların bir ürünüdür ve uygarlığın bir bölümünden ibarettir (25). Bizim toplumumuzda "uygarlık" kelimesinin önceliği, Batı'nın uygarlığının herşeyden önce hayatın maddi araçlarında tempolu ve büyük çapta bir "gelişme" halinde ortaya çıkması sebebiyledir. Bu gelişmelere paralel olarak siyasî ve sosyal bünyeleri de sosyoloğların-genellikle "mukavelecî" dedikleri toplum tipi haline dönüşmüştür (26).

Doğu-Batı arasındaki bu tarihî kırılma anı, Osmanlı-bürokrat ve aydınları tarafından bir bütün olarak değerlendirilememiştir (bunun için ne zaman ne de birikim müsaittir). Çünkü tarihî verilere göre, Osmanlı Devleti'nin Batı'ya yönelişindeki en önemli etken, devletin hükmetme yollarının uğradığı bozgun ve yıkımdır. 18. yüzyıl boyunca yoğunlaşan ve

(23) Mehmet Akif Ak, "Muasırlaşmak'tan Modernleşmeye" Bilgi ve Hikmet Kış/1993, S. I. s. 41.

(24) Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Töre-Devlet Yay., Ank., 1980, s. 15.

(25) Mehmet Akif Ak, A.g.m., s. 41, 42, Emre Kongar, A.g.e., s. 61 vd.

(26) Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yay., İst., 1987, s. 38.

üst-üste gelen askerî başarısızlıklarda (27) somutlaşan ve 19. yüzyıl boyunca tartışılan konu bir ölçüde Osmanlı "dünya görüşünün" / paradigmasının, kendisini üreterek dönüştüremediği için bozgunudur (28). Batı'nın siyasi ve sosyal baskısıyla "eğemenliğini" yitirmek, dolayısıyla "yok olmak" tehlikesi karşısında, devlet, bazı kurumları Avrupa'daki örneklerine uygun olarak "batılılaştırma" yolunu seçer. Arzulanan şey ise, kaybetmek üzere olduğu egemenliği korumak için merkezî idareyi güçlü kılmaktır. Dünya görüşü tartışmaları, pratik endişeler sebebiyle henüz yapılmamaktadır (29). Ama uygarlık objesi: Batı'dır.

Öngörülen şemaya ya da tavsiyelere göre bazı geleneksel kurumlar yerlerini Batı tipi kurumlara terkederler, ancak istenen sonuç, "doku" farklılıkları yüzünden, bir türlü elde edilemez. Yapısal problemler, Tanzimat'tan I. Meşrutiyet'e, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar devam eder. Çünkü, idareciler projelerini herhangi bir ilmi, objektif kriter, esasa bağlamış değildir (30).

Öyle ise mevcut sorunların temelinde neler yatıyordu? Türk toplumu, sosyal ve siyasal hayata ilişkin bir çok kavram ve kurumunu Batı'dan ithal etmektedir. Bu durumda inceleme alanımızda ortaya çıkan bazı sorular mevcuttur. Türk toplumu Batı'yı geriden takip etse bile, bu kurumları niçin üretememiş ya da geleneksel kurumları dönüştürememiştir? Batıdan transfer edilen kurumlarla, geleneksel kurumlar yer değiştirirken, toplumsal yapı ve ilişki sisteminde (özgün içeriklerinden dolayı) bir kırılma ve farklılaşma ortaya çıkmış mıdır? Eğer çıkmışsa kırılma ve farklılaşma noktaları nerede, nasıl ve niçin ortaya çıkmıştır? (31).

(27) Esasen, 1683, II. Viyana yenilgisinden sonra Batılı güçlere karşı koymaya çalışan Osmanlı Devleti, 1768-1774 yılları arasında devam eden ve Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla sona eren Osmanlı-Rus savaşları, bu dönemden sonra Osmanlı Devleti'nin karşısına yeni bir engel çıkarmıştır: "Rus Tehdidi", Bu tarihlerden sonra, Osmanlı Devleti iki ayrı güç dengesi karşısında ittifaklara soyunmuş, Rus tehdidi'ne karşı Batı'yı daimi müttefik olarak görmüştür, 1856 Paris kongresi'nden sonra da Osmanlı Devleti" bir Avrupa devleti olarak kabul edilmiştir. Türk Modernleşme tarihinde bu nokta çok önemlidir. Bilal Eryılmaz, Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme, İşaret Yay., İst., 1992, s. 147 vd.

(28) Ahmet Insel, Türk Toplumunun Bunalımı, Birikim Yay., İst., 1990, s. 38; Ali Yaşar Sarıbay, Modernleşme, s. 51.

(29) Mümtaz Er, Türkönce, "Tanzimat'ın Sonu" Türkiye Günlüğü, Güz 1992, Sayı 20, s. 40, 42; Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, s. 8.

(30) Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve milliyetçilik, s. 7-15.

(31) Mehmet Ali Kılıçbay, A.g.e., s. 14.

Bu soruları cevaplandırmak için çeşitli sosyal ve siyasal olgu, değer ve kurumların, Batı-Doğu bünyesi çerçevesinde, oluşum ve gelişmelerini inceleyerek, karşılaştırmalar yapmak gerekmektedir.

Reformcuların çeşitli zorunluluklar sebebiyle Batı'yı örnek al-
şında etken, Batı'nın tekliği, ulaştığı uygarlık düzeyinin al-
ternatifsizliğidir. Bu noktada ortaya çıkan düşünce akımlarının, uygarlığı
merkeze almakla beraber, kendi toplumsal yapımıza ait de-
ğerlendirmelerde yöntemleri farklılaşmaktadırlar. Bu farklılaşma şu so-
runda ortaya çıkmaktadır; Batı dünyasının medeni gelişmelerini ak-
tarırken, Batı'nın sosyal ve kültürel özelliklerini benimseyecek miydık?
Ya da başka bir ifade ile eski teknolojimizle birlikte, eski adet ve ge-
leneklerimizi, inançlarımızı, singelerimizi de bırakacak mıydık?

Her düşünce akımı, kendi modernleşme projesine göre, bu ayrımı
yapmaya çalışmış ve karşısında koskoca bir tahayyül dünyası, bir anlam
kümesi olarak din ve uygarlık fenomenlerinin uzlaşmaz serüvenini bul-
muştur. Bu uzlaşmaz serüven içinde Dinin oturtulacağı eksen'in ku-
ramsal olarak tesbiti için ise, kültür ve medeniyet kavramlarına veya
kültürün maddi unsurlarının ile manevî unsurları ayırmaştırılmasına
müracaat edilir. Sosyolojinin ve Sosyal Antropoloji'nin toplumsal yapı
analizinde kullandığı bu kavramlar, toplumsal gerçekliklerin birbiriyle
ilişkili olarak, iki ayrı küre, iki ayrı alan çerçevesi sunmaktadır. Do-
layısıyla kültür, toplumsal varoluşun soyut alanını; geleneksel simgeseli
ve toplumsal referans noktalarını içerirken, medeniyet ise, toplumsal
varoluşun mekan içindeki, donanım ve düzenlenmesine ilişkin fiziki
öğeleri, yani somut alanını ihata etmektedir (32). Modernleşme pro-
jelerinde de tartışmalar bu merkezde yoğunlaşır ve çeşitli çözüm yolları
tavsiye edilir. Ama kendi özgün şartları içinde oluşmuş Osmanlı siyasal
ve sosyo-ekonomik sisteminin ufkunu belirleme noktasına giren köksüz,
aktarmacı "batılı çözüm modelleri", giderek Osmanlı toplumunun seç-
kinleri katındaki (aydın-bürokrat) dünya görüşü olmuştur. Güçlü ve
etkin bir "uygarlık" birikimi karşısında, yapısal sorunların üstesinden
gelebilmek için "kamp" değiştirme fikri toplumsal taban açısından güçlü

(32) Kadir Cengizbay, "Kültür-Medeniyet Kutuplaştırmacılığı Ya da Amiyane Bilginin Bir Tuzağı"
Yeni Toplum, Mayıs/Haziran 1992, S. I, s. 43, Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik,
Töre Devlet Yay., Ank., 1980, s. 11.

değilse de, bizzat iktidar organlarının desteklediği ve öncülüğünü yaptığı bir olguydu. Din, bu olgu karşısında, mevcut yapının temel objesi olarak değerlendirildiğinden, eleştirilerin odak noktası haline gelmiştir. Batılılaşma, bir paradigma değişimi olarak, doğaldır ki, kendi zihniyet yapılarına uymayan yargıları zorlamak durumundadır. Dönemin başta gelen fikir kalıpları, başta pozitivizm olmak üzere, yerli toplumsal durumların denkliği aranmaksızın şablonlar halinde taşınmış; bu yeni yapı değişikliği, karşısında her çehresiyle muhalefetin kaynağı haline getirilen "dini" (İslam'ı) bulmuştur (33).

Sosyal yapı unsurlarının temel karakteristikleri arasındaki, "süreklilik ve uyum, karşılıklı etkileşim içinde bulunduğu için, yapı unsurları, doğal olarak bir ögesinin değişip, diğer ögelerinin değişmeden kalmasına izin vermez. Değişme sosyal yapının her tarafında zincirleme reaksiyonlar şeklinde kendini gösterir. Bu meyanda ortaya çıkan etkileşimin, tarafların her birinde yaratacağı farklılaşma, tabiidir ki, değişim sürecinde çeşitli alt üst oluşlara sebep olacaktır. Çünkü bir uygarlıktan "öteki"ne geçmenin getirdiği bu çatışmalı süreç önce genel hayat tarzında başlayacak, sonra da toplumu düşünsel yönden farklılaştıracaktır.

Sonuç olarak Türk toplumunun modernleşme sürecine katkıda bulunan bütün düşünce yapıları bu çatışmalı süreç ile malüldür. Bu yansıma yaklaşık olarak, son ikiyüz yıllık tarihimizin fikrî ve ideolojik kamplarının "yumuşak karnı" olmuştur. Biz bu çalışmamızda elimizden geldiğince, dünden bugüne yansıyan ve gittikçe farklılaşan sancılı sürecin, din bağlamındaki haritasını çıkarmaya çalışacağız.

B) ARAŞTIRMANIN METODU

Bu çalışma bir tarih çalışması değildir. Bu yüzden tartışılan konular, "vakanüvisci" bir yaklaşımla yer ve zaman kayıtlarına bağlamaksızın sosyal ve tarihi olayların devamlılığı gözönüne alınarak günümüz sosyoloğlarının ve tarihçilerinin yeni yaklaşım tarzı içinde ele alınmıştır: Sosyal tarih ya da tarihsel sosyoloji olarak adlandırdığımız bu anlayış tarih felsefesi ve evrimci kuramlardan etkilenecek ortaya çıkmıştır⁽³⁴⁾

(33) Necdet Subaşı, İslamî İnançların Halk Katındaki Gelişme Şekli (Volk İslam) S.Ü.S.B.E. (Seminer) Konya, 1992, s. 59-60.

(34) T. B. Bottomore, Toplumbilim, Beta Yay., İst., 1984, s. 44; Orhan Türkdoğan, Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi, Kültür Bak., Yay., Ank., 1988, s. 173 vd.

(34). Değerlendirmeye tabi tutulacak bir olgu veya konuya tarih açısından baktığımız zaman, çağımızda geçerli olan "yorumcu tarih, olguları, siyasal, iktisadi, sosyal-kültürel bağlamı içinde uzun vadeli gelişmeleri bulmak ve yorumlamak gayesini güder (35).

Önemli temsilcisi ve üstadı F. Braudel olan bu "uzun zamanlar tarihi"nde olayları tarihteki şartlarına ve süreçlerine oturtmak esastır. İnsanoğlunun son derece de yatkın olduğu "anakronizm" yani, tarihi bugün yaşama veya bugünü tarihe taşıma (geçmiş bugünün değerleriyle yargılama) gibi psikolojik ve ideolojik yanılgılar ortadan kalkar (36).

Sosyoloji tarihinde ortaya çıkan yöntem çeşitleri, kavramsal ve kuramsal ayrışmalar, sosyolojiyi bir doğal bilim dalı sayanlarla, onun doğal bilimlerden ayrı, belki tarih ya da felsefeye benzeyen bilim dalı sayanlar arasındaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü ortaya çıkan ayrışmalar, ele alınan "olgu"nun tanımlanmasında farklılıklar arz etmektedir. Doğal dünya ile toplumsal ya da kültürel dünya arasında iki önemli fark ortaya çıkmaktadır. Birincisi, doğal dünyanın sadece dışarıdan gözlemlenebilmesi ve açıklanabilmesidir. Buna karşılık, insan faaliyetlerinden oluşan toplumsal dünyanın sadece ve sadece içinde gözlemlenebilmesi ve açıklanabilmesi, bizim de bir parçası olduğumuz bu dünyayı aklımızla kavrayabilmemiz ve benzer yollarla elde edilen verilerle değerlendirilmesidir. İkincisi, doğal dünya da meydana gelen olgular arasındaki ilişkilerin mekanik nitelikte "nedensellik" ilişkileri olmasına karşılık, toplumsal dünyadaki olgular arasındaki ilişkilerin "değer"lere dayanan ve amaçsal nitelikte ilişkiler olmasıdır (37).

Toplumsal davranışlara / olgulara ait evrensel kanunlar bulmak amacıyla, sosyolojiyi tabiat bilimlerine göre biçimlendirmek isteyenler, onu tarihten ayırmak eğiliminde olanlardır. Dolayısıyla tarih ile sosyolojinin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu kabul etmek zorundayız. Çünkü insanların etkin katılımları ve mücadeleleri sonunda

(35) Gen. Bilgi İçin Bkz. Marc Block, Tarihin Savunucusu Ya da Tarihcilik Mesleği, Birey-Toplum Yay., Ank., 1985, "Bu açıdan bakıldığında "şehzade katili padişahlar", ve "ahlâksız, sefiş, katil rönesans hükümdarları", eski tarih anlayışının "olay"ları olarak kalır. Tarihte cereyan edip bitmiş "vekayi" olarak görülür. Yani anlayışta ise, asıl, başka bir yön, uzun zamanlardaki sebepleri ve sonuçları araştırılır". **Taha Akyol**, "Osmanlıya Bakarken", Pazar Postası, 9 Temmuz 1994, Sayı 29, s. 3.

(36) Taha Akyol, a.g.m., s. 3, Gen. Bilgi İçin bakınız: Fernand Braudel, Tarih Üzerine Yazılar, (Çev: M. Ali Kılıçbay) İmge Yay., İst., 1992, s. 51 vd.

(37) T.B. Bottomore, a.g.e, s. 39-41.

tarihin - klasik kuramların aksine - nasıl yapıldığını ve aynı zamanda tarihin bütün insanları biçimlendirirken, onların akıllarından bile geçmeyen ya da tahmin bile edemedikleri sonuçlar doğurduğunu kavramak zorundayız. Dünyamızın son bir asırlık mücadelesi gözönüne alınırsa, toplum bilimlerine kuramsal temel oluşturmak bakımından hiç bir şey "tarih" kadar geniş bir zemin oluşturmaz. Genel olarak, sosyal bilimlerle birlikte sosyoloji doğası gereği kavramaya çalıştığı "konu"nun ayrılmaz bir parçasıdır (38).

Biz bu çalışmamızda, klasik yöntem tartışmalarındaki "içerik" tanımlamalarından kurtulmak için, karma bir metodoloji çerçevesinde ve Din-Sosyolojisi'nin kalıpları içerisinde, gerçekliği tespit etme noktasında hata payını azaltacak nisbette çok bataryalı değişkenleri, yöntemleri esas almaya çalıştık. Bu çerçevede, yapısal-fonksiyonalist, tarihsel ve karşılaştırma modelleri, incelediğimiz sosyal olguların bilimsel yöntem ve ilkelere uygun olarak, toplumsal yapı unsurlarının ve işlevlerinin dinamik değişme süreci içinde tesbiti, anlamlandırılması ve karşılaştırılması bağlamında seçmeci bir yaklaşım uygulamaya gayret ettik. Ayrıca, elde edilen bulguları gerek nedensel açıklamalarla, gerekse tarihsel yorumlarla desteklemeye çalıştık.

Bu metodolojik genişliğe ilave olarak, modern toplum çözümlemelerinde yeni açılımlar sağlayan "kültür-bilimsel" yaklaşıma, bazı olguların daha anlamlı ve toplumsal ilişki sistemi bütünü içerisindeki sürekliliği daha açıklayıcı oldukları ölçüde, müracaat edilmiştir. Bu girişim, bizi, pozitivist olgulara hapsolme kısılcından kurtararak, kültür ve din hakkında yürütülen çalışmalarda yaslanılacak yeni çözümleyici araçlarla buluşturmakdır (39).

Böylece, tarihi olayların gerçekliği ve taşıdığı sosyolojik "anlam" yeni bir okumayla, bilimsel olarak tartışma zeminine çekilirken, "tek" ve "genel" yöntem dogmatizminden (40) kurtulmak mümkün olmakta ve

(38) Anthony, Giddens, Sosyoloji, İhtar Yay., Erz., 1993, s. 155 vd.

(39) Son dönemlerde sosyalbilimsel alanlara derinlik kazandıran yeni yaklaşımlar şunlardır: Fenomenoloji, Hermenotik; linguistik, Semioloji (göstergebilim) Bkz. Şerif Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", Türkiye Günlüğü, Kış/1990 Sayı 13, s. 4-13. Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, Din Fenomeni, Tekin Kitabevi, Konya, 1993.

(40) Orhan Türkdoğan, a.g.e., s. 176; Ayrıca "Farklı toplumların yapılarını anlayabilmek için sosyal-antropolojinin kullandığı yöntem, hem sosyal organizasyonların genel ilkelerinin tümünü gözönüne almak, hem de ortak beşeri sorunların farklı çözümlemler biçimlerinin varlığını göstermek amacını güder. Bu yöntem farklılığı sosyolojik kuram ve yaklaşımların sosyal olayı ele alış biçimi ile çözümlemelerinin dayandığı "tek ve bütüncül" (Batı merkezli) bakış açısının zaafalarını gidermede ve kültürel çoğulculuğun zenginliğini ortaya çıkarmada önemli işlevler görmektedir." Bkz. Altan Eserpek, Sosyoloji, A.Ü.Ü.T.C.F. Yay., Ank., 1981; Hans Van der Loo, a.g.m., s. 116-118; Geniş bilgi için bkz. C. Levi Strauss, İrk, Tarih ve Kültür, Metis Yay., İst., 1995.

(Çev. Kömürcü)

sosyo-kültürel ve dinî olguları, kendi içsel zenginliği içinde değerlendirilebilme imkanı ortaya çıkmaktadır.

Esasen dini konularda teorik araştırma yapmanın, nesnelliği yakalamanın zorluğu kabul edilmelidir. Berger'in ifade ettiği gibi, "kendini dini konularda empirik olarak mümkün bir araştırma ile sınırlayan her girişimin, zorunlu olarak "metadolojik bir ateizm" üzerine dayalı olarak yürütülmesi gerekmektedir. O'na göre sosyolojik ya da teolojik determinizme kaymamanın en güvenli yolu budur. Metodolojik ateizm ise, yine Berger'e göre, Tanrı'nın reddedilmesi bağlamında değil, geçici bir ön şart olarak kabul edilmelidir. Bu tavır metodik şüphe veya agnostisizm ilkesine de benzememelidir. Ancak bu tavrın ilmi araştırmalarda ne derece korunduğu her zaman tartışmalıdır (41).

Geldiğimiz noktada, Batılı bakış açısı kapsamında, araştırma konumuz olan dinî ve dinî karakterli sosyal-tarihsel olayları ele almak pek sağlıklı neticeler doğurmaz. Söz konusu din, İslamiyet olunca, özellikle dinî tecrübe açısından, Batı'nın Hristiyanlık tecrübesine endeksli, kuramlarla izah etmek bazı zorluklar taşımaktadır. Din Sosyoloji alanının "kilise" merceğinden tanımlanması nedeniyle belirgin bir tarihsel bağnazlık ortaya çıkmaktadır (42). İslamiyetin bireysel ve toplumsal varoluş alanındaki yansıması, açılımı ve tezahürleri ile sanayileşmiş ve Aydınlanma tecrübesi yaşamış modern-hristiyan toplumların sosyo-kültürel ve siyasal ve tarihsel tecrübelerinden çıkarılan Din Sosyolojisi kategorilerinin denkleştirilmesi ve eşleştirilmesi bilim mantığı ve yöntemi açısından eksiklikler ile malûldür. Bu eksikliklerin yanlış yorumlara sebep olacağı söz konusu kalıpların din/islamiyet olgusunu yanlış mecralara ve çıkarımlara sürükleyen kavram ve kuramları yerine, islamiyetin, yerel yapının bütünlüğü içerisinde, sosyolojik içeriğinin tespit edilerek yeni bir kavramsallaştırma modelinin üretilmesi gerekmektedir (43). Bu konu da henüz sistemli bir girişim olmamakla beraber, bugün böyle bir ihtiyacın varlığı sosyal bilimsel araştırmalarda vurgulanmaktadır (44).

(41) Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çev: Ali Coşkun), İnsan Yay., İst., 1993, s. 18.

(42) P.L. Berger, T. Luckman "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi" (Çev: Rami Ayas), A.Ü.İ.F., Dergisi, Ank., 1988, C. XXX, s. 38.

(43) Necdet Subaşı, a.g.e., s. 5.

(44) Şerif Mardin, "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", (Oliver Abel, Şerif Mardin, Mohammed Arkoun), Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik, Metis, Yay., İst., 1994, s. 7-14.

Son tahlilde, metodolojik sorunsalın genişçe ele alınmasından sonra, çalışmada ele alınan problemin çözümleme teknikleri hakkında açıklayıcı bilgi vermek yerinde olacaktır. Din anlayışları tartışılan her düşünce grubunun oturduğu genel düşünsel ve ideolojik eksen, geleneksel imparatorluk yapısı ve ilişki sistemine meşruiyet kazandıran İslamiyet yapısından (45) modern yapıya (ulus-devlet) ve modern ilişki sisteminin etik ve siyasal karakterini oluşturan laiklik diğer meşrutiyet arayışlarıdır. Her bir düşünce akımının temel arayışı, toplumsal değişim ve dönüşüm sürecinde geleneksel ilişkilerin iç evrenini oluşturan birincil toplumsallıklara denk düşen insanlar arasında gündelik olarak "yüz yüze" kurulan ilişkiler ile ikincil somut toplumsallık türünün genele yönelik, bireyin kendisini bir bütünün parçası olarak gördüğü, semboller, toplumun kendi kendini tasviri ve yaygın inaçlar gibi bireye hangi bütüne ait olduğunu ve varoluş sorunsalına vermesi gereken cevapları ve anlamı üreten geleneksel aidiyetlerden modern ilişki sistemine geçişte ikame edilmeye çalışılan, ümmet, ulus, halk gibi ikincil soyut toplumsallıklarla toplumun "derin tabanı" ve "etik" çerçevesinin hangi temel üzerinde yeniden kurulacağını belirleyecek "bir ilke" sorunudur (46).

Herbiri bir "dini" ya da "yarı dinî bir cemaat" (47) yapısı arzeden veya H. Arslan'ın ifadesiyle "epistemik bir cemaat" (48) görünümünü sergileyen düşünce akımları (Batıcılık İslamcılık, Türkçülük) kendi düşünce ve ideolojik evrenlerinde ürettikleri ya da, tasarımıladıkları birincil ilişkileri, "muasırlandırmayı", yine aynı kurguların ürünü olan soyut ikincil toplumsallık aracılığıyla gerçekleştirmeye uğraşırlar. Her bir düşünce akımının temel amacı, değişen şartlarda modern ihtiyaçlara olumlu ve gerçekçi "cevaplar" üretemeyen geleneksel birincil toplumsallıkları yıkmak.

(45) Bu kavramlaştırma, Cengiz Aktar, Türk Toplumun Batılılaştırılması, Ayrıntı Yay., İst., 1993, s. 14'den istifade ederek geliştirilmiştir.

(46) Yukarıda çizilen analitik çerçeve ise, Tönnies'in Cemeat ve Cemiyet kavramsallaştırması ve içerik analizlerinden mülhem olarak, Ahmet Insel'in, Türkiye Toplumunun Bunalımı (Birikim Yay., İst., 1990, ss. 25-26) ve Şerif Mardin'in "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması" (s. 7-14) adlı çalışmalarında çizdiği tanımlamalar bağlamında oluşturulmuştur.

(47) Geniş Bilgi İçin Bkz; Ünver Günay, Din Sosyolojisi Ders Notları, s. 158 vd.

(48) Geniş Bilgi İçin Bkz; Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemeat, Paradigma Yay., İst., 1992, s. 56 vd.

veya en azından etkisiz kılmak ve onların yerine düşünce sistemlerinden kurguladıkları toplumsallıkları ikame etmektedir (49).

Yukarıda çizilen çözümleme modeli çerçevesinde, her bir düşünce akımı Tanzimat'tan Cumhuriyete, yazılı kaynaklar muvacehesinde değerlendirilmeye alınmış, din anlayışları deskriptif mahiyette tespit edilmeye çalışılmıştır. Netice olarak bu çalışma din-toplum ilişkisi bağlamında, toplumsal bütün bir arada değerlendirilerek, her düşünce akımının Türk Modernleşme sürecine katkılarını bir sentez-yoruma ulaştırmayı sağlayacak bir tarihsel Din Sosyolojisi araştırmasıdır.

Bu bakış açısı, geçmişin deşildiği bir "arkeoloji" olmaktan öte, geçmişini bugünün toplumsal-kültürel yapısının sorunlarına bağlamayı amaçlayan (50) bir girişimdir. Çünkü biz geçmişini ancak "günümüz" açısından inceleyebilir, geçmişini "anlama"yı bugünün gözleriyle başarabiliriz. (51). Bu çaba, ilgili tarihsel alanı bütün boyutlarıyla hertürlü ön kabulden ve komplekslerden arınarak anlamaya ve izah etmeye çalışmak olup, itham ve yargılama değildir.

C) ARAŞTIRMANIN SINIRLARI :

Toplumların tarihinde, büyük tesirler ve dönüşümler meydana getirerek, toplumsal yapıda iz bırakan ve sonraki evreleri etkileyen önemli değişime süreçleri yaşanmaktadır. Bu süreçler, toplumların siyasî, kültürel, idarî ve sosyal hayatında dönüm noktasını teşkil ederler.

Bilindiği gibi Tanzimat (1839), Osmanlı - Türk toplumunda yaklaşık iki yüz yıldan beri süregelen reform ya da ıslahat ihtiyacı, eğilim ve girişimlerinin, teoriden pratiğe intikal etmiş önemli bir dönüşüm aşamasıdır. Bu dönem modernleşme olgusunun, kökten bir kopuş olmasa bile, kendisini meydana getiren coğrafya üstündeki yaklaşık bin yıllık geleneği; inanma ve yaşama biçimini, kültürü, kısaca toplumsal yapıyı, üretim ve tüketim biçimlerini ve toplum modeline kadar herşeyi kökten nitel bir değişime uğratan zaman dilimidir. Bu dönüşüm sürecinde, Türk

(49) Ahmet Insel, a.g.e., s. 26; Ayrıca, bkz. Mithat Baydur, M. Lutfullah Karaman, "Retoriğe ^karşı Pratik", Türkiye Günlüğü, Mayıs-Haziran 1994, Sayı 28, ss. 40-52.

(50) Suavi Aydın, a.g.e., s. 5.

(51) Bkz; Edward Hallet, Carr, Tarih Nedir, (Çev: M. Gizem Göktürk) İletişim Yay., İst., 1991, s. 27; Anthony Giddens, a.g.e., s. 9 vd.

toplumunun, ister kavramsal isterse maddi düzeyde olsun, sahip olduğu bütün araçların giderek anlamsızlaştığı ve bunun neticesi olarak da, yaşadığı toplumsal hayatın "biçiminden" kuşkuya düştüğü bir gerçektir. Bu kuşku, aynı zamanda hayatın temel parametrelerinin, nirengi noktalarının "yön" ve "anlam" bildirim kabiliyetlerini yitirdiklerinin, işlevlerini kaybettiklerinin işaretidir (52). Böyle dönemlerde, çeşitli direnmelere rağmen, toplumun, yeni bir yaşama biçimi bulmak, eğer mümkünse oluşturmak üzere arayışa geçmesi tabiidir. Bu arayışta (Tanzimat'la birlikte) geleneksel toplumsal yapısından modern toplum yapısına geçişte sosyo-kültürel ve siyasal sistemin değiş(tiril)mesi ve bu değişim sürecinde ortaya çıkacak yeni talepleri karşılayacak girişimlerin ve kurumların doğması doğaldır.

Tanzimat'tan Cumhuriyete yaşanan, geçiş döneminin içinden çıkardığı toplum projeleri, değişim sürecinin ortaya çıkardığı bir "arayış"ı temsil ederler. Özellikle 20. yüzyılın başlarına doğru şekillenmeye başlayan bu arayışlar II. Meşrutiyet'le ayrımlaşan ve gittikçe farklılaşan toplumsal tahayyül ve anlam kümeleri olarak karşımıza çıkar.

Biz bu çalışmamızda dikey bir kesit olarak 1839-1923 arasını ele alıp, incelemeye çalıştık. Ancak yer yer bu tarihlerin öncesine ve sonrasına atıflarda bulunulmuştur. Doğaldır ki ilgili tarihsel kesit, tarihsel-toplumsal bütünün fotoğrafının bir karesi olduğu için, bu kareyi, tarihsel toplumsal bütün göz önüne alarak değerlendirmek bir zorunluluktur.

Çalışmamızın yatay bölümlenmesi göz önüne alındığında ele aldığımız bölümlenme kuşkusuz sadece, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ile sınırlı değildir. Tarihsel olarak, yer yer ele aldığımız düşünce yapılarıyla örtüşen tespitleri ve çözüm teklifleri bulunan liberal, (Teşebbüs Şahsî ve Adem-i Merkeziyet) (53) ve sosyalist düşünce blokları da mevcuttur (54). Tarihsel süreklilik göz önüne alındığında, hariçte tuttuğumuz ilgili arayışların da önemli düşünce yapıları olduğu tartışılmaz bir ger-

(52) Abdurrahman Arslan, A.g.m., s. 25.

(53) İlgili düşünce akımı ve siyasal proje için bkz; Prens Sabahattin, Türkiye Nasıl Kurtarılabilir, Elif Yay., İst., 1965; Tevfik Çavdar, Türkiye'de Liberalizm (1860-1990), Imge Yay., İst., 1992; Kazım Berzag, "Siyasî Tarihimizde Liberal Sağ Çizgi" Yeni Yüzyıl, 2 Eylül 1995, s. 15, Ali Birinci, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Dergah Yay., İst., 1991.

(54) Geniş Bilgi İçin Bkz; Kerim Sâdi, Sosyalizmin Tarihine Katkı, İletişim Yay., İst., 1992, George, Haupt, Paul Dumont, Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler, (Çev. Tuğrul Altınkol), Gözlem Yay., İst., Tarihsiz.

çektir. Ancak çalışmanın ulaşacağı hacim göz önüne alındığında bu düşünce bloklarının kapsam dışı kalmaları, derinlikli analiz ve çözümlerler yapılabilmesi için metodolojik bir zorunluluktur.

Bu bağlamda, çalışmamızda, üç düşünce akımın ele alınmasının sebebi dönem itibariyle, toplumsal dönüşüm sürecinin ortaya çıkardığı tarihsel ve sosyolojik oluşumlara özellikle denk düşmesidir. Çünkü Liberal ve Sosyalist yöneliş ve yaklaşımlar ilgili dönem açısından "periferi" konumunda kalmışlardır. Ancak bu yapılar önemsiz ve anlamsız demek değildir. Zira onlarda modernleşme tarihimizin farklı projeleridirler.



I. BÖLÜM

TÜRK TOPLUMUNUN DEĞİŞME DİNAMİKLERİ:

A- DEĞİŞİM SÜREÇLERİNİN SOSYOLOJİSİ :

1- Sosyal Değişme Olgusu ve Toplumsal Yapının Unsurları:

Toplumsal yapıların zaman ve mekan çerçevesinde tanınması, yapısal unsurların, yani kurumların, insan ilişkilerinin, oluşum süreçlerinin ve bu süreçleri besleyen soyut kültürel dokunun bütünlük içerisinde, işlevsel olarak "anlamlandırılmasına" bağlıdır. Bu aynı zamanda tarihsel ve toplumsal fenomenleri doğru okumanın "suî generis" özelliğidir. Değişme olgusunun sürekliliği", de facto bir nitelik olarak, son tahlilde "insan ile çevresi genel kozmik alem için tasavvur edildiğinde, maddenin deviniminden, insanî ve toplumsal dönüşümlere kadar her alanda kendini gösterir" (1). Şu halde varlık dünyasının nihai ve gerçek neden'i, eşyanın mekanik hareketi ve hareketin devam ettirdiği 'tekrar'dan ziyade, hayat kaynağı "her an bir başka durumda ise ve kozmik âlem daimî bir hareketlilik gösteriyorsa, insan toplumlarının da hareket içinde değişime uğraması kaçınılmazdır. Dolayısıyla düşünce tarihi içerisinde "apriorik" olarak kabul edilen temel ilkelerden biri de değişimin, hiç bir şeyin kendisini kesintiye uğratmadığı sürekli bir süreç" olmasıdır (2).

Toplumsal değişme toplumsal eylem ve etkileşim kalıpları olan toplumsal yapıdaki hareketliliklerdir. Toplum yapısı toplumsal kurumların belirlediği toplumsal ilişkilerden meydana geldiğine göre, değişme bir ölçüde ilişki sistemlerinin değişmesidir. Bir başka deyişle, bu ilişkileri besleyen ve belirleyen kurumların değişmesidir. Bütün bunların atında da bireylerin, yani aktörlerin düşünce ve davranışlarının değişmesi yatar (3). Bu çerçeveye göre, sosyolojik anlamda alt yapı-üst yapı olarak bütün insan ilişkileri, yani toplumsal yapı fonksiyonel bir bütünlük ve süreklilik içerisinde değişime uğrar. Ayrıca, anlam kümeleri, değer ölçekleri, ku-

(1) Ali Bulaç, İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, Nehir Yay., İst., 1987, S. 7. vd. Ayrıca bkz. Sulhi Dönmezer; Sosyoloji, Savaş Yay., İst., 1982, s. 428, vd.; Emre Kongar, A.g.e., 44, vd.

(2) Ali Bulaç, a.g.e., s. 8.

(3) Emre Kongar, Toplumsal Değişme, Bilgi Yay., Ank., 1972, s. 45; Enver Özkalp, Sosyolojiye Giriş, s. 250 vd.

rallar, gelenekler, yani kültürel üst yapı, (4) kozmolojik çerçeve; son noktada ise, birbiriyle ilintili olarak siyasal yapı değişmek zorunda kalır. Bu yüzden değişime konu olan sosyal olayları anlamlandırmada bütün toplumsal içerik ele alınmadıkça hiçbir olgunun açıklanması tanımlanması beklenemez (5).

Değişik bir ifade ile, toplumun yapısı, toplumsal kurumların belirlediği toplumsal ilişkilerden meydana geldiğine göre değişme, bu ilişkilerin değişmesidir. Bu değişiklikler, zamanla birey ve grupların davranışlarında etkili olur ve farklılaşmalara yol açar.

Kısaca, toplumsal değişme dediğimiz sosyo-kültürel değişme konusunda toplumsal bilimlerde büyük bir kargaşa vardır. Bu kargaşa, değişimin nedenlerini, yönlerini hızını, kısaca "değişme" kanunlarını iyice değerlendirememekten doğmaktadır (6). Diğer bir ifade ile değişme olgusuna, sürekliliğine atfedilen farklı bakış açıları sosyal bilimlerde farklı yorumlara neden olmaktadır.

2- İlerleme - Değişim Süreçleri ve Kuramlar :

Batı orijinli sosyoloji literatüründe, değişme, merkez kavram niteliği taşımakla birlikte, son tahlilde değer yüklü bir kavram görüntüsü vermektedir. Değişme kavramına yüklenen "westernization", "modernizm" gibi anlamlar, Batılı toplumun çok iyi betimlenmiş tarihsel gelişme çizgisiyle ilişkilendirilmektedir. Bu durum, Batı-dışı toplumlarda modernleşme süreci özgül bir değişme olarak değil, evrensel bir oluşum olarak algılanmaya sebep olmaktadır (7). Yanlış bir algı şekli, Batılı ülkelerin gelişim süreçlerine uygunluğu bir yana, aynı sürecin yeryüzü öl-

(4) Sosyologlar, toplumsal değişme ile kültürel değişme kavramlarını birbirinden ayırmakta ve aralarında teorik bir farklılık olduğunu söylemektedirler. "Toplumsal değişme, toplumsal yapıda ve toplumsal ilişkilerde meydana gelen bir değişimdir. Kültürel değişme ise, toplumun kültürel yapısındaki bir değişmeyi yansıtır. Yani gelişmiş, ülkelerdeki doğurganlık oranının düşmesi, eğitim imkanlarının artması toplumsal değişmeyi, yeni icat edilen bir makinanın tarımda kullanılması kültürel değişmeyi ifade eder. "Bkz; Enver Özkalp, Sosyolojiye Giriş, Ü.T.C.F. Yay., Ank., 1987 s. 250, Ayrıca, değişime konu olan alan itibarıyla maddi kültür ve manevi kültür unsurları ayrı iki kategori olarak da ele alınmaktadır. Bkz; Mümtaz Turhan, Kültür Değişimleri, M.E.B. İst., 1972, ss. 56-64; Erol Güngör, Kültür Değişimleri ve Milliyetçilik, Töre Devlet Yay., Ank., 1980, ss. 7, 36.

(5) T.B. Bottomore, Toplumbilim, s. 54.

(6) Emre Kongar, a.g.e., s. 44.

(7) Hans Van Der Loo/Willem Von Reigen, "Modernizmin Paradoksları" Bilgi ve Hikmet, Kış/1993, Sayı: I, s. 114.

çeğinde "zorunlu" olarak dayatılması ya da yansıtılması sebebiyle hem ideolojik, hem de değer yüklüdür (8).

Çünkü Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak üzere geliştirilen "modernleşme" kuramları, herşeyden önce "modern" ve "geleneksel" olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Bu tipleştirmede, modern toplum tipi Batı-merkezli **etnosentrizm**'e dayalı olarak çizilmiş, Batı-dışı toplumlar da geleneksel olarak tarif edilmiştir. Dolayısıyla, "modern"ın (Batı'nın) temel özellikleri belirlenmiş, (Batı-dışı) geleneksel toplumların bu ölçeğe göre şekillen(diril)mesi esas alınmıştır (9). Bu manada, modernleşme ile ilgili bütün tarifler, ileride görüleceği üzere, Batı'yı merkeze oturtan öğelerle yapılmıştır.

Bu süreç, 19. yüzyıl tarih felsefecilerinden günümüze devam edilen sistemli, metodik çalışmaların, bilimsel, siyasal, ekonomik vs. alanları da içine alan total bir projenin ürünüdür. Çağdaş tarihin temelinde yer alan temel dinamiğin, yani modernleşme kuramlarının temelinde oturtulan "endüstriye toplum" ya da "sanayi kapitalizmi" tezinin dayandığı retoriğin "durup-dinlenmeden büyüme" ve "az gelişmiş ülkeleri sömürme" ilişkisi olduğu Marx ve diğer Marksist yazarlar tarafından tenkit edilmiştir (10). Bu anlayış, temelde, iki varsayımı içinde barındırmaktadır; **Birincisi**, Batı - dışının geleneksel toplumları, sadece "azgelişmiş" değil, gelişmemiş toplumlardır. Netice de, modern toplumsal dönüşümün sarsıcı etkilerini yaşamak zorundadırlar. **İkincisi**, Bu toplumlar sanayileşmiş/modernleşmiş ülkelerin daha önceki geçtiği süreçlerden geçmek durumundadırlar (11).

Önce Batılı toplumların yaşadığı değişim ve dönüşüm süreçlerini çok iyi betimleyen kuramlar, farklı model ve yaklaşımlar, Batı merkezli

(8) Ahmet İnel, a.g.e., s. 9; Anthony Giddens, Sosyoloji, s. 41 vd.

(9) Levent Köker, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi İletişim Yay., İst. 1990, s. 23 vd. Geniş bilgi ve modernleşme sürecinin niteliği hk. bkz; S. N. Eisenstadt, Modernization; Protest and Change, Prentice Hall. Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1966; ve Tradition, Change, and Modernity, A. Wiley, Interscience Publication, Jhon Wiley and. Sons, New York, 1973; Modernizations of Traditional Societies (ed. Gilbert Moore, and N. J. Smelser) Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, N.J. 1966; Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society, The free Press of Glencoe, New York, 1964.

(10) Bkz; Cengiz Aktar, Türkiye'nin Batılılaştırılması, Ayrıntı Yay., İst., 1993; Serge Latouche, Dünyanın Batılılaştırılması, Ayrıntı Yay., İst., Tarihsiz; Samir Amin, Batı Merkezcilik, Ayrıntı Yay., İst., 1993.

(11) Krş; Anthony Giddens, Sosyoloji, s. 137.

oldukları için, temelde, birbirlerini dışta bırakacak nitelikler taşımazlar. Bir kuram başka modellerin bazı özelliklerini bünyesinde taşıyabilir. Bunun nedeni de, toplumsal gerçekliğin ve değişme dinamiklerinin evrenini tekil bir fenomenin (Batı'nın) teşkil etmesi ve bu gerçekliğin içinde barındırdığı karmaşadır. Batılı çerçevede belirli bilimsel eylem süreçlerinin sonunda "geçerliliği" saptanan kuramlar, ideolojik, epistemolojik ve siyasal süreçlerle desteklenerek "genel-geçer" bir paradigma haline dönüşür (12).

Şimdi, farklı toplumsal tecrübelerin (Batı ve Batı-dışı), özgül bir tecrübenin çok iyi betimlenmiş bir modeline göre ele alındığı zaman ortaya çıkabilecek problemleri, karşılaştırmalı bir şekilde ele alabilmek için, Batılı kuramları besleyen tarihsel serüveni gözden geçirmek faydalı olacaktır.

Kuramlar, Aydınlanma geleneği içinde billurlaşmış, dünü belli bir sematik çerçeveye yerleştirip, bugün'ü şekillendirmiş ve bizi hâlâ belirli bir yöne doğru çekmeye çalışan iç-içe geçmiş yapısal, kültürel, psişik ve fiziksel değişmeler karmaşasını açıklamaya çalışmaktadır. Söz konusu değişmeler; uzun vadeli bir süreç olarak, ilk önce Batı Avrupa'da çıkmış daha sonra da dünyanın bütün gerikalan kısmına nüfuz ederek, geleneksel toplumsal düzenleri sarsarak, onları köklü bir şekilde dönüştürmeye çalışmaktadır (13).

Köklü dönüşümün somut yansımaları kütleli üretime (mass production) dayalı endüstriyel kompleksler (14), artan kentleşme, büyü ve dinin gerilemesi, düşünce ve eylemlerin aşırı derecede akılcılaşması/dünyevileşmesi, gittikçe ilerleyen demokratikleşme ve azalan toplumsal farklılıklar, bireyin öne çıkması vs. gibi gerçekliklerdir.

Yukarıda genel karakteristikleri verilen somut yansımalar ve bu yansımaların arkaplarındaki soyut süreçlerin tümüne ad olarak verilen

(12) Robert Bierstedt, "Onsekizinci Yüzyılda Sosyolojik Düşünüş" (Çev: Uygur Kocabaşoğlu), ss. 17-52; Keneth Bock "İlerleme Gelişme ve Evrim Kuramları" (Çev: Aydın Uğur), ss. 53-96, Tom. B. Bottoore, Robert Nisbet, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, V. Yayınları, Ank., 1990 (İçinde) Ayrıca Bkz; Emre Kongar, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, Remzi Kit., İst., 1985, Richard, P. Appelbaum, Toplumsal Değişim Kuramları, İş Bank., Yay., Ank., Trz.

(13) Hans Von Der Loo/Willen von Reigen, a.g.m., s. 114; Levent Köker, a.g.e., s. 23.

(14) "Üretim teknolojisinde ve taşıma / ulaşım araçlarında meydana gelen hızlı gelişmeye sanayi devrimi denir, Bkz. Hans Freyer, İndüstri Çağı, İ.Ü.E.F., Yay., İst., 1954, s. 4 vd.

modernite olgusu, 19. yüzyıl düşünürlerini toplumsal gerçekliğin genel ve temel ilkelerini tesbite yönelik "formüle edilen" kuramlar üretmeye zorlamıştır. Dolayısıyla bu girişimler evrensel niteliğe büründürülen modernleşme olgusunun sosyal-bilimsel düşünce alanına taşınmasına sebep olmuştur. Başka bir ifade ile, toplumsal değişimin özünü açığa çıkarmaya yarayacak görece, basit ve kullanışlı "kavramsal çerçeveler" oluşturulmaya çalışılmıştır (15).

Toplumsal değişim olgusunun formülasyonları Fransız ve Sanayi Devrim'lerinin harekete geçirdiği radikal dönüşümlerin izdüşümünden kaynaklanır. İlgili dönüşümlerin toplumsal yapıdaki yansılar, sosyal bilimcileri, kavrama, anlama ve yargılama çabasına itmiştir. Rasyonel-pozitivist düşüncenin ortaya çıkardığı sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal paradokslar, kuramsal farklılaşmaların odağında yer almıştır. İyimserlik ve kötümserlik arasındaki düşünce gel-git'leri, özellikle, reel pozisyonların gidişatını belli bir eksene oturtmak için merkez bir kavram üretilmiştir; ilerleme (16).

Turgot, De Condercet, Saint Simon, A. Comte ve Spencer gibi, 18. ve 19. yüzyılın kavşağında yeralan düşünürlerin fikirlerinin ortak paydası, "İnsanlığın evriminin zorunlu olarak ilerlemeye yol açtığı" biçimindeydi. Bu düşünceye göre evrim/gelişme birkaç aşama halinde yü-

(15) Hans von Der Loo/Willem von Reigen, a.g.m., s. 115; Emre Kongar, a.g.e., s. 35 vd; Richard P. Appelbaum, a.g.e., s. 7 vd.

(16) Değişim kavramı, doğabilimlerin desteklenen, doğadaki "evrim"in; sosyal bilimlerce öne çıkarılan "ilerleme"nin kabulü ile hayatın her alanına teşmil edilmiştir. Aslında "tarihin bir süreklilik ve beklenti temelinde çizgisel bir anlayışla" ele alınması Hristiyan ve Yahûdi teolojisinin bir karışımının ürünüdür. Yahudilikteki "seçkin kavim" anlayışı, ödüllendirme ve cezalandırmaya tabi tutulacak eylemler dizisi ve Tevrat'ın hem geçmiş, hem de gelecekte haber vermesi zamanın başlangıcı ve sonu olan bir süreklilik ve gelişim çizgisi kazanması söz konusudur. Hristiyanlık ise, hem yahudiliğin gelişmiş bir biçimi hem de tüm insanlara samim bir din olarak sunarak Hz. İsa'yı bu çizgisel zaman anlayışının merkezine oturtur. Hz. İsa'yı Tanrı'nın tecessüm etmiş şekli olarak kabul eden bu anlayış dolayısıyla tarihi, insanlık tarihi olarak algılar. Bu bağlamda Hristiyanlığın tarihe en büyük katkısı, geçmişi şimdi ve gelecek için bir hazırlık olarak görmesidir. Nihayet kıyamet günü bunu sembolize eder. Bu nedenle Hristiyan tarih anlayışı, hem Hz. İsa'nın Tanrı'nın tecessüm etmiş bir biçimi olarak dünyaya yeniden geleceğine inanması, hem de bu gelecek beklentisi nedeniyle bir kurtuluş tarihidir. İnsanlığın İsa'dan önceki yıllarının sürekli geriye doğru inmesi (M. Ö.), İsa'dan önceki insanların asli günah (original sin) sebebiyle sürekli bir çöküş halini simgeler. İsa'nın doğumuyla birlikte (Milad ile) insanlığın kurtuluşunun tarihi de başlamaktadır. Bu nedenle milattan sonraki yılların ileriye doğru çıkması, insanlığın kurtuluşunun tarihsel simgesi olmaktadır". Krş.: Ahmet Demirhan Modernlik, Ağaç Yay., İst., 1992, s. 41 vd.

rümekte ve insanlık 19. yüzyılın eşiğinde yeni bir döneme girmiş olmaktadır (17).

19. ve 20. yüzyılda Batılı düşünürlerin çoğu, Marx'tan, Weber'e, Durkheim'den Tonnies'e ve Simmel'e kadar (18) geliştirdikleri kuram ve yaklaşımlar çerçevesinde, Batı'nın tarihsel ve ideolojik şartlarına ait özgül bir dönüşümü/modernite'yi, belli bir yönde ve belirli aşamalara göre işleyen bir değişme/gelişme olarak ele alıyorlardı. Bu evrimci ilerlemeci tarih ve toplum felsefeleri ve yorumlar genelde dört varsayıma dayandırılmaktaydı.

Birinci varsayım, sosyal gerçeklik, belirli bir aşama sırasına göre yerleştirilebilecek olgulardan oluşmaktadır. Başka bir deyişle "aşağı" ve "yüksek" yaşam biçimleri vardır. Değişme, birbirine tamamen zıt iki toplum-yaşam biçiminin birinden diğerine geçişi simgeler.

İkinci varsayım, zaman akışı içerisinde "aşağı" düzeydeki yaşam biçiminden, "yüksek" düzeydeki yaşam biçimine doğru doğrusal (ünilinear) bir çizgi üzerinde gelişen tedrici bir sürecin varlığına dayanır. İlerlemeci-evrimci-paradigmaya bağlı düşünürler (19), ister büyük boy.

-
- (17) Hans von Der Loo/Willem von Reigen, a.g.m., s. 115; İlerlemeye yüklenen yeni anlam özünde seküler, bir düşünceden beslenmektedir. "Daha doğrusu Hristiyanî tekamül fikrinin laikleştirilmesi, Aydınlanma'yı oluşturur. Aydınlar, Hristiyanlar için gelecekte vukû bulacak mesihî bir altın çağ'dan bahsederler ve insanlığın tekamül ede ede bu çağa yaklaşacaklarını düşünürler, işte bu telakki, laikleştirilerek, 18. yüzyıl "ilerleme felsefesine" dönüşmüştür. Fakat, özündeki mesihanik yol, espirisini korumuştur", İlhan Kutluer, Modern Bilimin Arkaplanı, İnsan Yay., İst., 1985, s. 94.
- (18) Burada ismi zikredilen düşünürlerin hepsinde modern toplumun biricik (unique) karakteristiğinin tarihsel süreçte oluşan bir olgu olduğu inancı hakimdir. Modern toplumun ayırtedici özelliklerinin neler olduğu, büyük ölçüde, her düşünürün modernleşme sürecine hangi açıdan yaklaştığına bağlıdır: Durkheim, gittikçe artan iş bölümünü vurgularken, Simmel özellikle bireyselleşme eğilimine atıfta bulunmaktadır. Weber'de vurgu gittikçe artan akıl-cılaşma üzerindedir. Marx'ta ise, temel faktör, sınıflar arası çatışmaya ve üretim biçiminin dinamik karakteridir. Bu düşünürlerin, tarihselci, tek yönlü, tek biçimli, geri çevrilemez. İnş-siz-çıkışsız evrensel süreç anlayışları için bkz; Raymond Aron, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Bilgi Yay., Ank., 1989; P. Sorokin, Çağdaş Sosyoloji Teorileri I. II. Kültür Bak. Yay., Ank., 1995; N. Şazi Kosemihol, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, İst., 1982; Raymond Boudan, Sosyoloji Yöntemleri, İletişim Yay., İst., 1991; Gaston Bouthoul, Sosyoloji Tarihi I, İletişim Yay., İst., 1992; Stjepan Mestrovic, "Modernite'nin İlk Sosyoloğları: Simmel ve Durkheim", Mehmet Küçük (ed.) Modernite Versus Post. Modernite, Vadi Yay., Ank., 1993, içinde.
- (19) İlerlemeci - evrimci paradigmaya karşı geliştirilen, yükseliş-çöküş kuramları, dengeci ve çevrimsel kuramlar, insanın, tabiat ve olaylar karşısında zayıflığını, kötümser özelliğini, kısaca boyun eğişini ifade ettiği ve de Orta-Çağ'ın dinsel düşüncelerini - Tanrı ve din karşısında insanı kul olarak gören - hatırlattığı için revaç bulmamış ve geniş bir kabul görmemiştir. Çünkü modern kuramlarda ve Aydınlanma düşüncesinde insan "özne" konumundadır, eşya ve olayları çekip çevirerek daima ileriye düşünmektedir. Bkz; Gaston Bouthoul, Sosyoloji Tarihi, ss. 22-27.

ister orta boy kuramlara sahip olsunlar, dünyanın neresinde olursa olsun toplumları biçimsel olarak belli bir aşama sırasına göre, yani, geleneksel - modern, ilkel - Uygar, tarım-sanayi, köy-kent tiplmesiyle ay-rımlaştırmışlardır.

Üçüncü varsayım, modernleşme ilerlemeci bir süreç ol-duğundan, uzun vadede modernleşme kaçınılmaz değil, aynı zamanda arzulanan bir süreçtir.

Dördüncü varsayım ise, farklı toplumların modernlik aşamasına doğru evrildikçe, benzeşeceklerini (türdeş olacaklarını) ve yeryüzünün "büyük bir köy"e (global village) dönüşeceğini varsaymaktadır (20).

Bu varsayımların ışığında insanlık için söz konusu olan, iler-lemenin gidişini engelleyen şeylerin saf dışı bırakılmasıyla aklın yolunun açılması değildir. Siyasallaşan Aydınlanma felsefesine göre bu süreçte, modernliği istemek ve sevmek gerekmektedir. Kendi kendini harekete geçiren, modernliği yaratan bir toplum örgütlemek gerekmektedir (21).

Kısaca, yukarıdaki anlayışların total bir dünya görüşüne dö-nüşmesi neticesinde, coğrafi olmaktan ziyade, ideolojik bir kavrama dö-nüşen modernite, Batı, Batı merkezilik veya modernleşme olarak, ne-redeyse bütün toplumların "tartışılmaz doğru" şeklinde kabul ettikleri "büyülü bir kavram" haline getirilmiştir (22). Yeryüzü genelinde yay-gınlaşan ve paradigmal egemenliğin parametreleri olan ekonomi-politik, "dinler dışı bir din" haline gelen sınırsız üretim ve tüketimin belirlediği bir yaşam tarzı olarak ideolojik jargonlarla insanlığa dayatılmaktadır. Ev-rensellik adına, farklı toplumların yüzyıllardır içinde yaşadıkları hayat tarzları ve kimlikleri, totaliterleşen modernizm tarafından kültürel bir istilaya tabi tutulmuştur.

Görülüyorki, geleneksel-modern toplum ayrımı, toplumsal ev-rimin genel yasalarını arayan tarih felsefesinin genel öğeleri ni-teliğindedir. Modernleşme kuramları bir ölçüde tarihin yasalarını ara-yan 19. yüzyıl düşüncesinin, genel anlamda insanlığın, özel anlamda Batı'nın genel toplumsal evrim şemasını betimlemektedir. Son tahlilde, modernleşme kuramlarının içeriği Batı'nın bugününü idealize ederek,

(20) Bkz; Levent Köker, a.g.e., s. 27; Hans von Der Loo/Willem von Reigen, a.g.m., s. 115-116.

(21) Gen. Bilgi İçin Bkz; Alain Touranie, Modernliğin Eleştirisi, (Çev: Hülya Tufan) Yapı Kredi Yay., İst., 1994, s. 74.

(22) Serge Latouche, a.g.e., s. 30 vd; İlhan Kutluer, a.g.e., s. 101 vd.

"dondurulmuş bir tarih felsefesi" niteliğindedir (23).

3- Modernleşme Kuramlarına Eleştirel Bir Bakış:

Çeşitli bilimsel ölçütler zırhına bürünerek değerlendirilmeye çalışılan "değişme" olgusu, Batı-dışı toplumlarda ideolojik bir jargona büründürülerek modernleşme olarak algılanmaktadır. Modernleşme ya da diğer bir adlandırma "çağdaşlaşma", Batı-dışı toplumların Batı ile olan ilişkilerinde karşılaştıkları sorunların adı olmuştur. Aynı zamanda, Batı-dışı toplumlarda Batı etkisinin başlattığı bir değişmeyi/gelişmeyi dile getirmektedir.

Batı ile ilişkilerin çeşitli ülkelerde temelde farklılıklar göstermesi sonucu, modernleşme de bu toplumlarda farklı formülasyonlar kazanmıştır. Dolayısı ile tek tip bir modernleşme görüntüsü mevcut olmayıp, Batı-dışı ülkelerde değişik karakter ve eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkların Batı-dışı toplumlardaki yansısı, bize önemli açılımlar sağlamakla beraber, Batı'nın kendi dışındakileri, dünya egemenliği çerçevesinde sistemine dahil etmek için kendi açıklamalarını, modellerini yaygınlaştırmanın ötesinde bir gayesi yoktur (24).

Bizim için altı çizilmesi gereken özellik, uygarlıkların birbirleriyle karşılaşmaları, birbirlerini tesir altına almaları (kültürel etkileşim) ve birbirleri üzerinde üstünlük kurmaları tarihte ilk kez gerçekleşen bir olay değildir. Fakat modernleşme son dönem Batı'nın dünya egemenliği talebinin somut bir göstergesidir. Bu yüzden karşılıklı ilişki ve etkileşim süreci önemli farklılıklar göstermesi sebebiyle, anlam ve biçim değiştirmiştir. Modern Batı-öncesi dönemlerde-her türlü egemenlik aracını elinde tutan tarafın, modernleşme/çağdaşlaşma adı altında kendi modelini karşı tarafa dayatmasına tanık olunmamıştır (25).

İki yüzyıl önce Fransız devrimi, dünyanın değerler sistemini en iyi özetleyebilecek ilkeyi "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" formülüyle ortaya koymuştu. Yeni toplum tipinde yükselen burvuvazi, kapitalizmdeki fetihci ruhun, dünyanın bütün toplumlarını Avrupa modeline göre ho-

(23) Levent Köker, a.g.e., s. 27-28.

(24) Baykan Sezer, "Çağdaşlaşma; Batı Dünya Egemenliğinin Günümüzdeki Tasası", Yeni Toplum, Mayıs/Haziran 1992, Sayı: 1, s. 6; Serge Latouche, a.g.e., s. 29 vd; Samir Amin, a.g.e., s. 33 vd.

(25) Samir Amin, a.g.e., s. 41, v., Baykan Sezer, a.g.m., s. 6; M. Ali Kılıçbay, "Çağdaşlaş (ama)mak", Yeni Toplum, Mayıs-Haziran, 1992, Sayı: 1, s. 35; Kadir Cengizbay, "Kültür Medeniyet Kutuplaştırmacılığı", "Yeni Toplum, Mayıs-Haziran, 1992, Sayı: 1, s. 45.

mojenleştireceğine ve Fransız Devrimi'nin bayrağını bütün halklara taşıyacağına inanıyordu. Oysa tam tersi oldu (26). Bu noktada, önümüze konulan model ve toplum projeleri, ortak beslenme kaynağı durumundaki pozitivist bir gereği olarak bilimsel bir kisve altında, biliminkine benzer bir söylem aracılığıyla sunuluyor olmalarına dikkat etmemiz ve eleştirel bir perspektif (27) içinde "olguları"/sosyal gerçeklikleri yeniden değerlendirmemiz ve anlamlandırmamız gerekmektedir.

Bu bağlamda, modernleşme ideolojisine yöneltilebilecek eleştirileri yeni bir kavramsal çerçeve ve retoriğe oturtma mecburiyeti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

a- Sosyal Gerçekliği Belli Bir Aşama Sırasına Göre Ayrıştırmak/Kategorik Hale Getirme:

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, modernleşmeci kuramların birinci ve ikinci varsayımları bir biriyle iç-içe bir değişim sürecinin ön kabulünü dile getiriyordu. Buna göre, geleneksel, modern bağlamın da aşağı ve yukarı yaşam biçimine doğrusal bir çizgide geçiş zorunludur.

Klasik kuramların, sosyal gerçekliğe yaklaşımları evrimcilerle pardiğmalardan beslendikleri için (28) bunlar değişim sürecinin tek biçimli ve tek yönlü şekil alacağını iddia ediyorlardı. Burada dikkati çeken temel yanlışlıklar şunlardır: Herşeyden önce, somut tecrübeler ışığında görüyoruz ki, ilgili sürecin zaman ve kültür değişkenlerine göre farklı noktalara varacağı düşünülemez. Buna ilave olarak, sosyal gerçekliğin çoğu kez, modern ve geleneksel olguların bir karışımından ibaret olduğu göz ardı edilmiştir (29). Zaten bu kuramlar,

(26) Samir Amin, a.g.e., s. 22 vd.

(27) "Bilim, yaygın kanaatin aksine, sadece belirli özelliği olan bir bilgi çeşidi değildir. Bugünkü dünyada bilim, aynı zamanda toplumsal, iktisadî, siyasal, kültürel ve ideolojik örgütlenmenin merkezini oluşturan metafizik değerlerle yüklü bir bakış açısının adıdır da..." **Ömer Demir, Bilgi Felsefesi, s. 9.**; Yine bu konuyla ilgili Paul Feyerabend, şöyle demektedir: "Bugün Batı Biliminin yeryüzündeki tartışılmaz egemenliği, onun sahip olduğu sağlam ilke ve mantıktan yahut yöntemden değil, hizmet ettiği uygarlığın egemenliğinden kaynaklanır, "Akla Veda", (Çev: Ertuğrul Başer) Ayrıntı Yay., İst., 1995, s. 11; Ayrıca bu konuda daha fazla bilgi için bkz; P. Feyerabend, Yönteme Hayır, (Çev: Ahmet İnam) Ara Yay., İst., 1989.

(28) Bu anlayışın geliştiği paradigmatik çerçeve; Aydınlanmanın mekanistik kozmoloji ve kar-tezyen-pozitivist bilgi anlayışı (antropo-sentrik epistemoloji) dir. Dolayısıyla bu çerçevede üretilen kuramlar, akıl, nesnellik, evrensellik ve ilerleme ekseninde şekillenmiş bilimlerin sosyo-kültürel doku ve kurumlardan bağımsız olarak ele alınması, aşırı formalizm ve kurgusal gerçeklik anlayışını ortaya çıkarmıştır. Sonuç olarak ise, sosyal gerçeklik manipüle edilmiştir. Bkz; Fritjof Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, İnsan Yay., İst., 1989, s. 122 vd.

(29) Hans Von Der Loo/Willem Von Reigen, a.g.m., s. 117.

hem ileri sürüldüğü zamanlarda, hem de günümüzde şiddetli tenkitlere konu olmuştur. Tenkitçilerin başında tarihçiler ve sosyal antropoloji uzmanları gelmektedir.

Bu araştırmacılara göre, evrimci-ilerleme tezi, görgül bakımdan kabul edilemez. Çünkü modernleşme tekyönlü bir evrim değildir. Frans Boos (1853-1942) ve Bronislaw Malinowski (1882-1942) gibi tanınmış antropologlar, Batı-dışı toplum ve kültürler hakkındaki görgül verilerin kuramsal açıklamalara temel teşkil edecek kadar güvenilir olmadıkları ve çok kısmî benzerliklerin ortaya çıktığına işaret etmişlerdir. Diğer taraftan modernleşme, kuramları, sadece görgül temellendirme eksikliğinden değil, aynı zamanda çok açık bir "etnosentrizme" dayalı oldukları gerekçesiyle de tenkit edilmişlerdir. Bu hususta, temel ilke, Batılı toplumların, uygarlığın en üst seviyesine yani modernizmin "son aşamasına" yerleştirilmesi, Batı-dışı toplumların modernleşme düzeyi, bu ölçeğe göre tespit edilmesidir. Bu ölçeğe uymayan ve Batılı değer ve kurumlarla örtüşmeyen geleneksel değer ve kurumlar uygarlık - dışı olarak kabul edilmektedir (30). Bilhassa konumuzla alakalı olarak, hemen hemen bütün kuramlar, din karşıtı bir söyleme ve pratiğe sahiptir. Örneğin Comte, kendi entellektüel ilerleme şemasında dinsel (teolojik) düşünüş biçimini en aşağı kategoriye yerleştirir. Bu bağlamda hemen hemen bütün kuramlarda dinsel düşünüş, bir düşünüş ve yaşam biçimi olarak pozitif/bilimsel düşünüşe göre "geri"dir. Yine kuramlara göre, din bir önceki toplumsal aşamaya ait, hurafeler, önyargılar yığını, düşünmeye, insanın özgürleşmesine bir engel olarak kabul edilir (31).

Yukarıdaki ilkeleri, Batı-dışı ülkelerde gerçekleşen modernleşme formlarına bakarak gözden geçirdiğimizde, genellikle modernleşme biçimlerinin siyasal ve kültürel bir ağırlık taşıdığını görüyoruz. Buna göre iki modernleşme türü vardır.

Bunlardan ilki, kültürleşerek (acculturative), ikincisi güdümlü (in'duced) modernleşmedir. Kültürleşerek modernleşme, az-çok kendiliğinden işleyen bir süreç olup, tarihsel dinamiklerin bir sonucudur. Oysa güdümlü modernleşme biçimi "modernleşen" ülkelerdeki, ör-

(30) İlhan Kutluer, A.g.e., s. 94, Hans Vor Der Loo, Willem van Reigen, a.g.m., s. 118, Baykan Sezer a.g.m., s. 7.

(31) Bkz; Server Tanilli, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, III, Cem Yay., İst., 1994, s. 371 vd.

gütlerin kurumların ve değerlerin, modern ülkelerdeki biçimlere benzetilmesini içeren karmaşık bir süreçtir. Bu durum modern ülkelerin geçirdiği temel, süreçlere bakılmaksızın, onların modernleşme sonuçlarıyla işe başlayan bir şekli işaret eder (32). **Birinci tür ülkelerdeki** sosyal ve siyasal değişmeler, gönüllü olarak ortaya çıkan sistemli (iradî) durumlara karşılık gelir (33). Bunda karşılıklı ilişkiler, oryantalizmin etkisi (34) ve aydınların modernleşmeci tavırları ve toplumsal ihtiyaçlar büyük oranda etkilidir (35). Bu tür toplumlarda kültürel yapı özellikleri ve bu süreçlerin etkisi geleneksel yapıda belli bir direncin oluşmasını sağlamıştır. Modernleşme, bu ülkelerde sistemli çabalarla yani içten (indogenous) başlatıldığı halde, gelenek etkisini sürdürmüştür. Oturmuş kültürel doku ve toplumsal yapı unsurları çok köklü ve güçlü bir sürekliliğe sahip olduğu için, bir nevi "tabula rasa" ön kabulünü yeryer dışlamıştır. Neticede modernleşme kuramlarının öngörü ve reçetelerinden (36) epeyce sapmış toplumsal formlar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla son tahlilde, Osmanlı Türk modernleşme örneği gibi, radikal dönüşümlere geçilmiştir. **İkinci tür ülkelerde ise**, temelleri sömürge yönetimlerince atılmış kültürel yeniden yapılanma sürecine yaslanan ve etkisini dışarıdan alan örgütlü çalışmalar, öncelikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası kuruluşlar eliyle empoze edilen ve Batılı devletlerin yardım programlarıyla devam eden gayretlerdir. Bu ülkelerin modernleşme süreci ideolojik değişmeye dayanır. Yani modernleşmenin alanı öncelikle siyasal ve kültürel (37). Hindistan ve Türkiye örneği gibi.

Sonuç itibariyle, çeşitli toplumların farklı kültürel arkaplana sahip olması, değişme sürecinin sancılı ve klasik kuramların aksine, modernleşmenin gerçekleştiği ülke ve zamana bağlı olarak - biçim ve içerik yönünden - modernleşmenin pek çok versiyonlarının olabileceğini mümkün kılmaktadır.

(32) Suavi, Aydın, a.g.e., s. 25; Baykan Sezer, a.g.m., s. 7.

(33) Osmanlı İmparatorluğunun ilk modernleşme çabaları gibi... Bkz; Baykan Sezer, a.g.m., s. 6.

(34) Edward Said, Oryantalizm, Pınar Yay., İst., Jale Parla, Efendilik Sarkiyatçılık, Kölelik, İletişim Yay., İst.

(35) Toplumsal değişme kaynakları, kültürleşme süreci yanında, çevresel değişme, istila, yayılıma gibi dış özelliklere göre ayrılmaktadırlar. Bz; Enver Özkalp, a.g.e., s. 256, vd; Sulhî Dönmezer, a.g.e., s.

(36) Suavî Aydın, a.g.e., s. 28-29.

(37) Suavî Aydın, a.g.e., s. 28.

b- Modernleşmenin Kaçınılmaz ve Tümel Bir Süreç Olarak Öngörülmesi:

Modernleşme kuramlarına göre, modern dünya görüşünün en ayırt edici vasfı "ilerleme" vurgusudur. Fikir ve düşünce, insanlığın tarihsel olarak daha iyiye ve daha güzele doğru bir amaç çerçevesinde ilerleme kaydetmektedir. Doğaldır ki, bu anlayışa göre, tarihsel gelişim çizgisinin bir önceki aşaması, bir sonrakine göre daha geri ve ilkeldir. İlerlemeye yüklenen bu anlam, 18. ve 19. yüzyıl Batı düşüncesinde hakim bir konumdadır. A. Comte'un, entellektüel gelişmeye ilişkin ünlü Üç Hal Kanunu"; Hergel'in Tin'in kendi bilincine varış sürecinin geçirdiği aşamalar kuramı; Marx'ın üretim biçimlerinin ilkel komünal dönemden komunizme doğru gelişmesini öngördüğü "diyalektik" süreç anlayışı; Condercet'un, insan zekasının ilerlemesine ilişkin getirdiği tarihsel şema, ilerleme fikrinin değişik formülasyonlar halinde ifade edilmesidir. Tarihsel sürecin yöneldiği amaç, her aydının düşünce sistemine göre değişir. Hedeflenen amaç, mutluluk, özgürlük, eşitlik, erdem, aydınlanma ya da barış şeklinde özetlenebilir (38).

Öngörülen amaçların gerçekleştirilememesinin, teorik olarak, en büyük sebepleri, genellikle savaşlar, din ve cehalettir. Fakat tarihte zaman zaman duraklamalar ve gerilemeler olsa da, sonunda ilerleme/modernleşme kaçınılmazdır. Toplumlar ilerledikçe, gerek toplumsal, gerekse bireysel hayatta dinin ve inancın yeri giderek azalacak, bilimin ve aklın yeri sağlamlaşacaktır. Bilimin ve aklın toplum ve insan hayatına ileri derecede hakim olmasıyla, savaşlar, hastalıklar, sefalet azalacak, bolluk, refah ve mutluluk giderek artacaktır. İnsanların öbür dünya da varlığına inandıkları "cennet", yeryüzüne indirilecektir (39).

Modernizmin ve ileriliğin en önemli numuneleri, ilerlemiş. Batı toplumlarıdır. Bunun dışında kalan ve dünyanın değişik bölgelerinde bulunan ülke, toplum ve kültürler, ilkel, dolayısıyla "geleneksel dünya görüşü ve hayat tarzının hakim olduğu "geri" ülkelerdir. Diğer bir ifade ile "geri kalmış" ya da "gelişmekte olan" toplumlardır. Geri kalmış toplumlar, Batılı toplumların önceki durumlarını, Batılı toplumların bugün ulaştığı

(38) Hasan Ünder, "Modernizm, Post Modernizm ve İslamcılık" Mürekkep, Güz/1994, ss. 81-90, Ayrıca Bkz; Celal Yıldırım, Bilim Tarihi, Remzi Kitabevi, İst., 1983, s. 89 vd.

(39) Bkz. Murat Sarıca, Siyasi Düşünce Tarihi, Gerçek Yay., İst., 1977, ss. 91.

seviye ise, Batı-dışı toplumların gelecekteki alacakları şeklin modelleridir. İnsanlığın en gelişmiş uygarlık düzeyi Batı Uygarlığı'dır. Diğer toplumlar, geri kalmalarına eğer biyolojik/ırksal özellikleri engel değilse, gelecekte bir gün batılıların ulaştığı modern seviyeye ulaşabileceklerdir. Geri kalmış toplum ve kültürlerine, modern Batı kültürünü götürmek ve böylece onları, batı toplumlarından ayıran uçurumu kapatmak da Batılılar için bir tür ahlâkî ödev/zorunluluktur (40).

Şimdi, teorik planda öngörülen kuramların, pratiği üzerinde diğer bir ifade ile retorik-praksis farklılığını, somut gerçekliklerle ne derece örtüşüp örtüşmediği tartışmak yerinde olacaktır.

Sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme, rasyonel düşünme ve örgütlenme, bireyselleşme vs. gibi değişim parametreleri, kuramsal olarak, modernleşme olgusuna bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Klasik düşünürler, yukarıda zikredilen değişim süreçlerinin, bütün toplum sektörlerinde birbiriyle iç-içe, aynı anda tezahür edip etmediğine veya kısmî modernleşmenin olup-olmadığı konusunda tatmin edici açıklamalar da bulunmuyorlar (41). Çünkü her bir düşünür ilgili süreçlerden birini değişken olarak alarak, diğer süreçleri, bağımlı değişken olarak ele almaktadırlar. Son tahlilde, soyut bir zihni çıkarsamaya dayanan "geleneksel" in karşısına "modern" i yerleştirerek modernleşmenin tümel olarak gerçekleşeceğini formüle etmişlerdir (42).

Modern formulasyonlara göre "modernlik, insan tin'in ilerlemesiyle, aklın başarısını, özgürlüğün, ulusun oluşumunu ya da toplumsal adaletin nihai utkusuyla özdeşleştiren düşüncedir. Diğer bir ifade ile tarihselci bir anlayışa sahiptir. Tarihselciliğe göre herhangi bir olay gelenekten modernliğe uzanan bir çizgi üzerindeki konumuyla tanımlanarak çözümlenmelidir. Aldığı biçim ne olursa olsun (maddeci, idealist) tarihselci düşüncede egemen olan kurum kavramının (bilimsellik evresinde) yerini tümelliğin (totalite) almış olmasıdır, ilerleme fikri iktisadi büyümeyle, ulusal gelişmenin özdeşliğini dayatmayı bu nedenle istemiştir (43).

(40) Hasan Ünder, a.g.m., s. 82-83.

(41) Hans von Der Loo/Willem von Reigen, a.g.m., s. 119.

(42) Alain Touranie, a.g.e., s. 43 vd., Hans von Der Loo/Willem von Reigen, a.g.m., s. 119.

(43) Alain Touranie, a.g.e., s. 78 vd., Bu formulasyonların genel eleştirisi için bkz; Karl Popper, Tarihselciliğin Sefaleti, (Çev: Sabri Orman) İman Yay., İst., 1985, Levent Köker, a.g.e., ss. 39-52.

Modernizmin birbiriyle ilintili süreçlerin, tümel bir çizgide eş-zamanlı (senkronik) ve aynı hızda ortaya çıktığını somut olarak göstermemiz mümkün değildir. Bu konuda, modernleşme olgusunun Batı toplumlarında izlediği seyir bile farklılık gösterirken, yeryüzü ölçeğinde bir tümel (total) gelişmeden söz edilemez. Mesela, parlamenter demokrasinin ortaya çıkışı, kapitalist bir ekonomik gelişme ile aşamalı olarak liberalleşen bir toplumsal düzenin neticesidir. Bu çizgide, belirleyici olan geleneksel elitlerin gücünü sınırlayan burjuvazi devrimlerinin (Fransız Devrimi, Amerikan İç Savaşı) başarıyla sonuçlanması önemlidir. Bu versiyonlar, Batı'daki modernleşme sürecinin belli toplumlar da izlediği iç içeliği tasvir etmektedir. Ancak değişik bir versiyon ise, kapitalist ilişkilerin geleneksel elitlerin otoriter yöntemleriyle geliştirilmiştir. Almanya ve Japonya gibi ülkelerin modernleşme seyri militarist idareciler elinde gerçekleştirilmiş, sonunda da Almanya'nın izlediği faşist bir rejim ile sonuçlanmıştır. Sosyalist ve komünist blokta (Rusya ve Çin'de) ise modernleşme daha farklı bir çizgi takip etmiştir (44).

Sonuç olarak genel niteliklerini ve toplumsal değişmeye, ilerlemeye ilişkin formülasyonlarını tartıştığımız modernleşme projesinin, "yeniden yapılanma", "muasırlaşma" ve "terakki" ifadeleriyle yansıtıldığı, Osmanlı/İslâm İmparatorluğu'nun uzun zamanlı modernizasyon sürecinin tarihini geleneksel - modern bağlamında tartışmaya geçebiliriz. Doğaldır ki, bu tarihsel hesaplama, gelenekselin odağına yerleştirilen "din" veya "gelenek" modernite ile, diğer bir ifade ile dillendirirsek dünyevileşmenin (sekülerizasyon'un), düşünce ve toplum tasarımlarının "meşruiyet" arayışını ifade etmektedir.

B- TÜRK TOPLUMU ve DEĞİŞİM :

Batı toplumlarının tarihsel süreç içerisinde, özellikle Rönesans ve Reform girişimleriyle başlayan, Aydınlanma, Endüstriyel Devrim ve Fransız ihtilali ile mecrasını bulan modernliğin ortaya koyduğu düşünce ve yaşam tarzları, yeryüzünü, bir bütün olarak geleneksel toplumsal düzenlerden eşi görülmedik bir şekilde söküp çıkarmıştır. İnsanlığın

(44) Cengiz Aktar, a.g.e., s. 22, Levent Koker, a.g.e., s. 35 vd., Anthony Giddens, Modernliğin Sonuçları, Ayrıntı Yay., İst., 1994, s. 14 vd.

karşısında bulduğu yeni olgunun doğurduğu dönüşümler, hem yaygınlıkları, hem de yoğunlukları açısından geleneksel zamanlara ve mekanlara özgü değişim biçimlerinin çoğundan daha kapsamlıdır. Yaygınlık düzleminden bakıldığında bu dönüşümler, küresel düzeyde (global) toplumsal bağlantı biçimleri kurulmasında etkili olmuşlardır (45). Yoğunluk açısından ise, insan hayatının en özel ve kişisel özelliklerini, doğal çevresini değiştirme gücüne sahiptir (46).

Önceki kısımlarda vurguladığımız gibi geleneksel ile modern arasında yer yer süreklilikler vardır. Ve bunlar bir birinden tamamen ayrı parçalar değildir (47). Ancak, son üçyüz ya da dört yüzyıla gelindiğinde (tarihsel zaman içerisinde kısa sayılabilecek bir süre) ortaya çıkan değişiklikler o derece dramatik ve kapsamlı bir etki göstermiştir ki, bunları yorumlarken önceki dönemlere ait bilgilerimizden, birikimimizden-değişimin hızı, alanı ve de modern kurumların doğası itibariyle-yeterince istifade edemiyoruz (48). Batı toplumları bağlamında ortaya çıkan yeni durumun, oluştuğu zaman ve yer itibariyle, izahi (teorik olarak) çeşitli güçlükler doğururken, yeni durumlarla çeşitli şartların dolayımı ile yüz yüze gelen Batı-dışı-Özellikle Osmanlı İmparatorluğu-toplumlar için taşıdığı anlam, çok geniş tesirler ortaya çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Batı'nın Batı-dışı için ifade güçlük, aynı dünyada yaşamakla birlikte, farklı tarihsel ve kültürel süreçlerin beslediği çoğulcu toplumsal yapıları, farklılıkları tek'çi (monist) bir dönüşümle karşı karşıya bırakmasıdır. Aynı zamanda sahip olduğu donanımlarla, "öteki"ni yok sayan bir "meydan okuma"nın doğurduğu, geri duruş ve içe kapanmadır, anlama ve çözümlemeye çalışma değildir.

İki ayrı tarihsel ve kültürel alanın, değişim süreci öncesi ve sonrası ortaya çıkardığı fiili vaziyet, Türk tarihinin sosyolojik çözümlemesine

(45) Gerek modernite'nin pratik yansılar, gerekse retoriğini oluşturan bilimsel ve ideolojik çerçeveler, kuramlar, son tahlilde, modernleşme tezleri, yeryüzü ölçüğünde "evrensel dinler gibi teolojik bir boyutu içermeseler de, biçim itibariyle onlara benzer "büyük anahtarları temsil etmektedirler. Krş. **Anthony Giddens**, *Sosyoloji*, s. 155 vd.; **Levent Köker**, a.g.e., s. 23 vd.

(46) **Anthony Giddens**, *Modernliğin Sonuçları*, s. 12.

(47) Gen. Bilgi için bkz; **Levent Köker**, a.g.e., s. 30 vd.

(48) **Anthony Giddens**, *Modernliğin Sonuçları*, s. 12 vd.

kalkışan aydınlarımızın kuramının (49) salık verdiği unsurlara göre değil, iktidarı elinde tutan elit/bürokratların girişimlerine bağlı olarak değerlendirilmek daha anlamlı sonuçlar çıkarılabilirdi (50). Öncelikle, Niyazi Berkes'in, eserlerinde, "çözüm sunmanın araçları olabilecek bilgilere ulaşmasına rağmen bunları işlemek ve anlamlandırmak yerine "sorumlu avı"na çıkması dikkat çekicidir. Türk toplum bilim geleneğinin temel saplantısı, sosyal gerçekliği yapısal unsurlarla izah etmenin aksine, Cumhuriyet öncesi tarihimizi negatif bir kurgu içine hapsetmesidir (51).

Türk tarihinin en büyük birikimine sahip "Osmanlı Devri"ni, geleneksel bağlamında, evrimci/ilerlemeci anlayışın jargonlarıyla, kararlılığa mahkum etmek veya ATÜT çerçevesine indirgemek, hiç de objektif bir yaklaşım değildir. Tarihi ve olguları ele alırken, elbette, Batılı teoriler bize araçsal bir açılım sağlar ve bir bakış açısı kazandırırken, içinde barındırdığı yapısal farklılıklar ve bu farklılıkların dayandığı soyut ve somut dinamikler göz önüne alınmalıdır.

"Uzun zamanlı tarih" anlayışı (52) ve Osmanlı toplumunun tarihsel ve konjonktürel özellikleriyle ilintili olarak tarihsel olguları ele alırsak, "değişim", doğal olarak kabul edilen bir durum değildir. Ancak Batı'ya özgü "ilerlemeci" ve pozitif anlamda bir "değişim" kavramı çözümleme

(49) Bazı aydınlarımız, modernleşmenin önünde tek engel olarak Osmanlı idarî (Weber'in tanımıyla Patrimonyal idare= Hilâfet ve Saltanat) ekonomik ve sosyal organizasyonunu, kendi iç dinamikleriyle yapısal bir inceleme ile açıklamaktan ziyade, ideolojik olarak açıklamakta ve neticede modernleşmeye karşı engel olarak gördükleri "sorumlu yapılar", aramaktadırlar: Bkz; Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yay., Ank., 1975; Muzaffer Sencer, *Osmanlı Toplumsal Yapısı*, Ant., Yay., İst., 1969; Stefanos Yesasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye (Bizans'tan 1971'e)* Gözlem Yay., İst., 1980.

(50) Şerif Mardin, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", *Türk Modernleşmesi, İletişim Yay., İst., 1991*, ss. 242-243; Osmanlı toplum çözümlemelerinde yöntem ve yaklaşım biçimleri şimdiye kadar şu çizgileri takip etmiştir. Birincisi, toplum çözümlemelerinde santimentalizmin hakim olduğu yaklaşımlardır. Bu yaklaşımla yapılan araştırmalarda, tarihsel olayların, yapıların kendi ürettiğimiz kategoriler çerçevesinde yorumlanması esas alınmıştır. Dolayısıyla bu tip araştırmalar "açıklayıcı" olmak bir yana genellikle, baştan varolan sınırları zorlayamamakta ve sonucu belli kategoriler yeniden üretilmektedir.

İkinci yaklaşım türü ise, modernleşme süreciyle beraber bir kısım batılı kuramlar çerçevesinde, kendi tarihimizi bu kavramsal çerçevelerle, benzerlikler ve ortak noktalar bularak açıklamaya çalışmak şeklindeki yöneliştir. Mesela, Osmanlı toplum yapısı "Asya Tipi Üretim Tarzı" kategorisine dahil edilmek açıklanmak istenmiştir (Gen. Bilgi İçin Bkz; Ş. Hanioglu, a.g.e., Giriş bl.).

(51) Şerif Mardin, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", a.g.y., s. 243; Cengiz Aktar, a.g.e., s. 15; Şükrü Hanioglu, a.g.e., s.

(52) "Uzun zamanlı tarih", Halil İnalcık'ın kavramlaştırılmış tarih görüşüdür. Açıklaması ve tarihe uygulanması için bkz; Taha Akyol, "Osmanlı'ya Bakarken", *Pazar Postası*, 16 Temmuz 1994, s. 3.

aracı olarak benimsenirse, Osmanlı toplumsal yapısı, sonuçta, ilkel bir toplum hüviyetinde algılanacaktır. Halbuki, Osmanlı toplumu için değişim, statik bir idealden ayrılmadığı ve değişme tehlikeli bir haldir. Esas olan eski yapıya dönülmesidir (53). Dönülmesi istenen veya çözüm önerilerinin ana referansı ise İslamiyet'dir.

Halbuki, İslâm, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı ile karşılaşmayı göğüsleyememiş ve bu şiddetli hücumu karşı farkedilebilir ölçüde orijinal, güçlü ve yaşama şansı olan cevaplar üretememiştir. Bu şekliyle, "cevap" üretememe İslamiyet'in bir özelliği değildir. Kastedilen, değişik İslamî biçimler arasındaki sosyal, siyasî ve ekonomik değişkenlerin bileşiminin bir sonucu olduğunu hatırlamak gereklidir. Çünkü resmî İslam anlayışı, Batı etkisinden doğan problemlere hiçbir orijinal çözüm üretemezdi. Geleneksel Ülema ise, bu misyonu yüklenebilecek özelliklere ve birikime sahip değildir (54).

Mevcut toplumsal vaziyet karşısında, değişme konusunun toplumsal alanda algılanma biçimi, formel olarak, farklı bir zemine oturur (55): "Zaten değişikliğe, kötü niyetli kimseler sebep olmuştur" (56). Bu paradoksal bir durumdur. Çünkü Osmanlı toplumu kavrayabildiği bir "Batı"yı değil, toplumsal refleks mekanizmalarının dümûra uğradığı ve anlayamaz hale geldiği Batı'yı taklit etme konusunda gittikçe kesinleşen

(53) Krş; Şerif Mardin, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", a.g.e., s. 245, Değişim süreci öncesi ve sonrası, imparatorluğun yeniden eski görkemli ve uyumlu yaysına kavuşmak için, idarî, sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî örgütlenme ve ilişki sistemini yeniden düzenlemeyi esas alan - Tanzimat dahil resmî, gayr-i resmî öneriler, risaleler, layihalar "referanslarını hep eskiye dayandırır. Bkz; Örneğin Koçi Bey Risalesi, Kültür Bak., Yay., Ank., 1985.

(54) Şerif Mardin, "Modern Türkiye'de Din", Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim Yay., İst., 1991, s. 108.

(55) Değişme olgusunun, kuramsal olarak, "ilerleme" fikri ile sentezlenerek, "süreklilik" vurgusunu kazanması, Rönesans'tan sonra olmuştur. Bu dönüşüm, düşüncede, fikirde, kainat görüşünde dünya ve insan merkezli yaklaşımlarla gerçekleştirilmiştir. Bu dönüşümle Batılı insanın dünyayı algılama tarzı imgesel bir değişim yaşamıştır. Çünkü, Rönesans öncesi, hakim kozmolojik görüş, evren düzeninin, insanın müdahale alanının dışında, her an Tanrı tarafından değiştirilebileceğine (bozulabileceğine) iman üzerine kuruluyordu. Tanrı, bu düzene her an müdahale etmese bile "yeni" ancak O'nun iradesiyle varolabilirdi. Kartezyen ve mekanistik dünya görüşü neticesinde fiziğin bütün bilimlerin temelini yerleşmesi, geleneksel dünya görüşünü değiştirmiştir. Buna göre, eğer dünya bir makina olarak tasarlanabiliyorsa, onun işlediğini öğrenmenin yolu, Newtonyen mekanizmden geçiyordu. Bu anlayışa göre, Tanrı "en büyük saatçi" olarak görülüyordu. O, kainatı kurmuş, içine tabiat kanunlarını koymuş, onu kendinden yenilik yapmaya bırakmıştır. Tabiate böylece bir "özerklik" veriliyordu. Bu görüşün sosyal bilimlere yansımaları Batı, sosyolojinin toplum yapılarını bu biçimde özerk bir mekanizma olarak ele alır. Böyle bir kavramlaştırmada "değişme" dıştan etki yapan bir "sorumlu" yoktur. Bkz; Şerif Mardin, Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", a.g.y., s. 246.

(56) Şerif Mardin, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", a.g.y., s. 245.

- zorunlu olarak - kararlar vermiştir. Diğer bir ifade ile, toplumsal dönüşüm hareketleri, geleneksel yapıdaki iç dinamikleri ateşlemesi sonucunda değil, Batı karşısında gerilemenin / yenilmenin ortaya çıkardığı zorunlu ihtiyaçların izdüşümü olarak gerçekleşmiştir. Bu yüzden Osmanlı toplumundaki özel yapı ve işleyiş mekanizması, Batı toplumlarındaki süreçlerle bağlantı kurularak açıklanamaz kanaatindeyiz. Türk sosyal bilimcilerin gözden kaçırdığı "ince çizgi" bu noktada odaklaşmaktadır. Dolayısıyla aydınlarımızın kullandığı yöntem ve çözümleme araçları Osmanlı toplum yapısıyla örtüşmemektedir.

Serif Mardin, toplumsal yapı ve doku, farklılığı sebebiyle toplum çözümlemelerinde içine düşülen hatayı şöyle izah eder:

"Batı'yı biçimsel açıdan yansıtan, fakat gerçekte çok farklı bir geleneğe sahip toplumsal gerçekliği çözümlemeye yaşıyan "sendrom", bir biriyle ilintili ve "feed-back" (geri beslenme) mekanizmalarıyla bağıntılı Osmanlı toplumsal yapısının dinamiklerinin üç ögeden oluştuğunu anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. Bunlardan birincisi, toplum bilimlerimizde, ayrıntılı yapılar üzerinde durulmayışıdır. İkincisi, toplumsal olayları özerk bir iç dinamiğe sahip mekanizmalar olarak düşünmemektir. Üçüncüsü ise, bu özelliğin yeni toplumsal yapı üreticisi olabileceğini düşünmemektir" (57).

Birinci olarak zikredilen "ayrıntılı yapılar" kavramı çerçevesinde, Osmanlı patrimonial bürokrasisinin oturduğu eksen basitleştirerek "iki parçalı" (58) olarak tanımlayabiliriz: İktidar sahipleri ve onun dışında kalanlar. Bu çerçevede toplum içinde öne çıkan vurgular şunlardır: a) İktidar sahiplerinin iktidarı meşrulaştırma mekanizmasını değiştirmeye yönelik olaylar, b) İktidarda olmayanların "hadlerini aşma"larıyla, yani iktidar dışı yerlerinden oynamalarıyla sonuçlanacak süreçler (59).

(57) Serif Mardin, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", a.g.y., s. 244; Mümtaz'er Türküne, İslamcılığın Doğuşu, s. 53 vd.

(58) Bu noktada çeşitli kavramsallaştırmalar mevcuttur. Büyük kültür, küçük kültür ayrımı için bkz; Serif Mardin, "Türk Siyasetini açıklayabilecek Bir Anahtar Kavram; Merkez-Çevre İlişkileri, "Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 26; Merkez ve Merkezkaç Kavramları için bkz; Cengiz Aktar, a.g.e., s. 14-15.

(59) "Ayrıca, toplumu, ayrıntılı, çapraşık ve girift bir mekanizma olarak görmek de mümkündür. Bu da Montesquieu'dan itibaren Batı'nın sosyolojik yaklaşımını yansıtan bir algılama biçimidir. Hegel'de, Marx'da, Comte'da, Spencer'de, Durkheim'da, Weber'de, bu ayrıntılı yapı geleneği içinden gelen kimselerdir. Batı ve bizim toplum bilimimizdeki temel farklılık buradadır. Biz aynı kavramları kullanmaya çalışıyoruz. Fakat, farklı bir geleneği temsil ediyoruz. İdare eden ve edien geleneği", bkz; Serif Mardin, a.g.m., s. 244-245.

İkinci öge, daha önce zikrettiğimiz gibi, "değişme" olgusunu algıdaki kayma ve topluma özerk bir alan atfetmektir. Batı sosyolojisine bakacak olursak, fen bilimlerindeki gelişmelere paralel olarak, Tanrı karşısında tabiata nasıl bir özerklik verilmişse (60) toplum mekanizması da özerk bir yapı olarak ele alınır. Bu kavramsallaştırmada "değişim"e, tabiat üstü, toplum dışı etki yapan sorumlu yoktur (61).

Bu noktada, Batı ile karşılaştırıldığında daha önce zikrettiğimiz, üçüncü önemli husus özerk toplum mekanizması bir zaman boyutuna (62) kavuştuğunda "tarih" hüviyetini kazanmasıdır. Batıda yaşanan büyük dönüşümlerle yeni bir nitelik kazanan tarihin ne olduğu bu süreçler içinde bir yere oturmaktadır. Hegel'in, Marx'ın tarih anlayışı yenilik yaratıcı yapı kavramına dayanmaktadır (63). Patrimonyal bürokratik anlayışta yenilik yaratan yapı kavramı olmadığı için Hegel anlamındaki bir tarih de yoktur. Yani kat-kat ve katlar arasında nitelik bakımından farkları olan tarih yoktur. Dairevi (cyclical) bir kötünden iyiye ve iyiden tekrar kötüye gitme, Osmanlı tarihinin Hegelci tarihle çakıştığı noktalar olmakla birlikte yine de ikisinin arasında dağlar kadar fark vardır (64).

Bu bağlamda, Osmanlı üst tabakasınca Batı'nın "eşya"larına karşı alınan tavır, ilgili yapıların süreçleri ve otonomisi algılanmadan, dış görünüşle sınırlı kalmıştır. Batı'nın kurumlarını almak isteyen, toplumsal süreçlerin otonomisi kavramıyla bu işe yaklaşmazsa, kurumun dinamiği ile ilgilenmeyecektir. Son tahlilde dış görünüş taklit (imitation) edilecektir. Bu safha birinci aşamadır. İkinci aşama ise, başarısızlığa uğrayan seçkin, içine düştüğü derin ve kemirici şüphede "fetisizm"e yönelecek Batı'nın eşyalarını bir "afyon" olarak kullanacaktır. Tarihin yaratıcılığını görememe, aynı kişinin kendini o zamanın "özel şartları" içine

(60) Geniş Bilgi İçin Bkz; Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, s. 70 vd; Fritjof Cabra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, s. 51 vd.

(61) Serif Mardin, a.g.m., s. 246.

(62) Zaman ve uzam ilişkisi ve ayrışması için Bkz; Anthony Giddens, Modernliğin Sonuçları, s. 23 vd.

(63) Bu noktada, Batı'nın Doğu Üzerindeki hegemonyası her alanda olduğu gibi, "bilim dilinde de yerleştiği için, Batı kendini değişme ve gelişmeye dayalı "ayrıcalıklı bir tarihe" sahip bölge olarak görür. Hem Batılılar, hem de Batıcı yerli ilim adamları "Doğu"yu bu ayrıcalıktan yoksun ve "tarihsiz" olarak nitelemektedirler: Bu yöneliş, oryantalist geleneğinde, Marx'ın ATÜT kavramında ve II. Dünya Savaşı sonrasında, Doğu tarihini hızlandırıcı bir araç görevi yüklenen "Modernleştirme" sürecinde açıkça görülmektedir. Bkz; Huricihan İslamoğlu - İnan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü İlişkileri, İletişim Yay., İst., 1991.

(64) Serif Mardin, a.g.m., s. 246.

yerleştirememesiyle XVIII. yüzyıl Batı'sının, XVI Batı'sından nasıl ayrıldığını görmemesiyle sonuçlanacaktır.

Batı'yı merkez alan ve bize özgü versiyonu ile "modernleşme" (Batılılaşma), 18. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı/Türk toplumunun soyut ve somut bütün etkinliklerini belirleyen ana süreçtir (65). Bir anlamda yaşadığımız bu süreci yaratan koşullar her şeyden önce, net olarak, içeriden ve dışarıdan, Osmanlı İmparatorluğu'nun varoluşsal bütünlüğüne yönelen "meydan okuma"lara karşı anlamlı ve bütünleştirici bir "cevap arayışı"dır. Bugünün dahi en büyük sorunsalını teşkil eden bu süreci, yapısal dinamikleri tespit etmek, ilgili yapıların yansımalarını tarihsel çizgide belli bir yere oturtmak ve sosyolojik olarak anlamlandırarak açıklamak için iki evrede incelemek, sanırız, uygun olacaktır. Zira, değişme ihtiyacının ortaya çıkışı, kapsamı, süresi ve niteliğinin belirlenmesi, ele aldığımız alanın berraklaşmasına ve geleneksel ve modern yapılar bağlamında din olgusunun, ilgili süreç içindeki işlevselliğini görmemize kapı aralayacaktır.

1) DEĞİŞİM SÜRECİNİN ERKEN DÖNEMİ: (Tanzimat Öncesi)

Osmanlı İmparatorluğu dış dünya ile - özellikle Avrupa/Batı ismini verdiğimiz kültür bütünüyle - ilişkisini hiç bir zaman kesmemiştir. Bu durum tarihsel bir bedehattir. Ancak imparatorluğun yükselme devrinde Osmanlılar, kendi uygarlıklarını Batı'nın uygarlık birikiminden üstün saymışlar; Batı'nın bir "model" olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır (66). "Uzun Zamanlı Tarih" bağlamında Batı ve Osmanlı İmparatorluğu, genelde İslam ve Hristiyanlık ekseninde oluşan farklı medeniyet modelleri olarak, karşılıklı etken ve edilgenlik çemberinde müstakil varoluşsal alanlarını idame ettirmişlerdir. Çünkü çift kutuplu (polarize) anlam kümeleri, geri beslenme (feed back) ameliyesiyle yeryüzü dengesini sağlamışlardır. Kısaca, yeryüzünde "çoğulcu" bir dünya görüşü hakimdir: Herşey zıddı ile kaimdir (67).

Zaman akışı içinde ikili dünya, bir tarafın karşı tarafın etkinliği karşısında daima "edilgen" bir yapı oluşturarak içe kıvrılmasıyla tek ku-

(65) Orhan Türkdoğan, Milli Kültür Modernleşme ve İslam, Üçdal Neş., İst., 1986, s. 149.

(66) Şerif Mardin, "Baticılık", C.D.T.A., C. I, İletişim Yay., İst., 1983; ss. 245-250; Ayrıca, Türk Modernleşmesi, s. 11 vd.

(67) Baykan Sezer, a.g.m., s. 7.

tuplu, tek merkezli bir dünyaya dönüşür. Etkin olan kendisine evrensel ölçekte bir alan yaratırken, edilgen olan daima içe kapanarak karşı tarafın yörüngesine oturur (68). Osmanlı toplumu ve tahayyülünde, edilgenliği doğuran da, "değişmezliği" ilke edinen tutuculuk da, tarih - dışılık yani anakronizmdir. Nihai noktada bu edilgenlik bir yenilgiye dönüşür. Hele Osmanlı gibi Batı'nın onulmaz çekimine rağmen, onun tahayyülünü aşağılamış bir imparatorluk söz konusu olunca, yenilgi "varoluşsal" bir hezimet boyutuna zamanla ulaşacaktır (69).

Osmanlı toplumu, Batı ile aynı tarihsel periyod içerisinde eş zamanlı bir sosyo-kültürel ve siyasal varoluş sürecinde olmasına rağmen, kendi yapısal dinamiklerini harekete geçirerek bir dönüşümü gerçekleştirememiştir. Yani farklılığını koruduğu bir dünya görüşü ve pratiği geliştirememiştir.

Toplumsal değişme olgusunun değişmezliği tarihsel tecrübe ile sabit iken, yeniden kurulan dünyaya meydan okurcasına, değişmeye direnme ve tarihi okuyamama, kendisini yeniden üretememe çaresizliği içinde, Osmanlı toplumu sahip olduğu evrensellikleri (imparatorluk ve din) koruma gayretine düşer (70). Bu süreç, Osmanlı toplumunun kendi dışındaki gerçekliğin farkına vardığı, Batı'ya yönelme eğiliminin perçinlendiği ve daha sonra radikal dönüşümlere zemin hazırlayacak olan değişme/modernleşme'nin resmen başlangıcıdır (71).

(68) Tarihsel kavşakta bu oluşumun arkaplanı için bkz; Taha Akyol "Fatih ve Rönesansı", Pazar Postası, 4 Haziran 1994; s. 3; "Bilime Açık Olmak", Pazar Postası, 2 Temmuz 1994, s. 3.

(69) Cengiz Aktar, a.g.e., s. 13; Bu boyutun "askeri restorasyon" girişimi öncesi oldukça önemlidir. 1699 Karlofça, 1718 Pasarofça Antlaşmaları, Osmanlıları Batı ve Rusya karşısında sarsmakla beraber, Osmanlı Devleti'nin askeri alanda geriliğini esas olarak, 1768-1774 savaşları Küçük Kaynarca Antlaşmalarıyla son bulan ve 1816-1812 arası devam eden ve Bükreş Antlaşmasıyla sona eren Osmanlı-Rus Savaşlarının akabinde anlamış ve bu kötü durumun kendisini tükenişe mahkum ettiğini görmüştür. Bu kötü son, Batı'da "Doğu Sorunu" adı altında Osmanlı'nın paylaştırılmasını gündeme getirirken, Osmanlılar ise, yenildiği orduların tekniklerini, devletin bekasını sağlamak amacıyla, transfere mecbur kalmıştır. Bkz; Alan Palmer, Osmanlı İmparatorluğu Bir Çöküşün Yeni Tarihi, Yeni Yüzyıl Yay., İst., 1992, ss. 81-149; A. Hadi Hairi, Osmanlı'nın Batılılaşma Çabaları ve Batı'nın İki Yüzü, Yöneliş Yay., İst., 1993, ss. 45-49.

(70) Bu arayış süreci, 18. yüzyılın başlarından itibaren safha safha yürütülen III. Mustafa, I. Abdulhamid ve III. Ahmed dönemi girişimleriyle ivme kazanan, özellikle III. Selim ve II. Mahmut döneminde somutlaşan reformlarla paradigmatik dönüşüme rahim teşkil eden tarihsel kırılma anı, Tanzimatla birlikte yapısal dönüşümlerle keskinleşen süreklilikler olarak tavsif edebiliriz. Geniş Bilgi İçin Bkz; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, ss. 41-207; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, ss. 21-106; Kurt Steinhous, Atatürk Devrimi, Sosyolojisi, Sander Yay., İst., 1973, s. 32 vd; Cengiz Aktar, a.g.e., ss. 21-441.

(71) Cengiz Aktar, a.g.e., s. 12.

Bu dönemden sonra, Batı'dan çekilen "kopye"ler, artık dinamizmini kaybetmiş bir işleyiş mekanizmasının yeniden işletilmesini amaçlamaktadır. Yani devletin varlığını korumaya yönelik girişimlerdir. Hakimiyet zaafı ilk defa savaş meydanlarında görüldüğü için askeri alandaki restorasyonlar, değişimin manivelası durumuna gelir. Zamanla değişimin aldığı şekil, "hiç bir şeyi değiştirmemek için herşeyi değiştirmek gerekiyor" sözü (72) gereğince Osmanlı değişim ve reformlar zincirinin öze, yani kendi dinamikleriyle bağlantısını koparmasıdır. Başka bir anlatımla, geleneksel patrimoniyal sistemi (imparatorluk) yeniden yapılandırmak için Batı'nın tekniklerini edinmeye çalışan Osmanlılar, kendi gerçekliği ve tahayyül dünyasını, "dünyevileşme" olarak nitelendirebileceğimiz, çatışmalı bir sürece kurban edecektir.

Yabancı tekniklerin içeriğine ve biçimine genel olarak belli bir "nötrallite" vermekten ibaret olan bu tutum (73) uzun modernleşme sürecinin hakim karakteri, imparatorluk ve islamiyet evrenselliğinin içsel çatışma sürecinin de başlangıcı haline gelir.

Batılılaşmanın ilk evresinde Batı'nın askeri teknolojisinin savaşta üstün rolü sebebiyle savaşın sonucunu kısmen Tanrı'ya bırakma şeklindeki köklü inanç tartışılmaya başlanmıştır (74). Savaş meydanlarında başarılı olabilmek için daha çok teknolojiye mi yoksa Tanrı'ya dayanmaya mı ihtiyaç vardır? İşte, bu ikilem "dinin" geleneksel anlamda "bütünlüğünü" tartışma ortamına çeken bir zıtlık olarak gündeme oturur (75).

Değişim sürecinde karşılaşılan engellerden birincisi eski-yeni çatışmasındaki somut yapılar, ikincisi ise, yeniye karşı direnişin esası olan gizli yapılardır. Yani din ve dünya ikilemidir (76). Askeri alandaki yapılan değişiklikler, İslami-mistik "ocağın" çerçevelediği yeniçerilerin yerine, Fransız ve Prusya'lı danışmanların gözetiminde "modern" bir ordunun

(72) Cengiz Aktar, a.g.e., s. 12-13.

(73) Cengiz Aktar, a.g.e., s. 23.

(74) Şerif Mardin, "Baticılık", a.g.e., s. 12.

(75) Bu mânada sekülerizm ve laiklik tartışmalarının tarihî zemini bu dönemle ilintilendirilebilir. Gerilemeyi din bütünlüğünün bozulmasına bağlayan bir kısım ülema ve halkın tepkisiyle, Terakki'nin gerekliliğini savunan bürokrat ve aydınların tepkileri (geleneksel mirasın reddi) değişim olgusuna ve girişimlerine yüklenen "anlam" çatışmasını ortaya koyar. Geniş bilgi için, Abdurrahman Arslan, a.g.m., s. 25 vd.

(76) Şerif Mardin, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", a.g.e., s. 28.

kurulması, geleneksel toplum yapısının odağında yer alan "din"in, din-dışı bir oluşum ile ilk defa çatışması demektir (77). Ayrıca "müneccimbaşı" adı altında bir kurumun oluşturulması bu dönemde idarecilerin dinî varoluş alanında yaşadıkları iç çelişkileri yansıtmaktadır. Bu iç çelişkiler zamanla geniş bir alana yayılma gücü kazanacaktır.

Yukarıdaki neticelerin oluşmasına yardım eden somut olayları bir film şeridi gibi gözden geçirdiğimizde karşımıza şu enstantaneler çıkmaktadır: "Kendi içine kıvrılan bir toplum ve dünya görüşü, Avrupa'yı tehdit eden bir güç olmaktan çıkmış, merhale merhale yok olmaya yüz tutmuş üstünlük duygusu, yerini aşağılık kompleksine ve hayranlığa terketmiştir. 1810'lu yıllarda başlayan daimî elçilikler ve sıklaşan Avrupa seyahatleriyle, başta Fransa olmak üzere Avrupa'nın yapısı, aydınları ve bürokratları gözlemlenmiş, bu süreç sonucunda "modernleşme" tutkusu kaçınılmaz bir "sevda" haline gelmiştir. 1700'lü yıllardan beri, askeri alandaki tıkanıklık sebebiyle yürütülen yenileşme çabaları, II. Mahmut zamanında biçimselden-içeriğe yönelik radikal dönüşümlere kapı aralar. Bu dönemde yenilenen bürokrasi anlayışı çoğu Batı'yı iyi tanıyan bürokrat aydınlardır-reform konusunda önceki zamanlara oranla farklı bir mantaliteye sahiptir (78). Biçimsel değişiklikleri, aktarılan kurumun geri planındaki "anlam kümesi", oluşum süreçleri ve değişkenleri tanınmadan yapılıncı sosyal, siyasi ve kültürel dokuda uyumsuzluklar doğurmuştur. Son tahlilde ise, şartların zorlamasıyla, hem içerik hem de formun transferine karar verilmiştir: Bu durum, Tarihin hızlandırılması sonucunu doğurmuştur (79).

(77) Cengiz Aktar, a.g.e., s. 23.

(78) Stratford De Redcliffe Canning, "Tanzimat" (Beginning of Modernization in the Middle East, Ed. Polkand Chambers. Chicago, 1968, s. 245-264). Terc. İlyas Kılıçarslan, Yeni Toplum Mayıs/Haziran 1992, Sayı: 1, s. 96 vd.

(79) Osmanlı İmparatorluğu'nda, Doğu-Batı ilişkileri çerçevesinde tarihî kırılma anının geçmişi, sadece kendi bünyesinde yaşadığı tecrübelerin bir ürünü değildir. Batı'nın enperyal ve ideolojik yönlendirmesi, aynı derecede, bu sonucun bağımsız değişkeni olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü, "19. yüzyılın ilk yılları Avrupa sistemi açısından önemli değişikliklerin yaşandığı bir tarih dilimidir. Sanayileşme, sömürgecilik, ekonomik refah, derken Fransız ihtilali, yeni dünya görüşleri ve Napolyon savaşları dengeleri alt-üst etmiştir. 1815 Viyana Kongresi ile başlayan Restorasyon dönemi, İngiltere için daimî bir arzu olan Kıta Avrupası'nda güç dengesinin kurulmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, İngiltere, Orta-Doğu ve Doğu Akdeniz'i kuşatan toprakları olan Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünden yanadır. Aynı bölgede çıkarı olan Rusya ve Fransa ise bu topraklarda yaşayan Hristiyan tebanın hamisi rolüyle nüfuz peşinde olduğundan; İngiltere Hristiyan milletlere, eşit haklar sağlayacak ve Osmanlı siyasal sistemini tamir edecek bir dizi reformları yapılmasını istiyor. Böylece Hindistan yolu güvenlik altına alınacak, Rusya Boğazlar'a ve sıcak denizlere ulaşamayacaktır. Bölgede yerini ve gücünü koruyan ve İngiliz çıkarlarına engel olmayacak güçsüz bir devletin varlığı, İngiltere'nin 199. yy.'ın son çeyreğine kadar değişmeyecek politikasını oluşturmaktadır. Bu oluşumda Almanya'nın tarihsel rolü de, oldukça önemlidir. 199 yy.daki Napolyon Savaşları ve devamı olan diğer bölgesel savaşların ardından bir bir bu coğrafya üzerinde milli devletler kurulmuştur. Bunlardan en önemlileri İtalya ve Almanya'nın birliklerini kurlmalarıdır. 1871 Alman birliğinin kuruluşuyla önce Avrupa'nın daha sonra da dünyanın dengesi sarsılmıştır. Geniş bilgi için bkz; Oral Sander, Siyasî Tarih, İmge Yay., Ank., 1992, ss. 128-142 ve 156-165.

Din Bağlamında sistematik ilk şüphe ve farklılaşmalar, II. Mahmut döneminde yapılan idarî reformlar neticesinde varlık alanına çıkmaktadır. Çünkü, geleneksel patrimonyal idarî yapı ve bürokratik örgütlenme meşruiyetini büyük ölçüde dinden alır iken, yeni oluşturulan yapıların meşruiyeti ve fonksiyonları gelenekten, yanî dinden bağımsız din-dışı bir birikime dayanmaktadır. Çünkü yenilenen yapının oluşumu ve temel dinamikleri, Batı'da din karşıtı modern hukuk ve kişisel hak bazındaki laik argümanlara bağlanmaktadır.

Geleneksel Osmanlı söylemi dahilinde sorunu ironik olarak ifadeledirecek olursak, "Reform kelimesini, askerî yenilenme, İstanbul ve eyaletlerdeki idâre-i şâhâne'nin tanziminin ötesinde bir kavram olarak anlarsak, müslüman Osmanlı'daki bu reformların motoru kâfir Avrupa'dır" (80). Çünkü bundan önce, Batı, "ehl-i küfürden bir fırkaydı. Nemçeli idi, Flemenk, Malta'lı, Cenevizli yahut Lehli idi, henüz "Batı" bile değildir.

2) DEĞİŞİM SÜRECİNİN ORTA VE GEÇ DÖNEMİ:

Tanzimat ve Sonrası :

Türk modernleşmesi ve aydınlanması adını verebileceğimiz tarihi sürecin Tanzimat safhası, dış-tarihi zorunlulukların dayatmasıyla, hayatî bir mesele halinde algılanan modernleşme olgusunun her alanda somutlaştığı tarihî bir periyoddur. Çünkü, Osmanlı Devleti, devlet olarak yaşayabilmek için modernleşmek zorundaydı. Belli aralıklarla, tekrarlanan girişimlerin kendine has bir çizgi takip etmesi ve değişik alanlarda ifrata düşmesi (81) öncelikle devletin varolma çabalarının bir neticesidir.

Bilindiği gibi Tanzimat (1839), Osmanlı-Türk toplumunda yaklaşık iki yüz yıldan beri süre gelen reform/ıslahat ihtiyaç, eğilim ve girişimlerinin her alanda teoriden pratiğe intikal etmiş, önemli bir dönüşüm aşamasıdır (82). Bu aşama, Türk toplumunun ister kavramsal, isterse maddi düzeyde olsun, sahip olduğu bütün araçların giderek anlamsızlaştığı ve sonuçta da yaşadığı toplumsal hayatın "biçiminden" şüpheye düştüğü bir zaman dilimidir. Bu şüphe, aynı zamanda hayatın

(80) Stratford Canning, a.g.m., s. 97.

(81) Mümtaz Er Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", Bilgi ve Hikmet, Kış/93, Sayı: 1, s. 73.

(82) Bilal Eryılmaz, Tanzimat ve Modernleşme, s. 12.

temel parametrelerinin, nirengi noktalarının "yön" ve "anlam" bildirim kabiliyetlerini yitirdikleri, dolayısıyla anlamdan yoksun hale geldiklerinin işareti sayılabilir. Toplumsal kaostan/alt-üst oluşun yaşandığı böyle dönemlerde, çeşitli reflex noktalarına rağmen, toplumun yeni bir varoluş mücadelesine girişmesi, eğer mümkünse kendini yerinden tanımlayarak, inşa etmesi, tabii bir olgudur (83). Son tahlilde, son derece hızlı akan bir ırmakta kayık değiştirmeye benzeyen bu kavşakta (84) bir toplumun sosyal ve siyasal sisteminin değiş(tiril)mesi ve bu değişim sürecinde ortaya çıkacak yeni talepleri karşılanacak işlevlerin ve kurumların oluşması doğaldır. Ancak, kendini iç dinamiklerini harekete geçirerek dönüştüremeyen bir toplumun geleneksel misyonunu kaybetmemek için, kendi dışında bir modele göre, yapısal düzenlemeye (Tanzimat'a) girişmesi, polarize bir yapının oluşmasını sağlamıştır (85).

Lâle devrinden, 19. yy. başlangıcına uzanan yenileşme süreci Tanzimat ile biçim ve öz olarak yeni bir niteliğe bürünür. Geleneksel Osmanlı kimliğinin tanımlanması için Tanzimata kadar yapılan hemen her gayret, "kimliğin" yeni şartlar ve zemin ekseninde belirsizleşmesini doğurmuştur. Tanzimat sonrası ise, kimliğin netleştirilmesi hususunda yapılan radikal dönüşümler, sadece devletin değil, toplumun da değiştirilmesini esas alınmıştır. Bu bağlamda, modernleşmenin öznesi olarak kabul edilen alan, (86) daha da genişletilmiştir. Önceki aşamalarda "eşya"nın bünyeye transferi esas alınırken, Tanzimat'tan sonra, eşyanın olduğu alan ve süreç gözönüne alınmadan, diğer bir ifade ile tarih hızlandırılarak, eşyayı üretecek yeni bir doku yeni bir yapı üretilmeye çalışılmıştır.

Askeri bir perspektifle başlatılan değişme ve modernleşme, askerî alanın ihtiyaçlarına dönük olan, fakat daha değişik ve birbiriyle bağlantılı diğer toplumsal alanlara doğru genişleyerek yaygınlaşmıştır. Bunun ilk göstergesi, önce orduya Batı'dan eğitmen getirtmek, sonra Batı tarzı askerî okullar kurmak, daha sonra da askerî kurumlara temel teşkil edecek

(83) Abdurrahman Arslan, a.g.m., s. 25.

(84) Peyamî Safa, Doğu - Batı Sentezi, Yağmur Yay., 1st., 1978, s. 20; A. Toynbee, Tarih bilinci, s. 456 vd.

(85) M. Ali Kılıçbay, Doğu'nun Devleti, Batı'nın Cumhuriyeti, s. 67; A. Yaşar Ocak, "Yakın Tarih Perspektifi İçinde Türk Aydını", s. 10.

(86) Ahmet İnel, a.g.e., s. 20.

mühendis okulları, tıp ve fen fakülteleri açmak şeklinde ortaya çıkan genişlemedir. Batı tarzı eğitim ve bilim bu kanalla Osmanlı bünyesine girmiş, daha sonra da sivil alana sıçramıştır (87). Bu sıçramanın bizim açımızdan önemi Tanzimat'ta yapılan girişimlerde, Batı'lı eğitim ve bilim anlayışının arkaplanını oluşturan sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yapıların, yeni bir "anlam" yaratarak gündeme gelmesidir. Değişimi ateşleyen işte kültürel etkileşim (acculturation) ve Batı'lı dayatmalar (dictation) kanalıdır.

Bütün bunlara ilave olarak, Islahat fermanı (1856) ve I. Meşrutiyet (1876) dönemlerinde idari, hukukî ve bürokratik alanlardaki modernleşme adımları, siyasal ve toplumsal yapıyı sarsmış yeni talepler ve örgütlenmeler belli bir ağırlık kazanmıştır. Şu noktayı altını çizerek belirtmek gerekir ki, değişim ve dönüşümü toplumsallaştıran kanal eğitim ve öğretim kanalıdır. Diğer kanallar, önemli fonksiyonlara sahip olmakla beraber, ikincil derecede kalmıştır (88).

Eğitim kanalı özellikle I. Meşrutiyet (1876) ten, II. Meşrutiyete uzanan tarihsel keşitte, yoğunlaşan geleneksel-modern toplum tartışmaları bağlamında, dinsel, düşünsel ve siyasal modernleşmenin de bağımsız değişkeni olmuştur.

Gerçekte Tanzimat, Osmanlı-Türk toplumunun tarihsel kırılma düzleminde bir odak noktasıdır. Genel olarak, Batı dünyasına bir yönelme, Batı'nın bilimsel, siyasal, sosyal kültürünü Osmanlı sınırları içine aktarma, devlet ve idare mekanizmasını geleneksel yapının, dolayısıyla dinin mutlak baskısından kurtarmaya yönelik ciddi bir adımdır. Artık toplumun her alanında heterodoks bir anlayış ve bu anlayışların meşruiyet kazanmaya başladığı, siyasal, ideolojik ve dinsel söylemlerin harmanlaması söz konusudur.

Toplum yapısında, Batı merkezli-laik reformların yarattığı kaos, önceleri zorunluluklar ve de ilmi ve fikrî derinliğe sahip aydınlar ye-

(87) Süavi Aydın, a.g.e., s. 39.

(88) Süavi Aydın, a.g.e., s. 39-40.

tişmediğinden (89) net olarak bilinmiyordu. Üstelik reformların toplumsal hayattaki yansımaları henüz somutlaşmamıştı. Ancak, II. Meşruiyet'le birlikte, göreceli olarak, gerek içeride, gerekse dışarıda fikri ve ilmi donanımını şekillendiren aydınlar, modernleşme sürecinin toplumsal düzende yarattığı, kaos'un aşılması yönündeki tartışmalara katılarak, farklı kulvarlarda fikir yürütmeye başladılar (90). II. Meşrutiyet devri bir anlamda bir "siyaset laboratuvarı"dır (91). bu laboratuvarıda oluşan fikir kümeleri birer kurtuluş reçetesidir. Osmanlı insanı teb'a olmaktan çıkmış ve devletin kendi eseri olduğunun, onu kurtarmak için çalışabileceğinin bilincindedir. Çoğu soyuttur, ama içtendir. Ve ilk kez büyük bir kitle politika yapmaktadır. Herkes, posta katibinden sadrazama kadar fikirlerini kaleme almaktadır. Hepsi iyimserdirler, ama düşüncelerinde uygulayıcı ve somut bir şey eksik olduğunu sonra anlayacaklardır. Bir ideolojinin taşlarının tek tek konarak nasıl oluşturulduğu bu dönemde görülmektedir (92).

Biz bu dönemde somutlaşan düşünce yumaklarından Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarını tarihi, süreç içinde sistematik ve detaylı olarak, ileri bölümlerde ele alacağız. Çünkü bu dönemin düşünce akımlarının çerçevesi din dolayımında belirlenmektedir.

C) DEĞİŞME SÜRECİNDE BİR MERKEZ: DİN

Son bir kaç yüzyıllık "dünya değiştirme" serüvenimiz içerisinde, toplumsal varoluş çabalarımızın bir "anlam ve meşruiyet" bunalımı içinde olduğunu biliyoruz. Bunun için, geleneksel ve modern çözümlemelerin, dini okuma çabalarının basma kalıplaşmış değerlendirmelerini sağlam bir zemine oturtmak için - bilim, kültür, sanat, iktisat ve siyasanın bir

(89) Çünkü yapılan reformlar, Osmanlı seferlerinin raporları, yabancı elçilerin tavsiyeleri ve de toplumsal problemlerinin dayattığı zorunluluklar sebebiyle yapılmaktaydı, İmparatorluk bünyesinde ufku geniş bazı aydın/ülema bulunmakla beraber, seslerini kimseye duyuramadıkları için bunların etkileri az olmuştur. Ayrıca bunların önerileri de daha çok "nelerin yapılmaması" noktasında toplanıyordu, Çünkü ülema geleneğin kuşatıcılığı ve tarihselliğini aşabilecek ilmi, zihni ve fikri formasyona yeterince sahip değildir, Bkz; A. Hadi Hairi, Osmanlının Batılılaşma çabaları, s. 59; Bernand Lewis, Modern Türkiye'nin Doğusu, s. 67 vd; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 45 vd., Ayrıca sefirlerle ilgili geniş bilgi için bkz; F. Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri, T.T.K., Ank., 1987; Munir Aktepe, Mehmet Emni Paşa'nın Rusya Sefareti ve Sefaretnâmesi, T.T.K., Ank., 1989.

(90) Şükrü Hanioglu, Osmanlı İltihat ve Terakki Cemiyeti ve Jon-Türklük, s. 16, Abdurrahman Aslan, a.g.m., s. 25 vd.

(91) Tarık Zafer Tunaya, Medeniyetin Bekleme Odasında, Bağlam Yay., İst., 1989, s. 270-271.

(92) T. Zafer Tunaya, A.g.e., s. 270-271.

ögesi oldukları - toplumsal alanı bütüncül olarak ele alıp; toplumsal alanı kuran ve onun işleyişine damgasını vuran değer ve simgeler dünyasına dikkatlerimizi daha fazla yoğunlaştırmamız gerekmektedir. Üzerine iktisadî, siyasal veya kültürel damgasını vurduğumuz tüm toplumsal olguların ortak yönleri, onların toplumu oluşturan insanlar tarafından üretilmiş ve anlamlandırılmış olmalarıdır (93).

İnsan en sıradan eylemini bile, önce, ona bir anlam atfettikten sonra gerçekleştirir. Toplumun kendini tanımladığı toplumu oluşturan insanların ve onların ait oldukları toplulukların davranışlarına bir anlam verdikleri bu tahayyül dünyasının çeşitli cepheleriyle incelenmesi gereklidir. Bu işlevlerin tanınması, (94) toplumumuzun dün ve bugün yaşadığı bunalımları daha yakından anlamamızı ve de toplumun içinde taşıdığı dönüşüm dinamiklerini de görmemizi sağlayacaktır. Çünkü, algılamaya ve anlamlandırmaya konu olan varlık ve onu tekrarlayan ve algılayan insan karşısında, dinler bütün anlamların belli bir bütünün hiyerarşik düzenine işaret eden ilişkiler bütünü içerisinde, evrensel, kozmik ve ontolojik bir gerçekliğin yansıması olarak önemli işlevlere sahiptir (95).

Din ve değişme sürecinde, toplumsal hayatı ve insanlık tarihini tarihsel katagorilere hapsedmek (çokça yapıldığı üzere) bizleri çözümsüzlüklerle karşı karşıya getirecektir. Çünkü, insanlığın evrimini, çizgisel ve özünde (dinden bağımsız olarak) müsbet bir süreç olarak algılayan, tarihi değişmelerin siyasî ya da simgesel her türlü neden ve zorlamadan bağımsız olarak işlediğine inanan hakim ideolojik, bilimsel ve felsefî çözümlemeler, hakim ve yaygın oldukları ölçüde, bir sürü bireysel ve toplumsal gerçekliği kavramada yetersiz kalmaktadır. Kaldı ki, sözünü ettiğimiz çözümlemeler tek sebepli (ekonomizm) (96) çıkışlı olduklarından, ekonomi dışı her ilişkiyi ya üst yapı mertebesine oturtup "belirlemeye" çalışır, ya da folklor ve kalıntı diye adlandırırlar. Ayrıca, bu ilişkilere her

(93) Ahmet Insel, a.g.e., s. 8; Cengiz Aktar, a.g.e., s. 12.

(94) Ahmet, Insel, a.g.e., s. 8.

(95) Ali Bulaç, Modern Ulus Devlet, s. 27-28.

(96) Pozitivist yaklaşımlarla ekonominin bir sosyal ilim olmaktan çıkarılması, adeta bir "ekonomizm dininin" inşa edilmesi, sosyal gerçekliğin anlamlandırılmasını zorlaştırılmıştır. Geleneksel anlam kümesi içinde "geçim" olarak adlandırılan faaliyetler, "iktisat/ekonomi olarak modern toplum projelerinin odağına yerleştirilmiştir. Bkz; Adree Groz, İktisadi Aklın Eleştirisi, Metis Yay., İst., 1995, s. 136 vd.

hangi bir tarihsel ve ekonomi dışı anlam atfedilmesini teorik (bilimsel) olarak engeller (97).

Günümüze kadar uzanan tarihi çizgide, din ve diğer toplumsal alanla olan münasebet, kategorik olarak, hakim paradigma olarak kabul edilen modernite tarafından belirlenmektedir. Bu noktada, din ve din dışı alan olarak ayrılmış olan toplumsal gerçekliğin, oluşum sürecinin bilinmesi bize önemli açılımlar sağlayacaktır. Çünkü, Batı toplumlarının kendi tarihî serüveni içerisinde anlamlı bir yere oturan bu "çatışma"nın yeryüzü ölçeğinde bilimsel bir genelleme, total bir dayatma olarak yaygınlaştırılması, hem batı-dışı toplumların yapısal analizlerinin yanlış mecralara sürüklemesine, hem de kavramsal açıdan referans noktalarının boşlukta kalmasına sebep olmaktadır. Bu yüzden din ve dindışı alanın tarihi serüvenini özellikle Batı tarihi açısından - betimlemekte belli hataları tekrar etmemek için büyük yarar vardır.

1) Batı Dünyasında Din ve Din-Dışı Alanın Ayrışması:

Sekülerizm, (Dünyevileşme):

Tarihin kendi içinde evrilen, keskin dönüşümlere uğramayan, medeniyetlerin birbirinden yararlanarak farklılaştığı bir yürüyüşü vardır. Tarih, bu anlamda herşeyin başladığı noktaya döndüğü bir çevrimdir. Çevrimin ve farklılaşmanın bir arada yaşadığı helezonik tarih anlayışı, farklılaşmalarla beraber olan yürüyüşü ifadelendirir (98).

Bu yürüyüşü, madde ve metafizik arasında gidiş-gelişler olarak tanımlayabiliriz. İnsan ve toplumların eğilimleri metafizikten yana çok kaydıığında, zamanın ilerlemesi insanı tepki olarak maddeye yaklaştırır, ya da bunun tersi bir oluşum sözkonusudur. Genel bir ifade ile insan-doğa ve Tanrı ilişkisi, madde ve mânânın orijinal kaynaşması olarak, bütüncül bir görünüme sahiptir.

Bu bağlamda, Batı'da düşüncenin metafiziğe kaydığı bir dönemde, Hristiyanlığın manipulasyonu neticesinde ortaya çıkan kilise, siyasî tasarruflarıyla kendisine bir iktidar alanı yarattı. Kilisenin kendine kurduğı iktidar, tümüyle maddi gerçeklik alanının dışına çıkarak, metafizikten de öte bir "saçma"ya (absurd) dönüştü. Kilise alanının (ecclesia)

(97) Cengiz Aktar, A.g.e., s. 12.

(98) Ömer Çelik, "Modern İdrakin Tabii Hasılası" Bilgi ve Hikmet Bahar, 1993/2, s. 67.

(99) tüm toplumu totaliter bir kuşatmaya almasıyla ve düşünce alanında da hegomonik bir yaklaşım sergilemesiyle, insan zihni kendine kilisenin dışında bir seküler alan yaratmaya çalışmıştır. Özellikle kilise alanının doğasından gelen temel özellikler, hiçbir esnekliğe sahip olmayan dogmatik bir yapı arzettiğinden, seküler alan da aynı sertliğe sahip olmuştur. Her iki alanın bir birinin dışında ve reddine dayalı olarak yol alması, modern zamanların başlangıcındaki kırılmanın ve parçalanmanın varoluşuna dayanır (100). Sonuç olarak, insanın her türlü dogmadan kurtulması ile ilahi referansları bütünüyle reddetmesi arasındaki derin farkı gözetmeyen bu tavır, sonuçta rasyonelleşme süreciyle seküler bir dünya yaratmıştır (101). Rönesans, Reform ve Aydınlanma bu dönüşümün kilometre taşlarıdır.

Kesin bir tarih konulmamakla beraber, kronolojik olarak Rönesans, 1453 ile Reformasyon hareketinin başlangıç yılı olan 1517 arasına tarihlenen Rönesans, birçok bakımdan hem Batı için hem de Batı dışı dünya için kuşatıcı bir dönüm noktasıdır. Bir başka ifade ile Rönesans Batı'da kalitatif değişimin hızlandığı bir "geçiş dönemi" özelliği taşır. Bu kalitalif (niteliksel) değişim, Rönesansın sonucuyla birlikte kantitatif (niceliksel) değişime dönüşebilme trendini yakalamıştır. Çünkü, kalitatif değişimin, kantitatif değişime inkılap etmesi için aşılması gereken "eşik değer", Rönesans'da değil, daha sonraki dönemlerde aşılabacaktır (102). Din-dışı kavrayışın varlıkları ve toplumsal gerçeklikleri kuşattığı bu dönemden sonra, bütün oluşumlar, daha sonraki çılgınlarda-yani, düşünsel, bilimsel ve endüstriyel açılımların sağlandığı tarihsel kesitlerde-gerçekleştirilmiştir. Sistematik felsefe, modern bilimlerin kuruluşu, Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Endüstri devrimi, bu

(99) Geniş bilgi için bkz; M. Aydın, *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya, 1993, s. 165 vd; Hristiyanlık Kaynaklarına Göre Hristiyanlık, T. D. Vakfı Yay., Ank., 1995.

(100) Ömer Çelik, a.g.m., s. 67; Durmuş Hocaloğlu "Batı Tarzı Dünyevileşme: Lâiklik ve Secülerlik", *Türkiye Günlüğü*, Haziran 1994, Sayı: 28, s. 94.

(101) Bu sürecin kapsamlı bir anlatımı için, Bkz; Durmuş Hocaloğlu, a.g.m., ss. 88-112.

(102) Durmuş Hocaloğlu, a.g.m., s. 102; Ayrıca Rönesans hareketi için geniş bilgi için Julien Michelet, *Rönesans*, (Çev: Kazım Berker), M.E.B. Yay., İst., 1989, müracaat edilebilir.

tarihi kesitlerin tabii merhaleleri olmuştur. Zikredilen bu aşamalar ise Rönesansın beslediği zihniyet değişimi (103) sayesinde gerçekleşmiş ve tamamen "dünyevileşmiş", dinden soyutlanmış, bir düşüncenin ve metodolojinin ürünüdür.

Bu noktada, değişim süreci ve din bağlamında, ciddi bir problem ile karşılaşmaktadır. Bu dünyanın meşrulaştırılması, itici kilise doktrini çerçevesinde karşılanabilecek bir talep olarak görülmemektedir. Beri taraftan Hristiyanlık ile bütün bağların koparılıp atılması da söz konusu olamazdı. Çünkü Hristiyanlık Batı'nın bir üst sistemi olmaya (ferdî platformda) devam edecektir. Değişim sürecinde kilise doktrininin bu yoldaki dayatmacılığının izalesi veya yumuşatılması Reformasyon olarak bilinen "din ıslahatı" hareketinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Ancak, dünyevî meşruiyet projesi, ıslahat hareketine rağmen, esaslı olarak din-içi değil, din-dışı (din-karşıtı değil) bir alana kaymak suretiyle gerçekleşebilecektir. Çünkü, ne şekilde bir din ıslahatı yapılırsa, yapılsın, bizi Hristiyanlık dininin özünden gelen yapısal açmazlar, tam bir Hristiyan ve aynı zamanda tam bir "dünyalı" olmayı zorlaştırmaktadır.

Hristiyanlığın topyekün, bütün varlık sistemini kuşatıcı bir "küllî hayat sistemi" olarak kabullenilmesinin zorluğu, ilkeleri katı bir empirik realite haline dönüşmüş olan "kilise kurumu"nun hayatın her alanına müdahalesinin bunaltıcı otoritesi, modern zamanların eşiğinde olan aydınların (104) nazarında tartışılır duruma gelmiştir. Aydınlar, bu dinin, dünya hayatına müdahale etmemesini, kişilerin özel hayatlarının dışına taşmayan bir "zâtî inançlar kompleksi" olarak kalmasını, bunun ötesinde

(103) Durmuş Hıcaoğlu, Zihniyet değişimini üç ana bölümde ele almaktadır.

a) Düşüncenin "yapısının" değişmesi, yani, "inanan akıl" yerine anlayan akıl'ın önplana çıkmaya başlamasıdır. Orta Çağ'daki sormadan inanan aklın yerine araştıran, kritik eden akıl geçmiştir. (Reason akıl)

b) Düşüncenin "metodunun" değişmesi, Hakikat'ın "verilen", "bildirilen" değil de "kazanılan" bir bilgi nesnesi olmasını kabul etmek, onu elde etmek için kullanılan metodun da değişmesini gerekli kılmaktadır. (Rasyonalizm, Empirizm).

c) Düşüncenin "objesinin" değişmesi, Rönesans'ın konumuz açısından en önemli yanlarından birisi, hatta en önemlisi budur. Batı insanının zihnini çevirdiği alan değişmektedir. Düşünce objesi "metafiziksel" olmaktan uzaklaşmakta ve fizikselleşmektedir. Gözlenen odur ki, Batı insanı gözlerini "yeryüzüne" çevirmekte, herşeyi dünya ile sınırlandırmaktadır. Bu yöneliş (imancılık) fideizm den Naturalizm'e, Teo-sentrizm'den, Homa-sentrizm'e, skolastisizm'den Rasyonalizm ve Empirizm'e, Siyasi Otoriteryanizmden Demokrasiye, ve Klerikalizm'den Laisizm'e doğru olmuştur. a.g.m., ss. 103-104.

(104) Aydınların din karşısındaki ilk tavırları hak. Bkz; Norman Hampson, Aydınlanma Çağı, ss. 15-34.

bu dünyaya ait şeylerin dinden bağımsız olarak, "hür insan akıl ve iradesi" ile şekillendirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Nihai olarak ortaya çıkan reel durum şudur: Yaşanılan dünya, geleneksel Kilise referans sistemi içinde kalındığı müddetçe asla meşrulaştırılamayacaktır. O halde bu dünyanın meşruiyeti, kilise ile birlikte değil, "Kiliseye rağmen" ve "Kilise-dışında" gerçekleşecektir (105).

Rönesans'la başlayıp, Reform ve Aydınlanma'ya uzanan tarih diliminde somutlaşan meşruiyet sabitesi, bu dünyanın meşrulaştırılması yani, Laisizm veya Secülarizmdir (106). Bu sabite sayesinde, Batı toplumunun dikey ve yatay yapısı ve ilişki sistemi değişmiş, yani derebeylikler sarsılmaya ve modern-merkezi devletlerin teşekkülü, siyasi ve idari mekanizması değişmeye başlamıştır. Hülasa, din ve din dışı ayrımı (siyaset, ekonomi, vs. alanlar) ontolojik olarak gerçekleşmiştir. Son tahlilde epistemolojik ve ideolojik ayrım, bu içerik ayrımlaşmasının üzerine bina edilmiştir.

Aydınlanma çağı ile yaşanan zihni dönüşümün ortaya çıkardığı bilgi, ideoloji, hayat ve etik biçimi olarak modernite, dini-alan parçalanması neticesinde, hümanizm, sekülerizm ve demokrasi üçlüsü üzerinde şekillenmiştir. Yeni dünya görüşü, egemenliği insana veren; kurtuluşu ve hakikati dinde değil, bilimde arayan; insan biçimci (antropomorfik), insan merkezci (homosentrik) paradigmadır (107).

(105) Durmuş Hocaoglu, a.g.m., s. 108.

(106) Laisizm ve Secularizm arasındaki naif çizgi, şu şekilde izah edilebilir. Laikliğin ana-vatanı, aynı zamanda katolikliğin de anavatanı olan İtalya'dır. Zira, Laiklik Rönesans'ın çocuğudur. Dolayısıyla laiklik Latin/Katolik tarzı bir dünyevileşmedir. Latin/Latolik tarzı, laiklik, Katolik Kilisesi'ne karşı sert ve musamahasız eğilimler taşır. Mesela Fransa, Batı Kültürü içerisinde gerçekten de mümtaz bir yer işgal etmesine karşılık, sosyal hareketlilikte en köktenci, en sert, en yıkıcı olabilen bir ülke olduğu gibi aynı zamanda hem musamahasız laiklik anlayışlarının ve hem de ateist cereyanların en güçlü olduğu ülkedir. Yani, bir anlamda, "etki ne kadar şiddetli olursa, tepki de aynı derece de şiddetli olur" ilkesi burada kanıtlanmıştır. Anglo-Sakson-Germen/Protestan kökene sahip protestanlık'a gelince, protestan dünyası iki aşamada dünyevileşmiştir önce dinini yumuşatarak bu dünyanın legalitesini din açısından önemli ölçüde sağlamış, sonra da dini ile arasına emniyetli bir mesafe koymuş ve dinine tam sırt çevirmeden yüzünü bu dünyaya dönmüştür. Bkz; Durmuş Hocaoglu, A.g.m., s. 109.

(107) Aklın ve bilimin yüceltilmesi insan üzerinde bir diğer kaynağı tanımayan Aydınlanma zihniyetinin doğal bir sonucudur. Kilise doğmalarından ümidi kesmiş Batılı aydınlar, akıl ve bilimin yol göstericiliğiyle, düşünsel bir evrim sürecini yaşayarak, anlayışlarını 20. yüzyıla taşımışlardır. Bilimin doğrularının tartışılmaz, çıkarsamalarının kesin bir bilgilenme kategorisi olarak kabulünü dayatan batı pozitivism, bir referans kaynağı olarak "ilahi" olanı dışlayıp, insanı, evrenin merkezine yerleştiren zihinsel dönüşüm sürecinin temel bilgi kuramıdır. Yüzyılımızın başında tartışılmaya başlanan bu kuram, 1960'lar da T. Kuhn, K. Popper, Lakotos ve Feyerabend'lerin devreye girmesiyle iyice hareketlenmiştir. Bugün, bu tartışmalar "bilim felsefesi"ni doğurmuştur. Bkz; Ömer Demir, Bilgi Felsefesi, Ağaç Yay., İst., 1992, ss. 28-73.

Batı'daki bu zihnî dönüşümün toplumsal alandaki yansımaları, toplumsal gerçeklikle alakalı olarak, sosyal bilimlerin konusu olmuştur. Genel mânâda buna modernizm diyoruz (108). Sosyal bilimlerde modernleşme kavramı (Batılı) toplumun çok iyi betimlenmiş tarihsel gelişme çizgisiyle ilişkilendirilmektedir. Çünkü, modernleşme geçen yüzyıllarda kristalize edilip, bugünkü yaşamımızı şekillendirmektedir. Ve bizleri hâlâ belirli bir yöne sevkeden birbirleriyle içiçe geçmiş, yapısal, kültürel, pşşik ve fiziksel değişimler karmaşasını dile getirmektedir. Daha önce çeşitli kereler ifade ettiğimiz gibi sözkonusu gelişmeler, uzun vadeli bir süreç olarak, ilk önce Batı-Avrupa'da ortaya çıkmış daha sonra da, bilimsel kanalla, oryantalistik ve hegomanik süreçlerle, dünyanın gerikalan kısmına yayılarak, geleneksel toplumsal düzenleri, farklı, kültür ve medeniyet alanlarını peyder pey etkisi altına almış, hatta kaldırmış ve onları köklü bir şekilde dönüştürmüştür (109).

Batı'da başlayan ve giderek yeryüzü ölçeğinde belirleyici öge konumuna yükselen modernite, aydınların geliştirdikleri düşünce modelleri çerçevesinde, iki genel varsayımla totaliter bir yörüngeye oturtulmuştur. Daha önce de ifade edildiği üzere, birinci olarak, sosyal gerçeklik, belirli bir aşama sırasına göre yerleştirilebilen olgulardan oluşmaktadır. Yani insanlık tarihi, "aşağı" ve "yüksek" yaşam biçimleri şeklinde ayrılmaktadır. İkinci olarak ise, tarihe zaman boyutunun kazandırılması neticesinde, "aşağı" düzeydeki yaşam biçiminden, "yüksek" yaşam biçimine doğru, doğrusal bir çizgi üzerinde gelişen müsbet ve tedrici bir sürecin varlığı, ana belirleyici kategori olmaktadır. Batılı düşünürlerin yaklaşım ve kuramlarında şekillenen bu evrimci paradigmaya göre, "dünyanın neresinde olursa olsun toplum yapıları belli bir aşama sırasına göre; geleneksel-modern, ilkel-uygar, tarımsal-endüstriyel, köylü-kentli, monarsik-demokratik, dinsel-bilimsel vs. gibi tiplerle tasnif edilmiştir (110).

Yukarıdaki tiplerin en yaygın kabul göreni geleneksel ve mo-

(108) Modernizm hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz; Ahmet Demirhan Modernlik, Ağaç Yay., İst., 1992.

(109) Hans Vander Loo Willem Von Reigen, a.g.m., s. 114, Ayrıca Modernizm'in Yeryüzü ölçeğinde yaygınlaşma süreci için bkz; S. N. Eisenstadt, Tradition, Change and Modernity, A. Wiley-Inter-Science Publication, New York, 1973, ss. 3-46.

(110) Bkz. S. N. Eisenstadt, Modernization of Traditional Society, Prentice Hall Inc, Englewood Cliffs, N. J. 1966, özellikle, "The Basic Characteristics of Modernization" ss. 3-19.

dern toplum ayrılaştırılmasıdır. Bu bağlamda, geleneksel ve modern tipler ve çözümleri ele alınırken, geleneksel olan dinsel, modern olan ise seküler/laik ya da profan bir içerikle doldurulmaktadır. Yani eski ve yeni tanımların formasyonu, dine bakış açısına ve dinden boşaltılan alanların dünyevileştirilmesine göre oluşturulmaktadır.

Geleneksel-modern ayrımının, hem Batı hem de Batı-dışı toplumları ilgilendiren, nitel dönüşüme ve değişmeye yol açarak Modern Çağı oluşturan temel parametrelerini şöyle sıralayabiliriz:

Bu dönüşüm Aydınlanma düşüncesini kemâle erdirerek, her alanda referansları aklileştirmiştir. Şöyle ki, Newton fiziği, tabiat kanunlarının keşfedilebilirliğini göstererek, tabiatın gizeminden sıyırmıştır. O zamana kadar insanın içinde emniyet ve huzur içinde yer aldığı kainat hiyerarsisi alt-üst olmuş, insan, özerkleşmiştir. Büyük dinlerin Tanrı'yı merkeze alarak açıkladığı dünya, "insan"ın üzerinde yeniden kurulmuştur. Buhar makinasının keşfi ile birlikte üretim teknolojisi ve taşıma araçlarında meydana gelen hızlı gelişme endüstriyel devrimi gerçekleştirmiş, endüstriyel devrime bağlı olarak, iş bölümü ortaya çıkmıştır. Hayat biçimleri köklü dönüşümlere uğramıştır. Tabiatın endüstriyel kullanımı ile gerçekleşen kitlevi üretim, (mass production) sosyal organizasyonları, bu organizasyonları mümkün kılan gelenekleri yerle bir ederek, sanayi kapitalizmi insanları piyasa ilişkilerinin nesnesi (commodity-emptia) haline getirmiştir. Geleneksel toplum birimi olan cemaatler (gemeinshaft) çözülmüş, nüfus hareketlerinin, iltişim ve ulaşımın yaygınlık kazanmasıyla daha büyük toplum birimleri ortaya çıkmıştır. Dağılan cemaatlerin yerini, siyasi birimler ve piyasa ilişkileriyle bütünleşen daha büyük ve kapsayıcı bir cemaat yani "millet" almıştır. Demokrasi sadece bir yönetim biçimi olmaktan çıkarak, rasyonel ve meşru tek yönetim biçimi haline gelmiştir. Siyasal iktidarların meşruiyeti, monarşik yönetimlerde bile "halkın rızasına" dayandırılmıştır. İnanç farkından kaynaklanan eşitsizlikler yerini laik düzenlemelere bırakarak dini kurumlaşma siyasetin dışına atılmıştır (111).

Sonuç olarak Modernite'nin yukarıdaki temel karakteristiklerinin

(111) Mümtazer, Türköne, "Milli Devlet, Laiklik, Demokrasi", Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos 1997, Sayı: 29, s. 24 vd; Ayrıca bkz; Anthony Giddens, Sosyoloji, s. 104, vd.; Alain Touran, Modernliğin Eleştirisi, s. 39 vd; A. Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası, s. 56 vd.

yarattığı tarih, Batı-dışı toplumların yerine göre tarihi hızlandırarak, yerine göre tarih-dışı yöntemlerle düünden bugüne "hesaplaşma" pratiğinin yer aldığı ölümcül bir düzlemi teşkil etmektedir.

2) Osmanlı Türk Toplumu'nun Değişme Süreci ve Din:

Osmanlı İmparatorluğu'nun değişme sürecine girmesiyle, din olgusu çeşitli toplumsal süreçlerin odağına yerleşir. Çünkü "din" en ilkel toplumlardan, en gelişmiş toplumlara değin, varlığını ve toplumsal yapılar üzerindeki etkinliğini sürdüren bir olgudur. Din olgusunun değişik toplumlarda ve dönemlerde, nasıl değiştiği, insanların dinsel kavrayış biçimlerinin, tarihsel, toplumsal, ekonomik koşullara paralel olarak başkalaştığı bilinen bir gerçektir" (112). Bu nokta da, doğal olarak gerek Batı dünyasında yaşanan dönüşümlerin gerekse Osmanlı - İmparatorluğu'nda yaşanan farklı seviyedeki restorasyon çabalarının tarihsel bağlamında din doğal olarak temel bir öğeyi oluşturmaktadır. Burada unutulmaması gereken can alıcı nokta, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Batı'da olduğu gibi, yenileşme hareketlerinin dinsel tepki yüzünden gerçekleşemediği, sonuçta da "laikleşmemek" nedeniyle ilgili girişimlerin başarısız kaldığı tezinin yanlışlığıdır (113).

Batı dünyasından farklı bir kültür evrenine ve bir toplumsal yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu'nun değişim sürecinde din tartışmaları merkezi bir konum işgal eder. Geleneksel yapının merkezinde yer alan ve meşruiyet kaynağı olan dine karşılık, Batılı-laik bir çerçevenin ürettiği modern yapıların kapiya dayanması karşısında değişimin bir ihtiyaç olarak ortaya çıkması ve zamanla hızlanması, Osmanlı toplumsal yapısı gözönüne alındığında iki nedene dayanmaktadır. Bu nedenlerden birincisi, din-toplum ilişkisi bağlamında dinî yapının kurumsallaşmış yapısının ortaya çıkardığı içe kapanıklık, üretken olamama özelliği; ikincisi ise, değişim sürecinde toplumsal alanda ortaya çıkan doğrudan veya dolaylı dönüşüm talebi ve ihtiyacıdır.

(112) Çetin Özek, *Din ve Devlet*, s. 388; "Din Sisyolojisi", din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerin incelenmesi olarak tanımladığımızı göre, insan medeniyetinin tarihi boyunca dinin, toplum üzerinde, yani dini inançların, düşüncelerin ve kurumların sosyal güçler teşkilatları ve tabakalaşma üzerinde karşılıklı etkileşim süreci içinde olduğunu görmekteyiz. Bu etkileşim sürecinde din ve toplum ilişkisinin seyri hakkında bakınız; Ünver Günay, "Din ve Toplumsal Farklılaşma", *Atatürk Ü. İ. F. Dergisi*, Erz. 1982, S. 5, ss. 71,86. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ünver Günay) Kayseri, 1990, ss. 245-340; Gustaw Mensching, *Dinî Sosyoloji*, (Çev. Mehmet Aydın), Tekin Kitabevi, Konya, 1994, ss. 78-128.

(113) Çetin Özek, "Din ve Devlet Kitabı Üzerine" (röportaj), *Cumhuriyet*, 12 Ağustos 1982.

3) Osmanlı Toplumunu Değişime Zorlayan Etkenler:

a) Geleneksel Kurumsallaşmış Dinî Yapıdan Kaynaklanan

Nedenler:

Osmanlı toplumu ve genel olarak İslam dünyası bir bütün olarak, 17. yüzyıldan itibaren yani, modern dünyanın güçleri ile karşılaştıkları tarihten başlamak üzere, uzun soluklu bir karşı koyma ile, modern dünya projesine cevap vermeye çalıştılar. Üç yüzyılı aşan "karşı koyma ve cevap verme" sürecinin ulaştığı nokta, kendi farklılığını koruyarak dönüştürmek bir yana, İslam dünyasının büyük çoğunluğu, modern Batı'nın ve onun dayandığı paradigmanın ürettiği tekil bir dünya'nın parçası olmaktan kurtulamamıştır. Son noktada Batı dünyasının değerleri ile "hesaplaşma" halinde olduğumuzu sanırken, içerik anlamlarını onun belirlediği kavramlarla düşünmekte olduğumuz (114) ve onun ürettiği gerçekliğe mağlup olduğumuz belirgenlik kazanmıştır. Osmanlı / İslâm tecrübesi, bu sürecin en önemli örneğidir. Denebilirki, bir taraftan ilgili güçlerle ara vermeksizin yürüttükleri sıcak karşılaşmanın sürekliliği, öte yandan, belki bundan da önemlisi, yeni gerçeklik ile Osmanlı toplumunun geleneksel varoluş tarzı arasındaki müthiş çatışma; farklı iki alanın birbirleriyle uzlaşmaları mümkün olmayan ve her an bir çatışma ile sonuçlanacak sosyal ilişkilerin karmaşıklığı, modern dünyanın yani Batı'nın temsil ettiği değerlerin ne olduğunun bilinmesini ve bir bütün olarak tanınmasını engellemiştir. Kısaca, İslam Medeniyeti, "değişen esaslara, hiç değişmeyen tepkiler vermiştir" (115).

Dolayısıyla, mevcut gerçekliğin tanınmasını ve bilinmesini engelleyen içsel nedenler oldukça önemli görünmektedir. İlgili nedenleri ortaya koymaya çalışırken karşımıza İslam dinî ve onun ürettiği yapılar çıkmaktadır. Dolayısıyla ortaya koyacağımız tarihi serüven ve hesaplaşma, İslam'ın yeryüzündeki açılımıyla ilintili olmaktadır.

İslam dinî, ortaya çıkışından kısa bir müddet sonra, Arap Yarımadası dışına taşmış, bünyesine Arap olmayanların da girmesiyle fiilen evrensel bir mahiyet kazanmıştır. Miladî sekizinci asırdan, onsekizinci asır ortalarına kadar da dünyanın gündeminde etkili bir rol almış ve

(114) Abdurrahman Arslan, a.g.m., s. 26.

(115) Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, s. 53.

bütün insanlık tarihi üzerinde derin tesirler bırakmıştır (116).

Tarihî periyod içerisinde İslam'ın özellikle - etkili olduğu iki önemli alan vardır. Başka bir ifade ile, iki "klasik-dönem" veya iki "altın çağ" mevcuttur. Bunlardan birincisi, ilmi ve hikemi altınçağ (olup, yaklaşık olarak) miladî sekizinci asır ile onüçüncü asırları arasındır. İkincisi ise, Osmanlı siyasî altın çağı olup, yaklaşık olarak onbeşinci asır ortaları ile onyedinci asır ortalarıdır (117).

Bu periyod içinde, İslam'ın ürettiği dünya görüşü çerçevesinde müslüman bilginler ve araştırmacılar, "birer" hakikat "araştırmacısı" olarak; Kur'an-ı Kerim'den aldıkları işaretlerle (118) hakiki bilginin, "eşyanın hakikatının bilgisine" (119) ulaşmak için çaba göstermişlerdir. Bu çaba ile onlar kendilerinin ve dış dünyanın "bilgisine" ulaşarak, İslâm tefekkürünü kendi içine kapanmaktan önemli ölçüde kurtarmış, kendi dışındaki dünyayı tanımış ve karşılıklı etkileşim neticesinde parlak bir bilimsel gelenek oluşturulmuştur. Burada şunu ifade etmek gerekir, bu parlak dönemin ve çağın en mümtaz simaları filozoflar veya felsefe ile yakından ilgilenen âlimler olmuş ve diğer alanlarda mesela, fıkıh, akaid üleması ya da mütekellimin grubundan bu kervana katılanlar oldukça sınırlı kalmıştır.

Bu verimli çağ, her alanda canlı ve dinamik bir süreç yaratarak, onüçüncü asra kadar etkili olmuş, daha sonra ise, yavaş yavaş hızını ve

-
- (116) Ancak genel anlamda İslam tarihi değerlendirilecek olursa, Hz. Peygamber sonrası dönemde, düşünce ve duyarlılıkta yaşanan gevşemeler toplumun, Peygamber sonrası toplumsal yapının alacağı şekil ve çerçeveye ilişkin farklılaşmadan ziyade, mevcut yapıya kimin hangi kişi, grup veya kabilenin - hükmedeceğinden doğmuş olması, tarihsel ve kurumsal sapmalardan çok daha başka yerlerde olduğunu göstermektedir. Bu noktada kurumsal sapma sadece bir neticedir. Asıl dramatik tecrübeler, kurumsal plandan çok bireysel (ve zihinsel) planda yaşanmıştır. Bkz; Ahmet Ertürk "Müslümanların Gerileme Nedenleri" Hak Söz, Ocak 1993, Sayı: 22, s. 6-7; Ayrıca Bkz. Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, s. 23 vd.
- (117) Durmuş Hıncıoğlu, "Türk Aydınında felsefî zaafiyetin temelleri, ikinci kısım: Türk Sağı" Türkiye Günlüğü, Güz 1991, Sayı: 16, s. 66, Erol Güngör, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, s. 24-25 vd.
- (118) K. Kerim, 2/151, 231, 269; 3/48, 58, 81; 4/54, 113; 5/18; 9/60, 97, 106, 110; 10/1; 12/22, ve değişik sûrelerin içerisinde dolaysız ve dolaylı olarak "hikmet" üzerine vurgular mevcuttur. Zaten bizatihi K. Kerim de bir hikmet kitabıdır Bkz; 36/2.
- (119) İslam alemi kendi dışındaki kültürlerle 8. yy. dan itibaren tanışmaya başladı. Bilhassa Suriyeli mütercimler vasıtasıyla yapılan Antik-Grek Felsefî metin tercüme neticesinde de Antik-Felsefe İslam dünyasına girmiştir. İslam dünyası bu kanallarla, sadece Grek Felsefesiyle değil, Hristiyan kültürü, felsefi ve teolojisi ile, kadim Fars kültürü, felsefesi ve dini; Hind felsefesi ile tanışmıştı. Neticede, yerel ve evrensel değerlerin bulunduğu İslam coğrafyasında büyük oluşumlar ve dönüşümler yaşanmıştır. Geniş bilgi için bkz; Ali Bulaç-İslam Düşüncesinde Din - Felsefe, Vahiy-Akıl ilişkisi, Beyan Yay., İst., 1994, ss. 75-171.

gücünü kaybederek üretkenliğini yitirmiştir (120).

İslam'ın bir dünya görüşü olarak kendi kendini üretememesi ve düşünsel seviyede canlılığını kaybederek içe doğru kıvrılmasının çeşitli sebepleri bu noktada zikredilebilir (121).

İlk olarak yaratıcı düşünceye rahim görevi yapan fikrî ihtilafların kamplaşmaya yol açarak, katı cepheler halinde varlıklarını devam ettirmeleridir. Bu durumun özellikle 11. asır başlarından itibaren siyasî bir hüviyete bürünerek, düşüncenin tıkanmasına sebep olması çok önemli bir etkidir. Çünkü birbirini âdeta düşman ilan eden devletler, mezhepler ve fikirlerin didiş ve boğuşma alanı İslam dünyasının yaratıcılığını törpülemiştir (122).

İkinci olarak, düşünsel ve siyasal parçalanmışlığın doğurduğu kronik durumun kuvvetli bir siyasal otorite tarafından bastırılması sürecinin üretkenliğin temel nedeni olan "farklılıkları" tek düze bir anlayışla bastırma gayretiyle sonuçlanması ve kurumlaşması belirtilmesi gereken bir başka husustur (123). Ayrıca bu dönemde yayılmış bulunan Batınî / Karmatî doktrinin yer yer İslam coğrafyasında etkili hale gelmesi, (124) siyasal otoriteryenliği doğurduğu gibi, buna karşı yürütülen ilmi ve dinî çabalar fikrî otoriteryenliği, zihni hegemonyayı da beraberinde getirmiştir. Batınî öğretilere karşı yazılan reddiyeler ve bunların sahipleri

(120) Bekir Karlığa, bu durumu iki sebebe bağlamaktadır. Birincisi ana kaynağın (Kur'an'ın) iyi değerlendirilememesi, ikincisi ise, hayat ile bu ana kaynağın arasındaki bağlantının sağlanamamasıdır. "İslam Düşüncesinin Temel Özellikleri ve Çağdaş Düşünce İçerisindeki Yeri I, Hak Söz, Mart 1991, Sayı: 24, s. 19.

(121) Hasan Onat, "Türkiye'de Din Anlayışı ve Fazlurrahman" Türkiye Günlüğü, Sayı: 18, Bahar 1992, s. 5 vd., Genel Çerçeve aşağıdaki değerlendirmeler esas alınarak çizilmiştir. Bkz, Durmuş Hocaoglu, "Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri", a.g.d., s. 70 vd; Bekir Karlığa "İslam Düşüncesinin Temel Özellikleri ve Çağdaş Düşünce İçindeki Yeri, I" Hak Söz, Mart 1993, Sayı: 24, s. 18, II. Hak Söz, Nisan, 1993, Sayı: 25, s. 36.

(122) Bu noktada, Hz. Peygamber'in "Ümmetinin İhtilafında Rahmet Vardır" sözlerine karşılık "İhtilafın", "tefrika"ya dönüşmesi ve Yine Hz. Peygamber'in "Tefrika Yapan bizden değildir" kitabının hatırlanmasında fayda vardır.

(123) Selçukluların düşünsel ve siyasal kaosu bir kozmas'a çevirebilmek için devleti güçlü bir merkezi otorite haline getirmeleriyle birlikte düşünceyi "merkezileştirmeleri" önemli bir etken olarak o dönem için zaruri görülse bile, sonraki zamanlar için bu durum İslam dünyasının aleyhine olmuştur. Devlet eliyle kurulan "Nizamiye Medreseleri" düşünceyi tekleştirdiği gibi, devletin eğitim, öğretim ve tefekkür dünyasına müdahale etmesi - ki günümüze kadar devam etmektedir - bir çok müspet yönüne rağmen, İslam dünyasında hür düşünce ortamının daraltılmasına sebep olmuştur. Bu tavır düşünce tarihimizde önemli bir dönüm noktasıdır, Durmuş Hocaoglu, a.g.m., s. 70-71.

(124) Bu dönemde Batınî hareketlerin ortaya çıkardığı fikrî ve siyasî terörizm için, Bkz; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ. Yay., İst., 1986, Cilt 3, s. 482 vd.

daima ululanarak, düşünsel gelişmenin önü tıkanmıştır. Nitekim farklı yorumlar çeşitli sebeplere istinaden ya katledilerek ya da tekfir edilerek yok edilmeye çalışılmıştır (125). Neticede olgusal temelle sınırlandırılmış ve bu çerçeveye bağlı olarak geliştirilen doktriner söylemler İslamî / Kur'anî perspektifin (Compas) öngördüğü evrensel amaçlar yerleştirilmiştir (126).

Bu bağlamda üçüncü olarak, Gazzali'nin felsefe kritiğinin ve kurumsallaşan ve otoriteye bağlanan resmi söylemin tesirlerini ifade etmek yerine olacaktır. Gazzali'nin temel eserlerinden biri olan "Tehafüt'ül Felâsife", İslam coğrafyasında yeşeren felsefî geleneği ve filozofları esaslı bir şekilde kritik etmektedir. İşte bu tenkit, İslâm dünyasında felsefeye karşı olanlar için güvenilir bir sığınak haline getirilmiştir. Buna karşı İbn-i Rüşd, tarafından kaleme alınan ikinci "Tehâfüt" uzun zaman cevapsız kalmış, ancak Osmanlı döneminde Muslihiddin Mustafa ve Hocazade tarafından üçüncü "Tehafüt" telif edilmiştir (127). Neticede Gazzali'nin başlattığı sert felsefe kritiği ya da yanlış anlaşılma korkusu İslam dünyasında zihni tahripkarlığa sebep olmuştur. Çünkü oluşturulan genel kanaate göre müslümanlar, felsefe ve imandan sadece birini tercih etmek du-

(125) Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri, s. 37 vd. Pervez Hoodbhoy, İslam ve Bilim, (Çev: Eser Birey); Cep Yay., İst., 1993, s. 11-12, Nazih Ayubi, Din ve Siyaset, s. 20 vd.

(126) "Gazali'nin haklı olarak Aristoteles metafiziğine yönelttiği eleştirilerinin yanı sıra Aristoteles mantığını dinî düşüncenin temelleri arasına yerleştirmesi ve Aristocu tabiat felsefesinin Fahreddin Er-Razi'den sonra, dinî düşüncenin üzerine dayanması gereken bilimsel bir hakikat olarak kabul edilip, bir daha eleştiri konusu olmaması, İslam âleminde, doğru kabul edilen dinî hakikatlarla örtüşme sonucunu doğurmuştur. Bu örtüşme artık bilimsel gerçeklikle ilâhî gerçekliğin ayniyetini kabul eden geleneksel hikmet anlayışıyla da birleşince bir daha ele alınıp irdelenmemiş ve tartışılmamıştır. Aristo mantığı da İslamî disiplinlerin temel dayanaklarından biri haline gelince geleneksel şema tamamlanmıştır. Aristoteles felsefesi ve mantığı, Galen/Hypocrates tıbbı, Euclides geometrisi, ve Ptoleme (Batlomyus) astronomisinin oluşturduğu evrensel bilim, düşünce ve kozmoloji teorilerinin meydana getirdiği bilimsel gerçeklikle, mutlak hakikatin ifadesi olan dinî gerçeklik, tam bir vahdet içinde ortak bir "Tanrı-İnsan" telakkisinin gelişmesini sağlamış ve Nizamiye medreselerinin kuruluşundan sonra da bu telakki hakim otorite tarafından resmî görüş olarak benimsenip yayılmaya çalışılmıştır. Gazzali sonrası kelamı - l müteahhirun-bu resmî görüşü aynı zamanda itikadi görüş olarak ortaya koymuş ve benimsetmiştir. Böylece dinî nitelik kazanmış olan bu görüşü bir daha eleştirel gözle değiştirmeyi düşünmek bir anlamda akideyi değiştirmek manasına geldiğinden buna kimse cûret edememiştir. "Bekir Karlığa, "Müslümanların Gerileme Nedenleri", Hak Söz, Ocak 1993, Sayı: 22, s. 9, Ayrıca Gazali'nin bu konudaki genel düşüncesi hakkında bkz: H. Tahsin Fendoğlu, "11. ve 12. yy.da Ortadoğu'nun Siyasî Yapısı İçinde Ebu Hamid Gazzali ve Devlet Felsefesi", Türkiye Günlüğü, Güz. 1992, S. 20, ss. 107-115.

(127) Yine Bu Dönemde, Ali Et Tûsî tarafından bir "Tehâfüt" daha kaleme alınmıştır. Bkz. Alaaddin Ali Et Tûsî, Tehâfüt'ül felasife, (çev: Recep Duran), K. B. Yay., Ank., 1990; Ayrıca Tehafüt'ler hakkında karşılaştırmalı bir çalışma için bkz; Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, T.T.k. Yay., Ank., 1956.

rumunda bırakılarak, hem felsefe itibar kaybetmiş, hem "evrensel düşünce üretimi" durdurulmuştur. Son tahlilde, Fatih zamanında Hocazade ile Hatipzade arasındaki "Tehafüt" münakaşası felsefî düşüncenin sonunu oluşturur (128).

Dördüncü olarak zikredilmesi gereken önemli etkenlerden biri de Moğol istilasıdır. 13. asırda Moğollar, bir fırtına gibi yayılarak, Orta Asya, İran ve Anadolu'daki İslam medeniyetine fevkalade büyük bir darbe indirmişlerdir. Gittikleri her yerde, ülkeleri, kültür ve medeniyet unsurlarını "barbarca" yok ederek, büyük zulümler yapmışlardır. Moğolların bu etkisi, yerleşik düzenin yok edilmesi, kütüphanelerin yakılması / yıkılması sebebiyle İslam dünyasının bugüne kadar yaşadığı düşünsel geriliğin temel nedenlerinden biri olarak bilinmektedir. Erol Güngör bu konuda, "İslam kaynakları inhitatın sebebi olarak Moğol istilasını görürler, fakat, moğollar, istilanın hemen arkasından islam medeniyetine asimile olmuşlar, imar ve ilim faaliyeti yeniden başlamıştır. Ancak bir nokta varki, bu da Moğollar'dan sonra ilim ve sanatın devam etmekle birlikte, çok daraldığı ve bir kaç merkeze inhisar ettiğiidir. Herhalde istilanın manevi çöküntüsü İslam dünyasında umumi bir bıkkınlık ve ümitsizlik havası yaratmıştır. Burada zihnimizi karıştıran nokta İslam medeniyetindeki inhitat ile, Moğol istilasının aynı zamana rastlamasıdır. Bunlardan birinin öbürüne sebep olması şart değildir" (129) şeklinde farklı bir bakış açısıgetirmektedir.

Beşinci olarak, gerek çevre kültürlerden, gerekse bütün evrensel dinlerin sahip olduğu öğretilerden kaynaklandığı iddia edilen Mistik temayüller, İslam dünyasındaki tesirleri açısından konumuzla ilgili olarak önemli bir merkez durumundadır. Moğol istilas ve tahribatının oluşturduğu psikolojik yıkım islam dünyasında mistik temayüller için uygun bir ortam doğurmuştur. Bilhassa Kuzey Afrika kanalı ile İbn-i Arâbî doktrini ve okulu, daha sonraları ise, Hind kanalıyla ve İ. Rabbanî okulu ile tanınan mistik hayat tarzı, esas olarak kişisel tecrübeye, hads (intuition)'a dayanan, akıl'a ve aklî delillere ikincil derecede ehemmiyet atfeden bu yönelişler, İslam medeniyetinin somut alanda gelişimine büyük darbe indirmiştir. Sürekli olarak dünyanın ve dünyevî olanın aşagılanması, şahsî ve özel olanın ilmi olmayacağına binaen, hem ilmi plat-

(128) Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, s. 48.

(129) Erol Güngör, a.g.e., s. 33 ve 44-45.

formda, hem de ilim dışı alanlarda tam bir geriliğe sebep olmuştur (130). Mistik temayüllere karşı ya da geleneksel yapıya tepki olarak ortaya çıkan Selefiye cereyanı da bu bağlamda altıncı önemli nokta olarak görülmektedir. Farklılıklara, her türlü gelişmeye karşı çıkan, herçeşit icat, keşif ve benzer şeyleri "bid'at" damgası ile karalayan bu cereyan, özünde halis de olsa, "muhafazakar" bir çizgi talep ederken "tutuculuğu" körüklemiştir (131). Çünkü selefiyeciler, bilgi anlayışında en zayıf nakli delili, akli delile tercih etmişler, hikmet düşmanlığına sebep olmuşlardır. Son tahlilde bu tepkiler tarih ve toplum düşmanlığına dönüşerek, tarih dışı bir serüven günümüze kadar uzanmıştır.

Bu noktada, İslam medeniyetinin son ve en önemli hamlesinin akamete uğramasını diğer bir sebep olarak saymak yerinde olacaktır. Doğu ve Batı ilişkisinin tarihsel etkileşim (interaction) gelişme çizgisi Fatih devrinde önemli bir ivme kazanır. Nitekim, Fatih Sultan Mehmet devlet gücünü kullanarak başlatmak istediği "İslam rönesansı" veya "Osmanlı Aydınlanması" (132), Emevî ve Abbasi dönemlerinden sonra yaşanan en canlı atılımı oluşturur. Ne varki, o devrin, mistik karakteri ve "erbab-ı meşâyih" ile daha sonraları ortaya çıkacak Kadızadeliler Cereyanı" dünyayı yeniden anlama ve anlamlandırma" sürecinin kendi içine kıvrılarak sönmesinde önemli rol üstlenmiştir.

Bunlara ilave olarak, O günün şartları içerisinde devletin siyasal üstünlüğü Osmanlı toplumunda bir "narsizm" (tekebbür) doğurmuştur. Fatih devri ile başlayan ve uzun süre devam eden ve dünya ölçeğinde "süper güç" olma yolunda ilerleyen Osmanlı İmparatorluğu, kendisini

(130) Geniş Bilgi için bkz; Erol Güngör, a.g.e., ss. 38-42 ve İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Yay., İst., 1982.

(131) Sefefi cereyanlarla ilgili geniş bilgi için bkz; Hüsnü Ezber Bodur "Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erz., 1986, ss. 10-31, David Dean, Commins, Osmanlı Suriyesinde İslahat Hareketleri, Ter, Selahaddin Ayar) Yöneliş Yay., İst., 1993, Albert, Hourani, Çağdaş Arap Düşüncesi, (Çev: Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz), İnsan Yay., İst., 1994, s. 54-55.

Bu konuda, günlük hayatın aksi, bilim, sanat ve tekniğin ilerleyişine göre oluşmuş görünümlere; türbelere, cami minarelerine, bid'at damgası vrup yıktırmaya çalışan ve eline imkan geçtiğinde yıkan anlayış-hür düşünce ve ilerlemeye karşı olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda da yer yer ortaya çıkmıştır: Kadızadeliler, selefiye cereyanının en önemli temsilcilerinden sayılabilir. Kadızadeliler, İstanbul'daki büyük camilere (selâtin) karşı çıkmışlar, yıkılmasını istemişlerdir. Aynı zamanda, felsefî düşünceye de karşı olduklarından, "felsefecilerin kanının helâl, katlinin vacip olduğu" yolunda fetva vermişlerdir. Bkz; **Durmuş Hocaoglu**, a.g.m., s. 72.

(132) Bu dönemdeki önemli girişimler için Bkz; Taha Akyol, "Fatih ve Rönesansı" Pazar Postası, s. 3.

aşırı derecede merkeze almış, kendi dışında yaşanan oluşumlardan habersiz kalmıştır. Çünkü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, "Batı" kavramı küllî bir çerçeve olarak henüz bilinmemekte, hatta aşağılanmaktadır. Batı dünyası, sadece, Venedikli, Nemçeli, ve Moskof kısacası "kefere" olarak algılanmaktadır.

Yukarıda sıralanan özellikler, günümüze kadar uzanan geriliğimizin dinî kaynaklı "gerekçeleri" sayılabilir. Genel ölçekte düşündüğümüz zaman, İslam dünyasının geriliğini, ekonomik, siyasal, sosyal ya da tarihsel şartlarla izah etme çabaları mevcuttur. Toplumsal yapıyı oluşturan, unsurların herbiri önemli olmakla beraber, gerçekte islâm dünyasının karşı karşıya kaldığı problemlerin temelinde, bir düşünce krizi yatmaktadır. İslam'a dönüldüğü takdirde bu problemlerin hepsinin bir anda çözümlüvereceğini iddia etmek büyük ölçüde ideolojik bir yanılsamadır. Dolayısıyla, mevcut düşünce krizinden kurtulamadığımız ve İslam'ın genel-geçer çerçevesinde problemlerimizi köklü paradigmatik temellere oturtmadığımız sürece "bozgun" süreci kaçınılmaz bir sonuç olacaktır.

b) Geleneksel Toplumsal Yapıdan Kaynaklanan Problemler:

Zamanın ve değişen toplumsal ve nesnel şartların aşındırıcı etkisine maruz kalan her toplum, bu etkilere karşı "cevap mekanizmaları"na sahip olmak zorundadır. Toplumun sabitelerini oluşturan temel sistem ve dünya görüşü çerçevesinde kalarak oluşturulacak cevaplar, toplumun siyasi, sosyal, ekonomik ve askeri organizasyonunun değişen şartlara ve ihtiyaçlara ve de toplumun doğal gelişme trendine intibak etmesini sağlar (133). Aksi halde, ilgili cevap mekanizmaları zaman içinde işlevsizleşir ve tıkanır.

Bir önceki bölümde temel parametrelerini sıraladığımız etkenler toplumsal pratikler ve kurumlarla eklemlenerek 15. yy. dan itibaren Osmanlı İslam dünyasında her alanda tıkanmanın baş göstermesine sebep olmuşlardır. Bu tıkanıklık, 16. yy. da Osmanlı'nın şahsında İslam tefekkür dünyasını büyük bir düşünce krizine sürüklemiştir (134). Gittikçe

(133) Ahmet Ertürk, "Müslümanların Gerileme Nedenleri", Hak Söz, Ocak, 1993, Sayı: 22, s. 10.

donuklaşan ve kurumaya yüz tutan düşünce ve kültür üretim mekanizmaları 17. yy. da askerî gerilemeye ve ardından da ekonomik ve sosyal gerilemeye sebep olmuştur. Sonuç olarak ise sarmal haline gelen problemler 19. yy. bitimine doğru bir siyasal kriz ve bunalım mahiyeti almıştır.

Osmanlı İmparatorluğu, İslam dünyasının çeşitli dönemlerde karşılaştığı problemleri zaman içerisinde özgün çözümlerle geçiştirmesine karşılık, bunca tecrübeye rağmen, bu defa karşılaşılan "Batı" problemi karşısında acze düşmüştür. Çünkü toplumun dinamik cevap mekanizmaları gerekli çözümleri üretebilecek kadar tarihi ve toplumsal şartları okuyabilecek ve toplumu dönüştürebilecek, nicel ve nitel aktiviteye sahip değildir. Netice de çözümlerler, kendisinin ulaşamadığı ve üretmediği "tercüme" değerlere ve sunî şartlara endekslenmek durumunda kalmıştır.

Tarihsel olarak ele alındığı zaman Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam dünyasında yaşanan sorunların, sebebi, başlangıçta siyasi boyutta başlayıp, arkasından gelen kültürel kriz yeni bir "oluş'u, yani sentezi hazırlarken, Osmanlı döneminde ise, önceki bölümde zikredilen nedenler yönünden, önce kültürel olarak başlayan kriz, askerî ve ekonomik alanlara da yayılmış ve en sonunda siyasal sahaya da içine alarak kronik bir hale bürünmüştür (135).

Son tahlilde, Osmanlı toplumu, eski dönemlerin ve sahip olunan değerlerin üstünlüğü sendromu ile somutlaşan "toplumsal narsizm", yüzünden, öncelikle askerî bir yenilgi ile sarsılınca kendi varoluşundan şüpheye düşmüştür. Karşısına ise, hakkında asırlarca aşağılayıcı bir tasavvura sahip olunan Batı dünyası çıkmıştır. İlk etapta yenilginin askerî terminolojiye dökülmesi, sorunun başka alanlara taşınmasına sebep

(134) Bu dönemde, geçmişte İslam dünyasında yaşanan canlılık, "Arapça'dan Latince'ye tercümeler neticesinde Aristotelyen düşüncenin kalıpları içinde sıkışıp kalan Batı dünyası" dinî düşünce de Büyük Albert ve Saint Thomas'ın, ilmi ve felsefî düşüncede İbn Sina'cı ve İbn Rüşd'çü düşünürlerin çabasıyla bu kalıpların dışına çıkmanın yollarını araştırmış ve daha çok İbn Rüşd'ün din ile bilim ve felsefeyi hakiki alanlarına yerleştirme yöntemi sayesinde yeni bir yoruma ulaşmış ve bu yorum da Rönesans'ın doğuşunu temin edecek sentezi hazırlamıştır. İslam dünyası / Osmanlı İmparatorluğu ise, Gazzali'nin ve geleneksel yapının mistik içerikli yöntemini benimsemiştir. İslam dünyasındaki bu gelişmelere Selefiye başta olmak üzere bazı fukahâdan başka tepki gösteren olmamıştır. Çünkü Kelam ve Tefsir Fahreddin Razi ve Kâdî Beydavî ile zaten Aristotelyan geleneğin içine girmişti." **Bekir Karlığa**, a.g.m., s. 9.

(135) Bekir Karlığa, a.g.m., s. 10.

olmuş, kendi yapısal dinamiklerine bağlı "özgün" bir dönüşümün gerçekleştirilmesinin önüne, tarihsel çözümsüzlük de eklenince, Osmanlı toplumsal yapısı, zamanın ve Batı'nın meydan okumasına kilitlenmiştir. Dolayısıyla, mevcut yapıyı ve statükoyu korumaya yönelik yanlış tutumları sebebiyle Osmanlı toplumu "değişememenin" ve kendini üretememenin çaresizliği içinde, tarihsel misyonunu kaybetmemek için önce askeri, sonra sosyal, ekonomik, daha sonra da, siyasal alanda, Batı birikimi ve tecrübelerine uygun "Tanzimat"a girişmiştir (136).

Osmanlı toplumu geline son noktanın açmazlarıyla uğraşırken, Batı toplumları ise, farklı bir düşünce ve dünya görüşünün ürettiği yeni bir toplum yapısına - feodalizm'den kapitalizme - evrilmektedir. Bu evrilme sürecinin somut yansımaları ekonomik, idari ve siyasal mekanizmalarla bütünleşerek merkezileşmiş toplum yapılarını ortaya çıkarmıştır. Toplumsal örgütlenmenin merkezileşmesi, doğal olarak, Batı'nın geleneksel yapıdan farklı bir zeminde sosyal ve kültürel farklılaşma olguları çerçevesinde gerçekleşmiştir (137).

Batı'daki bu oluşumlara koşut olarak, Osmanlı toplumu ekonomik, idari ve siyasal merkezîyetçilikten giderek uzaklaştığı gibi, sosyal ve kültürel yapısında farklılaşmayı doğuracak sivil ve özerk girişimler / yapılar mevcut değildir (138). Geline noktada ortaya çıkan sorun şudur: Batı toplumları kendilerini yeniden şekillendirirken, farklı bir evreni temsil eden köklü bir birikime sahip Osmanlı toplumu, kendisini yeniden niçin üretememiştir? Buna bağlı ikinci sorun, kendisini üretemeyen bir yapı, Batılı kurum ve değerleri kendi mekanizmalarıyla niçin içselleştirerek ya da dönüştürerek benimseyememiştir? Son olarak yaşanan başarısızlık karşısında, geleneksel tahayyül ve tasavvur dünyasına rağmen, kendi varlığından "şüpheye düşmesine" sebep olan etkenler nelerdir?

Yukarıda cevabı aranan sorular ve çözümlenmesi beklenen sorunlar, karşılıklarını büyük ölçüde Osmanlı toplumunun yapısal analizlerinde bulacaklardır. Şimdi ilgili yapıları teker teker çözümlemeye çalışalım (139).

(136) A. Yaşar Ocak, "Yakın Tarih Perspektifi İçinde Türk Aydını", s. 10-11.

(137) A. Yaşar Sarıbay, Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikaları, s. 51.

(138) Ali Gevgilili, Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk, Bağlam Yay., 1st., 1990, s. 29 vd.

a) Kültürel ve Düşünsel Çöküş: Bir önceki, alt başlık altında sıralanan etken ve oluşumlara koşut olarak, Osmanlı dünya görüşü, günlük hayatın temel sorunlarına, dünyanın güncel gelişme dinamiklerine "geleneksel referans" çerçevesinde maddi ve manevi alanlarda çözümler üretmez duruma gelmiştir. Bunun sonucu olan kısa vadeli ve "günü kurtarma" yaklaşımı ile girilen çabalar, sorunları çözmek yerine, uzun vadede ilgili çabaların bizzat kendisi sorun olmuştur. Nihayet, uzun değişme sürecinin çeşitli evrelerinde ideolojik ve politik farklılaşmaları doğuran girişimler, somut problemler karşısında çözümsüzlüğü kronikleştirmiştir. Bu süreç aynı zaman da diğer toplumsal süreçlerin de temel nedeni olarak, hayatın diğer alanlarını dondurmıştır (140). Bütün bu çabalara rağmen çözümsüzlükle karşılaşmanın altında, Modern - Batı düşünce geleneği, ya da Batı'yı Batı yapan kültürel biçimlerin arkasında yatan topyekün bir dünya tasavvurunun olduğu kültürel ve zihinsel çöküş sebebiyle kavranamamıştır. Bu yüzden, modern düşünce geleneği Osmanlı toplumunda yüzeysel bir şekilde algılanmış ve eksik bilgi ve algı kaymasıyla Batı; Osmanlı'nın gözünde farklı bir boyutta yeniden üretilmiştir. Bu başarısızlığın temelinde, gerçekleştirilmek istenen hedeflere ulaşamaması nedeniyle, karşılaşılan tüm problemlerde ön plana çıkarılan "modernliğin" kendisinin değil, modernliğin Batılı kodlarının eleştirilmesi yatmaktadır. Geleneksel referanslarından uzaklaşan toplum, modernliğin eleştirisini yapamayıp, aynı şekilde modernlik eleştirisi adına Batılı kodları hedef almıştır. Bu alandaki başarısızlık bizleri, "eziklik" (141) hissine yöneltmiş, bu hislerle ma'lul olan zihinler ise zamanla "kültürel bir şizofreni" içine düşmüşlerdir.

b) Ekonomik Çöküş: Geleneksel üretim mekanizmalarını, üretken ve verimli hale dönüştürememe, değişen dengeler ve yeni oluşum süreçlerine eklenememe bu alandaki çöküşün ana parametreleridir. Bu sorunun temelinde, büyük ölçüde Osmanlı toplumunun sahip olduğu karakteristik özellikler yatmaktadır. Çünkü, Osmanlı toplumu, Batı ile eş zamanlı bir tarihsel düzlem içinde olmakla birlikte, Batı tipi feodal bir yapı ve düzeneğe sahip değildir. Avrupa feodal sisteminde olduğu gibi

(139) Osmanlı toplumunun son iki yüzyıl boyunca yaşadığı açmazların değerlendirmesi için bkz; Yusuf Akçura, Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri, (18. yy. ve 19. yy.), T.T.K., Yay., Ank., 1988.

(140) Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, s. 69-90.

(141) Nuray Mert, "Kendine Kuskün Müslümanlar, Dergah, C. V., Sayı: 53, Temmuz 1994, s. 15.

kalıtsal bir aristokrasisi, bağımsız bir kilise hiyerarşisi, güçlü bir tüccar sınıfı, idarî otonomiye sahip kentleri yoktur (142). Bu özelliklerle, Batı toplumlarında, yeni dinamiklerle beslenerek, farklı dönüşümler yaşanırken, Osmanlı toplumundaki yapı organlarının dinamikleri, benzer fakat farklı bir dönüşümü gerçekleştirememiştir. Dolayısıyla, tarım ve ticarete dayalı Osmanlı ekonomik yapısının sürekliliğini sağlayamaması, ayrıca "gaza" "fetih" esasları üzerine kurulu genişleme ve toprak elde etme stratejisinin yaşanan gerileme süreci ile özellikle toprak rejiminin (143) iflas etmesi, Osmanlı sosyal düzeninin, ekonomik yapısından kaynaklanan, çöküşünün temel nedenlerindendir.

Osmanlı toplumunda 15. yy. dan geliştirilen güçlü merkeziyetçi yapı, imparatorluğun çeşitli bölgelerin birbirini tamamlayacak biçimde geliştirilmesini sağlamış, böylece toplumsal düzenin fonksiyonları sağlıklı bir zeminde somutlaşarak bu düzenin sürekliliğini korumuştur. Ancak 16. yy. sonlarından başlayarak, devletin kendine yeterlilik düzeninin işlevsel yeteneği giderek zayıflamaya başlamıştır (144).

Zamana paralel olarak üretim araçlarındaki değişme, nüfus artışı (145) mali sistem ve gelirlerdeki azalma, para politikaları, ithalat ve ihracat, (146) askerî alandaki gerileme topyekün bir sosyo-ekonomik krizin temelli nedenlerini oluşturur. Bu noktada konuyu dağıtmamak için problemleri ana başlıklarla belirterek geçiyoruz. Son tahlilde Askerî ye-

(142) A. Yaşar Sarıbay, a.g.e., s. 52, İdris Küçükömer, a.g.e., s. 13 vd.

(143) Osmanlı Toprak rejimi için bkz; Ömer Lütfi Barkan, Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserleri, I. Gözlem Yay., İst., 1980, ss. 873-904 (Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarları); Stefanos Yerasimos, Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye, "Bizans'tan 1971'e" Gözlem Yay., 3. Bsk., İstanbul, 1980, "Tımar", ss. 135-204; Taner Timur, Osmanlı Toplumsal Düzeni, Sevinç Mat., Ank., 1979, ss. 123-198, İdris Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması, ss. 28-56; Halil Cin, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Kültür Bak., Yay., Ank., 1978, ss. 67-111, Ömer Lütfi Barkan, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadî Buhranın Sosyal Yapı Üzerindeki Tesirleri", İktisadî Kalkınmanın Sosyal Meseleleri, İst., 1963, s. 20 vd.

(144) Stanford Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, C. I, E. Yay., İst., 1983, s. 239; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, S. 42-43; İdris Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması, s. 57.

(145) Genel olarak ülke topraklarının kaybı, ülke içine nüfus akımını hızlandırmaktadır, "16. yy. da imparatorluğun nüfusu iki katına çıkmıştır. Orta Asya'da İlhanlı Devleti'nin yıkılışından sonra, ortaya çıkan Rus tehdidinden kaçan Türkmenler'in Anadolu'ya gelmeleri ve Osmanlı toplumunun refah ortamının sağladığı sağlık şartları sebebiyle, devletin nüfusu birdenbire iki misli artmıştır". Krş, Stanford Şhaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, C. I, s. 238-239.

(146) Geniş bilgi için bkz, Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, S. 28 vd; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 42-43.

nilgiler ve Batı'da gelişmelerle ilintili olarak Osmanlı devletinde dış gelir kaynakları kuruyunca, toprak ve yetersiz imalat sektörü bütün gelirlerin kaynağı durumuna gelmiştir. Neticede, başgösteren iç isyanlar ve düzenli gelir sağlama girişimleri (iltizam), toplumsal kurumlarda ve ilişki sisteminde anarşiye yol açarak, devlet ve toplum arasındaki uyum ve denge giderek bozulmuştur.

Batı dünyasında yaşanan ekonomik dönüşüm, üretim araçları, üretim güçleri ve üretim ilişkileri, imparatorluğu sıkıntıya sokan diğer önemli etkenleri oluşturur. Şöyleki, Avrupa'yı Asya'ya bağlayan kara ticaret yolları (ipek ve baharat yolları) hem Selçuklular, hem de Osmanlılar döneminde Doğu-Batı ticaretinin ana güzergâhını oluşturmaktadır. Bundan dolayı Osmanlı üretim ve ticaret ilişki sistemi, ulaştırma, konaklama ve pazarlama düzeni alanında kurumsallaşmıştır. Ancak, Batı'nın güvenlik proplemlerini hallederek, Osmanlı nüfuz bölgesi dışındaki ulaştırma ve ticaret alanlarını keşfetmeleri, geleneksel Osmanlı ticaret sistemi ve ilişki sistemini ters yüz ederek, işlevsizleştirmiştir (147).

Buna karşılık, Batı-Avrupa devletlerinin Atlantik üzerinden, Akdeniz'e alternatif, Ümit Burnu, aracılığıyla Uzak Doğu'ya Güney Amerika üzerinden Avustralya'ya deniz yoluyla ulaşmaları, Osmanlı güzergahındaki karayolu ticareti ve ulaşımının sonunu getirmiştir. Amerika'nın keşfi değerli maden kaynaklarının Avrupa'ya aktarılması Osmanlı'nın dışında bir dünya'da yani Batı'da üretim ilişkilerinin tüm niteliğini değiştiren köklü yeniliklerin başlangıcı olmuştur (148). Netice'de bu oluşum Osmanlıların büyük dış ticaret gelirinden yoksun kalması ve ekonomik düzeninin, diğer faktörlerle beraber, çözülmesine sebep olmuştur. Ekonomik çöküntünün diğer toplumsal alanlara eklemlenmesi sosyal ve siyasal çöküşü hazırlayan temel nedenlerden biridir.

Toprakların azalması, tarımda azalan randıman toprak sisteminin iflası, Lonca sisteminin tıkanması, Vakıf sistemin bozulması, Âyanların ortaya çıkışı, Sened-i ittifak (1808), İngiltere ile yapılan serbest

(147) Gerçi Osmanlılar, Batı'daki gelişmelere bağlı olarak Atlantik ötesi Kızıldeniz, Basra hattına alternatif yollar denemiştir. Ancak başarılı olamamıştır. Bu deneme Don ve Volga nehirlerinin bir kanalla birleştirilerek, Orta - Asya ve Uzak Doğu'ya ulaşım imkanları bulma yönündeydi, fakat, Güçlenen Rusya engeli bu projenin gerçekleşmesini engellemiştir. Bkz; Halil İnalcık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü, (1569) "Belleken" Sayı: 46, (1948), s. 349-402.

(148) Ali Gevgilili, a.g.e., s. 22-23.

ticaret antlaşması (1838) Osmanlı'ları çökerterek yarı-sömürge durumuna getirmiştir (149).

Tarihin'de, gelişen ve değişen ekonomik dönüşümü kavrayabilecek bir tek iktisatçı yetiştirememiş bir (medeniyetin) (150) ister-istemez akibeti ekonomik anlamda sömürgeleşmek olmuştur (151).

c) Siyasal Çöküş: Siyasal yapı, en genel anlamıyla, sosyal hayatın her alanın kendi yansımaları ve açıklamasını bulduğu alandır (152). Öyleki, toplumsal hayatın sağlıklı bir işleyişe, dengeli bir yapıya kavuşması, iç ve dış güvenliğinin sağlanması, hakimiyet alanının kuşatıcılığı ve kapsayıcılığı ile mümkündür. Siyasal aygıt ya da çatı, toplumun temel kurum ve örgütlerinin işlevselliğiyle aktif bir formasyona kavuşabilir (153).

Osmanlı siyasal düzeni, bir siyasal kategori olarak imparatorluk özelliklerini yansıtmaktaydı. Merkez, patrimonyal (154) bir otoriteye sahip Sultan'ın çevresinde örgütlenmiştir. Siyasal düzenin görevi ve işlevi, Sultan'dan başlayarak en alt birime kadar devletin varoluşunu sağlamaktır. Dolayısıyla siyasal aygıtı, bir nevi üst sistemi olarak kabul edilebilecek, ideolojik-dinsel değerlerini Sultan, patrimonyal bürokrasi ve ülema üçlüsünün oluşturduğu mekanizma belirlemektedir (155). Buna karşılık reaya topyekün bir toplumsal amaç çerçevesinde örgütlenmiş,

(149) Oral Sander, Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü, İmge Yay., Ank., 1993, ss. 182-195.

(150) Taha Akyol, "Soysal'ın Tanzimat Demagojisi", Pazar Postası, Sayı: 43, 15 Ekim 1994, s. 1.

(151) Bu başlıkla ilgili sistematik bilgi için bkz; Emine Kıray, Osmanlı'da Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar, İletişim Yay., İst., 1993.

(152) Ali Gevgilili, a.g.e., s. 21.

(153) "Batı'nın gerçekleştirdiği büyük dönüşüm, Avrupa'nın dış saldırılara karşı güvenliğini sağlamaya başlaması ve ticari faaliyetlerinin dünya çapında yaygınlaşmasıyla ezzamanlıdır. Roma İmp. yıkıldıktan sonra, Batı, geçen yüzyıllar boyu sürekli olarak dış güçlerinin tehdidine maruz kalmıştır. Mesela, 1241'de Avrupa'daki Moğollar'ın zaferinden sonra (daha önce de Hunlar'ın), Batı, Moğollar'ın insafına sığınmıştı. Ancak Moğollar, Doğu'da hakimiyet kurmak istediklerinden hükümdar Oğoda'nın ölümü üzerine Avrupalılar onların ilerlemelerini durdurabilmişlerdir. Bu tarihten sonra da, Batı, Osmanlı İmparatorluğu'nun tehdidi altına girmiştir. Türklerin, 1683 yılında Viyana önlerinde durdurulması, dünya tarihine başlı başına bir olaydır. O tarihten sonra Avrupa'nın katettiği askerî ve ekonomik gelişmeler, dış güçlerin tehdidine karşı bir güvenlik çemberinin sağlanması sebebiyledir. Bu güvenlik 20. yy'ın ilk çeyreğine (Amerika ve Rusya'nın süper güç olmalarına) kadar sürmüştür. Batılı ülkelerin, iç ve dış güvenliğini sağlamış olması, deniz aşırı, ülkelerdeki ticarî etkinliklerin yapılmasında atlama tahtası olmuştur." Bkz; "Anthony Giddens, Sosyoloji, ss. 140-143.

(154) Patrimonyal idare, Weber'e ait bir kavramdır. "Özellikle geleneğe uygun, ama salt kişisel bir hak olarak kullanılan her türlü egemenlik patrimonyal egemenliktir. İdare edilmiş biçimine göre, geleneğe bağlı kalmadan keyfilik içinde hareket eden patrimonyal egemenlik ise sultanlık egemenliğidir. Ayrımı çok güçtür." Krş; Cengiz Aktar, Türkiye'nin Batılılaştırılması, s. 22.

tarım, ticaret ve imalat sektörüne dayalı ekonomik çıkar ve eylemlerde ortaklık oluşturulmuş, neticede müslüman ve müslüman olmayan halkı bir araya getiren toplumun birleştirici alt yapı unsurları olarak temellendirilmiştir (156).

Osmanlı düzeninin siyasal mekanizmasının çözülüşünü sistematik olarak betimleyecek olursak karşımıza, tarihi ve sosyolojik boyutu büyük önem taşıyan, şu önemli noktalar çıkmaktadır.

Geleneksel yapının iç ve dış nedenlerle "dumûra" uğraması, merkezi otoritenin, gerek ülke içinde, gerekse ülke dışındaki oluşumlar sürecine "tepkisiz" kalmasına sebep olmuştur. İlk olarak, Osmanlı devleti Avrupa'da Rönesans ve Reform dönemlerini izleyen Aydınlanma Çağı'nın ürettiği yeni değerler ve kurumlar sonucunda ortaya çıkan, ekonomik, sosyal ve siyasî değişme süreçlerinin dışında kalmıştır (157).

Bu değişme süreçlerinin sonuçlarına uzun süre direnen geleneksel yapı ve siyasal otorite, hakimiyet alanlarını ve meşruiyetini sarıyan yıkıcı gelişmelerle yakından ilgilenmemiş ya da ilgilenememiştir (158). Çünkü, imparatorlukların, yerine modern manada "devlet" fikrinin alt yapısının olduğu bu süreç çerçevesinde, Osmanlı İmparatorluğu geniş coğrafi alanlardaki, farklı din, kültür ve ırklara ait mozayikli merkezi otorite etrafında tutmaya çalışıyordu (159).

İkinci olarak, endüstri devriminin sonucunda Avrupa ordularında gerçekleştirilen büyük teknik ve lojistik başarılar Osmanlı idaresi tarafından çok geç ve şuursuzca izlenmiştir. 1683'te başlayan ve 19. yüzyılda her savaşta devam eden askerî başarısızlık bu nedenle ilintilidir.

Üçüncü olarak, devletin karşılaştığı sorunları ve olumsuzlukları aşma noktasında başlatılan girişimler hep başarısız kalmıştır. Böylece, merkezi otoritenin yıpranması, yönetim yetkisinin eyalet beylerine, va-

(155) Ali Yaşar Sarıbay, a.g.e., s. 54.

(156) Stanford Shaw, a.g.e., C. I, s. 232.

(157) Oral Sander, *Siyasî Tarih*, İmge Yay., Ankara, 2. Baskı, 1992, s. 212; Ali Yaşar Sarıbay, a.g.e., s. 54.

(158) Oral Sander, a.g.e., s. 213.

(159) Bu konuyla alakalı olarak, Fransız İhtilali'nin dünya sahnesine sunduğu milli devlet / ulus devlet (nation building) anlayışı, önce Avrupa'da, zamanla Osmanlı imparatorluğu'na bağlı Afrika, Orta Doğu ve Balkanlardaki ulusların merkezi otoriteye karşı ayaklanmalarına sebep olmuş, evrensel nitelik kazanan olgular bütün dünyayı etki alanı içine dahil etmiştir.

lilere, âyânlara dolaylı olarak geçmesini doğurmuş, merkezi otorite bu problemlerle ne kadar uğraştı ise de giderek zayıflamıştır.

Dördüncü olarak, ekonomisi tarıma ve ufak işletme birimlerine dayanan devlet, 19. yüzyıldan itibaren çığ gibi büyüyen kapitülasyonlar yüzünden Avrupa devletlerinin açık pazarı haline gelmiş ve zaten küçük olan endüstrisini geliştirme olanağına sahip olamamıştır (160). Ayrıca, Rusya'nın Doğu'da bir güç olarak sivrilmesiyle, girilen savaşların mali yükünü dış yardımlarla hafifletmeye çalışınca, Osmanlı maliyesi tamamen çökmüştür. Zira, devlet, değil borçları, faizlerini bile ödeyemez duruma düşmüştür. Bu yüzden ekonomisi, büyük ölçüde borç veren Avrupa devletlerinin denetimine girmiştir (161).

Beşinci olarak, Rusya'nın Osmanlı devleti aleyhine genişleme ve Türk boğazları yoluyla "sıcak denizlere inme" politikası ve İngiltere'nin bu çabaya çeşitli şekillerde iştirak etmesi, devletin zayıflayıp, yıkılmasında önemli etkenlerden biridir (162). Dünyanın bu emellerinin siyasal alt yapısını ise K. Kaynarca Antlaşması'nda yeralan, Osmanlı'nın nasıl kabul ettiği hala tartışılan, maddelerde bulmak mümkündür. Karlofça Antlaşması (1699), Osmanlı İmparatorluğu'nun, Orta - Avrupa'da İslam'ın sınırlarını geriye itmişse, yetmiş beş yıl sonra (1774) gelen bu yeni Antlaşmaya göre, Karadeniz'in kuzeyinde (Kırım Hanlığı'nın bağımsızlığının kabul edilmesiyle ve Dinyeper Nehri ağzından Karadeniz'e giriş imkanı verilmesiyle) ve Orta - Avrupa'da (Eflak-Boğdan) egemenlik haklarını kaybediyordu. Sonuç olarak, Moskova Prenslığı olarak bilinen "küçücük bir prenslik", bu tarihten itibaren, Osmanlı'nın ummadığı büyük bir cephe olarak günümüze kadar "tehlike" işareti taşıyacaktır (163).

Osmanlı toplumunun yaşadığı siyasal çözülüş, isyanlar ve bağımsızlık hareketleriyle, peyderpey devam ederek sonuçta, imparatorluk yapısı ve örgütlenmesi, Anadolu'ya sıkışıp kalan ve İmparatorluk bakayası olan nüfus ve toprağa taşınmaz bir yük gibi gelecektir. Çünkü, Osmanlı toplumunun, sahiplendiği ve "evrensellik" atfettiği değer ve ku-

(160) Ali Yaşar Sarıbay, a.g.e., s. 56-57, Şerif Mardin, "Türkiye; Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", Türk Modernleşmesi, s. 194 vd.

(161) Geniş bilgi için bkz; Emine Kıray, a.g.e., s. 23 vd, Stanford J. Shaw, a.g.e., II. Cilt, s. 273 vd.

(162) Gerçekten Osmanlı devleti hakimiyetini koruyabilmek için, 1798 yılından başlayarak, çeşitli dönemlerde, Rusya'ya karşı, İngiltere; Fransa'ya karşı Rusya ve İngiltere'ye; İngiltere, Fransa ve Rusya üçlüsüne karşı ise; Almanya'ya dayanmak zorunda kalmıştır. Bkz; Oral Sander, a.g.e., s. 216.

(163) Geniş Bilgi için bz; Alan Palmer, a.g.e., ss. 72-72.

rumları önceki bölümlerde anlatıldığı üzere, zamana ve tarihsel şartlara uygun olarak yeniden üretememesi, örgütleyememesi, son tahlilde, imparatorluk formasyonu "çöküşe engel olmak" ve Batı karşısına ayakta kalabilmek için, aşılması gereken "tahayyuller" olarak algılamasına sebep olmuştur: Doğal olarak bu tahayyülleri besleyen temel dinamiğin: dinsel olması, islamiyeti dolaylı olarak gündeme oturtmuştur.

Genel olarak "Türk modernleşmesi" adını verebileceğimiz sürecinin bu kadar sancılı olması, hiçbir toplumda benzeri görülmediği şekilde, bizde "hayatî bir mesele" haline gelmesi yüzündendir. Osmanlı devleti varoluşunu süreklileştirmek için modernleşmek zorundaydı. Bu zarureti, askerî alanda başlayan ve diğer toplumsal alanları kapsayan hamleler göz önüne alındığında, sonuçları itibariyle çok iyi anlayabiliriz (164).

18. yy. başlarında, emperyalist Batı'ya karşı kendi kendini savunma biçimindeki (defensive) modernleşme ile (özellikle Lâle Devri) (165) başlayan, III. Selim zamanında ordunun reforma tabi tutulması ile sistematize edilen Batılılaşma adımları (166) "Düzenli bir askeri birlik" ihtiyacına matuftur. Ancak bu mesele o kadar büyük bir mesele idi ki, çözümlenmesi çok geniş ve kapsamlı bir modernleşme hamlesine bağlıdır. Osmanlı, ekonomisi ve maliyesi zor durumda olup, Avrupa'nın durumu gittikçe düzelirken, Osmanlı parasının değeri gittikçe düşmektedir. Yeniceri ocağı, Osmanlı siyasal, sosyal ve kültürel dokusunun derinlerine kök salmış devâsa bir kurumdur. Bu askeri yapıyı değiştirmek, sosyal dengeleri alt-üst edeceği gibi, kültürel şifreleri de yerinden oynatmak demektir. Dolayısıyla bürokrasi de, idarî organizasyon da, yeni askeri sisteme uygun değişiklikler yapılması gerekiyordu. Çünkü bir ileri aşama da, askerî eğitim alanı devreye girmek zorunda idi. Batı'lı usûle göre eğitim kurumları ve programlarının yaygınlaşması, kısa zamanda Osmanlı entelijansiyası'nı bir bütün olarak Batı kültürü ile tanıştırmıştır (167).

(164) Mümtaz'er Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", Bilgi ve Hikmet, Kiş/1993, Sayı: I, s. 73.

(165) Ali Yaşar Sarıbay, a.g.e., s. 83, Halil İnalcık "The Nature of Traditional Society, Turkey" (Eds. R.E. Word-D.A. Rustow), Political Modernization, in Japon and Turkey, Princeton, 1964, ss. 62-63.

(166) Lâle Devri, Domat İbrahim Paşa'nın temsil ettiği, "Yenileşme" girişimi batılılaşmanın alt yapısının hazırlandığı değerler sistemi ve tüketim kalıpları dahil olmak üzere her alanda "adaptasyon"un yapıldığı geçiş dönemidir. Bkz, İdris Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması, ss. 50-51.

Buna ilaveten oluşturulan askeri kurumlara temel teşkil edecek mühendis okulları, tıp ve fen fakültelerinin açılması, Batı tarzı eğitim ve bilimin bu kanallarla Osmanlı'ya taşınmasına sebep olmuş, daha sonra da sivil alanlara sıçramıştır. İşte Modernleşmeyi sürükleyen bu kanallar olmuştur. Sonuç olarak, eğitim ve bilim kanalı, ileride yoğunlaşan reformlarla birleşerek, düşünsel ve siyasal modernleşmenin de temeli olmuştur (168).

Sonuç olarak, dünden-bugüne taşınan, din ve din dışı alanların, geleneksel ve moden toplum yapısı bağlamında, çatışmalı serüveni başlamıştır (169). Siyasal ve düşünsel alanda düşünce bloklarının oluşması ve farklılaşması, Batı'lı değer ve kurumların beslendiği laik/seküler kaynak ile Osmanlı toplumsal yapısının temel belirleyeni olan dinsel kaynak arasındaki gidiş-gelişler çerçevesinde somutlaşmıştır.

D) DEĞİŞİM SÜRECİ BAĞLAMINDA TANZİMAT SONRASI DİN ANLAYIŞLARI

1- Hazırlık ve Gelişme

Modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı, düşünsel ve dinsel farklılaşma sosyo-kültürel hayatta yaşanan değişim ve farklılaşma sürecinin bir yansımasıdır (170). Çünkü geleneksel düşünce çerçevesinin tekil ve bütüncül yapısı karşısında, karakteri itibariyle bireyi ve toplumsal pratiği öne alan çoğulcu ve farklı yaklaşımlar mevcuttur. Düşünce akımları ve ortaya koymaya çalıştıkları fenomenal ve formel doğrular, toplumsal gerçekliğin ve varoluşun bir parçasını, dolayısı ile yansımasını oluşturmaktadır. Hiçbir düşünce akımı ve öğretisi toplum gerçeğinden ve koşullarından bağımsız değildir ve toplum üstü bir özellik taşımamaktadır (171). Bu durum modern dünya görüşünün doğrudan ve dolaylı yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Düşünce akımlarının ortaya çıkışını hazırlayan etkenler nelerdir?

(167) Mümtaz'er Türköne, a.g.m., s. 73-74.

(168) Suavî Aydın, a.g.e., s. 39.

(169) Din ve din dışı alan arasındaki çatışma sürecinin başlangıcı ve Batı'lı, felsefi, bilimsel ve ideolojik birikimin Osmanlı Toplumundaki yansımaları için bkz; Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan Yay., İst., 1986; Mehmet AKGÜN, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Kültür Bak., Yay., Ank., 1988.

(170) Joachim Wach, Din Sosyolojisi, s. 245.

(171) Baykan Sezer, "Doğu-Batı Çatışması ve Marxisme" Türkiye Günlüğü, Yaz/1991, Sayı: 15, s. 10.

Bu durum, Doğu'nun / Osmanlı'nın kendi varoluşundan şüpheye düşüp, kendisini Batı'ya endeksli bir dönüşüm sürecinin içinde bulunduğu tarihi kırılmanın somut bir göstergesidir. Temel dinamiklerini, Orta-Çağ sonunda, Akdeniz ve çevresini merkez olan ticaret, ulaşım ve iletişim yollarının kesin olarak Osmanlı egemenliğine geçmesi nedeniyle, Batı'nın, içinde bulunduğu konjonktürü ve açmazları görerek, kendini yeniden üretme sürecine bağlantılanan karmaşık bir tarih kesitinden almaktadır. Batı'nın kendi girişimleriyle gerçekleştirdiği bu dönüşüm, yapısal bir hüviyet kazanınca, Yeni Çağ ve Yakın Çağ gibi, sosyal, ekonomik, siyasi, kültürel ve dinî değişim süreçlerinin ortaya çıkardığı yeni üretim ve ilişki sistemini kapsamaktadır. Bu süreçler kümesi, Batı'nın tarih boyunca kendisine yön veren temel-nicel ve nitel-dinamiklerden ürettiği ilişki sisteminden çıkıp, yeni ilişki sistemine geçişin odağını oluşturmaktadır (172). Yani Batı, Doğu-Osmanlı'nın hakimiyet sahası dışında yeni bir hakimiyet ve ilişki evreni kurmuştur (173). Üstelik bu evren, kutsaldan arındırılmış seküler bir evrendir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Batı'nın gerçekleştirdiği bu dönüşüme karşı, Osmanlı toplumunun "cevap verme" süreci uzun zaman başarısız kalınca, Osmanlı toplumunun idarecileri kendi varoluşlarından şüpheye düşmüşlerdir. Cevap vermede ortaya çıkan başarısızlıkla, "geri kalmışlığı"nın farkına varan devlet, Batı toplumlarının gelişmişlik düzeyine ulaşmak için izlediği çeşitli yollarla, çeşitli / farklı etkenlerin yardımıyla kendi, ideolojik alanını yaratmış, içte ve dıştaki gelişen somut olaylara paralel olarak, modernleşmeci ideolojik projeler yaygınlaşmıştır (174). Oluşan projelerle, dünyanın ve toplumun nesnel koşulları ve yapısının bilimsel ve objektif kriterlere dayanarak değerlendir(me)mesi (175) yüzünden pratik çözümlere yönelik olmuş, karşılaşılan çözümsüzlük ve bozgun hali, ilgili projeleri ideolojik zemine

(172) Bu zorunlu arayış geleneksel ilişkiler gibi kendiliğinden kurulan ilişkiler olmayıp, Batı'nın varlığını sürdürürebilmek için Doğu denetimi dışında, denetim ve hakimiyetin esas olduğu bir ilişki sistemini inşa etmiştir. Ayrıca bu ilişki sisteminin sürekli olması da (Kolonyalizm, Oryantizm ile) sağlanmıştır. Bu gerekliliklere bağlı olarak Batı'nın yeniden örgütlenmesi gerekmiş, neticede Endüstri devrimi gerçekleşmiştir. Yeni ilişki sistemini devamlı kılma arzusu, endüstri toplumu yapısını şekillendirmiş, son tahlilde ise, her yönüyle gücü elinde tutan bir medeniyet projesi olarak Batı-dışı toplumların karşısına, Batıyı "büyülü" bir güç haline getirmiştir, Bkz; **Baykan Sezer**, a.g.m., s. 10-11, **İlhan Kutlu**, a.g.e., s. 102 vd.

(173) Geniş bilgi için bkz, Anthony Giddens, *Sosyoloji*, s. 140 vd.

(174) Suavi Aydın, a.g.e., s. 14.

kaydırmıştır. Bunun nedeni iki farklı evrenin tarihsel çizgileri ve sosyo-kültürel dokularının farklılığıdır.

Herşeyden önce Batı, kendi modern ve ileri evrenini oluşturduktan sonra, Batı-dışı toplumlar, "az gelişmişlik" fenomeninden kurtulmak için (176) modernliğin geçtiği evreleri yaşayarak, aynı birikim, tecrübe ve tarihselliği paylaşarak ilgili sürece katılmamışlardır. Özellikle Osmanlı toplumunun yaşadığı süreç, herşeyden önce, Batı'nın kendini ideolojik ve teknolojik olarak başkalığını vurguladığı askerî, ekonomik, sosyal ve kültürel hegemonyasını pekiştirdiği bir dünya içinde sancılı ve sıkıntılı bir süreç olmuştur (177). Batı'daki gelişme trendinin aksine, tarih-dışı bir toplumsal varoluş kavgası verilerek Osmanlı toplumu, özgül tarihini "hızlandırarak", yapı taşları Batı toplum modelleri ve dünya görüşlerinden devşirilen bir sosyo-kültürel ve siyasal şoka tabi tutulmuştur.

Birbirini izleyen reformlara önceleri "araçsal" bir işlev yüklenir ve "devlet'in bekası" nı sağlamak ana gaye iken; daha sonraları, Jön-Türklerde olduğu gibi, reformlar bir "amaç"a dönüşecektir. Osmanlı toplumu zaman içerisinde Batı'lı düşüncenin taviz vermez "müdafileri", yani aydınlarını üretmeye başlayacaktır. Yani yeni yetişen aydınlar, geleneksel toplumsal yapıdaki ülema'nın işlevi ve beslendiği kaynaklardan farklı bir misyon ve kaynağın ürünüdürler. Aydınların nazarında da devletin yıkılışının önlenmesi temel bir gaye olarak kalmasına rağmen, beslendikleri modern düşünce harmanı sebebiye kültürel süreklilik ve ideolojik süreklilik arasındaki eşgüdüm bozulmuştur. Cumhuriyetçi "kopuşa" kadar her iki süreklilik büyük ölçüde birlikte düşünülürken, "hiç bir şeyi değiştirmemek için herşeyi değiştirmek gerekir" ifadesi doğrultusunda - özellikle Batıcı aydınlar ideolojik sürekliliği sa-

(175) ülkenin o günkü tarihi ve toplumsal şartlarını göz önüne alacak olursak bunun için ne imkan ne de birikim açısından mümkün olmadığını görürüz. Çünkü idarecilerin ve halkın kendi kendine kalabildiği zaman dilimi yok denecek kadar azdır. İsyanlar, savaşlar, dış ve iç baskılar, sorunlar "sağlıklı düşünce üretimini" engellemiştir. Karşılarında buldukları Batı Fenomeni ise, üç-dört asırlık uzun bir birikim ve çabanın sonucudur.

(176) Anthony Giddens, Sosyoloji, s. 143, Yazar bunun Batılılar tarafından yaratıldığını iddia etmektedir, aynı yer.

(177) Mümtaz'er Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", s. 72 vd.

hiplenmişlerdir (178). Çünkü Osmanlı bürokrasisinin ve aydınlarının ideolojik angajesi, 19. yüzyılda eğitim ve yargı kuruluşlarında hızlı bir laikleşmeyi sağlamak yönündedir (179). Nitekim Tanzimat'ın ikinci döneminde (1870'lerde) bazı önemli görevlerde bulunmuş olan Dış işleri Bakanı Saffet Paşa, uygarlıkla özdeşleştirdiği Batılılaşma yolunda hiçbir engelin olamayacağını ifade etmektedir (180).

Bozulmuş Osmanlı düzenin düzeltilmesi için yapılan girişimler, toplumsal tabanı olmadığı için, geleneksel ve modern değer ve kurumların yanyanalığı çelişkisini içinde barındıran ve toplumsal yapıdaki düalitenin zamanla ortadan kalkarak modern kurumlara evrilerek kendi kendine modern bir şekil alacağı düşünülen toplumsal sistem, dünden bugüne kaotik ve çatışmalı bir yapılaşma ve ilişki sistemi üretmiştir (181).

Çatışmalı toplumsal yapı ve ilişki sistemleri, farklılıklara denk düşen toplumsal blokajları oluşturarak, zaman içerisinde her toplumsal blok kendi eylem alanlarını ve düşünce evrenlerini sabitlemeye çalışmışlardır. Ortaya çıkan farklı alan ve düşüncelere ait grupların fikrî ve ideolojik eksenini de doğal olarak farklılaşacaktır.

Farklı düşünce grupları ortalama sorunlarda hürriyet, eşitlik, meşrutiyet, meclis, eğitim vs... benzer tavırlar almalarına rağmen, kim-
senin aleyhinde konuşamayacağı, fakat genellikle direnişin ve engellenmenin esası olan "gizli yapılar"la (182) karşı karşıyadırlar.

Sözkonusu yapıların arkasında koskoca bir tasavvur, tahayyül ve anlam kümesini temsil eden din ve inançlar konusuna gelince, farklılaşmalar somut nitelikler arz etmektedir. Bu bağlamda her düşünce akımının toplumsal projesinin temelinde gizli yapılara karşı geliştirilen tutum ve yapılan yorumlar değişkenlik göstermektedir.

(178) Cengiz Aktar, a.g.e., s. 14; Şerif Mardin, "Modern Türkiye'de Din ve Siyaset" Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 118.

(179) Şerif Mardin, a.g.m., s. 118.

(180) Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 233-234; Şerif Mardin, a.g.m., s. 118.

(181) Bu kaotik örgüde eğitim ve hukukî alanlardaki düalizm ve bilgi kaynakları, toplumsal kesimleri, alaylı-mektepli, mektepli-medreseli, ülema-aydın gibi çatışmalı bir kimliğe mahkum etmiştir.

(182) Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", Türk Modernleşmesi, s. 78.

2) Din Anlayışında Düşünce Yapılarının Ayrışma Süreci

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, 19. yüzyıl tüm dünyada modernleşme ve Batılılaşma yüzyılı olarak sancılı bir dönemin başlangıcıdır. Geleneksel düşünce ve toplumsal yapıdan modern olana geçişin en yoğun biçimde yaşandığı bu dönem, Batı-dışı toplumlar-özellikle Osmanlı imparatorluğu - için sırf modernleşme değil, aynı zamanda onun kültürel kodu olan Batılılaşma meselesinin yoğunlaştığı tarihsel bir kesittir. Modern düşünce ve kurumların Batı dünyasında gelişmiş olması ve Osmanlıların bunlarla Batı'nın ürünü olarak karşılaşmaları başından beri modernlikle batılılığı özdeşleştirmelerine neden olmuştur. Uzun tecrübeler sonucunda, Batı'nın üstünlüğünün askerî alanla sınırlı kalmayıp daha başka boyutların olduğu Osmanlılar tarafından anlaşılmaya başlamıştır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, kendileri de modernleşme sürecinin ürünleri olan Yeni Osmanlı aydın ve bürokratlarının düşünce dünyalarını belirleyen, geçmişteki safvet ve nar-sizme karşı, Batı'nın üstünlüğü karşısında yaşanan "yıkım"ın ezikliği (183).

Önce Türk aydınında, sonra da toplumda yansısını bulan bu eziklik duygusu, doğal olarak bir kimlik krizine dönüşmüştür (184). Zamanla bu krizin aldığı boyut, geleneksel-modern bağlamında düşünsel ve inançsal kırılmayı beraberinde getirmiştir. Dünya görüşlerini inceleyeceğimiz, Batıcılar, İslamcılar, Türkcüler (ve diğer yönelişler)in düşüncelerinde ve bu düşüncelerin toplumsal yansımalarında görülen travmatik sonuçlar, yaşanan kimlik krizinin sonucudur.

Osmanlı devletinin Batılılaşma tarihini, daha önce yer yer ifade ettiğimiz üzere Askerî Restorasyon dönemi ve Toplumsal Restorasyon dönemi şeklinde düşündüğümüz zaman ilk köklü dönüşümün Tanzimat ile başlatıldığını biliyoruz. 1839 dan günümüze kadar devlet eliyle yürütülen girişimlerin arkaplanını, devletin devamlılığı ilkesini esas alan ve dönemdeki genel-geçer örgütlenme biçimi olan "merkeziyetçi" bir yapının tesis edilmesi gayesi oluşturmaktadır. Tanzimat'la başlatılan laik karakterli reformlar da bu gayenin doğal sonucudur. Çünkü, Tanzimat'ın getirdiği düzenlemelerin odağında birey-devlet ilişkisi, teb'alıktan vatandaşlığa geçiş yer almakta, olup birey hakları bu çerçeve içinde teminat

(183) Nuray Mert, "Kendine Küskün Müslümanlar", ss. 1-15.

(184) R. Hrair Dökmeciyan, Arap Dünyasında Köktencilik (Çev: Muhammed Karahanoğlu), İlke Yay., İst., 1992, s. 37 vd., Daryus Sayegan, Yaralı Bilinç, (Çev: Haldun Bayrı), Melis Yay., İst., 1991, ss. 24-37.

altına alınmaktadır. Ferman'ın mukaddime kısmının hemen akabinde bahsedilen "kavanin-i cedide"nin "mevâd-ı esasiye"si sayılır. Zikredilen hususlar temel insan haklarıdır (185). Genelde ferman'da şeriat'e çok ısrarlı atıflar yapılarak, devletin Kur'anî hükümlere ve şer'i kanunlara riayet ederek güçleneceği refah ve saadetin artacağı vurgulanır. Son 150 yıllık hezimet de şeriata layıkıyla riayet olunmadığından dolayı ortaya çıkmıştır denilmektedir. Ancak geleneksel toplumsal kategorileri üreten anlayışın yeni yeni ortaya çıkan ve düzenlenen ilişki sistemini olumlaması düşünülemez. Zira "artık gavur'a gavur denmeyecek" hükmü bir yana, bireyin öne çıkması devletin merkezileşmesi ve daha pek çok düzenlemeler geleneksel tahayyülü, inançları oldukça rahatsız etmiştir, Ferman'da sık sık din'e yapılan atıflara rağmen, kültürel süreklilik ile yeni aydın ve elitlerin (186) temsil ettiği ideolojik süreklilik birbirinden farklı kullarlara ayrılmaya başlamışlardır. Zira geleneksel toplumsallıklar soyut ilkeler çerçevesinde dönüştürülmeye çalışılmaktadır.

Hatt-ı Humâyûn, devlet ve vatandaş gibi yeni kavramlar ve yeni bir ilişki sistemi önermektedir. Diğer bir ifade ile, devlet-toplum ilişkisine, (din ayrımı yapmadan) vatandaşlık gibi pozitif bir ilke çerçevesinde yeni bir anlayış getirmektedir (187). Böylece geleneksel hiyerarşik toplumsal yapının yerine, farklılıkları yok eden, türdeş bir yapı inşa etmek istenmektedir.

(185) Geniş bir değerlendirme için bkz; Mümtaz'er Türköne, Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri, ss. 5-23.

(186) Askeri Restorasyon devrinin girişimlerinin yetersizliği, II. Mahmut döneminde somut olarak görülünce, olayların sosyo-kültürel ve siyasal boyutu ortaya çıkmıştır. Bu amaçla, 1808 yılında Sened-i İttifak imzalamıştır. Böylece ilk olarak Padişahın otoritesi sınırlandırılmış ve ülkede derebeylik sistemine benzer mahalli otoritelerin varlığı kabul edilmiş, merkezi otorite nazarında yasallaşmıştır. Bu olay Türk Anayasa Tarihi açısından çok önemli bir gelişmedir. Hatta bu olay 1215 tarihli Magna Carta'ya benzetilmektedir. Daha sonra Yeniçeri'liğin kaldırılması (1826), bürokrasinin şekillenmesi ve yeni bürokratların (kalemiye) ortaya çıkışı, Mekteb-i Harbiye ve Tıp okulunun kuruluşu (1834), Yurtdışına eleman gönderilmesi, bakanlıkların kurulması, memur rejiminin düzenlenmesi önemli gelişmelerden sayılmaktadır. Geniş bilgi için bkz; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C. VI, T.T.K. Ank., 1988, s. 254 vd.

(187) Ferman'a bir de şu gözle bakmakta yarar vardır. Tanzimatçılar, Ferman ile Avrupa'da Fransız İhtilali'nden beri yürürlükte bulunan birey haklarının benzerlerini Osmanlı İmparatorluğu'nda tesis ederek bu görüntüyü vereceklerini, dolayısıyla artarak gelen Rus tehdidine karşı Avrupa'dan destek bulacaklarını ümit ediyorlardı. Nitekim daha sonraki ferman da (1856) elde edilen desteğe karşı verilmiş bir ödündür (Bkz. Mümtaz'er Türköne, "Tanzimat'ın Sonu", Türkiye Günlüğü, Güz/1992, Sayı: 20, s. 41). Çünü ilk ferman, uzun süreden beri Osmanlı devletiyle Mısır Valisi M. Ali Paşa arasındaki savaşı ve anlaşmazlığı İngiltere'nin yardımıyla sona erdiren 25 Kasım 1840 tarihli antlaşmadan bir yıl önce edilmiştir. İkinci ferman ise, Kırım Savaşı'nın sonuna doğru, Paris Konferansı'ndan önce kaleme alınmıştır. Bkz. Bilal Eryılmaz, a.g.e., s. 78.

Toplumsal restorasyon süreci, ister ülke içindeki zorunluluklardan, ister dış baskı ve tavsiyelerden kaynaklansın, Tanzimat'ın sosyal ve siyasal reçetesi, sonraları pek çok siyasi fikir akımının ve ciltlerce sınırlanamayacak külliyatın oluşmasına kaynaklık etmiştir.

Tanzimat sonrası ortamda yeşeren bürokrasi ve bürokrasiden bağımsız düşünür ve devlet adamlarının, elde edilen yasal çerçeve içerisinde, temel sloganı "hürriyet"tir. Hürriyeti esas alan aydınlar, Yeni Osmanlılar, imparatorluk ve din eksenli geleneksel yapıdan farklı yeni bir devlet yapısı ve meşruiyet ilkesi olarak da "Osmanlılık" üst kimliğini öne çıkarıyordu.

Bütün ırkları ve dinleri eşitlemeyi amaçlayan bu yapı ve kimlik arayışı maalesef toplumsal taban bulamamıştır. Çünkü sağlanan bu hür ortamlardan daha çok azınlıklar istifade etmiştir. Avrupa'nın politik desteğine sahip olan tüm gayr-i müslim unsurlar Tanzimat Fermanı'nın açılımı sayılan Islahahat Fermanı ve I. Meşrutiyet'te ilan edilen "Kanun-i Esâsi" çerçevesinde, Osmanlılık kimliğini aşarak, sahip oldukları eşitlik statüsünü bağımsızlık tutkusuna dönüştürmüşlerdir. Neticede isyanlar ve arayışları birbirini izleyerek, II. Meşrutiyet'e gelindiğinde Osmanlı bürokratları ve aydınları yeni bir arayışa girdiler.

Bu sancılı süreç içinde esasen, büyük ölçüde dinden beslenen gelenek ile din-dışı çerçevenin ürettiği modern yapıların mücadelesi yatmaktadır. Çünkü, hürriyet eşitlik, yasa, vatandaşlık gibi yapılar, seküler dünyanın ürettiği kavramlar olup, içerik tanımlamasını da modern düşünce evreninin belirlediği tezahürlerdir. Yani içerik form ilişkisi mevcuttur.

Avrupa'yı bizzat görerek, eğitim ve öğrenimini orada yapanlar ya da "istibdat"tan kaçarak Batı'nın başşehirlerinde yaşayan aydınlar, Osmanlı toplumunda yeni bir dönemin ve yönelişin kapısını araladılar. Artık Batı ve onun temsil ettiği "uygarlık", aydınlar için yalnızca devletin bekasına kasteden bir düşman değil, aynı zamanda ulaşılması gereken bir "ideal dünya"dır. Modernlik, tüm insanlığı olduğu gibi, aydınlarımızdan başlayarak toplumu büyülemeyi başarmıştır. Çünkü modernlik beşeri bir olaydır. Belki de beşerî bir zaafıdır. Modernlikle ilk karşılaştığında bu, modern toplumun ürettiği teknolojiye ve onun ürünü olan "refah"a duyulan hayranlıktır. Bu hayranlık alanı giderek genişlemiştir. Bu genişleme, Osmanlı toplumunda son dönemde ortaya çıkan bütün düşünce akımları için geçerlidir. Sebebi ise, herşeyin Batı'ya (modernliğe) endeksli

olarak değerlendirme alanına girmesidir. Yaşanılan hezimetin bir kimlik krizine dönüşmesi sonucu parçalanmış kimlik içerisinde farklı anlayışlar fişirmiştir. Bir kısım aydın ve bürokratımız, "Batı'nınkine benzer bir üstünlük" tesis edemediği için İslam'a, diğer bir kısım da "üstün olduğu için Batı'ya" kızmıştır. Her iki durumda da kendilerine küsmüşlerdir. Çünkü her düşünce ve kimlik arayışının modernliğe yakınlığı ve uzaklığı bir birine benzer mesafededir (188).

Son tahlilde, hem "hayran" olunan, hem de "düşman" olunan bir "alan", siyaset ve düşüncemize taşınan, çelişkili ve sağlıklı yaklaşımın temel nirengilerini teşkil etmektedir.

Bu paradoksal durumun en temelli yansıması, din alanında olmuştur: Sekülerizm.

Sekülerizm, değişik bir yorumla, din-dışı (irreligious) olmaktan çok dinden yoksunlaşma (unreligious) olarak tanımlamakda mümkündür. Diğer bir ifade ile sekülerlik dinde arınmayı, sekülerizm ise bu arınmanın izlediği süreci anlatmaktadır. Dolayısıyla sekülerliğin izlediği süreç sadece parçalayıcı bir süreç değil, fakat aynı zamanda rafine edici bir özelliği de içkindir. Tevhid'i yıkarak kendisini var ettiği için bütünsellikten parçalanma ve heterojenliğe geçiş, seküler sürecin hem dayatması ve hem de onun tabiatının zorunlu sonucudur. Çünkü din, getirdiği Tevhid ilkesiyle parçalardan bütünselliğe doğru bir amaç taşırken, sekülerizm ise tam ters yönde bir süreç izler. Geleneksel kültürün, sekülerliğin doğal sonucu olarak içeriğinde parçalanıp taşıdığı "kutsal"ı yitirmesi, onu parçalamaya sevkedecektir. Kutsalın monolitik yapısının kırılarak çoğalması (189), düşünce akımlarının perspektifinde toplumsal yapının parçalanarak çeşitlenmesi, sosyal, siyasal düzlemde kendisini çok sayıda farklı kimlik ve talebin ifade edilmesi olarak tezahür edecektir.

Türk Modernleşmesi sürecinde din anlayışları ortaya çıkan her düşünce akımının, farklılaşan yaklaşımları sebebiyle, ya da modernleşme projelerinde dini oturttukları alan itibariyle, tarihsel tecrübemizin diğer bir ifadeyle sekülerleşme sürecinin ana karelerini oluşturmaktadır.

(188) Nuray Mert, "Kendine Kuskün Müslümanlar", s. 15.

(189) Abdurrahman Arslan, "Sekülerizm ve Akleden Kalbin Parçalanışı", Bilgi ve Hikmet, Bahar/1992, Sayı: 2, s. 11.

II. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ : BATICILIK VE DİN

Tanzimat'tan başlayarak II. Meşrutiyet'e uzanan tarihsel çizgide düşünce ve akımlarının gittikçe netleştiği görülür. Batıcılık, Osmanlı seçkinlerinin bürokratik, bilimsel ve ideolojik baskı araçlarını yedeğine alarak "sosyal mühendislik" dayatmasının genel adıdır (1). Batıcı entelijansiyanın dağarcığında din, genelde, naif pozitivizmin önderliğinde Türk toplumunu batılılaştırmak için bilim dışına itilerek negatif bir yer edinmiştir (2).

Yakından incelendiğinde, özellikle II. Meşrutiyet sonrası dönemde, Fransa'daki III. Cumhuriyet aşaması model alınarak (3) dine karşı takınılan tutumun arka planında, ideal anlamda kuruluşunu insanlık düşüncesine borçlu olan ahlâkî bir evren, dinle devlet arasındaki bağları koparma kararlılığı (4), sıradan halk değil, entellektüeller tarafından belirlenen bir toplum görüşü (5), "düzen" ve "ilerlemenin" kaçınılmazlığına inan yatmaktadır (6).

Baticılara göre, pre-pozitivist Osmanlı toplum yapısının iki evrensel referans çerçevesi olan eski dini (islami) anlayış ve imparatorluk, ülkenin karşı karşıya kaldığı bütün problemlerin kaynağıdır. Bu ko-

-
- (1) Bkz; Şerif Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din" Türkiye Günlüğü, Kış/1990, Sayı: 13, s. 4; Ayrıca bu tabir "toplum mühendisliği" şeklinde de kullanılmaktadır. Çünkü, Osmanlı'da Batı'daki gibi özerk bir aydın olgusu ve toplumsal bir sınıf yoktur. Dolayısıyla değişimin öncüleri genellikle bürokratlardır. Karl Poper'e göre ise, toplum mühendisi tarihi yönelimler veya insanın kaderi hakkında sorular sormaz, Toplum mühendisi için insan kendi kaderine hakimdir ve amaçları doğrultusunda, tıpkı yeryüzünü değiştirdiği gibi kendi tarihini de etkileyebilir ya da değiştirebilir, Bkz; K. R. Poper, Açık Toplum ve Düşmanları, C. I, (Çev: Mete Tunçay), Ank., 1967, s. 26.
- (2) Kılıçzade Hakkı, "Müslümanlık ve Hristiyanlık", İctihad, 23 Mayıs, 1329, Nu: 67.
- (3) Taha Akyol, "2. Cumhuriyet", Milliyet Gazetesi, 8 Ağustos 1992, s. 11; Ayrıca Batıcı aydınlardan Celal Nuri "Madeniyetin en müterakki şeklini temessül ve taşahhus ettiren Fransa'dır" şeklindeki görüşü ile aynı teamülü yansıtmaktadır. Bkz; Mukadderat-ı Tarihiye, Matba-ı İctihad, 1330, s. 164.
- (4) Abdullah Cevdet, "İslam'ın Tekamül-ü Dinîsi", İctihad, 15 Ağustos 1329, Nu: 76.
- (5) Abdullah Cevdet, "Veliahd-ı Saltanat-ı Seniyye-i Osmaniyye, Devletlü Necabetlü Yusuf İzzeddin Efendi Hazretleriyle Mülakat", İctihad, 12 Eylül 1329, Nu: 80; A. Cevdet burada, G. Le Bon'dan mülahem bünye-i akliyyeyi esas alarak şöyle diyor. "Bendeniz ekseriyyetin ekalliyeti değil, ekalliyetin ekseriyeti idare etmesi prensibini şiddetle ve katiyyen kabul etmiş olduğumdan, demokrasiyanın menfeatinin de aristokrasiyanın tafaddulunda ve idarede tekaddümünde görürüm, İngiltere'yi İngiltere eden Avam Kamarası değil, Lordlar Kamarasıdır."
- (6) Kılıçzade Hakkı, a.g.m.

nuda Celal Nuri, şöyle diyor: **"Biz halâ devletimizin devlet-i âliye'liğinden, ebed müddet'liğinden, devlet-i muazzamalığundan utanmadan dem vuruyoruz. Yirmi, yirmibeş sene evvel bir köylü kafilesinden başka birşey olmayan Bulgarlar, bugün ciddi bir millet ve devlet teşkil etmişler altıyüz senelik bünyan-ı muhîb-i Osmanıyyeyi yıkıyorlar. Efendim, Avrupa'dan süpürülüyoruz, bir küme-i muzahrafat gibi bizi süpürüyorlar. Biz hâlâ istihkar-ı hasm ediyor ve onların esbab-ı muvaffakiyetini adem-i taharri ile en büyük cürm-i milliye irtikab ediyoruz"** (7).

Batıcılara göre, geleneksel yapılar ve anlayışlar, modern ihtiyaçlara cevap veremediği için terkedilmelidir. Halbuki, Celal Nuri'nin dediği gibi, Bulgarlar, bağımsızlığını yeni kazanmasına rağmen, Batı uygarlığının bir parçası olmaya çalışmasından dolayı, Osmanlı İmparatorluğuna kafa tutacak seviyeye ulaşmıştır.

O halde devlet ve toplum olarak yapacağımız şey şudur:

"Selamet-i mülk ve millet gayretiyle, min gayr-i haddin şunu en samimi kalb ile tavsiye etmekliğime müsaade buyrulsun ki, İslâm ve Türkiye cihanının istikbali, din meselesinin hallinde aranmalı. Çünkü bittecrûbe sabit olduğu üzere pek acı neticeler veriyor. Bu maksad dünya işlerinde aranmalı, çünkü bizim ve bilumum alem-i islâmın halletmek için karşısında bulunduğumuz mesele, bütünüyle dünya meselesidir" (8).

Batıcılar ve din anlayışlarının oluşum sürecinin incelenmesine geçmeden Batıcı aydınlar ve çalışmaları hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olur.

Batıcı aydınların genel bir tasnifini yapmak mümkün değildir. Herbir aydın kendi çapında bir düşünce sistemine sahiptir. Aralarında ortak paydalar olmakla berabe her konuda hem fikir değillerdir. Başlıca isimleri saymak gerekirse, Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı, Tefik Fikret, Mustafa Asım, Mahmud Sadık gibi daha pek çok isim zikredilebilir.

Batıcı aydınların dünya görüşleri ise, başta İctihad gazetesi olmak üzere, Tasvir-i Efkar, Tanin, Hürriyet-i Fikriyye gibi, daha bir çok gazete

(7) Celal Nuri, Mukadderat-ı Tarihiyye, s. 7-8.

(8) Eşref Efendi Zade Şevketi, "Din Felsefesinden", İctihad, 18 Nisan 1329, Nu: 62.

ve mecmualardaki yazılarda, terceme ve telif eserlerde ortaya konulmuştur. Ayrıca, modern düşüncenin en önemli değerlerinden biri olan ve geleneksel toplumsal yapıyla modern yapılar arasında temel ayrım hususlarından biri olan "kadın meselesi"ni öne çıkaran "Kadınlar Dünyası" adlı kadınların çıkardığı bir mecmua da önemlidir. Batıcı aydınlar içinde dünya görüşünü en sistematik tarzda ele alan düşünür Celal Nuri'dir. Celal Nuri'nin eserleri muhteva bakımından çok zengin olup, çok orijinal düşüncelere sahiptir.

A- BATICILARIN DİN ANLAYIŞININ OLUŞUM SÜRECİ

Müslümanlar tarihleri boyunca üç büyük meydan okuma ile karşılaşmışlardır. Karşılaşılan ilk meydan okuma 9. asırdan itibaren İslam dünyasını fikri yönden alt-üst eden Yunan felsefesidir. Yunan felsefesinin yarattığı bunalım, alıcı ve verici kültürlerin yoğunluk düzeyleri gözönüne alındığında, İslâm kültürünün canlılığı ve siyasal istikrarın sağlanırlığıyla atlatılır, ikinci büyük meydan okuma, Moğol istilası (1258) dır. Bu darbeye ise, İslam dünyası fikri bir baskıdan ziyade, siyasal bir baskı ile karşı karşıya kalmışlardır. Neticede müslümanlar fikri ihtilaflarını halletmiş, kurumlarını oluşturmuş güçlü bir medeniyet dünyası olarak, Moğolları asimile ederek bunalımdan kurtulmuşlardır. Üçüncü meydan okuma ise, öncekilerden çok farklıdır. 19. asra gelindiğinde yüzyılın dinamik ve gelişen Avrupa'sı karşısında Osmanlı toplumu, dolayısıyla bütün İslâm âlemi canlılığını kaybetmiş, içine kapanmış bir medeniyeti temsil etmektedir (9).

Batı, topyekün bir güç olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun kapısına dayandığında her alanda hakimiyetini kabul ettirmiş durumdadır. Yani, yaşanan tecrübe herşeyini Avrupa'nın belirlediği bir tarihî kesiti mecburen yaşamak durumuyla yüzyüze gelinmesidir. Bu tarihin belirleyici unsurları, Sanayi ve Fransız Devrimleri'nin ortaya çıkardığı sosyal ve siyasal sonuçlarıyla birlikte, hepsinden önemlisi, Batı'yı bu sürece sokan fikrî ve entellektüel dönüşümün meydan okuyucu resti ve dünyaya açılma gayretleridir. Batı'nın bu gayretleri, kolonyalizm, modernleştirme

(9) Mümtaz'er Türköne, İslamcılığın Doğuşu, s. 49; İsmail Kara, İslamcılık Düşüncesi C. I, s. XIX-XX.

ve oryantalizm kanallarıyla yaygınlaştırılmıştır (10).

Batı bütün donanımıyla İslam dünyasını abluka altına almaya çalışırken müslümanlar yani Osmanlı idarecileri, Batı'yı geçmişin ürettiği toplumsal narsizm'in gölgesinde gerçekliği görememişler, üstelik "istihkar-ı hasm" (11) etmişlerdir. Önce düşman olunan, sonra hayran olunan Batı tahayyülü ve birikimi fiili durum sebebiyle Osmanlı devlet ricali ve aydınının gündemine oturmuştur.

Daha önce de ifade edildiği üzere, 19. yüzyıl Batı-dışı bütün toplumlar için sancılı bir dönem olmuştur. Geleneksel düşünce ve toplumsal yapıdan modern olana geçişin, belkide en yoğun hissedildiği bu yüzyılın. Osmanlı İmparatorluğu için de ifade ettiği şey, sadece modernleşme değil, aynı zamanda onun kültürel kod'u olan "batılılaşma" meselesiydi. Modern düşünce ve kurumların Batı dünyasında gelişmiş olması ve Osmanlıların modernlikle Batı'nın bir ürünü olarak karşılaşmaları ve İslam medeniyetinin içe kıvrılması sebebiyle, başından beri modernlikle batılılığı özdeşleştirmelerine neden olmuştur (12). Fikrî ve entellektüel boyutta bugün bile bu özdeşleştirme ve karıştırmanın acısını çekmekteyiz.

Osmanlı toplumunun dinî ve kültürel tahayyülünden güç alan narsizm'e rağmen, Batı karşısında yenilgiyi kabullenmesi, varoluşsal bir hezimetini doğurmuştur. Sonuçta Osmanlı elitlerinin dünya görüşünü (kimliğini), bu hezimetin ortaya çıkardığı varoluş krizi nedeniyle, geleneksel değer ve inançlar değil, yavaş yavaş Batı'lı kodlar belirler duruma gelmiştir; Bireysel ve toplumsal hayatı Batı'lı modele göre yenilemektir. Yani "teceddüd-ü hayat"tır.

(10) Batı'nın hegemonik arzusu'nun en belirgin özelliklerinden biri Oryantalizmdir. Batılı indirgemeci anlayış, her alanda olduğu gibi, İslam'ı din, kültür ve medeniyet olarak çeşitli ilimler (teoloji, tarih, filoloji ve sosyoloji gibi) aracılığıyla değerlendirerek belirli bir çerçeve içine oturtmaktadır. Bu çerçevenin genel adı oryantalizm olarak adlandırılabilir.

Oryantalizmin ürettiği kavramsal çerçeve bir kaç önermeye dayanır. Birincisi, "Statik tarih, İslamlaştırılmış toplumların yapısı Batılı Hristiyan kültürün dinamik ve evrimsel özelliği arasında çelişen bir karşıtlık kurmaktır". İkincisi, "İslâm'ın statikliğini yani, özel mülkiyetin olmayışını genel bir köleliğin varlığını ve despotik yöneticilerin bulunmasını içerir". Üçüncüsü, "İslam inancı, toplumsal düzeni değiştirmek ya da yönetici sınıfın siyasî despotizmine karşı koymak için hiç bir gücü doğurmamıştır. Üstelik, Hristiyanlığın tersine, İslâm, adaletsiz yönetime karşı koyma hakkını yeterli bir hukukî doktrin olarak geliştirememiştir" bkz; Mümtaz'er Türküne, İslamcılığın Doğuşu, s. 49; Brayn S. Turner, Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm, s. 16 vd.

(11) Celal Nuri, Mukadderat-ı Tarihiyye, s. 7-8.

(12) Nuray Mert, "Kendine Küskün Müslümanlar", s. 1.

"...teceddüd-ü hayattan murad ve maksad, teceddüd-ü İslam ve Türk manasında kalmayarak hepimizin, her-birimizin teceddüd ve selamet ve terakkisiyle heyet-i umûmiyyemizin tealisine azmetmek vucubu hasıl olur. Bu vucub dahi teslim olunduğu takdirde artık vusul-u maksada hadim olacak esbab ve vesaitin teemmül ve taharri ve is-tih sali yalnız bir tarafa aid bir vazife ve hukuk olmasının zehabı kalkarak hepimizin, heyet-i umûmiyyeyi teşkil eden her milletin münferiden ve müctemean vazife ve hukuku bulunduğ u itikad-ı kamili kalblerde hasıl olur" (13).

Batıcıların, "teceddüd-ü hayat" bağlamında, Batılı kodlara uygun bir biçimde kurguladıkları toplumsal dönüşüm projesinin formunu, yine Batılı değer ve kurumlar devlet, toplum (bilim, din, aile, kadın, eğitim, hukuk, alfabe vs.) belirlemekte, içeriğini ise yine Batılı dünya görüşü ve yaşam tarzının belirlediği "irfan" (14) ya da "medeniyet" anlayışı oluşturmaktadır. Soyut bir ütopya olan irfan anlayışı karşısında, geleneksel yapıda işlevsel olan dinî inanç ve pratiklerin yeniden "tanımlanması" söz konusudur. Geleneksel inançlar ve pratikler, batıcıların projesine uydukları nisbette kabul edilebilir, aksi halde ise forma uydurulması gerekmektedir. Yani manipüle edilmesi söz konusudur.

"İslam ilk devr-i intişarında her türlü mesail kemal-i serbesti ile mevzu-u muhazara olunabilirdi. Şimdi ise ona yakın bir devreyi idrak ediyoruz."

"İslam sükût ediyor, bu cihetin ariz-amik tedkik-i ülema-ı İslam'ın en birinci vazifesidir. Mademki İslamiyyet etemm-i şerâyi'dir, onun mütezelsil olması lazımdır. Madem ki İslâm inhitattadır, demek oluyor ki, ehl-i İslam, kavaid ve esasat-ı İslamiyyeden uzaklaşmıştır. Kaziyye bedihîdir ve gayet sâdedir" (15).

Zaman içerisinde Batıcıların "ütopya"sı toplumsal bir taban bulamayınca, iktidarı ellerine geçirdikleri oranda, toplumu belli bir "elit"in yönetmesi (16) gerektiğini düşünerek total dönüştürme ve dayatma sü-

(13) H. Ş., "Teceddüd-ü Hayat", İctihad, 2 Mayıs 1329, Nu: 64.

(14) "İrfan" kelimesi Batıcıların ütopyasıdır. bkz; Abdullah Cevdet, "Dil Mest-i Mevlânâ" İctihad, 26 Kanun-i Evvel, 1329, Nu: 86; Yazar burada, Türkcülerin "Turan" idealinin yerine irfan'ın esas alınması gerektiğini de vurgular.

(15) Celal Nuri, "Kadınlarımız", İctihad, 25 Nisan 1329, Nu: 63.

(16) Abdullah Cevdet, "Yusuf İzzettin Efendi ile Mülakat", İctihad, 12 Eylül 1329, Nu: 80, M. Naci "Ruhül Akvam", İctihad, 12 Kanun-i Evvel 1329, Nu: 84.

recine girmişlerdir (17).

"Son asr-ı medenide idame-i mevcudiyet ancak bu asra layık bir terbiyeye malik olmak, bu asra muvafık bir fikir ile düşünmekle kabildir. 20. asır için muktezi kafalara sahip olamayan bir millet, terakki değil, muhafaza-i hayat bile edemez. Binaenaleyh, ibtida yaşamak için esas ittihaz edilmesi icab eden bu düstûr-u metin'i kabul eylemeli, saniyen, istenilen tarzı tefekkür ve terbiyeyi almaya çalışmalıdır" (18).

"Selametimiz için başka çare yoktur. Medeniyet-i hazırâ, medeniyet-i Garbiyyedir. Ahlak, ve anânat-ı diniyye ve milliyemizden maâda, her şeyi Garb'dan almak mecburiyet-i elîmesindeyiz" (19).

Batıcıların toplumu dönüştürme çabaları gözönüne alındığında, ilgili çabaların hem işlev açısından, hem de meşruiyet açısından çelişkili / çatışmalı bir bilinç ortaya çıkardığını görürüz. Parçalanmış bilinçler, toplum ve aydınlar bazında zaman içerisinde yaşanan "anlam krizi" ile bütünleşerek, somutlaşan bir kültürel şizofreni üretmiştir. Benlik ve biline arasındaki farklılaşma çatışmalı bir kişilik meydana getirirken, toplum nazarında da, hayatın anlamı ve meşruiyeti noktasında farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Yansımaları dünden bugüne uzanan ilericilik - gericilik kamplaşması (20) halk - aydın karşıtlığı bu süreçten kaynaklanmaktadır. Kişiliklerin, kimliklerin ikizleşmesi zamanla keskin boyutlar kazanarak, Marx'ın tabiri ile aydınların bilinci ile toplumsal gerçeklik arasındaki örtüşmemezlik yabancılaşmayı öngörmektedir. Diğer bir ifade ile, aydının ya da dönüştürücü elitlerin zihinsel durumu ile, toplumsal yapının dinamiklerinin şekillendiği anlam dünyasının çatışması, teori ile pratiğin, ütopya ile praxis'in uyumsuzluğunu su üzerine çıkartmıştır. Son tahlilde bilinç ve gerçeklik arasındaki kırılma, Osmanlı tecrübesi açısından, beşeri bir durum olan modernite'yi, geleneksel referans sistemi ile hesaplaştıramadığımız için, olumlama ve olumsuzlama noktasında, modernitenin kültürel kodları ile somutlaşmış formu olan Batılılaşmayı "ideolojik kalıba" hapsedmiştir (21).

(17) Bkz. İsmail Hami, "İslahat Meselesi", İctihad, 27 Haziran 1329, Nu: 69.

(18) Mustafa Asım, "Bir Memleketin Halâsı Neye Mütevakıftır", İctihad, 1. Ağustos 1329, Nu: 74.

(19) Kılıçzade Hakkı, İtikadat-ı Batılâya İlan-ı Harb, Matba-ı Şems, İst., 1332, s. 13.

(20) Abdullah Cevdet, "İrticaya İrca-ı Nazar", İctihad, 1 Mayıs 1925, Nu: 179.

(21) Mümtaz'er Türköne, "Modernite'nin Son Ürünü Müslüman Aydınlar" Türkiye Günlüğü, Temmuz, Ağustos/1995, Sayı: 35, ss. 36-38.

Burada paradoksal bir durum/açmaz söz konusudur. Osmanlı aydınları, modernleşme sürecinde yaşanan başarısızlıklar karşısında, siyasal alan ile, kültürel ve sosyal alan arasındaki bağı tutarlı bir şekilde kuramayınca, tam tersine aydınların da içinde bulunduğu siyasal elitler, siyaset penceresinden sosyal ve dinî alana nüfuz etmek zorunda kalmışlardır. Bu tepeden inmece tavır, sosyal kültürel ve dinî alanı yapay bir şekilde siyasallaştırırken, öbür yandan sosyal ve dinî alanın reel dinamiklerine siyasal alanı kapamaktadır. İleride işleyeceğimiz Türkçülük ve İslamcılıkta bu ortamdan beslenmek durumunda kalmıştır. Son tahlilde, siyaset mutlaklaştırılmış, sosyal alan ve gerçeklik kendini siyasal dille ifade edemediği için yok sayılmıştır.

Karşılaşılan fiili durum, geleneksel toplumun uzun zamanlı bir "kültürel soğuma" süreci içinde olmasının yanında, modernleşmeci elitlerin fikri ve entellektüel çapları, kendilerini her yönüyle özdeşleştirdikleri Batı'nın tarihsel birikim ve tecrübeleriyle ya da Batılı aydının kapasitesi ve işlevleriyle kıyaslandığında, son derece büyük bir nitelik farkını ortaya koymaktadır. Gerek kalemiye'den yetişenler, gerekse modernleşme sürecinin doğrudan bir sonucu olan aydınlar; Şinasi, N. Kemal, S. Rifat Paşa, Ali Suavi, ya da Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza'nın da içinde bulunduğu Jon-Türk aydınları, Batılı anlamda "entelijansiya" olamamışlardır (22). Cemil Meriç'in tabiriyle "kendi kafalarıyla" düşünememişlerdir.

Batı'nın üstünlüğü ve emperyalist baskıları karşısında direnen (23) ve belli bir süre "kaçınılmaz bir kötü" olarak görülen modernleşme çabaları, kendi gerçeğine yabancılaşan ve bilinçleri kirlenen Batıcı/modernleşmeci elit tarafından "vazgeçilmez iyi" (24) haline dönüştürülmüştür. Son tahlilde Batılılaşma, ya da diğer bir ifade ile "muasır medeniyet seviyesine yükselme" ütopyası, tarihi hızlandırarak, toplumu "yakasından tutarak adam etme" (25) ideolojisine evrilerek, Jakoben ve

(22) Nuray Met, a.g.m., s. 15.

(23) Osmanlı'nın son devirlerinde ve Cumhuriyet yıllarında Batıcı aydınların önemli şahsiyetlerden biri olan Kılıçzade Hakkı, modernleşme sürecinin sancılı ruh halini şu şekilde dile getirir, "Düşünmeye muktedir olduğum günden beri sayesinde mütenaim ve feyzyâb olduğum millet-i Osmaniyye ile dinen merbut olduğum âlemi, islami düşünür ve onların, Hristiyanların şevket ve saadetini mukabil, dışar bulundukları sefalet ve felaketi kemal-i yeis ve elemle derpiş ederek esbab-ı mücibesini taharri ederdim" itikadat-ı Batıla'ya ilan-ı Harb, s. 127.

(24) Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, s. 34.

(25) Ahmet Insel, Türkiye Toplumunun Bunalımı, s. 11.

dayatmacı "afyon" haline gelmiştir. Sosyal gerçekliği anlamada ve ifade de yetersiz kalan siyasal fikri yapıları iğreti kalmış; siyasal alan "Batıcılığa" kilitlenerek fetişleştirilmiştir. Özellikle konumuzla alakalı olması açısından Laikliğin bugün bile demokrasi ve insan haklarının önüne geçirilmesinin, tarihin kategorik olarak tasnif edilerek üretilen "irtica" fobisinin temelinde, modernleşme tarihimizin Batıcı versiyonu için, 18. yüzyıldan bugüne uzanan tarihsel serüvenin ana mihverini oluşturan Batılılaşma ve din dilemması yatmaktadır.

Din konusuna yaklaşımı itibariyle geniş bir anlayış yelpazesine sahip olmakla birlikte, ortalama bir Batıcı aydının dine, ya da geleneksel referans ve sembol sistemine karşı tavrı, genellikle negatif bir söylemin izlerini taşır. Çünkü, din ile Batılılaşma veya din ile sekülerizm/dünyevileşme arasındaki ilişkiler, modernite süreci ile ilintili olarak düşünülünce, dünyevileşmenin kökenleriyle (26) ilgili farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, biz ilgili kökenleri tarihsel, teolojik ve felsefi, sosyolojik ve siyasal boyutlarıyla (27) tartışmaya çalışacağız.

1) Tarihsel Boyut

Osmanlılar yakın geçmişte kalan ihtişamlarının ilham ettiği haklı bir üstünlük duygusuna sahiptir. Devlet ve toplum bünyesinde reform ihtiyacı ortaya çıktığı zaman bile, geleneksel tahayyül dünyasının beslediği toplumsal ve siyasal alanın tek problemi, orduların eski başarılarını savaş meydanlarında gösterememesi olarak görülür. Çünkü Ordu, Allah'ın ordusudur. (Cündüallah). Bu ordu, "darül İslam" olan bütün müslüman coğrafyanın hemen hemen tek koruyucu gücüdür. Bu devrin düşünürleri ve devlet adamları yazdıkları eserlerde (28). Osmanlı devletinin içinde bulunduğu "çöküş sürecini" önleme noktasında, yaşanan olayları, kurumları ve hükümdarları eleştirel ve çözümleyici bir biçimde ele alınır ve çeşitli teklifler getirilir. Ancak bu teklifler yerleşik düzenle ilgili tekliflerdir. Temel endişe, müslümanların küffara karşı azameti ve galebesini sürdürmektedir. Çünkü hikmet-i hükümet (Reason de Etat), "adl" üzere bulunmaktır.

(26) Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çev: Ali Coşkun), İnsan Yay., İst., 1993, s. 237 vd.

(27) Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 15 ve 30 vd.

(28) Geniş bilgi için bkz; Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Ait Kaynaklar (Kitab-ı Müstetâb, Kitâbü Mesalih-i'l Müslimin ve Menaf-i'l Müminin, Hırz-ül Mülûk)*, T.T.K. Yay., Ank., 1988; Koçi Bey Risalesi, K. B. Yay., Ank., 1985.

Bilindiği gibi, Osmanlı sistemî ve düzenini tekrar eski gücüne kavuşturmak için, ilk reform girişimleri askeri alanla belirginleşir. Askeri alanda girişilen reform çabaları modernleşme sürecinin temel iskeletini verir. Osmanlıların modernleşme çabalarına savaşlardaki yenilgilerle başladıkları ve askeri reformları herşeyin üzerinde tuttukları, biraz da tenkid edilerek, çok tekrarlanan bir husustur. Bu çaba son derece tabiidir. Ancak bu çabanın askeri alanla sınırlı kalması mümkün değildir. Ordunun yenilgileri üzerine düşünmek ve tedbir aramaya girişmek bütünüyle Osmanlı devlet sistemini teşrih masasına yatırmak demektir. Zira, Osmanlı devleti dininden ahlakına, ekonomisinden maliyesine, bürokrasisinden diplomasisine kadar devasa bir savaş makinası gibi organize olmuştur (29). Bu savaş makinesinin temel hedefi de başta hikmeti olmak üzere, tüm insanlığı "nizam-ı alem" ülküsü çerçevesinde bütünleştirmek ve i'layı kelimetullahı gerçekleştirmektir. Dolayısıyla ordunun yenilgisi, bütün bir dünya görüşünün, bir sistemin çökmesi demektir. İşte, geriliğin askeri alanda ortaya çıkması ve bunun üst üste gelen yenilgilerle farkedilmesi, doğal olarak Osmanlı siyasal, toplumsal ve ekonomik düzeninin sorgulanması zaruretinin ortaya çıkarmıştır (30).

Bu bağlamda modernleşme bizim ülke ve toplum hayatımıza zihnen değil, fiilen ve zarureten girmiştir. Bu oluşuma paralel bir süreci fikir (31) ve dini inanç ve düşünce tarihimizde de görürüz.

Türk modernleşmesi adını verebileceğimiz, özgül bir tarihsel sü-

(29) Mümtaz'er Türköne, Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri, s. 25.

(30) Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s. 25-26.

(31) Mümtaz'er Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", s. 73.

reci, diğer müslüman toplumlardan ayıran temel fark, hiç bir yerde benzeri görülmediği şekilde, bizde modernleşmenin hayati bir mesele haline gelmesidir. Osmanlı toplumu için modernleşmek, bir hayat-memat meselesidir. Osmanlı devleti, bir devlet olarak varlığını ve misyonunu sürdürebilmek için modernleşmek zorundadır. Türk modernleşmesinin kendine has (suî generis) bir seyir izlemesi ve değişik alanlarda ifrata, yanlışlara düşmesinin sebebi budur. Bu zarureti ve sonuçlarını "askerî alan örneği" (32) çerçevesinde açabiliriz.

Düzenli bir askerî birlik ihtiyacı bugün bize basit gibi gelebilir. Osmanlıların bu ihtiyacı kısa zamanda gördükleri ve tedbir almaya girdikleri açıktır. Ama bu mesele çok yönlü bir dönüşümü gerektiriyordu ki, çözümünü çok geniş ve kapsamlı bir modernleşme projesine bağlıydı. Osmanlı Maliyesi zor durumda idi. Avrupa'nın hem ham hem de mamul maddelerinin değeri yükselirken, Osmanlı parasının değeri düşüyor ve ekonomik bir çöküntü yaşıyordu. Düzenli bir askerî birlik herşeyden önce mâli bir mesele idi. Yeniçeriler, Osmanlı siyasal ve sosyal kültürünün derinlerine kök salmış devasa bir kurumdu.. Bu yapıyı değiştirmek, buna dayalı menfaatleri ve oluşmuş sosyal dengeyi, herşeyden önemlisi toplum bilincinde yer eden asker simgeseli ve dayandığı ritüelleri, inançları alt-üst etmek demekti. Bürokraside, idarî yapıda yeni sisteme uygun değişiklikler yapılması gerekiyordu. Ayrıca, sipahi gücüne dayanan Osmanlı ordusunun hızla merkezileştirilmesi, beraberinde toplumsal alt yapının can damarı durumunda bulunan tımar sisteminin çöküşü, bu yeniliklere uyma çabalarının ürünüdür (33).

Askerî alandaki merkezileşme, çok bataryalı bir değişken olarak, modern çağın en önemli siyasal yansıması olan siyasal otoritenin de merkezileşmesini zorunlu kılmıştır.

Merkezileşme, süreci, hem idarî hem de iktidar açısından iki türlü

(32) "Osmanlıların askerî alandaki mağlubiyetleri askerî alandaki teknoloji alanındaki gerilikten kaynaklanmıyordu. Osmanlı ordularının zaafı özellikle askerî eğitim, disiplin ve yeni savaş taktikleri alanındaydı. Ağır muhasara taşları, suvarisi ve piyadesiyle Osmanlı savaş makinesi, yeni savaş dönemi karşısında etkisini kaybetmişti. Saf tutarak savaşan ve katı disiplin altında, aldıkları komuta göre yer değiştiren düzenli birlikler, ferdi kahramanlıklar yerine toplum çalışmasını gerektiriyordu. Yeni sistem, ateş gücü yüksek düzenli bir askerî birliğin, saat düzeni içinde işlemesine dayanıyordu." Bunu 1774'de takibeden Rus Savaşları ve 1799'da Mısır'da, Napolyon'un 15 bin kişilik ordusuna büyük Osmanlı ordusunun yenilişi birer örnektir, Mümtaz'er Türköne, a.g.m., 73, Ayrıca, aynı yazarın, Türk Modernleşmesinin kökleri, s. 27-28 vd.

(33) Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s. 29.

ele alınması gerekir. İmparatorluk açısından merkezileşme en tepedeki siyasi iktidarın (padişahın) merkezileşmesi olarak algılanıyordu. Çünkü geleneksel simgesele göre devletin bekası padişahla özdeş olarak algılanıyordu. II. Mahmut ve Âyanlar arasındaki mücadele bu gayeyi yansıtır. Çünkü, hükümdar güçlü ve muzaffer olduğu sürece "hükümet eden" merkezi iktidar da kuvvetli kabul ediliyor ve toplum oldukça istikrarlı görülerek, meşruiyetini sürdürüyordu. Ancak idarî açıdan modern merkezileşme her alanı, yani toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel tüm alanları içine alan bir ilişkiler ağı olmak zorundaydı ve geleneksel tahayyülün aksine rasyonel temellere dayanıyordu. Çünkü, düzen ancak bu şekilde sıkıca kenetlenmiş ve çatlaklar ve kopmalar asgariye indirilmiş olurdu. Bürokrasi sayesinde (34) siyasî hayat istikrarlı olsun veya olmasın bu, modern ilişkiler ağını kurmak gittikçe zorlaşacaktır. Bu durum, girift bir birlikteliğe dayanmaktadır (35). Modern manadaki merkezileşme, askeri alanın modernleştirilmesi bağlamında girilen yeni faaliyetiyle alakalıdır.

Askerî endişelerle başlatılan modernleşme girişimleri, onun ihtiyaçlarına dönük olan fakat daha değişik temel kurumlara doğru modernleşmenin genişletilmesini gerektiren geniş spektrumlu bir sürecin başlangıcını temsil etmektedir. Bunun açılımı ve en canlı göstergesi önce Batı'dan eğitici subay getirtmek, daha sonra da askerî okullar kurmak, daha sonra da askerî kurumlara temel teşkil edecek mühendis okulları, tıp ve fen fakülteleri açmak şeklinde ortaya çıkan yayılmadır. Batı tarzı eğitim ve bilim bu kanalla Osmanlı toplumuna girmiş, daha sonra sivil alana sıçramıştır. Osmanlı modernleşmesini sürükleyen işte bu kanal olmuştur. Son noktada, modernleşme projesini, kitleselleştiren, toplumsallaştıran eğitim ve öğretim alanıdır. Eğitim ve öğretim kanalı, bürokratik modernleşme ile bir sarmal haline gelerek, entellektüel ve siyasal modernleşmenin de temeline oturmuştur (36).

(34) Osmanlı devletinde Bürokrasi ve Bürokratik Reformlar için bkz; Carter V. Findley, Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reformu, Babiâli (1789-1922), İz Yay., İst., 1994; Bilâl Eryılmaz, Tanzimat ve Modernleşme, İşaret Yay., İst., 1992; Şükrü Karatepe, "Türkiye'de Modernleşme ve Hukuk" Bilgi ve Hikmet, Kış/1993, Sayı: 1, s. 63.

(35) Büşra Ersanlı Behar, İktidar ve Tarih, Ata, İst., 1992, s. 46 vd., Brayn S. Turner, Max Weber ve İslam, (Çev: Yasin Aktay), Ank., 1991, s. 65 vd.

(36) Suavî Aydın, a.g.e., s. 39.

Bu noktada Batıcı aydınların genel felsefesi şudur:

**"Hayat-ı maddiyye mücadelat-ı daimaya mağruzdur. Hayat-ı ma'neviyye'de böyle değil midir? Fen ve ma'rifetin bir dairesi var. Bugünkü kadar, bu havzada, ne kadar tedkikât ve tettebbuât icra edilmiş, fikr-i beşer ufkunu ne mertebede tevsi eyleyebilmiş ise, tecrübenin isbat edemediği her türlü faraziyyât ve tahavvülatı hakikat diye telakki edemezler. Fakat bugün tecrübeten iktiranı ci-
hetinden sarf-ı nazar, tedkikât ve tettebbuatın rehberi, saiki, müşevviki, terakkiyât ve tekâmülatın münebbini gibidir. Fen ve marifet, her hatvesini ölçerek, bir zemin-i sabit üzerine atarak ilerliyor. Vardığı noktadan ilerisi henüz saha-ı mechûlattır. Fakat vardığı noktada tevakufu icab etmez tevakkuf edince terakki ve kemale veda etmek lazım ki, imkansızdır. Deha, zeka, fikir, nazar-ı fen ve marifetin nüfuz edemediği zülûmatkahlarda cvelan eder, istidlalatda bulunmak ister" (37).**

Görüldüğü üzere, tarihin ve toplumun içinde bulunduğu bu yoğun dönemde paradigmal bir değişim söz konusudur. Modernleşme süreci, yabancı uzmanların ön ayak olmasıyla, dil alanında, (38) bilim, siyaset, felsefe ve din hakkında bazı yayınlar yapıldı. bu eserler ve çalışmalar ilk Osmanlı matbaası olan İbrahim Müteferrika'nın matbasında basılarak, geniş kitlelere yayılmasına vesile oldu (39). Aynı dönemde çıkmaya başlayan, gazete ve dergiler de aynı işlevi, geniş halk kitlesine ulaştırma, bilgi ve kültürün yaygınlaştırılması noktasında gördü.

Batı eğitim ve öğretim kurumlarında yetişen yerli aydın ve bürokratlar, mekezileş(tir)me misyonunu, Saray'dan Bâbîâlî'ye taşıyarak, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi konumundaki padişah'lar periferi konumuna itildiler. Batılı dünya görüşüne bağlı bürokratlar "paradigma" değişimini sağlayarak, meşruiyeti, geleneksel retorikten modern - seküler argümanlara taşıdılar, Saltanat'a ve Ulemaya karşı, meşrutî talepler, ile ortaya çıkan bürokratlar ülemanın geleneksel nüfûzunu sarsarak, ya-

(37) Mahmud Sadık, "Mücadele-i Daima-Hicab ve Cihad" İctihad, 21 Teşrin-i Sâni, 1329, Nu: 81.

(38) Osmanlı toplumunda yabancı dil, modernleşme süreci öncesinde, sadece terceme odasında ya da diploması alanında işlevselliğe sahiptir. Dilin bir "taşıyıcı olarak" esas işlevini, eğitim ve öğretim alanında dönüşümle kazanmıştır. Düşünce nakli, kültür nakli, çünkü yabancı dil yeni ve yabancı bir evrenin taşıyıcısıdır. Geleneksel yapıyı sarsan ve dönüştüren, Batı'yı ve Batılı düşünceyi yeni ve farklı bir dünyaya taşıyan, dildir. Çünkü Batıcı aydınlar, önce kendi varlığı içinde bir düşünce alanı yaratmayı ve açıklığa kavuşturmayı, daha sonra da onu dile dökmeyi ve ifade etmeyi gerçekleştirmiştir. Din-insan, dil düşünce ilişkisi için bkz; John Wilson, Dil ve Anlam, (Çev: Recep Songür), R.S. Yay., İzmir, 1988, ss. 71-94.

(39) Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C. V, T.T.K. Ank., 1988, s. 57 vd, Ali Merad, Çağdaş İslam, ss. 33-35.

pılan atılımların onanmasını kendi eğemenlikleri altına aldılar. Meşrutiyet siyasal bir yönetim biçimi olarak bu yetki devrinden sonra başlamıştır (40).

Merkezileşme, II. Mahmut dönemi ve sonrası, yani 1830'lar da giderek değişime uğradı. Bakanlıklar kuruldu ve memurların statüleri değiştirilerek durumları iyileştirildi. Ulaşım, haberleşme ve diğer kamusal hizmetler, 1840'larda ve 1850'lerde oluşturuldu. 1856 Paris Konferansı ile Osmanlı devleti "Batılı bir devlet" olarak tescil edildikten sonra, laik eğitim sisteminin başlatılması hususunda çalışmalar ve düzenlemeler yapıldı. Başka bir ifade ile, Osmanlı toplumunda her alanda toplumsal hayatın düzenlenmesi yolunda "modernleşmesi" fikirleri ve ideolojileri farklı argümanlarla bu sürece katılmaya başladılar (41).

Son tahlilde 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan reformlar, yeni ve modern bir toplum yaratmak için gerek referansları gerekse araçları açısından bir dönüşümün manivelası olmuştur. Diğer bir ifade ile "kutsallığından arınmış", seküler bir toplum ve dünya görüşü "inşa" edilmiştir. Dinin şekillendirdiğı geleneksel toplum ve devlet felsefesinden ziyade bilim ve felsefenin modern dünya görüşü çerçevesinde modern bir devlet ve toplum anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Artık dinden beslenen "ülema" yoktur, bilim ve felsefeden beslenen "aydın" vardır.

2) Felsefi ve Teolojik Boyut :

Modernite rasyonel olarak kurgulanan bir projeler bütünüdür. Bu projelerin ortak yanı total ve tekil bir dünya görüşü özlemidir (42). Daha önceden atıflar yapıldığı üzere, Batıcıların toplumu dönüştürme projesinin ana belirleyenleri, modernite'nin parametreleridir. Türk modernleşme tarihi bu gözle incelendiğinde; yaşadığımız sancılı sürecin arkaplanında Batı düşüncesinin tarihsel oluşum çizgilerine benzer bir dönüş(tür)me gayreti yatmaktadır.

Bilindiğı gibi, Batı'da Aydınlanma devri geleneksel düşünce organizasyonlarının temellendiğı dinsel/metafizik eksenden insan aklını öne çıkaran yeni bir anlayış temsil eder. Düşünce tarzını, hayat tarzını, toplumsal örgütlenme ve ilişki ağını kavrayış biçimini dönüştürmektir.

(40) Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 179.

(41) Büşra Ersanlı Bekar, a.g.e., s. 47.

(42) Mümtaz'er Türköne, "Modernite'nin Son Ürünü Müslümanlar", s. 38.

Tanrı merkezli evren anlayışının yerine, insanı ve aklını evrenin odağına yerleştiren bir bilim, felsefe ve metodoloji anlayışı ortaya konulmuştur. Artık insanlar, Tanrı'nın çizdiği kadere boyun eğerek değil, kendi çevresine hükmederek, kendi kaderinin efendisi olarak evreni sahiplenmektedir. Nitekim Batıcıların en ciddi yayın organı olan İctihad Gazetesi'nde "İctihadın müdür-i fikirleri" başlığı altında şu fikirler işlenmektedir. **"Kainatı keyfe ma yeşa sevk eden bir Hüdavendi Mutlak'ı kabul etmek, büyük safdillik göstermekle kalmaz, aynı zamanda nâ kabil-i tedavi bir mantıksızlığa sevk ederek ruh-i beşerin hüzn-i engiz bir derecede küçülmesini de müeddi olur"** (43). Bu ifadelerden şunlar çıkarılabilir:

Tarih boyu insanın kendini gerçekleştirmesini önleyen Tanrı merkezli anlayış, insanlığı etrafında olup bitenlerden uzaklaştırarak, "geriliğe" mahkum etmiştir. Artık insan, aklını kullanarak, kendi dışında oluşan geleneksel, soyut, somut araç, kurum ve yapıları aşarak "ilerleme" sürecine girmelidir. "İlerleme", insanlığın devamlı olarak iyiye ve güzele doğru yol almasını temsil eden pozitif bir süreçtir. Abdullah Cevdet'in İctihad Gazetesi'nde seri olarak yayınladığı "Hürriyeti Fıkriyye Şehidleri" başlıklı yazılarda, tarih boyu dinin dayatmalarına karşı çıkarak hür düşünceyi savunanları ve bu uğurda can verenleri yüceltmektedir ve bu konuda **"nasıl dinlerin şehidleri varsa, hür düşünce için mücadele eden düşünce şehidleri de vardır"** (44) demektedir. Abdullah Cevdet'e göre, hür düşünce şehidlerinin en önemli suçları bilime müştak olmaktır (45). Çünkü O'na göre, bilim ilerleme demektir. Geçmiş dönemlerde sırrına vakıf olamadığımız şeyler hakkında bilim sayesinde bilgi sahibi olacağız. Kainat hakkında bilmediğimiz şeyler, ileride bilimin ilerlemesiyle mutlaka, bilebileceğimiz tecrübe edebileceğimiz şeyler olacaktır (46).

Evren, insan ve toplum hakkındaki, kutsal metin ve yorumlara dayalı fizik ötesi inançlar, gizeminden sıyrılarak, insan zihninin ürettiği

(43) İctihad Gazetesi, 1. Tesrin-i evvel, 1923, Nu: 158, s. 2, Üstelik bu deklarasyon, her sayının ikinci sahifesinde defalarca yayınlanır.

(44) Abdullah Cevdet, "Hürriyet-i Fıkriyye Şehidleri I" İctihad, 1. Tervini evvel, 1923'den başlayan, 158 ve 163. numaralı nüshalar.

(45) Abdullah Cevdet, a.g.m., s. 2, Bu dönemde ilme atfedilen anlam için Bkz; Henri Poincare, Ilimin Kıymeti, (Ter. Salih Zeki), Matba-ı Amire İst., 1330; Ahmet Refik, Tarih-i Medeniyet, İst., 1327.

(46) Abdullah Cevdet, "Hürriyet-i Fıkriyye Şehidleri III", İctihad, 1. Kanun-i Evvel, 1923, Nu: 160 ve ilerleyen sayılarda pozitif bilime katkıda bulunan bilim adamları ve mücadeleleri anlatılır.

mekanizmadan geçerek insanın dünyadaki yolunu aydınlatan pozitif bilgiye dönüşecektir. Yani evreni ve içindeki oluşumları, Kutsal'a dayalı aşkın yorumlamadan kurtararak, Tanrı'nın yeryüzüne indirilmesi ve onun tahtına insanın oturması gereklidir (47). Bu hedeflerin gerçekleşmesi için insanın aklını ve bilimsel metodu kullanması yeterlidir (48). Bu sürecin sonunda, insanın evren, tarih ve kendisi hakkında ulaşamayacağı, çözümleyemeyeceği "sır" kalmayacaktır (49). Bir kelimeyle st. Augustinas'ın "cennet şehri", bir "yeryüzü cenneti" haline dönüşecektir. Çünkü, artık, İncil'in ve Kilise'nin otoritesi değil, tabiatın ve aklın otoritesi esas kabul edilmektedir. İnsanlığın "Aydınlanma" ile ulaştığı bu zaman dilimi, hem tarihi, felsefi, hem de dinsel ve sosyolojik sonuçları itibariyle biricik (unigue) bir çağı temsil etmekte, kendisinden önceki dönemlerle kıyası bile mümkün değildir.

Batı toplumlarında üretilen yeni söylem içerisinde olduğu gibi, Batı aydınların nazarında da dinin sahası giderek daralır. Türk modernleşmesinin eğitim ve öğretim alanında yaptığı atılımlar ve bu kurumlarda yetişen sivil ve askeri bürokrat/aydınlar göz önüne alındığında, bir inanç kümesi ve yaşam tarzı olarak-dinsel alanın giderek daraldığı görülmür. Bu anlayış, Avrupa'ya gönderilen öğrencilerin taşıdığı bilgi akışı ve gazete ve dergilerin iletişim aracı olarak yaygınlaşmasıyla yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda örnek bir olayın nakli, din karşıtı anlayışların serpilmesinde rahim görevi yapan okulların işlevini de ortaya çıkarmaktadır. 1826 da açılan Tıp Mektebi, tıbbi öğretim ve gelişmelerden ziyade materyalistik dünya görüşünün hakim olduğu bir "ekole" dönüşmüştür. Çünkü, bu okulda, d'Holbach'ın Systeme de la Nature (Tabiat Sistemi) (50) isimli kitabı yaygın bir kabul görmekteydi. Öyleki, bu mektebi ziyaret eden Mac Farlene, burada karşılaştığı olayarı bir sürpriz olarak değerlendirir:

(47) Aydınlanma Nedir? Burada aydınlanmak isteyen insanın kendisi, aydınlatılmak istenen şey de insan hayatının anlam ve düzenidir Macit Gökberg, Felsefe Tarihi, s. 325.

(48) İmmanuel Kant'a göre "İnsanların kendi akıllarını kullanmaya cüret etmeleri, Aydınlanma'nın ilk adımını oluşturmaktadır. O'na göre anahtar kelime "Sapare aude", yani bilmeye ve aklını kullanmaya cesaret et", Bkz; Ahmet Çiğdem, a.g.e., s. 89.

(49) Mahmud Sadık, "Mücadele-i Daima - Hicab ve Cihad", İctihad, 21 Teşrin-i Sâni, 1329, Nu: 81, (37. Dipnota bkz).

(50) Düşünür ve eserin tam künyesi: Baron Paul Henri - Thierry d' Holbach, (1723-1789): Systeme de la nature ou des lois du monde physigue et du monde morale (1770)'dir.

"Doktorlara ve asistanlara ayrılan mükemmel döşemeli bir salona davet ediliştım. Kanepelerin üzerinde bir kitap vardı. O da Baron d' Holbach'ın kitabının en son Fransız baskısı idi, kitabın çok okunmakta olduğunu, sayfalarında pek çok yerin işaretlenmiş olmasından anladım" (51). Bu ifadelerde gizli olan anlayış, Fransız Aydınlanması'nın ekstrem örneğini oluşturan ateist (52) yönelişi temsil eder. D' Holbach bu eserinde yaratıcı bir Tanrı kavramına karşı çıkıyor (53) ve bunun yerine tesadüfi olaylar zinciriyle oluşmuş bir evren kavramı ikame ediyordu. Yine o, dini, insan hürriyeti ve ilerlemenin önündeki engellerden birisi, politik baskı ve zorun meşrulaştırıcı bir gücü olarak görüyor ve dinin asılması halinde, dinin yerine akla dayalı (54) ve insani refah ve mutluluğu hedefleyen bir toplum düzeni oluşturulmasının mümkün olduğunu ileri sürüyordu (55).

Büyük ölçüde Batı'da hakim olan anlayıştan kaynaklanan ve Tanzimat sonrası dönemden II. Meşrutiyet'e uzanan zamanda pozitivist ve materyalist anlayış, aydınlar arasında büyük rağbet görür. Rıza Tevfik, Ahmet Şuayip, Mehmet Cavit gibi batıcı aydınlar bu meyanda "ulûm-u iktisadiyye ve ictimaiyye" dergisini çıkararak, pozitivist düşüncenin toplumsal tabana yayılmasına çalışırlar. Bu girişimlere daha sonra telif ve tercemeleriyle Abdullah Cevdet, Baha Tevfik, Ahmet Rıza, gibi aydınlar da destek verirler. Batıcı aydınların bütün gayesi Batı düşünce tarihine önemli katkıları olan C. Darwin, Lamark, H. Spencer, Ludwig Büchner ve G. Le Bon gibi düşünürlerin tespitlerine dayalı bir bilimsel anlayışı yerleştirmektir. İlgili aydınların ortak yönleri ise din'e karşı olmalarıdır. Dolayısıyla bu din karşıtı söylem yerli aydınlar tarafından çeşitli kanallarla

(51) Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 205-206; Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi, s. 100-102; Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, s. 377.

(52) Fransız Aydınlanması'nda felsefi olarak her türden, deist (Voltaire), teist, ateist ve agnostik (Diderot) tanrı anlayışını görmek mümkündür. Bkz; Ahmet Çiğdem, a.g.e., ss. 35-55.

(53) Aynı anlayış Batıcı aydınlar da aynen veya dolaylı olarak yansımıştır. Bkz; Abdullah Cevdet, "Hürriyet-i Fikriyye Şehidleri III, İctihad, / Kanun-ı Evvel, 1923, Nu: 160, Ayrıca bir rahibin eseri olarak tefrika edilen "Akl-ı Selim" başlıklı seri yazılarda, "Bir Allah'a inanmak labûd değildir. En ma'kulu o'nu hiç düşünmemektir" ibaresi geçmektedir. Bkz; İctihad, 1 Nisan 1925, Nu: 177.

(54) Abdullah Cevdet, bu ifadeyi G. Le Bon'un çevirisinde "bünye-i akliyye" olarak ifade ediyor. Bkz; "Veliahd İzzettin Efendi ile Mülakat", İctihad, 12 Eylül 1329, Nu: 80.

(55) Ahmet Çiğdem, a.g.e., s. 49; Niyazi Berkes, a.g.e., s. 205-206.

ülkeye taşınır (56).

Osmanlı düşüncesine taşınan pozitivist yaklaşımın en somut yansıması din hakkındaki anlayışların dönüşmesidir. Çünkü Pozitivistlere göre, dinin kaynağı, insan aklının anlam veremediği, bilemediği şeylere karşı duyduğu korkudur. Din, insanın içinde yaşadığı dünyayı açıklamak, yorumlamak ve anlamlandırmak için bilim öncesi dönemlerde başvurduğu yoldur. Batıcılar din-bilim ekseninde bu çatışmayı şöyle telif etmeye çalışırlar.

"Beşerîyyetin her cihette saadetini kâfil kavanin-i uluhiyyet demek olan din'e, feyz-i icazkerânesini gösterebilmesi için evvela, kıymet-i ilmiyye vermek lazımdır. Buna "kıymet-i ilmiyye" izafe etmekte âhenin kavâid-i tabiat demek olan ilme "kudret-i diniyye" izafe etmek mütevakkıftır. Bu husûl bulunca, her maksada vusûl müyesser olur" (57).

Batılı pozitivistlere, örneğin Max Müller'e göre din, bir dil sürçmesi (disease of language) dir (58). İnsanoğlu büyük adımlarla ilerleyen bilimsel / pozitivist veriler aracılığıyla, bilinmeyenleri teker teker çözdüğüne göre, ilerleme çağında bilim ile din yer değiştirecek ve bütün dinler tarihsel kategoriler olarak geçmişin çöplüğüne atılacaktır (59). Bilimsel gelişmeye paralel olarak, aydınlanmış insanlardan oluşan toplumlar, dinlerin hakim olduğu siyasal, sosyal ve ekonomik düzenlerden rasyonel-laik düzenlere doğru evrilecektir. Pozitivizmin bu önermelerine

(56) Yukarıda zikri geçen aydınların eserlerinin önemlileri şunlardır: Baha Tevfik, "Felsefe-i Fert, Ketion Bedrosiyan Mat., İst., 1332; Hassayit Bahsi ve Yeni Ahlak, (Ahmet Nebil ile) Osmanlı Şirketi Mat., İst., trz. Yine Ahmet Nebil ile beraber çevirisi yapılan Ludwig Büchner'in "Madde ve Kuvvet", İst., trz., Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri İst., 1335; Abdullah Cevdet, "Fünûn ve Felsefe, Mısır, 1906; R. Dozy'nin Tarih-i İslam Matbaa-ı İctihad, Mısır, 1903; Ayrıca Gustave Le Bon'un, "Dün ve Yarın, Ruhul Akvam isimli eserleri Abdullah Cevdet tarafından terceme edilmiştir. Ethem Nejat, Tekamül ve Kanunları, İst., 1329; Suphi Edhem, Darwinizm, Tic. Mat., Manastır 1327, Tanzimattan sonraki düşünce hayatı hakkındaki değerlendirmeler için bkz: H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul Kit., 1981; Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., İst., 1992; A. Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, C. I., İ. Horoz Mat., İst., 1956; Kamuran Birand, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri, Ank., 1955; Ş. Mardin, Jon Türklerin Siyasi Fikirleri, (1895-1908), İletişim Yay., İst., 1989; M. Şükrü Hanioglu, İctihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, C. I., İletişim Yay., İst., 1989.

(57) Eşref Efendi Zade Şevketi, "Din Felsefesinden", İctihat, 18 Nisan 1329, Nu: 62.

(58) Dinin bu ve benzer sosyolojik tarifleri için bkz; Peter L. Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, ss. 89-93; (Essay on Comparative Mythology age, 1856).

(59) Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, ss. 61-71.

karşı Batıcıların cevabı şu olmuştur:

"Tekamül kanunlarına yanlış mana vermemeliyiz. Yüksek bir medeniyet ile temasa gelen bir cemiyetin tekamülü, etrafında daha yüksek seviyeli bir medeniyete girmeyen bir cemiyetin tekamülüne benzemez. Bir memleketin bütün müessesâtı o memlekette çekirdekten yetişmez. O müessesat aşısı ve çelik mahsulü de olabilir" (60).

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre pozitivistlerin öngördüğü çerçeveye yakın yerel bir anlayış üretilmeye çalışılmaktadır. Batıcıların kafasında, pozitif bilim anlayışı ile yerel değerler arasındaki mahiyet farkı, tekamül süreci içerisinde derece farkı olarak algılanacaktır. Anlayıştaki bu farklılık çatışmalı bir yapının üretilmesine de sebep olmuştur. Çünkü hem pozitivistlerin, hem de batıcıların yüklediği anlama göre, bilim, sadece maddi dünyayı kavrama konusunda aydınlatıcı olmayacak, pozitif bir din ve ahlâk sistemi de üretecektir (61). Batıcılar bu din ve ahlâk sisteminin, İslâm dinine, yukarıda ifade edildiği üzere, **"kıymet-i ilmiyye"** nazarıyla bakıldığı zaman üretilbileceğini zannetmektedirler. Onlara göre **"yeni bir itikad ibda' etmek, yeni bir siretin bais ve vücudu olan yeni bir vicdan ibda' etmektir"** (62).

Pozitivizmin kurucusu olan A. Comte'un ortaya koyduğu "insanlık dini" projesi de bu anlayışın Batı'daki doğal sonucudur (63). Doğaldır ki, Batı'daki böyle bir gelişim, pozitivizmin bir iman haline dönüştüğü Osmanlı aydınlarında da yansısını bulmuştur. İlgili anlayışın bizlere yansması açısından A. Comte'un kurduğu "yeni dini" yaymak için Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşit Paşa'ya da bir mektep göndererek, bu dine girmesini istediğini hatırlatmak yerinde olacaktır (64). Ayrıca, Türk Modernleşme tarihinin en dinamik siyasal hareketini oluşturan ittihad ve terakki cemiyeti bile ismini, A. Comte'un vecizesi ve pozitivizmin jargonu olan "düzen ve terakki" (ordre et progres) nin "birleşme ve ilerleme (union

(60) Sattı, "Tanzimatçılık Meselesi, I", İctihad, 2 Mayıs 1329, Nu: 64.

(61) Mümtaz'er Türköne, İslamcılığın Doğuşu, s. 50; Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 170.

(62) Abdullah Cevdet, "Mukaddime", G. Le Bon, "Asrımızın Nusûsu felsefiyyesi", Matba-ı İctihad, İst., 1329; Ayrıca, İctihad, 21 Teşrin-i Sâni, 1329, Nu: 81.

(63) Bkz; Auguste Comte, Pozitivizm İlmi-hali, (Çev: Peyami Erman), M.E.G.S.B. Yay., İst., 1986.

(64) M. Akgün, a.g.e., ss. 100-102; M. Korlaelçi, a.g.e., s. 377.

et progres) şeklindeki versiyonundan almıştır (65). Çünkü dağılan bir devletin yeni bir meşruiyet çerçevesinde yeniden örgütlenmesi bu cemiyetin temel arzusudur.

Pozitivizmin Osmanlı aydınları ve bürokratlarını bu derece etkisi altına alması bir dini cazibe merkezi oluşturmasıyla ilgilidir: Birincisi, Osmanlı toplumunun modernleşmesi için "ilim" ve "fen" in hayati bir öneme sahip olması, ve bu alanlarda Batı aleminin tartışılması üstünlüğü temel etkenlerdendir. Ayrıca İslam dininde bilimsel üretkenliği tesvik eden referanslara sahip olması ilgili anlayışın kolayca yerleşmesini sağlamıştır. İkincisi, Pozitivizmin Batı'da Hristiyan olmayan - hatta ona karşı - bir felsefe ve dünya görüşü olması geleneksel İslam - Hristiyanlık çatışmasının dışında, yeni bir "yakınlaşma" alanı yaratmıştır. Bu yakınlaşma ile Batı ile eklemlenme ve onun temsil ettiği medeniyete dahil olma böylece "nötr" bir anlam kazanmıştır. Neticede, pozitivizmin, ilkece, yani epistemolojik ve metodolojik olarak bütün dinleri dışta tutması, özde bir nevi Hristiyanlık'ın eleştirisi üzerinde yükselmesi müslüman zihinleri olumlu yönde etkilemiş ve pozitivizmin taleplerini İslam'ın karşılayabileceği düşünülmüştür (66). Abdullah Cevdet'in bu konudaki savunuşu bizleri doğrulamaktadır.

"Resmi olarak hiç bir din tanımayan Fransa'nın her taraftaki katolikleri muhafaza etmekten vazgeçmediği bize bir ders-i ibarettir. Müslümanlar! iyi biliniz ki, dünyada mevcut ve medeni akvâmın en geride kalmış olanı biziz. Her tarafta boyunduruk altına düşmekteyiz. Her tarafta istiklalimizi gaib ediyoruz. Memalikimiz başkalarına mâlikâne oluyor. Mütemeddin ve müterakki milletlerin kölesi oluyoruz. Bu mesâibin sebebi cehaletimiz ve bizim dinsizliğimizdir. Evet Müslümanlar, siz dinsizsiniz. Müslümanlığınza delalet edecek sizde isminizden gayri bir şey yok Müslümanlık "ed din el'muamele"dir. Müslümanlık yalnız, Ahmed, Muhammed tesmiye olunmakla; namaz kılmakla, oruç tutmakla değil, "muamelat-ı ictimaiyye" iledir (67) diyerek, hem Batı'nın temayüz ettiği hem de toplum olarak bizim muhtaç olduğumuz özellikleri, din bağlamında dile getirir.

(65) Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 210-211.

(66) Şükrü Hanioglu, "Jön-Türkler Üzerine Söyleşi", (Şahin Alpay), Milliyet, 31 Temmuz 1995.

(67) Abdullah Cevdet, Uyanınız, Uyanınız, Mısır, 1908, s. 26-27; Benzer bir yorum için bkz; Celal Nuri, Mukadderat-ı Tarihiyye, ss. 101-109.

Pozitivizmin bu derece kabul görmesinin üçüncü sebebi ise, Batı dünyasında pozitivizmin ve pozitivist aydınların, 19. yüzyıldaki emperyalist yayılcılığı, sömürgeciliği, teorik olarak, eleştiren bir söylemle ortaya çıkmasıdır. Emperyalizmden en çok zarar gören, toprakları paylaşılan bir coğrafyanın aydınları ve devlet adamları, doğal olarak, pozitivizme yakınlaşmışlardır.

Sonuç olarak, modernleşme sürecimizde, Batıcı aydınların, terakki ve medeniyet özlemiyle bilim'e attettikleri anlam, diğer süreçlerle bütünleşerek (sosyal-siyasal-kültürel ve ideolojik) total bir batılılaşma / çağdaşlaşma ütopyasına dönüşecektir. Ama temel unsur bilim'e yüklenen toplum-ötesi bir misyonda düğümlenmektedir. Bir aydınımızın ifadesiyle **"her kim ilimsiz, irfansız ise, o kudretsiz, şerefsizdir. Kendine, vatanına faidesi pek azdır"** (68). İçinde feryadlar gizli olan bu ifadeleri görünce, çöken bir imparatorluk, yok olan bir tahayyül karşısında etkilenmemek mümkün değildir. Bu bağlamda bilime, ilerlemeye ve medeniyete kazandırılan "metafizik" bir ideal görüntüsü şaşırtıcı olmamalıdır. Çünkü, bilim demek, kalkınma, yıkılışı önleme, sağlıklı ve güçlü bir toplum demektir. Bu hedeflerin gerçekleşmesi için ise, bir an önce birşeylerin yapılması gerektiğine inanan aydınlar, uzun soluklu çözümler ve değerlendirmelerden ziyade, yaşanan fiilî durumun açmazlarına mahkum olmuşlardır.

Kaldı ki, Osmanlı aydınlarının meftun oldukları pozitivizm, son tahlil de modernite dediğimiz varlığı ve oluşu total dönüşüme tabi tutan projenin, epistemolojik boyutunu oluşturmaktadır. Hayatın diğer alanlarındaki oluşumların doğuracağı problemler henüz gündemde yoktur. Modern bilimin, doğruları tartışılmaz, çıkarsamaları kesin bir bilgi kategorisi olarak algılandığı için, sonuçta katı bir ideolojiye dönüşen pozitivizm, batıcı aydınların "afyon"u olmuştur. Bu anlayış, bir referans kaynağı olarak "ilahî" veya "dinî" olanı dışlayıp, insanı evrenin merkezine yerleştiren zihinsel dönüşüm sürecinin ulaşabileceği son aşamanın habercisi olmuştur.

Geleneksel düşünce ve inanç formlarından farklı bir anlayışı temsil eden modern bilimsel formasyonla okunan din, tarihsel bir kategori olarak değerlendirilmiştir. Batıcı aydınların ekseriyeti, başta Ab-

(68) Ahmed Cevad, Musâhabât-ı Ahlakîyye, Hilat Mat., Ist., 1330, s. 57.

dullah Cevdet, Ahmet Rıza, Kılıçzade Hakkı ve Celal Nuri olmak üzere pozitivizmin etkisi altında kalarak, özel olarak islam aleyhtarlığından ziyade, genel bir din aleyhtarlığına yönelmişlerdir. Çünkü batılılaşma idealinin ve yaşanan problemlerin önündeki yegane engelin, yanlış din anlayışı olduğu tesbitinde birleşmektedirler (69).

3) Sosyolojik ve Siyasal Boyut :

Batıcı aydınların din anlayışlarındaki dönüşümün kökenleriyle ilgili değerlendirmede ele alınması gereken önemli boyutlardan biri de sosyolojik oluşum ve gelişmelerdir. Siyasal boyut ise sosyolojik boyutun çekim alanı içinde önemli bir yansımadır.

Gecmiş bölümlerde de yer yer temas edildiği üzere, Türk modernleşmesinin ana nirengilerini oluşturan soyut ve somut süreçlerin arkaplanını, Batı toplumlarının geçirdiği değişim ve dönüşüm süreçlerinin "evrensel" addedilen parametreler çerçevelemektedir. Felsefî ve entellektüel geçmişi, Rönesans, Reform ve Aydınlanma'ya, uzanan, Endüstriyel devrim ve Fransız ihtilali ile somutlaşan modern dönüşümler, cesitli aşamalar geçirerek, sosyal hareketlilik, göçler, kentleşme ve toplumsal işbölümü gibi, geleneksel toplum düzenlerinde pek görülmeyen yeni yapıları üretmiştir (70).

Yeni ortaya çıkan yapılar, önceden kutsanan tabiatın endüstriyel kullanımı ile gerçekleşen kütleli üretim, geleneksel üretim biçimlerinin şekillendirdiği sosyal organizasyonları ve bu organizasyonları mümkün kılan geleneksel / dinsel referansları yerle bir etti. Geleneksel toplum birimi olan cemeatler çözülerek birincil ve ikincil ilişki sistemi (71) dayandığı kutsalla içiçe örüntülenen ilişki temellerini kaydetti. Nüfus ha-

(69) Bkz; Ahmet Rıza, Batı'nın Doğu Politikasının Ahlaken İflası, (Çev: Ziyad Ebuzziya), K.T.B. Yay., Ank., 1988, ss. 217-227; Abdullah Cevdet, Uyanınız, Uyanınız, ss. 25-32; Celal Nuri, Mukadderat-ı Tarihiyye, s. 101 vd.

(70) Geniş bilgi için bkz; "Aydınlanma", Ana Britanica, C. IV, ss. 46-47, Ana Yay., İst., 1993; Frederick C. Dietz, The Industrial Revolution, Henry Holt and Company, New York, 1927, ss. 74-08-(Mass Production, Imperialism, and Social Reform, 1875-1927).

(71) "Birincil İlişki Sistemi, Aile, Akrabalık, komşuluk, arkadaşlık ve kardeşlik gibi bireyler arası gerçekten yüzyüze ilişkiler çerçevesinde kurumsallaşan toplumsal ilişkilerdir. İkincil ilişki sistemi ise, genele, toplum fertlerine yöneliktir, Birey ait olduğu bütünün öğelerinin çok küçük bir parçasıyla somut ilişkidir. Semboller, toplumların kendi kendilerini tasvirleri, yaygın inançlar, bireye hangi bütüne ait olduğunu ve varoluş sorunsalına vermesi gereken anlamı çeşitli yollardan, ama sürekli olarak hatırlatırlar. Dinler, etniler, tarikatlar, mezhepler vs. gibi geleneksel topluma özgü ve varoluş sorununa toplum ötesi kozmik bir anlam veren somut ikincil toplumsallıklardır. Geniş Bilgi İçin Bkz; Ahmet İnsel, Türkiye Toplumunun Bunalımı, s. 26-27.

reketlerinin, iletişim ve ulaşım araçlarının yaygınlık kazanmasıyla kentleşme ve daha büyük toplumsal çevre, yani birimler ortaya çıktı. Dağılan cemeatlerin yerini dernekler, sendikalar, siyasal partiler ve piyasa ilişkileriyle bütünleşen daha büyük, farklılıkları ve nesnel referanslarını yok eden bir yapı olan uluslaşma fikri aldı (72). Bu büyük ve homojen yapının birlikteliğini, monarşik veya teokratik diye adlandırılan geleneksel yönetim biçiminden ziyade, eşitliğe dayanan, meşru ve rasyonel tek yönetim biçimine (demokrasi) bağladı. Siyasal iktidarların meşruiyeti, monarşik yönetimlerde bile "halkın rızasına/egemenliğine" dayandırıldı. Din ve inanc farkından kaynaklanan "eşitsizlikler" (farklılıklar) yerini din-dışı laik düzenlemelere bıraktı. Dinî kurumlaşma siyasetin dışında bırakıldı (73). Kısaca, bahsedilen yansımaların genel adı olan modernite, yeryüzü ölçeğinde yaygınlaşarak, geleneksel toplumsal yapıları sarsıcı bir misyon yüklenmiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, 19. yüzyılda Batı'nın her alanda meydan okumasına maruz kalan Osmanlı toplumu, Batı karşısında farklı bir tarihsel ve toplumsal evreni temsil etmesine rağmen, kendi toplumsal yapısını ve ilişki sistemini yine kendi dinamikleri ve referansları çerçevesinde kalarak, sağlıklı bir şekilde üretemediği için, Batı'nın yaşadığı ve ürettiği tecrübenin yapay olarak tüketicisi olmak zorunda kalmıştır. Batı'nın sınırlarına dayanarak geleneksel yapı ve ilişki düzenini aşındırıcı etkilerine maruz kalan Osmanlı toplumu, toplumsal yapının temel sabiteleri üzerinde kendini yeniden üretmeyi (tıpkı 9. yüzyılda olduğu gibi) basaramamıştır. Konjonktürel olarak verilen tepkiler ise, toplumun sosyo-kültürel, ekonomik, siyasal ve askeri organizasyonunu değişen şartlara ve taleplere, herşeyden önemlisi toplumun normal değişim sürecine irtibatlandırılarak ortaya konmadığı için, geleneksel yapının dinamikleri yeni unsurlarca oranla giderek işlevsiz hale dönüşmüştür. Son tahlilde, toplum, içinde bulunduğu fiili durum sebebiyle kozmozdan kaosa bir karmaşa içine sürüklenmiştir. Çeşitli restorasyon çabaları za-

(72) Bu konudaki yaklaşımlar için bkz; Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk*, (Çev: Büşra E. Behar, G. Gökşü Özdoğan), İnsan Yay., İst., 1992, ss. 79-116; Anthony D. Smith, "National Identity And. Myths", *Research in Social Movements, Conflict and Change*, (Vol: 7, pages, 95-130), JAI Press, London, 1984; Hedva Ben Israel, "Nationalism in Historical Perspective", *Journal of International Affairs*, Vol: 45, Nu: 2, Winter, 1992.

(73) A. Yaşar Sarıbay, a.g.e., s. 56 vd.; Mümtaz'er Türköne, "Milli Devlet, Laiklik ve Demokrasi", s. 24.

manla çatışmalı bir yapı üretmiştir (74).

Genel hatları çizilen Türk Modernleşme sürecinin ürettiği batıcı versiyonun bu süreç içinde somutlaşan tercihi, Osmanlı toplumunu tarihsel ve kültürel rotasının dışına çıkararak Batı'nın yörüngesine "zorlamalı" biçimde yerleştirmek olmuştur. Bu durum Türk modernleşmesinin "sui generis" özelliğidir.

Halbuki, sosyal bilimsel çözümlemede uygulanan ana ilkelerden biri sudur: "Toplumda meydana gelen bir değişimin yaratıcıları, toplumsal ilişkilerde, toplumsal aktörlerin davranışlarında ve toplumsal eylemlerde aranmalıdır". Başka bir ifade ile hiç bir toplumsal olguyu meydana geldiği toplumsal alanın içindeki toplumsal grupların, ilişkilerin dışında ele alarak anlamak mümkün değildir (75). Halbuki modernleşme tecrübemizin izlediği süreç ve biçim gözönüne alınırsa, bilimsel ilkenin ters işletildiğini görmekteyiz.

Yaşanan, çelişkili süreci, Batı tecrübesiyle karşılaştırdığımız zaman, görgül verilere dayalı çözümlemeler yapabilmekteyiz. Batı toplumlarında endüstri devriminin somut yansımalarını bir daha gözden geçirmekte yarar görmekteyiz. Özellikle Akdeniz'le bağlantılı kentlerden başlayarak, giderek genişleyen sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel dönüşümlerin temel aktörleri, köy-kent, tarımsal üretim-piyasa için üretim, ekonomik gelişme burjuvazi ve aristokrasi, monarşi ve cumhuriyet gibi aşamalardır.

Batı toplumlarının yaşadığı değişim ve dönüşüm aşamalarını, somut ve soyut yansımaları açısından değerlendirecek olursak, ilgili süreçlere ilişkin boyutları şöyle yorumlayabiliriz. Birinci yansıma, feodal eklemlili sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yapıdan, rasyonel-bürokratik, merkeziyetçi yapılara geçiştir. İkincisi, Farklı etnik ve dinsel kimlikleri homojen bir toplum haline dönüştürme yani uluslaşma bilincinin/ihtiyacının ortaya çıkmasıdır. Üçüncüsü ise, ilk iki yansımanın çatısını oluşturan süreçtir. Bu süreç siyasal otoriteyi temsil eden (monark'ın), otorite'nin yetkilerinin daraltılarak, toplumsal tabandan gelen taleplerin karşılanması bağlamında, daha katılımcı siyasal yapılara (meşrutiyet ya da Cumhuriyet) geçişin hızlanmasıdır. Sonuç olarak, ise

(74) Geniş bilgi için bkz; Şükrü Hanioğlu, a.g.e., s. 9-17.

(75) Vedat Bilgin "Kaçınçı Cumhuriyet?", Türkiye Günlüğü, Güz/1992, Sayı: 20, s. 47.

geleneksel yapılardan, modern yapılara geçiş sürecinde en önemli nokta ise "meşruiyyet" in dönüşümüdür. Yani, meşruiyetin dini bir evrenden din-dışı bir evrene kaydırılmasıdır. Bizim için üzerinde durulması gereken can alıcı nokta "meşruiyyet anlayışının ve kaynağının değişmesidir".

Türk modernleşmesinin ana çizgilerini, ilgili çerçeve içinde değerlendirdiğimiz zaman şöyle bir toplumsal yapı haritasıyla karşılaşırız. Herşeyden önce Osmanlı toplumu küçük toprak mülkiyetinin yaygın olduğu, halkın kendisi için yani "geçim" i için üretim yaptığı, kapalı tarımsal bir toplumdur. Genel olarak toprak ve mülkiyeti devlete aittir. Yani Batı tipi feodal yapı içerisinde somutlaşan serf-senyör düalizmi mevcut değildir, olmamıştır. Gerçi, devletin malî ve toprak düzeninin bozulmasıyla "âyânlık" ve "iltizam" usûlü kısmî bir benzerliği çağrışırsa da Osmanlı toplumunda, feodal bir yapı ve ilişki sisteminden söz etmek mümkün değildir (76). İkinci olarak, Türk modernleşmesinde rasyonel, bürokratik ve merkeziyetçi yapıya geçişi ele alacak olursak, yine farklı bir yapı ve biçimle karşılaşırız. Çünkü, II. Mahmut ile başlayan devletin merkezileşme süreci ve girişimleri, (77) Batı'daki oluşumlardan farklı bir gayenin gerçekleşmesi içindir. Yani, homojen bir toplum yaratmak için değil, "devletin bekası" içindir. Yoksa İtalya ve Almanya'nın tecrübesinin yansıması değildir (78).

Benzer şekilde, 1838'de İngiliz ve Fransızlarla yapılan Ticaret Sözleşmesi'nin nedeni, tarımsal üretimden, piyasa üretimine geçişin doğal sonucu, veya sanayileşmiş bir toplum olarak eşit şartlarda ticaret yapmak değildir. Esas amaç devletin o an içinde bulunduğu güvenlik endişesidir (79). Ticaret sözleşmesi'nden bir yıl sonra ilan edilen Tanzimat

(76) Osmanlı devlet ve toplum düzenini feodal bir çerçeve içinde ele alan ve Cumhuriyet dönemini bu yapının dönüştüğü ileri aşama olarak değerlendiren çalışmalar mevcuttur. İlgili çalışmalara temas etmiştik.

(77) İlgili süreç Batı'daki yansımalarından farklı olarak, merkezin, merkezkaç güçleri ya da çevreyi kontrol aracı olarak günümüze kadar işlev değiştirerek devam etmektedir. Bkz; Ahmet Insel, a.g.e., s. 25.

(78) Alman ve İtalyan Ulusal birliklerinin oluşum süreci için bkz; Oral Sander, Siyasi Tarih, ss. 159-164.

(79) 1774'ten (Küçük Kaynarca Antlaşması) günümüze, Rus tehdidi karşısında Batı ile güç dengesi oluşturma girişimleri devam etmektedir. Bu arayış modernleşme tarihimizin ana etkenlerinden biridir. Bkz; Mümtaz'er Türköne, "Tanzimat'ın Sonu", Türkiye Günlüğü, Güz/1992, Sayı: 20, s. 41, Ayrıca, İngiliz, Fransız ve diğer ülkelerle yapılan ticaret sözleşmeleriyle, serbest ticaret rejimini (laissez faire) benimseyen Osmanlı devletine karşılık, liberal ekonominin beşiği olan İngiltere'de, bu tarihlerde ithalatı kısıtlayıcı kanun (Corn Law) yürürlüktedir. Bkz; Emine Kıray, Osmanlıda Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar, İletişim Yay., İst., 1993.

Fermanı, toplum tabanından yükselen-Batı'daki gibi taleplerden ziyade artan isyanlar ve ayrılıkçı yönelişleri yeni bir siyasal mekanizma içinde tutabilme gayretinin ürünüdür. Ayrıca güvenlik endişesi de, doğal olarak, fermanın, hazırlanması ve ilan edilmesi süreci içinde içkindir.

Gerçekten, altyapısı oluşmasa da, birey-devlet ilişkisi açısından Tanzimat fermanı ülkemizde bir başlangıcı temsil eder. Ancak Avrupa'da Fransız Devrimi'nden beri yürürlükte bulunan insanın temel hak ve hürriyetleri, Osmanlı teb'asının yükselen talepleri sebebiyle değil, Rus tehdidine karşı Avrupa'dan alınan destek mukabilinde ilan edilmiştir. Bu kanaati, Gülhane'de bulunan yabancı misafirler teyid etmektedir. Tanzimat Fermanı'nın bir gayesi de, sarayın elinde tuttuğu otorite'nin ileride modernleşmenin ajanları olacak bürokratların eline yani "Bâb-ı âli"ye devredilmesi sürecini başlatmaktır (80). Burada da dikkatimizi çeken husus, yetki paylaşımı Batı'da toplumsal oluşumların, (burjuvazinin ortaya çıkışıyla) siyasal talepleri doğrultusunda gündeme gelirken, bizde ise, böyle bir oluşum ve yükselen talep yoktur.

1856 yılında kamuoyuna deklare edilen Islahat Fermanı, Kırım Savaşı sonrası (1853-1856) temin edilen Batı desteğine karşı hazırlanmış hukukî ve siyasal bir düzenlemedir. Üstelik bu dönemde, otorite büyük ölçüde kalemiyyenin elindedir. Ayrıca Islahat fermanı kurumlaşmış olan din ayrımını ortadan kaldırarak, geleneksel toplumun üzerinde şekillendiği en temelli dayanağı da sarsmıştır. Bunlara ilave olarak ferman, Kırım Savaşı'yla sıklaşan Osmanlı-Batı ilişkileri, 1856 Paris Kongresi'nde, Osmanlı Devleti'nin bir Avrupa devleti olarak "tescil" edilerek, yeni bir boyut kazanmıştır. Dolayısı ile pekçok kurum Avrupai tarzda yeniden düzenlenmiştir. Avrupa devleti olarak tescil edilmek, Osmanlı idarecileri için bugün için de geçerli olan, Batı'nın her alanda saldırılarının son bulması aşağı ırk/kültür, üstün ırk/kültür teorilerinin sona ermesi demektir (81). 1856 ruhu ara düzenlemelerle 1876'ya kadar devam etmiştir.

(80) Bilal Eryılmaz, a.g.e., s. 69 vd.

(81) "Bu tarihten itibaren Osmanlı payitahtı İstanbul, bir Avrupa başkenti görünümü kazanmaya başlar. Yüz bini aşkın Avrupalı bu dönemde Osmanlı başkentini mesken edinir. Bu yabancılar daha çok Beyoğlu-Galata semtinin yeni sakinleri olur. Bunların yaşam tarzı ve tüketim kalıpları Türk toplumu için dönüştürücü bir işlev görür. Yani romanlara bile konu olan kendisine yabancılaşmış "Türk tip"leri bu ortamın ürünleridir", bkz; Bilal Eryılmaz, a.g.e., s. 18.

1876 Kanun-i Esâsi'si, tıpkı diğer fermanlar gibi, Batılı dayatmalar karşısında Tersane konferansı'nda bir araya gelen Avrupa devletleri diplomatlarına meşruti bir devlet görüntüsü vermek (82) suretiyle, büyük boyutlara ulaşan ve büyük ölçüde Batılıların desteklediği ayrılıkçı düşünceleri ve etnik ayrımcılığı önleme çabasıdır. Yoksa imparatorluk yapısına "anayasal bir çerçeve" kazandırmak değildir.

II. Abdulhamit'in (1876) tahta oturmasıyla birlikte, modernleşme süreci yeni bir boyut kazanmıştır. Ülkenin içinde bulunduğu şartlardan dolayı oldukça sert bir yönetim tarzı sergileyen II. Abdulhamid, her gruptan aydınların tepkisini çekmiştir. İktidarın bu tavrı, pek çok aydının yurt dışına kaçarak, Batılı dünya görüşü ve yaşam tarzını tanımasına ve ülkeye bu tarzı çoğulcu, seküler dünya görüşü olarak ithal etmesine vesile olmuştur. Son tahlilde, modernleşme düşüncesi, felsefi, bilimsel ve sosyolojik dayanaklarını bu dönemde bulmaya çalışmış, aydınlar "paradigmal" değişimi bu ara süreçte gerçekleştirmişlerdir. Çünkü sürgünde tesekkül eden "muhalefet söylemi" her türden düşünce akımını "modern" ve "bilimsel" temel arayışlarına yöneltmiştir. Bu döneme kadar yapılan girişimler ve arayışlar "eski düzeni" ihya etmek için iken, özellikle 1908 sonrası dönem toplumu ve devleti batılı modele göre dönüştürme çabasının yoğunlaştığı dönemdir. Diğer bir ifade ile, Osmanlı devleti kendisini "öteki" ile aynileştirmeye çalışmıştır. Bu değişim ister istemez meşruiyetin de dönüşümünü beraberinde getirmiştir.

Bu bağlamda aydınlar direk meşruiyet kaynağı olan "dinî" anlam kümeleri ve simgesellerden ziyade, dinî alanın en büyük yansıması olarak görülen "iktidar" ve sahipleri hedef haline gelir. Aydınlara göre, "asırlardan beri aldıkları terbiye ve terakümat-ı irsleri muktezası olarak bunlardan "hayır" beklemek caiz değildir" (83).

Değişen dünya görüşleri doğrultusunda imparatorluk yapısı ve onun meşruluğunu sağlayan din, yapısı gereği aşılması gereken tahayyüllerdir. Batılı anlamda paradigma değişiminin öncüleri olan aydınların, başlangıçta eleştirdikleri totaliter Tanzimat paşaları iken, zamanla "hürriyet" idealiyle "sistem"i eleştirisine ulaşmışlardır. 1865'de kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti, sistemden ziyade, işleyiş tarzına

(82) Mümtaz'er Türköne, "Tanzimatın Sonu" s. 41 vd.

(83) Abdullah Cevdet, Uyanınız, Uyanınız, s. 2.

eleştiriler yöneltiyor, dinî hassasiyetleri de olmaları sebebiyle hürriyet taleplerine "dinî bir çerçeve" de bulabiliyorlardı (84).

Mesela, Namık Kemal'in yazılarında göze çarpan "hürriyet" gibi modern kavramların, geleneksel bağlamından farklı olarak, islam ile uzlaştırılma çabaları eklektik bir özellik arzeder (85). benzer özellikler Ali Suavi (86) de de görülür.

Belirli, köklü ve ortak bir siyasal öğretileri olmamasına rağmen, özgürlük kavramını despotizme karşı bir slogan olarak kullanıp, kişi hak ve özgürlüklerini ilk kez klasik anlamda güvence altına almak doğrultusunda gelişen bu hareket, yüksek öğrenim yapan öğrenci kesimini de etkilemiş ve hep birlikte anayasal düzene geçişin mücadelesi verilmiştir. Halbuki, büyük halk kitlelerinin yönetime katılıp yasa yapma istekleri, Batıda sanayileşme ile birlikte gelen ve elde edilen haklardır. Osmanlı devleti sanayi toplumuna geçiş sürecini yaşamadığı için, yeni Osmanlılar'da batılılaşma ve Batı benzeri siyasal düzene geçip, imparatorlukta diğer yenilikler gibi, yüzeysel ve biçimsel kalmış, taklitçilikten öteye geçememiştir (87). Modernleşme sürecinin bu ilk dönemi aydınlarındaki bu tutarsızlıklar da bahsedilen "sosyal kökensizlik"ten kaynaklanmış, "gerilik", imparatorluk yapısında aranmıştır. Yine Batı'daki kavramsal çerçevelere göre de geriliğin bir diğer sebebi de "dinî anlayış"dan kaynaklanıyordu. Abdullah Cevdet'e göre;

"Peki ama bu padişah kimdir? "Çok yaşa"masına dua ediyor sunuz? Bir sülüs asırlık devr-i saltanatında vatanımızı parça parça etti. Yüzbinlerce vatandaşımızı yek diğerine boğazlattı. Yüzbinlerce dul, yetim ve öksüz bu "çok yaşa" diye bağırdığımız zalimin yüzünden sürünüyor! Hayır! Artık, bir koyun sürüsü gibi vatandaşımızın kırıldığına, sağıldığına ve boğazlandığına hissiz, merhametsiz bir seyirci gibi bakamayız" (88).

Bu minval üzere Yeni Osmanlılardan Jön-Türklere kadar alınan yol görünüşte belli olmayan, Abdullah Cevdet'in ifadelerinin altında da

(84) Şerif Mardin, Jon Türklerin Siyasi Fikirleri, s. 91; Ahmet Insel, a.g.e., s. 65-66.

(85) Kamuran Birand, a.g.e., s. 26-27; Nuray Mert, a.g.e., s. 65; Ayrıca, N. Kemal hakkında geniş bilgi için bkz; M. Nihat Özön, Namık Kemal ve İbret Gazetesi, Remzi Kita., İst., 1938.

(86) Bkz: Hüseyin Çelik, Ali Süavi ve Dönemi, İletişim Yay., İst., 1994.

(87) Yücel Aktar, a.g.e., ss. 56-58.

(88) Abdullah Cevdet, a.g.e., s. 2-3.

gizli olduğu gibi, tedrici bir sekülerizasyon süreci idi. Seküler anlayışın Osmanlı toplumunda daha ziyade pratik kaygılar çerçevesinde gelişmesi, düşünsel ve sosyal dinamiklerin ikinci planda kaldığının göstergelerinden biridir (89).

Yaşanan sorunlar karşısında dine biçilen alan, "külli bir hayat tarzı ve inanç sistemi" olarak değil, siyasal hedeflerin gerçekleştirilmesi için muharrik bir araç konumudur. Yani, faydalı olduğu, sosyal pekiştirici rolü üstlendiği oranda din işlevsel bir öneme sahiptir. Şöyle ki, "İzzet, Allah Rasulü ve Müminler içindir" (toplumu ayağa kaldırmak), "iyilikte yardımlaşınız, kötülükte yardımlaşmayınız" (zulüm, cehalet ve taassuba karşı çıkmak), "onların işleri muşavere ile" (saltanat ve istibdadı karşı koymak), "ilim talep etmek...". (Kadınların sosyal konumlarını değiştirmek) "Zulüm, münkerdir, onu ortadan kaldırınız" (Ülkenin yaşadığı hayati problemler) emir ve tavsiyeleri, aydınların ideallerinin gerçekleşmesi için birer araç konumundadır (90). Yine ayınlara göre, "İslam doğru olduğu için doğal, sosyal bakımdan yararlı olduğu için önemlidir" (91).

Aydınların bilincinde din konusunda yaşanan kırılmalar, düşünsel olarak hız aldıkları Darwin sonrası biyolojik materyalizmin yansımaları yüzündendir. Draper (92) aracılığıyla tanışılan biyolojik materyalizmin, Türk aydınının düşüncesindeki karşılığı ahlakılıktır. Bu anlayış, klasik manadaki, Kur'an ahlâkı, Hz. Peygamber'in güzel ahlakı değil, toplumsal iş bölümünün ortaya çıkardığı, rol ve statü paylaşımına göre herkesin vazifesini bilmesi, yani ödev ahlakıdır. Draper'in eserine reddiye yazan A. Mithat Efendi bile, ahlakilik emperatifinin tamamen dünyevi temellerde anlaşılması gerektiğini söyler ve ahlakiliği dünyevi refah sağlamaya yönelik bir araç olarak algılar (93).

Hemen hemen bütün aydınlarda oluşan bilinç kırılması, önce, dine toplumsal bir işlev yüklemeyi; bunda başarısız olununca, genel olarak din anlayışındaki yanlışlığı eleştirmeyi son nokta da ise, dinin

(89) Nuray Mert, a.g.e., s. 68.

(90) Bkz; Abdullah Cevdet, a.g.e., s. 32.

(91) Şerif Mardin, Jon Türklerin Siyasi Fikirleri, s. 91.

(92) J. W. Draper'in meşhur eserinin ismi "History of the Conflict Between Religion and Science, (London, 1885) dir.

(93) Geniş bilgi için bkz; Ahmet Mithat, Niza-i İlm-ü Din, İst., 1323; Ekonomi Politik, İst., Kırkanbar Mat., İst., 1296.

kendisinin tartışma konusu yapmayı doğurmuştur.

Din anlayışındaki ikinci aşama için şu örnek sanınız yeterli olacaktır:

"Şu gerçeği haykırmak şarttır! K. Kerim bu muazzam gelişmenin (İslam medeniyetinin) sağlanmasında katkıda bulunmuş, fakat tereddiye yol açan asla o olmamıştır (94).

Batıcı aydınların din hakkındaki değerlendirmeleri, gerek muhalefette (1889-1909), gerekse iktidarda (1909-1918) oldukları dönemin şartları muvacehesinde ve Batı'da düşünce dünyasının aldığı her yeni şekil çerçevesinde değişmektedir. Ancak, din-düşünce bağlamındaki değişime, gittikçe negatif bir ton kazanmaktadır. Abdullah Cevdet'in iki farklı dönemdeki ifadeleri bize bu konuda bazı ipuçları vermektedir.

"Müslümanlar! Mü'min olunuz. Hak'ka, adalete mü'min olunuz ve imanınızı fiil ve muamele ile isbat ediniz! Mü'min olduğunuzu, izzet-i nefse malik olduğunuzu, insanca, müslümanca gösteriniz. Müslümanlar! Müslüman olunuz! Hakiki müslüman olunuz! Uyanınız, Uyanınız!" (95). Bu sözler 1908 yılında muhalefette iken söylenmiştir.

"Din, Muhammed (S.A.V.)'in olsun, İsa'nın olsun, Musa'nın olsun, mevzu-u aleyhleri, hüsn-ü muaşeret, refah ve sadet-i ictimai uknûmları kabul ve hazm ettirmektir. Nitekim yemekten maksad doymaktır. Bedenin zayıflığını tazammum edecek mevadd-ı gıdaiyyeyi mideye idhal ve bil vasıta kaffe-i uzviyete tevzi ve erzan etmektir".

"Yenilen yemek mideyi bozduğu, bedenin sıhhatı tamamiyyetini muhafazayı bedel-i ihlal ettiği vakit, hem alınan gıdayı hem de cihaz-ı hazminin ahval-i fizyolojiyye ve patolojiyyesini bilmuayene maksad-ı aslî olan tazmin-i mâfât fiilinin neden hasıl olmadığını tahkik etmek nasıl lazım ise, laaletta'yin bir din dahi saliklerini mes'ud, kavî ve hulûk etmekten kalınca bu keyfiyyetin sebebi aranılmak, bulmak, defî edilmek vacip olur."

"Dinlerin tekamülü ancak, bu sürette temin olunabilir. Tekamülden müstağni ve müstenkif olarak kainatta maddi ve

(94) Ahmet Rıza, a.g.e., s. 227.

(95) Abdullah Cevdet, a.g.e., s. 32.

manevi hiç bir şey yoktur" (96). Bu ifadeler ise 1913 yılında İttihad ve Terakki Cemiyeti iktidarda iken söylenmiştir.

Batıcı aydınların din hakkındaki tutum ve tavırlarının zamana, olaylara, şartlara göre değişime uğraması, gerek ülkenin içinde bulunduğu şartlar, gerekse 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren pozitivizmin ve biyolojik materyalizmin siyasal ve sosyal bilimsel alana transferi ile doğrudan alakalıdır. O dönemdeki genel kanaata göre, din toplumsal gelişmenin önündeki yegane engeldir. Bu anlayış, ilk etapta, aydınlarımızda dinin kurumsallaşmış formunun eleştirisi şeklinde tezahür etmiştir. Form ve içerik arasındaki karşılıklı bağımlılığı aşamamaları sebebiyle, zaman içerisinde içerik de tartışılmaya başlanmıştır (97). İlgili zihni dönüşümün modeli, batılı toplumların din-bilim tecrübesinden esinlenmektedir.

Batı ile yoğun ilişkileri olan hatta Avrupa başkentlerinde örgütlenen İttihad'cıların bunlardan etkilenmesi kaçınılmazdı. Zaten İttihad ve Terakki'nin örgütlenme gayelerinden biri de Osmanlı toplumunu "bilimsel bir cemiyet şeklinde yeniden örgütlemektir. Bu yüzden Yeni Osmanlılar gibi din ve bilimi bağdaştırmaya çalışıyorlardı (98). Jön-Türkleri, 1890'larda böyle bir harekete iten sebep, Şerif Mardin'e göre, sıklıkla vurgulanan Tıbbiye Merkezli materyalizmin değil, Jön-Türklerin tasavvur ettikleri ideal toplulukla II. Abdülhamid dönemi Osmanlı Toplumunun genel görünümü arasındaki "değer" uyumsuzluğudur. Değer, uyumsuzluğunun temelinde ise, toplumsal bağların kişilere bağlanarak kurulduğu bir toplulukla, toplumsal bağların soyut ilkelerin peşinden giderek kurulduğu bir topluluk arasındaki farklılık yatmaktadır. Diyebiliriz ki, Avrupa'nın Aydınlanma Çağı fikirlerinin etkisi, Türk toplumuna bu çağın büyük düşünürleri yoluyla değil, fakat Batı'dan alınan yeni müesseselerinin zorunlu olarak getirdiği yeni "yaşam değerleri"yle olmuştur (99).

Osmanlı toplumunda yeni yeni belirmeye başlayan yeni yaşam değerleri ve arka planındaki kültürel kodlar, Batı'daki gibi sosyal ve kültürel geçmişi olmayan bir toplumda, önceleri devleti kurtarma sonraları

(96) Abdullah Cevdet, "İslam'ın Tekamül-i Dinisi", İctihad, 18 Nisan 1329, Nu: 62.

(97) Bkz; Kılıçzade Hakkı, "Müslümanlık ve Hristiyanlık", İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 67.

(98) Geniş Bilgi İçin Bkz; Şükrü Hanioğlu, a.g.e., ss. 28-82.

(99) Krş; Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, s. 16.

ise toplumu dönüştürme projesinin dayandığı ilkeler olmuştur. Çünkü, idareci ve aydınların nazarında gerekli olan şey, kısa vadeli uygulanabilir pratik çözüm üreten kurumlardır. Son tahlilde, toplumsal çözümlerlerde sebep veya sonuç olan değişkenler yer değiştirmiştir.

Bilim ile toplumsal alanın nasıl dönüştürüleceği sorunsalı karşısında Jön Türkler, iki çeşit tavır geliştirmişlerdir. Birincisi, mevcut varoluşsal problemlere uygun düşecek bir fikri proje ile toplumun yeniden tanımlanmasıdır. Yeni devir tanımlama projesi ise, "sosyal Darwinizm"dir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Darwinizm'in Tıbbiyeliler aracılığıyla hızla yayılması, biyolojik materyalistlerin Tıbbiye'ye giren dindar öğrencilere, inançlarını değiştirmek için ilk elde Darwin'in kitaplarını okutmaları ilgili projenin bir sonucudur (100).

Kılıçzade Hakkı'nın düşüncelerinde bu yansımaları açıkça görülebiliyoruz:

"Hilkat-ı âlemden sonra, yine insanların iddiasına göre, mevcudat içinde en ziyade nazar-ı dikkati celbeden insan olmuştur. Din perverlere göre, insanı Cenab-ı Hakk'ın bizzat eliyle çamurdan statüsünü yapıp, muahharan kendi ruhundan nefhettiği ve bu suretle vucuda geliştirdiği bir mahluktur. Erbab-ı fenne göre, bu da tekamül neticesidir ki, milyonlarca senelerin mahsulüdür. Mamafih, her iki iddia bir katiyyet ifade etmeyip, netice itibariyle birer nazariyedir. Benim itikadım şudur ki, avâlimin mebdei ve nuru olan kuvvet, insanı merbut olduğu arzın havi olduğu mevaddan mürekkebe olmak üzere milyonlarca seneler süren bir tekamül neticesinde yine o arzın kaşrı üzerinde iare-i kamete iktidar etmiştir. Kürre-i arz hararet-i garizâsını muhafaza ettikçe, güneşten ziya aldıkça, üzerindeki insanlar daima varolmakda devam edeceklerdir" (101).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, "kanun-ı tabii", "tekamül" gibi kavramlar yaratıcı Tanrı fikrini dışta bırakmıştır. İlkelerini pozitivizmden alan ve sosyal Darwinizmle sosyo-kültürel ve siyasal alana tasarak toplumsallaştıran bilgi birikimi içinde "Tanrı, ahiret, Cennet, Cehennem, Kabir ve Ölüm" gibi metafizik konular ve inançlar yoktur.

(100) Şükrü Hanioğlu, a.g.e., s. 51.

(101) Kılıçzade Hakkı, Son Cevap, s. 9.

Artık üretim ve tüketim "geçim" için değil, "piyasa" içindir. Son tahlilde, pozitivizm adeta, dinin anlamlandırdığı "kutsal dünya"nın yerine; seküler, kutsaldan arınmış ve bilimsel verilerle açıklanan madde dünyasının yeni dini olmuştur. İnsanlar artık, "herşeyi Tanrı yarattı" diyemiyorlar, zorunlu olarak "tabiat yarattı" diyorlardı. Artık Tanrı pozitif bilimin konusu olmaktan çıkmıştır.

Şükrü Hanioğlu'na göre, Jön-Türklerde dine karşı negatif tutum çok önceden mevcut olup, kendi aralarında Tanrı'nın varlığı-yokluğu ile noktasında devamlı tartışmalar yapmaktadırlar (102). Tanrı üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı ve yapılan tartışmaların Tanrı'nın yokluğu sonuçlandığı Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhane'nin siyasal bir muhalefet merkezi olmasının temel nedeni, materyalizmi benimseyen aydınların toplumla ters düşerek korkunç bir çatışmanın içine girmiş olmalarıdır (103). Dolayısıyla din ile dini değer ve kurumlara karşı batıcı aydınların bir nevi "çifte standart" sergilediklerini söyleyebiliriz:

Batıcı aydınların takındıkları çifte standardı Ahmet Rıza'nın kız kardeşine yazdığı mektupta açıkça görebiliyoruz.

"Tuhaf, bu da bir nevi sinir hastalığı olmalı, dine dair bir bahis açıldı mı kendimi zapta muktedir olamıyorum" (104).

Abdullah Cevdet de, arkadaşı İshak Sukûtiye yazdığı mektubda benzer anlayışı sergilemektedir.

"Alfieri'nin, "De La [sic!] Tyrannie" ünvanlı eser-i meşhurunu tercüme ettim. 3-4 aydan beri uğraşıyorum. Dün tercüme reside-i hadd-i hitam oldu. Bakalım nasıl basılacak. Cemiyet kendi hesabına bastırmak için imlasının bazı muhammediye dokunan yerlerinin tadil ve tayyını isteyecektir. Buna benim gönlüm razı olmaz. Bunun için reyin nedir?" (105).

Yukarıdaki ifadeleri aldığımız, Şükrü Hanioğlu, mektupla ilgili şu yorumu ilave eder. "Cemiyet, fikirlere kuşkusuz iştirak etmekle beraber,

(102) İlgili tartışmalar için bkz; Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet, Emek Mat., İst., 1981, ss. 5-25.

(103) Şükrü Hanioğlu, a.g.e., s. 46.

(104) Nakleden, Şükrü Hanioğlu, a.g.e., s. 46-47.

(105) Nakleden, Şükrü Hanioğlu, a.g.e., s. 47.

halkdan gelebilecek tepkileri göz önüne alarak bu bölümlere savunucu notlar ilave ettirmiştir" (106).

Jön Türklüğün pozitivistin genel çerçevesini kullanarak ortaya koydukları, sosyal ve siyasal alana uyarladıkları ikinci nokta, her alana hakim olması gerektiğine inanılan ve bir inanç kategorisi haline getirilen bilim(cilik)in devleti yönetme konusunda üstlendiği kurtarıcı işlevdir.

İttihatçılar, iktidara geldikleri, siyasal erki eline aldıkları zaman yer yer popülist politikalarla halka ve geleneksel yapı ve değerlere saygılı gibi gözükseler de, kafalarındaki kurguladıkları toplum modelinde halk ve onun temsil ettiği değerler yoktur. İttihatçıların siyasal projesine göre, "otorite"yi ulusal bir elit yani seçkinler elinde bulundurmali ve toplumu onlar yönetmelidir (107). Bu elitler, zihnen, bedenlen üstün niteliklere sahip iyi bir eğitim almış olmalıydılar. Bu anlayışın arkaplanında şu teori yatıyordu. Bireysel hayatın olduğu gibi sosyal ve siyasal hayatın da bir mücadelelelden ibaret olduğu inancı Darwin'in "seleksiyon" kuramına dayandırılıyordu. Bu inanca göre, bir tarafın üstün gelmesini sağlayacak olan önderlerin özel nitelikli ve eğitilmiş olması sorununu gündeme getiriyordu. Doğal olarak, bir siyasal eliten zorunluluğu fikrinin yaygınlaşmasını doğuruyor. Sonuçta, bir devletin yazgısını, işlerini, yöntem siyasilerinin "siyasal bir sınıf"ı yaratacak kalitede olmaları gerekmektedir. Bu konuda, Celal Nuri, Türk insanının mevcut şartlarının "aranılan" niteliklere sahip olmadığını vurgulamaktadır.

"Türkler, mânen ve ilmen olduğu gibi, maddeten ve bedenlen de tedenidedirler. Muharebe münasebetiyle İstanbul'dan geçen askerlerin muayenesi bu hakikat-i müessifeyi meydana çıkardığı gibi, vilâyâtımızda sakin ahalinin tedkik-i maişeti bizi yine bu neticeyi istihsale sevk eder... Noksan tağaddi bir takım i'lel ve emrazın daha başka bir suhûlet ve süratle vudut-ı Osmaniye istilalarına mahal veriyor. Yine bu noksan tağaddidir ki, umumiyet itibariyle Türklerde fakrid demmi tevlid eylemiştir. Avrupa'da tesadüf ettiğimiz o, kırmızı, gülbüz adamların yerinde bizim köylerimiz de

(106) Geniş bilgi için bkz; V. Aliferi, İstibdad, (Çev: A. Cevdet), Osm. İt. ve Ter. Mat., Cenevre, 1317, ss. 115-118, nakleden Şükrü Hanioglu, a.g.e., s. 47.

(107) Bu konuda önceden bilgi verildiği için ana noktalara temas etmekle yetiniyoruz. Bkz; Abdullah Cevdet, "Yusuf İzzettin Efend ile Mulakat", İctihad, 12 Eylül 1329, Nu: 80; M. Naci, "Ruh'ül Akvam", İctihad 12. Kanun-ı Evvel, 1329, Nu: 84.

beti-benizi sararmış, sıska olmuş zavallıları görüyoruz. Vaktiyle "Türk gibi kuvvetli" (fort Commeun turc) sözü Avrupa'da darb-ı meseldi" (108).

Siyasal erk ile alakalı böyle inançlara sahip olan İttihadçılar, teoride meşrutiyeti, demokrasiyi savunsalar bile, Meşrutiyetten (1908) sonra Meclis-i Mebûsan'a hiç saygılı davranmamışlardır (109). Zira ara ara ürettikleri komplo teoriler ve uyguladıkları "baskıcı" politikalar, ya da muhalefette iken dile getirdikleri taleplere iktidarda iken hiç kulak asmamaları, ilgili seçkinleri tavırdan kaynaklanmaktadır.

Büyük ölçüde İttihad ve Terakki Cemiyeti içinde kümelenen ve genel olarak Jön Türkler olarak adlandırdığımız Batıcı aydınlar, modernleşme projelerini, son tahlilde, geleneksel toplumsal yapı ve değerlerin şekillendirdiği, esas olarak direnişin kaynağını temsil eden "gizli yapılar", soyut ikincil toplumsallıklarla dönüştürme üzerine kurmuşlardır.

Modernleşme sürecinde, toplumsal reaksiyon ve direnişe sebep olan husus, çok uluslu, çok dinli bir toplumsal yapıdan kurgulanan soyut, ikincil toplumsallık (homojen bir topluluk) aracılığıyla birincil ilişki sistemini "çağdaşlaştırma" girişimine olan toplumsal tepkidir. Batıcıların temel amacı, geleneksel birincil toplumsallıkları yıkmak, en azından etkisiz hale getirmek ve onların yerine devlet otoritesinden/seçkinlerin tercihinden kaynaklanan toplumsal ilişki ağını ikame etmektir (110).

Bu bağlamda, bilim'in (pozitivizm) temel öncülleri, geleneksel toplumsal yapıda birincil ilişki sistemine rahim görevi yapan metafizik anlam dünyasının, modern toplumsal hayattaki tesirinin kırılarak zamanla yok edilmesine dayanır. Yani toplumsal alanın "selûkerize" edilmesini ister. Sekülerizasyon sürecinin tamamlanması için, toplumsal kurum, yapı ve ilişkilerde mistik, irrasyonel, kısaca dinî bilgi, otorite ve kaynaklarına baş vurmanın yerine, insan aklının ve yaşama pratiğinin alınmasını, insanların toplumsal ilişkilerinde dünya merkezli ilgi ve duyarlılıkların öncelenmesi gerekir. Başka bir ifade ile, modern toplumlarda

(108) Celal Nuri, Mukadderat-ı Tarihiyye, ss. 22-29; Yine aynı konu ile ilgili olan "Seciye" başlıklı bölümde (ss. 44-54) benzer konular işlenmektedir. Ayrıca bkz; Orhan Rıza, "Medeni Irklar", İctihad, 19 Kanun-ı Evvel, 1329, Nu: 85.

(109) Geniş bilgi için bkz; Yücel Aktar, a.g.e., ss. 121-122; Ahmet Feroz, a.g.e., ss. 205-247.

(110) Ahmet Insel, a.g.e., ss. 26-27.

bireyler, toplumsal alandaki eylemlerini dinî ve mistik inançları öyle emrettiği için değil, somut pratiğin rasyonel olarak değerlendirilmesi öyle gerektirdiği için yaparlar. Burada önemli olan nokta, bireyin kendi iç dünyası ve özel hayatıyla, toplumsal alanı ayırtedebilmesi, iç ve özel dünyasında irrasyonel; dinî inançlarına uygun yaşasa bile, dış dünyaya bu inançlarını yansıtmamalı ve rasyonel davranabilmelidir (111).

Siyasal açıdan modern projenin öngördüğü "otorite", yapısı ve örgütlenmesi özgürlükleri temel alan, yasalarla sınırlanan bir mekanizmadır. Geleneksel otoritenin aksine, meşruiyetin kaynağı Tanrısal değil, dünyevidir. Diğer bir anlatımla, halka ve yönetilenlere dayanır. Modern siyasal örgütlenme biçimleri, yapısı gereği laik olmak zorundadır. Laikliğin zorunluluğu, devletin siyasal pratiklerinin dinî kurallara göre değil, insanî, rasyonel kurallara göre düzenlenmesini gerektirmesindendir. Türk modernleşme projesinin siyasal pratiği, teorik olarak bu temeli öngörürken, siyasal pozitivizmin pratikte ve ilkeleştirdiği "devletçi ve toplumcu" felsefenin ürettiği bürokratik despotizm batılılaşma tarihimizin çarpıklıklarından birini temsil eder. Yani toplumu dönüştürme araçları, ahlakilik ve demokratlıktan ziyade, "zorlayıcı" bir nitelik arzeder. Burada şunu da ifade etmeliyiz ki, batıcıların bu uygulamaları, büyük ölçüde geleneksel toplumcu ve devletçi karakterin doğasının tersyüz edilmesi sebebiyle anakronizme dönüşür. Siyasal despotizmin entellektüel ve ahlaki bir dayanağının olmaması ve de geçişlerin normal bir seyir takip etmemesi nedeniyle oluşturulan "devlet ahlakı" gibi soyut baskı mekanizması sayesinde toplumun talepleri ve değerleri sindirilmiştir.

Batıcı elitlerin siyasal ve sosyal pratikleri, tabanın talepleri ve toplumun dengeleri gözetilerek "yumuşak bir değişim projesi olmaktan ziyade, zora dayanmaktadır. 1917 Hukuk-u Aile Nizamnamesi, yine aynı yıl Rumî takvim'de yapılan 13 günlük düzeltme, yani miladî takvime uydurma, alfabe değişikliği (112), Tevhid-i tedrisata geçiş süreci ve karma eğitim (113) Kadının statüsü (114) gibi girişimleri, Cumhuriyet sonrasında

(111) Mustafa Erdoğan, "Laiklik ve Türk Uygulaması Üzerine", s. 54.

(112) Bkz: İsimsiz, "Latin Harfleri", Hürriyet Fikriyye, 27 Mart 1330, Nu: 8, Ayrıca, Latin Harfleri, İctihad, 1. Teşrin-i Evvel 1923, Nu: 158.

(113) "Müşterek Terbiye ve Tevhid-i Tedrisat", İctihad, 1 Ağustos 1923, Nu: 168.

(114) Celal Nuri, "Kadınlarımız", İctihad, 15 Nisan 1329, Nu: 63; Kılıçzade Hakkı, "Kadınlara Nasıl Hürmet Ediyoruz", İctihad, 27 Haziran 1329, Nu: 69; Tahsin Nahid, "Kadınlarımız", İctihad, 27 Haziran 1329, Nu: 69.

işaretlerini vermektedir.

Baticılara göre, Batı-dışı toplumlar kalkınmak ve çağdaşlaşmak için Batı uygarlığının maddî öğelerinin yanında, maddî olmayan, kültürel, dini, fıkri, felsefi sistemlerini bütünüyle ve acilen almak zorundadır. Hatta ilk hedefi gerçekleştirmek için dönüşüme ikincisinden başlamak gerekmektedir. Çünkü geleneksel toplumun temel karakteristikleri olan imparatorluk ve din'in dönüştürülmesi başka yollarla mümkün değildir.

B) BATICILAR ve DİNİN SEKULERİZASYON SÜRECİNİN ANA PARAMETRELERİ

Dünyevileşme, yaşanan realiteler karşısında, kurumsallaşmış dini yapının yön ve anlam bildirimi işlevini kaybetmesi, dolayısıyla "makul olma" özelliklerinin topyekün yokoluşuyla sonuçlanan bir gelişmedir. Dünyevileşme (sekülerleşme)nin bilinç düzeyinde yansıması "öznel", toplumsal-yapısal düzeyde yansıması "nesnel" dünyevileşme olarak karşılanabilir. Öznel dünyevileşme bilinç kırılması, nesnel dünyevileşme insanı toplumsal alana bağlayan yapıların kutsallıktan uzaklaşması sonucunda yaşanan anlam krizinin doğal bir uzantısıdır (115).

Daha önce detaylı bir şekilde anlattığımız sekülerizasyon süreci, önce Batı toplumlarında, sonra da yeryüzü ölçüğinde modernite'nin bir uzantısı olarak yaygınlaşan bir sorunsaldır. Sekülerleşme olgusu, hem modern dünyaya hem de onun arkaplanını teşkil eden dünya görüşüne eklemlenme süreci içine giren Batı dışı toplumların modernleşme sürecinin temel parametresidir.

Din, özgül tarihsel durumlarda kendi altyapısı üzerinde karşı etkilerde bulunabilme gücüne sahip olan bir kurumdur. Bu manada söz konusu gücün farklı durumlara göre değişkenlik arzedeceği söylenebilir. Çünkü din, yerine göre bazen de kendi dışındaki alanlar da biçimlendirici bir güç olarak ortaya çıkarken, bazen de tarihsel açıdan bağımlı bir oluşum biçimi olarak da gözükmektedir. Diğer bir ifade ile toplumsal - yapısal şartlar dinî inanç, düşünce ve topluluklar üzerinde etkili olabildiği gibi, bunun tersi de mümkündür. Dinler tarihi bu konuda bize yeterli malzeme sunmaktadır.

(115) Peter L. Berger, a.g.e., s. 187.

Tarih boyunca diğer büyük dinlerin tarihinde yaşandığı gibi, İslam tarihi boyunca çeşitli grup veya topluluklar, içinde bulundukları şartların ve realitelerin etkisiyle, kurumsallaşmış, resmî dinî söylemlere karşı çeşitli ikaz, itiraz ve protesto hareketine girişmişlerdir. Din-toplum, din-siyaset veya diğer yapıların karşılıklı etkileşim süreci içinde, dinî doktrin ve pratiklerle toplumsal praksis örtüşmediği zaman, bir yeniden yapılanma, ihya-reform, arınma girişimleri yer yer görülmüştür (116).

Bu bağlamda, İslam toplumlarının 9. yüzyıl ve 13. yüzyılda karıştıkları dıştan meydana okumalara ya da çeşitli ara dönemlerde çeşitli çatışmalara sebebiyet veren iç siyasal-dinî anlaşmazlıklara karşı geliştirilen dinî içerikli tepkileri baz alarak, 19. yüzyılda müslüman toplumların Batı'nın her alanda meydana okumasına karşı oluşan dinî-siyasal, **sosyal-kültürel** öğeleri içkin düşünce akımlarını da aynı kategoride değerlendirebiliriz.

Çeşitli coğrafya ve toplumlara göre değişen bu tepkiler içinde, özgün bir yeri olan Türk Modernleşmesi sürecinde ortaya çıkan modernleşmecî projelerin de, son tahlilde, din bağlamında şekillendiği göz önüne alınacak olursa, dinî bir protesto ve arınma hareketi olarak incelenebilir (117).

Biz bu bölümde Türk Modernleşme sürecinin bir versiyonu olan Batıcı aydınların ortaya koydukları dinî ikaz, itiraz ve protesto girişimlerini, temelde, dinin doktriner yapısından ayrılma, ayin ve ibadet usûllerinin eleştirisi ve dinin kurumsallaşmış yapısı ile gelenekselleşmiş anlayışına karşı çıkış olarak üç ana başlık altında toplayabiliriz. Diğer bir ifade ile, yaşanan dinî tecrübenin, teorik, pratik ve sosyolojik ifade tarzlarına karşı, bir restorasyon, bir reform girişimidir (118).

1) Batıcıların Din Anlayışının Boyutları

a) Doktriner Boyut

Batıcı aydınların, dinin doktriner boyutuna ilişkin yaptıkları itirazlarda genel olarak, Batılı dünya görüşünün temel çizgileri saklıdır. Dolayısıyla, Tanrı inancı ve mahiyeti, sıfatları; Tanrı'nın insan ve âlem ile

(116) Geniş bilgi için bkz; Ünver Günay, a.g.e., s. 179 vd; Joachim Wach, a.g.e., ss. 167-194; Gustav Mensching, a.g.e., ss. 264-271.

(117) Benzer bir değerlendirme için bkz; H. Ezber Bodur, a.g.e., s. 15.

(118) Joachim, Wach, a.g.e., s. 176.

olan ilişkileri başta olmak üzere, kader, irade, başlangıç ve son (mebde ve mead) Peygamberlik vs. gibi birçok inanç boyutu olan meseleler ele alınırken, pozitivizmin öne çıkardığı rasyonalizm ve aşırı akılcılığa dayalı olarak ortaya çıkan "doğal din" anlayışı ve Batı'daki protestanlık örneğinde olduğu gibi dinin metafizik boyutunun insan merkezli olarak, yeniden tanımlanması söz konusudur. Diğer bir ifade ile dinin vahiyle ilişkili boyutu, yani iman boyutu aklileştirilmeye (rasyonalization) tabi tutulur.

Şimdi ilgili değerlendirmeleri aydınlarımızın görüşleri doğrultusunda incelemeye çalışalım. Her bir aydının din'e bakış açısı yer yer farklılıklar arz etmekle beraber ortalama bir aydının genel din anlayışı bağlamında, en çok düşünen ve tartışan Kılıçzade Hakkı'nın ve Celal Nuri'nin anlayışını esas alıyoruz. Kılıçzade Hakkı'nın bir Hristiyan vatandaşımıza cevap olarak yayınladığı makalede bu genel çerçeveyi, hristiyanlık da dahil olmak üzere görebiliyoruz.

"...Zat-ı âlileri dinde mantık iflas eder diyorsunuz. Eğer bu kaziyye doğru ise, bunun aksi olan din mantıkta iflas eder kaziyyesi de doğru olmak lazım gelir. Çünkü mantık ölçüsü mutlaka ma'kulâtıdır. Mantık ne menkulât ne de hayâlât üzerine binaen müddeâ edemez. Eğer dinin bazı aksamı mantîken halledilemiyorsa, o mutlaka henüz bizim daire-i idrakimize girmediğindendir."

"Gerçi dinler mutaassıp müdafilerinin, yani hocaların ve papaların beyanatına göre, menkulâta müstenittir. Ve ma'kulat menkulattan sonra gelir. Onların prensipleri insanları başka türlü idare etmek olduğundan, ma'kulata çokluk yanaşmazlar. Zira ma'kulat onların emellerini kat etmek için en keskin bir kılıçtır. Halbuki, âbâ-ı diniyyenin bu müdafileri esasen doğru değildir. Görüyoruz ki, aklın fevkinde daha ulvî ve daha kıymetli hiç bir madde yoktur. O halde aklın, yani mantığın dine girmesi mümkün olur mu? Ve aklın derununa giremeyeceği bir dine din demek caiz olur mu? Peygamberlerin, bhusus Hz. Muhammed (S.A.V.)'in beyanatı abâ-i diniyyenin o beyanatının zıdd-ı kamilidir. Bizim ulu peygamberimiz dine ait pekçok beyanatı meyanında en mühim olmak üzere "din okuldan ibarettir. Akli olmayanın dini de yoktur" diyor ki, bir vâzı-ı dinin ağzından bu sözü dinledikten sonra, sizin papalarla bizim softaların bu hususta fazla söze cesaret edebilmeleri hadlerini bilmemekten nâşidir."

"Emin olunuz ki, bu hadis sahihtir. Ve cidden son Peygamberin ağzına yakışacak sözlerdendir. Hadis, bir hakikat-ı katîyyi beyan buyurduğu için, her hakikat perver âkilin yalnız bir iman-ı tam ile iman etmesi değil, Allah'a secde eder gibi bu hakikatin karşısında eğilmesi lazımdır. Böyle bir sözü enbiya-i sâlifinin sözleri arasında bulamazsınız. Çünkü beşer, o devrede, kendi vicdanından bu sözü çıkaracak kadar, tekamül etmemişti. Tekamül elyevm vukuu sabit bir keyfiyyet olduğundan, dinin akıldan ibaret olduğu düsturunu matikî bir burhan olarak kabul edebiliriz ki, ölçümüz olan mantık da, bunu lehimize tartmakta tereddüt ve teahhur etmez" (119).

Kılıçzade Hakkı'nın bu ifadeleri, Batıcı aydınların genel bakış açısını yansıtmaktadır. Yani, bilim dışı kabul edilen "metafizik" hususlar, pozitivistik angajman sebebiyle ya akılla izah edilmeye ya da "hayalât" ve "hurafât" şeklinde reddedilmektedir (120).

Doktriner temelde önemli konulardan biri, Tanrı'nın varlığı, sıfatları, Tanrı-insan, Tanrı-evren ilişkisi boyutudur. Batıcı aydınlar, bu konuda farklı şeyler söylerse de, Allah'ın varlığı ve birliği noktasında genel bir kabul vardır. Ancak bu kanaat, sıfatlar söz konusu olduğu zaman akılla bilinemezler (inconnaissable) sahasına ait olduğu için belli bir tanımlama işine girmemektedirler. Doğal olarak bu yaklaşım "aklın ürünü olan bir Tanrı imajını çağrıştırmaktadır. Celal Nuri, bu konuda sunları söyler:

"Allah tarif edilemez. Allah, kainatı kuşatan umumî ve ulvî Bir'dir. O'nun bütün meziyetleri, iyiliğin, güzelliğin, cebberrutun, büyüklüğün ve fikrimizin kuşatamayacağı, bilinmeyen vasıfların, mahza adaletin, mutlak merhametin ve hakikatin umumî remzidir. Allah, remz-i ekmeliyettir. Ekmeliyeti, anlayışı kıt olan insan ancak Zat-ı Bâri şeklinde anlayabilir".. Allah'ı, bilinmeyişi inkar veya bunu delil ile isbat etmek kadar ahmaklık tasavvur edemem..... bin bir delil ile Allah'ı isbat etmeye kalkışanlar, ne kadar beyhude

(119) Kılıçzade Hakkı, "Müslümanlık ve Hristiyanlık", İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 67; Benzer ifadeler için bkz; Celal Nuri, İttihad-ı İslam, Yeni Osmanlı Mat., İst., 1331, ss. 46-58.

(120) Bu konuda daha geniş çözümlemeler için bkz; Celal Nuri, Tarih-i İstikbal, C. I, Yeni Osmanlı Mat., İst., 1331; Hatem'ül Enbiya, Yeni Osmanlı Mat., İst., 1332; Kılıçzade Hakkı, Soncevap, Yeni Osmanlı Mat., İst., 1331; İtikadat-ı Batılaya İlan-ı Harp Matba-ı Şems, İst., 1332.

emek sarfetmişlerdir" (121).

Celal Nuri, batıcı aydınlar arasında sistemli ve oldukça sağlıklı düşünce üretebilen bir aydındır. O'nun Tanrı anlayışı, geleneksel imaja ters de olsa, oldukça tutarlıdır. Özellikle içinde yaşadığı dönem ve ait olduğu düşünce grubu gözönüne alındığında daha da önemli gözükmektedir.

Buna karşılık, Tanrı anlayışı diğer düşünürlerde farklılaşmaktadır. Abdullah Cevdet bunlardan biridir. Abdullah Cevdet'in Tanrı anlayışı, mistik öğeleri baskın adeta panteist bir yorumu ifade etmektedir.

"Allah'ım ne yolda itsem inkar/ikrar çıkar netice-i kâr", nazımının müeddası, biraz muhalif ve fakat hikmet-i İslâm'a muvafık olarak müslüman Allah'ı isbat etmeye uğraşmaz. Çünkü böyle bir teşebbüs azâmetullahı tenzil ve tahlil etmek olur. İslamiyet, Allah'ı Külliyet-i mevcudiyete tahvil eder. Allah'ı inkar etmek mükevvenatı, kainatı inkar etmektir.", "Birgün Peygamberin (s.a.v.) huzurunda ashabdan biri tabiata söğüyordu. Peygamberimiz (s.a.v.) in ağzından şu söz sudur etti. "Söğme, çünkü kainat, hakikatte Allah'dır". Bir hadis-i kudsi hatırıma geliyor ki, şudur; "Ene indi zannî abdî bî", "ben kulumun muhayyilesinde tahayyül olduğum gibiyim" mealindedir" (122).

Ayrıca, O, insanları adalete sevk eden, son tahlilde yaptığı her fiili kadere, alınyazısına bağlayan insanı bağlayıcı itikada (Promete örneğinde olduğu gibi) karşı çıkar. Dolayısı ile Tanrı'ya, hayatın kaynağı, bir nur olarak kabul eder.

"Ben iki nev itikadın pâyini takip ediyorum. Biri istisal etmek istediğim, diğeri istihsal etmek istediğim itikaddır. Bunlardan birincisi âtl ve münten itikad, ikincisi fail ve muhyi itikaddır. Birincisi ölüm karanlığıdır, ikincisi hayat ve nurdur. Hayat ve nur olan ve hayat ve nur veren, itikadımızca hayat ve nur mahza olan Allah'dan; Titanların anladığı, Titanların taptığı ve bir Titan'ın "Her yaptığı hayır/Her hayra kâdir: Gündüzleri güneş/Geceleri mah; insanların gözü/gözlerin nuru, namesinde terennüm, tebcil, tasvir, taabbud ettiği Allah'dan, ancak hayır sadır olur".

(121) Celal Nuri, Tarih-i İstikbal, C. I., ss. 114-117.

(122) Abdullah Cevdet, "İslam'ın Tekâmülü Dinîsi", İctihad, 15 Ağustos 1329, Nu: 76.

Allah şerri arzu etmez, arzu etmediği şeyi yaratması olmaz. Bi-naenaleyh her şer bizim amelimiz, veya netice-i âmâlimizdir" (123).

Abdullah Cevdet'in yukarıdaki ifadelerinde, vurgulamak istediği Tanrı inancı, herhangi bir şekle sokulamayan, ama "hakikat"ı temsil eden muhayyel bir inançtır. O promete örneğinden hareketle, hakikat'e ve hürriyete âşıktır (124).

O, insanın hakikate yönelmesini ve hür olmasını engelleyen "ce-berrut" Tanrı anlayışına karşıdır. Bilgi ve irfan sahibi olmak insanın kendisini gerçeklemesi demektir.

Bu nokta da Tanrı inancıyla alakalı olarak, Batıcılar kaza ve kader noktasında, insanı öne çıkaran, insanı her fiilinin faili olarak kabul eden bir inanca sahiptirler. Çünkü Batıcıların düşüncesine göre, insanın Tanrı karşısındaki bağımsızlığını ortaya koyabilmesi için her türlü metafizik kayıt, korku ve endişeden uzak olması lazımdır.

"Allah müslümanın ruhuna o kadar me'nusdur ki, Allah, müslüman ruhunda balığın suda yaşadığı gibi yaşar. İhtimalki, müslümanın, emri önünde bu huzur-u kamili, bu ciddiyet-i sakineyi, bu tevekkülü veren belki de bu keyfiyettir. Biz bu hâli ekseriye fatalizm (kadercilik) yani kaderperestlik ile karıştırıyoruz" (125).

"Ben bilmeliyim ki, her mukadderim, muktedir olduğumdur. Her muktedir olduğum mukadderimdir".

"Alın yazısı olsa olsa a'malımız icra olunduktan sonra yazılabilir" (126).

Bu hususta A. Cevdet. bir olay naklederek bu konudaki kanaatini ortaya koyar. Harbden kaçan bir Arnavud'a, babası "niçin kaçtın" diye sorduğunda, gencin, "baba, bu alımda yazılıdır, alın yazısı, alın yazısı" diyerek cesaretle bağırması karşısında ihtiyar babanın, bu cevabın sikket-i lâhûtisi altında ezilip sustuğunu nakleder. Bu örneği A. Cevdet şu sözlerle bitirir: **"İşte, memlekette a'lebiyetle hüküm süren bu kafadır.**

(123) Abdullah Cevdet, "Mukaddime", Gustave Le Bon, Asrımızın Hususu Felsefiyesi, Matba-ı İctihad, İst., 1913, Ayrıca, bkz; İctihad 21 Teşrin-i Sâni, 1329, Nu: 81.

(124) Abdullah Cevdet, Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları, Matba-ı İctihad, İst., 1912, ss. 30-32.

(125) Abdullah Cevdet, "İslam'ın Tekamül-ü Dinisi", İctihat, 15 Ağustos 1329, Nu: 76.

(126) Abdullah Cevdet, "Asrımızın Husûsu Felsefiyesi", İctihad, 21 Teşrin-i Evvel, 1329, Nu: 81.

Bu kafa hüküm sürdükçe yaşamak sürünmekten yüksek bir şey olmayacaktır" (127).

Baticıların Peygamberlik ve Hz. Peygamber ile ilgili kanaatleri de diğer inanç alanlarında olduğu gibi, pozitivizmin etkisiyle oluşmaktadır. Herşeyden önce, Hz. Peygamber'in müslümanlar nazarında "fevkal beşer" bir niteliğe sahip olduğunu, dolayısıyla, bu bakış açısının yanlışlığına işaret edilerek, O'nun "Seyyid'ül beşer" olduğu üzerinde durulur (128). Ayrıca, Hz. Peygamberin Oryantalistlerin iddia ettiği gibi "hasta" olmadığı o'nun bir "deha" olduğu savunulur. İtalya ve Fransa Dar'ül fünûnlarında yapılan klinik deneyler ve tedkikatlarla bu tez doğrulanmaya çalışılır (129).

Kılıçzade Hakkı ise, Hz. İsa ile mukayese ederek Hz. Peygamber'in özelliklerini rasyonel ve dünya merkezli bir düzlemde savunmaya çalışır.

"Evvela, O'nun bir asaleti, bir necabeti vardı. Gerçi fakir fakat asil ve ma'ruf bir aileye mensub idi. İkamet ettiği beldede O'ndan daha asil ailelerin bulunması bir mânâ ifade etmez. Ve O'nun kadr-i şerefâtını küçültmez. Sâniyen, alelade, diğer insanlar gibi, resmen nikah ile ictima etmiş bir ana ve babanın mahsûlûdür. Binaenaleyh, insanlar bu hususta kendisine hiçbir kusur isnad edemezler. Sâlisen, esasat-ı diniyyenin vaz'ında kendisine memleketin birçok erba-ı asâlet-i bârdîm etmiş ve kendisiyle beraber çalışmışlardır. Kendisini inkar etmek şöyle dursun en muhataralı zamanlarda ashabı, yolunda feday-ı nefsdan çekinmemişlerdir".

"Gerek Hz. İsa ve gerek Hz. Muhammed aslî olarak birer dinin vazı'ı değildir. Her ikisi Hz. Adem'den beri icra-ı ahkam etmekte bulunan birer dinin, tevsi' ve islah edicilerinden başka bir isimle yadedilemezler. Zaten yegane olan Allah'ın dini de vahiddir. Siz bu dine, ne nam verirsiniz veriniz, bunun hiç ehemmiyeti yoktur. Bizce asıl matlub olan dinin bir olmasıdır. Esasen başka türlü olmak ihtimali de mevcut değildir. Ve illa zat-ı Ulûhiyetin de müteaddid olmasını kabul etmek mecburiyet-i kat'isi hasıl olur. Şimdi dinî vahid olarak kabul ettikten sonra, onun da Hz.

(127) Abdullah Cevdet, a.g.m.

(128) Celal Nuri, "Zat-ı Hazret-i Muhammed", İctihad, 28 Teşrin-i Sani 1329, Nu: 82.

(129) Celal Nuri, a.g.m., Ayrıca detaylı bilgi için bkz; Hatem'ül Enbiya, Yeni Osmanlı Mat., İst., 1332.

Adem'den beri - insanların tekamülü nisbetinde tekamül ede ede nihayet Hz. Muhammed geldiği ve orada kemâl-i tâmmını bulduğu kat'iiyyen taayyun etmiş olur" (130).

"Peygamberimizi insanların e'kalı (en akıllısı) ve bu mahiyyetiyle efdal biliriz. Kendisinin en büyük mucizesi akıllı ve kitabıdır. Ve biz başka mucize aramayız. Halkı da bu sûretle düşündürmek için onları pek ziyade okutmak taraftarıyız. Kavanin-i ezelliyye-i ilâhiyyeye muğayir olarak vuku bulduğu iddia olunan bütün mucizeler nazarımızda koftur, gayr-ı vakidir. Manzume-i şemsiyye'deki incizâb ve intizamı bozacak bir hadise-i cevviyye vucuda gelinceye kadar şemsin peykleri, müdareleri üzerinde seyran ve deveranlarında devam edeceklerdir. Bir cirmin cuz-i ferdlerini ayıracak dahili veya harici bir sadme veya sebep mevcut olmadıkça ecranndan hiç biri inşikak etmez ve etmeyecektir. Fennin hallededebildiği bütün mesrail aleyhine zuhur edecek davalara safsata nazarıyla bakarız. Meleklerle inanırız. Fakat mahiyet-i asliyyelerini tayin edemediğimiz için softaların bu husustaki tavsifatını birer heyakil-i acîbe telakkî ederiz" (131).

Kılıçzade Hakkı'nın ifadelerinde, Hz. Peygamber hakkındaki değerlendirmelerin "beşerî ve rasyonel" boyutlarla sınırlı kaldığını görüyoruz. Ayrıca Mucize ve melekler hakkındaki ifadeler de, bilimsel ve riler ışığında ele alınmaktadır. Genel olarak değerlendirdiğimizde, Tanrı alem münasebetinin de "kurulmuş saat" örneğine uygun bir sûrette cereyan ettiği anlayışının hakim olduğunu görüyoruz.

Batıcıların dinin ana kaynağı olan K. Kerim hakkındaki kanaatlere gelince en belirgin ifadeleri yine Kılıçzade Hakkı da görüyoruz:

"Kur'an hakikatte her şeyi camidir. Bu hakayıktan, fennin hal edemedikleri hakkında beyan-ı mütalaa ile hadd-ı nâşinashlık etmeyiz. Dinin üssül esası olan kelime-i tayyibeden maada ahkâmının zaman ve mekan ile kabil-i ta'dil olabileceğini mutlaka kabul ederiz".

"Dini alet-i fesad ve tezvir olarak istimal etmeyiz. İçimiz ne ise dışımız da odur. Kuran, nazarımızda saadet-i dünyeviyeyi kafil bir kanun-i ictimaî ve selamet uhreviyeyi

(130) Kılıçzade Hakkı, "Müslümanlık ve Hıristiyanlık", İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 67.

(131) Kılıçzade Hakkı, İtikadat-ı Batılâya, İlan-ı Harb, s. 12.

mübeşşir, bir ber'at-ı sübhanidir. Bu haysiyetle dünyaya da çok ehemmiyet veririz. Dünya mezra-i âhiret olduğu için bu mezra da pek ziyade ekip-biçmek isteriz. Fakat (Rabbena âtina fiddünya haseneten) demeden, (ve Fil âhireti haseneten) demeyiz. İslam Yahudilik gibi maksûr değildir. İslam Hıristiyanlık gibi zilletide ta'lim etmez. Bir yanağına vurana ötekini çevirmez. İslam ulvidir, metindir, izzetlidir. Bu itibarla kainata hakim olmak istidadını haizdir. O isti'dadını göstermek için, kendisini medeniyet-i hâziranın bütün vesaitiyle techiz etmek isteriz. Binaenaleyh, milel-i müterakkiyenin esbab-ı miknetleri hangileri ise onları aynı hikmet telakki eder ve memleketimizde tatbiklerine çalışırız:" (132).

Kılıçzade Hakkı'nın ifadelerinde öne çıkan vurgulara bakılacak olursa, Kur'an-ı Kerim'de dünyevî saadetin temin aracı olarak kabul edilmekte, hükümleri itibariyle de "kelime-i tayyibe"nin dışındaki hususların bilimsel ve teknik ilerlemeye paralel olarak değişebileceği ifade edilmektedir. Ayrıca, öbür dünya inancının dünya hayatının gölgesinde kalarak çok belirsiz bir yer aldığını görüyoruz.

Son olarak Abdullah Cevdet'in şu değerlendirmesi bize önemli acılımlar sağlamaktadır:

"Benim istisal etmek davasında veya daiyyesinde bulunduğum itikad, öldüren, yıkan, bozan, kurutan itikaddır. İslam'ın ilk asırlarında âhiret, cennet itikadı yok muydu? Bunlar Endülüs ve Bağdat mamurelerini vucuda getirmek, cihanı fethetmek, cihana hakim olmak, yalnız silah kuvvetiyle hasılı tefevvük-ü medenî imtiyazıyla cihana hakim ve milletlere metbu ve hâmi olmak şaikalarının önüne çıkabiliyor muydu", "Ben İslam'ın değil, itikadın değil, küfrün ve tereddüdün aleyhindeyim. Küfürden muradım setr-i hakikattir, Tereddüdden muradım imansızlıktır. Biz küfür ile imansızlıkla maznunuz, küfr ile maznunuz. Çünkü setr-i hakikat etmeyi, keşf-i hakikat etmekten ziyade seviyoruz. İmansızlıkla malülüz, çünkü iman sahiplerinin şanından olan hiçbir amelin amili olmadık, Dar'ül İslam'ı i'dad-ı mutecavizanesine karşı müdafa ederek, ölenlerin doğruca cennet'e gideceğine hürî ve gılman ve niam ve huzurat-ı gûna gûn ile mâlâmâl olan behişt-i i'laya gideceğine en kuvvetli imanla iman etmeleri lazım gelenlerden heman hiç

(132) Kılıçzade Hakkı, İtikadat-ı Batılaya İlan-ı Harb, s. 13.

bir kişinin Çatalca hatt-ı müdafasında veya daha ileride şehid düştüğü görülmedi" (133).

Eldeki veriler ışığında, Batıcı aydınların dinin doktriner boyutuyla ilgili düşünce ve inançları, geleneksel teolojik ve kozmolojik ifade biçimlerinden sıyrılarak, toplum-dışı ve insan aklını aşan yorumlamalar sadede dışı bırakılarak, modern bir dini teoloji yani seküler bir itikad inşa edilmektedir. Bu inşa girişiminin metodolojik araçları, modern bilimin rasyoneliteye dayalı verileri olup, örneği dinî tekamülün tarihsel seyri bağlamında Batı'daki Martin Luther'in temsil ettiği dini reform girişimidir (134). Reformasyon girişiminde doğal olarak ilk dönem müslümanlığı, basitliği, sâfiyeti itibariyle örnek gösterilerek temellendirilir.

b) Pratikler (ibadet ve Ritüeller) Boyutu

Batıcı aydınlar, dinin teorik/doktriner boyutunun ikinci aşaması olarak görülen dinî pratikler konusunda, doğal olarak yeniden tanımlanan doktriner özelliklere denk düşen, aklî, dünyevî yani bireysel ve toplumsal maslahata daha uygun pratikler, yani ibadetler, ritüeller üzerinde yoğunlaşılır. Yani, Batıcılara göre dinin en bariz özelliği "ed din, el müamele"dir (135). Dolayısıyla "Tanrı'nın rızası ve O'na kulluk adına" yapılan ibadetlere dünyevî bir meşruiyet aranır. Bu yönelişlerde, toplumun içinde bulunduğu sıkıntılar, yaşanan krizler karşısında, geleneksel anlayış ve pratiklerin somut yansımalarının toplumsal değişim ve dönüşüm projesiyle karşıt bir görünüm sergilemesi önemli bir etkindir. Yaşanan paradigma değişimine koşut olarak zihinsel dönüşüm ve hayat tarzındaki farklılaşma bu çatışmanın nirengi noktasını teşkil eder. Arzulanan "kavm-i Cedid"tir. Kavmî cedit anlayışı dinî akide ve formları, yeni bir yaklaşımla döştürme idealidir (136).

"Müslümanlar iyi biliniz ki, dünyada mevcut ve medeni akvamın en geride kalmış olanı biz müslümanlarız. Her tarafta boyunduruk altına düşmekteyiz. Her tarafta is-

(133) Abdullah Cevdet, "Asrımızın Nusus-u Felsefiyyesi", Mukaddime, İctihad, 21 Teşrin-i Sani, 1329, Nu: 81.

(134) Bkz: Celal Nuri, Türk İnkılabı, Suhûlet Kütüphanesi, İst., 1926, içindeki "Dinî İnkılab" bölümü, ss. 366-382; Kılıçzade Hakkı, "Müslümanlık ve Hıristiyanlık", İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 67.

(135) Abdullah Cevdet, Uyanınız, Uyanınız, s. 27.

(136) Afganlı Ubeydullah Efendi "Kavm-i Cedid", İctihad, Teşrin-i Sani, 1329, Nu: 81.

tiklalimizi gaib ediyoruz. Memalikimiz başkalarına malikane oluyor. Mütemeddin, müterakki milletlerin köleleri oluyoruz. Bu mesâibin sebebi, cehaletimiz ve bizim dinsizliğimizdir. Evet müslümanlar siz dinsizsiniz! Müslümanlığınıza delalet edecek sizde isminizden gayrı birşey yok. Müslümanlık, "ed din el muamele" dir. Yani, müslümanlık yalnız, Ahmed, Muhammed tesmiye olunmakla, namaz kılmakla, oruç tutmakla değil, muamelat-i ictimaiyye ile dir. Müslümanlığın en şanlı muamelelerinden biri de her nerede olursa olsun, mazlumları, biçâreleri himaye etmektir. Himaye etmek için kavi olmak lazımdır. Kavî olmak için âdil olmak, nurlu olmak, hulûk olmak lâzımdır" (137).

Abdullah Cevdet'in ifadelerinde gizli olan serzeniş, dinî pratikler, toplumsal işlevleri açısından ele alınmakta, bireysel pratikler ikincil dereceye indirgenmektedir. Bu bağlamda din bireysel ve toplumsal bir varoluş tarzı olarak bütünlüğünü kaybederek, pozitivizmin "toplumcu" niteliği öne çıkmakta, namaz oruç gibi pratikler toplumsal bir "ödev" işlevi görmedikleri için yani meşruiyetini sosyal pratiklerden almadığı için göz ardı edilmektedir. Şüphesiz burada bir "inkar" söz konusu olmayıp, sadece müslüman kimliğinin sadece bu hususlara indirgenmesine bir karşı çıkış vardır.

Bir başka değerlendirmede, geleneksel toplum (kavm-i atîk), "Erkan-ı İslam'ın en birincisi olan cihad-ı ihmal etti. Programını savm, salat, hac, zekat, kelime-i şahadete hasır ile ümmet-i muhammedi mahvil-kavvam din ve millet olan cihad'a teşvik ve ihzarda kusur etti. Millette sevk ve gayreti uyandırmadı. Birçokları (Balkan harbi) kaçtı. Birçokları İsar-ı mal ve candan istinkaf etti" (138) şeklinde tavsif edilerek, Kavm-i Cedid'in vasıfları sayılır. Ayrıca geleneksel, ibadet hayatının tarzı, özellikle tarikatlar, dolayısıyla miskinlik yerilir;

"Kavm-i atîk erbab-ı sıcak su ile abdest almak, camilerde secadeler üstünde ibadetle, bir takımları da... halka-ı haydarî zikir ve evrâd ile meşgul oluyorlardı. Bunların içinde birçokları erbab-ı yesardan iken nukûd ve mallarını cihad üzere sarf edecek yerde bilakis mal ve nukûd yine bera-ı aşk-ı cennet ve mâfiha ... sarf ederler (139).

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü üzere geleneksel dinî ibadet ve

(137) Abdullah Cevdet, Uyanınız, Uyanınız, s. 26-27.

(138) Afganlı Ubeydullah Efendi, a.g.m.

(139) Afganlı Ubeydullah Efendi, a.g.m.

ritueller, toplumun içinde bulunduğu durum eleştirilerek, özellikle Balkan Harbi'nin yıkımı göz önüne alınırsa, dinî gayretin toplumsal dayanışma alanına kaydırma girişiminde bulunmaktadır. Fakat dikkatimizi çeken önemli husus, ibadetlere yüklenen dünyevî anlam ve işlevdir.

Batıcı aydınların toplumsal yönü olan ibadetleri yeni bir bakış açısı ile değerlendirerek yeni bir yorum kazandırdıklarını görüyoruz. Mesela Hac ibadeti bunlardan biridir. Abdullah Cevdet, Fransa'da bir dergide çıkan makâlenin yazarından şu değerlendirmeyi nakleder:

"Hac ki, Mekke'yi Medine'yi bazı merasimle tavaf ve ziyaret etmektir. Peygamber tarafından büyük ve basiretkârâne bir maksadla tesis olunmuştur. Sahraları dolaşan meskensiz, vatansız kabâili birleştirmek, lisanları, ırkları muhtelif akvam-ı müslimeyi manevî bir rabita ile yekdiğerine bağlamak fikri ve emeli, bittabi dinî bir fikir ve emel değil, siyasî, ictimai bir fikir ve emel idi. Peygamber Mekke'yi müslümanlar için âdeta bir vatan-ı mefkur, bizzat islam'ın merkezi ve kalbi kıldı. Dâhiyane olan bu ihtiyat ve basiret olmasaydı, vahdet-i İslam tehlikeye düşer ve belki zayi olurdu. Allah'ın birliğine inanmak, Mekke'de bir kalb-i islamiyet bulmak ve namaz, ne kadar sade ve sehl bir din. İşte azim bir kuvve-i tevhid ile takviye olunan ve bu sadelik sayesinde ki, bugün üçyüz milyonluk nüfus üzerine icra-ı hükm etmektedir" (140).

Görüldüğü gibi, dinî ibadetlerden olan hac ibadeti dinî bağlamından çıkarılarak, sadece, sosyolojik ve siyasal bir tedbir'e indirgenmektedir. Üstelik hac ibadeti, yani kabe'yi tavaf, Hz. Peygamber'le başlamaz. Hz. Adem'den bu yana yapıla gelen ve meşruiyetini dinden alan bir ibadettir.

Sonuç olarak, dinî ibadetler, Batı toplumlarında bireysel bir tecrübe, din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde kişisel bir varoluş sorununa indirgenmediği gibi, Batıcı aydınlar da dinî ibadetleri bu bağlamda ele almaktadırlar. Kılıçzade Hakkı'nın ifadesiyle insanların saadet ve umur-u dünyevilerini ihmal etmemek şartıyla istedikleri gibi yaşamaları, herkesin itikadat-ı vicdaniyyesine hürmet edilmesi, fazilet-i ahlakiyye olarak değerlendirilmektedir. Ancak ibadetlerin, rituellerin toplumsal alana yansımalarına ise, dünyevileşme noktasında karşı çıkılmaktadır.

(140) Abdullah Cevdet, "İslam'ın Tekamül-ü Dinisi", İctihad, 15 Ağustos 1329, Nu: 76.

c) Toplumsal Boyut:

Dinî tecrübenin sosyolojik boyutu, doktriner ve ibadet boyutunun tamamlayıcı, bütünleştirici yönüdür. Çünkü din, tabiatı icabı sosyal ilişkiler ağı oluşturmak zorundadır. Dinî hayatın bireysel bir tecrübe ve vicdanî bir kanaate indirgenmesi düşünülemez. Ancak, Batı toplumlarındaki istihaleler göz önüne alınarak, Türk modernleşme tarihinde Batıcı aydınlar için en çok tartışma konusu yapılan hususlar, dinin toplumsal ilişki açısından yalıtılması, tecrit edilerek toplumsal hayata seküler bir temel kazandırılması noktasında düğümlenmektedir. Geleneksel toplumlardan farklı bir meşruiyet anlayışına sahip aydınların toplum projelerinde, dinin sosyolojik yansımalarına yeni dünyevi bir anlam kazandırma gayreti mevcuttur.

Topluma yeni bir form kazandırmanın aracı, modern dünyanın büyük önem attığı sosyoloji ilmidir. Bu disiplin, yeni bir bilim dalı olarak, geleneksel toplumsal yapıların modern yapılara evrilirken geçirdiği aşamaları, süreçleri, gözlemleyerek inceleyen, ilkelerini modern bilim anlayışından alan seküler bir formasyondur.

Batıcı aydınların da toplum projelerini üretirken en çok müracaat ettikleri araç "ictimiyat ilmi"dir. **"İctimaiyyat, artık bir fen billuriyetini iktisab etmiştir. Devlet adamları devlet ve hükümet işlerini mutlaka bu billurun ve bu billuriyetin arkasından bakarak görmelidir. Bu genç ve ihtiyar her devlet adamının gözüne takılması gereken elzem olmuş berrak bir gözlüktür** (141).

Sosyoloji, dinî, toplumsal veya psikolojik sebeplere indirgeyerek tanımlayan bir bilim dalıdır. Batıcı aydınlar bu noktadan hareketle, toplumsal olayları yeni bir meşruiyet ekseninde yeniden tanımlayarak, geleneksel dinî-toplumsal kurum ve değerleri, yeni bir form ve içerik içinde yeniden yapılandırmak istemektedirler. Ancak onların bu anlayışını, yasadıkları dönem itibarıyla yadırgamamak ve yargılamamak mecburiyetindeyiz. Çünkü onlar, ilkece, İslam dininin, modern oluşumları, dinin kendi içsel dinamiklerini harekete geçirerek olumlayabileceğine inanıyorlardı. Ayrıca bu anlayış tüm düşünce blokları için geçerli bir anlayıştır.

(141) Abdullah Cevdet, "Asrımızın Nusus-u Felsefiyesi", İctihad, 21 Teşrin-i Sani 1329, Nu: 81.

Batıcı aydınlar, o zamanın sosyolojik düşüncesine hakim olan pozitivist anlayışa istinaden, dinin tekamül ettiğine inanıyorlardı. Ayrıca Batı'daki "reform" örneği de bu anlayışın doğal sonucu olarak algılanıyor, İslam'da da böyle bir reform yapılırsa modern çağın her alanda gösterdiği gelişme trendine uygun bir din formu ortaya konabilirdi.

"Kavânin-i İslâmiyye âlem-i insaniyyete nuranî bir saadet bahşetmek istidadını haiz iken neden bugün zelil bir vaziyette bulunsun. Biz tamamen kaniyiz ki, bir reform yapılmadıkça İslâm şevket-i hakâyıkını izhar edemeyecektir" (142).

Batıcı aydınlar bu temel önermeden hareketle, İslamın asırlardan beri harekete geçirilemeyen - taklid yönünden - iç dinamiklerini harekete geçirirler: İctihad, İctihad, zaten batıcı aydınların bütün dünya görüşlerini ürettikleri ve 1904'den beri çıkarılmakta olan bir dergiye de isim olarak bilerek seçilmiştir. Klasik ülema'nın ekseriyeti taklidi savunurken, yeni bir olgu olan aydın ise, dönüştürücü bir aktör olarak yeni yeni ic-tihadların yapılması gerektiğini öne sürmektedir.

Celal Nuri, bu realiteyi ve ihtiyacı şöyle dile getirir:

"Müslümanlarda edvar-ı istibdaddan kalma bir adet var: Kavânin-i şer'iyeyi kıyamete kadar gidecek, ahval-ı beşeri tanzim edecek zannederiz. Fakat hangi kavânin-i şer'iyeye? La yünker... gibi kavâid-i külliye. Yoksa tatbikât değil. İşte bu zühûl, bu hatay-ı ictihadi müslümanlığı batırıyor."

"Ya eyyuhel ülema! Size hitap ederim. Şari'i a'zam İslamiyyeti tedvin ettiği vakit, bundan maksadı, lâşek, nevi beşerin saadet-i hâliyye ve müstakbelesi idi. Halbuki, görüyoruz ki, bu asırda islâm mes'ud olacağına bedbahttır" (143).

Celal Nuri'nin ifadelerine dikkat edilecek olursa, İslam hukukundaki, "layünker tağayyurul ahkam bi tağyiril ezmân" kaidesine, sosyolojideki değişme olgusu noktasında pozitif bir anlam yüklüyor. Yani "değişmeyen tekşey değişmedir" demek istiyor. Dolayısı ile burada ic-tihada yüklenen işlev, değişim sürecinin önünü açmadır.

"Meseleyi açıkça mevzuu münakaşa edelim. Ülema-i ki-

(142) Kılıçzade Hakkı, "Müslümanlık ve Hristiyanlık", İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 67.

(143) Celal Nuri, Havaic-i Kanuniyyemiz, Matba-ı İctihad, İst., 1331, s. 110.

ramımızın sözlerimize cidden havale-i sem-i itibar etmelerini istirham ederiz. Çünkü bugün ülemamız şariat-i islamiyyeyi ve binanelaeyh millet-i islamiyyeyi siyanetle mükellef ve me'murdurlar. Taraflarından vuku bulan veya bulacak olan bir müsamaha, bir batıl ictihad üçyüz milyon müslümanı perişan eder. İyice bilmeliyiz ki, bugün müslümanlar bir ictihad hatasından, bir hakikat-i baliğa-i şerriyyeyi anlayamadıklarından inkıraz ediyorlar. Ülema bu hakikatı güzelce tefehhum ve bil âhire alem-i islam'a tefhim mecburiyetindedirler" (144).

İctihad müessesesi ve mahiyeti ile ilgili ifade edilen temenni ve ikazlarda ülema'nın işlevi üzerinde durulmaktadır. Batıcı aydınları böyle bir girişime yönelten saik, toplumsal değişme ve dönüşümün geldiği noktada ortaya çıkan hususların geleneksel araç ve meşruiyet ilkesinden hareketle olumlanmamasıdır. Zira, o dönemde gerek Orta-Asya'da (145) gerek islâm aleminde (146) islamın yerinden yorumlanması ve yeni yeni ictihadların yapılması noktasında girişimler mevcuttur.

Batıcı aydınlar, her ne kadar müslümanlara ve ülemaya, ictihad kurumunu bağlamında yöneltilen ikazlarda bulunsalar da; sonuçta, ülema'dan aydın'a geçiş süresinde, esas yetkiyi kendileri devralmak istemektedirler. Ancak bunda da tamamen haksız değillerdir. Çünkü, ülema zaten işlevlerini yerine getiremiyor, neticede konumlarını ve işlevlerini aydınlara devrediyordu. Ayrıca çözüm bekleyen acil dini problemler de mevcuttur.

Modern oluşumlara bağlı olarak, hareket noktası akıl olan ve herşeyi kendi entellektüel birikimine dayanarak yeniden tanımlayan aydın, ülemanın yerine oturmuştur. Yani beslendikleri kaynak farklılaşmış, dinin tartışılmaz ölçülerinin yerine, insan aklının ürünü bilim ve onun verileri ikame edilmiştir.

Artık hakikatın taşıyıcıları ve yorumlayıcıları yerine geleneksel hakikat'ın dışında, herşeye eleştirel açıdan bakan, akıl süzgecinden geçiren ve dünyevi bir hakikat örgüsü inşa etmek isteyen "aydın" vardır.

Doğaldır ki, aydınlar, doğaları gereği geleneksel değerleri ve kurumları bir özeleştirici süzgeçinden geçirirler.

(144) Celal Nuri, a.g.e., s. 109-110.

(145) Musa Carullah Begiyef, "Mezheb Da'vası ve Taklidin Butlanı", İctihad, 1. Kanun-u Evvel, 1923, Nu: 160; Ayrıca Musa Carullah Begiyef'in hayatı ve eserleri için bkz; Mehmet Görmez, Musa Carullah Begiyet, T.D.V. Yay., Ank., 1994.

(146) Ali Merad, a.g.e., s. 46.

"Makam-ı mesîhatın en yüksek tabakasında bulunanlar, bilfarz kozmoğrafya ile felsefenin tedrisini dine muğayır addedecek kadar asar-ı bilâhad ibraz ederlerse, onların kanaat ve imanıyla hareket eden softalardan din için ve insaniyyet için ne terakki, ne saadet beklersiniz? Bizim ülemay-ı diniyyemiz hala "kâle "devrindedir. Ümid edelim "ekûlu" devri yakın olsun. O zaman, dini Ahmediyyenin, maddeten ve manen pek mantıki olduğu tamamen taayyün edecektir" (147).

Ulema'dan Aydın'a geçiş sürecinde, aydınların din ve dinî konular hakkındaki anlayış ve tanımları artık "yeni ictihad", olarak kamuoyuna deklare edilir. Nitekim İctihad mecmuasında, "ictihadımız", "ictihadın ic-tihadı" başlıklı, dinî konularla ilgili yeni anlayışlar ortaya konur" (148).

Bu konuların başında "hukuk" anlayışı gelir. Çünkü madem toplumlarda yapılan işler meşrutiyyetini dinden değil, hukuktan alınmaktadır. Bu bağlamda batıcılar dinî hukuk ile dın-dışı hukuk'u ayırmaya başlarlar;

"Kanunların simyevi bir kudreti haiz olduklarına imanım yoktur" (149).

"Kanunlar hiyn-i tanzimlerinde yüksek bir nokta-ı nazar, her türlü havf ve tereddüdden ârî bir fikir ile mülhaza edilerek bu tarzda "ictihad"a tabi tutulmalıdır. Bilhassa bilinmelidir ki, kavânin, ihtiyacat-ı diniyyeyi değil, ihtiyacat-ı umumiyeyi tatmin ve temin için kaleme alınmak lazımdır. Umur-u vicdaniyyeye ait olan ihtiyacı tatmin edecek ahkam-ı diniyye ve onları bast ve izah eyleyecek kitab-ı şeriyyedir. Binaenaleyh bir kanunun hıyn-ı tanziminde ve tâdilinde ahkam-ı diniyyeyi değil, memleketin muhtaç olduğu hususat-ı nazar-ı dikkate almak icap eder... Bir çok vazaif ve ahlakıyye vardır ki, onları al el itlak edyan da amirdir. Yine insanların "hukuk-ı tabii"lerinden bir çoğu

(147) Kılıçzade Hakkı, "Müslümanlık ve Hristiyanlık", İctihad, 23 Mayıs 1329, nu: 67, Bu konuda geniş bilgi için bkz; Kılıçzade Hakkı, İtikadat-ı Batılâya İlan-i Harb, ss. 127-145.

(148) Bkz; İctihad, 12 Kanun-ı Evvel 1329, Nu: 84; 1. Kanun-ı Evvel 1924, Nu: 172.

(149) Yazar devamla, bu konuda "Dr. Gustave Lo Bon ile hemfikirim" diyerek bu hükmüne destek bulur. Geniş bilgi için bkz; Celal Nuri, Havaic-i Kanûniyyemiz, s. 3.

vardır ki, onları şerâyi'de te'kid etmiştir. Fakat bu tekidat ve evâmir hiç şüphesiz o hukuku icad ve ihtira manasında telakki edilmemek lazım gelir. Buna en celi bir misal göstermek için "meşrutîyyet"imizi erae etmek kâfidir. Vakıan, meşrutîyyetin lüzumu din-i islâm'ın sarîh ahkamından birini teşkil ettiği gibi, buna delalet eden ayet Kur'an 'da vardır. Fakat şurası şayan-ı dikkatir ki, meşrutîyyetimizi sırf ihtiyacımız için ilan eyledik. Ve evâmir-i kudsiyye de binnetice yani meşrutîyyeti ilan ederek mütebeat etmiş olduk. Binaen aleyh artık meşrutîyyetin lüzum-u ilan ve devamında daima ihtiyacat-ı millîyye ve nazariyyat-ı hukûkiyye ileri sürülmelidir."

....Bütün bu tavzihata nazaran denebilir ki, bir kanunun vaz'ı ve tadilinde hertürlü alaıktan mücerred olarak sırf ihtiyac-ı millet ve memleket düşünölmeli ve bilhassa din daha ulvî ve daha kudsî bir mevki-i ihtiramda tutulmalıdır. Aynı zamanda da dinin cihet-i ühreviyyeyi temin ve kavâninin umur-u dünyeviyyeyi tanzim eylediğı de derpiş olunmalıdır (150).

Din ile hukukun meşruiyet kaynağı olarak yer değıştirdiğı modern toplumsal yapılarda, yukarıdaki ifadelerin satır aralarında Türk modernleşme sürecinin ana çerçevesini bulabiliriz. Dikkati çeken temel hususlardan biri din işleri ile dünya işlerinin ana hatlarının belirlenerek, ayrıştırılmasıdır. Buna bağı olarak hukuk, toplumsal pratiklerin yegane meşruiyet aracı olarak öne çıkarak, geleneksel toplumsal pratiğe içkin olan ve bu pratiğe meşruiyet kazandıran din bile hukuk konusuna indirgenerek din ve vicdan hürriyeti bağlamında hukuki bir çerçeve içine alınmaktadır. Böylece hem düşünce hem de yaşam tarzı olarak farklılaşan toplumsal gruplara, dinden bağımsız hukukî bir statü kazandırılmıştır: Düşünce hürriyetine, ayrıca hukuku toplumsal bir meşruiyet aracı olarak yaygınlaştırmak için hukuk nazariyelerinden "tabii hukuk" anlayışı gibi din-dışı bir dayanak bulunmuştur. Diğer bir ifade ile Tanrısal hukuk yerine, beşerî hukuk ikame edilmiştir. Bunun için de İslam hukuku (Hanefî fıkı), Kelam ve Bab-ı Meşihat (ülema) en çok tartışılan konuların başında gelir (151).

Batıcı aydınlar, geleneksel toplumda dinin anlamlandırdığı ve şekillendirdiğı dini toplumsal pratikleri, yeniden şekillendirmeye çalıştıkları teorik boyuta ilave olarak toplumsal bir boyut kazandırmaya çalışmışlardır. Diğer bir ifade ile birincil toplumsallıkları, ikincil somut

(150) Mustafa Asım, "Vaz-ı Kavâninde Nazar-ı Dikkate Alınacak Esasat", İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 66.

(151) H. M., "Hayyealel intibah", İctihad, 28 Teşrin-i Sani, 1329, Nu: 82; Bu konudaki geniş tartışmalar için bkz; Celal Nuri, Tarih-i İstikbal, C. I, s. 111 vd; Kılıçzade Hakkı, Son Cevap, ss. 18-45.

toplumsallıklara denk düşen soyut ikincil toplumsallıklarla dönüştürmeye ve yeniden şekillendirmeye çalışmaktadırlar.

Şimdi bu dönüştürme çabalarının belli yansımalarını örneklerle açmaya çalışalım.

Meşruiyet alanında yaşanan dönüşümün ilk yansıması, kadın-erkek esitiği ve bu çerçeveye atfedilen ekstra anlam ve önem ana mücadele alanıdır. Geleneksel anlayış ve düzen içerisinde adaletin öne çıktığı ve içinde insan cinsinin iki türünün de farklı konumlar ve aktiverler içinde yer aldığı hiyerarşik sıralamaya karşı, modern toplum, farklılıkları yok ederek türdeş hale getirdiği ve her şeyi "eşitlik" düzleminde tanımlandığı yeni bir toplumsal düzen anlayışını üretmiştir. Bu bağlamda geleneksel toplum ile modern toplum projesinin eşik kavramı kadın ve onun faaliyet alanıdır.

Paris'te düzenlenen "Kadınlar Hakkında Düzenlenen Bir Konferans" başlığıyla, İctihad'ta yayınlanan bir yazıda, kadın haklarının, seçme seçilme hakkının ve kadının statüsünü belirleme hususunda genel bir hukuk reformunun yapılmasını öneren yazar, şu hususların üstüne özellikle parmak basıyor:

"Kânunun bir zaman-ı muayyende cemiyetin kemalat-ı vicdaniyyesi olduğunu bilerek, idrak ve takdir ederek; ebedî, mensuh, merdud mürtekadat ve kavâidden sıyrılmalı, sıyrılmaya nâci çareler, vasıtalar aranmalıdır. Efrad gibi, milel ve akvam'ın, devletlerinde tarz-ı hayatını, şerait-i ictimaiyyesini icabât-ı zamana tevfiğe, teceddüdat ve muhtereat-ı temsile mecburiyetlerini, mecburiyet-i kat'ilerini bilelim, ona iman edelim. Devletimiz, millet bu hakikatı idrak etmedikçe, bu kâbiliyetini izhar etmedikçe mevkiini, hakimiyetini maâzahu muktedirlere, kabiliyetlilere daima terke mecbur olur" (152).

Batıcı aydınlar, bu mesele üzerinde o kadar dururlar ki, hemen her makalede, eserde kadın meselesi ele alınır. Özellikle, İslamcı kesimin yayın organlarında da kadın meselesi farklı bir zeminde tartışılınca, yani İslamcı kesim, kadını, ontolojik, epistemolojik, psikolojik ve dini eksende tartışırken, Batıcılar da kadın meselesini ideolojik bir sembol haline dönüştürerek sosyal statüsü tartışılır. Üstelik bütün savunulara dinî bir delil de bulunmaya çalışılır.

(152) Süleyman Anber, "Kadınlar Hakkında Paris'te Konferans", İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 67.

"Şimdiye kadar Şark da son asırlarda kadınların mahkumu esaret bırakılmasından, kadınların mevk-i ictimaisi gasb edilmesinden ne gibi tedenniyat husûle geldiğini heyet-i ictimaimiz görmüş, ânbeân düçar-ı zeval ve inhitat eylemiş olan ilel ve esbabın en başlıcası, beşeriyetin nısf-ı muhteremini, anasını, hemşiresini, hayat-ı müstereke-i ictimaiyyeden tayy ve ref etmek âdet-i maraziyyesi olduğunu görenler, en büyük hamiyet-i milliye, milletin zaafına badî olmuş, milleti perişanlığa, zevala sürüklemiş olan bir marazı herşeyden evvel tedavi etmek lazım geldiğine iman ve itikad edenler için mevcudiyet-i milliyeyi takviyede ğaib edecek zaman var mıdır? Bu yoldaki iman ve itikadlarına göre, zaman ğaib etmek hamiyetsizlik değil midir? Bu husustaki itiraz ve tenkid hayat-ı fikriyye ve ictimaiyyedeki mücadelat-ı daimenin bir safhasıdır. Fakat âdât ve ananâtâ, muhakemat-ı akliyye ve mantıkıyyeyi, tedkikat-ı tarihiyyeyi, akvam-ı mütemeddinin safahât ve avâmil-i tekamüliyyesini unutacak kadar sarılmak, halâs ve necât için dakika fevt etmemek iktiza eden zamanlarda, za'f ve marazı idame için uğraşmaktan başka ne sürette tefsir olunabilir?" (153).

Kadın meselesi retorik olarak belli bir çerçeveye oturtulduktan sonra, onun kılık, kıyafeti, eğitimi, sosyal hayattaki işlevi, talak, nikah, taaddud-ü zevcat, feraiz ve cariye istifraşı gibi, hususiyetler dile getirilerek, yansımalar günümüze uzanan bir tartışma ve mücadele zemini oluşturulur. İlgili zeminlerde, ister tarihsel pratiklerden, ister dinî anlayıştan kaynaklansın hedef, geleneksel meşruiyet kaynağı dindir.

Mesela, Kılıçzade Hakkı, sokakta kendisine sataşılan bir kadın örneğinden hareketle hocalara, dolayısıyla din'e eleştiriler yöneltir.

"Ey kadınların peçe ve çarşafı için beyannameler neşreden Bab-ı Meşihat; neredesin? Bunları görmüyor musun? Yoksa, bunlar seni alakadar etmez mi?" (154). Yine Bab-ı meşihat, "visalin ilk lezzeti", "Bakır Hatırası" gibi eserlere ses çıkarmazken, hür düşünceye karşı çıkmakla kınanır (155).

Bir başka aydın ise kadının geleneksel kılık ve kıyafetine ekstra

(153) Bütün bu itirazın sebebi, Bakû'de yayınlanan bir gazetenin (ikbal) neşrettiği bir yazıda "Her ananın kucağı bir mekteptir", ifadesidir. bkz; Mahmud Sadık, "Musahabe-i İctihad", (Mücadele-i daima, Hicab ve Cihad), İctihad, 12 Kanun-ı Evvel 1329, Nu: 84.

(154) Kılıçzade Hakkı, "Kadınlara Nasıl Hürmet Ediyoruz", İctihad, 27 Haziran 1329, Nu: 69.

(155) Kılıçzade Hakkı, "Dürüstlük ve Softalık Meselesi", İctihad, 18 Nisan 1329, Nu: 62.

bir yorum getirir:

"Kadınlık meselesinde kadınları hayat-ı ictimaiyyeden tard ile evlerde mahkum-u esaret bırakmak ve bilahere istibdadın pâk ve nezih bir hüviyet ihsanıyla değil, ancak ihtirasat-ı hayvaniyye ile icad ettiği kılık ve kıyafeti bir nişane-i nezahat addetmek, asırlarca müddette istibdadın ihzâr etmiş ve zamaniyyeye miras bırakmış olduğu zihniyetin cilvesidir" (156).

Bu konuda yapılan yorumun devamında kadınları bu halde ve bu kıyafette bulundurmanın onları daima bir alet-i iştiha, bir vasıta-ı zevk-i hayvanî sıfatında görmek olacağı ifade edilmektedir. Ayrıca, Kazan müslümanlarının bu meseleyi çözümledikleri ve şark zihniyetinden kurtuldukları öne sürülmektedir. Batıcılara karşı ileri sürülen "başkalarının kadınlarından istifade etmek istiyorlar" iddiasına, ise, şark zihniyetinin müstehecen bir iftirayı mutazammın olan düşüncesi, istibdat ile hürriyetin anâneperesti ile hakikat-ı beyniyyenin mübarezesinde pek çirkin bir sahlâ olarak görmektedirler. Bu sahlâ, behimiyetten, insaniyyete geçiş, yani pâk bir hüviyet, sağlam bir fitrat kazanma sürecidir.

Tahsin Nahid, Celal Nuri'nin "Kadınlarımız" adlı eseri mü-nasebetiyle kaleme aldığı bir makalede, taaddud-ü zevcat, talak, nikah, tesettür gibi konuların yanında aile saadetine tek evlilikle mümkün olacağı ifade eder. Sonucu ise şöyle bağlar;

"Cehaletimiz yüzünden islamiyeti öyle bir hale getirmişiz ki, tatbiki bundan daha güç bir şariat tasavvur olunamaz. Halbuki islamiyet herşeyden evvel suhûlet üzerine müstenid bir kanundur. K. Kerim'de "Allah size zorluk değil, kolaylık diler" buyurulmaktadır. Tekamüle en ziyade müsaid kanun, fıkıh-ı islâm olduğu halde, biz onu kadınlarımız için bir işkence nizamnamesi gibi kabul ediyoruz: Hayyel el felah" (157).

Kadın meselesi üzerinde düğümlenen tartışmalara, Batıcıların arzularına uygun bir örnek olayın anlatımıyla son verelim, nakledeceğimiz olay; o günkü şartlarda çok büyük bir kazanım olarak de-

(156) Mahmud Sadık, "Musahabe-i İctihad", İctihad, 12. Kanun-ı Evvel 1329, Nu: 85, Ayrıca bkz; Celal Nuri, "Kadınlarımız", İctihad, 25 Nisan 1329, Nu: 63.

(157) Tahsin Nahid, "Kadınlarımız", İctihad, 27 Haziran 1329, Nu: 69; Bu konudaki geniş değerlendirmeler için bkz; Celal Nuri, Kadınlarımız, (Sad. Özer Ozankaya), K.B. Yay., Ank., 1993.

gerlendiriliyor: Nikah akdinin geleneksel anlayışın dışında modern bir görünüm kazandığı vurgulanıyor. Çünkü yapılan nikah akdinde, evlenecek çiftler yüksek tahsilli, bir birleriyle isteyerek ve hür irade ile evleniyorlar. Buna ilaveten sağlık kontrolleri yapılıyor. Nikah akdi şehir Emaneti (Belediye) önünde, şahitlerin huzurunda sosyal bir mukavele olarak icra ediliyor. Tören imam'ın duasıyla bitiyor: Ama vurgulanmak istenen hususlar farklıdır.

"İmam efendi duasını Türkçe okudu, Hâzırûn anladıkları için bütün varlıklarıyla amin dediler. Şerbetler tevzî edilirken, hoş elhan bir hâfız efendi Süre-i Nisa'dan bir aşr-ı şerif okudu Hâzırûndan bir molla efendi, Bab-ı Meşihat'ça musaddak Türkçeye tercemesini okudu. Zaten herkes Kur'an'a yabancı değildi. Pek mükemmel şekilde terceme edilmiş olan Kur'an-ı Kerim, her evde artık anlayarak tilavet ediliyordu. Ve anlaşıldığı için, İslam'ın fazileti takdir ve takdis olunuyordu. Herkes, bâ husus, kudemânın vaz'ettiği kuyudun ılgasından sonra, müslüman bulunduğuna hamdû sena ediyordu. Kavaid-i ictimaiyye ve Kur'aniyye tamamen anlaşılmıştı. Herkes biliyordu ki, Kur'an yalnız softalara mahsus bir söz değildir. O, insanların dünyevî ve uhrevî saadetlerini temin için gönderilmiş bir kitab-ı semaviyyedir ki, anlayanlar içindir. Derûnunda herşey vardır. Feraiz dahi kemal-ı hakikat ile anlaşılmıştı. Yeni ictihadlar karşısında herkes Allah'ın tamamıyla kolaylık irade ettiğini biliyordu. Bu ictihadlar sayesinde ki, fabrikalarda, ameliyathanelerde, maden kuyularında, inşaat sahalarında gürültüsüz, patırtısız, sızıltısız ve vicdani müsterih olduğu halde çalışıyorlardı."

"Adaleti asla tevzi edemeyen Mehâkim-i Şer'iyye ref olunmuş, bunların vezaifi Bidayet mahkemelerine verilmişti. Tesettürün refi yüzünden mektepler, aileler ve cemiyetler, hastahaneler başka bir hal almıştı. Bunların hepsinden hayırlı netayic istihsal ediliyordu. Taaddüd-ü zevcât usûlu Halife'nin bir iradesiyle kat'iyyen men olunmuştu. Cârîye istifrası geri bir şey telakki olunuyordu. Müteehhil bulunmayanlarla, teehhüle kudretyâb olmayanların ahlaken

sukût etmeleri ve f'lel-i emrazdan müsibetleri taht-ı emniyete alınmıştı. Fizyoloji ihtiyacâtına karşı palta ve tırpanla gidilmiyordu. Bu mebahis kemal-i sukûnetle tedkik olunuyordu. Bu muhterem nikah derneği icra edildiği zaman memalik-i İslamiyye-i Osmaniyye bu halde bulunuyordu" (158).

Sonuç olarak Batıcıların din anlayışlarının toplumsal boyutu, geleneksel toplumsal yapı ve örgütlenme sisteminin formu ve içeriği, Batılı anlamda toplumsal değişim, tekamül kanunlarına uygun olarak safha dünyevileştirmeyi esas almaktadır. Öncelikle din-dışı sonraları ise din-karsıtı söyleme doğru evrilerek, toplumsal restorasyon projesine dönüşmüştür: Umur-u dünya ve umur-u âhiret bir birinden ayrılmıştır. Bu ayrımlaşma önce bilinçlerimizde, sonra da toplumsal hayatın her alanında dünyevileşmeyi beraberinde getirmiştir.

Toplum üzerinde etki, edebilecek ve denetim mekanizmasının dışında kalabilecek, her türlü dini kurum ve tahayyül batıcıların vazgeçilmez hedefleridir. Nitekim başta hilafet olmak üzere, Cumhuriyet dönemi radikal reformlarının ana gayesi, dünyevileşmenin önündeki bütün engelleri ortadan kaldırmaktır.

(158) İsimsiz, "Akd-i Nikah Derneği", İctihad, 18 Temmuz 1329, Nu: 72.

III. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ : İSLAMCILIK VE DİN

Türk modernleşmesi adını verdiğimiz sürecin farklı bir alanı da islamcılık projesidir. Geleneksel referansların inşa ettiği toplumsal evren, modern toplumsal yapılarla karşılaştığı tarihsel düzlemde, epistemolojik ve ideolojik kodların dönüştüğü bir alt-üst oluş sürecine girmiştir. Modernleşme maceramızın yarattığı mevcut düalizmin aşılması noktasındaki tartışmalara katılarak farklı bir kulvarda inşa edilen "alternatif projelerden biri de islamcılıktır. Diğer bir ifade ile toplumsal varoluş alanındaki problemlerin tanımı ve çözümü sürecinde oluşan siyasi ve ideolojik bloklardan biridir.

Batının, can alıcı bir fenomen ve farklı dinamiklerin oluşturduğu modern bir evren olarak, Osmanlı - İslam dünyasının gündemine oturduğu, varoluşsal krizlerin son kerteye geldiği tarihsel kırılma sürecinde, mevcut durumu, modern evrenin "tanımlama"sıyla algılama, çözümleme ve aşma gayretlerinin bütünü modernleşme olarak adlandırabiliriz. Modernleşme sürecinde doğal olarak plüralist çözüm teklifleri ve projeleri mevcuttur. Toplumsal değişme sürecine bağlı olarak üretilen projelerden biri de islamcılık'tır. İslamcılık, başlangıçta partiküler özellikler taşıyan ancak, zamanla "total" bir niteliğe dönüşen bir arayıştır.

İslamcılık "XIX ve XX. yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim ve öğretim...) yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla müslümanları, islam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hırsafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek, kalkındırmak uğrunda yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünü" (1) olarak tarif edilebilir.

Osmanlı toplumu, Batı karşısında gerek "hüsn-i tedbir", gerekse "mecburiyet" karşısında olsun, yaşadığı toplumsal sorunları aşma gayesiyle giriştiği pratik ya da pragmatik çözümleme girişimleriyle istenilen sonuca ulaşamayınca, Batılı tahayyüle ve baskılara yenik düşerek "geri

(1) İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, C. I, Risale Yay., İst., 1986, "Giriş" bl.

kalmışlığının" farkına varmıştır. Geleneksel yapıyı "yeniden" inşa etme girişimlerinin, siyasi ve idarî alandaki aşmazların diğer toplumsal alanlarla bütünleşerek bir sarmal halini alarak (2) başarısız kalması, farklı etkenlerin yardımıyla yerel ideolojilerini yaratmıştır. Modernleşmeci ideolojik dönüşümlerden biri olan islamcılık, yerel ve evrensel nitelikteki olaylar ve gelişmelere paralel olarak sistemli bir çaba haline gelmiştir.

Batı'nın her yönüyle meydan okumasına karşı ilk toplumsal tepki, geleneksel toplumsal narsizmin ürettiği "gavur" imajının öne çıkarılarak, sosyal gerçekliğin ve "öteki"nin reddidir. Yani Batı'nın bütün olarak reddedilmesidir. Zaman içerisinde sosyal gerçekliğin dayatması, geleneksel kategorik müslüman-gavur tanımını, inanma ve yaşama biçimini kısaca toplumsal yapıyı ve kültürü nicel ve nitel değişime zorlamıştır. Bu değişim sürecinde Osmanlı-İslam dünyasının ister kavramsal düzeyde olsun ister maddi düzeyde olsun sahip olduğu bütün enstrümanların giderek anlamsızlaştığı ve bu anlam kaybının doğal neticesi olarak yaşadığı hayatın tarzından kuşkuya düştüğü, kültürel soğuma sürecine girdiği bir realitedir. Bu kuşku ve soğuma süreci, aynı zamanda hayatın temel parametrelerinin, nirengi noktalarının "yön" ve "anlam" bildirim kabiliyetlerini yitirdiklerinin ve işlevsiz hale geldiklerinin göstergesidir (3).

"Bu konu da M. Şemseddin (Günaltay) in sözleri yaşanan soğuma sürecini ifade etmektedir. "Bir zamanlar aynı dine intisab eden insanlar cihanlara hakim, iklimlerde ferman ferma olmuşlardı. Yine bu dinin (islam'ın) rehberliğiyle, âsâr-ı bahiyyesi bugün bile cihanı hayretlere düşüren muazzam bir medeniyet te'sis olunmuşdu. Bir vakitler i'lay-ı hâdim olan bir din (islam), bir zaman sonra efnâyâ amil olamaz! Demek oluyor ki, asâr-ı maziyyede teâliden tekamüle koşan müslümanların dini ile, bugün inkirazdan izmihlâle sürüklenen islamların dini arasında-ismen ittihad varsa da - hakikatta büyük bir fark mevcuttur".

(2) Bozulan toplumsal düzenin aşılması noktasında sunulan ve daha önce zikredilen, çeşitli laiyihalar, eserler vardır. Bunlardan biri de "Kitab-ı mustehâb"dır. (XVII. yy. başı) Yazarı belli olmayan ve Koçi Bey'den önce, problem tesbiti hususunda önemli bir eserdir. Bu eserde bozulma şu şekilde tavsif edilmektedir. "Ayin-i Saltanat-ı Osmanî muhtel ve rişte-i kaide-i kanun-i Cihanbanî hall olmakta ve hazine killet ve mabeyni hükkâmı adâvet ve kuzâtda rüşvet ve canib-i düşmende fırsat ve kurbiyyette olanlar hiyanet ve ülemada tama' ve hamakât ve raiyyetde ziraat-i bi bereket ve kasâvet, el kıssa küşe be küşe bid'at ve taraf taraf hacalet..", bkz: "Kitab-ı Mustetâb, "Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, TTK. Ank., 1988, s. 33, Ayrıca Genel bir değerlendirme için bkz; Yusuf Akcura, Osmanlı Devletinin Dağılıma Devri, s. 6-9.

(3) Abdurrahman Arslan, "Yeni Bir Anlam İçin" s. 25.

"Evvelki müslümanlar hakikatin pür siteşkârı idiler. Şimdiki islamlar ise hurafâtın esiridir. Evvelki müslümanların dinî, onlara say ve irfan nurları isâr ediyordu. Şimdiki müslümanların akideleri ise, kendilerini zulmet ve hüsrân uçurumlarına doğru sürüklemektedir" (4).

Yaşanılan olumsuzluklar karşısında, çeşitli direnmelere rağmen, toplumun, yaşanılan anı ve gerçeklikleri anlamlı bir hale getirmek için, yeni bir "hayat tarzı" bulmak, eğer mümkünse oluşturmak üzere arayışa gecmesi tabii bir yöneliştir. İşte bu yönelişin ortaya çıkardığı değişim talepleri, ister istemez, eski ile yeniyi, diğer bir ifade ile geleneksel olan ile modern olanı karşı karşıya getirecektir. Bu bağlamda, iki farklı yapı ve bu yapıları anlamlı kılan, inançlar, eylemler, semboller ve simgeseller, diğer bir ifade ile ontolojik, epistemolojik, ideolojik ve etik olarak, değişim olgusu ve talebinin merkezine otur(tul)maktadır.

Tarihsel olarak ele alındığı zaman, "devlet'in bekası ve ümmetin selameti için" (5) "terakki'nin gerekliliği dolayısıyla "muasırlaşmak" (6) aydınlar ve idareciler tarafından bir zorunluluk olarak kabul edilen temel bir öncüldür. Muasır hale gelmenin ana aracı, Batı'da hakim olan "ilerleme" anlayışının Osmanlı versiyonu, "terakki" sloganıdır. Osmanlı toplumunun terakki ihtiyacını karşılayacak toplumsal dönüşümün meşruiyetini sağlayacak iki ana yapı mevcuttur. Bunlar, din ve imparatorluktur. Değişme sürecinde toplumsal reformları geleneksel meşruiyet sistemi içinde kalarak yapma girişimi esastır. Tanzimat öncesi ve sonrası dönemde somutlaşan bu geri dönülmez sürecin doğal iki hedefi vardır. Avrupa'nın temsil ettiği medeniyet seviyesine yükselmek ve imparatorluğu oluşturan polietnik yapıyı birarada tutarak dağılmayı önlemek ve dayanışmayı sağlamaktır (7). Yeni bir yapı ve meşruiyet kaynağı üretmektir.

Tarihsel olarak geline nokta, "terakkinin zorunluluğu" bütün düşünce akımlarında ve ideolojik kırılmalarda odak rölü üstlenmektedir. Modernite bağlamında, Avrupa'nın merkez alınması, ortaya çıkan somut karşılıklar ve bunlara denk düşen epistemolojik ve ideolojik temeller, değişim talebinin açtığı güzergâhta farklılaşmalara sebebiyet verir: Bi-

(4) M. Şemseddin, Hurâfatdan Hakikate, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul, 1332, s. 4-5.

(5) Bkz; M. Şemseddin, Zulmetten Nura, Sebilür Reşat Kütüphanesi, ist., trz, s. 12.

(6) Ahmet H. Tanpınar, a.g.e., s. 152.

(7) Mümtaz'er Türköne, İslamcılığın Doğuşu, s. 52.

rincisi, Toplumsal yapının bütünüyle değiştirilmesi, yani daha önce izah ettiğimiz, radikal - Batıcı tercihtir, ikincisi ise, bütünün iki alana ayrılarak bir tarafın değiştirilmesi yani mu'tedil, muhafazakar ya da islamcı tercihtir. Değişik bir ifade ile, bir tarafta başlangıçta, modern batılı paradigmanın ürettiği batılı kurumlarla, geleneksel kurumların bir arada uyum içinde tutulmasını öngören bağdaştırıcı nitelikteki projeler ve zamanla radikalleşerek bütünü yani Batıyı merkeze alarak geleneksel kurum ve değerleri dışlayan Batıcı yönelişler; diğer tarafta ise Osmanlı toplumunun geleneksel kurumları ve değerlerini yeni bir vizyon ile "ihya" etmeyi isteyen düşüncelerdir (8).

Son tahlilde, geleneksel çözüm araçlarının başarısızlığı ve toplumsal dinamiklerin işlevsizleşmeleri, Osmanlı toplumunun hükmetme alanındaki başarısızlığı ve devletin kurtarılması gibi reel şartlar, öncülleri ne olursa olsun, medeniyet (muasırlaşma) fenomenini, ideolojik dogmaları, ağır basan siyasal bakış açıları haline dönüştürmüştür. Düünden-bugüne üretilen projeler ne kadar bilimsel çerçeveye oturtulmak istenirse istensin, farklılaşmalarına rağmen, bütün projeler siyasal programlardan ibarettirler.

Çeşitli boyutlarıyla incelemeye çalışacağımız, Türk modernleşme çabalarının islamlaşma versiyonu, eldeki verilere göre, ana evrenini modernite'nin belirlediği bir alanda, üretilen bir dünya görüşüdür. Şekil olarak farklı bir deneyim olsa da, geleneksel dünya görüşünün yerini "modern" olarak bırakması sebebiyle, (9) seküler bir içerik taşıması yapılan okumalarda ortaya çıkmaktadır. "İslam mani-i terakki değildir" (10).

İster İslamcılık ister İslamlaşma olarak adlandırılınsın, bu düşünce akımı, mevcut toplumsal şartların ve Batı'nın çok yönlü emperyalizm, oryantalizm, misyonerlik vs. meydan okumasına karşılık, bir din ve inanç sistemi olarak islam merkezli (pratik, pragmatik, işlevsel yönleri ağır

(8) Şükrü Hanioğlu, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön. Türklük, s. 16.

(9) Nuray Mert, a.g.e., s. 41 vd.

(10) Hemen hemen bütün islamcılardan bu kırık tahayyülüm yarattığı apolojetik anlayış görülür. Musa Kazım, Külliyyat, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1332, İst., "Medeniyet-i Sahiha", ss. 5-36; M. Şemseddin Zulmetten Nura, İst., 1311, "Sunufu ilmiyyenin Tereddisi ve müslümanların cehalete sürüklenmesi", ss. 165-188; M. Abduh (Şeyh), Hanoto'nun Hücumuna Karşı Şeyh M. Abduh'un Müdafaası, (Ter: M. Akif), Darülhilafe, İst., 1331.

basan) bir cevaptır (11).

A) İSLAMCILARIN DİN ANLAYIŞININ OLUŞUM SÜRECİ

Müslümanların tarihleri boyunca yaşamadıkları, total bir meydan okuma karşısında kaldıkları 19. asır, diğer düşünce akımlarının olduğu gibi, İslamcılık düşüncesinin de olduğu tarihsel bir arka planını teşkil eder. Çünkü müslümanlar tarihin hiç bir döneminde kendi varoluşlarından bu derece "şüphe"ye düşmemişlerdir. Kendine olan özgüveni sarsılan müslümanlar, öznelikten çıkarak, nesneleştikleri, tarihsel kırılmanın yansıttığı modern evrende, varlıktan bilgiye, ahlaktan siyasete, kozmolojiden bilime kadar, kendi evrenlerini yeni baştan inşa etmeye çalışmışlardır.

Bu yeniden yapılanmanın ana parametrelerini ise, özde, kendini "öteki"ne göre tanımlamanın araçları oluşturmaktadır. Çünkü "inhitat", "inhizam" ve "tereddi" içindeki bir medeniyetin karşısında, 19. asrın canlı, hızla gelişen başta islam dünyası olmak üzere, yeryüzü ölçeğinde kahredici bir hegemonya kuran Batı medeniyeti vardır. Yine Batı'ya üstünlük vasfını kazandıran askeri, bilimsel, teknolojik, ekonomik ve siyasal alanlar, Batı dışı ülkeler için ana çekim merkezleri haline gelmektedir.

Batı herşeyi ile üstündür, bunun altında 19. asrın pozitivistliği yatmaktadır. Batı'nın dinleri devre dışı bırakan, mahkum eden bilim anlayışı, İslam dünyası için başlı başına bir tehdit unsurudur. Batı'nın ikinci büyük silahı, altın çağını yaşayan oryantalizmdir. Oryentalistler filolojiden İslam tarihine, fıkıhtan, akaid ve kelama tefsir'den Hadis konularına kadar yaptıkları ve modern bilim anlayışıyla islamı teşrih masasına yatırdılar. İslam dünyasını sömürgeleştirme faaliyetleriyle eşgüdümlü olarak yürütülen misyonerlik çalışmaları ve yer yer başarılı olmaları, Batı'ya üstünlük kazandıran yan unsurlar olarak değerlendirilebilir (12).

İslamcılığın arka planını, emperyalist Batı ülkelerine karşı direniş içinde bulunan diğer islam toplumlarının topyekün mücadelesi, özellikle Napolyon'un (Mayıs 1798) Mısır'ı işgali sonrası yaşanan durum ve Os-

(11) "Bir vakitler cihanın en hakim ve müterakki bir milleti halinde yaşamış olan müslümanlar bugün zellil, sefil, çamurlarda sürünüyor. Hakir ve esir tokatlar altında iniliyor", M. Şemseddin Hurafattan Hakikate, s. 3.

(12) Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s. 49; Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", Yeni Toplum, Sayı: 2, Eylül-Ekim 1992, s. 116.

manlı toplumunun içinde bulunduğu çöküş sürecinin yarattığı iç hesaplaşma oluşturur. Bunun sonucunda, müslümanlar, 19. yüzyılın başlarına kadar pek önemsemediği, gelişmelerine, yeniliklerine kapalı ve laik kayt kaldığı ve hatta gücünü küçümsediği bir Batı gerçeğiyle maskesiz, doğrudan yüzyüze gelmiştir. Fakat bu buluşma müslümanlar için çok acı ve maliyeti yüksek bir tecrübe olmuştur.

19. asrın seksen yılı boyunca, sadece Osmanlılar değil, diğer İslam toplumları da Avrupalı güçler karşısında uzun bir içe kıvrılma dönemi yaşamıştır. Orta ve yakın Doğu'daki bitmez tükenmez menfaat çatışmaları, Sark Meselesi bağlamında, İslam toplumlarını derinden etkilemiştir. Tanzimat Türkiye'si ve İngiliz işgali öncesi Mısır, Batı-İslam karşılaşmasında ilk tepki geliştiren refleks unsurlarıdır (13).

Bizim konumuz Osmanlı modernleşme çabasının doğal ürünü olarak ortaya çıkan, entellektüel zemini diğer ülkelerdeki islami hareketleri de içine alacak genişlikte olan Osmanlı islamcılığı üzerinde duracağımız için diğer hareketlerin tarihini dışta bırakmak durumundayız.

İslamcılık, toplumsal ve entellektüel geçmişini, Batıcılığı da besleyen ortak tarihsel tecrübeye borçludur. İdeolojik temelini orijinal bir islami yorumdan almaktadır. Tanzimattan I. Meşruiyete kadar ki tarihi süreç içinde islamcılık düşüncesi, belirsiz bir yapı arzeder. Bütün reform cabaları Tanzimat dahil olmak üzere, dinî bir çerçevede yapıldığı için, küçük tartışmaların dışında yoğun bir düşünsel ayrımlaşma yoktur. Çünkü hala sistemin meşruiyeti islamdır. I. meşrutiyet ve II. Meşruiyet dönemi (1876-1908) reformlarla yerinden oynayan toplumsal dinamiklerin ürettiği zihinsel parçalanmışlık, toplumun geleneksel dengelerini alt-üst etmeye başlar. Geleneğin üzerine inşa edildiği ana yapı islamiyet ve imparatorluk kültürüdür. Ülkenin içinde bulunduğu de facto durum, reformlar ve dış müdahale girişimleri ile birleşerek Osmanlı toplum düzenin meşruiyetini tartışılır hale getirmiştir. Çünkü modern olgular ve düşünsel arkaplanı, herşeyi türdeş hale getirerek, eşitliği esas alan ve toplumsal bütünleşmeyi "vatandaşlık" zemininde gören girişimler karşısında geleneksel yapılar işlevini kaybetmeye başlarlar. Değişimin

(13) İslami coğrafyanın değişik bölgelerinde, sömürgecilğe karşı, İslamî referansları esas alan yerel ve genel başkaldırma ve ihya hareketleri mevcuttur. Bunlar, Mısır'da M. Ali Paşa Reformları, Hindistanda başını Ahmet Han'ın çektiği Bahailik hareketi, Arabistan'da Vahhabilik Hareketi, Tunus'taki Şunûsi Hareketi, Sudan'daki Muhammed İbni Abdullah'ın Öncülüğündeki Mehdi hareketi vs. Gn. Bilgi için bkz; Andre Miquel, İslam ve Medeniyeti, ss. 464-515, M.G.S. Hodgson, İslam'ın Serüveni, C. III, ss. 213 vd.

getirdiği laik uygulamalar müslüman kitle arasında tepkiler doğurur. Bu oluşumlarla eş zamanlı olarak Batı'nın islam beldelerini sömürgeleştirme cabasına girmesi, Osmanlı idaresi ve aydınlarını islami platformda çeşitli teorik ve pratik aktivitelere yöneltmiştir. Fiili durum karşısında, hilafetin merkezinde, "Ümmet'in maslahatını" esas alan İslamcılık düşüncesi, diğer düşünce akımlarının öncülerinden farklılaşarak sistemleştirilmeye çalışılır (14).

İslamcılık düşüncesinin ana belirleyeni İslamiyet olsa da, kitleselleşme noktasında kullandığı araçlar ve argümanlar modernidir. Çünkü düşüncenin toplumsal taban bulabilmesi, modern şartların ürettiği etkileşim (bilgi, ideoloji) ve iletişim araçları (gazete, mecmua ve kitap vs.) ve yeni bir toplumsal kategori olarak, (ülemanın yerine) aydınları ortaya çıkarmıştır. İslamcılık düşüncesi bir ölçüde aydınların ürettiği modern bir dünya görüşüdür.

İslamcılık akımının oluşumunu tahlile girişmeden önce bu düşüncenin topluma mal olmasını sağlayan yayın faaliyetlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. İslamcılar bünyesinde barındıran gazete ve mecmualar şunlardır: Sırat-ı Mustakim, Sebil'ür Reşad, Mekatip ve Medaris, Beyan'ül Hak, Livay-ı İslâm, Volkan, Mahfel ve kısmen İslam Mecmuası'dır.

İslamcı olarak bilinen aydınlar ise, genel olarak; Şeyhülislami Musa Kazım, Said Halim Paşa, İskilipli Mehmet Atıf, Babanzade A. Naim, Mehmet Akif, Hamdi Yazır, A. Hamdi Akseki, M. Şemseddin, Said Nursî, M. Ali Ayni, İsmail Fennî, İsmail Hakkı, gibi ulema ve aydınlardan oluşmaktadır.

Yukarıda vermeye çalıştığımız genel panoromadın sonra, İslamcılık düşüncesinin oluşumunu sistematik tarzda çözümleyebilmek ve açıklayabilmek için, tarihsel, teolojik, felsefi, sosyolojik ve siyasal boyutlarıyla ele almak gereklidir.

1) Tarihsel Boyut:

"Nerde kaldı o mahza adl, hakkaniyet olan İslamiyyet, o badi-i saadet-i ümem olan teali ve terakki-i İslam, o sarih-i hafâyâ ve vicdan ve hakikat olan habl-ı metin-i İslamiyyet" (15).

(14) Mümtazer Türköne, a.g.e., s. 50-51.

(15) Hüseyin Husameddin, "Bidatler", Sırat-ı Mustakim, 25 Ağustos 1327, Sayı: 159, Cilt: VII, s. 47.

Yukarıya alıntılanan küçük bir metin modern zamanlarda İslam'ın, tarihsel olarak müslümanların nezdinde ne tür bir algı kategorisi haline dönüştüğünü, hangi çerçeveye oturtulmak istendiğini göstermektedir. İslâm dünyasının sosyal gerçeklik karşısında hem bilinç düzeyinde hem de düşünsel - ki biz bu etkenleri daha önceki bölümlerde tartışmaya çalıştık - alanda yaşadığı varoluşsal kriz, özellikle 18. yy. sonlarına doğru tarihsel ve kültürel durgunluğunu yarattığı açmazlarla, hayati bir durum, halini almıştır. Çünkü kendisinin üretmediği ve katılmadığı soyut ve somut süreçlerle karşılaşması, bu krizi ölümcül bir vakaya dönüştürmüştür.

18. yüzyılın sonlarına doğru gelişen ve yaşanan olaylar, İslam dünyasının evrilme sürecini belirleyen ana dönüm noktasını gösterir. Bu zamana kadar, İslâm toplumu ve medeniyeti bütün dış etkilere karşı direnmiş ve korunmuş, kültürel ve fikrî bir evreni temsil ediyordu. Kurumsal kadroların, sosyo-ekonomik yapıların, fikrî yaşam biçiminin istikrarı, toplumun ve devletin bünyesindeki geleneksel değerlerin sürekliliği ve dinî tecrübenin dışı vurulmasının değişmeyen biçimleri gibi etkenler, İslâm dünyasının sosyo-kültürel temposunun, gelenek ve klâsikliğinin ikili etkisi altında sürekliliğine ve tekdüzeliğine tanıklık etmektedir (16).

Ancak uzunca bir geçmişe uzanan değiştirilemez görülen sınırların içinde inançlarının ve kültürlerinin kesinliklerine sınıksızlığa bağlı kalan müslümanlar, farklı bir dünyanın sosyo-kültürel açıdan ürettiği ve modern zamanların bilimsel, teknolojik ve ideolojik donanımına sahip Batı evreni ile karşılaşınca, bir meydan okumayla karşı karşıya kaldıklarını anladılar. Bu meydan okumaya karşı geleneksel yöntemlerle tepkiler verildi. Fakat, geçmişte olduğu gibi, yaratıcı bir atılım ve büyük fikri üretkenlik sergilenemedi. Kısaca İslam dünyası, geleneksel tahayyül dünyasının sarıp-sarmaladığı dinî ve ahlâkî çitin arkasına saklanmıştı. Dolayısıyla, bilinç ve gerçeklik arasındaki örtüşmezlik giderek, artmaktadır.

Şimdi genel panoraması verilen islami tahayyülün modern evrenle hesaplaşma sürecini tarihsel ve sosyolojik açıdan çözümlemeye, anlamlandırmaya çalışalım.

(16) Ali Merad, a.g.e., s. 19.

Batı toplumlarının meydan okuyucu bir güce sahip olduğu, buna karşılık kendilerinin de geri kalmış olduklarının farkına varan Osmanlı devleti, Lâle devrine kadar yapılan, yenilikleri kendi dinamikleri ve gerçekliklerine uygun yeni bir hamle gücü kazanmak için yapıyordu. Nitekim, Padişahlara, vezirlere sunulan layihalar ve risaleler, genellikle, bozulan dengelerin geleneksel referanslara sınıksız sarılmadıkça düzeltilenmeyeceği hususunu vurguluyordu (17).

Bu dönemde hakim olan kanaat, düzenin yapısal karakteri ve mesruiyeti noktasında, dıştan tesir eden ve geleneksel mekanizmayı işlevsiz hale getirecek tesirlerden habersiz, bir özgüven anlayışıdır. Bu özgüveni besleyen unsurlar da, din bağlamında şekillenen toplumsal tahayyüldür. Burada dinden kastedilen şey, gelenek haline gelmiş, dinselleştirilmiş, sosyal ve kültürel yapının işleyiş mekanizmasına destek sağlayan "yön" ve "anlam" bildirim araçlarıdır. Yani geleneksel yapıyı ve tahayyül dünyasını, gerek epistemolojik, gerekse ideolojik yönden dışarıdan, eleştirel bir gözle değerlendirme söz konusu değildir. Çünkü gerilemenin sebebi, şer'i şerife riayetsizliktir. Yaşanılan açmazlar ise, Tanrı tarafından bir cezalandırma şeklidir. İlahi bir ikaz yahut ihtardır:

"Bir kavim kendini durumunu değiştirmede müddetçe, Allah o kavmi değiştirmez" (18).

Son tahlilde cereyan eden olaylar, dünyanın değişen şartları, üretilen bilgi ve birikimin evrensel nitelikteki verilerini sistematik tarzda ele alıp, bir dünya görüşü ve nizamı kurmak yerine, çözüm yolları, klasik modellerin ya da önceki âlimlerin yöntemlerinde aranmıştır. Değişim hızının düşük olduğu, sosyal yapıyı tehdit eden önemli bir meydan okumanın olmadığı durgun süreçte şekillenen dinî düşünce formları ve düşünceye konu olan olgularda sınırlı algılar, hükümler doğal olarak kapatılmış ictihad/kapısıyla, dondurulunca, değişen şartların ihtiyaç ve taleplerine cevap vermek mümkün olamamıştır. Önerilen çözüm teklifleri, nihai olarak, gelişen bilgi kaynaklarıyla sentez yapma gibi ciddi bir yeniden yapılanmadan ziyade, geçmişe bağlılığın kutsandığı, dinî ve ahlâkî eğilimlerin, sosyo-kültürel ve siyasal hayatın gerçekliklerine öncelendiği kozmolojik bütünlükten kopuşu sergiler: **"Dünya kafirlerin,**

(17) Bkz: Koçi Bey Risalesi, K.T.B. Yay., Ank., 1985, Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilatına Ait Kaynaklar, T.T.K. Yay., Ank., 1988.

(18) Kur'an, 13/2.

âhiret müslümanların" (19).

Aynı dönemde ise Batı'da, Hıristiyanlığın kültür evrenine yeni bir açılım kazandıran Diderot ve d'Alembert'in "Ansiklopedisi" (1751-1772) modern bilginin Batı geleneğiyle, bir sentezini yapma gibi ciddi bir girişimin eseridir (20).

Ancak, uzun yüzyıllar boyunca değiştirilmez görülen sınırların ve yenilemez kabul edilen orduların güvenliği içinde inançlarının ve kültürlerinin "kesinliklerine" sınıksızlığa bağlı kalan Osmanlı devleti, Lale Devri (21) ve ondan sonra I. Mahmut ile başlayan başta askeri alanda ve Batılı uzmanlar kontrolünde yapılan yenilikler (22) kökeni hiç bir şekilde dinsel ölçü ve algılarla örtüşmeyen modern olguları temsil ediyordu. Özellikle III. Selim dönemindeki radikal girişimler (Nizam-ı Cedid), din eksenli bir dünya görüşünün ürettiği sosyo-kültürel yapının simgesel yansımalarına (kılık - kıyafet, askerî talim tarzı) dayanılarak toplum yanında çok yoğun tepkiyle karşılanır. Nitekim, halka, yeni ordunun kuruluş gayesi Rus tehdidine karşı İstanbul'un korunması olarak anlatılır. Buna karşılık halk "güçlü bir ordunun" gerekliliğine inanmasına rağmen, isyan eder. Ve neticede Şeyhül-İslam'ın "daha büyük olaylara sebebiyet vermek için ilgisi daha uygundur" fetvası ile ocak kapatılır.

Halk nazarındaki "Frenk adetleri" III. Ahmet'in tahtına mal olmuştur. III. Selim'de, ülkenin içinde bulunduğu konjonktür gereği (23) askeri, siyasi ve ekonomik açıdan Fransızlara yönelince, toplumsal muhayyile bunu bir "kıble değişimi" olarak algılamıştır.

İleri tarihlerde modern siyasal mekanizmaları ve meşruiyet kaynaklarını değiştirecek Fransız ihtilali de III. Selim'in devrinde ger-

(19) Müslim, Zühd, 1; Tirmizi, Zühd, 16; İbn-i Mace, Zühd, 3; Ahmet bin Hanbel, II. 197.

(20) Ali Merad, a.g.e., s. 18.

(21) Lale Devrini kapatan Patrona isyanının gerekçesi "Sultan ve Sadrazam'ın şeriatı, ihlal ettiği"dir. Yani Lale Devrinde yaşanan olaylar, kültürel anlamda bir yabancı düşmanlığına dönüşmüş ve halk "frenk işi" gibi gözükken herşeyin üzerine yürümüştür". Bk. Alan Palmer, a.g.e., s. 65.

(22) Gen. Bilgi İçin Bkz; Alan Palmer, a.g.e., s. 80 vd.

(23) Önceden de bazı Batılı başkentlere sefirler gönderilse de, ilk daimi elçiler, başta (Karadeniz'deki Rus tehdidine karşı) Londra, Viyana, St. Petersburg ve Paris'e gönderilmiştir. Ayrıca, Fransız İhtilali, III. Selim zamanında gerçekleşmesine rağmen etkisi pek görülmez.

cekleştirilmiştir (24). Ancak, Osmanlı devletinin ve bütünüyle İslam ümmetinin maslahatı, yani güvenlik endişesi gereği Doğu'da Rusya, Batı'da Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Kuzey Afrika'da Mısır'ın işgaliyle Fransızlar, Hindistan'ın kolonize edilmesine çabalarıyla İngilizler'in emperyalist emelleri karşısında, Osmanlılar, hilafetin merkezi olarak vatanlarını, inançlarını ve özgürlüklerini korumak için Avrupa'ya karşı mücadelede dinî, ahlâkî ve fikrî güçlerini seferber ederken, olayların gelişim çizgisiyle, kendilerini, siyasal ve sosyo-kültürel bir değişimin içinde buldular.

II. Mahmud Dönemi, toplumun değişmesi gerektiği zorunluluğu ile değişime konu olan toplumsal yapının askerî alanla sınırlı kalmayacak toplumsal bir dönüşüme tabi tutulması, otoritenin paylaşımı ve merkezilesmesi gibi bir dizi reformlar (25) toplum tabanının ikiye ayrılmasını sonucunu doğurmuştur, Padişah - bürokrat, ülema-aydın gibi sosyal ve siyasal kategoriler beslendikleri kaynağa göre farklılaşmışlardır. Bu farklılaşma, açılım kazanınca kurum bazında da yoğunlaşacaktır.

İkizleşen dünya görüşü, farklılıklaşan yapılar ve idareciler, tamamen Batı ve temsil ettiği gerçekliklerin belirlediği bir evrende, Doğu/İslam bilincinin kırık yansımalarıdır. Kısaca yaşanan fiili durumun acımasızlığı müslümanların bilincini parçalarken, siyasal ve sosyo-kültürel çözülmenin yolunu da açmıştır (26).

Çözülme ve dağılma sürecine giren Osmanlı devletinin altıyüzyıllık tarihinin büyük bir kısmı İslam tarihiyle çakışmasından dolayı, imparatorluğun kuşattığı alan ve yüklendiği sorumluluk, 1830'lara kadar bütün İslam alemini içine alıyordu. Bu geniş Jeopolitik ve Jeostratejik bütün, islâm inancına göre halifeliği, dolayısıyla müslümanların birliğini ve moral bir otoritenin tecessümünü temsil ediyordu. Geleneksel

(24) İhtilal Fransa'sında kendi konumunda olan kralların başlarının kesilmesine hiçbir tepki göstermeyen III. Selim, Türk topraklarına Fransızlarla ilişkiler çerçevesinde "özgürlük ağacı"nın dikilmesini kabul etmiştir. Buna karşılık soylulukla ilişkisi olmayan cumhuriyetçilerin kendisine imparator yakıştırmasına da sert tepki göstermiştir. Krş, Alan Palmer, a.g.e., s. 103.

(25) Reformlarla ilgili Bkz; Carter, V. Findle, Osmanlı Devletinde Bürokratik Reformlar, İz. Yay., İst., 1994; Bilal Eryılmaz, Tanzimat ve Modernleşme, İşaret Yay., İst., 1989.

(26) Bu devrin en önemli olayları, Sened-i İttifak (1808), Vahhabî ayaklanması (1812) ve İbrahim Paşa'nın (1833) Kütahya önlerine kadar gelerek payitahtı tehdit etmesi neticesinde Osmanlı Devleti tarihi düşmanlarından yardım talebinde bulunmak zorunda kalmıştır. Bkz; Oral Sander, a.g.e., s. 211 vd.

toplumsal model, bütün toplumsal grupları ırkları, dinleri, kültürleri hayatın maddi boyutu ile kuşatamasa da mânen ve sembolik olarak ve-sayet altında tutuyordu.

Bunun sonucu olarak, geleneksel yapı ve düzenin referans çer-çevesinin dışında, yürürlüğe konan her reform, Müslümanların hayatları ve anlam kümeleri üzerinde derin etkiler yaratacak, geleneksel kabülleri manipüle edecek etkilere sahiptir. Toplumsal alt yapısı oluşmadan, tepeden bir girişimle kamuya sunulan 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı ve 1876 Kanun-ı Esâsi, kurumlar ve siyasal yaşam düzeyinde, teorik bir liberalleşme sürecini başlattı. Müsaderenin kaldırılması, Medeni Hakların genişletilmesi ve güvence altına alınması, bütün teb'a'nın eşit statüye kavuşturulması, yani halk diliyle "artık gavur'a gavur denmeyecek" anlayışını doğuracak yüzeysel düzenlemeler liberalleşme sürecinin temel oluşumlardır.

Bütün bu reformlar, anlayışlara, tutumlara ve oturmuş davranış kalıplarına denk düşmekten ve de müslüman kamuoyunun kabullerine uymaktan fersah fersah uzak kalmış, son noktada devlet-toplum uzlaşmazlığının başlatıcı amilleri olmuşlardır. Diğer bir ifade ile geleneksel siyasal ve ideolojik süreklilik ile, kültürel ve dinî süreklilik birbirinden uzaklaşmaya başlamıştır.

Güvenlik endişesi ve devletin bekasını sağlamak uğruna, Avrupalı güçlerin, uzun vadeli hedefleri gözeterek, dayatmalarıyla acele bir biçimde karara bağlanan laik karakterli reformlar ve ülkenin yeniden yapılandırılması, Osmanlı siyasal tecrübesinde, iktidar-muhalefet ya da merkez-çevre ilişkisini geliştirmiştir. Farklaşan gruplar aslında farklılaşan dünya görüşlerinin yansımalarıdır. Yapılan reformlar resmî söylemde "vaka-ı hayriyye" ve "şer'i şerife muvafıktır" gibi dinsel meşruiyete bağlanmaya çalışılsa da, oluşan karşı güçler ve halk nazarında bu dinden uzaklaşmanın ve imparatorluğun yıkılışının göstergesi olarak algılanmaktadır.

Yeni girişimlere rağmen devletin yıkılış sürecine girdiğinin farkına varan aydınlar modern kazanımlarla (hürriyet, eşitlik), geleneksel meşruiyet anlayışını yeni bir form içinde oluşturma gayretine girerler. İslamlık düşüncesinin yeni bir formla sunulma gayreti, Tanzimat iradecilerinden Ali Paşa'nın zulmünden kaçarak 1867'de Avrupa'ya kaçan

Yeni Osmanlı aydınlarından Namık Kemal ve Ali Suavi ile başlatılır. Bu aydınlar geleneksel islami anlayışı, modern zamanların verili şartlarına uydurma gayretiyle, islamcılığa dönüştüren ilk teorisyenlerdir. Yeni Osmanlılar'ın liberal özelliklerinden güç alan bu aydınlar, Osmanlılık veya İttihad-ı İslam düşüncesinin formülasyonlarını siyasal sosyal ve hukuki zeminde tartışmaya açacaklardır (27).

Yeni düşüncelerin ortaya çıkışı, imparatorluk yapısının mevcut karmaşa içinde, meşru ve kabul edilebilir derinlikli bir yapısal dönüşüm modeli oluşturulamadığı için Avrupa'nın "hasta adam" nitelemesine karşı, yeni bir diriliş hamlesi olarak görülmelidir. Ancak çöküş süreci hiç bir zaman durdurulamamıştır. İslamcılık akımı, yıkılış sürecine giren İslam imparatorluğunun din merkezli son hamlesi, İslami coğrafyanın konjonktürel özelliklerine yaslanarak özellikle II. Meşrutiyet sonrası dönemde, başta İstanbul olmak üzere yeryüzündeki müslüman toplulukların, emperyalizme, sömürgeciliğe ve içinde bulunulan alçaltıcı durumlarına karşı dini, siyasal, içerikli bir harekettir.

20. yüzyılın başlangıcından itibaren-özellikle 1908 sonrası - toplumsal konjonktürün kazandığı görünüme göre, modern hayatın kaçınılmaz gibi görülen gerekliliklerine uymayı savunan ve meşruiyeti batılı-laik bir yapılanmada arayan batıcılarla, yine içerik tanımlamasında batılı fenomenlerin baskın olduğu bir eksende, imparatorluğun tarihsel mirasını Weberyen (28) bir reform anlayışıyla yeni bir yapı ve meşruiyet arayışı içine giren islamcıların "modern" dünya görüşüne şahit ol-maktayız.

Sonuç olarak, Batıcılarda olduğu gibi, islamcılarda da, geleneksel-toplumsal bütünlüğün ve sürekliliğin parçalanmasını ve çözülmüşlüğü görüyoruz. Yaşanan pratik sorunlarla, benimsenen kıymetler arasında bir uyumsuzluk yani kültürel bir şizofreni (29) yaşanmaktadır. Tarihsel olarak, 18. yüzyıl sonlarından başlamak üzere islam dünyasında yerel ve genel ölçekteki reform/ihya hareketlerine paralel bir çizgide, Osmanlı-İslamcı düşüncesini temsil eden aydın ve ülemanın ortaya çıkışı eşzamanlı bir olgudur. Çünkü, bütün islam top-

(27) Mümtaz'ler Türküne, a.g.e., s. 271 vd.

(28) Bu konuda geniş değerlendirmeler için bkz; Bilgi ve Hikmet Dergisinin "İslam ve Protestanlık" Özel Sayısı (Bahar/1993, Sayı: 2).

(29) Geniş bir değerlendirme için bkz; Deryûs Şâyegan, Yaralı Bilinç, Metis Yay., İst., 1991.

luluklarının problemi ortak bir noktada düğümlemektedir. Problem, yaşanmakta olan hayati sorunlar karşısında içine düşülen ruhî ve imanî bir kriz ortamı (30) ve bu ortamın dayattığı kimlik, anlam ve meşruiyet bunalımıdır.

2) Felsefî ve Teolojik Boyut:

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, önlemez bir düşüşe geçen imparatorluğun temsil ettiği kültürel ve ideolojik sürekliliğin, dış dünyanın dayattığı (epistemolojik, ontolojik ve ideolojik temelli) gerçeklik karşısında kırılmaya uğraması, geleneksel iki yapıyı gündeme getirir: İslamiyet ve İmparatorluk. Bu iki fenomen, "geri kalmalığın" temsilcisi durumundadır.

Batıcıların, her iki yapıyı modern alana evrilme noktasında hem sosyo-kültürel sistemi hem de meşruiyet kaynağını, eleştirilere tabi tutarak yerine göre eskiyi toptan reddetmeleri, İslamcı-muhafazakar kamadı mevcut şartlar içerisinde bir tepki geliştirmeye zorlamıştır. Mevcut kriz ortamında geleneksel yapıyı bütünüyle savunmak ve korumak da gün be gün zorlaşmaktadır. Bu ortamda, İslamî bütünlük içinde yeterlilik duygusu, tümüyle yabancı özler taşıyan karşı konulmaz bir modernleşme ve etkileşim süreci karşısında, İslamcı aydınlar da yerini sorgulamalara bırakacaktır. Çünkü geleneksel kavramsal çerçeve, epistemolojik kırılmadan dolayı yaşanan anı "anlamlandıramamakta" ve problemler karşısında işlevsiz kalmaktadır.

Başlangıçta, Weber'in betimlesinde ve protestan tecrübesinde olduğu gibi (31), din ve (dindar) insan-toplum ilişkisi, pek çok etkenin pompaladığı zaruretler kısıncında, dünyevileşmektedir. Yani modern alana evrilmektedir (32). Daha sonra ise mevcut durumun teolojisi üretilmeye çalışılmaktadır.

İslamcılık, de facto durum karşısında "ihya" ve modernizm ekseninde gel-gitlere sahne olacaktır. İhya yönsemesi geleneksel teoloji ve epistemolojiyi hedef alan ve hem Batı'da hem de İslam dünyasında ortaya

(30) R. Hrair Dökmecian, *Arap Dünyasında Köktencilik*, İlke Yay., 1st., 1992, s. 37 vd.

(31) Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Doğuşu*, s. 75 vd.

(32) Nuray Mert, a.g.e., s. 67.

çıkan tepkici hareketlerden beslenirken (33) modernizm'in etkisi ise büyük ölçüde Batı düşüncesinin ve Batılıların İslam hakkındaki değerlendirmelerinden güç almaktadır (34).

Bu oluşumun tarihsel ve felsefi arkaplanını biraz açmamız, konunun anlaşılması ve teolojik bir görünüme kavuşma sürecini görmemizi sağlayacaktır.

İnsanın topyekün varlığı, mekanı ve zamanı algılaması ve düşünce biçimlerini nitel ve köklü bir biçimde dönüştüren Aydınlanma'dan önce, ister Batı'da olsun ister Doğu'da olsun düşünceye konu olan varlık ile onu tasarlayan ve algılayan insan zihni arasında iki yönlü bir ilişkiden söz edilebilir. Bunlardan biri, varlığa yegane geçerli ve meşru anlamlar yükleme hakkının insanın da içinde yer aldığı, ancak onu aşan aşkın bir referans kaynağına dayandırılmasıdır. İkincisi ise, bütün anlamların belli bir bütünün "hiyerarşik" düzenine işaret eden bir "istikrar" amacı taşınmasıdır. Böyle bir kabul Tanrı, insan ve diğer varlıklar aleminin arasındaki ilişkinin evrensel, kozmik ve ontolojik bir gerçekliği yansıtması veya onun bir izdüşümü olması gerektiği yakında yaygın ve köklü bir inancı da içinde barındırıyordu (35).

Kutsal geleneklerin ve dinlerin insanı binlerce yıl içinde yaşattığı anlam kümesine, Aydınlanma'nın ürünü olan modernite karşı çıkarken, geleneksel kabullerdeki "bütünlük" ve "düzen" fikrini alarak, "istikrar" arayışını statik bularak reddetti. Bunu yaparken de dinlere ait bütünlük fikrini altüst etti. Varlığın geleneksel yapısını dağıtıp parçalara ayırdı ve sonra yeniden bir araya getirip yeni bir bütünlük elde etmeye çalıştı. Varlığın hiyerarşik düzenindeki temel farklılığın yerine "eşitlik" ilkesini

(33) Bunlar, sömürgecilik faaliyetleri Hristiyan toplulukların ve Misyonerlerin Kışkırtıcı Roller, Oryantalizm ve Batı'nın bütün donanımlarıyla meydan okuyucu kazanımları olarak sayılabilir. İlgili anabasıllıklarla ilgili bkz; Brayn S. Turner, Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, Pınar Yay., İst., 1991, Mümtaz'er Türköne, İslamcılığın Doğuşu, İletişim, İst., 1991; Edward Said, Oryantalizm Pınar Yay., İst., 1983; Ali Murad Çağdaş İslam, İletişim Yay., İst., 1993; Jale Parla, Efendilik, Şahsiyetçilik, Kölelik, İletişim, İst., 1985.

(34) Osmanlı İslamcılarının "ihya" anlayışları yeryer farklı bir retoriğe otursa da, tarihi olarak bu anlayışı besleyen aktörlerden etkilenmişlerdir. Bunlar, İbn Teymiyye (Ö. 1328); Ahmed Şah Veliyyullah (1702-1762), Muhammed İbn Abdullahvap (1703-1791); Osman Dan Fodio (1754-1817); Seyit Ahmed Han (1817-1898); Cemaleddin Afgani, (1839-1897); Muhammed Abduh (1849-1905) dur. Ayrıca geri kalmışlık fenomeni ekseninde oluşan yeni anlayışlar Bkz; Ali Merad Çağdaş, İslam, İletişim, Yay., İst., 1993 ve Andre Miguel için İslam ve Medeniyeti, Birleşik, Ank., Tarihsiz, C. II.

(35) Ali Bulaç, Modern Ulus Devlet, s. 27.

ikame etti. Eşitlik, tekil olanın çoğul olanı yok ettiği, herşeyin bir diğeriyle türdes olduğunu varsayan mekanizmin eseridir (36).

Bu dönüşüm önce Tanrı'nın yerine oturtulan insan sujesinin zihninde ve fizik bilimlerinde gerçekleştirilen köklü değişiklikle, varlıkta ikin kozmik ve ontolojik yapı parçalanarak gerçekleştirilmiştir. Ortaya çıkan hasılanın anahtar kavramı ve aracı rasyonalizmdir (37).

"Descartes tarafından formüle edilen, Bacon, Galileo ve Newton tarafından Aydınlanmanın sabitelerinden biri şeklinde kodlanan rasyonalite'nin ne anlama geldiğini bizim gibi irfan ve düşünce geleneği çifte hakikate (iki özerk alan) yabancı kültürdeki insanlarca kolay anlaşılmaz. Burada sözü edilen rasyonel düşünme aklın herhangi bir düzenli kullanımını değil, önce metafizik (dinî) alanı Kiliseye terk eden insanın kendini bilme objesi olarak tanımladığı fizik (dünya ve maddi evren) alanı İncil'in müdahalesi dışında "düşünen" ve okuyan ben "temelinde yeniden tasarlanması ve inşa etmesi çabasıdır" (38). Son tahlilde Aydınlanma'nın öncüleri, din'in anlamlandırdığı varlığı, insan zihninde parçalayarak, en ufak yapı taşlarına kadar yeniden dizayn edilerek, seküler bir varlık bütünü kurguladılar. Bu ekseninde, varlığın yanında din, tarih, toplum, tabiat ve insan, Tanrı'nın müdahalesi olmaksızın "bir saatin parçaları" gibi birbirinden bağımsız ve "habersiz" olarak yeniden inşa edildiler.

Yukarıda modern Batı'nın üzerinde şekillendiği genel çerçevenin, Osmanlı aydınlarına, özellikle islamcı aydınlara yansımaları nasıl ve ne süretle olmuştur?

Son ve en mütekamil bir dine inanmak ve sahip olmakla birlikte, bu dine inanmış insanların kurduğu Osmanlı Devleti ve İslam alemi için taşıdığı misyon bir çöküş (inhitat) halindedir. Osmanlı aydınları kendilerini bu temel sorun üzerinde yoğunlaştırmaya başlarlar. Batıcı Osmanlı aydınları yaşanan kriz ortamını tanımlamada ve aşmada Batılı çerçeveyi çözümleme aracı olarak kullanırken, İslamcılar ise, Batılı somut verilerden istifade etmekle beraber, bu verileri yerli düşünce çerçevesiyle sentezlemeye çalışmaktadırlar. Bu bağlam da, temel problem "dinin (islam'ın) kendisini doğrulama-meşrulaştırma biçiminin de-

(36) Ali Bulaç, a.g.e., s. 27-28.

(37) Geniş Bilgi İçin Bkz; Norman Hampson, a.g.e., ss. 11-12, Ahmet Çiğdem, Aydınlanma Felsefesi, ss. 4-11.

(38) Ali Bulaç, a.g.e., s. 31.

gişmesidir" (39). Yani daha önce de belirttiğimiz gibi, İslam toplumları kendilerine karşı yapılan meydan okumalarda, kusur'u hep kendilerinde ararken Batı'nın meydan okuması karşısında ise, kusur'u kendilerinin dışında aramaya başlamışlardır. Bu durum zamanla her alanı içine alacak derecede yaygınlaşan bir bilinç kırılmasını ve yanılısamayı oluşturacaktır.

Mesela, Batı'nın meydan okuması karşısında içe kapanan müslümanlar, pozisyonlarını dini metinlerin anlamını manipüle ederek meşru hale getirmektedirler. Bunun en bariz örneği, "Dünya mü'minin zindanı, kâfirin cennetidir" hadisinin yorumundaki farklaşmadır. Bu hadis müslümanlardaki genel durumu çok iyi özetler. İslam düşüncesi dünyayı baz olarak bir epistemoloji inşa etmez, aksine zamanı yaratılmış, mekanı illizyon olarak kabul eder. Dünyayı baz alarak bir epistemoloji inşa etmek Aydınlanma Çağı'nın mirasıdır. Dünya'nın nasıl kavranılmasına dair cercevenin kâfirler ve mü'minler düzleminde farklı yansımaları vardır. İlgili hadis bu farklı anlayışa işaret etmektedir. Kâfir için cennet olan şey, mü'min için cehennem anlamında değildir. Kâfirlerin âhirette Cehennem'de ebedi kalıcı olduklarını sembolize eder. Kâfirlik, nesneleri ve şeyleri mutlaklaştırıp, fânî olan dünya hayatını bâkî olana tercih etme yanılısamasıdır. Mü'minin asıl yurdu olan âhiret/cennet yeryüzünden ayrı bir diyarda bulunduğu için zindandadır. Ve bu dünya hayatını ne cennete ne de cehenneme teşmil etmeyerek sürekli oraya konuşmayı bekler. Bu hadisin ifade etmek istediği bu kozmik şuardur. Bu şuur da iki farklı epistemolojiye işaret eder (40).

Din, temelde bir "gayb-e iman" işi olup, doğmalarının akıl yoluyla açıklanması beklenmez iken, Batılı ideolojik modeller çerçevesinde olduğu gibi, adeta dünya merkezli ve akılda kurgulanabilir bir olgu görünümünü kazanmaktadır.

Doğaldırki, bu ön kabulün yansımaları şunlardır: "Dinin artık doğruluğunun tescili için müteal (aşkın) onamada aranması, aşkın bir gücün varlığı ve iradesinin dayanak gösterilmesinin yerine, tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışına geçilmesidir. İslamiyet'in dünyanın gereklerine uygunluğu ve meşruluğu, tamamıyla

(39) Mümtaz'er Türk'öne, *İslamcılığın Doğusu*, s. 26.

(40) Eyüp Köktaş, "İslam'ın Çoğulculuk Referansı", *Bilgi ve Hikmet*, Kış/1994, Sayı: 5, s. 57.

akla dayanan ve hitap eden çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulmaktadır. Meşruluk, aşkın bir güce dayanarak değil, eşyanın tabiatına, bilimsel verilere ve çağın gereklerine uygunluk temalarıyla ispatlanmaktadır. Geleneksel islam'da öbür dünya inancına dönük güdülenme hemen hemen tamamıyla arka plana düşmektedir. Öbür dünya inancı ideolojik yanılsama içerisinde önemini kaybetmekte, İslam artan oranda dünyevileşmektedir. İslam'ın sosyal hayata, siyasete dönük esasları akla uygun biçimlerde yeniden gündeme getirilmektedir (41). Artık dinin savunucusu, modernite ile hesaplaşmaya değil, Batı'nın aştığı ve reddettiği Hristiyanlık öğretisi bağlamın da şekillenecektir. Bu noktada geleneksel dinî tecrübe formları ve praksi, Batılı fenomenlerle örtüşmemesi sebebiyle, uygun meşruiyet zeminini bulabilmek için anakronik bir şekilde tarihsel birikim reddedilerek, ilk devir islamına referans verilmeye çalışılmaktadır.

Yukarıda genel çerçevesi verilmeye çalışılan teolojik ve felsefi boyutun açılımını, somut verilerle değerlendirmeye çalışırsak islamcılarında dinî, bir olgu ve toplum hayatında işlevsel bir kurum olarak ele alınmakta olduklarını görüyoruz:

Osmanlı toplumunun şahsında İslam dünyası'nın tarihsel başarısızlıkları, genel mânâda bir uyarı hatta ilahî bir ceza olarak yorumlanmaktadır. Müslümanların, bu ilahi cezadan kurtulabilmeleri için modern toplumsal yapı ve ilişki sisteminin gerektirdiği veriler baz alınarak, islami değerler ve inanç sistemine, tarihsel birikim reddedilerek dönmesi, ilk dönemin (asr-ı saadet'in) dönüştürücü ve aksiyoner ruhunu toplumsal bir vizyon haline getirmesi gerekmektedir. Burada dönüşecek olan toplum, dönüşümü sağlayacak ideolojik ajan ise İslam'ın "saf" halidir. Batıl itikad ve hurafelerden oluşan "gelenek" değildir (42). Çünkü "Allah, bir kavim kendi kendini değiştirmedikçe, değiştirmez" (43).

Sırat-ı Müstakim'in yazarlarından H. Hüsameddin, müracaat edilecek referansı şu şekilde gösterir:

(41) Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s. 26-27.

(42) İslamcılarının bu temel önermeleri için bkz; Musa Kazım Külliyyatı-Evkaf-ı İslamiyye Matbası, İst., 1332; Kılıçzade Hakkı, İtikadâtı Batılaya İlan-ı Harp Matba-ı Şems, İst., 1332; M. Şemseddin, Hurafattan Hakikate Tevsii Tibaat Mat., İst., 1332; Zulmetten Nura, Sebilur-Reşad Kütüphanesi İst., Trz.

(43) Kur'an, 13/2.

Geçmişte **"İslâmlar her türlü hakâyıkı muhtevi ve kavanin-i ictimaiyyeyi câmi bir dine tabi ve mütemessik bulunmalarından nâşi, her işlerinde eser-i intizam ve mükemmeliyet gözüküyor, refah ve saadet en suflî tabakalarda bile tam manasıyla tecelli ediyordu"** (44). Ancak müslümanların bugünkü hali ise, Abdürreşid İbrahim'in İtalyan Harbi'nin (1911) acı sonucunu görerek dile getirdiği cümlelerde saklıdır:"

"Bugün Osmanlılar ağlasın, bugün bütün alem-i islam ağlasın, saltanat-ı Osmanî, hilafet-i islamiyye, bugün Afrika'dan çekiliyor. Tarih-i İslam için ne müellim, ne mazlum bir safiye. Bundan sonra artık âlem-i İslam'ın hayat ve memmat dakikalarıdır. Her taraftan kuşatılmaya başlanan hilafet-i islamiyyeyi, tasallut-u a'dadan kurtaracak ancak bütün müslümanların, gaflet uykusundan silkinerek ciddî intibahlara ve bütün mallarıyla canlarıyla ve lâyetezelzel bir azm ile meydan-ı mücadeleye atılmalarıdır. Allah muînimiz olsun" (45).

İslamcılara göre, müslümanların başına bu bela ve müsibetler gelmişse, bunun nedeni dinin temel yükümlülükleri karşısında, bireysel ve toplumsal sorumluluklarını unutarak, büyük bir cehalet içine gömülmeleridir. Bunun en temel sebeplerinden biri de **"bazı ülema kıyafetindeki zenadika'nın müsamahaları"** (46) ve **"Kur'an-ı yanlış anlamaları ve anlatmalarıdır"** (47).

Mevcut kriz ortamından kurtulmak için ise, esin kaynakları **"siyadet"** ve **"saadet'e layık olmalarını sağlayacak bir "değişim"de** gizlidir. Ancak bugünkü müslümanların hali ve sahip oldukları din anlayışları bu değişime manidir. Zaten, Batılı ilim adamları ve oryantalistler de **"gayr-i meşrûa"** olan geleneğe bakarak islam dini hakkında benzer kanaatleri serdetmektedirler (48). Onlara göre, **"bugün islam ile meskun arazinin serapa medeniyet ve ma'muriyyet-i hazıranın bahşettiği fevaid ve terakkiyatdan mahrum kalması din-i Muhammediyyenin me-**

(44) Hüseyin Hüsameddin, "Bidatler", Sırat-ı Müstakim, 25 Ağustos 1327, C. VII, Sayı: 159, s. 47.

(45) Abdurreşid İbrahim, "İdare-i Maslahat", Sırat-ı Müstakim, 17 Eylül 1327, C. VII, Sayı: 160, s. 50.

(46) Hüseyin Hüsameddin, "Bidatler", s. 47.

(47) M. Şemseddin, "İslam'da Tahakküm-ü dinî yoktur", Hurafattan Hakikate, ss. 348-355.

(48) Mümtaz'er Türk'öne, İslamcılığın Doğuşu, s. 49.

deniyyet-i hâzıra ile kabil-i tevfi̋k ve te'lif bir din olmamasından münbaisdir" (49).

Bu tezler karşısında ise, İslamcılar bir savunma mekanizması geliştirerek, İslamî ekseninde modern verileri baz alarak sosyo-kültürel hayatı dönüştürecek ve müslüman toplumlara hamle gücü kazandıracak bir "intibah" ve "teyakkuz" ideolojisi oluşturmaya çalışırlar. Zira, Mevcut Batı medeniyeti "İslamların tedennilerinden bil istifade bırakmış oldukları asâr-ı ilmiyye, fenniyye ve sınaıyyeyi benimsemekle" (50) meydana gelmiştir. Yani, Batı'da ortaya çıkan modern kurum ve değerler, islami kültürün geliştirilmiş bir şeklidir. Dolayısıyla biz bunlara araç işlevi yükleyerek, ya da diğerk bir ifade ile "emanetimizi geri alarak, "inhitat ve hubût devrini" tamamlayarak "intibah ve teyakkuz devrine" geçebiliriz (51).

İşte, İslamcıların, alem-i islami dönüştürecek bir değışim ideolojisi yaratabilmek için gerek içe dönük eleştirileri gerekse dışa karşı savunmaları, değışim'e dolayısıyla "terakkiye" duyulan ihtiyacı vurgulamak, dolayısı ile devletin bekasını, ve alem-i islamin izmihlalini önlemeye matuf dinamikleri üretmektir. Din, yani İslam, bu değışim sürecinin muharrik unsuru, dönüştürme projesinin mihveridir. Aynı anlayışı hemen hemen bütün islamcılarda (52) farklı jargonlarla Batıcılar (53) Türkçüler (54) de de görmek mümkündür.

Yakup Kemal'in ifadesinde "din'in kazandığı boyut İslamcılarının genel anlayışını, hemen hemen, bütünüyü yansıtmaktadır.

(49) Yakup Kemal, "Din ve Âdât-ı Gayr-ı Meşrua" Sırat-ı Müstakim, 26 Şubat 1324, C. II, Sayı: 29, s. 39.

(50) Samizâde Süreyya "Alem-i İslam'da İntibah" Sırat-ı Mustakim, 20 Kanun-i Sanî 1326, C. V, Sayı: 126, s. 361.

(51) Samizâde Süreyya, a.g.m., s. 361.

(52) Bediüzzaman-ı Kûrdî'nin "Fihriste-i Maksudı ve Efkârı'nın Proğramıdır" Volkan, 11 Mart 1325 ve 12 Mart 1325, Nu: 83-84; Cemaleddin Afganî, Muhammet Abduh, Urve'tül Vuska, Bir Yay., İst., 1987; Muhammed Abduh, Tevhid Risalesi, Fecr. Yay., İst., 19; Muhammed Abduh, Hano'tunun Hucumlarına Karşı Şeyh Abduh'un İslamı Mûdafaası, (M. Akif Tercümesi) Dar'ul Hilafe, İst., 1331, Abdurreşit İbrahim, "Japonlar Adam Yetiştirmek için nasıl çalışıyorlar" Sırat-ı Mustakim, 28 Teşrin-i Evvel 1326, Sayı: 114, C. VII, s. 174, Cemal, "Vucud-i İlahiyyenin Funun-u Hâzıra ile İsbatı", Sırat-ı Mustakim, 21 Teşrin-i Evvel 1326, Sayı: 113, C. VII, s. 149-150.

(53) Kılıçzade Hakkı, İtikadat-ı Batılâya İlan-ı Harp, ss. 127-145.

(54) Ahmed Agayef, (Konferans Metni), Sırat-ı Müstakim, 10 Teşrin-i Evvel 1326, Sayı: 112, C. V, s. 136.

"Bu hal-i esef-i iştimalimizin esbabı, taharri ve ta'mik edilirse görölürki, - asr-ı hâzırın yetiştirdiği meşahir-i fuzaladan müfessir, mütefennin merhum Şeyh Muhammed Abduh Hazretlerinin dediği gibi - menba-ı medeniyyet ve hadim-i terakki-i insaniyyet olan bu din-i mübin'in bizlere bahşeddiği fevaid-i latuhsânın çoğundan layıkıyla istifade etmek tariklerini bertaraf ederek vadi-i cehalet ve ataletle sapmamızdan ileri gelmiştir. Yoksa zan ve iddia olunduğu gibi Hâşâ bu din-i fıtratın saadet-i beşerî mütekeffil olmayıp, mani-i terakki ve medeniyyet olmasından ileri gelmediği, kavânin-i celile-i ser'iyeye vakıf olanlar indinde müsellemler ve gün gibi aşikardır" (55).

"Ve esefa ki, böyle bir din-i bihterine bihakkın ehliyetimizi gösteremiyoruz. Avrupa'nın bugünkü terakkiyat-ı maddiyesine nazaran bil farz bu kitab-ı müstetab onların yedinde bulunmuş olsa, bu hakikatin neşri ve tebliği için lazım gelen bilcümle fedakarlığı iltizam ederek bu nur-u ilâhî ile bütün âlem-i insaniyyeti tenvir ederlerdi. Zira görüyoruz ki, onlar bu din-i âlinin mensubiyyetinden olmadıkları halde din-i celilemizin bir kısmını teşkil eden "ma'lumat" ile amiller" (56).

"Biz meaşir-i İslamı her ne kadar bu hakikatin mehâfil-i insaniyyete arz ve teşhirinde büyük bir tekasül ve kusur ibraz edersek de bu son zamanlarda garb da uyanın fikr-i dini şark ta tulu' iden şems-i şeriatın ziyasına doğru tevcih-i nazar etmeye başlamıştır. Hiç olmazsa Kur'an-ı Hikmet-i beyan'ın "uiddu lehum ma İsteta'tüm", "vein Leyse lil insan ille mâ sâe", "Hel yestevilleziyne ya'lemûnevelleziyne lâ ya'lemun" gibi bazı ahkam-ı kavâidiyle amel olsa idik bugün mevcudiyyetimizi rahnedâr etmek derecesinde bulunan ahval-i müessife ve müellimeden tahlis-i nefis etmiş olurduk" (57).

"Leh'ül hamd son zamanda âlem-i islamiyyetin bazı mevaki-i mühimmesinde harekete gelen fikr-i terakki ve hiss-i ma'nevi ve bâhusus makam-ı hilafette meydana gelen inkilab-ı azîm âlem-i islâmın bu devr-i inhitat ve tedenniye hatime çekerek, devre-i kamile hatve-i endaz olduğunu mübeşşir-i imarattan olduğunda şüphe yoktur. Allah, Rasulünü hidayetle ve tamamını insanlara açıklamak üzere bir hak dinle

(55) Yakup Kemal, "Din ve Âdât-ı Gayr-ı Meşrua", s. 39.

(56) Yakup Kemal, a.g.m., s. 39.

(57) Yakup Kemal, a.g.m., s. 39-40.

göndermiştir" (58).

İslamcı aydınların sahip oldukları dünya görüşünün teolojik ve düşünsel temelleri, yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü üzere Batılı ve-rilerin dayatmalarına karşı üretilen yerli, fakat "apolejetik" bir söylem düzeninde aranmalıdır. Modern dünya ile ontolojik ve epistemolojik bir hesaplaşma yoktur.

3) Sosyolojik ve Siyasal Boyut:

Başta Osmanlı Devleti olmak üzere İslam dünyasının çeşitli bölgelerindeki yeniden yapılanma yani "ihya" hareketleri, islam aleminin "terakki ve tealisi", diğer bir tabir ile gelişmesi ve modernleşmesi sorununu içselleştirdikten sonra, "geri kalmışlık" olgusunu bütün yönleriyle tahlil etmeye çalışmışlardır. Geleneksel düşünce formlarının, metodolojik yaklaşımlar ve sosyal pratiklerin kendi özgül dinamikleriyle, mevcut durumu anlama ve anlamlandırma imkanı olmadığı için genellikle bütün islamcı aydınlar, başta bilimsel ve teknik gelişmeler olmak üzere bu gelişmelere kaynaklık eden siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik süreçleri de içine alan genel bir projeye yönelirler. Ortaya konmaya çalışılan bu projeler, ister istemez aydınları İslam düşüncesi ve birikimiyle karşı karşıya getirmiştir. Çünkü hem içinde yaşanan gerçeklikler hem de bu gerçeklikleri çözümlemeye çalışan aydınlar modern durumların izdüşümüdür.

Batılı örneklerine bakarak, islamî bir temelde tartışılan modern oluşumlar; islam toplumlarının tecrübesinin dışında farklı bir düşünce ve gerçeklik âleminin somut yansımalarıdır. İslamcı aydınların dile getirdiği ve çözümleme girişiminde bulundukları olgular, kendilerinden önce gelenlerin devrettiği, yerine göre daha da karmaşık hâle getirdikleri düşünsel mirasın çatışmalı sonuçlarıdır. Tarihsel olarak Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavî ve Ahmet Mithat Efendi gibi aydın/ülema'ların birikimleri geleneksel kimlik ve toplumsal bilinçteki ilk kırılmaları temsil etmektedir (59).

Yeni Osmanlılar, modernleşme sürecimizin ilk aydın ve bürokrat

(58) Yakup Kemal, a.g.m., s. 40.

(59) Genel olarak Yeni Osmanlılar, Namık Kemal ve Ali Suavî'nin hayatı, eserleri ve dünya görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz; Mümtaz'ler Türköne, İslamcılığın Doğuşu, ss. 93-145; M. Nihat Özön, Namık Kemal ve İbret Gazetesi, Remzi Kitabevi, İst., 1938; Hüseyin Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, İletişim Yay., İst., 1994; H. Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., İst., 1987.

grubudur. Düşüncelerinin en temel vasfı "hür bir ortam" yaratmadır. Zaten Aydın'ın temel vasfı da hür düşünce sahibi olmasıdır. Hür düşünme bireyin aktif bir özne olarak öne çıkması sonucu kazanılan bir vasıf iken, Batı'dan aktardıkları fikirlerin ve somutlaşmasını istedikleri değerlerin Osmanlı düşüncesinde ve pratiğinde karşılıkları yoktur (60). Yani "Vatan, Hürriyet, Kanun-ı Esasî, Tabii Hukuk vs." kavramlar modern düşüncenin ve toplumsal pratiklerin ürünüdür.

Yeni Osmanlıların gayesi, aktardıkları sloganların arkaplanındaki somut süreçleri göz önüne almadan, inhitat ve inkıraz içindeki devleti kurtarmak; topluma yeni bir siyasal ve sosyo-kültürel tavan inşa etmek yani Osmanlı teb'asını bir arada - vatandaşlık düzleminde - tutacak yeni bir siyasal çatı kurmaktır. Bu aydınlar Tanzimat'ın laik karakterli düzenlemelerine karşı çıkmakla birlikte (61) düşüncelerine konu olan siyasal mekanizmanın, laik bir meşruiyet kaynağının ürünü olduğunu, bilseler bile, göz önüne almazlar. Yeni çatının meşruiyet kaynağı olarak islamiyet öngörülür. Ama bu yeni bir yorum yeni bir bakış açısıdır. Daha doğrusu İslam sosyo-kültürel alandan ziyade, siyasal alana yoğunluklu olarak kaydırılır. Sosyo-kültürel alandaki değişime denk düşecek dini yorumlamalar boşlukta kalır. Halbuki din bağlamında üzerinde tartışılması gereken en önemli alan bu alandır.

Türk modernleşme tarihinde II. Mahmud ile başlayan toplumsal restorasyon süreci, sosyo-kültürel alanda, yani, kılık kıyafet ve çeşitli göreneklerin değişmesi gibi kültürün sert unsurları olarak kabul edilebilecek, dini farklılıkların temel göstergelerini değişikliğe uğratar. Bu değişiklikler, resmi dairelere resim asılması, resmi davetlerde içki içilmesi gibi somut değişimlerdir. Bunlar, geleneksel tahayyülde "İslam ve İslam-dışı davranışları belirleyen davranışlardır (62).

Sosyo-kültürel alandaki değişime, yeni çıkarılan kanunlar, Ticaret ve Bidayet Mahkemeleri, geleneksel hukuk ve adalet sistemini altüst eder. Buna 1858 tarihli Tapu Kanunu ve hanefi fıkı esas alınarak 1869 yılında hazırlanan medenî kanununu da ilave edecek olursak (63), Yapılan değişiklikler geleneksel hukuk anlayışının dışında "yasa"larla çer-

(60) Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s. 96.

(61) Mümtaz'er Türköne, a.g.e., s. 101.

(62) Bkz; Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 96.

(63) Andre Micguel, a.g.e., C. II, s. 475.

cevelenen yeni bir anlayışı, (Fıkıh'tan hukuk'a geçişi) ortaya koymaktadır. Ahmet Cevdet Paşa'nın Mecelle çalışmaları da sosyo-kültürel anlamda değişimin yansımalarıdır (64).

Yapılan yeni düzenlemelerle, toplumun bütün fertleri (teb'a'lık dan vatandaşlığa geçiş) Şeriat önünde değil, muslim - gayr-i muslim ayrımı yapılmaksızın kanunlar önünde eşit hale getirilir. Bu bağlamda dini kodlar ve mahkemeler periferi konumuna düşer. Geleneksel yapı ve ilişki sisteminin aksine, Ermeni ve Yahudi (1860-1863) topluluklarının müslümanlarla birlikte eşit haklar ve statüye konusmaları ile, "zimmî" kavram ve kabûlü değişime uğrar. Önceden farklılığa dayalı bir ilişki sistemini ifade eden bu kavram, artık farklılıktan olanların adı mesabesinde kalır. Geleneksel ayırım ve farklılıklar anlamlarını kaybeder (65).

Bütün bunlara rağmen, Osmanlı aydınlarında (islamcı) din, sistematik tarzda işlenip bir sosyo-kültürel ve siyasal felsefe haline getirilememektedir. Ama, savundukları herşeyin meşruiyeti islam da aranmaktadır. Ancak bu islam anlayışı, yakın tarihin pratiğine damgasını vuran anlayıştan ziyade daha erken dönemlerden beslenen yeni ütöpik bir yorumdur (66).

Bu dönemi, genel bir çerçevede değerlendirecek olursak, islam hem meşruiyyet arayışının, hem de yerleşik toplumsal-siyasal pratiğin eleştiri aracıdır. Savunulan tezlerin, kullanılan terminolojilerin, İslam'la irtibatlandırılması çabalarına rağmen, bunların Batı düşüncesi ve pratiğinin eş zamanlı gelişme çizgisinin ürünleri olduğunu görüyoruz. Biz de ise açık bir anakronizm yaşanmaktadır. Düşünceyi ve pratiği tarih-dışı alana taşıma gayretleri sadece Osmanlı islamcılarının da değil, diğer müslüman coğrafyalarda yeşeren modernist-İslamî söylemlerde de mevcuttur. Son tahlilde hepsi birbirinden etkilenmektedir.

İslamcılık düşüncesi, II. Meşrutiyet'e (1908) kadar, diğer düşünce alanlarıyla benzer bir tarihsel - düşünsel istikamet takip eder. Gerek II. Abdulhamid'in uyguladığı siyasal baskılar, gerekse modernleşme eğilimlerinin kazandığı ivme, düşünce ve pratikler noktasında, 1908 sonrası

(64) Mecelle hk. geniş bilgi için bkz; Hilmi Ergüney, Mecelle Külli Kaideleri, Yenilik Basımevi, İst., 1965.

(65) Andre Micguel, a.g.e., s. 475.

(66) M. Şemseddin, "Akide-i İslam'a Vurulan İlk Darbe", Hurafattan Hakikate, ss. 71-79, ve "Ruh'i İslamiyet Nasıl ve Kimler Tarafından Bozuldu", a.g.e., ss. 102-122.

için çok zengin bir laboratuvarı oluşturacaktır. Elde edilen birikimler ve sosyolojik yansımalar düşünce yapılarının kulvarlarını belirlemede temel etkenlerdir. Çünkü zihinsel kategoriler ve sosyal pratikler arasındaki mesafeler giderek açılmaktadır. Aydınların kafasındaki ütopyalar, hep realitelerin dışında inşa edilerek farklılaşmaktadır. Özellikle Balkan Harbi faciası (1911-1913) İtalyan Harbi, (1911) İslamcı aydınları olduğu gibi, diğer düşünce akımlarını da ekstra çözümler önermeye, ütopyalar kurmaya sevketmiştir. Bu dönemde düşünce akımlarının ortak yönü vatanı kurtarmak, dolayısıyla "dünyevileşme" dir.

Batıcılar, mevcut problemleri aşmada Batılı evreni baz olarak bir ideoloji inşa ederken, İslamlar, aynı evreni ikiye ayırarak yeni toplum modelini inşa etmede Batılı evren (ilim ve fen) (67), meşruiyetini ise, yine batılı dünya görüşünde beslenen (ilerleme) fakat islami bir form içinde (islami ve terakki) (68) sunulan yaklaşım baz alınarak temellendirilir. Yani varlık iki alana ayrılarak, dünya merkezli bir yöneliş ağırlık kazanır. Bu yönelişler, tabir yerinde ise, İslam dünyasındaki diğer hareketlerle, teorik çerçevede bütünleşerek adeta bir islam aydınlanması hareketi başlatır (69). Ancak bu hareket, Batı'daki alt yapı-üst yapı arasındaki ilişki gibi, eşzamanlı bir süreç takip edemediği için, ideolojik bir görüntü kazanır.

Batı'nın meydan okuması, (1820-1920), yani gözlerinin önünde cereyan eden ve sonuçları; siyasal, sosyal, ekonomik ve stratejik çaplarını asan uygarlık değişimleri karşısında islamcı aydınlar, kendilerini olayların akışı içerisinde yalnızca teorik söylemlerin içine hapsedeceklerdir. Bu yüzden birey ve toplum olarak müslümanların hayat tarzının olduğu gibi ayrıntılandırıldığı biçimiyle değil, fakat çoğunlukla "olması gerektiği gibi" çizildiği denemelerin, toplumsal ve siyasal projelerin çoğaldığı görülür (70).

Batılı problem tanımlamalarına dayanılarak, geri kalmışlık sorunlarına karşı, terakkinin gerekliliği kabul edilir, Batılı tarzda tarih ve toplum tahlillerine, yani İslamın tarihi tecrübesi batılı tarihsel aşamalara

(67) Musa Kazım, a.g.e., ss. 106-112.

(68) Musa Kazım, a.g.e., ss. 278-285; Yazar, bu başlık altında, "şuray-ı ümmet", "Hürriyet", "Adalet", "Müsavaat", "Uhuvvet" ve "İdad-ı Kuvvet" gibi kavramları yeniden tanımlamaktadır.

(69) Geniş bir değerlendirme için bkz; Musa Kazım, a.g.e., ss. 5-36; M. Şemseddin, Zulmetten Nura, ss. 14-45, M. Şemseddin, Hurafattan Hakikate, ss. 316-336.

(70) Ali Merad, a.g.e., s. 40-41.

denk düşen çözümlemelere tabi tutulur.

Sırat-ı Müstakim'de yayınlanan ve Sâmizâde Süreyya imzası taşıyan "Alem-i İslam ve İntibah" isimli makale bu anlayışı bütünüyle destekler bir içeriğe sahiptir. Her şeyden önce, islam tarihi yeni bir okumaya tabi tutulur. **"Yirminci asırdaki medeniyet-i müşaşaa, sırf medeniyet-i islam'ı daha vâsî bir mükayesedeki halidir. O halde alelumum cemiyet-i beşeriyenin edvar-ı cehalet ve vahşetinde, nur, irfan ve medeniyet-i sahiha ile gözlerini açan islâmlardan başka kimse olmamıştır. Evvelleri cehalet neticesi olan ihtiras ve kâbus-ı hayat içinde emrâr-ı hayat eden ümmetlerin, islamiyetle teşerrüften sonra gözleri nur-u irfan, kalbleri hakiki bir iman ile açıldı"** (71). Kısaca, medeniyeti inşa eden ve onu insanlığa hediye eden islam inancı ve kültürüdür. Batıya üstünlük sağlayan ilmî ve teknik imkanlar müslümanların "yitik malı" konumuna indirgenir.

Yazar'a göre "İslamlar dinlerine adem-i temessükten, evamir-i ilahiyyeye ittiba etmemelerinden ve daha pekçok esbabdan dolayı islamlar terakkî etmeyip, bilakis tedenniye doğru hatve-i endaz oldular. Bunların bu tedennilerinden bil istifade, Avrupalılar, İslamların bırakmış oldukları âsâr-ı ilmiyye, fenniyye ve sınaıyyeyi benimsemeğe başladılar. İslamların görmüş oldukları esas üzere, Avrupalılar medeniyeti ilan edip, nazarlarında islamları pek hakîr kıldı. Bahusus, İslamlarda ittihad ve ittifak yerine asabiyyet-i kavmiyyenin (bir maraz-ı sârâ gibi) taammum ve intişari kuvve-i maneviy ve maddiyyesini pek ziyade tenkisata uğrattı. Ve bu cihetle Avrupalılar da (mal bulmuş mağribî gibi) burunlarına rıbka-i esareti geçirdiler. İşte şu ana kadar çekmekte olduğumuz zillet ve sefaletleri ta o vakitteki hataların eseri ve nişaneleridir" (72). Yazar bu tesbitlerinde Batı'daki "ulus-devlet" oluşumlarının İslam ümmeti üzerindeki tesirlerini görmezlikten gelerek, ekonomik ve sosyal alanda Batı'da yaşanan gelişmeleri, islam inancının bir yansıması gibi görmektedir. Halbuki, Batı'daki bu oluşumlar eşzamanlıdır. Bu da gösteriyorki, İslamcılarının mevcut yapıların tahliline dayalı bir siyaset felsefesi birikimleri yoktur. Siyasallaşan islamın böyle bir siyasal yapı analizine girmeden,

(71) Samizade Süreyya, "Alem-i İslami ve İntibah", Sırat-ı Mustakim, 20. Kanun-i Sâni, 1326. Sayı: 126.

(72) Samizade Süreyya, "Alem-i İslam'da İntibah", Sırat-ı Müstakim, 20 Kanun-ı Sani 1326, Sayı: 126, Benzer değerlendirmeler için bkz; Musa Kazım, "İslam ve Terakki", Külliyyat, s. 278.

imparatorluk tahayyülünü koruması, köklü çözümden ziyade pratik endiselerden kaynaklanmaktadır.

Yapılan bu tespitten sonra, klasik tarih felsefesinden ödünç alınan tarihi, dönemlere ayırarak parçalama gayretine girilir. Ve ilerlemeci tarih anlayışının öngördüğü kategorize etme ve her devri kendi bağlamında değerlendirme yoluna gidilir. Halbuki, geleneksel anlayış iyiden, kötüye, kötüden iyiye doğru dairevî bir dönüşümü esas alır.

Şöyleki, "alem-i islam ta bidayetinden şu ana kadar iki devir geçirmiş, üçüncüsüne de şu bir iki sene zarfında girmeye başlamıştır ki, onlar da:

- 1) Ülûm, Fûnûn ve Medeniyyet Devri
- 2) İnhitat ve Hubût Devri
- 3) İntibah ve teyakkuz devridir (73).

İlk iki devir belirli bir retoriğe oturtulduktan sonra, üçüncü döneme, Batı için Fransız ihtilali'ne atfedilen anlam ve önem gibi, II. Meşrutiyet'in (1908) ilanıyla tarih düşülür.

"Alem-i İslam'ın intibahı 10 Temmuz 1908/1324 den itibaren, yani Osmanlıların ayakları altında pây-ı mâl olan hukuku şahsiyye ve umumiyyesinin istirdadı ve meşrutiyet, istibdadın yıkılarak ilanını müteakiben başlar" (74). Mesrutî idareye büyük bir özlemle sarılan bütün Osmanlı aydınları gibi, islamcı aydınlarda aynı tepkiyi verirler.

İslamcıların II. Meşrutiyet inkılabını hararetle savunmalarının altında 1880'lerden itibaren yoğunlaşan Batı sömürgeciliği karşısında, Orta-Asya, Hindistan, Afrika ve bazı Uzak-Doğu ülkelerindeki müslüman aydınların İslam dinini bir ulusal kurtuluş ideolojisine dönüştürmeleri ve İslam dünyası arasında bu kopukluğun, ümmet bilincini zedelemesi dolayısıyla, Osmanlı'ya bağlı İslam topluluklarının da bu hareketlerden etkilenmeleri yatmaktadır. Özellikle Araplar arasındaki kıpırdanma buna karşılık olarak Türkçülük hareketinin ortaya çıkış emareleri göstermesidir. İslamcılara göre, Meşrutiyet ilan edilirse, mecliste yer alacak

(73) Samizade Süreyya, a.g.m., s. 361.

(74) Samizade Süreyya, a.g.m., s. 361, II. Meşrutiyet'e yeni bir dönemin başlangıcı olarak önem atfeden pek çok makale vardır, Bkz; Musa Kazım, a.g.e., ss. 279-283, Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz; İsmail Kara, İslamcıların Siyasî Görüşleri, İz Yay., İst., 1994, ss. 97-142.

her vilayetin temsilcileri bu yönelişin önüne geçebileceklerdir.

Sebil'ür Reşat Mecmu'ası, Irak'da yayınlanan "Ez-zuhûr" isimli gazete'nin haberine dayanarak Araplar arasındaki kıpırdanmaya işaret etmektedir.

"Irak taraflarında Araplık cereyanı başında bulunanların henüz kendilerini idareden aciz bir kaç mektep çocuğundan olduğu mukadderat-ı milletin henüz aklı başına gelmemiş çocuklar elinde uyanacak olmasına.. ve nihayet bunlar Araplık iddia ettikleri halde hiç birisi mîetteessuf nesl-i araba intisabını katiyyen isbat edemezler" (75) şeklinde nakledilen ifadeler, Ümmetin birliğini temsil eden hilafet merkezi olarak Osmanlı aydınlarını rahatsız etmektedir. Çünkü, Osmanlılar, İslamcılık hareketiyle imparatorluğun dolayısıyla bütün ümmetin maslahatı için uğraşırken, hem Osmanlı teb'ası olan müslümanlar hem diğer İslam toplumları yeni bir anlayışla, islamı yerleşik düzenlere karşı bir muhalefet ideolojisi haline dönüştürmektedirler. Osmanlı islamcılığının siyasallaşması biraz da bu sebeplerden dolayıdır.

Osmanlı islamcıları siyasal endişelerden dolayı geleneksel yapıya, Mesrûti bir mekanizma içerisinde "meşveret" ve "şûra" ilkelerinin sağlayacağı avantajlarla, yeni bir meşruiyet kazandırmak istemektedirler. Fakat, diğer coğrafyalardaki islamî yönelişler, islam ümmetinin geleceğini yeni bir söylemle inşa etmeye çalışmaktadırlar. Yeni söylemin teorisyenleri C. Efgani (1839-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve çok önceleri Muhammed İbn Abdülvehhab (1703-1791) gibi aydınlar bütün tezlerini geleneksel yapı ve anlayışlara karşı olarak ileri sürerler. Mesela, Mısır'daki Urâbi ayaklanması C. Efgani ve Muhammed Abduh'un görüşlerinden beslenmektedir (76). Ayaklanma İngilizlerin şahsında Osmanlılar'a karşı yapılmıştır, fakat şurası unutmamalıdır ki, yeni islamî söylem (77) ilerleyen

(75) Sebil'ür Reşad, "Kavmiyyet Tefrikası", 21 Teşrin-i Sani 1329, Nu: 273, Bu dönemde öne çıkan kavmiyyet fikri ile ilgili tartışmalarda İslamcı kanadın tezleri için bkz; Ahmed Naim, İslamda Da'va-ı Kavmiyyet, Darü'l hilafe, Tevsi-i Tibaat Mat., İst., 1332.

(76) C. Afganî, m. Abduh, Urvetü'l Vuska, s. 21.

(77) Muhammed Abduh, kendi anlayışını şöyle özetler: "Bunlardan birincisi düşünceyi taklid zincirinden kurtarmak, dinî tefrikaya düşmeden önce ilk müslümanların anladıkları şekilde anlamak, onu aklın aşırılıklarından korumaktır. İkincisi ise arapçayı ıslah etmektir. Halkın büsbütün habersiz olduğu, hatta aklına bile getirmekten uzak tuttuğu ancak toplum hayatında gevşekliğe ve zillete yol açan üçüncü bir husus, hükûmetin halk üzerindeki itaat hakkı ile halkın hükûmet üzerindeki adalet hakkının açıkça belirtilmesidir. İşte ben insanları buna davet ettim" Muhammed Abuh, Tevhid Risalesi, (çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ank., 1986, ss. 50-51.

tarihlerde, imparatorluğun tarihsel seyrinin gösterdiği tablo karşısında, Osmanlı islamcılarını da etkileyecektir. Fakat Osmanlı islamcıları imparatorluk tahayyülüne, diğer düşünce akımları gibi sonuna kadar bağlı kalmışlardır. Çünkü, C. Afganî ve M. Abduh'un düşünceleri, İslam coğrafyasında farklı tesirler icra etmiştir. Mesela, Hind Müslümanları, bu düşüncelerden "ulus-devlet" fikri çıkararak Pakistan devletini kuracaklardır. Bu anlayış, Osmanlı'da ise Türkçülere etki etmiştir.

Osmanlı islamcılık düşüncesi ise, Kurtuluş Savaşı yıllarına kadar, devleti yıkılmaktan kurtarmak ve bütün müslümanları hilafet şemsiyesi altında tutma gayretini gütmüştür. Çünkü, siyasal manada Osmanlı tecrübesi, "İttihad-ı İslâm" fikrini tarihsel köken itibariyle çok eskilere dayandırmaktadır. Bu anlayış, K. Kaynarca Antlaşmasından (1774) itibaren işlevsel bir nitelik kazanmıştır. Bu antlaşmaya göre, Rusya, bütün Osmanlı teb'ası olan Ortodoks hristiyanların hamiliğini üstlenirken (78) daha sonraki gelişmeler özellikle, II. Abdülhamid devri-islamcılığa doğal olarak siyasal bir mahiyet kazandırmıştır. Bu durum Osmanlı real-politiğinin Batılı ve sömürgeci güçlere karşı verdiği siyasal mücadelenin bir ürünüdür.

II. Abdülhamid, uyguladığı "İttihad-ı İslam" siyasetini, hem arzu ettikleri reformlara kavuşamayan Batılılara, hem de Osmanlı modernleşmesini temsil eden düşünce akımlarına karşı, islamcılar da dahil olmak üzere kullanıyordu (79). Bu yüzden II. Abdülhamid ve izlediği politikaya İslamcılar bile karşıydılar. Çünkü, II. Abdülhamid ülkenin genel yapısını göz önüne alırken, İslamcılar, büyük ölçüde dışarıdan ödünç alınan bir teorik çerçeve içinde, islami yeniden yapılanmanın aracı olarak tartışmaya açmak istiyorlardı. Son noktada islamcıların Meşrûti yönetimi ileri bir kilometre taşı olarak almaları da bu yüzdendir (80).

Osmanlı toplumunun değişen coğrafyası karşısında ortaya çıkan siyasal ve sosyo-kültürel konumuna göre, Batıcılarda olduğu gibi, İslamcılar da, İmparatorluk yapısı ve geleneksel/tarihsel birikimi tartışmaya başlarlar. İslamcı aydınlar böylece olanı değil, olması gerekeni kurgulamaya başlarlar. Son tahlilde İslamcı aydınlar aydın olgusunun doğal sonucu olarak düşüncelerini dillendirmeye engel gördükleri geleneksel yapı ve değerleri aşarak, "hür bir ortamı" arzulamaktadırlar.

(78) Alan Palmer, a.g.e., ss. 75-76.

(79) Andre Micquel, a.g.e., s. 477.

(80) Musa Kazım, "Hürriyet ve Musavaat", Sırat-ı Mustakim, 14 Ağustos 1324, Nu: 1.

"Devlet-i Aliye'nin hilafet-i muazzama-ı islamiyyeyi cami bulunması cihetiyle, meşrutiiyeti idarenin ilanı âlem-i islamda pek büyük bir intibahın husûlune yardım etmiştir. İşte bu sebepten islamlar artık mevcudiyetlerini hissetmeye başladılar. Terakkî ve teâlinin en birinci unsuru olan ittihad, alem-i islamda kendisini yavaş yavaş göstermeye başladı. Her tarafta islamlar kendilerini istila edip bir maraz-ı sârâ gibi taammum ve intişar eden huvvab-ı giran ataleti bırakarak artık payidar olmak istiyor. Bugün biz islamların iki emelimiz vardır:

- 1) Alelumûm hukukumuzı tecavüz edilmemek
- 2) Nâil-i istirahat olup terakkiyât-ı dahilimize çalışmak.

İslamlar bunu iyi biliyorlarki, ikinci emelin husûlu, birincisinin husûlune mütevakkıftır. Birincisi tahakkuk etmedikçe ikincisi başlayamaz" (81).

Yukarıdaki, ifadelerde görüldüğü üzere, modern toplumsal yapılanma ve örgütlenmenin sonucu olabilecek bir veriyi, bağımsız değişken olarak kabul etme yanılması içine düşmektedirler. Aynı yanılmayı bütün modernleşme süreci içerisinde gözlemlemekteyiz.

Bu noktada, İslam'ın mevcut praksisin dışına taşınarak siyasal bir ideoloji üretilmesine sebebiyet veren konjonktürü ele alacak olursak karşımıza çeşitli etkenlerin örüntülediği paradoksal bir durum çıkmaktadır. İslamcı söylemin paradigmal bir oluşumdan ziyade siyasal yönü ağır basan bir muhalefet aracı haline gelmesinin nedenlerinden biri şudur:

Herşeyden evvel, müslüman toplumların bir kaç asırlık tarihi boyunca Batı'nın çok yönlü meydan olunmasına maruz kaldığını ve cevap arayışına girdiğini daha önce de ifade etmiştik. Bu arayış içinde islami düşünce, hem tarihsel birikimiyle hem de modern Batı ile hesaplaşmaya çalıştığı bir düzlemde, yani Huntington'un (82) ifadesiyle "medeniyetler çatışmasını" (clash of civilizations) görüntüleyen tarihsel bir panoramaya sahiptir.

İslamı toplumları, siyasal bağımsızlığın tek temsilcisi Osmanlı

(81) Samizade Süreyya, "Alem-i İslam'da İntibah", Sırat-ı Müstalim, 20 Kânun-ı Sâni, 1326.

(82) Bu konudaki tartışmalar için bkz; Samuel P. Huntington Medeniyetler Çatışması, (Der. Murat Yılmaz), Vadi Yay., Ank., 1995.

toplumu tecrübesinin, modern çağın meydan okumasına karşı cevap üretmede yetersiz, hatta Osmanlıların kendi varlıklarını bile korumada acze düştüğünü görünce, islamı modern çağın donanım ve ihtiyaçlarına göre yeniden "ifade etme" gayreti içine düştüler.

"Allah, bize düşmanlarınız nasıl hazırlanırsa, onlardan geri kalmayınız! dedi. İşte size bir emr-i dinî, yaptık mı? Dinimiz bize emrediyor. Birbirinizi yemeyiniz, ittihad ediniz. Biz ise birbirimizin gözünü oyduk. Birbirimizin ayağı altına karpuz kabuğu koymaya çalıştık. Hırs gözümüzü o kadar bürümüştür ki, arada memleketin feda olduğunu bile görmüyorduk. Dinimiz bize emrediyor: Muharebede düşmanın önünden kaçmayınız, din uğrunda çarpışınız, öldürünüz. Aksi takdirde Allah'ü Zül-Celal sizi şöyle yakar, böyle tecrübe eder. Biz buna mukabil ne gibi bir sevin taht-ı te'sirinde ordu da "bozgun var" sözünü çıkarıyor, öldüreceğimiz yerde silahlarımızı atıyorduk. Vatan uğrunda öleceğimiz yerde daha düşman gelmeden herşeyi terk ederek kaçıyorduk. İşte biz dinimizin emirlerine bu suretle itaatsizlik ve riayetsizlik ettik" (83).

Çok geniş bir coğrafya üzerinde her türlü tehdit, karışıklık, başarısızlığa rağmen yine dimdik ayakta kalan islam için o dönemde bile üç yönlü bir problem mevcuttur. Bu problemler, reform ihtiyacı, müslümanların birlik ve beraberliği ve gelişme-yayılma arzu ve çabalarıdır.

Osmanlılarda, "intibah", Araplarda "nahda" başlığı altında sarfedilen "rönesans" çabaları, İslam dünyasının sosyo-kültürel geriliğini ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetler, dinsel güdümlerden esinlenen araştırmalar, geleneğin verileri ile modern hayat tarzının ortaya çıkardığı şartlar arasında bir uyum sağlama perspektifi içinde yenilenme veya reform dinamiğini yaratmayı hedeflemektedir (84).

19. yüzyıldaki bu arayışlar, İslamdan bir kopuş veya ayrılmadan ziyade, tarihin belli dönemlerinde yaşanan sıkıntılar karşısında, İslam düşüncesini geçmişle gelecek arasındaki geçiş çizgisine uygun olarak, değişmeyi, yenilenmeyi sağlayan "İçtiihad" kurumuna, yeni bir işlerlik kazandırmaktır. Elbette bu gelişim son dönem geleneğinin "yumuşak karnı" olabilecek bir hususiyettir (85).

(83) Fahreddin Necib, "Müslümanlar İstikballerini Ancak Hakikaten Müslüman Olmakla Muhafaza Edebilirler", Sebilü'r Reşad, 12 Eylül 1329, Nu: 263.

(84) Ali Merad, a.g.e., s. 22.

(85) Geniş Bilgi İçin Bkz; Şeyh Abdulhak Bağdadî, Felaha Doğru, (Çev: Şeyh Muhsin Fâni), Tanin Mat., İst., 1328, s. 7 vd.

Bu yapılırken, zamanın gerçekleri, kabul edilmekle beraber, aynı zamanda geleneğe karşı yeni bakış açısının savunucuları söylemlerini geleneğin güçlü otoritelerine dayandırmaya çalıştılar. Bu durum, hem islam düşüncesinin sürekliliğinin vurgulanması hem de müslümanların hayatını yüzyıllar boyu düzenlemede, yönlendirmede önemli rol oynayan İmam-ı Gazali (1111) veya İbn Teymiyye (1328) gibi şahsiyetleri atlama tahtası kabul ederek, islam düşüncesinin inşasında önemli rol üstlenen ilk alimlere ulaşmak arzusunun sonucuydu. İsim ve bölgelerini daha önce zikrettiğimiz, modernist islamcı düşünürler ve devlet adamları, Osmanlı tecrübesinin dışında, bu ihtiyacı daha önce parçacı veya bütüncül projeler olarak dillendirmeye çalışmışlardı. Diğer bir ifade ile bazıları düşünce ve eylemlerini ahlâki ve dinî reformlar çerçevesi dahilinde; kendilerini, toplumlarını ve bütün müslümanları yaşadığımız çağda yaşanan teolojik alt-üst oluşlardan korunmak için, yerine göre insan üstü bir çaba göstermişlerdir (86). Bu dönemde bütün dünyada olduğu gibi, İslam coğrafyasında yayılma istidadı gösteren din-dışı yönelişlerle karşı müthiş bir karşı koyuş sözkonusudur. Bu gayretlere ilave olarak, İslam toplumlarının sosyo-kültürel yapılarını yeni zamanların gereklerine uydurma gayretleri de aynı paralellikte yürütülüyordu. Toplumsal değişimi, anlayışlar, adetler ve eğitim sistemi düzeyinde gerçekleştirme misyonunu da bu aydınlar üstleniyorlardı (87). Bu projelerin gerçekleşmesi için ise, Kur'anı ve Sünneti merkeze alan, geleneği dışlayarak, bu geleneği besleyen "taklid"e, dolayısıyla geleneksel "fıkıh" anlayışı ve bunun somut yansımaları ve olumlayıcı kurumları olan mezhep, tarikat ve medreselere karşı şiddetli tepkiler geliştirilmiştir (88). Son noktada islam toplumunun kadereci boyun eğişlerine karşı çıkmışlardır (89). Benzer anlayışlar, Hindistan'da ve Orta Asya'daki Ceditçi hareketlerde de görülür (90).

Yeni bir anlayışla ortaya çıkan İslami söylemin oluşumuna şu

(86) Geniş bilgi için bkz; Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, Fecr Yay., Ank., 1986, Musa Kazım, "İsbat-ı Vacib", *Külliyat*, s. 115, İsmail Fennî, *Maddiyyün Mezhebinin İzmihi*, İst., 1928, Sehbenderzade, Ahmet Hilmi, *Allah'ın İnkâr Mümkin mü*, *Matbay-ı İslamiyye* I, II, III., İst., 1328, 1330, M. Şemseddini, *Hurâfattan*, *Hakikate*, İst., 1332, Ş. Cemleddin Afgani, *Tabatçılığı* Red, (Ter. Aziz Akpınarlı), Ank., 1956.

(87) M. Şemseddin Zulmetten Nura, ss. 165-350, S. Abdülhak Bağdadi, a.g.e., s. 27 vd.

(88) M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, ss. 207-296, Zulmetten Nura, ss. 382-404.

(89) M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 235 vd, M. Şemseddin, Zulmetten Nura, ss. 351-375.

(90) Bkz. Mehmet Görmez, a.g.e., ss. 121-173.

somut ve soyut süreçler doğal olarak katkıda bulunmuştur. Bunlar, Batı kültürünün yansımaları, çok yönlü olarak yapılan reformlar ve özellikle baskı tekniklerindeki gelişmeler, iletişim imkanlarının (gazete, kitap, mecmua) çoğalması ve yaygınlaşması, modern eğitim ve öğretim kurumlarında yetişen veya yurt dışında bulunanların bilimsel donanımları, İslâm'a bakış açısını değiştirmiştir. Bütün bu sosyolojik süreçler, islamcı aydınları modern dünya'nın gerçekleriyle yüzyüze getirmiştir. Yüzyüze gelinen realiteler karşısında, geleneksel anlayış formlarının "bütünlük ve yeterlilik" imajı, modernleşen bilinç karşısında sarsılmaya ve sonuçta da kesinliğinden şüphe edilemez sanılan geleneksel anlayış, yerini sorgulamalara bırakmıştır.

İslam'ı yeni bir tarzda algılayan modern aydınlar, sahip olduğu bilgi ve uygulamaların değişmezliğine inanan "ülema"nın otoritesi ve bu otoriteleri kurumsallaştıran itikadi ve ameli mezheplerin bütünlüğünü ve üstünlüğünü, sarsmaya başlamışlardır (91). Yeni kuşak aydınlar, islam dünyasında yaratıcı bir hamle gerçekleştirmek için yeni bir vizyon ve donanımla geleneksel din anlayışların karşısında konuşlandılar. Yeni bir hayat tarzı ve yeni bir anlam arayışına başladılar.

İslamcı söylemin, oluşmasına yardımcı olan ikinci bir neden de oryantalistlerin islam hakkındaki değerlendirmeleridir. Müslüman aydınların savunmaları ilerlemeci tarih tezinin "geri kalmışlık" olgusunun Doğu-İslam toplumların kaderi olduğu noktasındaki oryantalist tezlere karşı üretilen cevap arayışdır. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi oryantalistik söylemin temel tezleri, modernizmin evrensel ve bütün toplumlar için kaçınılmaz bir süreç olduğu, islam ülkelerinin sosyo-kültürel sisteminin özellikle ekonomik alanda-eğitim, bilimsel araştırma, teknoloji üretimi ve modern verileri olumlama noktasındaki yetersizliği noktasında odaklanıyordu.

Oryantalizm, "Doğu'yu Batı'nın kültürel ve ideolojik kurumları ve bu kurumların yarattığı sözcükler, imgeler ve doktrinlerle bezenmiş bir söylem yoluyla anlamaktır. Bu söylemi kuran ve sürdüren Avrupa'dır. Avrupa bu söylem sayesinde, Doğu'ya ilişkin görüşleri onaylayarak, Doğu'yu tarif ederek, orada yerleşerek, kağıt üzerinde onu üreterek, kısaca doğuya egemen olarak sarsılmaz otoritesini kurmuştur" (92).

(91) M. Şemseddin Hurafattan Hakikate, ss. 235-247.

(92) Jale Parla, a.g.e., s. 11, Geniş bilgi için Edward Said, Oryantalizm, Pınar Yay., İst., 1982.

Karl Marx'dan Max Weber'e kadar hemen hemen bütün Batılı düşünürlerin bilimsel çalışmalarında bu izleri sürmek mümkündür. Fakat burada esas meselemiz bu olmadığı için, Batılı tezlerin, özellikle 19. ve 20. yüzyılda müslüman düşünürlerde önemli tesirler icra eden bir örnek olarak E. Renan örneğini ele almak istiyoruz.

Ernest Renan (1823-1892) Sorbonne Üniversitesi'nde 1883 yılında "İslamiyet ve Bilim" adlı bir konferans vermiştir. O zaman Portivizm Batı dünya'sında hem ideolojik hem de epistemolojik temeli oluşturan yaygın bir kabulu temsil ettiği için, Renan, bu dönemde, pozitivizmin ve de evrensel oryantalizmin düşünce ustalarından birini temsil ediyordu. Semitik incelemeler uzmanı dolayısı ile bir dinler tarihçisi olan Renan, İslam hakkında şu değerlendirmeleri yapıyordu.

Bu konferansta işlenen ana tema, pozitivizmin öncülerine göre, İslam'ın ürettiği, sosyo-kültürel düzen içinde kalarak, modern bir evrenin insasına imkan yoktur. Yani, İslam, bilimsel gelişmeye kapalı, statik bir dindir. Dolayısıyla, ilerlemeye engel bir dindir. Ana temasını islam ile bilimin birbirine zıt iki ayrı yapıyı temsil ettiği tezini oluşturan metin, Journal de Debats'da (18-19 Mayıs 1883) yayınlandığı zaman (93) Müslüman aydınlar, Namık Kemal ve Cemaleddin Afgani, Renan'ın tezlerine bilinen müdafanamelerini yazmışlardır. Bunlardan Afgani'nin kaleme aldığı reddiye "Renan'a cevap" adı altında, aynı gazetede tercüme edilerek yayınlanmıştır.

Bugün modern İslam düşüncesinin kaynağı olarak gösterilen N. Kemal ve C. Efgani'yi tepki vermeye, savunmacı tezler üretmeye sevkeden sebep, daha öncede ifade ettiğimiz gibi, İslam'ın bilimsel düşünüş ve gelişmeye engel bir din olmadığını ve de İslam'ın modern hayatla çatışmadığını ispat etmeye çalışmaktır.

Nitekim, ogünden sonra Batı'ya karşı yapılan savunmalarda, İslam'ın gerçeğin akıl yoluyla araştırılıp bulunmasına karşı ve bilimsel verilerle çatışmasının söz konusu olmadığı, Müslümanların mantalitesinin gelişmeye engel teşkil etmediği, aksine islamî inançların gelişmeyi/ilerlemeyi teşvik ettiği, ispat edilmeye çalışılır (94).

Bu amaçla, bir dergi bile kurularak yeni bir dünya görüşü üre-

(93) Ali Merad, a.g.e., s. 43, Kadir Canatan, a.g.e., s. 6.

(94) Musa Kazım, Külliyyat, s. 278 vd, M. Şemseddin, Hurafattan Hakikate, ss. 331-336.

tilmeye çalışılır (95). İşlenen konular ise, daha sonra Türkiye'de 1908'de Yayın'a başlayan Sırat-ı Mütakim ve daha sonra Sebil ü'r Reşâd dergisinin temel felsefesini oluşturacaktır. Ayrıca, Reşit Rıza'nın Mısır'da 1898 yılında çıkarmaya başladığı Menar dergisi de aynı misyone sahiptir.

İşlenen konuların ana başlıkları, o dönemde yaygınlaşan sömürgecilik hareketine karşı çıkmak, ve müslümanları direnmeye davet etmek, bütün müslümanları "İslam Birliği" çerçevesinde dayanışma ve birliğe çağırmak, ve de en önemlisi dünden bugüne bitmek, tükenmez bir tartışmayı başlatacak olan, "müslümanların geri kalmalarının sebepleri" çerçevesinde odaklaşmaktadır (96).

Yukarıda bir ölçüde, Renan'cı teze karşı oluşturulan cevapların dillendirildiği çalışmalar, İslam'ın ilim ve fen'e karşı ve de "mani-i terakki" bir inanç sistemine sahip olmadığını ispat etmeye matûf girişimlerdir. İşte bu karşı tavır hareketi, dünden bugüne müslümanları iki yönden çıkmaza sürüklemiştir. Çıkmazlardan ilki, müslüman aydınların savunmacı ve tepkici bir tutum sergilemeleridir. Bu durum sağlıklı ve doğru düşünmeyi engellemiştir (97). Zamanla ideolojik bir hüviyete bürünen modern islami anlayışlar bu "illet"le ma'lûldürler.

İkinci açmaz ise, birinciden daha can alıcıdır. Bu da Batı'nın saldırılarının temelinde "problem tanımları"nın yattığını anlayamamış olmalarıdır (98). İlerleme inancının egemen olduğu 19. Yüzyılda Renan'ın ileri sürdüğü tezler, tesadüfen ortaya atılmış ya da belirli bir araştırmanın ürünü olan bilimsel fikirler değildir. Deyim yerindeyse Renan, Batı'nın "kollektif bilinci"ni temsil etmektedir (99). Çünkü, Doğu (İslam) Batı için nesnel gerçekliği olan bir yer değil, metindir. Doğu'ya ancak bu metin üzerinde ulaşabilir ki, bu metnin dışında bir Doğu yoktur (100). Çünkü, pozitivistmin bilgi anlayışı ve Euro-sentrik bakış açısı bunu gerektirmektedir.

E. Renan'ın İslam toplumlarına ait yaptığı problem tanımında,

(95) Urvetül Vüska, Bakara Süresi 256'dan isim alan bir dergi olup, 13 Mart 1884 tarihinde çıkıp, 26 Eylül 1884'e kadar 18. sayı çıkmıştır.

(96) G. Afganî, M. Abduh, Urvet'ül Vüska, Bir yay., İst., 1987, s. 25 vd.

(97) Bugün bile İslâm'ın savunucusu bir tez-antitez çerçevesinde ele alınmaktadır. Bkz. Kadir Canatan, a.g.e., s. 78.

(98) Kadir Canatan, a.g.e., s. 7.

(99) Kadir Canatan, a.g.e., s. 8, Ali Merad, a.g.e., s. 44-45.

(100) Jale Parla, a.g.e., s. 12.

kültürel kimlik ile ilerleme gelişme arasında bir çelişki varsayılmaktadır. Buna göre, Batılı olmayan uluslar, eğer ilerlemek ve gelişmek istiyorlarsa, kendi kültürel kimliklerinden vazgeçmelidirler. Diğer bir ifade ile, Batı'nın askerî, ekonomik ve siyasal gücüne ulaşabilmek için, önce "batılılaşmak" gerekmektedir. Zira, önceki kültürel kimlikleri koruyarak ilerlemek ve gelişmek mümkün değildir. Batı'nın Doğu'ya bakış açısı bugün bile aynı merkezdedir.

Yukarıda genel olarak özetlenen oryantalistik söylemin önermeleri modernleşme tarihimiz boyunca, her düşünce grubunun aydınlarını etkilemiştir. Batıcılar'ın yaptığı gibi, maddi ve manevî öğeleriyle bir bütün olarak Batı'yı almayı savunmamakla beraber, İslamcılar bütünü ikiye ayırmayı, yani Batı'nın bilim ve teknolojisini almayı, ancak inanç ve kültürel değerlerini kesinlikle almamayı savunmuşlardır. Ancak islamcılar da, modernizm'in bir versiyonunu hatta kötü bir örneğini üretmeye çalışmışlardır.

Sonuç olarak bir kültürü parçalara ayırarak almanın mümkün olmadığını o zaman görememişlerdir. Ve anakronik bir "ihya" çizgisinde sentezci, eklektik bir dünya görüşü üretmişlerdir. Dünü zaman ve imkan açısından ele aldığımız zaman, İslamcılar da herşeyi soğukkanlılıkla değerlendirebilecek ne birikimleri ne de zamanları vardır.

B) İSLAMCILAR VE DİNDE ARINDIRMA SÜRECİNİN ANA PARAMETRELERİ

Baticılar ve din anlayışlarını incelerken, Baticıların, tarih boyunca büyük dinlerin tarihinde yaşandığı gibi, İslam tarihi boyunca da çeşitli grup ve toplulukların gerek dinî, gerekse sosyo-kültürel ve siyasal sebeplerle yapısallaşmış, kurumsallaşmış resmî dinî söyleme ve pratiklere karşı çeşitli ikaz ve protesto (ıslah-tecdid) hareketlerine giriştiklerini ifade etmiştik.

Baticılar, başlangıçta geleneksel toplumsal yapının nitelik ve biçiminden kaynaklanan özellikler sebebiyle, dünya görüşlerini dinî çerçevede içerisinde sunma gayreti içine düşmüşlerdir. Ancak, bir ikaz ve protesto niteliğine sahip muhalefet söylemleri, büyük ölçüde batılı epistemolojik ve ideolojik esaslara dayandığı için, son tahlilde doğası gereği din karşıtı bir söylem haline dönüş(türül)müştür. Bu oluşum sürecini önceki bölümlerde çeşitli yönleriyle ele alıp incelemiştik.

İslâmcılar ise, müslümanlar, tarih boyu girişilen ihya veya tecdid (teceddüd) girişimlerinde "içten içe" bir yenilenme metodolojisi takip ederken, Batılı tahayyül dünyası ile karşılaşılıp bu tahayyüle mağlup olunması sebebiyle "dıştan içe" bir usûl (101) takip etmişlerdir. Diğer bir ifade ile, modern meydan okumalar karşısında yön ve anlam bildirim işlevini kaybeden geleneksel din anlayışı ve formunu modern talepleri karşılayabilecek bir dinî taban yani meşruiyet sistemi haline dönüştürmedir. Modern toplumsal düşüncenin "ilerlemeci" vasfını, dinsel bir form ve içerikle "terakki" ya da "tecdid" ideolojisi haline dönüştüren İslamcı yöneliş, dinî tecrübenin çeşitli yansımalarını, ana kaynak olan Kur'an ve Sünnet çerçevesinde, ilk dönemdeki "saf" haline kavuşturma girişimini temsil eder. Dini saf şekli ile bir hayat tarzı olarak bireysel ve toplumsal varoluşumuzun "manivela"sı haline getirebilmek için, bid'at, hurafe ve batıl inançlardan "arındırma" gerekmektedir. Dolayısıyla İslamcılık, geleneksel toplumsal yapının ve ilişki sisteminin dinî örüntülerini, yeni bir yaklaşım tarzı ile ayıklamak; modern ve arındırılmış bir form içinde yeniden bireysel ve toplumsal hayatımızın kodları yapmanın adıdır. Yani, "asr-ı saadet" örnek alınarak yeni bir İslamî referans sistemi içinde evreni yeniden anlamlandırma gayretidir. Bu gayretin metodolojisi ise, Batı'nın medenî, ilmî, sınaî ve fennî üstünlükleriyle, yeni bir form içinde sunulmak istenen İslam'ın doktriner, ahlakî ve kültürel özelliklerinin birleştirildiği eklektik bir anlayıştır. "Hikmet mü'minin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır" ölçüsü gereğince, insanî birikim dolayısıyla Batı'ya üstünlük veren özellikler mü'minin yitik malıdır. Zaten Batılılar sahip oldukları üstün özellikleri, İslam kültür ve medeniyetinden devşirmişlerdir. Son noktada bu sağlıklı yaklaşım gereği, "akleden kalp" parçalanarak sekülerleşme sürecinin bir parçası olmuştur. Çünkü üretilen din anlayışı, rasyonalite kanalıyla dinin alanını maddi ve manevi olarak ayırarak Batılı "ilim ve din" tarihiyle eklemlenmiş, bütüncül yaklaşım ve dinî sürekliliği kırılmaya uğratan modern bir söylemi teşkil eder.

1) İslamcıların Din Anlayışlarının Boyutları

a) Doktriner Boyut:

İslamcıların din anlayışının doktriner mahiyetini genel bir din ta-

(101) İsmail Kara, a.g.e., C. I, s. XVI.

rifi içinde bulmak mümkündür. Çünkü geleneksel anlayıştaki "din" tanımlarında kurulmaya çalışılan dünya-âhiret dengesi ve nihai gaye olarak ahiret yurdunu merkeze alan, aşkın boyutu baskın din anlayışı, yeniden tanımlanarak beşerî ve dünyevî yönleri ağır basan bir dünya görüşü olarak takdim edilmektedir.

"Din, hiçbir zaman metafiziğin ıssız çöllerinde mahpus muhayyilemizin, tehlikeli tasavvurlarından ibaret boş tesselliler, erişilmesi imkansız vaadler veya geleceğe ait emeller vasıtası ile mevhum bir saadeti elde etmeye veya elem ve ıztırapları teskine yardımcı, hayalî bir vasıta" değildir. İslam'a göre din, beşeriyetin maddi ve manevî ve akli muvazenesini sağlayan ebedî kânun ve düsturlara karşı gösterilmesi gereken saygı yoluyla, insanlığın saadetini bir hayal olmaktan kurtarıp müsbet bir hakikat kılmaktır. Tekamül kanunlarının insanlara en faydalı bir tarzda sevk ve idaresini mümkün kılacak tabii, akli ve ilmi her çeşit sebep ve vasıtaların devamlı olarak aranması ve tatbik edilmesidir. Tek gayesi ise, Ademoğlu'na hayır ve hakikatin doğru yolunda rehber olmak; onun sonsuz mechullerle dolu fizik ötesi alemlerde şaşırmaya mahkum olan düşüncesine istikamet göstermektir" (102).

İslamcı anlayışın genel çerçevesi içinde, öne çıkan ana karakter, dinin bireysel bir varoluş tarzından başlayarak, hayatın bütün detaylarını kuşatan, kutsalla içiçe örüntülenmiş bir kollektif varoluşla bütünleşmesinden ziyade, parçacı, kategorik hale getirilmesi söz konusudur. Zaten, detaylarını daha önce de anlattığımız gibi, toplumsal hayatın en çok aksadığı alan olan siyasal hakimiyet ve müslümanların parçalanmışlığı sorunları karşısında, en çok aksayan alanı tahkim etme endişesi temel belirleyendir. Zira, ümmetin birliğini temsil eden hilafetin merkezi, hakimiyet alanındaki gücünü ve tesirini peyderpey kaybetmeye başlayınca, ortaya konan "ittihad-ı anâsır" hedefi, yaşanan sorunlar sebebiyle İslamcılar elinde "ittihad-i islam"a dönüşecektir. Yani sosyo-

(102) Said Halim Paşa, Buhranlarımız, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İz Yay., İst., 1993, ss. 136-137.

(103) Bkz; Samizade Süreyya "Alemler-i İslam'da İntibah", Sırat-ı Müstakim, 20 Kanun-ı Sani 1326, Nu: 126, s. 361.

kültürel bir kategori olarak algılanması ve yaşanması gereken din, bu surette zorunlu olarak siyasal bir kategori haline dönüşmüştür (103).

Ortaya konmaya çalışılan yeni din anlayışı, İslâm âleminin Batı emperyalizminden kurtulması ve müslümanların eskiden olduğu gibi "islam kardeşliği" ilkesi etrafında kenetlenip varlığını korumasını ön-görmektedir. Dinin metafizik boyutu bir ölçüde ertelenmiş olup, din, dünyevî bir kurtuluş ideolojisi haline dönmüştür. İdeolojik karakteri ağır basan bu anlayışın, doğal olarak, dayandığı dinî ilkeler mevcut taleplere öncelik ya da hız kazandıracak şekilde işlevselleşmiştir.

M. Abduh'un, -ki İslamcıların en büyük teorisyenlerindendir,- hedeflediği hususlar bu kanaati desteklemektedir. O'nun ana hedeflerinden birincisi, dinî düşünceyi taklid'den kurtarmak; ikincisi ise, halk ile devlet arasındaki ilişkinin yani siyasal örgütlenmenin yeniden düzenlenmesidir (104). Bu anlayışa göre, öncelik ikinci hedefin gerçekleştirilmesi olup, birincisi ikinci hedefin düşünsel alt yapısını teşkil etmektedir.

Bu alt yapı ise, müslümanların düşünce ve yaşayışta, İslam öğretisinin açıklanmasında bid'ata, hurafelere ve taklide karşı çıkmak, müslümanların hayat tarzına sonradan giren umur ve fikirlere engel olmak ve onların nazarlarını yeniden İslam'ın kaynaklarına, Kur'an ve Sünnet'e yöneltmektir. En önemlisi ise bunları yaparken, akılcılığın esas kabul edilmesidir (105).

İslamcılarda, Batıcılarda olduğu gibi, Tanrı, sıfatları ve mahiyeti ile ilgili inançlar, doğal din anlayışına yakın belirsiz varlık ve nitelikler değil; aksine Tanrı'nın varlığı ve birliği din anlayışının temel noktasıdır. Mesela, Abduh'a göre, dinî açıklamak, Allah'ın varlığının isbatı ile başlar. Dolayısı ile teoloji ilmi de İslamla başlamıştır. O, geleneksel anlayış ve kabullerden farklı olarak, vahdaniyet, ehadiyet, kıdem, bekâ gibi sıfatların akıl yürütme yoluyla Allah'a atfedilebileceğini söyleyerek, aklın kabul etmediği sıfatların ilahî zât ile bağdaşmadığını ifade etmektedir. Keza ilahî sıfatlara inanmak imanın muktezasıdır (106).

İslamcıların Tanrı anlayışı, Batıcıların aksine, "**kainatta keyfe**

(104) Muhammed Abduh, Tevhid Risalesi, ss. 49-50.

(105) Muhammed Abduh, a.g.e., s. 55.

(106) Muhammed Abduh, a.g.e., ss. 93-112.

ma yeşâ icra-ı hükm eden bir Zât'ın vacibül vücûd olup, zerriyattan şumûsa kadar herşeyin vucud ve bakası, ibtida ve intihası ancak o zât-ı feyyaz-ı mutlak hazretlerinden feyazân etmiş, add ve ihsâdan haric enva-ı niam ve sunûfu kerem dahi mahza O'nun eltâf-ı se-madaniyyesinden zuhura gelmiştir" (107) inancıyla netleşmektedir. İslamcılar, zamanlarındaki, materyalist ve pozitivist yönelişler karşısında, dinin doktriner yapısının esasını teşkil eden Tanrı inancında hiçbir şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde sabittirler. Ancak Tanrı'nın varlığı, birliği, kendileri tarafından iman meselesi olarak kabul edilirken, dışı karşı adeta bir bilgi meselesine indirgenerek savunulmaya çalışılır (108). Son noktada, iman esasları hakkında, geleneksel inanç ve kabullerden farklı bir anlayış söz konusu değildir. Ancak bu iman esaslarının savunusu, daha önce ifade ettiğimiz gibi rasyonel bir zeminde yapılmaktadır. Bu zemini oluşturmak için yeni bir strateji takip etmek gerekmektedir. İslamcılar, geleneksel, birikimi red ettiklerinden dolayı, tarihsel olarak ortaya çıkan itikadî farklılaşmayı ve mezhepleri detaylı bir şekilde tartışarak, yabancılaşma ve sapma olarak gördükleri bu tarihsel birikimi "selef" ölçüsüne göre yeniden belirlemeye çalışırlar. Tabi bu belirleme ve netleştirme girişiminde iman yanında, "akıl" ve "bilim" ana belirleyicilerdendir. Çünkü geri kalmanın ve dinî yanlış anlamamanın müsebbibi olarak, ülema sınıfı gösterilir (109).

"Ey ülema-i kiram kendinize verasetül enbiya ünvanını takınmak için herkesden evvel siz ihtimam edersiniz. Şeriat-ı ğarra-ı mutahhara'nın müdafaası dahî size vacibtir. Artık bu gaflet, bu ce-haletten uyanınız." (110).

İslâmcılar, insanlığın geldiği son noktada kurtuluşun yegane ölçüsünün İslamiyet olduğunu kabul ederler. İslamcılara göre, ilim ve din birbirinden ayrılamaz. Bu yüzden insanlık tarihini din bağlamında tekâmülcü anlayı çerçevesinde ele alırlar. İslamcılar, tekâmülû kategorik

(107) Musa Kazım, Külliyyat, ss. 31-32.

(108) Özellikle bilimsel tezlerle savunulmaya çalışılan materyalizme ve Panteizme karşı zorunlu olarak modern bilimsel veriler kullanılarak ilgili savunmalar sıkça yapılır. bkz; İsmail Fenni, Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali, İst., 1928, Ferid (Kam) Vahdet-i Vucud, Matba-ı Amire, İst., 1331, Muhammed Abduh, Tevhid Risalesi, s. 70 vd; Ahmet Hamdi (Akseki) "Maddiyyûn Meslekleri" I. I. III, Sebilür Reşad, (28 Haziran, 5 ve 12 Temmuz 1328, Nu: 201, 202, 203.

(109) Muhammed Abduh, a.g.e., s. 80 vd; S. Halim Paşa, a.g.e., s. 198; C. Afgani, M. Abduh, Urvet'ül Vuska, ss. 111-118.

(110) İsimsiz, "Ey Ülema-ı İslamiyye, Hâlâ mı uyku?", Sebilür Reşad, 19 Temmuz 1328, Nu: 204, s. 431.

olarak İslamiyetten önce ve sonra olarak dönemlere ayırırlar. İslamiyetin gelişinden sonraki dönemlerdeki tarihsel ve toplumsal bunalımlar, son ve mütekamil din olan İslam'dan sapmaya endekslenir. Sapmanın sebepleri ise ülemada düğümlenir. Batlıların İslam'a saldırmaları bile, İslam'ı saf öğretileri ile tanıyamamaları sebebiyledir (111).

İslamcılara göre, din gerçek hüviyetiyle, bilimsel olarak insanlığa sunulursa, hem müslüman toplumlar hem de bütün insanlık ilk dönemdeki gibi bir saadete ulaşabilir. İslamcı teorisyenlerden Muhammed Abduh, insanlık tarihinin çeşitli dönemlerini, insanî olgunlaşma ve yetkinleşme süreci ile ilintilendirerek, Yahudiliği, Hristiyanlığı ve İslamiyeti bu sürece denk düşen dinsel aşamalar olarak görür.

"Nihayet insanlığın kemale erdiği geçmiş olayların onları eşyayı doğru olarak anlamaya hazırladığı bir devir geldi. İşte o zaman akla hitap eden, fikre seslenen, düşünce ve anlayışa çağrıda bulunan, insanı dünya ve ahiret saadetine ulaştırmak için hisleri, âtîfetleri birleştiren İslâm geldi. İnsanların üzerinde ihtilaf ettikleri eşyayı açıkladı, manaları, üzerinde tartıştıkları şeylerdeki kapalılığı kaldırdı. Bütün çağlarda Allah'ın dininin de, insanların durumunu düzeltme ve kalplerini temizleme hususundaki iradesinin de bir tek olduğunu; yalnızca ruhlardaki zikrini canlı tutmak gayesiyle ibadet merasimleri tesis ettiğini, fakat Allah'ın şekillere, görünümlere değil, insanların kalplerine baktığını açıkça ortaya koydu" (112).

Diğer bir ifade ile,

"Bu şariat-ı mukaddese ulum-u evvelîn ve âhirinî camî', hayat-ı ebediyye ve saadet-i sermediyyenin esbab ve vesailini hâvî olarak insanın muhtaç olduğu ahkam-ı dünyeviy ve uhreviyyeyi, her türlü fevaid-i maddiyye ve ma'neviyyeyi bir suret-i mucizkâranede beyan ve izah etmiştir (113).

İslamcıların genel din anlayışları gibi, itikadî hususları ele alış tarzlarında akılcıdır.

(111) Halil Fahreddin, "Din Mani-i Terakkî Değildir", Sebilür Reşad, 12 Temmuz 1328, Nu: 203, s. 406-407. Bu konuda kelimî tartışmalar için bkz; Musa Kazım, Külliyyat, ss. 289-293.

(112) Muhammed Abduh, a.g.e., ss. 203-204; Ayrıca bkz; C. Afgani, M. Abduh, Urvetül Vuska, ss. 101-110.

(113) Musa Kazım, Külliyyat, s. 32.

Batıcılar, vahiy konusunda net şeyler söylemez ve soyut bir irfan anlayışıyla kainatın gizli güç, hikmet ve sırlarına vakıf olunabileceğini ifade ederken; islamcılar, geleneksel anlayıştan farklı olarak, vahyi Allah kelamı olarak kabul etmekle birlikte, şöyle tanımlarlar:

"Metodumuza uygun olarak, insanın kendiliğinden yakini tarzda bulduğunu marifet diye tanımlıyoruz. Bu bilgi ona, ya doğrudan ya da bir aracı kanalıyla Allah'dan gelir. Vahiy, sezgiden ayrılır, çünkü sezgi insanın nereden geldiğinin farkında olmaksızın bilincinde olduğu bir duygudur (114).

M. Abduh'a ait olan bu görüş, geleneksel anlayıştan farklı olarak, marifetullah'ı ve ilahî hükümleri insanın kendiliğinden bulduğunu söyleyen modern proteston okullarına yaklaşmaktadır. Fakat O'na göre, her insan, yetenekli olsa bile, bu bilgiye erişemez. Bu marifetin Allah'ın seçkin kulları olan Peygamberlere ait olduğunu kabul eder. Ancak vahyi bilgiyi akılla izah etmeye çalışır (115).

Batıcılar, keza Peygamberlik konusundaki bakış açılarında, peygamberliği "deha" ile ilişkili olarak açıklamaya çalışarak, üst insan tipolojisine indirmeye uğraşırken; İslamcılar da ilahi boyutunu kabul etmekle birlikte, akli, psikolojik ve sosyolojik açıklamalarla izaha çalışırlar. Buna ilave olarak, geleneksel toplumdaki mistik yönelişleri kırmak için, peygamberlerin insanî nitelikleri sıkça vurgulanarak, "fevkalbeşer" yönünden ziyade, "seyyidülbeşer" vasfı öne çıkarılır.

Sahip olunan sıfatlar ve yüklendiği misyon itibarıyla peygamberlerin insan üstü bir konuma sıçradığı kabul edilir; fakat peygamber, nübüvvet vazifesinin dışında, beşer tabiatının bütün hususiyetlerini taşır. Bunun da ötesinde, peygamberler, öteki insanlarla aynı beşeri ihtiyaçlara sahiptirler. Yerler, içerler, uyurlar, Peygamberlik vazifeleriyle ilgili olmayan konularda dalgınlık yapabilirler. Hastalanabilir ve zalimlerin zulümleri de onlar üzerinde yoğunlaşabilir, katliama bile kurban gidebilirler (116).

Peygamberlik, sonuçta, rasyonel, toplumsal ve psikolojik yönden izah edilmeye çalışılır;

(114) Muhammed Abduh, a.g.e., s. 60.

(115) Bkz; Muhammed Abduh, a.g.e., s. 154 vd.

(116) Muhammed Abduh, a.g.e., s. 61.

"Peygamberler, insanın gayesine ulaşmak üzere katetmek zorunda olduğu yol boyunca Allah tarafından konulmuş ana noktalara benzer. Peygamberlerin toplumlar üzerinde oynadığı rol, zekanın fertler üzerindeki rolü gibidir. Onların gönderilişi aklın bir ihtiyacına cevap verir. Peygamberlikte hisse dokunan herşey gerçekte ruha hitabeder. Ruhu sapıtıcı ihtirasların kirlerinden temizlenmek, kişinin melekelerini terbiye etmek, dünya ve âhiret saadeti verecek şeyi ona yerleştirmek amacını taşır" (117).

İslamcıların din anlayışının doktriner boyutunun tamamlayıcı unsurları olan kaza-kader, Cennet-Cehennem gibi inanç esasları da müslüman toplumların içinde bulundukları kötü durumdan kurtulmak ve emperyalist baskılara karşı koyabilmek için geleneksel anlayıştan farklı bir yaklaşımla ele alınır. Bu yaklaşımın sebeplerinden biri de, oryantalistlerin, islam dininin fatalist karakterli yani, "bir lokma bir hırka" anlayışını destekleyen bir inanca sahip olduğu tezine karşı çıkmadır.

İslamcılara göre kaza ve kaderi inkar etmek küfürdür. Ancak, "cebr derecesinde kadere itimad da küfürdür" (118).

Geleneksel dinî anlayış ve dünya görüşünün nirengilerini teşkil eden, terk-i dünya, tevekkül ve fakr, modern İslamcı söyleme göre terk edilmesi gereken anlayışları temsil eder. Doğal olarak geleneksel kabullerin diğer alanlarla örüntüleri de elimine edilmek zorundadır. Yani birbirleriyle ilintili inançları yalın olarak ele almak veya değiştirmek mümkün değildir.

Geleneksel anlayışa göre müslümanlar **"atâleti, mahza şeriat, tevekkülü ayn-ı ibadet, yakıcı ve ihtiyarî bir fakrı, mûcib-i cennet olarak biliyor"** (119). Bu tarzda bir hayat görüşünün dışında kalanlar ise cehennem ehli olarak kabul edilmektedir. İslamcılar geleneksel dinî tahayyül ve kavramların (cennet, cehennem, ahiret, cihad, sevap, günah, ibadet, gibi) içeriği ve dinî kodlarını yeniden tanımlamaya çalışırlar.

İslamcılar, yeni üretilen dinî kodlar ile dünyevî-rasyonel bir görüş inşa etmeye çalışırlar.

(117) Muhammed Abduh, a.g.e., s. 162, Albert Hourani, a.g.e., s. 166.

(118) M. Şemseddin, Zulmetten Nura, s. 364.

(119) Siyretî, "Ramazan Vaazları", Sebilür Reşad, 12 Temmuz 1328, Nu: 203, ss. 403-405.

"İslamiyetin telkin ettiği kader'e iman ve tevekkül meselesi hiç bir zaman müslümanlar sa'y ve amelden, esbaba mübaşeretten men etmemiş, bilakis, Şari'i a'zam, bu yolda pek çok evâmir ve teşvikatta bulunmuştur. Bir din ki, "vein leyse lil insani illâ mâ seâ" ferman-ı kat'isini i'la eder, O dinin insanları sa'y ve faaliyetten men edeceğine, sabır ve tevekkül namına zillet ve meskenete tahammüle sürükleyeceğine ihtimal verilebilir mi?.. Elleri koynunda, boynu bükük, mesaiib ve belaya tahammül lazımdır diye bir köşeye çekilerek, mukadder olan ne ise o olacaktır tesellisiyle kaza ve kadere intizar etmekle, "onlar için gücünüz yettiğince kuvvet hazırlayan" emrini nasıl yerine getirebiliriz? Dinin bu gibi kat'i emirleri meydanda iken "akide", diye bir sürü hurafelerle zavallı müslümanların beynini donduranları ne suretle ahkam-ı şer'iyyeye vakıf addedebiliriz" (120).

Sonuç olarak İslamcılar, toplumun bulunduğu açmazları çözebilmek için geleneksel akideleri, modern toplumsal taleplere cevap verecek; müslümanların ayağa kalkışına vesile olacak şekilde yeni bir yorumla ortaya koymaya çalışırlar. Ancak yorumlarda açık bir arındırma, dolayısıyla dünyevî vurguları artan bir içerik söz konusudur. Bunlar zamanla ortaya çıkacaktır.

"Beşeriyetin maddî ve manevî saadet ve tekâmülünü temin edecek İslamdan daha ulvi bir ta'lim olur mu? Bu müsmir feyz yazık ki, çorak ve akîm dimağlara düşmüş" (121) tür. Bu yüzden istenen, yeni doktrin oluşturmak ve dinamik bir İslam toplumu (birliği) meydana getirmektir.

İslamcılar, toplumu yeniden yapılandırmak için, geleneksel toplumda yapılan "telkinât-ı diniyye ve usul-u ilkadaki" noksanlık ve yanlışlıklarla, "ta'limat-ı diniyyenin tatbikâtı hususundaki ihmalleri" yeni söylemin karşısına yerleştirirler.

"Biz itikada, amele ve muameleye ait bütün ahkam-ı şer'iyye ve diniyyenin tarz-ı tatbik ve icrası hususunda bütün yanlış yollara sapmışız. İtikadımız bir çok hurafeler ile karışmış,

(120) M. Şemseddin, Zulmetten Nura, s. 366.

(121) M. Şemseddin, a.g.e., s. 380.

ahkam-ı itikadiyyeden diyerek telkin ve ta'lim ettiğimiz, hatta inandığımız bir çok şeyler, uzun zamanların, husûmetlerin, bozuk siyasetlerin doğurduğu mesailden ibarettir. Biz bu suretle islamiyyetin sade itikadını karıştırarak güçleştirmişizdir. Güçleştirdikçe de ruh-u islamiyyetten, tarik-i nebeviyyeden bütün bütün tebaud etmişizdir... Onun için, gerek itikada ait gerek muamelata ait bütün ahkamı tensik ve tanzim etmeye ihtiyaç vardır. Ahkam-ı itikadiyyeyi tanzim ve tehzib hususunda Kur'an-ı Kerim ile, yine Kur'an-ı Kerim'in tefsir ve izahı mesabesinde demek olan talimat-ı nebeviyye esas ittihaz edilmeli. Bütün ahkam-ı itikadiyyeyi yek diğerine mütebayın olmayan şu iki esasa irca etmeli. Bu esaslara ircaı kabil olmayanlar da bırakmalı, terk etmeli" (122).

Gerçekte, İslam basit bir doktriner yapıya sahiptir. İnsan hayatının bazı büyük sorunları ve insan davranışının genel ilkeleri bu basit doktriner yapıdan üretilebilir. O inanç ilkelerine ulaşabilmemiz ve onların hayatımızda tecessümünü sağlamak için hem akıl hem vahiy gereklidir. Onlar ne ayrı alanlara sahiptir, ne de çatışma halindedir. Her bilgi de olduğu gibi, dinî bilgi peşindeyken de akıl ile başlamalı ve bize yol gösterdiği müddetçe onu takip etmeliyiz. Akıl bize ilk önce Allah'ın varolduğunu, daha sonra da diğer inanç ilkelerini öğretecektir (123).

b) Pratikler (ibadet ve ritüeller) Boyutu

Batıcı aydınlar gibi, İslamcılar da dinin doktriner boyutunu yeni bir yaklaşım içinde yeniden tanımlayarak ortaya koymuşlardır. Doğaldır ki geleneksel akidelerle örtüşen pratikler ve toplumsal tahayyuller de, farklılaşan doktriner yaklaşıma paralel olarak farklı meşruiyet ekseninde yeniden şekillenmektedir.

İslamcılara göre, doktriner esaslar nasıl modern toplumsal ve bireysel ihtiyaçları karşılayacak şekilde arındırılmış ise, arındırılmış akidelerin dinî pratiklere taşınması da kaçınılmaz bir zorunluluktur. Dinî doktrin ve pratiklerin yeniden tanımlanan form ve içerikleri, ilk dönem

(122) Halim Sabit, "Dinin Şekl-i Aslisine İrcâi Luzûmu", Sebilür Reşad, 26. Kanun-u Evvel, 1329, Nu: 278, s. 273-275.

(123) Geniş Bilgi İçin Bkz; Albert Hourani, Çağdaş Arap Düşüncesi, s. 165.

müslümanların saf inanç ve pratiklerine göre belirlenmeye çalışılır. İslamcılara göre, müslümanlar bu gerçek din anlayışından uzaklaşıp, hurafeler ve batıl inançlarla yoğrulan ve de taklid ile içe kıvrılan yanlış bir anlayış ve idrake yöneldikleri için mağdur ve geri duruma düşmüşlerdir. Müslümanlar, bu aşağı durumdan, yine İslama sarılmakla; ama, ilk müslümanların inanç ölçüleri ve pratiklerine uygun bir hayat tarzına sahip oldukları zaman kurtulabileceklerdir.

Batıcılarda olduğu gibi, islamcılarda da "ed din el muameledir". Yani dünyevi ihtiyaçların İslamî inanç ve ibadetler çerçevesinde yeniden belirlenmesidir.

"Terk-i dünya, tevekkül ve fakr gerçi birer meziyettir. Fakat bizim gibi şerait-i ictimaiyyesi ma'lum olan bir millet için ayn-ı zilletir. Din-i Celil-i İslamiyyet, âhireti unutmamak şartıyla, bizim servet ve gına sahibi olmamızı, zekat, hac, cihat, eğanat, hayrat, müberrât gibi dinimizin en mümtaz esasatını teşkil eden mevâddı daima emir ve teşvik etmekte, ziraat, sanaat, ticaret ve imar-ı belde hakkında da ayrıca terğibatta bulunmaktadır" (124).

Burada göze çarpan temel husus, dinin doktriner boyutu nasıl dünyevi bir kurtuluş ideolojisi, yani inanç esasları bir iman konusu değil, adeta bir bilgi meselesi haline dönüştürülmüşse, dinî praikler de dünyevî kurtuluşun araçları mesabesinde değerlendirilmektedir. İçinde bulunulan şartlar ve toplumsal problemler göz önüne alındığında bunun pek de şaşırtıcı olmadığı söylenebilir. Zira dinî pratiklerin bireysel yönünden (Allah'a kulluk ve ibadet etme zorunluluğu) ziyade toplumsal yönü üzerinde durulur. Özellikle ibadetler bir ölçüde toplumsal kalınmanın aracı ya da sonucu olarak görülür.

"Peygamber ki, ümmetine" dünya için hiç ölmeyecekmiş gibi çalış, âhiret için de yarın ölecekmiş gibi ibadet et." hitabını tevcih eder. O'nun tebliğ ettiği dinde şaibe-i zillet ve sefalet bulunabilir mi? Ahkam-ı esasiyye-i dinimizden hac ve zekat gibi iki rükn-ü a'zâmın ifası servete mütevakkıf değil midir? Sa'y ve amel olmadıkça iktisab-ı servet ne suretle kabil olur?" (125).

(124) Siyreti, "Ramazan Vaazları", Sebilür Reşad, 12 Temmuz 1328, Nu: 203, s. 404.

(125) M. Şemseddin, a.g.e., s. 366.

Bu sûretle dinde ibadet kabul edilen şeylerin sadece namaz, oruç ve diğer ibadetlere indirilmesi hoş görülmez. Toplumun içinde bulunduğu sıkıntıları aşmak için her alanda yürütülen faaliyetlerin bir ibadet vecdi ile yapılması gerektiği vurgulanır. Üzerinde en çok durulan husus "cihat"dır. Cihat savaş çağrısı değil, adeta bir toplumsal seferberlik çağrısıdır.

"İslamları atalete sevk edenler binnetice erkan-ı diniyenin hedmine yürümüş olmuyorlar mı? İslamlar mütecaviz düşmanlara karşı islamı müdafaa edebilmek için, her devirde, o zamanın icabatına göre mücehhez bulunmakla dinen memurdurlar. "Onlar için gücünüz yettiğince kuvvet hazırlayınız" ferman-ı sübhanisi bir emr-i kat'idir. İlim ve fen, sanat ve ma'rifet, servet ve ticaret olmadıkça bunlarla suret-i mükemmelede mücehhez olan düşmanlara galebe etmek nasıl mümkün olur?" (126).

İslamcılar, dinî pratiklerin ifasını büyük ölçüde dünyevî ihtiyaçlarla irtibatlandırırken ilahî boyutu da, Batıcılarda olduğu gibi, unutmazlar. Dinî bir emir ve kulluk borcu olarak ibadetlerin yapılmasının zorunluluğu Kur'an ve Sünnetten deliller getirilerek ısrarla savunulur (127). Ayrıca her bir ibadetin (Namaz, oruç, hac, zekat) rasyonel izahları yapılarak, toplumda ibadetlere karşı oluşan gevşekliği önlemek ya da karşı tezleri cevaplamak maksadıyla savunmalar yapılır (128).

Sonuçta ise, dinin doktriner yapısına bağlı olarak yeni bir ibadet anlayışı ve tarzı önerilir ve müslümanların asıl kurtuluşunun bu yeni ibadet tarzının benimsenmesiyle mümkün olacağı üzerinde durulur. Model ise, doktriner boyutta olduğu gibi, yine Kur'an-ı Kerim ve talimat-ı Nebeviyyedir.

İbadet hayatındaki saflaşmayı sağlayacak yöntem de diğer boyutlarla aynıdır. "Telkinat-ı diniyye ve usûl-i ilka", ile "talimat-ı diniyenin tatbikatı" şeklinin değişmesidir.

"Ahkam-ı ameliye, yani ahkam-ı ibadete gelince bu hususta da büyük, fakat dakik ve ciddi islahat icrasına ihtiyaç vardır. Çünkü ibadetimiz senelerin, asırların mururu, eski din-

(126) M. Şemseddin, a.g.e., s. 366. Tahirül Mevlevi, "İdad-ı Kuvvet", Sebilür Reşad, 24 Teşrin-i Evvel, 1329, Nu: 269, ss. 135-139.

(127) Geniş Bilgi İçin Bkz; Musa Kazım, Külliyyat, ss. 44-46.

(128) M. Abduh, Tevhid Risalesi, ss. 206-213; Musa Kazım, Külliyyat, ss. 44-46.

lerden kalma bazı âdât ve merasimin iltihakı ile şekl-i aslisinden uzaklaşmış, bir çok çirkin bidatler ile karışmıştır. Aynı zamanda telkinat ve ta'limat hususundaki kusurlarımızın, hayatımıza karşı olduğu gibi, dinimize karşı da ihmal ve lakayd neticesi olarak bir çok ibadetlerimizde ma'nay-ı meşruiyyeti ve ruhu gaib olmuş, bu suretle ibadetlerimiz yalnız şekil ve hareketten ibaret cansız vücut gibi kalmıştır. Biz birçok ibadeti lezzet, zevk ve ruhanî bir his duyarak değil, belki bir makinenin yaptığı harekât gibi sırf melekenin yardımıyla şuursuz olarak icra ediyoruz. Fahr-ı kainat efendimiz (s.a.v.)'in, "gözümün nuru namaz" buyurdıkları vechile biz hemen ekseriyet itibariyle namazda o hali his edemiyoruz Hz. Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de "şüphesiz namaz fuhşiyattan, münkerden ve bağy'den alıkoyar" buyurdıkları vechile namazlarımız bizi, fuhşiyattan, münkerden, bağy'den men etmiyor. Biz ise peygamberimize, Kur'anımıza elbet inanırız. İnanmaklığımız lazımdır. Fakat mes'ele, hadise başka türlü çıkıyor. Şu halde kusuru elbet bizim kıldığımız namazlara isnad etmek, kıldığımız namazların K. Kerim'in, Hz. Peygamberin namazlarına muvafık olmadığına hükm etmekliğimiz icab eder. Çünkü kıldığımız namazların zevki, nuru ve tesir-i ahlakisi olmadığını görüyoruz... Hac, zekat, cuma ve bayram namazları da böyledir (129).

İslamcılara göre evliya'ya hürmet ve türbe ziyareti, şatafatlı kandil kutlamaları, ibadetlerdeki luzumsuz ilaveler, geleneksel inanca sonradan karışan eski kültürlerin ve bid'atlerin eseridir. Müslümanların kurtuluşu için ibadetlerimizi de asli hüviyetine kavuşturmak gereklidir.

c) Toplumsal Boyut:

Daha önce gördüğümüz gibi, Batıcılar, batılı modern-bilimsel kavramsal çerçeveyi esas alarak, kurguladıkları doktriner yapıya denk düşen bir dinî pratik ve toplumsal gerçeklik tanımlaması yaparken; İslamcılar modern İslamî yorumlardan güç alan ve bilimsel bir söylem

(129) Halim Sabit, "Dinin Şekl-i Aslisine İrcai Luzûmu", Sebilür Reşad, 26 Kanun-u Evvel 1329, Nu: 278, s. 271.

çerçevesinde kurgulanan yeni dini anlayış, dini pratikler ve toplumsal alanı modern gerçekliklerle denkleştirmeye çalışan eklektik, bir görünüm arzeder.

"Biz müslümanlık denince dinin şekl-i sahihini, devr-i ashabdaki şeklini kasd ediyoruz. Şu cihan-ı medeniyet, bırakalım peygamberi, acaba Ebu Bekir gibi, acaba Ömer gibi, acaba Osman, Ali gibi yahud diğer ashâb-ı kiram gibi adam yetiştirdi mi? Yetiştirebildi mi? Pekala, onlar o siyaseti nerede öğrendiler? Kablel İslam hepsi cehalet içinde idiler. Dünyanın hücre bir köşesinde oturuyorlardı. Onları, din-i islam terbiye etti. Evet din-i islam, din-i islam'ın şekl-i sahihi. Bugün dinin şekl-i sahihine rucu' nasıl olur. Evet, o da maarifle, ilim olur. Cehaletle olmaz" (130).

Herşeyin meşruiyetini "İslam'ın şekl-i sahihi"nde arayan islamcılar, Batı'nın ilim ve tekniğini hiç bir zaman yadsımazlar. Dolayısıyla Batıcılar gibi, onlar da yeni bir toplumsal örgütlenmede "ictimaiyyat" ilminin bulgularını seçmeci bir yaklaşımla esas alırlar. Çünkü, sosyoloji ilmî modern zamanların ortaya çıkardığı kurtarıcı bir disiplindir.

"Bu ilim, Kur'an-ı Kerim'in bizi tahsiline irşad eylediği ulûmun en büyüklerindendir. Binaenaleyh, bu ilme ehemmiyet vermek, mesâilini tahrir, hükmüne iktida etmek hususunda en ziyade ileri giden müslümanlar olmak lazımdır. Bu ilim, tarikat ve uslûb-u islamiyye üzerine okunmak lazımdır ki, ibrete irca, amele daî olan da budur" (131).

İslamcı aydınlar, dinî şekl-i aslî'sine kavuşturmak için "içten içe" bir yaklaşımdan ziyade, "dıştan içe" bir yaklaşım takip ederler. Batı'daki reformasyon örneğine yer yer müracat ederek, bu girişimi örnek bir olay olarak ele alırlar. Çünkü, dini şekl-i aslî'sine kavuşturmak hususunda, hem ileri bir örnek, hem de somut bir yansıma olarak reformasyon önemli bir referans noktasıdır. İslamcıların bu yaklaşımı aynı zamanda, o dönemde gittikçe yaygınlaşan din dışı söy-

(130) İsimsiz, "Leyse'll İnsan İlla mâ sea", Sebilür Reşad, 31 Kanun-u Sâni 1328, Nu: 231, ss. 390-395.

(131) İsimsiz, "İlm-i usûl-i İctima", Sebilür Reşad, 5 Nisan 1328, Nu: 189, s. 121.

lemlere karşı bir savunma mekanizması işlevi de görür. Çünkü hem Batı'da hem de islam ülkelerinde dinin devrini doldurduğu inancı gittikçe yaygınlaşmaktadır (132).

İslamcı düşünürlerden, Mısır müftüsü M. Abduh, mevcut ortamın tesiriyle bütün dinlerin özde aynı gayeyi gerçekleştirmek için çalıştıklarını ifade ettikten sonra, reform hareketi için şu değerlendirmeyi yapar.

"Hıristiyanlar arasında din reformu isteyen ve dini ilk basit şekline döndürmeyi arzulayan bir mezhep ortaya çıktı. Bu mezhep başlattığı reformda islam'a da yakın bir noktaya geldi. Nitekim, bazı protestan topluluklar da protestanlığı islam dini ile uzlaştıran bir inanca sahip oldular. Sadece Hz. Muhammed (s.a.s.)'in nübüvvetini kabul bunun dışında kaldı. Bu toplulukların akaid esasları yalnızca isim yönünden islam'dan farklıdır, ruh itibariyle değil" (133).

İslamcılara göre, geleneksel dini anlayış ve kurumsallaşmış dini yapılar, modern toplumsal gerçekliği, olumlamayı modern zamanların gerektirdiği toplumsal örgütlenmeyi engellemektedir. Halbuki, İslâm dini, "asrın idrakine" yani kabullerine uydurulabilir. Bunun için dinî tecrübenin her üç boyutu, müslümanların bugün ihtiyacını hissettikleri, birlik, kardeşlik, dayanışma, çalışma (iş bölümü), üretme, sosyal refaha kavuşma gibi modern toplumun taleplerini karşılayabilecek soyut ve somut aktiviteleri yaratabilecek dinamiklere sahiptir. Diğer bir ifade ile, toplumu sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal açıdan yeniden örgütleyebilecek dinî ölçütlere sahiptir.

Müslümanların içinde bulundukları kötü ve sıkıntılı durum, dinin emirlerine tam olarak uymama yüzünden, ilahî bir cezadır. Müslümanların bu ilahî cezalandırmadan kurtulabilmeleri için, Batı'nın üstün oldukları özellikler baz alınarak, islamî değerler ve inanç sistemi, ilk dönem müslümanları örneğinde olduğu gibi, dönüştürücü bir vizyon haline getirilmelidir. Burada dönüşecek olan "ümme" yani toplum, dönüşümü sağlayacak araç ise, batıl itikad ve hürâfelerle şekillenmiş "gelenek" değil, İslâm'ın "saf" halidir. Çünkü "geleneksel dinî yapılar ya-

(132) Ayrıca, o dönemde müsteşriklerin islamîyet hakkındaki yanlış değerlendirmelerine karşı çeşitli çalışmalar yapılır. Özellikle Dr. R. Dozy'nin "İslam Tarihi" hakkında yapılan eleştiriler. Şebilür Reşad'ın 183. sayısından itibaren yaklaşık 20-25 sayı devam eder. Bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, "Müdafaat-ı Diniyye", Şebilür Reşad, 1 Mart 1328, Nu: 184, ss. 22-23.

(133) Muhammed Abduh, a.g.e., s. 53.

şanılan problemleri aşmada işlevsel değillerse, bu dinin kendisinden değil, dine sonradan katılan yabancı unsurlardan dolayıdır.

İslamcılara göre "İslamlar her türlü hakayıkı muhtevî ve kavanin-ı ictimaiyyeyi câmi bir dine tabi ve mütemessik bulunmalarından nâşi, her işlerinde eser-i intizam ve mükemmeliyet gözüktüyor, refah ve saadet en süfli tabakalarda bile tam manasıyla tecelli ediyordu" (134).

"Müslümanların inkırazını mücib olan âmil, islamiyet-i hakikiyye değil, akvam-ı maziyyenin hurafeleriyle asliyyetini ğaib eden bugünkü dindir. Asr-ı Saadette hükümrân olan din-i hakka ric'at edilirse, hiç şüphe yokki, bugün can çekişen islamlara bir hayat-ı nevin nefhedilmiş olacaktır. Bu da ancak hurâfattan hakikate avdetle mümkün olacaktır" (135).

İslamcı aydınlar, "geri kalmışlığı" islam'a ait bir özellik olarak kabul edenlere ve bütünüyle Batı'yı benimseyenlere de şu ikazı yaparlar.

"Cihan da bir kanun-u tabiidir; edbâra düşmüş milletler ikbalde olanların her halini güzel, her fiilini ma'kul görürler. Bugün müslümanlık âlemî edbârdadır. Hıristiyanlık dünyası ikbalde! meşrik sukut ediyor, garp yükseliyor... Garbin terakkisi karşısında gözleri kamaşan bir kısım müslümanlar şarkın sükût-u sebebini islamiyyetde buluyorlar. Kitabımızın hatââlûd olan bu gibi kanaatleri de ta'dil edeceğine ümid varız. Çünkü islamiyyet-i hakikiyye mahiyyet-i asliyyesiyle hiç bir zaman ve hiç bir sûretle bir amil-i sükut olmamıştır, olamaz da!" (136).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, islamcılar, modern zamanların ortaya çıkardığı toplumsal gerçekliği, dinin ana kaynağı K. Kerim'in öğretilerine müracaat edilerek "olumlama"ya çalışmaktadırlar.

(134) Hüseyin Hüsameddin, "Bid'atler", Sırat-ı Müstakim, 25 Ağustos 1327, Sayı: 159, s. 47.

(135) M. Şemseddin, Hurafattan Hakikate, s. 6-7.

(136) M. Şemseddin, a.g.e., s. 6.

İslamcılar, hakiki islama dönülmesi için, modern zamanların birikimine sahip, ama islamı da iyi bilen "bir hey'et-i ilmiyye" oluşturulmasını isterler. Buna göre, öncelikle içtihad kapısının açılması gereklidir. Çünkü geleneksel dinî kurumlar (tarikatlara, mezhepler, ülema) bu işlevi yerine getirebilecek niteliklere ve donanımlara sahip değildirler. Zaten gerçek islam'a dönülmesinin önündeki engeller de, bu geleneksel dinî yapılarıdır.

"Putperestlik devrinden kalma köhne ve kokuşmuş hurafeler, bir takım cühela tarafından halka ahkam ve ananât-ı diniyye süretinde telkin olunuyor. İslamiyyeti sâfiyet-i asliyyesine irca etmek azminde bulunanlar itikadsızlıkla mahkum oluyorlar. Halbuki, bu hükmü verenler, islamiyet nâmına Yunan hurâfatına, yahudi ve hıristiyanlık mütekadâtına, İran ananâtına tapındıklarının farkında bile değiller, zavallı gâfiller" (137).

Gerçek islamı ortaya koymak için içtihad kapısı açılmalıdır. Fakat geleneksel dinî yapıların bir ögesi olan ülema için değil; "bir heyet-i ilmiyye" için açılmalıdır. Bugünün icthadlarına konu olacak hususları, ülema değil, değişik ilimlerde mütehassıs aydınlar bilmektedir (138).

"Asr-ı hazırda âlem-i islam da mütebahhir ve şerâit-i icthadı cami' zevat bulmak maatteessüf müşkil görünüyor. Fakat zamanımızda müctehid bulmak müşkildir diyerek bab-ı icthadı kemâ kâne kapalı addetmek, binlerce mesail-i yüz üstü bırakmak mümkün ve câiz olur mu? Muamelât alabildiğince tezayüd ediyor. Yeniden yeniye lââyüd meseler hâdis oluyor. Bu mesâilin halli, o muamelatın bir nehc-i kavîme rabtı ihtiyacı baştan başa âlem-i islamiyyeyi kıvrandırıp duruyor (139).

İslamcılarının "lâyüad mesail" (sayısız problemler) olarak addettikleri sorunlar, eğitimden, sağlığa; ekonomiden-siyasete ve sosyal hayata ait geniş bir alanı kapsamaktadır. Çünkü, doğaldır ki, yeni bir

(137) M. Şemseddin, a.g.e., s. 121. Ayrıca Mezhepler, ve mezhep ihtilafları hakkındaki tartışmalar için bkz; Musa Kazım, Külliyyat, ss. 293-298.

(138) İsimsiz, "Ey Ülema-ı İslamiyye Hala mı Uykuda?" Sebîlür Reşad, 19 Temmuz 1328, Nu: 204-22, s. 432. Benzer bir değerlendirme için bkz; Halim Sabit, "Cihad-ı Ekber; Genç Müslümanlık", Sebîlür Reşad, 9. Kanun-u Sâni, 1329, Nu: 280, ss. 301-302.

(139) M. Şemseddin, Zülmetten Nura, s. 402.

islami anlayış ve toplum düzeni oluşturmak isteyen islamcılar, her çözümün meşruiyetini dinde aramaktadırlar. Zaten diğer düşünce akımlarından ayrıldıkları ana noktalardan biri de budur.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bütün düşünce akımları hayal ettikleri toplumsal düzeni kurabilmek için ilk önce "eğitim ve öğretim" meselesi, özellikle "din eğitimi" üzerinde dururlar. Bunun için medreselerin ıslahı ile ilgili projeler üretilirken, bunun yanında modern eğitim ve öğretim kurumları ve yaygın eğitim üzerinde de yoğunluklu olarak dururlar (141). Bu çerçevede en çok medreselerin durumunun iyileştirilmesi meselesi tartışılır. Çünkü ilk etapta yeni bir dini anlayışı ortakaya kazanacak olan medrese ve ülema'dır.

"Ey ülema-ı islam, şevket-i sâbıkınızı, eski kuvvet ve miknetinizi gösteriniz. Medâris-i islamiyyenin ıslahı çarelerini düşününüz. Yoksa gittiğimiz yol uçurumdur" (142).

İctihad kapısının açılmasına bağlı olarak, islam hukuku ile ilgili tartışmalar yapılır ve hukuka konu olan yeni meseleler çeşitli yönleriyle tartışılır. Bunlardan biri de, bugün bile hâlâ tartışması yapılan "sigorta" meselesidir. Sigorta meselesinde ülemanın tavrı eleştirilerek, meşruluğu savunulur.

"Bugün yangın için âlem-i medeniyette ittihaz olunmuş tedabirden biri, en mühimi sigorta meselesidir... Bizim kütüb-ü fıkhiyyemizde sigorta hakkında mütekaddimin ve müctehidîn-i ülema arasında söylenmiş hiç bir söz yoktur ve olamazda. Müteahhirin ülemamız ise, bu gibi mesailde hep ihtiyat cihetini istihsan etmişlerdir. İhtiyat dersem asıl hall-i meselede değildir... Zannederim ki, sigortanın lüzumunu, menfeatını inkar eden bir âdeme tesadüf olunamaz. Esasen inkar ederse bile hânesi yandıktan sonra mutlaka o fikirden rucu ederek, hiç şüphesiz sigortanın lüzûmuna kâni olur" (143).

Geleneksel toplumsal ve siyasal yapı içerisinde dinî bir karaktere

(141) M. Şemseddin, "Terbiye-i İctimaiyye Prensipleri", Sebilür Reşad, 12 Temmuz 1328, Nu: 203, ss. 398-400. Muhammed Fahreddin, "Talim ve Terbiyede Üss'ül Esas", Sebilür Reşad, 26 Temmuz 1328, Nu: 205, ss. 435-436.

(142) Bkz; Mustafa Safvet, "Medreselerimiz Hala Bir Yoluna Konmadı", Sebilür Reşad, 6 Eylül 1328, Nu: 211, ss. 53-54. Musa Kazım, Külliyyat ss. 298-301.

(143) Abdürreşid İbrahim, "Sigorta Meselesi", Sırat-ı Müstakim, 17 Eylül 1327, Nu: 160, ss. 53-54.

bürünen ve siyasal mekanizma ile ilgili kurumlar, başta hilafet, meclis, şûra, adalet ve eşitlik gibi kurumlar modern veriler ışığında yeniden tanımlanmaya çalışılır (144).

İslamcıların din anlayışının toplumsal boyutuyla alakalı olan ve üzerinde en çok tartışmanın yapıldığı kadın meselesi üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü, diğer düşünce akımları ile mücadelenin yoğunlaştığı ve modern toplumsal yapının ortaya çıkardığı temel yansımalarından biri olan kadın meselesi, günümüzde olduğu gibi, o dönemde de en can alıcı direnç noktasıdır. Bireyin öne çıkmasıyla, geleneksel rol ve statü sistemi tersyüz olan geleneksel "hiyerarşik" yapının yerine, eşitliği esas olan modern yapılarda, kadının konumu, rol ve statüsü konusu bütün düşünce akımlarının üzerinde tartıştığı temel sorunsaldır.

Bilindiği gibi, kadın meselesi denince gündeme gelen hususlar tesettür, karma eğitim, taaddüd-ü zevcat, miras, talak ve çalışma alanları gibi tartışma konularıdır. Kadının şahsında gündeme gelen bu konular, aslında, farklılaşan dünya görüşleri ve yaşam tarzlarının aşmaya ve yeniden belirlemeye çalıştıkları geleneksel yapının en somut göstergelerini temsil eder. Dinî tahayyül ve anlam kümesini aşma çabası içinde dolaylı olarak ilgili başlıklar altında yapılan eleştiriler dine yapılan itirazlardır. İslamcılar da, bu havayı sezdikleri için, aslında kurguladıkları modern anlayışa uymasa da, kadın meselesi adı altında dinî tahayyüle yapılan eleştirilere karşı bir savunma mekanizması geliştirmişlerdir.

Batıcılar, Batılı dünya görüşünü bütünüyle benimsedikleri ve batılaşma olarak Batı'nın öne çıkan yansımalarını esas aldıkları için kadın meselesi Doğu ile Batı'yı, modern ile geleneksel'i birbirinden ayıran temel fenomen durumundadır. Çünkü kültür unsurları birbirinden bağımsız mevcudiyetler halinde bulunmadığı için bunları tek tek almakla yerli kültürde de tek tek kalmalarını bekleyemeyiz. Mesela, bir memleketin sosyo-kültürel alandaki gelişmesi arttıkça, muhtemelen, gençler ve kadınlar da iş hayatına girerler. Ekonomik bağımsızlık kazanan bu şahıslar geleneksel aile reisinin otoritesine boyun eğmeyebilir, evlenmelerde görücülük usûlü yerine, serbest anlaşıma hakim olabilir. Ne-

(144) Musa Kâzım, Külliyyat, ss. 279-283; Ayrıca bkz; Ömer Lütfi, Nazar-ı İslam'da Makam-ı Hilafet, Asr Mat, Selanik, 1330.

ticede kültür farklılaşması had safhaya çıkabilir. Ancak Batıcıların bu konudaki düşüncesi doğru bir bilgiyi yanlış misale uygulamaktan ibarettir: Bir odanın sıcaklığı artınca termometrenin ibresi yükselir, fakat termometreyi ısıtarak, odanın ısınıpı yükseltemezsiniz. Meselâ, ekonomik ve sosyal gelişme sonucunda kadınların toplum hayatının her sahasına daha çok girdikleri görülmektedir. Ama kadınlara hukukî ve sosyal imtiyazlar tanıyarak ekonomik ve sosyal kalkınmasını gerçekleştiren bir ülke yoktur. Batıcılar, Batı medeniyetine dönülmekle Batı kültürünün de ister istemez gireceğini düşünerek, işin daha başında kapıları serbestçe açma yoluna gittiler. Bu yüzden çok defa netice olarak doğabilecek şeyler, sebep diye girdiği için, sosyal değişimin ana unsurlarının her toplumda aynı neticelere yol açacağı şeklindeki yanlış kanaat fuzûlî gayretlere karşı fuzûlî mukavemetler doğurmaktan başka işe yaramamıştır (145). Zaten her alandaki düşünsel gerginliğin altında da bu ön yargılar yatmaktadır.

Batıcıların bu yaklaşım tarzına karşı, islamcılar, doğal bir muhalefet sergilemişlerdir. Ancak bu tepkiler, realiteleri bütün boyutlarıyla tanınarak ortaya konmuş bir mukavemeti değil, büyük ölçüde tepkiselliği çağrıştırmaktadır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Batıcılar, Batı'daki oluşumlara paralel olarak, modern toplum içerisinde kadının konumu ve işlevi üzerinde yoğunlaşarak "görüntü"ye mahkum olurken, toplumsal alt yapıyı ve kültürel şifreleri periferi'ye itmişlerdir. Kadının sosyal konumunu, temelde eşitlik düzleminde ele alan Batıcılarca, kadın ve erkek farklılığı her alanda sıfırlamaya çalışılmaktadır. Kadının konumunun değişmesi için de, tesettür, taaddüd-ü zevcat, cariyeye istifraşı, tesettür, kadının evin dışına çıkması, çeşitli sosyal ve kültürel etkinliklere erkekle eşit seviyede katılması gibi geleneksel toplumsal yapıdaki uygulamalar, her ne pahasına olursa olsun aşılması gereken özelliklerdir. Batıcılara göre temel (ideolojik) hedef ise "kadının esaretten kurtarılması"dır.

İslamcıların yukarıdaki konularda verdikleri cevaplar oldukça tutarlı ve gerçeklere daha yakındır.

"Acaba müslüman kadının zulüm gördüğü erkeğinden şikayet etmesine, yahud kendi malında istediği gibi tasarruf eylemesine; yahud kabiliyetinin müsaid olduğu ulûm ile

(145) Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 103.

meşgul olmasına, yahud seyahata çıkıp hadisat-ı ilmiyye ve ictimaiyye hakkında tedkikatta bulunmasına; yahud telifler vücuda getirmesine; yahud mesail-i şer'iyyede fetâva, mebahis-i ilmiyyede rey vermesine, yahud kanunun erkeğin hakkında cevaz gösterdiği metalibden her hangi birini istemesine; âdât olsun, şeriat olsun hiçbir zaman mani olmuş mudur? Asla! O halde, hani kadının esareti? Hani yüzünde o esaretin nişanesi? İyi bilinmelidir ki, Avrupa kadınları hukukun bu derecesini hâlâ istihsal edememişlerdir. Onlar, kocalarının rızası olmadıkça kendi mallarında tasarruf edemedikleri gibi, şeriat-ı islâmiyyenin müslüman kadınlarına vermiş olduğu hakk-ı fetavayı, hakk-ı hükm-ü kânunu ötekilere bahşetmemiştir. Öyle ise müslüman kadınları için hürriyet isteyenler, acaba ne istiyorlar" (146).

Batıcılar, kadının şahsında dinî tahayyüle yoğun eleştiriler getirirken, zamanla eleştiriler dinin aslî emirlerine kadar varır. Bunların başında tesettür meselesi gelir. Batıcılara göre, tesettür yerine göre bilimsel olarak "ihtirasat-ı hayvaniyye" ile yerine göre de, sadece Hz. Peygamber'in eşlerine ait bir hususiyyet olarak ya da üst tabakadaki erkeklerin hanımlarını alt tabakalardaki erkeklerden korumak için icadı olarak dinî ve tarihsel sebeblere bağlanarak açıklanır.

İslamcılar, bu iddialara karşı K. Kerimden deliller (147) getirerek dini zeminde ilgili iddiaları çürütmeye çalışırlar. Tesettürle ilgili ayetteki "edna", ifadesi çeşitli nakillerle "tek bir gözün açık olması", ya da "el-yüz ve ayaklar" şeklinde değerlendirilir. Zina, fitne vs. gibi çeşitli sebeblerle tesettürün gerekliliği savunulmaya çalışılır (148).

Batıcıların tesettürün kaldırılmasına gerekçe olarak öne sürdükleri özellikler, İslamcılara göre başka gayelere matuftur:

(146) M. Ferid Vecdi, "Kadınlara Hürriyet-i Mutlaka İsteyenlerin Elinden Vay O Bîcârelerin Başına" Sebilür Reşad, 10 Teşrin-i Evvel 1329, Nu: 267, ss. 114-115.

(147) Kur'an, 33/59; 24/31.

(148) Bkz. M. Ferid Vecdi, "Nisaiyyat", Sebilür Reşad, 12 Kanun-ı Evvel 1329, Nu: 276, ss. 241-243. M. Ferid Vecdi, "Nisaiyyat", Sebilür Reşad, 2 Kanun-ı Sani, 1329, Nu: 279, ss. 289-290. Ayrıca bkz; Musa Kazım, Külliyyat, ss. 253-254.

"Bunlarca, kadının hürriyeti namına istenilen şey, onun örtüden sıyrılması; harîm-i beytinden dışarı uğrayıp balolarda, tiyatrolarda dolaşması erkeklerin inzar-i şehvetine ma'ruz kalması; müsamerelerde kocasından başkalarıyla raksa kalkması; hülâsa istediği yere kemal-i serbesti ile gidebilmesidir. İşte kadınlarımızın hesabına talep olunan bundan başka bir şey değildir" (149).

Batıcıların tesettürün kaldırılması ile Batı gibi olacağız" iddiasına karşı islamcılar şu cevabı verirler;

"Bizce, mestüriyyetin kaldırılması fikri hiç bir zaman kadınların tealisine hizmet arzusundan neşet etmiyor. Bu fikir de bize medeniyet-i garbiyyenin fusûnkâr tesirlerinden biridir. Doğrusunu söylemek lazım gelirse, biz bu sihrin gizli kuvvetinden müteessir olanları bazı cihetlerden ma'zur görmek istiyoruz. Zira bu hâl-i müessir, medeniyette terakki etmiş milletlerle temasda bulunan gayr-i müterakki milletlerin kaffesi için pek tabii bir haldir. Eğer bugün nevbet-i medeniyet Çinlilerde olsaydı; biz de onların nüfûz-u ma'nevîsi altında bulunsaydık, Çin kadınlarının ayaklarındaki küçüklük, başlarındaki yuvarlaklıkla beraber libaslarının şekli, elhasılı, bütün âdetleri nazarımızda âli bir medeniyetin kadınlarımız için imtisali farz olan mezahiri şeklinde görünürdü. Erkeklerimiz de çubuklu Çin kumaşlarından başka bir şey giymezler, bıyık namına kenarda iki, üç tüy, sakal namına çene altında bir demet kıl bırakırlar, kafalarını kâmilten tıraş ederek yalnız, enselerinden aşağı tek bir örgü salıverirlerdi" (150).

İslamcılar kadının sosyal konumu, hakları, eğitimi ve öğretimi gibi tartışma konusu olan hususları da, Batıcılardan farklı bir şekilde ele alırlar. Özellikle Batıcıların önceledikleri kadının eğitim ve öğretimi hususu kadınların cahilliği bahane edilerek yapılırken; islamcılar, gayet yerinde bir tesbitle cehaletin kadın - erkek herkesin problemi olduğunu ifade ederler.

(149) M. Ferid Vecdi, a.g.m., 10. Teşrin-i Evvel 1329, Nu: 267, s. 104.

(150) M. Ferid Vecdi, "Kadınlara Hürriyet-i Mutlaka", 17. Teşrin-i Evvel 1329, Nu: 268, ss.114-115.

"Biz ulûm ve adâb-ı ictimaiyyeye uygun olmak şartıyla, kadına bütün hukuk-u tabiisinin verilmesine hiç bir zaman muarız değiliz. Şeriat-i İslamiyye müslüman kadınlarına Avrupalı kadınların malik olmadığı birçok hukuku bahşetmiştir. Mamafih, kadınlardan bir kısmının bu hukukdan mahrum kalmalarıyla mesturiyyet yahud adem-i mesturiyyet arasında asla münasebet yoktur. Bu müddeamızın delili şudur ki; hukuklarından en ziyade mahrum kalan, erkeklerin zulmüne en çok maruz bulunan kadınlarımız hep mestur olmayanlardır. Zira, mestûriyyet, adem-i mesturiyyet meselesiyle, kadının terbiyesi, tehzibi meselesi başka başka şeylerdir. Eğer kadınların hukuk-u tabiilerinden mahrumiyetlerine sebep denildiği gibi, mesturiyyet olsa idi, fellahlarla, bedevî kadınları o hukuktan en ziyade müstefid olan kadınlardan olmak icâb ederdi" (151).

Sonuç olarak, İslamcılar, kadın meselesini dinî, sosyal, ahlakî ve hukukî zeminde ele almakta olup, modern toplumsal örgütlenmenin "eşitlikçi" yapısına denk düşen insanlık tabiatında eşitlikçiliği savunurlarken, insan türünün iki ayrı cinsi olarak kadın ve erkek arasındaki, ontolojik, biyolojik, psikolojik, antropolojik (felsefi anlamda) ve sosyolojik farklılıkları dinî temelde vurgulamaya gayret etmektedirler.

Bu bağlamda, taaddüd-ü zevcat, miras taksimi, talak, toplumsal iş bölümü gibi alanlarda farklılığın doğallığı bu zeminde tartışılmaktadır (152). Batıcılar, her şeyi tekamül kanunlarına, değişmeye ve çağdaşlığa indirgeyerek, "terakki"nin gerekliliği için bütün geleneksel-toplumsal birikimi "geçmiş" kategorisine hapsederken; islamcılar, "kanun-u tabiat tebdil olunamaz" (153) diyerek her alanda olduğu gibi, kadın meselesinde de cinslerin farklılığını savunmaktadırlar. Bu konuda örnek yine Batı ülkelerindeki uygulamalardır.

"Bugün kadınların fıtraten erkeklere müsavaatını dava

(151) M. Ferid Vecdi, "Kadınlara Hürriyet-i Mutlaka..." Sebilür Reşad, 24 Teşrin-i Evvel 1329, Nu: 269, ss. 130-132.

(152) Geniş bilgi için bkz; Musa Kazım, Külliyyat, ss. 252-270; A. Hamdi Aksekili, "İslamiyet ve Taaddüd-ü Zevcât, I" Sebilür Reşad, 5 Kanun-u Evvel 1329, Nu: 275, ss. 226-228; Taaddud-ü Zevcat II, Sebilür Reşad, 12 Kanun-u Evvel 1329, Nu: 276, ss. 243-244.

(153) A. Reşid İbrahim, "Kanun-u Tabiat Tebdil Olunamaz", Sebilür Reşad, 2. Kanun-ı Sâni 1329, Nu: 279, ss. 290-291.

edecek adam dünyada tasavvur olunamaz. Zira bu, aklen, şer'an, fennen ve bedehaten ve bütün cihanda muameleten dahi âşîkar ve zahîrî olduğu cihetle bu babda söz söylemek bile fazladır. Mamafih, hak ve hakikat düşmanlarına daima şeytan muîn olduğundan, bazı sâde dilânın iğfal olunabilmek ihtimaline mebnî bir kaç söz söylemeğe luzûm görülmüştür" (154).

Sonuç olarak İslamcılar, geleneksel yapı ve ilişki sistemi ile modernleşen yapı ve ilişki sistemi arasındaki geçiş sürecinde islami inançları ve prensipleri "yarı - islami" yakıştırmaları pek uygun değil. İslâmi prensipleri modern bir dille ifade ediyorlar demek daha doğru olmaz mı? Modern bir etmekte, diğer bir ifade ile teori ile pratiğin örtüşmezliği arasında gidip gelmektedirler.

(154) A. Reşid İbrahim, a.g.m., s. 291.

IV. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ : TÜRKÇÜLÜK VE DİN

Osmanlı toplum yapısının tarihsel pratiği, sosyo-kültürel ve siyasal örgütlenme tarzı, modern toplumsal dinamiklerle şekillenen faktörlerle kısıkaç altına alınıp işlevselliğini yitirmeye başlayınca, düşünce akımlarının ana hedefi devletin bekasını sağlamak için toplumun ve merkezi otoritenin yeni bir biçim ve meşruiyet bağlamında yeniden yapılandırılmasıdır. Bütün düşünce akımlarında yansısını bulan bu arayış, yeniden yapılanma sürecinde imparatorluk yapısının "hikmet-i hükümet" sebebinin değişim sürecine koşut olarak işlevsiz kalması karşısında yeni bir düzen ve meşruiyet eksenini oluşturma çabasını temsil eder. Bütün girişimler bu noktada odaklaşırken, çözüm arayışları yerel ve evrensel dinamiklerin ve konjonktürün dayatmasıyla farklılaşmaktadır. Yapı ve meşruiyet ilişkisinin şekilleneceği yeni bir toplumsal form ve ilke arayışı düşünsel ve ideolojik farklılaşmanın temel nedenlerinden biridir.

Detaylarını daha önce zikrettiğimiz modernleşme projelerinden Batıcılık ve İslamcılık'a paralel olarak, Türkçülük de Osmanlı-Türk toplumunun modernleşme sürecine katkıda bulunan bir düşünce akımıdır. Şüphesiz her düşünce akımının toplumsal projeleri ve düşünsel ilkeleri, geleneksel-modern bağlamında oluşan gel-gitlerden beslenmektedir. Kuşkusuz her projenin, toplumun mevcut yapısı ve yahut gelecekte kazanması istenen şekil düzleminde, dayandığı teorik ve pratik öncül ilkeler mevcuttur. İlkelerinin referansları farklılaşsa bile, hepsinin arayışı, değişen dünya dengeleri ve yaşanan toplumsal alt-üst oluşlara karşı yeni bir düzen ve yeni bir meşruiyet kaynağıdır. Daha somut bir ifade ile geleneksel toplumsal yapının örgütlenme biçimi "imparatorluk" ve meşruiyet kaynağı olan "İslamiyet" in, modernleşme sürecinde şekillenen yeni yapı ve meşruiyet arayışıyla kırılmaya uğraması mukabilinde geleneksel birikimin modern veri ve oluşumlarla harmanlanmasıdır (1).

Bilindiği gibi, Türk modernleşmesinin Batıcılık versiyonu son

(1) O dönemdeki tartışmalar için bkz; Yusuf Akçura, Üç Tarz-i Siyaset, T.T.K. Yay. Ank., 1991; David Kushner, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, (Çev: Komisyon), Kervan Yay., İst., 1979, ss. 3-9.

noktada laisizmi; İslamcı versiyonu geleneksel İslamî kurum ve anlayıştan ziyade mevcut toplumsal gerçekliklerle örtüşmeyen, soyut ve yeni bir islamî söylemi zihinlerde kurgulanan toplumsal-siyasal düzenin meşruiyet kaynağı olarak kabulleniliyordu. Türkçüler ise, son noktada Batıcı ve İslamcı söylemlerin, mevcut toplumsal ve siyasal pratiklerle örtüşmeyen ekstra yorumlarına karşılık, mevcut konjonktürel şartlara uygun, fakat tarihsel ve ideolojik sürekliliği kesintiye uğratan bir ara çözüm üretmeye girişmişlerdir. Fakat Türkçülerin öngördüğü proje de tarihsel, toplumsal ve düşünsel açıdan bir kurgu özelliğine bürünmüştür.

Diğer ideolojik söylemler gibi, Türkçülük akımı da ister istemez, dinin modernleşme sürecinde aldığı veya alması gerektiği hüviyet ve ilgili sürecin somut yansımaları ekseninde şekillenen tarihsel, ideolojik bir söylemdir.

Türkçülük, ideolojisi, 19. yüzyıldaki modernleşme hareketleri ve müslim ve gayri müslim unsurların milliyetçi yönelişleri gibi iç dinamiklerden beslenen; Batı'daki Türkoloji çalışmaları ve Osmanlı dışındaki Türkçülük hareketleri gibi dış dinamiklerden hız alan ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle yükselme trendine giren bir sürecin ürünüdür (2).

Bu fenomeni modernleşme kavram ve teorisiyle ele aldığımız zaman, karşımıza şu öğelerden müteşekkil eklektik bir düşünce örgüsü çıkmaktadır. Bilindiği gibi Avrupa'da 19. yüzyılın bütün ulus-devlet temelli girişimleri, güçlü yerel burjuvazilerin önderliğiyle yaşanmıştır. Bunların dışında kalan toplumlarda kendi ulusal varlıklarını korumak için, yerel dinamikleri harekete geçirerek (yeni bir burjuva sınıfı yaratmak gibi) ulusal bilinci güçlendirmek esasını temel almışlardır. Batı dışı dünyadaki milliyetçi eğilimler, yine Batı'nın sömürgeci ve bilimsel (oryantalistik, slavistik ve antropolojik çalışmalar) müdahaleleriyle ortaya çıkarılan bir "kimlik bilincine" yaslanmıştır. Bu yeni kimlikle donanan asker-bürokrat aydınlar, Batı gibi olmanın yolunu, onlar gibi ulus devletlere ve güçlü ulusal burjuvaziye sahip olmakta bulmuşlar, dolayısıyla tek yönlü bir hatta girerek "ayakta kalabilme" yolunu aramışlardır (3).

(2) Geniş Bilgi İçin Bkz; Suavi Aydın, a.g.e., ss. 81-98; Jale Parla, a.g.e., s. 10 vd; Yusuf Sarıнай, Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları, (1912-1931), Ötüken Yay., İst., 1994, ss. 48-53.

(3) Bkz, Yusuf Sarıнай, a.g.e., s. 23 vd; Jale Parla, a.g.e., s. 10 vd.

Son tahlilde, ideolojik yapılanma, Batı Avrupa'da görülen dinamiklerden farklı ve hiç de bu kavram ve teorilerin doğrusal-evrimci çizgisine giremeyen, periferiye özgü bir görünüm almıştır. Şöyleki, Türkçülük, temelleri islami modernleşmeciliğin entellektüel kökeninde birleşen ve Türk toplumunun siyasal ve sosyal yapılanmasında yegane meşruiyet kaynağı olarak görülen siyasal ve sosyal içerikli bir fikir hareketidir. Sosyal niteliğini sanayileşme ve sosyal değişme sürecinden, siyasal niteliğini Fransız ihtilali ile birlikte siyasal hayatta etkinliği artarak ortaya çıkan ulus-devlet kavramından, kültürel beslenmesini de gelenekten alan bir ideolojik dönüşüm projesidir.

Bu tarihi kırılma anının net olarak belirlenebilmesi için, Osmanlı İmparatorluğunun 18. yüzyıl sonlarıyla, 19. asır başlarındaki gelişmelerden başlayarak Cumhuriyet'e kadar geçen zaman diliminin çok yönlü incelenmesi gerekmektedir.

1820'lerden başlayarak Yunanlıların, Sırpların, Eflak ve Boğdan Ulahlarının bağımsızlık kazanıp Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmaları; Osmanlı teb'ası olarak kalan Rumların, Müslümanlara ve Türklere husümetleri; Hristiyan Arapların, Bulgarların, hatta Ermenilerin bile bağımsızlık idealiyle kıpırdanmaları ve bunları Hristiyan Avrupa'nın çeşitli kanallarla teşvik etmeleri ve devletin içişlerine müdahaleleri, 19. yüzyıl ortalarında Müslüman ve Türk unsurlara artık Hristiyanlarla beraber yaşanılmayacağı fikrini uyandırmaya başlamıştır. Ancak, geriye kalan müslüman unsurlar da 20. yüzyılın ilk çeyreğine doğru, bütün çabalara rağmen, bağımsızlık tutkusuyla tutuşunca, islam'ın siyasal birliği sağlamaya yetmemesi-bu yetersizlik islam'da değil, müslüman unsurların zaaflarından kaynaklanmaktadır - son tahlilde, bazı aydın ve idarecileri imparatorluğun geriye kalan kısmını bir ulus bilinci oluşturarak bir arada tutabilmenin arayışına itmiştir (4).

İlgili arayışı daha önceden müjdeleyen, filolojik, tarihi, edebî, çalışmalar mevcuttur (5). Bu çalışmalar batılı tarih ve kültür anlayışından kaynaklanan ilhamlarla yapılmıştır. Celaleddin Paşa'nın çalışmasında

(4) Yusuf Akçura, Yeni Türk Devletinin Öncüleri, s. 53.

(5) Dil alanında, A. Vefik'in, Lehçe-i Osmanî (Mahmutbey Mat., İst., 1306); ve Abdülgazi Bahadır Han'ın eserinin "Şecere-i Türkî" ismiyle İstanbul Türkçesine çevirisi vardır. M. Celaleddin Paşa'nın ise, Fransızca olarak yayınladığı "Eski ve Yeni Türkler" isimli eseri bu konuda önemlidir. (Courrier d' Orient Mat., İst., trz.) Gen. Bilgi için bkz; David Kushner, a.g.e., ss. 87-125.

Türklerin "Türo Ariyen" kavimlere mensup olduğu ve Avrupalı olduğu vurgulanır ve Batılıların saldırgan tavrı önlenmeye çalışılır. Türkçülüğün bu devresini (1865-1870) tarihleri arasına sığdırabiliriz (6).

Ancak ilerleyen tarihte ilgili çalışmalar daha kapsamlı ve etkili hale gelecektir. Türkçülük akımını destekleyen oryantalistlerin katkılarını özellikle vurgulamak yerinde olacaktır. Doğu-Türk kültürü ve tarihini inceleyen, De Guignes, Silvestre de Sacy, Abel de Rémusat, Arthur Lumley Davids gibi oryantalistler, Türkçülüğün yeşermesine, çalışmalarlarıyla katkıda bulunmuşlardır (7). Özellikle Macar oryantalistlerin, ırk yakınlığı sebebiyle katkıları, Cumhuriyet'in ilk yıllarında çok önemlidir. Macar Vambery bunların en önemlilerinden biridir.

Türkçülüğün, fikri ve ideolojik olarak şekillenmesine esas katkıda bulunanlar ise, Kafkas, Kırım ve Kazan kökenli ve modern eğitilmiş Türklerdir. Bunlar başta Azeri Mirza Feth Ali, İsmail Gaspıralı, Ahmet Agayef ve Akçuraoglu Yusuf olmak üzere Türkçü aydınlardır. Bu aydınlar Rus modernleşmenin kazanımlarıyla ve Rusya içindeki Türklerin siyasal, sosyal ve kültürel konumlarını korumak için geliştirdikleri projeleri, tarihsel şartların dayatmasıyla Osmanlı Türklerini de içine alacak şekilde genişletmişlerdir. Burada unutulmaması gereken husus, haklar mücadelesi veren Kafkas ve Orta Asya Kökenli Türkler ile hakimiyetlerini korumak isteyen Osmanlı Türklerinin zıt konumlarıdır. Bu bağlamda Osmanlı Türklerine, Türkçülük fikrini ideoloji halinde benimsetenler bu aydınlardır. Pan Türkizm veya Turancılık ideali gibi. Jargonlarla oluşturulan Türkçülük akımı topluma maledilme sürecine girmiştir.

Türkçülüğün tarihiyle ilgili olarak aydınların çıkarttığı gazete ve mecmualar bu süreci besleyen ana kanallardır. Bunlar, Türk Derneği, Türk Yurdu, Genç Kalemler, İslam Mecmuası, Yeni Mecmua ve Milli Mecmua gibi başlıca mecmualardır. Ancak bunun yanında, İkdam, Tanin ve Tasvir-i Efkar gibi gazete ve mecmualarda da Türkçülükle ilgili yayınlar yapılmaktadır (8).

Türkçülüğe fikri ve ilmi katkı sağlayan aydınların en önemlileri ise, şunlardır: Yusuf Akçura, Ağaoğlu Ahmed, Ziya Gökalp, Tekin Alp, Parvüs Efendi gibi önemli isimlerdir. Bunlara ilave olarak, Türkçülüğe çeşitli katkılarda bulunan isimler ve çalışmalar geniş bir çerçeve oluş-

(6) Yusuf Akçura, a.g.e., s. 29.

(7) Yusuf Akçura, a.g.e., s. 29; David Kushner, a.g.e., ss. 9-20.

(8) Türkçülük akımını ele alan belli başlı dergilerin konu ve yazarlarıyla ilgili bir değerlendirme için bkz; Masami Arai, Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği, ss. 49-145.

turmaktadır (9).

Şimdi geleneksel Osmanlı toplumsal yapısı ve meşruiyet ilkesinden farklı, yeni bir toplumsal yapı ve meşruiyet arayışı sürecinde, sekülerizm ve milli devlet idealini içkin tarihsel tecrübeyi, din anlayışları bağlamında ele alabiliriz. Çünkü, Türkçülük akımı, diğer düşünce akımları gibi, ülke ve toplum olarak ayakta kalabilmenin yollarını arayan modern bir girişimdir.

A) TÜRKÇÜLERİN DİN ANLAYIŞININ OLUŞUM SÜRECİ :

Bilindiği gibi, Osmanlı toplumu "geri kalmışlığının" farkına vardığı anda, hem kendi varlığını ve tarihsel misyonunu korumak ve devam ettirmek, hem de Batılı toplumların "gelişmişlik düzeyine" erişmek için bir dizi yöntem denemiştir. Takip edilen yöntemler ve gerçekleştirilen reformlar farklı etkenlerin yardımıyla kendi modernleşmeci ideolojilerini yaratmıştır Türkçülük de bu modernleşmeci ideolojilerden biridir.

İdeoloji kavramını iki açıdan değerlendirebiliriz. Bunlardan ilki, sosyal bir kapsam taşır ve günlük hayat içinde "tutum almalar" biçiminde karşımıza çıkar. Bu anlamda ideoloji, doktriner bir tutarlılık ve kararlılık göstermez. Yapısı itibarıyla son derece gevşektir. Bilişsel (cognitive) düzeyleri sınırlıdır. Bu yönüyle ideoloji, pragmatik bir kapsama sahiptir. İdeolojinin ikinci anlamı, karşımıza ideolog düzeyinde çıkar. Burada entellektüel bir işlenme söz konusudur. İdeoloğlar tarafından işlenen ideoloji, sert bir yapılaşma sürecine girer. Kendisinden günlük tutum almaların ötesinde bir kararlılık ve tutarlılık beklenir. Sert ideolojilerin bilişsel düzeyi yüksektir. İşte Türkçülük akımı aynı süreci izleyerek mecrasını bulmaya çalışmıştır.

Türk modernleşme sürecinde görülen ideolojik oluşumları, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ideolojik seçkinlerin toplumsal gerçekliği zihinsel düzlemde inşa ettiklerini görüyoruz. Bu sürecin ne gibi bir algılamının üzerine oturduğu son derece önemlidir. Diğer bir ifade ile ideoloğlar toplumsal gerçekliği, hangi açılardan ve ne derinlikte görebilmektedirler? Türk aydınlarını bu açıdan gözden geçirdiğimizde, ne ideolojilerini inşa ettikleri toplumsal hayatın göstergeleri öngörülen çerçeveye uygundur, ne de ideolojik söylemlerin işlevsel olabileceği bir sosyo-kültürel arkaplan mevcuttur.

(9) S. Seyfi Öğün, Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye, Bağlam Yay., İst., 1995, s. 18.

Geleneksel hayatın belirleyici yapılarının giderek işlevsizleştiği ve moderniteye özgü olanların ise geciktiği böyle bir ortamda aydınlar, sosyal-kurumsal enkazın yarattığı zihinsel altüst oluşlara mahkum olurlar. İnsan bilincinde bu durumun yansıması, atalet ve kötümserliktir. Zaman, zihinlerde ikiye ayrılmış "iyi zamanlar" ya da tarihsel gerçekliği silinmiş bir "mazi" ile "kötü zamanlar" ya da şikayetlerle anılan "bugün" arasında paylaşılmıştır (10).

Modernite bağlamında, aydınlarımızın zihinlerinde kurgulanan teorik çerçeve ve toplumsal gerçeklik arasındaki ilişki, Batıcıların aksine, İslamcı ve Türkçülerde "yerli" bir eksene oturtulmaya çalışılır. Ancak yerliliğin kodları bile modernist bir söylemin belirleyiciliği ile somutlaşır.

Batıcılarda gönderme yapılan alan modern Batı iken, bu alan islamcılarda "asr-ı saadet", Türkçülerde ise ulus-devlet formu içinde kurgulanan, Türk kültürü ve tarihinden devşirilendir. Bütün projelerin ana gayesi, Osmanlı toplumunda, belirlenen doğrultuda bir yatay bir hareketlilik sağlayarak, dikey bir bütünleşme sağlamaktır. Bu yelpazede Türkçülerin hedefi ise, geleneksel toplumsal yapı ve örgütlenmeyi, (imparatorluk yapısını) ideolojik bir hareketlilik sağlayarak, homojen bir toplum haline getirmektir. Yani sosyolojik olarak, geçmişe, tarihe yaslanarak ulus-kurma sürecini başlatmaktır (11).

Son noktada Türkçülük akımının oluşma sürecini belirleyen ana temalar, Batılı evrimci modellere uygun olarak tarih içerisindeki yürüyüşün kategorik olarak ayrıştırılıp, ilgili dönemlere uygun ait tarihsel-zihinsel bir geçmiş inşa etmektir. Doğaldır ki, diğer düşünce akımlarında olduğu gibi, Türkçü projede de, toplumun kazanacağı yeni hüviyet ve meşruiyet bağlamında din anlayışı anahtar konumdadır.

Geçmişte müslüman unsurlar kimliklerini, islamın evrensel prensipleri (ümme) ve onun tarihsel pratiğinde yani, islami bir potada belirlerken, modern çağa gelindiğinde diğer unsurlar gibi Türklerde bu birikimin dışında bir kimlik arayışına girmişlerdir. Kimliklerinden şüpheye düşerek yeni bir arayışa giren Türkler, yakın geçmişi atlayarak daha önceki çağlarda meşruiyet ararken karşısına çıkan temel problem din fenomenidir. Evrensel yönleri ertelenen, yerel ve ulusal bir mistisizme hapsedilen din, Türkçülük fikrinin oluşumunda aşılması ya da yeniden

(10) S. Seyfi Ögün, a.g.e., ss. 18-19.

(11) Yusuf Sarıncı, a.g.e., s. 14.

tanımlanması gereken bir olgu ve inançtır (12).

Şimdi, dönüşüm sürecinde Türkçülerin din anlayışını belirleyen etkenleri çeşitli boyutlarıyla incelemeye çalışalım.

1) Tarihsel Süreç

Türkler müslüman olduktan sonra, hemen hemen bütün islam aleminin hamisi konumuna yükselmişlerdir. Bu konum, Türklerin İslam'a bağlılığını adeta bir ideolojiye dönüştürmüş, toplumsal varoluşunu inandığı dinin misyonuna göre tanımlamıştır. Türkler devraldıkları yapı ve kurumları geliştirerek bir dünya devleti, dolayısıyla bir toplumsal-siyasal organizasyon biçimi gerçekleştirmiştir.

Türk tarihinin, islamı kabulden sonraki dönemi, geleneksel te-amüllere uygun olarak islam tarihi içine yerleştirilmiştir. Çünkü modernite öncesi anlam kümesi ve bunlara denk düşen göstergelere göre, Türklerin kendini farklı bir tanımla ayrıştırması, farklılığını vurgulaması mümkün değildir. Ancak zaman içerisinde kendi gerçekliğinden şüpheyeye düşmesi ve Batının her alanda meydan okuması karşısında, kendi varoluşunu yeni gelişen değerlere ve yapılara göre konumlandırmak ihtiyacını hissetmiştir. Milliyetçilik çağı olarak adlandırılan modern çağın eşiğinde, Osmanlı tahayyülü ve yapısını aşarak yeni bir toplum, yeni bir anlam kümesi oluşturmak adeta bir zorunluluk olarak görülmeye başlanmıştır. Nitekim Cumhuriyet devri anlayışına göre Türk milliyetçiliği Osmanlı İmparatorluğundan kurtuluş hareketidir (13).

Türkçülük akımının tarihsel çizgisi, Osmanlı devletinin modernleşme tarihiyle eş zamanlıdır. Modernleşme sürecine resmen 19. yüzyılın başlarında girmekle beraber bu sürecin esas yansımaları 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Çünkü bu dönem Osmanlı İmparatorluğunda olduğu gibi, Avrupa'da da sosyo-kültürel ve siyasal anlamda kamu oyunun en hareketli dönemini yansıtır.

Nitekim, Aydınlanma, Fransız ihtilali ve Endüstri Devrimi'nin birbiriyle sarmal bir şekilde ürettikleri, bilimsel, kültürel ve ideolojik dünya görüşü, insanlık tarihinin kökten bir dönüşümünü simgeler. Bu

(12) David Kushner, a.g.e., ss. 1-3.

(13) Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 13; Yusuf Sarıncay, a.g.e., s. 25.

dönüşümün mimarları 18. ve 19. yüzyılın düşünürleridir. Dönüşüm projelerinin başarısını sağlayan araç ise, Tanrı'nın tahtına oturtulan insanı ve onun aklını hakikatin yegâne ölçeği kabul eden epistemoloji, yani kesin ve bilimsel doğruların tartışılmazlığını vurgulayan pozitivizmdir (14).

Batının yeni vizyonunda evrenin, Tanrı, din ve kilise tarafından kendisine yüklenen kutsal anlamı ve herşeyi bir yere oturtan hiyerarşik düzeni reddedilirken; bu görüş toplumsal-siyasal alana da doğal olarak taşınmıştır. Böylelikle din ve kilise tarafından öngörülen evrenin, tarihin ve toplumun geleneksel-hiyerarşik sosyo-kültürel düzen ve kutsal amacı reddedildi. Dinin her alanda içkin olarak canlılığını koruduğu, geleneksel toplumsal ve kutsal düzende, köylüler, senyörler, krallar ve rahipler doğal statülerinde yer alıyordu. Modern söylemde artık bu kutsal düzen gerçekliğini kaybederken, kutsal'a bağlı din de reddedilecektir (15). Ancak daha sonraki toplumsal oluşumlar karşısında din kurumu, "doğal din" bağlamında sosyal bir pekiştirici kutsaldan arınmış olarak yeni bir form içinde sunulacaktır (16).

Geleneksel düzende edilgen durumda ya da toplumsal özellikler çerçevesinde tanımlanan insan Kutsal'ın tanımladığı kayıtlardan kurtularak, özgür bir birey statüsünü kazanınca, pozitif bir değer olan eşitlik, sınıfları ve kutsal grupları indirgediği parçacıklar seviyesinde algılamakta ve onlara yep yeni bir amaç ve hedef göstermektedir (17).

Geleneksel düzende metafizik görüntüler, sınıfları bir konumda tutan yargılar, olayların birbirine bağlanmasını sağlıyordu. Modern ve özgür toplum kendisini bu yargılardan arındırmak zorundadır. Nitekim, başta ekonomik ve siyasal yapı olmak üzere, modern toplumsal yapılar ve ilişki sistemi, dinî düzenin belirlediği ilişki ağının dışında, yeniden tanımlanmaktadır. Mesela, Burjuvajinin oluşumu, toplumsal yapıyı ve ilişki sistemini modern araçlar ve verilerle yeniden şekillendirmiştir.

(14) Erol Özbilgen, Pozitivizmin Kısacasında Türkiye, Ağaç Yay., İst., 1994, ss. 33-35.

(15) Ali Bulaç, Modern Ulus, Devlet, s. 40.

(16) Geniş bilgi için bkz; Mehmet Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, A.Ü.İ.F. Yay., Ank., 1983, ss. 141-142.

(17) Ali Bulaç, a.g.e., s. 41.

Burjuvajinin yöneldiği atılımların yapılması ve güçlerini aldıkları ekonomik hayatın yeniden şekillenmesi ve ilerlemesi için, geleneksel engellerden kurtulup, özgürleşmesi gerekmiştir (16).

Böylece, Modern yapılanmada, epistemolojik ve ideolojik temelleri gereği, herşey yeniden düşünülmüş ve tasarlanmıştır. Siyasal hakimiyet, üretim artışı, ekonomik büyüme, sosyal planlama, insanlara özerk alan yaratmış, rol ve statüler edinilmiş değil kazanılmıştır. Bu rol insan tarafından belirlenebilir; bireye, ulaşmayı istediği amaç için araç seçme özgürlüğü tanınır. Bireyin ve toplumun önüne konan yeni amaç, dinamizm, sürekli büyüme ve "ilerleme"dir. Halbuki, dinin anlamlandırdığı dünyada amaç seçimi gibi, araç seçimi de yalnız insana bırakılmamıştır (17).

Modernite'nin ürettiği vizyon değişimi, toplum içinde sosyal grupların geleneksel "eşitsiz" konumlarını belirleyen ve bu konuma katlanmalarını sağlayan dinsel rol dağılımı ortadan kaldırıldığına göre, bütün varlığın olduğu gibi, toplumun da kutsaldan arınması gerekmektedir. Son tahlilde geleneksel sosyal düzenin aksine, her grup kendini bir başka grupta biraraya getirebilir, yeni roller ve kimlikler kazanabilir ve eşit konuma çıkarabilir. Bu dönüşümler, kesintisiz bir hareketliliği zorunlu kılar. Hareket istikrarın kendisinden beslendiği kutsal düzene aykırıdır. Hareketin sürekliliği için elbette "iş bölümü" gereklidir. Bu işbölümü de devlet gibi güçlü ve merkezi bir aygıt tarafından düzenlenebilir ve bu da ancak, farklılıkların düzlendiği bir "ulus" yaratmakla mümkündür. Modern ulus'un ruhu da topluma din, evrensel kimlik, metafizik değerler veya ahlakî erdemlerle değil, total bir kimlik, bir kültür üretilerek kazandırılır (18).

Yukarıda 19. yüzyılın ikinci yarısında Batı toplumlarının yaşadıkları ulus-devlete geçiş sürecinin temel karakteristiklerini izah etmeye çalıştık. Aynı dönemi, Osmanlı toplumu ve aydınları açısından düşündüğümüz zaman karşımıza şöyle bir tarihsel panoroma çıkmaktadır.

Osmanlı idarecileri ve aydınları Batı'nın meydan okumaları karşısında, geri kaldıklarını ve varlıklarını idame ettirebilmek için amansız düşmanları olan Batı'ya karşı, onları güçlü kılan "mekanizma" sebebiyle gizli aşk beslemeye başlar. Çünkü toplum ve aydınlar, dedelerinin yap-

(16) Bu uzun sürecin temel özellikleri için bkz; Mehmet Taplamacıoğlu, a.g.e., ss. 261-277.

(17) Ali Bulaç, a.g.e., s. 41.

(18) Ali Bulaç, a.g.e., s. 42.

tiğinden çok farklı olarak, dünyevi kurtuluşun peşine düşmüşlerdir. Siyasal ve sosyo-kültürel varlıklarını idame ettirebilmek için yeni bir insan, yeni bir kültür ve toplum yaratmak peşindeydiler.

Avrupa'nın kültürel hayati ile gerek içerde, gerekse dışarıda, tanışma fırsatı bulmuş Türk seçkinleri, aldıkları eğitim ve okudukları kitaplardan başlarını kaldırdıklarında, Batıdakine benzer bir hareketliliği boşuna beklediler. Batı'da harekellenmiş bir kitleye hitap eden ideolojik kavramlar Osmanlı toplumunda fonksiyonel bir dönüşüme uğramaktadırlar. İdeolojiden beklenen, atalete gömülmüş, inhitat içindeki bir toplumu (19) hareketlendirebilmektir. Başka bir ifade ile, ancak ulus kurmanın sağladığı bütünleşme ve haberleşme fırsatları üzerine inşa etmeye yönelik olarak ideoloji, yeniden işlevselleşmektedir. Bu çerçevede özü itibariyle ortaya çıkan ideolojik akımlarda çok ciddi teorik farklılıklar olsa da, işlevsel açıdan, söylemlerin bir noktada kesiştiğini görüyoruz. Bu ortak payda, milliyetçilik öncesi süreçler ve bu süreçlerin ortaya çıkardığı paylaşım alanı geniş tutumlardır. Başvurulan ideolojik araçlar bir tarafa, sorun özünde bir kültür sorunudur. Bunun için de bütün düşünce akımlarının, entellektüel arayışlarının ortak paydası, enformatik-kültürel bütünleşmeyi sağlama endişesidir. Siyasal hayatımızda başta Türkçülük olmak üzere, hemen hemen bütün akımların, düşüncelerinin gerçekleşmesini bir "maarif seferberliği" ile beraber düşünmelerinin altında bu endişe yatmaktadır (20).

Bütün bu girişimlerden umulan moral-kültürel etkileşim düzeyi yüksek bir sosyal bünyenin "medeniyet" problemlerini çözecek bir yüksek enerji ve çalışma ahlakı doğuracağıdır. Örneğin tarihsel olarak, modernizasyon süreçlerimizin içinde "resmi" boyutunu ifade eden Tanzimat, bütünleşmeyi yasalar ve yönetmelikler evreninde bir yeniden yapılanma olarak algılıyor ve yorumluyordu. Buna karşı yine tarihsel olarak ilk islamcı tepki diyebileceğimiz Genç Osmanlılar, bütünleşmeyi bu kez sosyo-moral mühtevası içinde algılamakta ve Tanzimat'ın ruhsuzluğunu eleştirmekteydiler (21). Böylelikle ilk defa içinde yaşanan dünyanın dilinde ifadesini bulan islamî hisler, ulus-kurma problemlerine karşı

(19) Bütün düşünce akımlarının temel hareket noktası "geri kalmışlık" sorunsalı etrafında şekillenmektedir. Bkz; Mümtaz'er Türköne, Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri, ss. 23-46.

(20) S. Seyfi Ögün, a.g.e., ss. 20-21.

(21) Mümtaz'er Türköne, Osmanlı Modernleşmesi, ss. 14-15.

(özellikle de Asr-ı Saadet soyutlamasında) somut ve standartlaştırıcı bir değer olarak işleniyordu (22).

Türkçülüğün ortaya çıkışını hazırlayan sebepler tarihsel olarak çok çeşitli etkenlerle açıklanabilir (23). Bizim üzerinde durduğumuz konu din anlayışları olduğu için, konuyu dağıtmamak için tartışmamızı bu konu çerçevesinde odaklaştıracamız.

Batı Avrupa'da 19. yüzyılın başından itibaren gelişmeye başlayan Batı milliyetçiliğinin kuramcıları (24) her milletin kendi devletine sahip olması gerektiği fikriyle tezlerini ortaya koyuyorlardı. Ancak, muhtelif etnik, dil ve din gruplarından oluşan Osmanlı imparatorluğunun bu süreçte katılması mümkün değildir. Tanzimat sonrasında Namık Kemal, Yeni Osmanlılar arasında henüz milliyetçi bir içerik taşımamasına rağmen vatan, Osmanlı milleti, ümmet kelimelerini en çok kullanan kişiydi. Kullandığı diğer kavram olan eşitlik (müsavaat) kelimesini imparatorluğu oluşturan karışımın devam etmesini ve her grubun ayrı bir devleti olmayacağına göre, hepsinin Osmanlı devletine eşit vatandaşlık bağlamında bağlanması fikrine dayanan Osmanlılık ideali çerçevesinde kullanıyordu. Vatan O'nun için Osmanlı camiasıydı. Fakat vatan kavramının Türk, Arap, Arnavut, Ermeni, Ulah ve Rum, Müslüman, Gregoryen, Ortodoks, Katolik ve Yahudilerden teşekkül eden her dil ve dialekt'in geçerli olduğu imparatorlukta biraz da sunî olduğu zamanla ortaya çıkacaktır (25).

Burada çok önemli bir hususu göz önüne almamız gerekmektedir.

(22) S. Seyfi Öğün, a.g.e., s. 21.

(23) Bu konuda geniş bilgi için bkz; Yusuf Sarıncay, Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları, (1912-1931). Ötüken Yay., İst., 1994; Ali Engin Oba, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, Imge Yay., Ank., 1995; Bernard Levis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, T.T.K., Ank., 1991; Stanford Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, C. II, E. Yay., İst., 1982; Şerif Mardin, Jon Türklerin Siyasi Fikirleri, İletişim, İst., 1989, Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, İletişim, İst., 1991; M. Şükrü Hanioglu, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jon Türklük, C. I, İletişim Yay., İst., 1989; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., İst., 1992, Masami Arai, Jon-Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği, İletişim Yay., İst., 1994.

(24) Bazıları, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimiyle izah ederken, bazı aydınlar da ulusculuğun bir inşa, bir "hayali cemaat" kurgusuna dayandığını ifade etmektedirler. Mesela E. Gellner'e göre "Ulusculuk, ulusların bir ürünü değil tam tersine ulusları meydana getiren ulusculuğun kendisidir" bkz; E. Gellner, Uluslar ve Ulusculuk, s. 105; Ayrıca, ilgili tartışmalar için bkz; Anthony D. Smith, "National identity and Myths", Research in Social Movements, Conflict and Change, pages; 95-130; Hadve Ben Israil, "Nationalism in Historical Perspective", Journal of int. Affairs, Vol: 45, Nu: 2, Winter 1992. Edward H. Carr, Milliyetçilik ve Sonrası, Çev: İletişim yay., İst., 1990; Benedict Anderson, Hayali Cemeatler, Çev: Metis Yay., İst., 1993; E. J. Hobsbawn, Milletler ve Milletçilik, Çev: Ayrıntı Yay., İst., 1992.

(25) Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, ss. 95-96; Yusuf Akçura, a.g.e., ss. 52-54.

Bu da, geleneksel imparatorluk yapısının Batı'daki oluşan yeni yapılara uygun olarak bir meşruiyet arayışını ifade etmektedir. Zira, Geleneksel Osmanlı millet sisteminde, farklı etnik, dil ve din unsurlarını bir arada otoritenin meşruiyetini aldığı kaynağın giderek önemini kaybetmesi geleneksel meşruiyeti pekiştirmek için vatan ve musavaat gibi modern içerikli araçların devreye sokulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim, tarihsel olarak, düşünce akımlarının ortaya çıkışı bu arayışın sonucudur. Mesela islamcılığın bir ideoloji haline gelmesi, 1877-78. Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra Balkanlardaki Osmanlı toprakları ve müslüman ahalinin gittikçe azalması, Hristiyan teb'anın çoğunlukla ya bağımsızlıklarını ya da özerkliklerini kazanmaları sonucunda mümkün olmuştur. Çünkü İslam, imparatorluk bünyesindeki müslüman toplumların bir arada yaşamalarının meşru zeminini oluşturabilirdi. Ancak, zaman içerisinde, Bosna - Hersek'in Avusturya tarafından ilhaki (1912), Arapların ve Arnavutların isyanı ve ayrılmaları (1912-1916) ve Balkan Harbi (1913) sonucunda bu ortak payda da yeterli olmamıştır (26). Daha sonra Türkçülük ideolojisinin yaygınlaşması gösteriyor ki, bütünleşme için seçilen araçların, ülkedeki gelişmelere bağlı olarak, islamdan Türkçülüğe doğru evrildiğini ve son tahlilde, homojen bir ulus yaratmak için Türkçülüğün, (Batılı kuramlara uygun olarak inşası) "Türk Milleti ve Kültürü" temelli bir meşruiyet arayışının başlangıcına tekabül ettiğini görüyoruz.

Çünkü, önceki dönemlerde devleti parçalayacağı düşüncesiyle, bizzat Türkçüler tarafından bile ertelenen laiklik ve ulusal egemenliğe dayalı olarak her toplumun kendi kaderini kendisinin belirlenmesi ilkesi, devletin ve toplumun mevcut durumu karşısında gündeme oturmuştur. Batılı temelde, belirli sınırlar içinde, aynı dili konuşan, aynı kültürü paylaşan ve birlikte yaşama duygusuna sahip toplum olarak tanımlanan ulus-devlet anlayışı (27). çok uluslu Osmanlı devletindeki çeşitli din, mezhep ve milliyetlerden müteşekkil geleneksel yapıyı çok önceden beri sarsmaktaydı. Son noktada, Osmanlı toplumunda yaşanan sarsıntılar, "millet sistemi"ne göre organize olmuş din merkezli ayrımları tartışmaya açmıştır (28).

Geleneksel toplumsal organizasyon içinde "Millet" tabiri, etnik değil, dinî grupları belirtmek için, cemeat manasında kullanılıyordu. Bu

(26) Müslüman unsurlarda görülen milliyetçilik hareketleri ve ayrılış süreci için Bkz; Yusuf Sarıınay, a.g.e., s. 88 vd.

(27) Yusuf Sarıınay, a.g.e., ss. 16-18.

(28) Osmanlı Millet Sistemi için bkz; Bilal Eryılmaz, Osmanlı Millet Sistemi, Ağaç Yay., İst., 1992.

yüzden, Osmanlı imparatorluğu'nun içinde barındırdığı, millet sistemi yani dinî cemaatler ve geleneksel hiyerarşik yapı, milliyetçi yönelişlerle karşılaşınca kırılmaya uğramıştır. Nitekim, dinî olarak tanımlanan, ortodokslar, Yahudiler, Müslümanlar, artık, Yunan, Bulgar, Sırp, Türk, Arnavut ve Arap gibi yeni bir hüviyet kazanmıştır. 20. Yüzyılın başlarına doğru, yeni yeni ulusal kimlikler ortaya çıkmıştır. Yeni bir oluşum olan bu kimlikler artık Türk, Arap, Arnavut, Bulgar Derneği gibi örgütlenmelerle tüzel kişilikler kazanmıştır. İsmi ve misyonu bugünlere değin taşınan Türk Ocağı'nın temeli 1910'lu yıllarda "Türk Derneği" olarak atılmıştır.

Geçmişte kendisini müslüman kimliğiyle tanımlayan Türkler, Araplar ve Arnavutlar, artık kendilerini dinsel değil, ulusal kimlikleriyle tanımlamaya başlamışlardır. Doğal olarak her ulusal kimliğin tanım biçiminde, dinin yeni bir form ve içerik ile ele alınmasını zorunlu olmuştur.

Dinin bir inanç sistemi ve toplumsal - kültürel meşruiyet kaynağı olarak dönüşümü (dünyevileşmesi), laik bir çerçevede yeniden tanımlanmasını, dinin millileşmesini ve bireysel bir inanç ve vicdana indirgenmesini gerekli kılmıştır. Ayrıca Türkçülüğün meşruiyet kaynağı olarak inşa edilen Türk kültürü ve tarihi tezleri, din bağlamında, islam ümmetçiliği (evrenselliği) ve çok uluslu Osmanlıcılığı aşarak (29) Osmanlı devletinden ve islam dininden ayrı (içinde olmakla birlikte) Türk milleti olarak yeni bir "soyut toplumsallık" üretmiştir.

Buna göre "İslamiyet Türk'ün dinidir, dinî millisidir, kavmisidir" (30). Sonunda İslâm ümmetli yerine Türk milleti, Dar'ül İslam kavramı yerine Türk yurdu veya vatani kavramları üretilmiştir.

2) Teolojik ve Felsefi Süreç

Türkçü-milliyetçi modernleşme projesinin, sosyal niteliğini sanayi toplumu ve değişme sürecinden; siyasal niteliğini Fransız ihtilali ile birlikte siyasal hayatta etkinliği giderek artan birey, özgürlük ve ulus-devlet kavramından; kültürel beslenmesini de gelenekten alan bir ideolojik inşa

(29) Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, s. 19 vd.

(30) Ahmet Agayef, "İslam'da Da'vayı Milliyet" Türk Yurdu, Yıl: 3, C. VIII, Nu: 11, s. 2388.

olduğunu daha önce ifade etmiştik.

Bu bağlamda, parçalanmakta olan imparatorluğun, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçiminin işlevini kaybettiği bir süreç içerisinde, Batılı kavramsal çerçeveye uygun olarak homojen bir toplum oluşturma gayreti yoğunlaşacaktır. Doğaldır ki, bu süreç içerisinde imparatorluktan-ulus devlet'e evrilen bir yapının oturacağı meşruiyet eksenini de, çoğulcu ve evrensellikten, tekil ve ulus temelli bir inanç ve kültüre doğru dönüşmek zorundadır (31).

Yeni bir ulus yaratma sürecinde, uluslar üstü, evrensel bir kimlik olan ve temel referansları çoğulcu bir değer sistemine ve ahlaki erdeme dayanan dinin, farklılıkları tekil bir fenomene indirgenmiş ulusal kimliğin oluşumuna sağlayacağı katkı söz konusu olunca, bu dinin alanının yeniden tanımlanması ve belirlenmesi söz konusudur.

Karşı karşıya gelinen bu temel sorun, daha öncede ifade edildiği üzere, Batıcılar ve İslamcılar için olduğu kadar Türkçüler için de ana problemdir. Çünkü yeniden yapılandırılma sürecine giren devletin, yeni bir ruh ve organizasyon çerçevesinde ayağa kaldırılması hedefinin önünde, tahayyülüne mağlup olunan bir Batı realitesi ve bu realiteyi olumlayacak yeni meşruiyet anlayışına ihtiyaç vardır. O günkü tarihsel şartlar içinde aydınların ve devlet adamlarının da kanaatleri aynı yöndedir. Doğaldır ki, Türkçüler bu hedefe ulaşmak için dünya görüşlerini iki ana değişken üzerinde yoğunlaştırdılar. Onlara göre ana hedef "Garplılaşmak" ve bu amaca ulaşmak için de "İslam'ı asrî sürette anlamak"tır (32).

Temellerini, 19. asırda bütün İslam dünyasını saran İslami yenilenmenin teorik çerçevesinden, Batı düşüncesi ve Türkoloji çalışmalarından alan, 1905 Rus-Japon savaşına kadar, Orta Asya ve Kafkaslarda başlayan yenileşme (usûl-i cedid) hareketiyle ivme kazanan "Türk aydınlanmasının" zamanla yerel ve evrensel dinamiklerle bir-

(31) Bu konuda çizilen genel çerçeveler için Bkz. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Müasırlaşmak*, Yeni Mecmua Yay., İst., 1918; Yusuf Akçura- *Üç Tarz-ı Siyaset*, T.T.K. Ank. 1991; (Bu eser üzerinde geniş bir değerlendirme için bkz; Türkiye Günlüğü, Kasım-Aralık 1994, Sayı: 31); Ağaoğlu Ahmet, *Üç Medeniyet*, Türk Ocakları Merkez Heyeti İst., 1927; (Eser 1919-1920 yıllarında Malta'da Sürgün hayatında yazılmıştır) Tekin Alp, *Türkleştirmek, Resimli Ay Mat.*, İst., 1927.

(32) Yusuf Akçura, *Türk Yılı*, İst., 1928, s. 345; Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Müasırlaşmak*, ss. 3-4.

leşmesi, Tükçülük hareketinin içinde hayat bulduğu üç, boyutlu çerçeveyi oluşturur (33).

Tanzimat'tan beri yürütülen modernleşme çabasının ana gayesi, 19. yüz yıldan beri Batı-merkezli milliyetçilik hareketlerinin bütün dünyada yayılma istidadı göstermesi karşısında, bütün imparatorluk yapılarını olduğunu gibi Osmanlı imparatorluğunu da tehdit eden, dinî gruplaşmalar ve ayrışmalardan ziyade etnik temelde tanımlanan, bu hareketi ya durdurmak ya da yeni bir dönüşüm projesiyle çözüme kavuşturmaktır. Bu sebeple milliyetçilik tehdidine karşı imparatorluklar bir yandan askerî ve idarî tedbirlere başvururken diğer yandan bir "imparatorluk ideolojisi" geliştirmeye çalışmışlardır (34).

Bu şartlar içerisinde Osmanlı aydınları, Tanzimat hareketiyle bütün unsurların eşitliğini ve toplumsal dayanışmayı esas alan Osmanlılık ideolojisini üretmeye çalışmışlardır. Gayeleri ise, Osmanlı vatani ve hanedanına bağlılıkla temellenen bir Osmanlı milleti yaratmaktır (35). Bu arayış tarihsel şartlar içerisinde bir zorunluluk olarak görülmekle birlikte Osmanlı milleti oluşturma çabasının teorik çerçevesi ve Batılı veri tabanı ister istemez ulusalcı bir mekanizmanın üretilmesine zemin hazırlamıştır. Başlangıçta bütün farklılıkları (etnisite ve din) kapsayan çerçeve, devletin aldığı şekil ve içinde bulunduğu pozisyonlara uygun olarak zamanla farklılıkları tek bir potada toplayan "monist" bir anlayışa evrilmiştir. Diğer taraftan, devleti kurtarmak noktasında siyasî ve kültürel bir proje olarak tasarlanan Osmanlılık düşüncesi, Genç Osmanlılar tarafından üretilen dinî çerçeveli fakat özünde seküler bir meşruiyet arayışını temsil eder. Çünkü, geleneksel anlayışın aksine, aydınların amacı çeşitli din ve etnik gruplara mensup unsurları, eşit siyasî haklara sahip, ortak bir vatan anlayışı etrafında, meşruti bir siyasal mekanizma altında birleştirmektir. Bu bağlamda, modern devlet yapısının temel özelliği olan merkezîleşme çerçevesinde, her grup, devletin eşit haklara sahip vatandaşları olarak, Osmanlı kimliğine entegre edilecektir (36). 1839 ve 1856 fermanları'nın ve diğer tarihlerde yapılan ara düzenlemelerin ana

(33) Yusuf Akcura, Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri, s. 69.

(34) Yusuf Sarıay, a.g.e., s. 18.

(35) Bu anlayış geleneksel Osmanlı Millet Sisteminden farklıdır. Zira, eski sistem dinî temellere dayanırken, yeni sistem modern ve seküler temellere dayanmaktadır. Geniş bilgi için bkz; Andre Micquel, İslam Medeniyeti, C. II, ss. 475-476.

(36) Yusuf Sarıay, a.g.e., s. 19.

gayesi de (37), bütün teb'a'yı eşitlik temelinde hür vatandaşlar şeklinde yeniden örgütlemektir. Ancak, vatandaşlık kavramının ortaya çıktığı tarihî bağlam ve arkaplanını oluşturan teolojik ve felsefî spekülasyonlar çok iyi bilinmediği için, Osmanlıda formel olarak öngörülenden farklı bir vatan ve vatandaşlık örneği şekillenmiştir. Yani birleştirici olmaktan ziyade ayrıştırıcı bir muhteva kazanmıştır.

Teorik olarak bir hayli olumlu bir girişim olarak görülebilecek bu düzenlemeler, bütün farklılıkları yeni bir ulus kültürü etrafında birleştirecek ve ortak bir dil ve kültür yaratılmasını sağlayacak, -Batılı ülkelerden farklı olarak- (38), nesnel temellerden mahrumdur. Çünkü, uluslaşma ve ulusun ortak bir bilinç ve kültür etrafında yeniden tanımlanması, şekillenmesi farklı alt yapısal oluşumların neticesidir (39).

Modern manada ulusculuk hareketi, ulusal kültür ve ulusal bir dil etrafında oluştuğu için, İmparatorluğun bünyesindeki farklı din ve etnisiteye mensup olan gruplar, kendilerini dinsel kimlikle değil, etnik kimlikle tanımlıyorlardı. Ayrıca geleneksel şemada "millet-i hakime" olan müslümanlar da, tarihsel prestijlerini kaybetmenin ezikliğini yaşıyorlardı. Son noktada 1876-77 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında, Yunanistan örneğine bakarak, bütün etnik grupların ulus bilinci çerçevesinde teker teker bağımsızlık talebinde bulunmaları ve nihayetinde imparatorluktan ayrılmaları, "Osmanlılık" üst-kimliğinin iflasını gösteriyordu. Zaten Tanzimat'ın getirdiği farklı din mensuplarına eşit muamele de ancak din farkı gözetmeyen ve modernleşen toplumların "olmazsa olmaz" ön koşulu gibi görülen laik bir düzlemde gerçekleşebilecek bir hedeftir. Halbuki, gayr-i müslimlere verilen haklar, müslümanlar nezdinde "şer'i şerifin" çiğnenmesi olarak değerlendirilmektedir. Tanzimat'ın getirdiği yeni statü ile gayr-i müslimler için öngörülen askerlik ve vergi gibi uygulamalar da bizzat gayr-i müslimler için sıkıntı doğurmuştur (40).

(37) Ermenilerle ve Yahudilere tanınan yeni haklar ve sorumluluklar, yani vergi vermek ve askerlik şartı gibi, yükümlülükler farklı tezahürlere sebebiyet vermiştir. Bkz; Andre Micquel, İslâm Medeniyeti, C. II, s. 474.

(38) Fransa, İngiltere ve Almanya gibi, ülkelerdeki büyük dönüşüm süreci için bkz; Oral Sander, Siyasi Tarih, ss. 134-143.

(39) Bkz, E. Gellner, a.g.e., ss. 79-99.

(40) Gen. Bilgi İçin Bkz; Reşat Kaynar, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, T.T.K. Yay., Ank., 1985, 185 vd.

Son tahlilde, Osmanlılık kimliğinin verimli şartlarda imparatorluğun birliğini ve parçalanmasını önleyemeyince, hiç değilse müslüman unsurları birarada tutmak için, modern araçlarla beslenen islamcılık ideolojisi, özellikle II. Abdulhamit döneminde-önplana çıkmıştır (41). Burada gözden kaçırılmaması gereken önemli hususlardan biri, islamcılık ideolojisinin de modern manada homojen bir toplum yaratma ideali vardır. Ama bu toplumun ana evreni islam olacaktır. Bu yüzden "Osmanlı milleti" kavramı, "İslam milleti" ve "İslam Ümmeti" jargonları ile beraberce kullanılmıştır. Diğer taraftan Osmanlı vatani anlayışı, islamî bir vatan kavramına dönüşmüş ve Osmanlı aydınları vatan savunası ile islam'ın korunmasını özdeşleştirmişlerdir (42).

İmparatorluk yapısı ve islamiyet bağlamında, konjonktürel olarak ortaya sürülen bu ideolojik arayışlar devletin çöküşünü ve dağılmasını önleyemeyince yeni arayışlar devreye girmiştir. Çünkü 1912'lere gelindiği zaman, imparatorluk bünyesindeki gayr-i müslimlerden sonra, müslüman toplumlar da imparatorluktan ayrılmaya başlamışlar ve kendilerini din çerçevesinde değil, tamamen ulusal kimlik çerçevesinde tanımlamaya başlamışlardır.

Türkçülük hareketi ise, doğal oluşumunu ve kavramsal çerçevesini daha öncelere borçlu olmakla birlikte, fiilen, Balkan Harbi (1912-1913) sonrasında yaşanan hengame; göçler ve coğrafi sınırlar çerçevesinde tek seçenek olarak gündeme oturuyordu. Artık uzun zamandır uğraşılmasına rağmen, bir türlü kimlik arayışları, nihayet dayanacağı somut bir gereklığe kavuşmuş oluyordu: Türk Milleti. Temel sorun ise, geleneksel yapının karakteristikleri olan imparatorluk ve islamiyet, bir yapı anlam kümesi ve simgesel olarak kozmopolit ve evrenselci vurgularından temizlenerek, homojen bir toplumu hedefleyen ulus temelli bir kültür ve ideoloji üretmektir (43).

(41) Gen. bilgi için bkz; Azmi Özcan, Pan İslamizm; Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), T.D.V. Yay., İst., 1992; Abdulhamid ve Hilafet, Yeni Şafak, İst., 1995; Cezmi Eraslan, II. Abdülhamid ve İslam Birliği, Ötüken Yay., İst., 1992. M. Türköne, Ümit Özdağ, Siyasî İslam ve Pan. İslamizm, (Derleme) Rehber Yay., Ank., 1993.

(42) Bkz; Yusuf Akcura, Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri, Kültür Bak. Yay., Ank., 1981, s. 55 Yusuf Sarınoy, a.g.e., s. 20.

(43) "Bugün etrafımızda kopup kaynayan tufanlar medenî beşeriyetin bütün esasat-ı ictimaiyye, iktisadiyye ve siyasiyyesini ve bütün fikrî ve hissî kıymetlerini alt üst etmektedir. Bizim için daha pek uzak bir mefkûre gibi beliren bu mevcudla beşeriyet kıfayet etmeyerek kendisine yeni yeni mefkûreler, şuurular ve esaslar arıyor. Biz değil onunla hem hâl ve hem bâl olarak uçmak, onun bırakıp gittiği yerden bile pek uzağız. Binaenaleyh kelimeler ile, nazariyye ile, idare-i maslahatlar ile, yarım çareler ile kendimizi oyalamak, vakit gaib etmek zamanı çoktan geçmiştir". Ağaoğlu Ahmed, Üç Medeniyet, Türk Ocakları Merkez-i Heyet-i Mat., İst., 1927, s. 19.

İmparatorluk yapısı, Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar yapılan reformlarla, teb'alıktan anayasal çerçevede hür ve eşit haklara sahip bir vatandaşlığa doğru evrilerek merkezi bir devlet yapısının alt yapısını hazırlarken, sorun bu dönüşüme denk düşen modern ideolojik çerçevede doğal olarak, din ve laiklik sorunsalı doğrultusunda, dinin oturtulacağı alanın belirlenmesi noktasında düğümlenecektir. Zira, laik karakterli modernleşme ve onun ürünü olan ülema'dan aydın'a geçiş süreci dine bakış açısını da dönüştürmüştür. Ülema, geleneksel olarak, dinin deruni boyutunu kavrayan, anlayan ve bunu içselleştiren bir kimse iken; aydın, dini zahiri şartları ile ele alıp anlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla, ele alınan bir olgunun değerlendirilmesi, ülema nazarında teolojik bir yorumla ele alınırken, aydın ise, dinî olanı tarihî olandan ayırarak tarihe zaman boyutunu kazandırmaktadır (44).

Din kurumu da, bu bağlamda toplumsal hayat içerisindeki tarihsel işlevi açısından değerlendirilecektir. Dolayısıyla oluşturulması düşünülen yeni kimlik içerisinde dinin konumu ve işlevinin tayin edilmesi yeni bir problem alanıdır. Zaten Türkçülük'den önceki düşünce akımları da, din'e benzer bir kategorik anlam ve işlev atfetmişlerdir. Toplumsal alan modern bir yaklaşımla küçük parçalara ayrılmıştır. Din, bu alanlardan sadece birisidir.

"Lisanımızı ecnebilere değil, köylülerimize bile okutturamadık; ibtidâî bir ziraatımızdan başka elimizde millî denilebilecek bir sanatımız yok; zeka ve dimağımızın saha-i cevalanı pek mahduddur. Kalbimizin darbânı per zaiftir. Yine bereket versin ki, herkesin mütena'im olduğu o umumî sofrada hissemize isabet eden kırpıntılarla bir nevi idare-i maslahat etmekle zevâhiri kurtarmaya çabalıyoruz. Gustave Le Bon, E. Durkheim, Bergson ve daha başkaları olmasa idi, dimağımızın bütün muhteviyatı eski tasavvufenin haricine çıkamazdı. Fransız edebiyatının tesiri olmasa idi, ruhumuz harabât edebiyatının içinde bunalıp kalmış olacaktı. Medeniyet sahasında ma'lubiyetimiz kat'idir. Ve galip me-

(44) "Mesela, Cemal ve Siffin Savaşları'nın geleneksel (teolojik) yorumu ile çağdaş yorumu (tarihsel) aynı fenomeni anlama ve anlamlandırma ameliyesi nitelik olarak değişmektedir. Birinciler olayı, ilâhî bir kader olarak yorumlayıp, değerlendirmeyi ertelerken; ikinci grup, tarihsel olarak haklı-haksız, doğru-yanlış, kriterlerini ölçü olarak olmaktadır." Bkz. Abdülkerim Suruş, "Ülema-Entellektüel İlişkisi, Yeni Şafak 23-24 Ekim 1995.

deniyyeti temessül etmek lüzûmu mübremdir. Bu hakikati ne kadar acı olsa itiraf etmeli ve icabınca hareket etmelidir. Ve hem de kat'i, açık bila kayd-ü şart hareket etmelidir" (45).

Modernleşme tarihimiz içinde aydınlarımızın toplumsal problemleri çözümüleme noktasında, Batıcıların, genellikle pozitivist, materyalist filozofların din karşıtı tezlerinden hareketle ürettikleri toplum felsefelerine karşılık; Türkçüler, yine Batılı gelenekten beslenmekle birlikte, toplumu ve sosyal olguları somut bir gerçeklik olarak ele alan, "ictimaiyat" ilmini çözümleyici araç olarak almışlardır. Üstelik Türkçülerin entellektüel birikimleri Dar'ül Fünûn merkezli müderris ve muallimlerin sistematik çalışmalarının bir ürünüdür. Diğer bir ifade ile, bunların her biri aydın işlevine sahiptirler (45).

Türkçü aydınlar, düşüncelerini, genellikle Fransız Sosyoloğu Emile Durkheim'in (1858-1917) sosyolojik yöntemi ve çözümleme tekniklerine uygun olarak ortaya koyarlar. Özellikle din hakkındaki fikirleri Durkheim'in görüşleriyle örtüşmektedir. Esas temellerini A. Comte'un düşüncesinden alan Durkheim, insan düşüncesinin başlangıçtan beri muayyen bir gelişme takip ettiği düşüncesine sahipti. O'na göre, bu gelişmeyi görebilmek için bütün ilimlere ve sanatlara kaynak teşkil eden dindeki tekamülü (47) incelemek gerekir. Dinin kaynağı olarak kabul edilen Tanrı anlayışı, pozitivist metodoloji açısından dışta bırakıldığı için, Tanrı anlayışının yerine toplumsal bilinç oturtularak metafizik yönelişler ve inançlar terkedilmiştir. Bu modern anlayışa göre **"din artık devrini tamamlamış bir sosyal müessesedir, modern toplumun ahlakı dine değil, ilme dayanacaktır"** (48). Bu anlayışı modernleşme sürecinde Ziya

(45) Ağaoğlu, Ahmed, Üç Medeniyet, ss. 18-19.

(46) Başta Ziya Gökalp Olmak Üzere, Yusuf Akçura, Ağaoğlu Ahmed, Necmeddin Sadık, İsmail Hakkı, Halil Nimetullah, Şekip Tunç gibi aydınlar, Türk Yurdu, Yeni Mecmu'a ve Milli Mecmu'a da sistemli çözümler yaparlar. Bkz; Yeni Mecmua, C. I. Sayı: 1-26, Tanin Mat., İst., 1917; Yeni Mecmu'a C. II. Nu: 27-43, İst., 1918.

(47) Bkz; Emile Durkheim, Dini Hayatın İbtidai Şekilleri, C. I, II, (Çev: Hüseyin Cahit), Tanin Matbaası, İstanbul, 1923-1924.

(48) Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, ss. 169-170.

Gökalp temsil edecek, Türk aydınlarının gözünde ilmi ve teknolojik gelişme ile pozitivizmin ilim ve ahlak telakkisi birbirinin tamamlayıcısı gibi görülecektir. Dinin sosyolojik boyutu Emil Durkheim (49), psikolojik boyutu Bergson ve Tarde, siyasal boyutu G. Le Bon ile seküler bir zeminde tartışılacaktır (50). Bu aydınlar, adeta, toplumda dini yeniden şekillendiren teologlar mesabesinde dirler.

Türkçülük akımına mensup aydınlar arasında, dinin yeri hakkında belli bir kanaat edinebilmek için, Ziya Gökalp'e bakarak hüküm vermek bizi yanıltabilir. Zira Türkçülerin din'e bakış açıları, başlangıç ve son itibarıyla tarihsel süreç içerisinde, yerine göre İslâmcı anlayışa, yerine göre batıcı anlayışa yaklaşılarak modern Cumhuriyet'e kadar gelecektir. Ancak, Türkçüler İslâmî düşünce ve yoğunluktan başlayarak, Durkheim'in anlayışına paralel olarak, toplumsal hayatın temeline, toplum üyelerinin ortaklaşa duyusu, düşünüş ve tasavvurlarından ibaret bulunan "kollektif bilinç" adı verilen kollektif / milli tasavvurları yerleştirirler. Dolayısıyla Türkçülerde din, kavmî bir mistisizm haline dönüşür. Mesela, Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" adlı eseri (51)'nden başlayarak "Dine Doğru" (52) makalesi ile "Türk Medeniyeti Tarihi" (53) ve Türkçülüğün Esasları'ndaki "Dini Türkçülük" (54) bölümünü ele alırsak, dinî anlayışındaki Durkheimvâri tekamül çizgisini izleyebiliriz: Gökalp, Türklerin totemizmden başlayarak, Asya dinlerine, daha sonra İslâm'a girdiklerini belirterek, son olarak millî (İslami-mistik) bir din ve ahlak (55) anlayışına sahip olması gerektiğini ifade

(49) Emile Durkheim, Türkçülerin din anlayışı alanında en çok yararlandıkları düşünürdür. Nitekim, Durkheim'in Ölümü üzerine Yeni Mecmua'da şu ifadeler yer alır "Paris gazeteleri Sorbon Müderrislerinden Emile Durkheim'in vefatını haber veriyorlar. Bu haber, Sorbon'u, Fransa Dar'ül funûn'unu matem içinde bıraktığı gibi bütün ilim ve irfan alemini müteessir etmiştir. Durkheim, Fransa'da Bergson ile beraber bu asrın yetiştirebildiği büyük mütefekkirlerden biriydi. O kadar ki, bugün Durkheim ismini ve mensup olduğu ilimden, ictimaiyatdan ayırmak kabil değildir. Durkheim ilmi faaliyeti, fikri keşifleri, yalnız çalıştığı Dar'ül Funûn duvarları, sakın kütüphaneler arasında kalan muallimlerden değil, tesiri ve nüfuzu bütün dünya'nın ilim mahfillerine kadar yayılan lâ yemut mütefekkirlerdendi. Onun içindir ki, kendisinden daha pek çok şeyin beklendiği bir sırada nisbeten genç olarak vefatı, tefekkür âlemi için bir zayi' adedilir". 3 Kânun-u Sâni 1917, Nu: 26.

(50) Bkz; Ziya Gökalp, Türkleşmek İslamlaşmak, Muasırlaşmak, ss. 3-5; Ağaoğlu Ahmed, Üç Medeniyet, ss. 20-85.

(51) Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Yeni Mecmua, İst., 1918.

(52) Ziya Gökalp, "Dine Doğru" Küçük Mecmua, 3 Temmuz 1922, Nu: 5, ss. 1-7.

(53) Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, I, II, Toker Yay, İst., 1989.

(54) Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Varlık Yay., İst., 1955.

(55) Ziya Gökalp, Türk Ahlakı, Türk-Kültür Yay., İst., 1975.

eder. O'na göre, toplumsal dönüşüm, kavim, ümmet ve millet şeklinde geliştiğine göre, bu ayrım içinde geleneksel toplumda (Osmanlı) dinin (İslam'ın) anlaşılış şekli geçmiş devreye, yani ümmet dönemine aittir.

Milletleşme sürecinde sosyal, kültürel, siyasî ve idarî organizasyonlar, Batı tipinde olacağına göre, Türkçülere göre din, Batı'da Rudolf Otto ve Durkheim'de olduğu gibi, sadece inanç, ibadet ve cemeat ruhundan ibaret kalacaktır. Yani din sadece inanmak ihtiyacını giderecektir:

"İlk cemiyetlerden bugünün en mutekamil cemiyetlerine varıncaya kadar, gerek kavmiyyâtın ve tarihin bize gösterdiği, gerek bugün gözümüzün önünde yüksek medeniyetle, yüksek varlığıyla durmakta olan mütemeddin cemiyetlerin hepsinde dinî hayat, tıpkı diğer müesseseler gibi, bütün kuvvetiyle devam etmekte ve fertlere telkin ettiği kudsî ilhamlarla, ruhanî heyecanlarla ferdin en yüksek, en ulvî ihtiyacını tatmin ettiği gibi, cemiyetin de en kudsî, en aziz safhasını teşkil etmektedir".

"Şu halde, asrî ferdin ictimai hayatı içinde dinî hayat bütün heyecanı ile mündemicedir ve en kudsî duyguları ferd bu hayattan alarak fanî varlıkların fevkinde, fevkan nasûti, lahûti bir ulviyete doğru zaman zaman suûd iderek kendi fanî varlığının içinde ebedî bir varlık yaşar. Bu ilahî hayatın, dinî imanın vereceği yüksek kudretle hayatın her türlü dünyevi olan meşâk ve mezahimine karşı, göğüs gereker, o ilahî mefkûreye doğru mütemadiyen yükseldiğini hisseder. Ve başka bir varlığın kaynağından ruhunu teskin ettiğini duyar" (56).

Türkçülere göre din, toplumsal değişim ve evrim sürecinde bir değişken olarak ele alınmaktadır. Dinin farklı toplumsal şartlar ve tipler içerisindeki fonksiyonu ve pozisyonu, uğradığı değişim, toplumsal tekamül çizgisinde ele alınmaktadır.

Türkçülerin, genelde, din hakkındaki görüşleri, bu açıdan Batı'daki dinin evrimi, dolayısıyla Hristiyanlığın tarihsel serüveni do-

(56) Halil Nimetullah, "İnkılabın Felsefesi; Din Müessesesi" Milli Mecmua, 10 Ağustos 1927, Nu: 96, s. 1478.

layımıyla ele alınmaktadır.

"Dinî zihniyet ve telakkice biz henüz Kurûn-u Vusta devrini geçemedik. Biz dinî, bir emr-i vicdanî ve ma'budla ibâd arasındaki manevî rabıtayı tanzim eden bir amilden ziyade, hayatımızın maddî ve manevî kısımlarının kaffesine hakim bir düsturlar mecmuası gibi kabul ediyoruz."

"Din bizi mehdiden lahde kadar takib eder ve yalnız ruhî ihtiyaçlarımızın tatmini ile kalmaz, bütün maddiyatımızı da tanzim etmeye kalkışır. Elbisemizden, mefruşatımıza, mekteplerimizden, ictimai ve siyasi müessesatımıza kadar hakim olmak ister. Bugünkü muasır cemiyetler din hakkındaki tarz-ı telakkinin bu merhalesini dört asır evvel geçmişlerdir. O zamanlar onlar da aynı halde idiler. Din, onlarda da herşeye karışır, herşeyi tanzim ederdi. Maddî, manevî hayatlarının bütün aksamına hakim olmakta idi."

"Zaten dünya'da bu devri geçirmemiş bir muhit, bir millet yoktur" (57).

Genellikle, Türkçüler, Batı'nın Orta Çağına ve ilişki sistemine denk düşen tarihsel kesiti, Osmanlı devlet ve toplum yapısı olarak tespit ederek, eleştirirler (58).

Bu bağlamda, Türkçüler, zihinlerinde inşa ettikleri modern milleti, toplumsal örgütlenme ve ilişki sistemini realize edebilmek için, din-devlet ilişkisini ve öteki sosyo-kültürel faaliyet alanlarını, ahlâk, iktisad, lisan, bediyyat, aile vs. (59), birbirinden bağımsız kategoriler olarak ayırırlar ve son noktada laiklik ilkesini, (açıkça söylemeseler de) modern toplumsal yapıda din-devlet ve toplum ilişkisini belirleyici esas olarak kabul ederler. Bu ayırımın esasen islam'ın özünde de mevcut olduğunu ileri sürerler.

(57) Ağaoğlu Ahmet, Üç Medeniyet, s. 20, 21. Yazar, eserinde devamla Batı'nın kilise-toplum ve devlet ilişkisini bütün detaylarıyla tartışır. Ayrıca bu konu Ziya Gökalp tarafından da tartışılır. Bkz: Türkçülüğün Esasları, ss. 40-41.

(58) Bkz; Halil Nimetullah, "Osmanlılıkta Müslümanlık" a.g.m., (s. 1478) içindeki bir alt başlıktır. Ziya Gökalp, "Garba Doğru" Türkçülüğün Esasları, s. 34 vd.

(59) Bkz; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, ss. 73-121; Ağaoğlu Ahmed, Üç Medeniyet, ss. 20-158.

"Bir dinin hayatiyeti, müsbet ilimlerle tearuz etmemesiyle anlaşılır. İslam dinin büyük meziyetlerinden biri de budur. Hiç bir din islamiyet kadar ilimlerin istiklal ve hürriyetini tanımamıştır. Hazret-i Peygamber'in "emr-i dünyayı siz benden iyi bilirsiniz" diyeceği kadar, ilme ve ihtisasa hürmet göstermesi hangi dinde görülmüştür? İslamiyet kelimada "naklin akla göre te'vilini", fıkıh'da da "örfden mütevellid nas'larda örfe itibar edilmesini" kabul eder. Demek ki İslam diniyle müsbet ilimler arasında hiçbir tearuz yoktur. Fıkıhda eskiden beri diyanî ahkamla, kazaî ahkam ayrılmıştır. Kazaî ahkamda da ül'ul emir olmak itibariyle halifenin yaptığı kanunlardan ibaret olan "ahkam-ı sultaniyye" ile, halifenin kadıları ictihadda muhayyer bıraktığı noktalarda kadıların verdiği hükümlerden ibaret olan akziye de tefrik edilmiştir. Bunlardan birincisi Avrupalıların "legislation" dedikleri, ikincisi ise "jurisprudence" tesmiye ettikleri hukûkî şekillere mütenazırdır."

"Ahkam-ı kazaiyye, örfe taalluk eden umurdan olduğu için bu hususlarda velayet-i ammeye ictihad selahiyyeti verilmiştir. Örfe aid ahkam ise ictimai hadiselerden olmak hasebiyle ictimaiyyat ilminin hududu dahiline girer. Binaenaleyh hukukî, siyasî, ahlakî, iktisadî hülasa içtimai olan bütün hadiseler müsbet ictimaiyyat ilminin mevzuu dahilindedir. İslamiyet bu hususlarda örf ile aklı hüküm tanımakla hakiki ve ebedî bir din olduğunu göstermiştir. Çünkü diğer dinler, dünyaya taalluk eden bu umûru kendi cüz-i lâ yünfikereleri gibi gördüklerinden, müsbet ilimlerin karşısında mevkilerini muhafaza edememişlerdir. Misal olarak katolik dinini esas alalım" (60).

(60) Mehmet, "inhıtat-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîye Üzerine Tenkid", Yeni Mecmua, 18 Nisan 1918, Sayı: 40, ss. 275-277; Halil Nimetullah, a.g.m., "Dinde İnkılap" başlıklı bölüm İsmail Hakkı, "Din ve İctimai İctihad" Yeni Mecmua, 14 Şubat 1918, Nu: 32, "İctimaiyatçı dinî, bütün ictimai müesseseler gibi tahavvul ve tekamüle tabi olarak kabul eder. Cemiyetin bünyesi, hayatı, his değıştikçe dinî mukaddesleri de değışir. Yani din zuhur eder, tekamül eder, ahlak, hukuk... daha hususî vazifelere inkisam eder. Binaenaleyh, dinde terakki, dinin mazideki hayatına sımsıkı bağlanmak değil, dinin canlı mefkûrelerine iman etmektir."

(61) "Bizim dinimiz olan müslümanlık ise, ferdin en kudsî, en yüksek duygularını dindireceği, ferdi fanî varlığından ebedî, lahûtî varlıklara erıştireceği, ferdin "inanmak ihtiyacını" hakkıyla tatmin edeceği gibi, cemiyet hayatına da en yüksek kıymeti verecek, ictimai hayatı en sağlam esaslara bağlayan bir dindir". Halil Nimetullah, ag.m., "Din Müessesesi" (s. 1478) adlı başlık.

Son tahlilde, Türkçülerde, Weber'in çözümlemelerinde olduğu gibi, dinî coşkunluk ve motivasyon sayesinde, homojen bir "millet"te meydana getirilecek ruhî yoğunluk (61) aracılığıyla kültür ve medeniyet alanında gelişmeyi sağlamak hedefi vardır. Bu süreçte yine Weber'in anladığı biçimde bir sekülerizasyon (dünyevileşme) mevcut olup dinî inanç ve kalıplar orijinal muhtevalarından boşaltılmaktadır. Nihayet, din, toplumsal vurguları törpülenerek, bireyselliğe hapsedilmekte vicdanî bir kabule dönüştürülmektedir (62).

Halil Nimetullah bu konuda şunları söyler.

"Müslümanlık da dinin resmî bir müessesesi yoktur ve olmaz. Müslümanlık lâhûtî olan mukaddes varlığını kendi kudsi yaşayışını vicdanlara telkin eder ve müeyyidelerini resmî makamlardan değil, vicdanlardaki imanlardan alır" (63).

Vicdanileşecek olan din, toplumsal iş bölümünün doğal sonucu toplum hayatında bir kurum olarak var olmakla beraber, onun vazifesi, ferdi sağlıklı bir şekilde topluma rabtetmesidir. Asıl olan toplumdur. Fakat modern toplumda birey öne çıktığına göre, inanç ve ibadet işi vicdanî bir yükümlülük olduğundan ferdi ilgilendiren bir husustur. Neticede, "Din ve Vicdan Hürriyeti", modern bir düzenleme olarak bireye ihtiyaç duyduğu özel hayatını yaşama hakkı vermektedir.

3) Sosyolojik ve Siyasal Süreç:

Modern dünyanın hakim paradigması, sosyoloji ilmini yedeğine alarak kendini olumlamak sürecinin sonunda oluşmuştur. Çünkü sosyoloji sadece toplumu değil, aynı zamanda insanı tanımlama iddiasıyla da teolojinin yerine geçen bir bilgi referansıdır. Öyle ki, bir önceki başlık altında ifade ettiğimiz üzere, sosyolojiye kazandırılan önemli bir işlev daha vardır. O da, çıkış noktası olarak dinî açıklamaktır. Bu yüzden sosyoloji, **"dinin insan ve toplum tanımını ele almaz, dinî kendisinin bir açıklama konusu olan bir toplumsal olgu/kurum olarak görür. Yani dini açıklamak yoluyla toplumsal ve psikolojik nedenlere indirger. Son nokta din gerçekliğin bilgisini sunma konumundan, kendi gerçekliğinden habersiz bir olgu" gibi incelenir (64).**

(62) Ünver Günay, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", E.Ü.S.B.E. Dergisi, Sayı: 3, 1989, ss. 223-237.

(63) Halil Nimetullah, a.g.m. s. 1479.

(64) Nuray Mert, "Modernleşme Sürecinde Türkiye'de Sekülerizm ve Laiklik", a.g.d., ss. 12, 13 ve 22.

Kendileri de modern bir oluşum olan düşünce akımları da dinî tanımlamak durumundadırlar. Bu bağlamda, modernleşme tarihimizin en son ortaya çıkardığı düşünce akımı olan Türkçülük de, dini sosyolojik bir yöntem çerçevesinde ele almıştır. Her düşünce akımı "müsbet ilimleri" onaylamakla beraber, sosyoloji ilminin yöntemlerine uygun sosyal gerçeklik çözümlemeleri en çok Türkçüler tarafından yapılmıştır. Tabi burada çözümleyici araç ile toplumsal gerçekliğin örtüşüp-örtüşmediği ayrıca tartışılması gereken bir konu olmakla beraber, modern bir ulus inşa etmenin spekülâtif temellerinin tartışıldığı yoğunluklu proje Türkçülere aittir. Çünkü Türkçü aydınların çoğu akademik kariyere sahiptir. Çoğunluğu Dar'ül Fünûnda görevli olan Türkçü aydınlar Türkçülük idealinin bilimsel çerçevesini çizmekte ve sosyolojinin verilerinden olabildiğince faydalanmaktadırlar. Din konusundaki değerlendirmelerde de sosyolojik yöntem ve yaklaşımların esas alındığını görüyoruz.

"İctimaiyyat nazarında din ictimai bir varlıktır, ne inkar edilebilir, ne de atılabilir. Din cemiyetle beraber buhrana girmiş, bir mefkure, bir hisdir. Binaenaleyh ictihadını ictimaiyyata istinad ettirmesinden, bir mütefekkir için ilk kanaat dinin mevcudiyetinin hakkını kabul etmektir. Demek ki, içtimaiyyatçı bir mütefekkir dinsizliği tasdik edemez".

İctimaiyyat, maddiyatçıların dediği gibi, ilmin dinî tekzi-bini de doğru telakki edemez. Dinin hakikatini isbat ve te-yide selahiyyatdar olan alimler, madde ve tabii âlimleri de-ğildir ki onların din meselesi hakkındaki fikrini kabul etsin. Maddi ve tabii ilimler, ancak kendi mevzuları olan madde ve tabiat hakkında mütalâa beyan edebilirler. Din gibi, ahlak, adalet gibi ictimai mevzular hakkında selahiyetle hüküm verebilecek ilimler münhasıran ictimai ilimlerdir. Halbuki, ictimai bir ilmin ilk kanaati din aleyhinde değil, lehindedir. Şu halde, içtimaiyyatçı, mütekamil dinî, ictimai dinin ha-yatında arar. Bu tekamülün, ne taklid ile ne de irtidat ile vücuda geleceğini kabul edemez. Her milletin dinî tekamülü kendi dininin tabii ve tarihî sürette tekamülün eseri olabilir, yoksa bir dinin diğerine göre tensikî, bizzat dinin irtidatın-dan başka bir netice vermez" (65).

(65) İsmail Hakkı, "Din ve İctimai İctihad", Yeni Mecmua, 14 Şubat 1918, Nu: 32, s. 108.

Yukarıdaki alıntıdan çıkarılabileceği gibi, türkçüler dinî hiç bir zaman inkar etmemişlerdir. Ancak dinin mahiyeti ve konusu noktasında ise genel ve sosyolojik bir din anlayışına sahiptirler, Batıcılar ise, Türkçüler'den farklı olarak, tabii ilimlerin bulgularını dinî anlamak ve açıklamak hususunda daha çok esas almışlardır.

Türkçüler, sosyolojinin yardımıyla din ve toplum ilişkisini somut bir şekilde kavradıktan sonra, dinî hayatı, Durkheim gibi toplumsal hayatın bir gereği olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda Dinî, teolojik boyutundan ziyade, sosyolojik tezahürleri açısından ele almak mecburiyetini ortaya koyuyorlar. Yine İsmail Hakkı'ya göre;

"Din meselesini, bir fikir meselesi gibi düşünen fikircilerin mesleği de, ictimaiyyatın mesleğine uymaz. Çünkü, din aklın ve muhakemenin neticesi değil, sırf hayatın, tarihin mahsulüdür. Dinî, filan filan fikre muvafık olduğundan değil, yalnız dinimiz olduğundan, yani hayatımızın, mukaddesatımızın tabii bir ifadesi olduğundan kabul ediyoruz. Binaenaleyh, dinî hayatın, dinî tekamülün mebdei, zekada olmazdan evvel, hayatta, muhittedir" (66).

Türkçülerin anlayışında, din adeta bütün mukaddes öğretilerinden ve muhtevasından soyutlanarak, Aydınlanma döneminde şekillenen "doğal din" anlayışına tepki olarak gelişen pozitivist yaklaşıma göre ele alınır. Doğal din anlayışı, bilindiği gibi, "bütün dinlerde tabii ve müşterek noktaların bulunduğunu, esasen insanda din duygusu ve Tanrı düşüncesinin tabii olarak var olduğunu ve bu tabii duygu ve düşüncenin tahlili üzerine, bir din oluşturulması gerektiğini savunan" bir yönelişi ifade ediyordu (67). Bu yüzden Türkçülerin din hakkındaki düşünce ve kanaatleri, Aydınlanma ve sonrası Batı'da ortaya çıkan hakim anlayış olan pozitivizmin din'e bakış açısıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.

Din anlayışını teolojik ve fikrî alandan, olgusal yani toplumsal alana taşıyan düşünce çizgisini Türkçülerin dine bakış açılarında aynen okumak mümkün görünüyor. Çünkü sosyoloji ilmine ve yöntemine olan "güven" buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü homojen bir toplum, kolektif bilinç ve kültür, ancak böyle inşa edilebilecektir. Ayrıca bu yaklaşım tarzı Batılı tarihsel tekamül çizgisine din tartışmalarına ve ulus-devlet'in

(66) İsmail Hakkı, a.g.m.

(67) Ünver Günay, Din Sosyolojisi, Ders Notları, ss. 69-70.

oluşum sürecine uygun düşmektedir.

Tabii din anlayışının ana karakteri, dinin mahiyetini inkar ederek, akılla tanımlanan bir din ortaya koymasıdır. Bu anlayışın tanımladığı Tanrı, menşesinde tabiat üstü varlığa iman yatan dinin "kutsal varlık" değil, hayali, mevhum bir tanrıdır (68).

Geleneğe ve temellerini fizik ötesi inançlardan alan "peşin hükümlere" savaş açan Aydınlanmacı aydınlar, ilkçağ ve Hellenistik devir filozoflarından beslenerek, tarihsel dinlerden tabii, insani duyguya uygun olan dini nitelikleri kabul, akıl dışı inançlarını ise "geçmiş döneme" havale ederek tabii bir din anlayışı inşa ettiler. Diğer bir isimle deist olarak adlandırılan bu aydınlar, alemi ve insanlığı yaratan bir Tanrı'nın varlığına inanıyorlar; fakat bu imanın kaynağını, dini doğmalara değil, tabiattaki genel nizam ve intizam bağlamaktadırlar (69).

Tabii din anlayışına tepki olarak ortaya çıkan pozitivism, akılcı bir din ve Tanrı anlayışının içinde geliştiği felsefi alana karşılık, dini, toplumsal hayatın bir sonucu olarak değerlendirir ve dinin tekamül çizgisini tarihsel ve toplumsal yürüyüşe endeksleyerek, sosyoloji alanına hapseder. Sosyal felsefesini Darwinizm'den alan, ilkel toplumlardan modern toplumlara kadar, dinlerin ortaya çıkışını ve tarihi tekamülünü incelemeye çalışan bu sosyolojik anlayışın ana temsilcisi A. Comte ve E. Durkheim'dir.

Türkçü aydınlar, başta Z. Gökalp olmak üzere, yukarıda tarihi seyrini verdiğimiz din anlayışları içinde pozitivist anlayışın temsilcileridir. Türkçülerin din anlayışları, pozitivist epistemoloji ve yöntem tarafından belirlenir.

Türkçüler için ana konu, o dönemde dinin yerine geçen bilim ve bilimsel yöntemlere uygun bir "millet" inşa etmektir. Çünkü Türkçülerin düşünceleri, sosyoloji başta olmak üzere gelişmekte olan Etnoloji ve Antropoloji ilimlerinin verileriyle, yöntemleriyle gittikçe netleşecektir. Şimdi bu süreci tarihsel uzantısı içinde ele almaya çalışalım.

Geleneksel toplumsal yapının sarsılması ve toplum içinde farklı

(68) Bkz. Ünver Günay, Din Sosyoloji Notları, s. 70, Erol Güngör Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 167 vd.

(69) Geniş bilgi için bkz; N. Hampson, Aydınlanma, Hürriyet Vakfı Yay., İst., 1992; Ahmet Çiğdem, Aydınlanma, Ağaç Yay., İst. 1993.

kültürel-ideolojik grupların oluşması hiç şüphesiz modern Batı medeniyetinin yayılması ve hakimiyet kurması ile ilgili bir durumdur. Serbest kültür değişmesi kısa bir zaman zarfında bütün topluma tesir edecek şekilde süratli bir olgu olmadığı için, bir "intikal" sürecinin geçirilmesi zorunludur. Bu bakımdan Batı medeniyetine sonradan katılma gayreti içinde bulunan toplumlarda aydın ve seçkinli elitlerin kültürü ile halk kültürü/gelenek arasındaki farklılaşmalar oldukça değişik manzara arzeder. Bu değişikliğin kaynağı, daha ziyade kültürün fonksiyonu ile ilgilidir. Bilindiği gibi kültür, bir toplumun kendi problemlerini çözmenin bir tarzı olarak benimsenmiş olup, kullandığı her türlü davranış sistemleri ve maddi vasıtaların bir terkididir. Bütün bu davranışın gerisinde çok defa açıkça görülemeyen bir takım inançlar, normlar ve değerler vardır ki; manevî kültür dediğimiz bu zihni unsurlar kültürün temel yapısını teşkil eder. Kültürde meydana gelen değişmeler geleneksel çözüm tarzlarının yeni durumlara intibak etmediği, yani ihtiyaçları karşılayamadığı hallerde yeni yolların benimsenmesi demektir (70).

Türk modernleşme tarihi içinde modern durumlara intibak sürecinde teklif edilen yollar, yöntemler ve uygulamaların eksikliği şu noktada düğümlenir. Dışarıdan kültür adapte etmek yoluyla bir değişme yaratmak isteyenler, çok defa benimseyecekleri kültürün yapısını ve işleyiş tarzını sathî bir şekilde görmekte ve yabancı kültürde müşahade ettikleri üstünlüğe ait sebep sonuç ilişkilerini de ekseriya yanlış anlamaktadırlar. Bu anlayışı besleyen ve yanlışlığı görmeyi engelleyen iki temel sebep vardır. Bunlardan biri, yeni ve yabancı medeniyetin dayandığı rasyonalist veya pozitivist zihniyet; diğeri de toplumsal değişmenin esas itibarıyla - içeriden ve dışarıdan - zorlayıcı bir karakter kazanmasıdır. Batı medeniyetinin pozitivist tavrı, onu yanlış anlayan aydın ve idarecilerin geleneksel kültüre cebhe almasına ve halktan kopmasına neticede ise mecburî kültür değişmeleri de, toplumu dönüştürme teşebbüslerinin sonuçsuz kalmasına sebep olmuştur.

Batı medeniyetinin dayandığı rasyonalist temel, diğer düşünce akımları bağlamında tartışıldığı için, biz burada ikinci temel (pozitivizm) üzerinde duracağız. Çünkü ilk temel, her düşünce akımını temsil eden aydın grupları için geçerlidir.

(70) Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, ss. 30-31.

Geleneksel toplumsal yapıda dinin çok büyük bir yeri olduğu için, aydınların en çok hücumuna/müdahalesine konu olan da din kurumu olmuştur. Türkçü aydınlara göre din, gelenekel kültürü temsil ettiğinden, aydının vazifesi bu kültürün bir üyesi olmak değil, fakat onu, yeni yapıya uygun olarak ıslah etmek, modernleştirmektir (71). Bu tavrın nedeni, aydınları geleneksel kültür ve toplumdan ayıran sadece dinî inanç ve ibadetleri değil, aynı zamanda kaynağını büyük ölçüde dinden alan bir çok tavır ve davranışlardır.

Genel olarak Türkçü aydınların din hakkındaki kanaatleri, tarihsel olarak çeşitli dönemlere göre değişmiştir. Türkçüler, Balkan harbine kadar islamcılarının din anlayışına benzer, ümmetçi karakteri ağır basan ancak Türk kültürü vurgusunun, (dil, ırk, coğrafya) az olduğu bir din anlayışına sahiptirler. Bunu takibeden dönem, gerek ülke içinde gerekse Türk dünyasındaki genel istikrarsız durumunun perçinlediği, yarı ümmetçi Turancı anlayışın ağır bastığı devirdir. Bu dönemin düşünce örgüsünü, Orta-Asya kökenli Türk aydınları (72) ve İslam alemindeki sömürgecilik hareketine karşı oluşan ulusal-İslamî karakterli bağımsızlık mücadeleleri (73) oluşturur. Dolayısıyla din anlayışının çerçevesi aydınların zihnindeki problemin çerçevesiyle alakalı olarak, genişleyip - daralmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı sonu ve Kurtuluş Savaşı yılları ise Anadolu merkezli bir siyasal proje olan milli bir devlet ve din oluşturma ve bunun teorik temellerinin tartışıldığı süreci ise üçüncü dönem olarak görebiliriz.

Şimdi bu dönemlerle ilgili din anlayışlarını somutlaştırmaya çalışalım:

İlk dönem, Türkçülerde dinin konusu ve mahiyeti hakkında, genellikle bir tartışma yoktur (74). Asıl tartışmalar, İslâm toplumlarının

(71) Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 39.

(72) Bkz. Yusuf Akçura, Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri, ss. 60-80; Suavi Aydın, Modernleşme ve Milliyetçilik, ss. 147-162.

(73) Bkz. Yusuf Akçura, Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri, s. 55-60; Ali Merad, Çağdaş İslam, s. 49 vd; Suavi Aydın, Modernleşme ve Milliyetçilik, s. 111 vd.

(74) Bkz; Ziya Gökalp, "Dine Doğru", Küçük Mecmua, 3 Temmuz 1922), Sayı: 5, s. 1, 7, Ayrıca, Ziya Gökalp'ın İslam Mecmuası'nda yayımlandığı makaleler bu konuda önemli fikirler verebilir. Bkz; Ziya Gökalp, Makaleler VIII, (Haz: F. Ragıp Tuncer), Kültür Bak., Yay., Ank., 1981; Masarni Arai, a.g.e., ss. 127-143.

özellikle Osmanlı bekayası toplumunun geleceği üzerinde odaklanır.

Bu noktada çözümleyici olması açısından bir hususu tekrar etmekte fayda vardır:

Batıcılık ve İslamcılık projelerinin ortaya koyduğu modernleşme tezleri değişen birincil toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkilere meşruiyet sağlayan ikincil (somut) toplumsallığı ifade eden dinin yerine, değişen bünyeye, dönüşen imparatorluk yapısına (Tanzimattan II. Meşrutiyet'e) meşruiyet kazandırmak üzere üretilen, farklı ve modern bir versiyon olan Osmanlılık ve İslamcılık gibi soyut ikincil toplumsallığa denk düşmektedir. Türkçüler tarafından üretilen soyut ikincil toplumsallık formu ise, "Millet"tir. Türkçülerin düşünsel temelleri ve din görüşleri "millet" olarak ürettikleri yeni meşruiyet formunun içeriğini doldurma sürecinde belirginleşir.

Türkçü düşünürlerin "Millet" formunu oluştururken ele aldıkları ve bilimsel (pozitivist) bir hat üzerinde oluşturdıkları anahtar kavramlar, "fert", "cemiyet" ve "mefkûre" dir. Bu kavramlardan beslenen millet'in, Batılı değerler ve kurumlar karşısındaki "muasır" konumunu ise, kültür (hars) ve medeniyet bağlamındaki tartışmalar belirlemektedir. Din, bu tartışmalar çerçevesinde, genelde din kurumuna atfedilen önem ve özel olarak da İslam dinine biçilen alan arasında tanımlanmaya çalışılmaktadır (75).

Türkçülerin en önemli düşünürü olan Ziya Gökalp, tarihsel olarak düşünce akımlarının oluşumu ve işlevi hakkında şunları söyler:

"Memleketimizde üç fikir ceryanı vardır. Bu ceryanların tarihî tedkik olunursa görülür ki, mütefekkirlerimiz ibtida (Muasırlaşmak) lüzumunu hissetmişlerdir. III. Sultan Selim devrinde başlayan bu temayüle inkılabdan sonra (76) İslamlaşmak emeli iltihak etti, son zamanlarda ortaya bir de Türkleşmek cereyanı çıktı. Muasırlaşmak (modernisation) fikri mütefekkirlerce aslî bir akide hükümünde olduğu için muayyen bir nâşire malik değildir. Her

(75) Bkz; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, ss. 3-71; Ağaoğlu, Ahmet, Üç Medeniyet, ss. 3-18; Mehmet Emin, Ma'lumat-ı Vataniyye, Yeni Matbaa, İst., 1341. (Bu eser yeni oluşturulan "millet" in dayanacağı siyasî, sosyal, kültürel, dinî hukukî ve ahlakî esasları tartışmaktadır.)

(76) İnkılab'dan kasıt II. Meşrutiyet (1908) İnkılabıdır.

mecmua, her gazete bu fikrin az-çok müdafiidir. Dikkat olununca, bu üç cereyanın da hakiki ihtiyaçlardan doğmuş olduğu görülür" (77).

Ziya Gökalp, Türkleşmek düşüncesinin gelişimi sürecini ise şu şekilde izah eder:

"Muasırlaşmak cerayanına tabi olanlar Tanzimat fikirlerini yaydıkları sırada mühtelif unsurlardan ve mezheblerden mürekkeb olan vakî bir milletten (nation de fait), iradî bir millet (nation de volonte) yapmak mümkün olduğuna kâni olmuşlar, bu kanaatle tarihî bir manayı haiz kadim Osmanlı ta'biri yerine, milli renklerden tamamiyle âri olmak üzere yeni bir mânâ yapıştırmışlardır. Elim tecrübeler gösterdi ki, Osmanlı ta'birindeki yeni manayı Tanzimatçı Türklerden başka kabul eden yoktu. Bu yeni mana'nın ihtira'ı yalnız, faidesiz olmakla kalmıyordu, devlet eliyle unsurlar ve bil-hassa Türkler hakkında gayet muzır neticeler veriyordu. Türkler ilkin, (hadsî-intuitif) bir ihtiyata tabî olarak bir mefkure için, bir mevcudeyi tehlikeye düşürmekten çekinmişlerdi. Bunun için Türk mutefekkirleri (Türklük yok, Osmanlılık var) diyorlardı... Milliyet mefküresi (ideal) ibtida gayr-i müslimlerde, sonra Arnavudlar ve Araplar'da en nihayet Türklerde zuhûr etti, Türklerin en sona kalması sebebişiz değıldir" (78).

Türkçülük akımının ortaya çıkışı böylece meşrulaştırıldıktan sonra, bu akımın devletin bekasını sağlama işlevi üzerinde durulur. Çünkü Modernleşme tarihimiz boyunca yapılan reformların özellikle II. Meşrutiyetin ilanı ile kazandığı boyut çok önemlidir. Bu süreç içerisinde geleneksel imparatorluk yapısını dönüştüren tarihsel ve düşünsel gelişmeler dolayısıyla dikey ve yatay hareketliliğin doğurduğu sonuçlar, özellikle teb'alıktan vatandaşlığa geçişi, yeni meşruiyet arayışlarını, modernite'nin öngördüğü ulus-devlet anlayışına doğru evrilmeyi zorunlu kılıyordu.

Bu bağlamda Türkçülerin toplum projelerinin meşruiyeti ve ma-

(77) Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, s. 3.

(78) Ziya Gökalp, a.g.e., s. 4.

hiyeti ilk dönemde dinî (islâmî) bir karakter arzeder. Zira o dönemde dinin dışında bir meşruiyet kaynağı hemen hemen oluşmuş değildir.

"Türklerde milliyet hissi uyanmağa başlayınca Türk kelimesi başka türlü hücumlara maruz oldu. Hele günün vahşiyâne zulumleriyle Türkçülük arasında bir münasebet varmış gibi, hücum hileleri yapıldı. Bir taraftan da Türkçülük İslamcılığa muhalefetle itham edildi. Halbuki, Türkçülerin gayesi muasır bir İslam Türklüğüdür. Türkçülerin millet mefküresi Türklük ise, ümmet mefküresi de islamlıktır"(79).

"Türklük cereyanı Osmanlılığın muarızı olmak şöyle dursun, hakikatte en kuvvetli müeyyidedir. Yalnız her iki cereyanın olduğu gibi, bu mesleğin de bir kısım gençlerden mürekkep müfritleri vardır ki, yanlış tefsirlere sebep oluyorlar. Türkçülük, kozmopolitliğe karşı islamiyet ve Osmanlılığa hakiki istinadgâhtır" (80).

Bilindiği gibi, her düşünce akımı gibi Türkçüler de 1908 tarihini sosyo-kültürel ve siyasal dönüşüm sürecinin "milad"ı olarak kabul ederler. Meşrutiyete atfedilen bu olağanüstü anlam, bütün düşünce akımlarının toplumsal bir tabana sahip olmamaları yüzündendir. Nitekim II. Meşrutiyet sonrası yaşanan olaylar (Balkan Harbi, İstiklal Harbi) aydın ve idarecileri "total" dönüştürme projesine yöneltmiştir. Bu yöneliş bütün düşünce akımları için geçerlidir. İşte Türkçülük akımının ideolojik hüviyete bürünmesi, 1. Dünya Savaşı sonrası yıllara tekabül etmektedir. Ziya Gökalp, bu durumu şu ifadelerle ifade eder. **"O halde, istiklal mefküresi tamamıyla tahakkuk ettikten sonra, biz aramasak bile yeni bir mefküre kendiliğinden infilak edecektir. Bu yeni mefküre,**

(79) Ziya Gökalp, a.g.e., s. 33, Ayrıca bu dönemde Türkçülerin bir de ümmetçilik programı mevcuttur. Bu programa göre;

- 1) Bütün islam kavimleri arasında müşterek olan Arap hürufunu bila tağyir muhafaza etmek,
- 2) Bütün islam kavimlerinde ilim istilahlarının müşterek bir hale getirilmesi için islam ümmeti arasında istilah kongreleri inikad ettirmek ve istilahları Türkçe'den, Arabî'den ve kısmen de Farisî'den yapmak.
- 3) Bütün islam kavimleri müşterek bir terbiyenin tesisi için terbiye kongreleri inikad ettirmek.
- 4) Bütün islam kavimlerinin müftî teşkilatları arasında dâimî bir irtibat vücûda getirmek.
- 5) İslam ümmetinin timsali olan "Hilâl"i kudsiyyetini muhafaza etmek (a.g.e., s. 33-34).

(80) Ziya Gökalp, a.g.e., s. 7.

tekâmül mefküresidir. Hz. Peygamber, İslam Devleti'nin istiklalini temin eden Bedir muzafferiyetinden avdet ettiği sırada, "cihad-ı asgardan, cihad-ı ekbere dönüyoruz" buyurmuştu. Biz de aynı haldeyiz. İstiklal mücahedesi cihad-ı asgarımızdı. Onu bitirince cihad-ı ekberimiz olan tekamül mücahedesine başlayacağız" (81).

Bütün dengeleri alt-üst eden çöküş ve yeniden yapılanma sürecini yaşayan Türkçüler de doğal olarak, Batılı toplumsal yapıları ve bilimsel paradigmaları esas alarak-bu araçların rehberliğinde, yeni bir toplum oluşturma yolunu tuttular. Geleneksel tahayyül dünyası "muasır" oluşumları, hem değer hem kurum olarak yadsıdığı için, geçmiş, ilerlemeci tarih ve toplum tezleri doğrultusunda tarihsel bir geçiş dönemi olarak kodlanmak zorunda kalmıştır. Son tahlilde, bugünü, yani toplumsal durumu akımlamak için, geçmiş dönemler ve birikim bütünüyle tarihsel tekamül çizgisinin indirgemeci anlayışlarına mahkum edilmiştir.

Bu süreç içinde toplum formel olarak bütün bileşenleriyle yeniden tanımlanmış ve yeni bir muhteva ile doldurulmuştur. Bütün gerçekliklerin yeniden tanımlanması süresinde, ideolojik bir yere oturtulan "muasırlaşmak" idesi merkez kavram olmak üzere, hem Türklük, hem de islamlık yeniden belirlenen kategoriler olmuştur.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Türkçülerin toplum projeleri, başta Durkheim sosyolojisi gibi (82) bilimsel temellere dayandırılmaya çalışılır. Çünkü Türkçülere göre **"ilim ve felsefe, gerçek konusunu bulmuş ve sosyal hayatımıza yön veren siyasî, hukukî ve ahlakî değerlerle uğraşmaya başlamıştır. İlmin ve felsefenin üstlendiği bir diğer görev de, insanlığı yükseltecek değerleri yaratmaktır. Bugünün felsefesi umumî ahlaktır. Metodu artık keşif ve tahlil değil, takdir ve ibdâdır"** (83).

İlim ve felsefeye bu işlevi verdikten sonra, sosyal hayatı yöneten değerler ve mefkûreler / ideallerin mahiyeti tespit edilir. Bu tespit Durkheim'in dinî, ahlakî ve estetik bütün değerlerin yaratıcısı olarak gördüğü "toplum"a nisbetle yapılır. Ve bütün olanlar sosyal olaylar ka-

(81) Ziya Gökalp, "Tekamül Mefkûresi", Küçük Mecmua, 18 Eylül 1922, Nu: 16, s. 1-3.

(82) Bkz; Uriel Heyd, Ziya Gökalp'in Hayatı, Eserleri, s. 33 vd.

(83) Bkz; Ziya Gökalp, "Bugünkü Felsefe", (Genç Kalemler, 1327, Nu: 2, ss. 29-3, 34) Makaleler II, ss. 1-7.

tegorisine indirgenir. Son tahlilde, sosyal bir olaya indirgenen alanlar da (din, ahlak, hukuk, estetik, lisan, felsefe ve iktisat) toplumun tekamül kanunlarına bağlıdır. Toplum tekamül ettikçe bu unsurlar da değişecektir (84).

Yukarıdaki teorik çerçeveye uygun düşen ve toplumsal hayatın son aşaması ise, "millet" ve "Milliyetçilik" mefküresidir. O halde yapılacak iş, bu hedeflere ulaşmak olmalıdır.

Türkçülüğün felsefesini yapan Ziya Gökalp, gelinen noktada, Durkheim'den ödünç aldığı tekâmül aşamalarını Türk tarihine uyarlayarak şu çerçeveyi tespit eder:

- a) Aşiret (ilkel ve göçebe toplum)
- b) Kavim (akrabalığa dayanan toplum)
- c) Ümmet (müşterek bir dine sahip olan toplum)
- d) Millet, (fertlerin bir birine ortak kültürle ve ideallerle bağlandığı toplum) (85).

Türkçüler, Türk toplumunun sosyo-kültürel tekamül devrelerine denk düşen dinî anlayış ve siyasal organizasyon biçimini ise şu şekilde açıklamaktadır.

"Devlet üç şekilde belirir; kavim devleti, imparatorluk ve milli devlet" (86). Din anlayışları da her bir dönem için değişik bir şekle bürünmektedir. Dikkat edilirse, bu anlayış pozitivist - evrimci yaklaşımların, sosyal gerçekliğin dönüşümünün/değişiminin belirli bir yön ve aşamaya göre işleyen bir sürece bağlı olduğu tezi ile örtüşmektedir. Bu anlayışa göre yüksek ve aşağı yaşam biçimleri mevcuttur; zaman akışı içinde aşağı düzeydeki yaşam biçiminden, yüksek düzeydeki yaşam biçimine doğrusal bir çizgi üzerinde tedrici olarak bir gelişme vardır.

Türkçülere göre kavim devletin temel niteliği, kavmî bir halkçılıktır. Hükümet bütün kuvvetini kavme ait bir dinden yanî kavme ait bir kültürden alır. Eski Türklerde Tanrı kavme ait bir ilah olduğu gibi, töre

(84) Geniş Bilgi İçin Bkz; Z. Gökalp, Türkçülüğü Esasları, s. 72. vd. Uriel Heyd, a.g.e., s. 35.

(85) Geniş Bilgi İçin Bkz; Ziya Gökalp, Terbiye'nin Sosyal ve Kültürel Temelleri, M.E.B. Yay., İst., 1973, s. 213 vd; Uriel Heyd., a.g.e., s. 41.

(86) Ziya Gökalp, "Milliyetçilik", Yeni Mecmua, 21-28, Şubat 1918, Nu: 33, s. 122-123.

de kavme ait bir kùltùrdür. Devlet kavme ait bir karaktere, kavme ait bir orduya, kavme ait bir dine, kavme ait bir halk efkarına dayanıyordu. Bu devrede halkcılık ile kavimciliğin birleştiiini görüyoruz (87).

Kavim devletinden imparatorluk yapısına evrilen organizasyonda çeşitli kavimler mevcuttur. İmparatorluk, kavimlere ait bir orduya dayanır. Bundan başka, bu devirde kavim dini yerine "ümme" dinî geçer. Kavim dininin ilahı, **yalnız kendi kavminin koruyucusu**" olduğu halde, ümme dininin ilâhı "**rabbülâlemîn**"dir. Bu temel karakteristikler gösteriyor ki, imparatorluk şeklindeki devlet, bir kavmin karakterine, halk efkarına, kùltürüne dayanmaz. Askerlikçe karışım halindeki bir orduya güvenir, iktisatça karışım halindeki bir halka dayanır. Kavme ait kùltürlere kıymet vermeyerek, yalnız kavimler arası bir mahiyette olan bir irfan ve edebiyata dayanır (88).

Türkçüler, imparatorluk yapısının ümmeçi, evrenselci din anlayışına ve kurumsallaşmış yapısına karşı, millet devresine geçiş noktasında, yoğun eleştiriler getirirler. Bu noktada en dikkat çekici husus, dinî inancın bireysel alana hapsedilerek vicdanlara indirgenmesi, toplumsal alanda da "mefkurevî-mistik" (89) bir ideoloji halinde algılanmasıdır. Buna karşılık, dinî kurumsallaşmaya, "dinde aracılık (ruhbanlık) yoktur", iddiasıyla karşı çıkılmasıdır.

Son tahlilde Türkçüler, toplumsal iş bölümü gereğince dinî zümrelerin başka alanlara tedahülünün önlenmesi yani din ve devlet işlerinin ayrılması gerektiği kanaatini ileri sürerek din-toplum, din-devlet ve din-birey ilişkisini "din ve vicdan hürriyeti" bağlamında ele alarak hukukî bir çerçeveye indirgerler (90). Dinin yapılan bütün tarifleri, ferdin vicdanının inanmak ihtiyacını karşılamak şeklinde belirir (91).

İmparatorluk yapısının din anlayışı, Halil Nimetullah tarafından, şu şekilde ele alınır. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, İmparatorluk yapısı bağlamında, Osmanlı devri din anlayışı tenkit edilmeye başlanınca, ilk etapta öne sürülen husus, "dinin aslı huviyetine kavuşturulması" sorunudur. Bu sorun Türkçüler için de geçerlidir.

(87) Ziya Gökalp, a.g.m., s.122.

(88) Ziya Gökalp, a.g.m., s.122.

(89) Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, s. 37.

(90) Ağaoğlu Ahmet, Üç Medeniyet, s. 32; Mehmed Emin, Ma'lumat-ı Vataniyye, s. 80-82.

(91) Halil Nimetullah, "İnkılabın Felsefesi, Din Müessesesi", Milli Mecmua, 10 Ağustos 1927, Nu: 96.

"Eski Osmanlı Cemiyeti zamanında, diğer müesseselerde olduğu gibi, müslümanlık da asrî usûllerle tedkik edilerek, sonradan dinî hayata sokulan hurafelerden sıyrılarak ilk sâfiyetine iade edilmemiş, dinî hadiseler ilmi bir sûrette tetebbu' edilerek bu yüksek dinin asrî kıymetleri meydana konmadığı için fertlere telkin etmesi lazım gelen kudsi duygular efrâda aşılammamış ve böylece dinî hayat da sönük kalmıştır" (92).

Daha sonra imparatorluk yapısının dinî kurumları ve anlayışları değerlendirmeye alınır.

"Vakian Osmanlı imparatorluğu'nda bir şeyhülislamlik makamı vardır. Bu makam ismine bakılınca dinî hayatın nazımı ve murakıbbı olan bir makam zannolunurdu. Fakat, meşihat teşkilatı din terbiyesi ile hiç meşgul olmaz, yalnız dünya ile uğraşırdı. Bir taraftan ulûm-u islamiyenin neşr ve tamimi, diğer taraftan "ihkak-ı hak", gûya bu makamın vazifesi meyanında idi. Halbuki medreselerde okunan dürûs-u mertebe yalnız ulûm-u âliye denilen Arapça'nın kavâid ve belağatına müteallik, en değersiz kitapların biluzûm-u şerhlerinden, haşiyelerinden ileriye geçemez ve asıl maksûd olması lazım gelen tefsir, hadis gibi ulûm-u âliye'ye sıra gelmezdi. Buna mukabil makamlar, rütbelere, mansıplar; zâdeganlık gibi sırf resmî ve dünyevi olan hususât meşihat teşkilatının başlıca meşgalelerinden idi. Osmanlı tabakası içinde bir nev'i "asâlet" sınıfı vucuda getirmek ve bu sınıfın imtiyazını harice karşı göstereceği merasimi tanzim etmek, meşihatın yeğane düşüncesi idi. Bundan dolayı halk içinde yetişen din âlimleri meşihat'a mensup olan alimlere "ülemâ-ı rusûm" derlerdi (93).

Modern ulus-devlete evrilme sürecine giren Türk toplumunun aldığı yeni organizasyon biçimi sonucunda idarenin merkezileşmesi ve iletişimin yaygınlaşması, son olarak da eğitim ve öğretimin umûmleşmesi (94), dinî kurum ve anlayışın "sekülerleşme veya laikleşmesini" zo-

(92) Halil Nimetullah, a.g.m., s. 1478 Ayrıca benzer ifadeler için Bkz: İsmail Hakkı a.g.e., s. 108.

(93) Halil Nimetullah, a.g.m., s. 1478.

(94) Ziya Gökalp, a.g.m., s.123; Ağaoğlu Ahmet, a.g.e., ss. 32-33.

runlu kılmaktadır. Çünkü girilen yol tek hatlı (muasırlaşma) çizgiyi göstermektedir.

Toplumsal yapının aldığı son şekil gözönüne alınınca, Türkçüler de bu durumun farkındadırlar.

Geleneksel din üleması ve kurumlar, **"sırf dünyevî olan hususat ile meşgul olurken, isdar ettiği mahut fetvalarla devletin lâ-dinî olan hukuk müessesesine tahribkâr bir surette tecavüz eden ve bunu din kisvesine bürünerek icra ettiği için meta' olmasını temin ederdi. Asıl vazifesi olması lazım gelen "halkın dinî hayatına karşı alaka, halka din terbiyesi "vermek vazifesi, meselâ, "şuhûr-u selâse" gibi bazı zamanlarda ne dünyadan, ne âhiretten nasibi olmayan bir takım "cer-rar"ları halkın başına musallat ederek insanlığın, müslümanlığın, aklın haricinde bir takım galiz hikayât ve israiliyyat ile halkın dinî akidelerini alt-üst etmek ve binnetice yârûağyâr nazarında müslümanlığın kadrini tenzil etmektir. Bütün bunların neticesi olarak, halk tabakasında, vicdanlar da asıl safvet ve ulviyetiyle yaşamakta olan müslümanlık, haiz olduğu asrî kıymetleri gösterir tarzda inkişaf etmemiştir"** (95).

"Terakkiye mâni olan bu hali, İslamiyetin ahkam-ı esasiyyesinden görmek dinimizi kuvvetlendirmez, bilakis zayıflatır... İslamiyetin yüksekliği bir taraftan diyanî ahkâmın son derece âli olmasında, diğer taraftan bütün ilimleri ihtisasları dairesinde müstakillen selahiyyatdâr görmesindedir. Şübhesiz ilmin vazifesi dinin sahasına tecavüz etmemek olduğu gibi, dinin vazifesi de ilmin sahasına tahaddi etmemektir" (96).

Yukarıdaki ifadelerde de açıkça görüldüğü gibi, Türkçüler din hakkındaki düşüncelerini, "Milletleşme" sürecine girerken, geleneksel ve modern çerçeve içinde tanımlamaktadırlar. Türkçüler, 1922'ye kadar din konusunda, sosyo-kültürel ve siyasal gelişmelere bağlı olarak daha sıcak bakarken, 1922 sonrası özellikle Türkiye Cumhuriyeti bu milletleşme sürecinin somut yansıması olarak ortaya çıkınca, din, Batılılaşma bağ-

(95) Halil Nimetullah, a.g.m., s. 1478.

(96) Mehmet, "Inhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye Üzerine Tenkid", Yeni Mecmua, 18 Nisan 1918, Nu: 40, s. 276.

lamında ele alınmaya başlanmıştır. Batılılaşma ekseninde düşünülen din, total bir kategoriye dönüştürülen kültür-medeniyet ayrımında; islamöncesi Türk kültürü, Türklerin gelmesinden önceki Anadolu uygarlık ve kültürleriyle, indirgemeci bir bakış açısına hapsedilecektir.

Buradaki değişime bağlı olarak, Türkçü aydınlar arasında da din konusunda bir farklılaşma söz konusudur. Yanî dine karşı olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrışma söz konusudur. Ancak bu ayrışma daha çok Cumhuriyet devrinden sonradır.

Milli devlet devri, Türkçülerin izahlarına göre, Batılı toplumsal değişme aşamalarına göre tanımlanır. Topun icadı ve merkezi hükümetlerin halkla bütünleşerek, derebeyliğe son verilmesi; milli orduların teşekkülü, matbaanın icadı, ulusal kültürün oluşması, sanayileşme, toplumsal işbölümü, bireyin oluşumu gibi süreçlerin bir sonucu olarak milletleşme doğal aşama olarak kabul edilir (97).

Ziya Gökalp'e göre **"sosyal iş bölümünün kuvvetlenmesi, müşterek duyguların şiddetini azaltarak, kolektif vicdanın yanında meslek vicdanını ve ihtisas ruhunu uyandırıyor"** (98). Bu nokta'da Türkçüler, Batılı sosyal felsefelerde öngörülen dinin yerini dolduracak bilimsel din veya ahlâk anlayışı gibi, Türk toplumunda ortaya çıkan modern durumlara bağlı ve işbölümüne dayalı sekter ahlak (99) sistemleri üzerinde yoğunlaşırlar; millet ahlâkı, meslek ahlâkı, aile ahlâkı vs. gibi özel alanlar belirlenir (100).

Modern düşüncenin geleneksel varlık bütününü parçalara ayırarak her alanı yeniden tanımlaması neticesinde, din ve ahlak gibi metafizik alanlar yanında, toplumsal ve siyasal alanı da partiküler olarak birbirinden bağımsız kategoriler halinde kurgulaması kaçınılmazdır. Bu bağlamda geleneksel sosyal ve siyasal alanlar içeriklerinden boşaltılarak yeniden üretilmeye veya dönüştürülmeye çalışılır. Yeniden tanımlama aracı artık din değil, bilimdir.

(97) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 123, Mehmet Emin, Malumat-ı Vataniyye, ss. 34-40.

(98) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 123.

(99) Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, "Ahlakî Türkçülük", ss. 97-112.

(100) Ayrıca bkz; Ziya Gökalp, "Şahsi Ahlak", Yeni Mecmua, 23 Ağustos 1917, Nu: 7; "Cinsi Ahlak", Yeni Mecmua, 30 Ağustos 1917, Nu: 8. "Aile Ahlakı" Yeni Mecmua, 20 Eylül 1917, Nu: 11, Ayrıca, ahlak ile ilgili tüm makaleler için bkz. Ziya Gökalp, Türk Ahlakı, Türk Kültür Yay., İst., 1975.

Bu tanımlamaya göre, "ferdi şahsiyetler teşekkül edince, artık saltanatın kendi başına buyruk şekliyle, ümmet ruhunun gelenekçi ve fıkıhçı hususiyeti ruhlara ağır gelmeye başladı. Artık ilmin tenkide, siyasetin kontrole tâbi olması luzumu duyuluyordu. Bir taraftan teokratik hükümet yerine demokratik bir hükümetin geçmesi, diğer yönden iskulosfik felsefe yerine, tecrübî ve müsbet bir ilmin yerleşmesi gerekli görülmeye başladı" (101). Yani geleneksel yapı ve meşruiyetin (imparatorluk ve islamiyet) zamanla değişmesi, devletin milli, meşruiyetinin ise "milli bir halk efkarına dayandırılması"nı (102) gerektiriyordu.

"Milli halk efkarı ise milli kültür ile milli karakterden ibarettir. Demekki milli devlet, hükümetin bir milli karaktere dayanmasının bir neticesidir. Meşrutiyetten (1908) evvelki devirlerde, hükümet, halkının hakimi olduğu için halkın halk efkarına, yani milli bir karaktere dayanmak mecburiyetinde değildi. Halbuki, meşrutî bir devlette hükümet halkın hakimi değil, koruyucusudur. Ordu halkdan meydana 'geldiği gibi, gazete de halkın lisani mahiyetindedir. Buna göre, böyle bir devlette halkın müşterek duyguları, yani milli karakteri devletin dayanağı (meşruiyeti) olmadığı takdirde, hiç bir devlet devamlı olamaz. Meşrutiyetten evvelki devirlerde halk, hakiki bir cemiyet değil, belki biraraya gelmiş karışımından ibarettir. Cemiyet bir araya gelmiş fertlerin toplamı olduğu halde, karışım, ruhlarıyla birleşerek bir araya gelemeyen, yalnız zihni bir sürette birbiriyle karışan fertlerin toplamı demektir" (103). Görüldüğü gibi, imparatorluk yapısının yönetilenlere bakış açısı teb'a, raiyyet iken, meşrûti (demokratik) yapının yönetilenleri, özgür birer birey ve vatandaş konumuna yükseltmesi doğal bir gelişmedir. Türkçüler de bu oluşumların farkındadır. Bütün mesele, "hükümetin meşruiyeti halk efkarına "dayanmalı" (Egemenliğin halka ait olması) ilkesinin nasıl bir mekanizma ile belirleneceğidir.

İlgili mekanizma bireysel temelde şöyle kurulmaya çalışılır. "Fer-din en şuurlu duygusu olan "hürriyet" ile din ve vicdanın telkin edeceği mükellefiyetin müslümanlıkda ne ulvî bir tarzda itilaf et-

(101) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 122.

(102) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 122.

(103) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 122.

tiğini, ferdde başka hiç bir müessesenin dindiremeyeceği "inanmak ihtiyacı"nı ne ulvî, ne ruhanî bir sûrette tatmin ettiğini, müslümanlığın "ictimai hayata", başka hiç bir dinde görülemez tarzda "kıymet" vererek cemiyet hayatını yükseltecek nasıl yüksek telkinlerde bulunduğunu, vicdanları tenzihe ve ruhları tasfiye ederek, fertlere nasıl "fazilet" terbiyesi verdiğini, vasâyâsını doğru doğruya vicdanlara telkin ederek, ferdî evvela, "duymaya", sonra "düşünmeye" sevk ettiğini ilh. meydana koymalıdır" (104).

Görüldüğü üzere geleneksel yapıdaki birincil toplumsallıkları oluşturan somut ikincil toplumsallıkların, (din, tarikat, etnisite) yerine, modern durum karşısında, somut ikincil toplumsallıklara denk düşen soyut ikincil toplumsallıkları (millet, halk) ikame etme girişimi, Türkçülerde daha yoğun olarak tartışılır. Diğer bir ifade ile imparatorluk yapısının, evrenselci, ümmetçi karakterini besleyen dinsel anlayışın yerine, şuurlu birer özne haline gelen fertlerin oluşturduğu, ulusalcı ve toplumsal bir kültür ve bilinç etrafında oluşmuş homojen bir millet meydana getirmektedir (105).

1922'ye kadar, her ne kadar, Batılı-bilimsel kavramsal çerçevelere uygun, ancak geleneksel değer ve vurguların baskın olduğu fikrî spekülasyonlar, yapılsa da, bu tarihten sonra, içerik itibarıyla geçmiş bütünüyle red edilecek, oluşacak boşluklar ise modern bilimsel veriler (etnoloji, antropoloji) ile doldurulacaktır.

Diğer bir ifade ile Batıcıların din anlayışıyla buluşulacaktır.

Türkçülerin, din anlayışları, son tahlilde zamanlarında gelişen sosyo-kültürel ve siyasal oluşumların bir neticesi ise de, esas teorik açmazlar antropolojiden, sosyolojiye aktarılan "kültür" ve "medeniyet" kavramları çerçevesinde somutlaşmaktadır.

Devletin bütün gücünü, aydınların bütün gayretlerini seferber ederek yöneldiğimiz Batı dünyasının "medeniyet" olarak kabul edilen gelişmelerini takip ederken, Batı'nın sosyal ve kültürel özelliklerini de benimseyecek miydik? Diğer bir ifade ile, geleneksel yapının ortaya çıkardığı

(104) Halil Nimetullah, a.g.m., s. 1479, Ayrıca Din ve Vicdan Hürriyeti'ne Bakış Açısı için Bkz; Mehmed Emin, Malumat-ı Vataniyye, ss. 70-72.

(105) Ziya Gökalp, bu yeni gayreti, "men arete nefsehu fe kad arefe gayrahu" ibaresiyle, yani "kim kendisini bilirse, muhakkak başkasını da bilecektir" şeklinde niteliyor. Bkz; Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, s. 32.

gerçekliklerle birlikte, eski adet ve geleneklerimizi, dini inançlarımızı ve ideallerimizi de terkedecek miydık? Kılık-kıyafetimizden tutun da, dinimize kadar Avrupalı gibi mi olacaktık? (106). Bir ölçüde bütün düşünce akımlarının muhatap olduğu sorunsal burada düğümleniyordu.

Türkçülere göre Batı medeniyetin "medenî unsurları" ile yerli kültürün bir sentezi gerekmekte olup, Batı medeniyeti ile Türk kültürünün uzlaşmaları mümkündür (107). Çünkü Medeniyet'in içine, Batı'dan alacağımız değer ve kurumlar; kültür'ün içine ise, muhafaza edeceğimiz "milli" unsurlar yerleştirilmektedir. Yani medeniyet ve kültür arasında nasıl bir münasebet vardır? Doğu medeniyetinden çıkıp, Batı medeniyetine girdiğimiz zaman kazançlarımız ve kayıplarımız neler olacaktır? Türkçülere göre **"medeniyet usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen mefhumların ve tekniklerin mecmuudur. Hars (kültür) ise, hem usülle yapılamayan, hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duygulardır"** (108).

Türkçüler, genel olarak, medeniyet denilince bundan ilmin, teknolojinin, siyasi ve idarî organizasyonların anlaşılması gerektiğini kabul etmektedirler (109).

Bu bağlamda, Batı medeniyeti bizim öz malımız olan kültür unsurlarının gelişmesi için zemin ve bir araç işlevi görebilir. Medeniyete gelince, o zaten bizim öz malımız değildir. Geçmiş medeniyetimizi nasıl "başka"larından almışsak, (Arap - Osmanlı - İslam) yine faydalı olan bir başka medeniyeti de benimseyebiliriz.

Türkçü ideologların, bu nokta en büyük açmazları "din" in oturulacağı dairesidir. Din, kültür dairesine mi, yoksa medeniyet dairesine mi aittir? Türkçülerin formülünde eksik bilginin sebep olduğu yanlışlar yanında, güncel ihtiyaçlara "cevap" üretmenin ortaya çıkardığı tezatlar da vardır. Örneğin, din bir yerde medeniyet, bir yerde kültür dairesine ait öğelerden biri olarak kabul edilmektedir. Türkçüler (Ziya Gökalp), bu sebeple, islam dinini de başka milletlerden aldığımız için o, yerine göre

(106) Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, s. 8.

(107) Bkz; Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, s. 19; Türkçülüğün Esasları, s. 19.

(108) Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 20.

(109) Erol Güngör, a.g.e., s. 11.

medeniyet'e aittir (110). Türkçülerin, Osmanlı-İslâm birikimine, karşı bir söylem üretmeleri bu açmazdan kaynaklanmaktadır (111).

Gelinen noktada din, Türklerin icadı olmadığı için medeniyete, Türk milleti benimsediği için kültüre aittir. O zaman akla şu soru geliyor: Türkler eski dinlerinden niçin çıkıp İslâm'a girdi? Türkçülere göre ise, "medeniyet bir bütün olarak alındığı için" (112) Türkler, İslâm ve Doğu medeniyetine girdiler. Çünkü Türkler, Batı medeniyetini de bir bütün olarak benimseyeceğine göre, bu medeniyetin içinde Hristiyanlık yok mudur? Türkçüler bu sorulara net cevap veremezler. Ancak, Japonların modernleşmesi örnek gösterilmekle yetinilir (113). Elbette, Comte ve Durkheim'in sosyolojik çözümleme araçlarıyla gelinebilecek nokta bundan başkası olamazdı. Nitekim, Cumhuriyet'le birlikte yeni, "din-dışı" bir "kollektif bilinç" inşasına girişilecektir. Adeta "ilkel bir din" oluşturulacaktır.

Türkçülerin, Cumhuriyet ideolojisine katkı sağlayan düşüncelerini kısaca özetleyecek olursak, karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Kurtuluş Savaşı'nın sona ermesi ve Cumhuriyet'in ilanı Türk modernleşmesi için önemli bir zaman dilimidir. **"Türk halkı kurûn-u vustaî düşünüş tarzından sıyrıldı ve milli his ilk mühim zaferinî kazandı... İctimaî teşkilat meyanında Türk Ocağı'nın (Türk Derneği) ve Türk Yurdu mecmualarının bu hususta unutulmaz hizmetleri sebetmiştir.. Artık Osmanlı değiliz, ırk ve din rabitaları arasında fark gözetiyoruz. Başta Türkoğlu Türk'üz. bu istikbal programının kazanılan ilk maddesi idi. Fakat bu istikametın mufassal hars programını hazırlayarak kuvveden fiile çıkarmak yarının vazifesi idi. Eskiden, milli hisse mukabil islamî an'ane ve beynelmilel dinî rabitalar daha çok yer tutuyordu ve ümmet-i nebeviyye sözü, "millet" sözünden daha fazla revaç buluyordu"** (114).

Yukarıdaki ifadelerde, önceki dönemlerde geleneksel toplumsal

(110) Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, ss. 25-26.

(111) Bkz; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 25 vd. Halil Nimetullah, a.g.m.; Ağaoğlu Ahmed, Üç Medeniyet, s. 32 vd.

(112) Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 80.

(113) Bu örnek, hem islamcılarda, Hem de Türkçülerde önemli bir yer işgal eder. Çünkü Japonların (1905) Rusları yenmesi Doğu toplumlarına moral bir destek sağlamıştır.

(114) Masarus, "Halkçılık ve Garpcılık" (Konferans), Türk Yurdu, Mart 1928, Nu: 197/3. (ss. 14-24), s.14.

yapımıza ait yapılan eleştiriler, yeni dönemde, redd-i miras'a dönüşmüştür. Din ise, cumhuriyet ideolojisinin Türkçü anlayışından nasibini almıştır. Ancak şunu unutmamak gerekir ki bu Türkçüler, Erol Güngör'ün ifadesiyle, dindar olmayan Türkçülerdir (115). Bunlara göre **"Milliyetsiz sülaleyi ihtilal (1922) süpürdü. Arap dininin halifelik müessesesi (1924) yıkıldı. Medreselerin kapıları ebediyyen kapandı. Fakat eski milliyetsiz ruhun en karanlık gölgesi olan Osmanlıca başımızın üstünde bugün bile duruyor. İmparatorluk devrinin bugüne mirası cezrî bir sürette hallolduğu zaman ancak ictimai ihtilal tamam olacaktır"** (116).

Cumhuriyet devri'nin ilk dönem milliyetçilik anlayışında, yeni bir dil ve Batılı forma uygun bir "ulus" oluşturmak için, büyük küçük her bir milletin harsî tekamülünde ilk şart olarak, geleneksel tahayyül ve tasavvur dünyasının, "halk" nazarından silinmesi olarak ana hedef olarak görülmektedir.

Cumhuriyet elitlerinin nazarında, "garbçılık", Türklüğün de İslamlığın da ötesinde, tarihi ve toplumu "hızlandırma" ideolojisi'dir. Laiklik de siyasal değil, ideolojik olarak dinin karşısına yerleştirilmiştir.

"Bugünkü asrî hayat ve bu hayata merbut olan cereyanlar milliyeti tedrici bir sürette laikliğe doğru sevk ediyor. Ni-

(115) Erol Güngör'ün bahsettiği Türkçüler Yusuf Akçura ve Ağaoğlu Ahmed'tir. Cemil Meriç'in tabiriyle, "Osmanlı birikimini Bizans'ın devamı olarak kabul eden, başları sıkışınca Türkiye'ye iltica eden, fakat gördükleri iltifat nisbetinde anamıza söven bazı Türkçü dış Türklerimiz..." tarihsel süreç içinde "imansız müminlere" dönüşmüştür (Bkz. Erol Güngör, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, ss. 157-158). Cemil Meriç, Bu ülke, (İletişim Yay., İst. 1985, ss. 121-125). Bu aydınlar homojen bir millet meydana getirebilmek için, dil birliğini din birliğinin yerine ikame etmeye çalışan aydınlardır. "din milleti vucuda getirmek şöyle dursun, büsbütün uyuşturuyor. Bunu da en ziyade Türkçülük üstadlarının herkesden iyi bilmeleri lazım gelir. Osmanlılık devrinde Türk şuûr-u millisinin gayr-i meksûf kalmasına, Türklerin uzun müddet vicdan-ı milliden mahrum bulunmasına, Türkiye'de milliyetperverliğin uyanmamasına sebep dinin hayat-ı umûmiyyeye hakim olması değil mi? (bkz; Tekin Alp, Türkleştirmek, ss. 40-41). Son noktada "yeryüzünde kelimenin bütün manasıyla tek medeniyet vardır. O da beynelmilel dünya (Batı) medeniyetidir" düşüncesinde karar kılan işte bu Türkçülerdir. (Bkz; Masaruş, a.g.m., Ahmed Agayet, "Medeniyette Vahdet", 1-5, Türk Yurdu, Ocak 1928, Sayı: 195/1 ile Sayı: 200/5 arası; Ziya Gökalp ise bir millet için din birliğini dil birliğinin önünde görür) Bkz; Tekin Alp, a.g.e., s. 40)

(116) Prof. Masaruş, a.g.m., s. 22, Ayrıca Türkçülük akımının Cumhuriyet sonrası uğradığı değişim için bkz; Tekin Alp, Türkleştirme, Resimli Ay Mat., İst., 1927; Yusuf Akçura, Muasır Avrupa da Siyasî ve İctimai Fikirler ve Fikrî Cereyanlar, Matba-ı Amire, İst., 1339, ss. 1-27.

tekim bugün bütün hadisât ve müessesât-ı ictimaiyye dahi
laikliğe doğru yürütmektedir" (117).

B) TÜRKÇÜLER ve DİNİN MİLLİLEŞTİRİLMESİ SÜRECİNİN ANA PARAMETRELERİ:

İslam medeniyetinin son temsilcisi Osmanlı imparatorluğu'nun tarih sahnesinden kendisini yeniden üretemediği için yavaş yavaş silinmesiyle, genelde İslam dünyasının siyasal üstünlüğü ve varlığı da son bulmuş oluyordu. Başta Osmanlı aydınları olmak üzere, bu yokoluş karşısında çeşitli müslüman aydın ve devlet adamları da, Osmanlı ile birlikte islam dünyasının Batı'ya yenildiğine inanmışlardır.

Osmanlı devleti, gerek toplumsal ve siyasal mekanizmasıyla, gerekse temsil ettiği dinî - islami tahayyül dünyasıyla bütün islâm âleminin Batı karşısında varoluş çabasını temsil ediyordu. Osmanlılar sahip olduğu değer ve kurumlara o kadar güveniyordu ki, devlete ve yapısal niteliklerine "imanî" bir önem atfediyorlardı. Böyle bir tahayyülün, tarih boyunca hep aşağıladığı güçler tarafından yıkılması, problemi varoluşsal bir şüphe boyutuna ulaştırmıştır. Bir bakıma, Osmanlı tahayyülü kendi üstünlüğünün (narsizm) kurbanı olmuştur. Kendi üstünlüğüne olan iman ile dünyevî ihtişamını kaybeden Osmanlı devletiyle birlikte, aydınlar yıkımın sebepleri üzerinde düşünürken özellikle Batı'nın her alanda meydan okumasına karşı devletini ve değerlerini koruma mücadelesine girmişlerdir.

Uzun mücadelelere rağmen "mevcud"u korumak bir yana, yıkılışın sürekliliği karşısında aydınlar yeni yöntemler ve kurtuluş yolları aramaya başlamışlardır. İşte bu arayış sürecini temsil eden modernleşme tarihimiz içinde üretilen projelerden biri de Türkçülük projesidir. Batı'yı model alarak şekillenen ilgili projeler, farklı yöntemlerle yeni söylemler üretmekle birlikte, son tahlilde hepsi, toplumsal, kültürel ve ideolojik sürekliliği korumak bir yana, seküler bir zeminde dönüşerek farklılaşmışlardır.

Oluşum süreçlerini incelediğimiz Batıcı ve İslamcı modernleşme projeleri gibi, Türkçü modernleşme projesi de, geleneksel - modern toplumsal ve kültürel yapıların kesiştiği bir düzlemde şekillendiği için, ilgili

(117) Tekin Alp, a.g.e., s. 41, s. 1478.

projenin her safhası aynı tarihsel tecrübe ve birikim içinde yaşanan din ve din dışı alan ayrışmasının izlerini taşımaktadır. Diğer bir ifade ile, her somut adım ve teorik çerçeve, geleneksel yapı taşları ve dünya görüşleriyle hesaplaşma neticesinde oluştuğu için, din olgusu Türkçü projenin de kafasını çarptığı ana fenomen olmuştur. Geleneksel yapı ve ilişki sisteminin yerine modern bir yapı ve ilişki sistemi kurgulayan bir girişimin, dinî alanı bütün boyutlarıyla tartışmaya açması, yeni bir meşruiyet arayışı için bir zorunluluktur. Diğer modernleşme projelerinde olduğu gibi, Türkçülerde de dinî ikaz ve protesto girişimleri mevcuttur. Şimdi, Türkçülerin bu girişimlerini çeşitli boyutlarıyla tartışmaya çalışalım.

1) Türkçülerin Din Anlayışlarının Boyutları

a) Doktriner Boyut:

Türkçü aydınların, dinin doktriner boyutuna ait yaptıkları yeniden tanımlamalarda, Batılı dünya görüşünün "idealist" kanadına mensup filozof ve öğretileriyle, geleneksel mistik/tasavvufî dünya görüşünün temel çizgileri saklıdır. Türkçüler de, Batıcılar ve İslamcılarda olduğu gibi, dinin doktriner boyutu ve ibadetler boyutu ile fazla ilgilenmemişlerdir. İlgilendikleri tek şey, yeni bir toplum inşa ederken, yeni toplumun dayanacağı sosyolojik temellerdir. Sosyolojiye atfedilen büyük önem yanında, yine sosyolojik bir olgu, kurum ve ihtiyaç olarak görülen din, bu ilmin yöntemi ve yaklaşımı çerçevesinde ele alınmıştır.

Türkçülerin dine bakış açısı, Durkheim'in bakış açısı ve genel olarak pozitivistten esinlenerek oluştuğu için, geleneksel dinî yapıları bilimsel bir çerçeve ve tekamül kanunlarına uygun biçimde yeni bir form içinde modernleştirmek temel hedeftir. Bu bağlamda, Türkçülerin temel hareket noktası, dinin toplum içindeki yeri ve önemidir. Dolayısıyla bir din olarak İslam da bu genel çerçevenin içinde değerlendirilmektedir. Ancak sosyolojik verilere ve çözümlemelere en uygun dinin İslam dini olduğu da sık sık vurgulanır.

"Bizim dinimiz olan müslümanlık, ferdin en kudsi ve en yüksek duygularını dindireceği, ferdi fanî varlığından ebedî, lahûtî varlıklara eriştireceği, ferdin inanmak ihtiyacını hakkıyla tatmin edeceği gibi, cemiyet hayatına da en yüksek

kıymeti vererek ictimai hayatı en sağlam esaslara bağlamıştır" (118).

Yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere, Türkçülerin dini anlayışlarının doktriner boyutu, "ferdin yüksek duygularla lâhûtî varlıklara yönelmesi doğrultusunda ve inanmak ihtiyacı" çerçevesinde şekillenmektedir. Bu çerçeveyi belirleyen temel iki özellik ise, İslam tasavvufu ile Henri Bergson ve Alfred Fouillee'nin idealist-ruhcu felsefeleridir.

Türkçüler içinde bu konuda en çok kafa yoran düşünür Ziya Gökalp'dir. Diğer Türkçü aydınlar ise dinin sosyolojik boyutu ile ilgilenmişlerdir. Gökalp'e göre bir toplumun hayatı belli değerler üzerinde şekillenir. Buna göre, sosyal değerler arasında aşağıdan yukarıya bir mertebe sırası vardır. En aşağıda iktisadî kıymet, (ucuz-pahalı), sonra ilmi kıymet (doğru-yanlış), sonra estetik kıymet (güzel-çirkin), ve en yukarıda da ahlakî kıymet (iyi-kötü) bulunur. Bu sıralamaya göre, her kıymet sahasında çalışan insanların ürettikleri, yukarıya doğru çıkıldıkça, öbürlerinin yaptıklarından daha kıymetli olur. Meselâ, ilim adamının çalışması iktisadî değer üreten, mal ve hizmet sunan insanın çalışmasından daha yukarı seviyededir. Deha'nın yarattığı estetik değer, ilmi hakikatlar ve bulgulardan daha yüksek seviyededir. Ahlakî kıymet ise "iyi" ve "güzel"den de kıymetlidir. Fakat başka bir kıymet daha vardır ki, o bütün manevi kıymetleri câmi olmak dolayısıyla ahlakî kıymeti de câmi'dir. Bu en yüksek kıymet dinî kıymetten ibarettir. Din kıymetini de bize "mukaddes" kelimesi gösterir (119).

"Dinî kıymetin ahlâka bu suretle tefevvuk etmesi, ahlâkın şerefine bir nakise iras etmez. Zira dinin en çok kıymet verdiği şey ahlaktır. Peygamberimiz, "ben ahlakı itmam etmek için gönderildim" buyuruyor. Bundan başka bir şey mukaddes ise, o behemahal iyidir de. Hatta diyebiliriz ki mukaddes iyiden daha iyi bir şeydir. Ahlak ile dini, tasavvufî bir menkıbe ile tavzih edelim: Bir din kahramanı bir ahlak kahramanına "ne yapıyorsunuz?" diye sormuş. Ahlâk kahramanı "bulursak şükrediyoruz, bulamazsak sabrediyoruz"

(118) Halil Nimetullah, a.g.m.

(119) Ziya Gökalp, Makaleler, VII, s. 22.

demiş. Bu söze karşı din kahramanı şu cevabı vermiş. "Bu sizin yaptığınızı Horasan'ın köpekleri de yapmaktadır. Biz, bilakis, bulamazsak şükrederiz, bulursak sabrederiz". Bu misal bize, dinin ahlaktan daha yüksek bir ahlak olduğunu gösteriyor. Ahlâk insanı ancak fazilet'e kadar yükseltebilir. Din ise evliyalık namını verdiğimiz kudsi makama kadar çıkarır" (120).

Ziya Gökalp'e göre din, yukarıda görüldüğü üzere, Rudolf Otto ve Durkheim'in ve Mircae Eliade'nin "kollektif bilinç" olarak ifade ettiği kutsal (mukaddes) idesi etrafında şekillenen bir değerdir. Bu kutsal fikri / idesi, Tanrı'dan, meleklerden, peygamberlerden, evliya'dan, insanlara kadar hiyerarşik bir düzlemde kendini ifade etmektedir.

Ziya Gökalp, modern zamanların bilimi önceleyen tavrına bağlı olarak, din ve hakikat ilişkisini idealist filozofların bakış açısıyla, bizim tasavvuf geleneğimizin bakış açısını telif etmeye çalışır. Tekamül anlayışını ise, tasavvuftaki "makam"lara denk bir düzlemde ele alır. Bu bağlamda müracaat kaynağı ise dinin resmî yorumunun dışında bir yoruma sahip olan Muhyiddin İbn Arabi'dir.

"İslâm hakimlerinin bugünkü felsefeye en yakın bulunanı Muhyiddin, sofiyenin zevk ve vasıtasıyla muttali oldukları "intuitif-hadsî" halleri akli fikirlerle ifade ederek tasavvufla hikmeti telif eden müceddittir. Tasavvufu Garp felsefesinin "esrarcılık-mysticisme" mektebine muadil telakki etmek hatadır. Tasavvuf umumî manasıyla "mefkûrecilik-idealisme" mesleğinin muadilidir. Mutasavvıflar arasında mefkûreciliğin bütün şekillerini temsil edenler bulunduğu gibi, "esrarcı-mystique" olanlar da vardır. Tasavvuf kelimesi mahsusat âlemine hakiki bir mevcudiyet isnad etmeyen muhtelif mesleklere şamil umumî bir ünvandır. Hakiki mevcudiyeti mefkûrecilerden bir kısmı "tasavvur"a, diğer bir zümresi "tahassüs"e, başka bir fırkası da "irade"ye nisbet etmişlerdir. Sofiye mesleğinde de bu safhalar "makam" namıyla mevcuttur" (121).

(120) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 22.

(121) Tevfik Sedat, (Z. Gökalp), "Muhiddin Arabi", (Genç Kalemler, C. II, Nu: 4, ss. 61-64), Ziya Gökalp, Makalalar, II, K.B. Yay., Ank., 1982; ss. 14-20.

Ziya Gökalp, tasavvufun hakikate ulaşmak için sıraladığı safahatı, "Misal Alemi", "Ruhlar Alemi", ve "Hakikat Alemi"ni fizoloğların bilgi teorileriyle mukayese ederek, bilimsel din izahına devam eder.

"Berkley, gördüğümüz eşya'nın ihtisaslarımızdan, şu-urumuzun teessürlerinden ibaret olduğunu meydana koyduğu zaman, "innemel kevnü hayalün" cümlesini tekrar etmekten başka bir şey yapmamıştı. Binaenaleyh, Berkley'in "hadisecilik-phenomenisme" mesleği tasavvufun ilk kademesi olarak zaten mevcuttu. Kant, ihtisaslarımızın şey'i suretlerden ibaret olmadığını, bu suretlerin nefsi şekillerde televvün ettiğini ispat ettiği vakit" levnül mâ levnü inâihî" sânihasını şerhetmekten başka birşey yapmamıştı. O halde "tenkitçilik-criticisme" mektebi de tasavvufun ikinci kademesi olarak zaten mevcuttu."

Alfred Fouillée, Guyau, Nietzsche, William James gibi son zamanın filozofları mefkûrelerin birer "kuvvet-fikir" olduğuna, ümit, irade ve imanın yeni kıymetler ibdaı suretiyle hayatta bülend ve nezih saadetler husûle getirebileceğine dair hakikatları ilan ettikleri zaman "mâhakemel-kadâü alel eşyai illabiha" (kaza, eşyaya ancak eşya vasıtasıyla hükmedebilir) düstûrünü tefsir etmekten başka birşey yapmamışlardı. Bundan anlaşılıyor ki, dikkatle aradığımız takdirde bugünkü "kıymetçilik felsefesi"ni de tasavvufun zengin hazineleri arasında bulabileceğiz" (122).

Buraya kadar ele aldığımız konu, modern bilimsel verilerle dinin savunusudur. Diğer bir husus ise dinin fert bazındaki işlevidir. Yani, "dinin, bazı insanları evliyalık derecesine çıkarmakla onlara fevkalbeşer bir metanet, bir sabûrluk, bir şefkat ve fedakarlık veriyor olmasıdır. K. Kerim, "Evliyalar için korku yoktur ve onlar asla mahzun olmazlar" bu-yuruyor. Bu yüksek ferağ ve sekinetin daha hafif bir derecesi ekseri mü'minlerde bulunur. Bütün hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar, umumiyetle çocukluklarında dinî bir terbiye alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkumdurlar. Rivayete göre Ahmet Vefik

(122) Tefik Sedat, (Z. Gökalp), a.g.m., ss. 14-15.

Paşa'ya medeni cesaretinin istinadgâhını sormuşlar; "Allah'a tevekkülumdür" diye cevap vermiş. Filhakika Allah'a tevekkül eden bir lahza ümitten mahum kalmaz, bir dakika bedbin olmaz, hiçbir düşmandan korkmaz, hiçbir kedere mağlup olmaz. Daima meserret, huzur ve saadet içinde yaşar" (123).

Ziya Gökalp'in şahsında, Türkçülerin din anlayışının ferdi boyutunun üzerinde durmamız sebepsiz değildir. Çünkü Türkçülerin din anlayışları genel dünya görüşlerinin en temelli bir parçasıdır. Yani yeni bir fert ve toplum oluşturmak Türkçülerin ana hedefidir. Onlar dine, geleneksel, kelamî, felsefî ve fikhî tartışmaların dışında, sosyolojik olarak bakmaktadırlar. Türkçüler, sosyolojik çözümlemelerde Durkheim'in yaklaşımını esas aldıkları için, her konuda olduğu gibi, din konusunda da O'nun izleri görülür.

Bilindiği gibi Durkheim, geleneksel toplumsal yapıda esas olan "mekanik dayanışma"nın modern toplumsal yapılarda sosyal ve kültürel değişime, nüfus artışı ve iş bölümü gibi özelliklerden dolayı yerini "organik dayanışma"ya bırakacağını söylemektedir. Organik dayanışmanın hakim olduğu yapılarda, birey, geleneksel toplumsal yapılardaki kıymetlerden soyutlandığı için bir kuralsızlık hali (anomi) ile karşı karşıya kalmakta ve yalnızlaşmaktadır. Birey, modern toplumsal yapılardaki kuralsızlık haliyle karşılaştığı ve geleneksel değerlerin kuşatıcılığını bulamadığı için "intiha"ya yönelmektedir (124). Durkheim'e göre bu durum ancak bir sosyal ahlak ile önlenabilir.

Türkçüler bu çerçeveyi aynen kullandıkları için, onlara göre, toplumsal tekamüle bağlı olarak, millet aşamasına gelen toplumumuzda, modern gelişmelere geleneksel medeniyetimiz sağlıklı çözümler üretmediği için, imparatorluk kültürü ve medeniyetinin yerine, yeni bir kültür ve medeniyet çerçevesi meydana getirilmelidir. Bu yüzden Türkçüler, kültür (hars) ve medeniyet ayrımı yaparlar. Eski medeniyetimiz, milli harsın gelişmesine ve modern toplumun ihtiyacına cevap vermeye engel olduğundan, Batı medeniyetinin yüksek değerleri, milli kültüre aşılandığı zaman, sağlıklı bir bileşim meydana gelecektir. Ancak, Türkçüler din kurumunun kültür'e mi, yoksa medeniyet'e mi ait olacağı konusunda

(123) Ziya Gökalp, Dine Doğru, s. 24.

(124) Bu konuda geniş bilgi için bkz; Emile Durkheim, Intihar, (Çev: Özer Ozankaya), T.T.K. Yay., Ank., 1986, ss. VI-VIII.

karar veremedikleri için şöyle bir ayrıma girişirler: Osmanlı medeniyeti'ni temsil eden ve Türk kültürüne yabancılaşmış birikime karşı, halk arasında bütün canlılığıyla yaşamaya devam eden saf kültür ve saf dinî inanç ve yaşayış modeli öne çıkarılmalıdır. Yani gerek Türk kültürünün temel özellikleri, gerek islam dininin en güzel şekli halk katında yaşamaya devam etmektedir (125).

"Alem-i islamın her tarafında avam ile tabaka-i münevveresi arasında nâkabil-i imla büyük bir uçurum vardır. Halk her yerde ekabir ve mütefekkirin ile kat'i bir hal-i tezadda bulunur. Ve mevcudiyet-i milliyesinin gayr-ı müteammid ve fakat pek tehlikeli bir unsur-u tahripkârı gibi telakki eyledikleri o sınıfa nazar-ı itimad ile bakamıyor. Halkdan beklediği taktir ve itaati göremeyen tabaka-i mütefekkirin ise vatandaşlarına karşı ihfasından, çekinmediği bir çehre-i istihkar ile müteselli olmaya çalışıyor ve memleketini kaplayan cehaletten halas eylemedeki aczinden utanması lazım gelir iken, eserini takipden istinkaf eyleyen muhitindeki huşûnet, taânüdden şikayet edip duruyor".

"Her milletin saadeti kendi milli hayatını yaşamasıyla kabildir. Bundan dolayıdır ki, biz hars ile medeniyeti ayırıyoruz. Hars, bir milletin dinî, ahlâkî, bedîi duygularının mecmuudur. Bu mecmua, halkın konuştuğu lisanla içtimai bünye de ilave edilmek lazım gelir. Medeniyet bir milletin ilme, fenne, sanata, sanayiye, teşkilata aid ma'lumat ve melekесinin heyet-i mecmuiyyesidir. Her milletin kendisine mahsus bir harsı olduğu halde, beynelmilel bir zümrede (medeniyet) müşterektir. Mesela Avrupa'nın müşterek bir medeniyeti olduğu halde, Fransız, Alman, İngiliz vs. milletlerin bir hususî harsı vardır" (126).

Türkçüler, milli kültür'ün toplumu oluşturan fertlere varoluşsal bir huzur ve güven vereceğini, bunun da ancak dinî inanç ile mümkün olduğunu söylerler. Ancak bu dinî inanç, resmî, kurumlaşmış dinî ya-

(125) Geniş bilgi için bkz; Z. Gökalp, Türkçülüğün Esasları, "Halka Doğru ve "Garba Doğru" alt başlıklı bölüm, ss. 30-45.

(126) Mehmet-, "Inhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye" (Tenkid), Yeni Mecmua, 18 Nisan 1918, Nu: 40, s. 275.

pıdan ziyade, halk arasında tasavvufi mahiyette varlığını sürdüren ve halkın büyük ölçüde rağbet ettiği, "sivil islam"dan kaynaklanmaktadır.

"Bir millet milli harsına kıymet verdiği müddetçe mes'uddur. Harsını gözden atıp da, yalnız medeniyete kıymet verdiği zaman hem cemiyet, hem de fertler saadetten mahrum olur. Çünkü saadetin esasları maddi bir refah değil, manevî bir huzurdur. Medeniyetin husule getirdiği maddî refahın insanları mesud etmediği, intihara ait istatistiklerde meydana çıkmıştır. Hangi memlekette din, mefkûre, ictimai vicdanlar kuvvetli ise orada intiharın miktarı gayet azdır. Halbuki, bir memlekette ilmin, fennin ve sanayinin terakkisi ne derecede ise, intihar da o nisbette çoktur. Yani intiharın kemmiyeti, harsın kuvvetiyle ma'kusen, medeniyetin derecesiyle mebsutan mütenasibdir. Saadet duygusunun fıkdanına en iyi mi'yar ise intihardır. Çünkü, intiharı ihtiyar edenler, saadet hissini artık duyamayanlardır. Demek ki, bir millette saadeti çoğaltan hars, azaltansa medeniyettir. Mamafih medeniyetin saadet duygusunu azaltması doğrudan doğruya değildir. Medeniyet, ilmî tahlil ve tenkitleri, felsefî şüphe ve inkarları, sefihane zevk ve israfları doğurduğu için ilk işi harsı bozmaktır. O halde medeniyetin saadet üzerine olan bu rüchanı yalnız saadet itibariyle değildir. Askerî savvet, siyasi şevket cihetiyle de hars, medeniyetten daha faidelidir. Tarih bize her safhesinde harsça kuvvetli olan bir milletin, medeniyetçe yüksek olan bir millete galebesini hikaye eder. Yunanlıların Mısır'a, Makedonyalılarla, Roma'lıların, Yunanistan'a, Müslüman Arapların Romalılar ve İranlılara tefevvük ve galebesi bu ictimai kanunun en meşhur misalleridir" (127).

Bütün bu izahlardan anlaşılan husus, Türkçülerin din anlayışının doktriner boyutunun, önce bireyin sağlıklı bir dinî duygu ve iman huzuruyla topluma kazandırılması esas alınarak, onu geleneksel yapıdan modern yapılara geçişte "anomik" sıkıntılardan kurtarmaktır.

(127) Mehmet? "İnhitât-ı İslam Hakkında..." a.g.m., ss. 275-276.

Dinî inancın toplumsal boyutu ise, manen sağlıklı ve huzurlu olan bireylerden müteşkil ve esas olan toplumun ortaklaşa bir "bilinç" (Kolektif şuur) etrafında kenetlenmesidir.

"Dinin rolü yalnız fertlere şahsiyet vermekten ibaret değildir, cemiyetlere şahsiyet veren de yine din dir. Fakat evliya namını verdiğimiz din mürşitleri yalnız fertlere şahsiyet verebilirler, Cemiyetlere şahsiyet vermek onların işi değildir. Evliyalar ahlâk kahramanlarının fevkinde olduğu gibi, evliyaların fevkinde de peygamber ünvanı verilen vahye mazhar ilahî meb'uslar vardır... Dinin en büyük piştarları olan peygamberler, hem cemiyetlere, hem de fertlere kat'î şahsiyetler veren semavî bir kitapla, kudsi bir sünnetle, dinî bir teşkilatla beraber gelirler" (128).

Z. Gökalp, burada islam geleneğindeki "velayet ve nübüvvet" ayırımından hareket ediyor ve peygamberlerin hem Hakk'a, hem halka yönelmiş olduğunu belirtiyor.

"Peygamberimiz badiye Araplarını amîk bir cehaletten en yüksek bir hars ve medeniyete yükselttiği gibi, zuhurundan yüz sene geçmeden, neşrettiği din dörtyüz milyonluk büyük bir insaniyetin ictimai ve ferdi nâzım ve mürebbisi oldu. Fahr-i Kainat'ın bu kadar ictimai ve ferdi ruhları az zamanda cahilliyyet sâfilliyetinden melekîyyet-i illiyine yükseltmesi en büyük bir mucizedir" (129).

Bir inanç sisteminin toplumları terbiye edebilmesi için bir sosyal organizasyona ihtiyacı vardır ki, Gökalp bu organizasyonun "ümmet" olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Peygamberler ümmet teşkilatı kuran kimselerdir (130). Bu noktada Gökalp ümmeti de açık bir şekilde tarif etmiş (131), ama yine de yanlış anlaşılmıştır (132).

Gökalp'e göre ümmet organizasyonu toplumların tekamülünde millet merhalesinden önde gelir. Bir dinî camiaya mensup olan kavimler

(128) Ziya Gökalp, "Dine Doğru", ss. 24-25.

(129) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 25.

(130) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 25.

(131) Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, ss. 33-34.

(132) Erol Güngör, "Ziya Gökalp ve Türkçülükde Din Meselesi", Sosyal Meseleler ve Aydınlar, s. 54.

dil, kültür itibariyle ayrı olduklarının farkına vardıkları zaman, bu ayrılıkları bir siyasal istiklal ile de tamamlayarak millet hayatına geçerler. Fakat milliyet mefküresinin ve milletlerin doğuşu onların daha evvel bağlı bulundukları dinî câmiayı ortadan kaldırmaz. Başka bir ifade ile sosyal tekamülde milletin, ümmetten daha ileri olması, onun dinî bağlılığa dayanan ümmetten tamamen ayılması manasına gelmez (133).

Millet yapısı ortak bir vicdan ortaya koysa da, Gökalp'e göre "beynelmileliyet" duygusu aynı medeniyete mensup olmaktan, yani kaynağını dinden ve ilimden alan kitap'tan doğar. İşte bizim milliyetimiz, Türklük, beynelmileliyetimiz ise islamlıktır. Trablusgarp, Balkan Mukarebeleri esnasında Türklerin felaketine iştirak edenler, Macarlar, Moğollar, Mançular olmadı. Bilakis Çin'in, Hind'in, Cava'nın Sudan'ın ismini bilmediğimiz müslim kavimleri matemimize ortak oldular." (134).

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, Türkçüler, çeşitli bilimsel yaklaşımları esas alarak, özellikle sosyolojik olarak kurguladıkları din anlayışları, bir inanç sistemi olarak benzemese de, Auguste Comte'un insanlık dini'ne benzer antropo-sosyal bir din kurgusunun ipuçlarını vermektedir. Bu hükmü, Türkçülerin en sistemli düşünürü Ziya Gökalp'in şahsında verebiliriz;

"Beşerîyyât'a (antropoloji) göre aynı teşrihî enmüzece men-sub fertler, bir ırksa; ictimaiyyat'a (sosyoloji) göre de, bir medenîyyete mensup milletler bir beynelmileliyetdir. Türk lisani da Türk kavmi gibi İslam medeniyetine girdikten sonra hurûf ve ıstılahca islami bir şekil aldı. O halde bey-nelmileliyet ruhunu ibda' eden amil kitap, dolayısıyla me-deniyettir. Binaenaleyh Türklükle islamlık, biri milliyet di-ğeri beynilmileliyet mahiyetlerinde oldukları için aralarında asla tearuz yoktur... Mamafih, milliyet gazete'den ve bey-nelmileliyet kitaptan tevliid ettiği gibi, asriyyet (mo-dernisme) de "alet"den tekevvün eder. Bir zamanın mu-asırları, o zamanda fen, (teknik) hususunda en müterakki olan milletlerin yaptıkları ve kullandıkları bütün aletleri lmal ve istimal edebilenlerdir" (135).

(133) Erol Güngör, a.g.m., s. 54.

(134) Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, s. 8.

(135) Ziya Gökalp, a.g.e., ss. 8-9.

b) Pratikler (İbadet ve Ayinler) Boyutu:

Türkçülerin şahsında, Ziya Gökalp, fikir babası Durkheim'dan mülhem olarak toplumsal gerçekliğin temeline, toplum üyelerinin ortaklaşa duyusu, düşünüp, tasavvur ve yaşayışın yansıması olarak ortaya çıkan kollektif bilinci (ma'seri vicdan) oturtur. Doğal olarak din de, bu ortaklaşa duyusu ve düşünüşün tezahüründen kaynaklanan ve kutsalla ilintili toplumsal bir olgudur (136).

"Ma'ser-i ter'iler yalnız zümre mefhumlarına mahsus değildir. Ustureler, menkibeler, masallar, efsaneler, fıkralar, akideler, ahlâkî, hukukî, iktisadî, fennî kaideler ilmi ve felsefî görüşler de birer ma'seri ter'idenden ibarettir. İtikadın ve nazariyenin zıddı addolunan ayinler ve ameliyeler bile, evvela zihinde tasavvur olunup sonra da yapıldıkları için esasen birer ma'seri ter'dir" (137).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, her gerçeklik gibi, dini gerçeklikleri de kollektif bilince endeksleyen Gökalp'e göre din, toplumsal gerçekliklerin en üstünde yer alır (138). Toplumsal tekamüle bağlı olarak değişen din "müteazzi cemiyet"lerde iş bölümü neticesinde diğer toplumsal yapılardan farklı olarak kendi hususi alanına çekilmek zorundadır. Din, ibadetlerle itikadlardan mürekkep olduğu için, dinin sosyal vazifelerini, bu iki nevi hadiselerin dünyevi faydalarında aramak gerekir. Dinin uhrevî faydalarını göstermek, sosyologlara değil, mütekellimlere ve fakihlere aittir (139).

Z. Gökalp, dinî ibadetleri, taharet, namaz, oruç gibi, pratik faydalarından ziyade ki bunlara dinî maddileştirmek diyor-manevî menfeatlere uygun olarak yapmak gerektiğini ifade ediyor. Çünkü "ictimai hadiseler esasen, manevî yani ahlâkî, mefkurevî hadiselerden ibarettir. Din, bütün mevcutları "mukaddes" ve "zenim" (profan) diye iki cinse ayırır. Mabut ve ona muzaf olan herşey mukaddestir. Bunların haricinde kalan şeyler ise zenimdir" (140).

(136) Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, ss. 47-48.

(137) Ziya Gökalp, a.g.e., s. 49.

(138) Ziya Gökalp, "Dine Doğru", s. 22.

(139) Ziya Gökalp, "Dinin İctimai Hizmetleri I", *Makaleler*, VIII, K.B. Yay., Ank., 1982, s. 45.

(140) Ziya Gökalp, "Dinin İctimai Hizmetleri II", a.g.y., ss. 50-51.

Ziya Gökalp'in din olgusuna yaklaşımı görüldüğü üzere, üstadı Durkheim'in dinin en ilkel şekli olarak gördüğü "totemizm'e yakın görünmektedir. Çünkü Durkheim'a göre dinin özü, eşya ve eylemlerde gözetildiği "kutsal" ve "kutsal-dışı" ayrımında toplanmaktadır. Ne "ilah", ne "sır" ve ne de "tabiat üstü" kavramı dinin özünü anlatmak için yeterli değildir. Dolayısıyla din, kutsal şeylerle ilgili inanç ve amellerden mürekkep bir sistem olarak karşınıza çıkmaktadır. Her dinde mukaddes şeylerle ilgili olup, o dinin özünü teşkil eden bir takım akide ve ameller mevcuttur (141).

Totemizmin din anlayışına uygun çözümlemeler yapan Gökalp, bütün varlıkları "kutsal" ve "kutsal-dışı" olarak ayırarak, bu ayrımı ibadet tarzı için de kullanmaktadır.

"Dinin en esaslı şartı zenim hadiselerin (kutsal-dışı), mukaddes hadiseler (kutsal) takarrup ve temasını men etmektir. Bu iki varlık arasında, itilafı gayr-ı mümkün kılan bir tezaad-ı mutlak mevcuttur. Zenimi, mukaddese yaklaştırmak, kudsiyeti tanzim etmek en büyük günahıdır. Bunun uhrevî kuvve-i müeyyidesi vardır. Tekin olmayan bu kuvvet, hürmetsizlikte bulunan mütekitleri yıldırım gibi çarpar, mahveder. Halbuki, diğer taraftan ibadetin mahiyeti de zenim olan insanın mukaddes olan mabuduna takarrup etmesi demektir. O halde ibadetin icra olunabilmesi için, evvela ibadet edenin zenimlikten kurtulması lazımdır" (142).

Bu ifadeler bize klan üyelerinin ortak totemi kabul edilen varlığa, dokunmak ya da bazı dini merasimler hariç yemenin yasak olduğu ilkel dini ayinleri hatırlatmaktadır. Ayrıca, kutsal ile kutsal dışı arasındaki "tezâd-ı mutlak", yasaklar sistemi olarak kabul edilen "tabu"ları çağrışmaktadır. Ayin esnasında totemlerin yenilmesiyle, totemdeki kudsiyetin (mana) klan üyelerine intikali olayı; kulların, Tanrı'ya yaklaşması için yerine getirmesi gereken ameliyeler (zenimlikten kurtulmak) ile çok benzeşmektedir.

(141) Ünver Günay, Din Sosyolojisi Ders Notları, ss. 87-88.

(142) Ziya Gökalp, "Dinin İctimaî Hizmetleri II", a.g.y, s. 51.

"Abid zenimlikten kurtulabilmek için az çok mukaddesleşmelidir ki, mukaddese takarrup edebilsin. Bundan dolayıdır ki, ibadet iki devreye ayrılır. Birinci devrede, âbid, zenim hadiselerden tecerrüt etmeye çalışır ki, bu nevi amellere, "menfi ayinler" denilir. İkinci devrede, artık zenimlikten insilâh etmiş olan âbid, ruhunu mabuduna arz etmeye başlar ki, bu ameliyelere de "müsbet ayinler" denilir" (143).

Gökalp, burada "menfi ayinler" ile ibadet öncesi yapılan ön hazırlıkları ya da şartları kastederken, "müsbet ayinler" ile de ibadetin kendisini kastetmektedir.

Gökalp'in tasnifine göre menfi ayinler şunlardır: (144).

a) Gusül, abdest, necasetten taharet, hayz ve nifastan tatahhur, setr-i avret, oruç,

b) İstikbal-i kible, ibadetleri hususî mahallinde icra etmek, ibadetleri hususî vakitlerinde eda etmek, ayinlere sağ cihetten başlamak,

c) Dünya kelâmı etmemek, etrafına bakınmamak, mikat'ta ziynet libasını çıkarıp ihrama girmek, ihram esnasında saçını, tırnağını kesmek süretiyle ziynete meyil etmemek,

d) Feday-ı nefsin temsili olmak üzere kurban kesmek, zekat ve fitre i'tasıyla feday-ı malda bulunmak, cihad ve hac seferlerine katlanmak.

Bu tahlillerden anlaşılıyor ki, Gökalp, yine Durkheim'a uyarak, bireysel iradeyi topluma, dolayısıyla "kollektif bilinç"te bağlamak amacıyla, ibadetlerin bu yönünü "menfi" olarak görmektedir. Çünkü ferde ait olan herşey zenimdir, o halde menfi ayinlerin gayesi ferdlere, ferdiyetten tecrit etmektir. Burada da en çok dikkat çeken husus, Gökalp sosyolojik çözümlemelerine tasavvufî yorumları ilave ederek "hars"ın canlı yapısına işaret etmek istemektedir.

Kullanılan tasavvufî kavram ve makamlar, kulun Allah'la bütünleşmek için gerekli olan seyr-i sulûk için öngörülen usullere benzetilerek, fertleri bencillikten kurtarıp, "terk-i masîya"nın esas olan "nefi ferdiyet" mertebesine yükseltmektir. Yani nefsin tezkiye edilmesidir. Bu

(143) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 51.

(144) Ziya Gökalp, a.g.m., ss. 51-52.

bağlamda Gökâlp, zühd ve takva hayatını öne çıkararak, toplumun millet ve devlet aşamasında ihtiyaç duyacağı "meşruiyet"i mistik-dinî coşkuda, dolayısıyla dinî ibadet ve ayinlerin topluma kazandıracağı hareketliliği, feday-ı nefis etmede aramaktadır.

"Fert, ferdî arzularına, nefsanî ihtiraslarına hakim olmadıkça, ferdiyetten büyük fedakarlıklar icrasına alışmadıkça (medenî bittab) olamaz. İctimaî hayat, fertlere kimsenin malına, canına, ırzına dokunmamak, tembel olmayıp, işçilik etmek, okuyup-yazmak, öğrenmek, ahlaklı ve namuslu olmak, vergi vermek, yol yapmak, muharebede hayatını feda etmek, oğlunu askere vermek, şehit ailelerine ve mecruh gazilere malî fedakarlıklar etmek gibi hodgamlıkla gayr-i kâbil-i telif bir çok mükellefiyetler tahmil ediyor. Bu vazifeleri ifa edebilmek için ferdî ihtirasları yenecek kuvvetli bir irade lazımdır. Hülasa, ferdin "bâki bilcema'a" olması için, evvel emirde "fâni fil cema'a" olması müktazidir" (145).

Gökâlp, ibadetlerin ferdî (menfî ayinleri) yönünü izah ettikten sonra, ferdî topluma rapteden, toplumsal (müsbet ayinler) yönüne geçer. Ve müsbet ayinleri üç temel şarta bağlar, "eda edilmek, cemeatle icra edilmek ve mevkût olmak" (146).

Türkçülere göre, ferdî ruh, ictimai ruhla birleşmediği müddetçe, yani fert toplum içinde "şahsiyet" ve "kimlik" kazanmadıkça, birşey ifade etmez. "Ferdî ruh, duyguları irade haline, fikirleri mefkûre süretine, zihni temayülleri akîde mahiyetine is'ad edemez. Çünkü fert kemmiyetçe kabiliyetsizdir. Çünkü ferdî ruh, cemeatten mülhem olmaksızın vecd ve galeyan haline gelemmez. Vecd ve galeyan olmadıkça da azim, mefkûre, iman gibi şedîd halet-i ruhiyyeler, tekevvün etmez" (147). Yani kutsalın tecrübe edilmesi ancak her türlü kıymeti üreten toplum içinde mümkündür. Fertler, toplum haline geldiği zaman, "mana"nın toplum fertlerine kazandırdığı kudsiyet gibi, derhal bir vecd ve galeyan fırtınası ferdî ruhları "kutsa"ya bütünleştirir. Gökâlp'e göre bu, "ictimai ruh"u meydana getirir. İbadetlerin eda edilmesi ve cemeat halinde icra edilmesi "ictimai

(145) Ziya Gökâlp, a.g.m., s. 52-53.

(146) Ziya Gökâlp, "Din İctimaî Hizmetleri III", a.g.y, s. 55.

(147) Ziya Gökâlp, a.g.m., s. 55.

ruh"un ortaya çıkışını sağlar. Dolayısıyla Toplum, "lisani, edebiyatı, ananeleri, ilim ve fenleri, hukuk ve ahlakı, hülasa harsı vasıtasıyla fertlerde bir şahsiyet husûle getirmiştir" (148). Gökâlp'e göre, "ibadetlerin cemaatle eda edilmesi mukaddesleşmek için cemeatleşmek lazım olduğuna binaendir... Ferd zenimlikten kurtulup kudsi bir mahiyet iktisap ettikten sonradır ki müştak olduğu huzura dahil olabilir" (149).

Ferdin kutsal ile bütünleşebilmek için şu müsbet ayinleri, ibadetleri yapmak zorundadır. Bunlar;

"Beş vakit namaz, teravih, cuma namazı, bayram namazı ve hac'dır. Bunlardan evkat-ı hamse ile teravih namazlarının cemaatle edası asıl olmakla birlikte, münferiden edaları da caizdir. Çünkü fertlerde cemiyetin harsından mütevellit olan şahsiyet, ruhlarda daimi bir kutsiyet idame ettirir. Mukaddese takarrüb için lazım olan takdis melekesi, bu gibi fertlerde infirad halinde de mevcuttur. Fakat cemaatten tebaûd, uzun bir zaman devam ederse bu meleke zayıflamaya başlar. Bunun içindir ki, cuma ve bayram namazlarının münferiden edası caiz değildir. İbadetler, aynı zamanda ibadete tahsis edilmiş mukaddes mekanlarda, mabetlerde icra olunur" (150).

Gökâlp'e göre, İslam mabetleri, mescid, camî, cami-i kebir, Kâbe ve Arafattır. Bu kutsal mekanlarda, mescid, cami, cami-i kebir gibi mabetlerde toplanan cemaatlar milli topluluklar, dolayısı ile milli toplantıları temsil eder. Kâbe ve Arafat ise her sene bütün islam ümmetinin müktedir olanlarını birleştirerek azim bir "birlik" vucuda getirmektedir. İslam'ın bütün milletleri, mümessilleri vasıtasıyla bu beynelmilel ictimada hazır bulunurlar. Ramazan orucu, hac ve kurban gibi müsbet ibadetleri yerine getirebilmek için, vakte bağlı menfi ibadettir. Ramazanla, Kurban Bayramı arasındaki süre uzak yerlerden gelecek hacıların aradaki mesafeyi kat edebilmesi içindir. Dolayısıyla, mabetlerde ictima için bir takım muayyen zamanlar olmalıdır ki, fertler bir araya gelebilsin. Mühim olan, bütün ictimai işler gibi, ibadetlerin de zamanları taayyün ederek mevkut olmuşlardır. Bunun içindir ki, her ümmetin dinî bir takvimi vardır (151).

Sonuç olarak Türkçülere göre "din, fertleri mukaddes duygular ve

(148) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 57.

(149) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 57.

(150) Ziya Gökalp, a.g.m., ss. 58-59.

(151) Ziya Gökalp, a.g.m., ss. 58-59.

itikadlarla birleştirerek milli vicdanı vucuda getiren en mühim âmildir. Bunun içindir ki, hakiki dindarlar milli hamiyete malik, hakiki milliyetperverler de dinin la-yezel olduğuna kaildirler" (152).

c) Toplumsal Boyutu:

Türkçüler, yapısal bakımdan dinin inanç ve ibadet boyutundan sonra onun cemaat boyutunu da doğal olarak tartışmaktadırlar. Bu zellikler i içelik arzettiği için kısmen geçen bölümlerde de temas edilmiştir. Ancak, cemaat boyutunu ele alırken, bütün düşünce akımlarında olduğu gibi, geleneksel toplumdaki dinî değer, kurum ve yapıların modernleşme sürecine bağlı olarak alacağı ya da alması gereken biçimler üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Diğer bir ifade ile, din, toplumun en vazgeçilmez kurumu olduğu için toplumsal tekamülün her aşamasına uygun bir din anlayışı ile bu pratiklere dayalı bir yapı ve ilişki sistemi oluşturmak lazımdır. Zaten din ve değişme sorunsalı, bütün zamanların en önemli problemlerinden biridir.

Türkçüler, imparatorluk yapısından, milli devlet esasına dayalı yeni bir yapı (millet) ve meşruiyet (milliyet) aracı üretme arayışı içine girmişlerdir. Bu bakımdan, Türkçüler dini toplumsal değişme ve evrim süreci içinde bir değişken olarak almak sretiyle, onun farklı toplumsal şartlar ve tipler içerisindeki durumunu, işlevlerini, uğradığı değişiklikleri, topluma olan etki ve tepkileri ile evrimi problemlerini ele almaktadırlar (153).

Türkçüler, bütün mlmelerinde sosyoloji ilmini esas aldıkları için, yeniden şekillenen modern Türk devleti'nin yapısı içindeki dinin işlevi ve konumunu, Türk tarihinin ilk devirlerinden bu yana, aile, klan, aşiret, kavim, mmet, devlet aşamalarına göre ele almaktadırlar. Bütün bu değerlendirmeler modern bilimsel ve sosyolojik veriler çerçevesinde yapılmaktadır (154).

Baticılar, genel olarak Batılı birikimi esas aldıkları için, son tahlilde dinî red etme noktasına gelirken İslamcılar modern toplumsal oluşumlara rağmen, dinin geleneksel dinî-siyasal erevesi olan "mmet"

(152) Ziya Gökalp, a.g.m., s. 59.

(153) nver Günay, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", a.g.y., ss. 225-226.

(154) Geniş bir değerlendirme için bkz; Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırılaşmak, ss. 19-25.

esası üzerinde ısrar ederken, Türkçüler de modern ve geleneksel oluşumlar bağlamında, modern yönleri ağır basan, yerel-millî bir din anlayışını benimsemektedirler. Türkçüler, genelde, dinî vazgeçilmez bir kurum ve olgu olarak kabul etmelerine rağmen, öngördükleri dinî anlayış, büyük ölçüde metafizik onamalara dayanmaktan ziyade, bilimsel - sosyolojik verilere yaslanmaktadır. Türkçülere göre, modern toplumun özellikleri itibariyle (sanayileşme-işbölümü) dinin mahiyeti ve konusu yeniden tanımlanmalıdır:

"Ahlâkî, iktisadî, lisanî, bedîî bütün buhranlarımızın fevkinde bir buhran ki, ruhları hasta, mabedleri تنها, mektepleri imansız, hayatı desteksiz bırakıyor. Bütün ictimai buhranlar gibi tarihten, hayattan gelen buhran, din buhranıdır. Bu buhranın eseri şu ki, bir yandan en zinde, en mukaddes tanınmış itikadlarımız sarsılıyor; bir yandan da bu akidelere bağlanan amellerimiz unutuluyor. Bu buhranın menşei nedir? Bir yandan ictimai tahavvüller, bir yandan irfanî tağayyürlerdir. Şöyleki, asırlardan beri Türklerin değişen hayatı, hayat hakkındaki mefkûreleri değiştirmiş, onları doğru ve mutlak bildikleri bir çok itikadlara karşı tenkidkar, ibadetler için ihmalkar bırakmıştır. Diğer cihetten mekteplerdeki tedrisatın bir kısmı müsbet ve tabii hakikatler sahasını aşarak, ictimai ve ahlâkî hisler sahasına girmiş, ilmî hakikatler namına ictimai mefkûreleri yıkmıştır. Buna mukabil ulûm-u dinîyye tedrisatı, mukaddesler sahasından çıkarak müsbetler sahasına girmiş, dinî akide ve mefkûre namına ilmî ve tabiatı inkar etmiştir. İşte bir yandan hayatın tahavvülü, bir yandan da ilmin ve dinin tağayyürü bugünkü neslin dinî buhranını yaratmıştır" (155).

Türkçülerin problem tanımlamalarına göre, bugün, "dinsizlerin", "maddiyatçıların", "mukallidlerin" ve "ananecilerin" dine bakış açısı, yaşanılan buhranı aşmaya yetmez. Modern toplumdaki iş bölümüne bağlı olarak, itikad ve ibadetlerin tayin ve tanzimi kelam ve fıkıhçılara bırakılmakla birlikte, genel olarak din, "ictimai bir şen'iyet" olduğu için ic-

(155) İsmail Hakkı, a.g.m., s. 109.

timaiyyatçıları ilgilendirmektedir.

"İctimaiyyat ilmi, dinî, imanî ve ictimaî bir şen'iyet (olay) gibi telakki ettiğinden, dinli, imanlı ferdi ictimaî bir varlık olarak görür ve onun vicdanına hürmet eder. Hem de dinin, imanın menşei muhitte bulduğundan, vicdanları ıslaha evvela muhîti ve teşkilatı ıslahla başlamayı tavsiye eder. İctimaiyyatçı, bütün ictimaî müesseseler gibi, tahavvül ve tekamülü tâbîi olarak kabul eder. Cemiyetin bünyesi, hayatı, his değıştikçe dinî mukaddesleri de beraber değışir. Yani din zuhur eder, tekamül eder, ahlak, hukuk, iktisat daha hususi vazifelere inkisam eder. Binaenaleyh, dinde "terakki" dinin mazideki hayatına sımsıkı bağlanmak değil, dinin canlı mefkûrelerine iman etmektir" (156).

Görüldüğü üzere Türkçülere göre, toplumsal değışme esastır. Dolayısıyla, geleneksel dinî anlayışlar zamanla değışerek yeni yeni ortaya çıkan toplumsal taleplere uygun olarak yeniden tanımlanmak zorundadır. Ancak din, toplum hayatı için kaçınılmaz bir olgudur. İmparatorluk yapısından, ulus-devlet aşamasına doğru toplum evrilmekte olduğu için, Türkçüler, bunalımlı bu intikal sürecinde ve yeni toplumun üzerine oturtulacağı meşruiyet arayışı bağlamında, Türk toplumunun evrimsel ve uygulamalı tarihi ve aktüel sosyolojisini esas alarak bir tür "milli tarihî din sosyolojisi" projesini gerçekleştirmeyi amaçlamaktadırlar. Özellikle Gökâlp, ister klan, aşiret ve kavim dönemlerinde, isterse ümmet ve millet dönemlerinde olsun bir toplumsal tipin dinle ilişkilerini araştırırken, bağlı bulunduğu sosyoloji geleneğine de uygun olarak, konuyu sadece Türk ve Müslüman toplumları ve dinleri açısından ele almamakta, tersine öteki toplumlar ve dinlerle sıklık karşılaştırmalar yaparak incelemektedir (157).

Türkçüler, modernleşme sürecinde diğer düşünce akımlarının teorik temellerinin ve yansımalarının yanlışlığını görerek, diğer düşünce akımlarının öncüllerini (medeniyet ve din) alarak, bu öncüllere imparatorluğun çekirdeğini oluşturan Türk toplumunun kültürünü (hars) ilave ederek modern bir senteze ulaşmak istemektedirler. Bunun için de

(156) İsmail Hakkı, a.g.m., s. 109.

(157) Ünver Günay, a.g.m., s. 226.

Türk toplumu içerisinde Gökâlp'in ortaya attığı "Türkleşmek, İslamlaşmak ve muasırlaşmak" formülünü işlemeye çalışmışlardır. Çünkü Batı'nın meydan okuması ve hayranı olduğumuz medeniyetinin cazibesine karşı sağlıklı bir tepki geliştirebilmek için, bu üç değerın uzlaştırılması gerekiyordu. Son tahlilde din, kültür ve medeniyet birbirine ırcası mümkün olmayan farklı toplumsal gerçekliklerdir. Japonya örneğinde olduğu gibi, modern bir toplumsal form içinde bu gerçeklikleri sentezlemek mümkündür (158).

Türkçüler kurguladıkları sentezi gerçekleştirebilmek için yeni bir dini anlayış, yeni bir toplum, yeni bir medeniyet tasarısı ortaya atarlar. Bu yaklaşım, teorik olarak, iyi niyetlerle ortaya konmuşsa da kullandıkları kavramsal çerçeve tarihsel tecrübe ve pratiklere yabancı olduğu için malesef Cumhuriyet devrinde başkalaşarak somutlaşmıştır.

Bu noktada, konumuz gereği biz yeni bir form ve anlayış içinde tartışılan din olgusunun serüvenini ele alacağız, Türkçülere göre, doğal olarak temel veri tabanı tarihsel ve kültürel sürekliliği esas olan Türk kültürüdür. Türkler tarih boyu çeşitli dinlere ve medeniyetlere girdikleri için kısmen kendilerine yabancılaşmışlardır. Zaten medeniyetler de kültüre yıkıcı tesirde bulunurlar (159).

Osmanlı İmparatorluğu ve İslam Medeniyeti çöktüğüne göre, Modern medeniyete katılabilmek için, hem harsın, hem de dinin halk arasında yaşanan "saf" şeklini merkeze alarak Weberyen tarzda bir toplumsal silkinış ve duygusal yoğunlukla (160) örüntülü bir mefkûre üretmek lazımdır. Bunun için de, geleneksel toplumsal yapının medeniyet yapısı ve din anlayışı bir arındırmaya tabi tutulmalıdır. Bu noktada Türkçüler, bu ameliyeyi gerçekleştirmek için bütün tarihi mirası red etmek ve tarihimizin Osmanlı periyodunu kötülemek gibi çelişkiye düşmüşlerdir (161). Elbette tarihî olanla, dinî olanı; milli olanla olmayanı ayırmak için eleştirel bir yaklaşım yerine göre gereklidir. Ancak geçmişî bütününü redd-i miras etmek çok büyük yanılgıdır.

(158) Bu konudaki ayrımlar için bkz; Ziya Gökâlp, a.g.e., ss. 19-26; Ziya Gökâlp, Türkçülüğün Esasları, "Garba Doğru", ss. 34-45.

(159) Ziya Gökâlp, Türkçülüğün Esasları, ss. 30-45.

(160) Ünver Günay, a.g.m., s. 232; Orhan Türkdoğan, Milli Kültür Modernleşme ve İslam, s. 114 vd.

(161) Ziya Gökâlp, Türkçülüğün Esasları, ss. 80-84.

Türkçülerin dinde arındırma girişimlerinin altında, daha öncede ifade ettiğimiz gibi, modern toplumsal yapının gerektirdiği talepler olmakla birlikte, esasen tekamül anlayışının ve Batı'daki reformasyon girişiminin tesirleri vardır. Bunu Gökalp açıklıkla belirtir.

"Avrupa'da Rönosans, Reform, felsefî tecceddüd, romantizm gibi ahlakî, dinî, ilmî ve bedîî inkılaplar kürûn-u vustâ hayatına nihayet verdi. İslam âleminde bu inkılaplar vücûda gelmediği için, biz halâ kurûn-u vustadan kurtulamamışızdır. Bu cihetle, Avrupa iskolastiğe nihayet verdiği halde biz henüz onun tesiri altındayız" (162).

Türkçüler bu yolla kapı araladıktan sonra, dinde yeni ictihadların yapılarak, yeni, modern bir anlayış ortaya koymayı zorunlu olarak kabul ederler. Dolayısı ile islam'da, Batı'daki Kilise kurumuna benzer bir dinî kurumun olmamasını bir şans ve avantaj olarak görürler. Çünkü modern toplumda din bir vicdan işi haline gelmiştir.

"Müslümanlıkta dinin resmî bir müessesesi yoktur, olamaz. Müslümanlık lahutî olan mukaddes varlığını, kendi kudsî vasâyâsını vicdanlara telkin eder ve müeyyidesini resmi makamlardan değil, vicdanlardaki imandan alır. İşte müslümanlık bu ulvî tebliğlerini, bu kudsî telkinlerini ilk safvetinde olarak ferdlere vermek, sonradan içine girmiş olan hurafâttan, israiliyattan kurtarmak, bugünkü ameli usullere göre müslümanlığın bünyesini ve esaslarını tedkik ederek cemiyet hayatına vereceği canlılığı uyandırmak ve binnetice bu kudsî müessesenin feyzleri vasıtasıyla ferdleri cemiyete daha sıkı bir surette bağlamak lazım gelir. Şu halde yapılacak şey, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği asıl müslümanlığın ne olduğunu bugünkü ameli usullerle tedkik etmek ve bugün cemiyete vereceği dinî mevzuların ne olacağını ve bu mevzuların asrî kıymetlerinin ne olduğunu meydana koymaktır" (163).

(162) Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 40; Benzer değerlendirme için bkz; Ağaoğlu Ahmed, *Üç Medeniyet*, ss. 26-46.

(163) Halil Nimetullah, a.g.m., s. 1479.

Görüldüğü üzere Türkçüler, din olgusunu genel ve bilimsel bir yaklaşımla ele alıp, modern toplumun ihtiyaçlarına uygun hale getirmeyi hedeflemektedirler. Bu noktada geçmiş dönemin dinî anlayış ve kurumlarını da eleştirmektedirler. Osmanlı imparatorluğu dönemindeki dinî anlayış ve kurumlar, halktan bağımsız, üst tabakaya mahsus bir nitelik olarak görülmekte, halkın inandığı ve yaşadığı dinin ise daha tutarlı ve sağlıklı olduğu öne sürülmektedir (164). Dolayısıyla Türkçüler Osmanlı tecrübesi ve birikimini din bağlamında halka ters düştüğü için reddederler (165).

Türkçüler geleneksel dinî yapıların, modern yapıların ihtiyaç ve işlevlerini yerine getirmesini engelleyeceği için, kaldırılması gerektiğini ifade etmektedirler. Zaten, Meşihat Teşkilatı'nın yerine Diyanet Teşkilatı'nın, Medreselerin yerine Dar'ul Funûn'un açılması teklifleri genellikle Türkçüler tarafından yapılmıştır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu gibi cemaatlerden oluşan bir yapıdan cemiyete geçiş sürecinde (166) homojen bir millet oluşturmak için başka yol görülmemektedir. Diğer bir ifade ile, Tanzimattan bu yana ikizleşen yapılar, teke indirgenmek ve eski yapılar ortadan kaldırılmak zorundadır (167). Ayrıca din olgusu, geleneksel yapıda olduğu gibi, toplumsal hayatın nâzımı olarak değil, modern toplumda din ve vicdan hürriyeti bağlamında bireysel-vicdanî bir kabul olarak ele alınarak modern toplumsal örgütlenmenin laik veya seküler özelliği öne çıkarılmaktadır. Neticede, din, halkın moral ihtiyacını giderecek bir kurum olarak tanımlanmaktadır.

"İşte Türkün din müessesesi olan müslümanlık asırlardan beri Türk'ün ruhundaki "inanmak" ihtiyacını tatmin etmekte bulunmakla birlikte, bu kudsi duygunun asırların cereyanı arasında geçirdiği tekamül devirlerini takiben, asrın icabatına göre alacağı şeklin inkişafına rehberlik edilmiş değildir" (168).

Türkçüler nazarında bu bağlamda yapılan en önemli tartışmalardan birisi, geleneksel anlayışın aksine, dinî metinlerin ve ibadet

(164) Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 25.

(165) Halil Nimetullah, a.g.m., ss. 1478-1479.

(166) Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, ss. 29.

(167) Ziya Gökalp, a.g.e., ss. 42-43.

(168) Halil Nimetullah, a.g.m.

dilinin türkçeleştirilmesi meselesidir. İlgili girişimler homojen bir ulus oluşturma'nın temel şartlarından biri olan "dil birliği" tezinin doğal bir yansımasıdır. Ziya Gökalp, Batı'daki reformasyon örneğinden ve modern oluşumlardan esinlenerek bu konudaki görüşlerini "Dinî Türkçülük" başlığı altında ortaya koyar.

"Dinî Türkçülük, din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması demektir. Bir millet, din kitaplarını okuyup anlayamazsa, tabiidir ki, dinin hakiki mahiyetini öğrenemez. Hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlayamadığı surette de ibadetlerden hiç bir zevk alamaz. İmam-ı Âzam hazretleri, hatta, namazdaki sûrelerin bile milli lisanla okunmasının caiz olduğunu beyan buyurmuşlardır. Çünkü ibadetten alınacak vecd, ancak okunan duaların tamamıyla anlaşılmasına bağlıdır. Halkımızın dini hayatını tedkik edersek görürüz ki, ayinler arasında en ziyade vecd duyulanlar, namazlardan sonra ana diliyle yapılan derûni ve samimi münâcaatlardır." (169)

Gökalp'e göre, ilahi ve mevlid-i şerifler halkın dilinde olduğu için halkta dinî duygular ve heyecanlar uyandıran bir âmildir. "O halde dinî hayatımızda daha büyük bir vecd ve insirah vermek için, gerek -tilavetler müstesna olmak üzere- Kur'ân-ı Kerim'in ve gerek ibadetlerle ayinlerden sonra okunan bütün dualarla münacatların ve hutbelerin Türkçe okunması lazım gelir." (170).

Görüldüğü gibi, geçmişten günümüze uzanan, "ibadet dili" tartışmalarında toplumda kabul gören uygulamalar olduğu gibi, (hutbe ve dualar) kabul görmeyen fakat ideolojik olarak dayatılmaya çalışılan projeler mevcuttur. Özellikle Cumhuriyet sonrası, "dinde reform" olarak takdim edilen bazı uygulamalar toplumsal tepkiler ve direnmeler sebebiyle ortadan kalkmış ya da kaldırılmıştır. Erol Güngör'ün ifadesiyle, zaten halkın dinî hayatı ile ilgili çeşitli projeler sunanlar, bizzat o dinî pratikleri yerine getiren ve değiştirilmesi gereken hususları tecrübe eden insanlar değildir. Onlar, kafalarında tasarladıkları projeleri, halka dayatmak isteyen, din ile normalde hiç bir ilişkisi olmayan insanlardır.

(169) Bkz; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, ss. 113-114; Ayrıca Masamî Araf, a.g.e., ss. 136-139.

(170) Ziya Gökalp, a.g.e., s. 114.

Türkçülerin bu konudaki düşüncelerinin pek çoğu bugün toplumda yansımaları bulmaktadır. Ancak, toplumsal tecrübenin zaman içinde ürettiği pratikler, sağlıklı bir şekilde değerlendirilemediği için bu alandaki tartışmalar ideolojik zeminde devam etmektedir.

Türkçüler, dini "asrın icabatı"na göre yeniden tanımlarken, modern toplumun üzerinde şekilleneceği yeni bir eğitim ve öğretim, ahlak, fert (kadın-erkek), aile ve devlet organizasyonu da önermektedirler. Çünkü, modern toplumda ortaya çıkan yeni verileri, yapıları, böylelikle meşru bir zemine oturtmak istemektedirler. Ancak, diğer düşünce bloklarında olduğu üzere bu anlayış da toplumsal dinamiklerden hareketlerle değil, topluma tepeden biçilen ve toplumsal tabana maledilmek üzere herkes tarafından kabul edilmesi istenen yukarıdan dikte edilen bir anlayıştır. Genel olarak bu anlayışın hareket noktası ise, medeniyete aid kabul edilen yapı ve kurumların, herşeyin başına "millî" getirilmek suretiyle meşrulaştırılmasıdır.

Zaten modern düşünce ve yapıların temel özelliği de, bütün varlıkların ve gerçekliklerin birbirinden ayrıştırılarak "parçacı" bir yöntemle yeniden anlamlandırılması olduğu için, "taksim-i âmâl" modern yapıların ana karakteristiğidir. Diğer bir ifade ile herşeyi hiyerarşik bir düzlem içinde "bütüncül" olarak değerlendiren geleneksel anlayışın yerine, herşeyi "eşitlik" düzleminde türdeş kabul ederek, basitten karmaşığa yeni bir "bütün", yani varlık ve gerçeklik tanımlaması geçmiştir.

"Avrupa medeniyetinin temeli taksim-i âmâl'dır. Taksim-i âmâl yalnız hırfetleri, yalnız ictimai meslekleri birbirinden ayırmakla kalmadı, ictimai hayatın muhtelif şubeleri de taksim-i amal vasıtasıyla birbirinden ayrıldılar. Siyasî kuvvetler "teşriî, kazaî, icraî" namlarıyla üçe ayrıldığı gibi, siyasî teşkilatla, dinî teşkilat da birbirinden tefrik edildiler. Taksim-i âmâlin bu tecellilerinden adalet teşkilatı kuvvet bulduğu gibi, iktisadî, ilmi, bedîi faaliyetler de son derece mükemmelleşti. Bu sebeple Müslüman milletler evvelce Avrupalılara askerî ve siyasî kuvvetçe müsavî, hatta bazan faik iken Avrupa'da taksim-i âmâlin meydana getirdiği terakkiler neticesi olarak, onlara nisbetle gittikçe zayıf bir mevkiye kalmaya başladılar" (171).

(171) Ziya Gökalp, a.g.e., ss. 41-43.

Geleneksel toplumun hiyerarşik düzlemde farklılıkları ve adaleti esas alan dikey ve yatay bölümlenmeler, her alanda yaşanan ve herşeyi eşit bir düzlemde tanımlayan modern toplumsal yansımalarla alt-üst olurken, bütün modernleşme projelerinin yumuşak karnı, geleneksel tahayyülün aksine giriştiği yeni tanımlamalardır. Bunların başında dinî anlamlarından boşaltılarak laik ve seküler bir zeminde yeni bir form ve anlam çerçevesinde sunulan devlet ve fert ilişkileri gelmektedir.

Ziya Gökalp'in "Hukukî Türkçülük" başlığı altında ele aldığı ana meselelerden birincisi, asrî devletin lâdini olmasıdır. İkincisi ise devletin idarî örgütlenme tarzıdır. Üçüncüsü de, üzerinde dünden bugüne en çok tartışmaların yapıldığı modern aile meselesidir. Gökalp'e göre;

"Asrî devletteki müsavaat umdesi, erkekle kadının nikahta, talakta, mirasta, meslekî ve siyasî haklarda müsavî olmasını da iltizam eder. O halde yeni aile kanunu ile intihâbât (seçim) kanunu bu esasa istinaden yapılmalıdır. Hülâsa, bütün kanunlarımızda hürriyete, müsavata ve adalete münafi ne kadar kaideler ve teokrasi ile klerikalizme ait ne varsa hepsine nihayet vermek lazımdır" (172).

Burada, diğer düşünce akımlarının da önemli refleks noktasından biri olan kadın, talak, taaddüd-ü, zevcat, miras, nikah gibi konulara Türkçülerin tepkilerini de ele almak faydalı olacaktır.

Türkçüler kadın meselesini modern bir fenomen olarak ele alırken görüş ve düşüncelerini, toplumsal tekamüle ve tarih içinde ailenin aldığı şekillerin yapısal analizine dayandırarak açıklamaya çalışırlar. Modern toplumlarda, kadının kazandığı gerek hukukî, gerekse sosyal statü, eski Türk ailesi bağlamında meşrulaştırılmak istenmektedir. Çünkü onlara göre, Türklerin milli kültürü içinde modern durumlara denk düşen uygulamalar, tavırlar (feminizm bile) olduğu için (173), dinî olduğu iddia edilen geleneksel yaklaşımların aksine, aslında modern yansımalar Türk milli kültürünün modern bir versiyonudur. Çünkü, eski Türklerde, her alanda kadın-erkek eşitliği mevcut olup, tek evlilik esastır. Ayrıca, ka-

(172) Ziya Gökalp, a.g.e., ss. 112-113; Ayrıca Ağaoğlu Ahmet, Üç Medeniyet isimli eserinde (özellikle ss. 95-158); Yusuf Akçura ise, Muasır Avrupa'da Siyasî ve İctimaî Fikirler ve Fikri Cereyanlar (özellikle ss. 3-66). isimli eserinde, devlet, din, aile ve hukuk meselelerini detaylı olarak ele alırlar.

(173) Ziya Gökalp, a.g.e., s. 106, Masamî, Araî, a.g.e., ss. 139-141.

dının sosyal hayatta aktif rol alması da bu kültür içinde pratize edilmiş bir gerçektir. Modern toplumsal gerçeklikle örtüşmeyen geleneksel uygulamalar ise, diğer kavimlerin, dinlerin etkisi sebebiyle Türk harsındaki yabancılaşmadan kaynaklanmaktadır. Ağaoğlu Ahmed'e göre;

"Türkler vahdet-i milliyelerini bulmuş, merkezi bir hükümet teşkil ederek kabile ve aşiret halinden çoktan çıkmış bir cemaattir. Bu nokta-i nazardan Türk'ün ictimai bünyesi, içinde bulunduğu medeni milletlerin ictimai bünyesinin aynıdır. Fakat bu hakikat meydanda iken ve Türk'ün ictimai bünyesi tamamen taşahhus etmiş iken, Türk allesinin tarz-ı teşkili bu bünyenin muhalifi olan bünyelere mahsus bazı kaide ve düsturların tesiri ve tahakkümü altında kalmaktadır. Bu suretle dinde olduğu gibi, aile hususunda da bir gayr-i tabiiyet hüküm ferma olmaktadır" (174).

Türkçüler, geleneksel özelliklerden kaynaklanan gerekçelere karşılık, özellikle Ziya Gökalp'in düşüncelerinde şekillenen anlayışa göre, kadının sosyal hayatta aktif olması gerektiğini düşünürler. Kadının psikolojik ve fizyolojik farklılığı kabul edilmekle birlikte bu **"uzvî haletlerin ictimai kabiliyetlerle alakası yoktur"** (175) şeklinde yeni bir bakış açısı ortaya koyarlar. Ziya Gökalp'e göre kadının sosyal hayattaki etkinliğinin artması için sosyal hayatın gerçeklerine göre eğitim ve öğretim görmesi gerekir. Geleneksel toplumsal yapıdaki, kadının hem statü hem de hukuk açısından erkeğe denk olmamasını, tesettüre, peçeye bürünmesini yabancı kültürlerin ve sosyal yapıların tesirine bağlar. Gökalp, ayrıca, Durkheim'in çözümlemelerinde olduğu gibi, kadınların geleneksel toplumlarda "tabu" olarak görüldüğünü ifade eder.

"İbtidai cemiyetlerde bazı şeyler "kutlu", yani mukaddestir. Mukaddes olan birşey, tekin değildir, kendisine yaklaşanları çarpar. Bu gibi tekin olmayan ve çarpan şeylere ibtidai cemiyetlerde "tabu" derler. Eski Araplar tabuya "haram" derlerdi. Haram, muhterem olduğu için memnu olan şey demektir. Mesela eşhuru'l hurûm aylar, muhterem oldukları için, içlerinde kan davası ve akın yasak olan aylardır. Beytül haram'da Mekke vadîsidir... İşte kadının tabu olmasıdır ki,

(174) Ağaoğlu Ahmed, a.g.e., s. 100.

(175) Ziya Gökalp, "Kadınla Erkeğin Müsaviliği", Makaleler IX, (Haz. Şevket Beysanoğlu), K. B. Yayınları, İst., 1980, s. 63.

onu cemiyet içinde muhterem bir mevkiye çıkardı. Hem de Peru, Hazer ve Japon hükümdarları gibi mestur ve görülmesi haram bir mahiyete soktu. İbtidai cemiyetlerde görülen muhtelif "tesettür" ve "ihticâb" şekilleri harem, mahremlik ve na mahremlik kaideleri hep bu tabu itikadının neticeleri olduğu gibi, kadının hukukça ve selahiyetçe erkekten dün bir mevkiye düşmesi de, erkeklere ait vazifelerin kadınlar için haram sayılmasından ileri gelmişti."

"Görülüyor ki, kadınları cemiyet içinde erkeklerden gerek ihtilat noktai nazarından, gerek hukukça ve selahiyetçe ayıran sebep, uzvî ve ruhî değil, tamamıyla ictimaidir. İctimai sebepleri vaz'eden cemiyet olduğu için, onları kaldırmak iktidarı da o cemiyette mevcuttur. Demek ki kadın ve erkek arasındaki müsavaatsızlıklar ictimai sebeplerden doğduğu için ictimai inkılâplarla değişebilir. Fakat, bu ayrılıklar uzvî sebeplerden ileri gelmiş olsaydı, cemiyet tarafından değiştirilmesine imkan olmayacaktı." (176)

Sonuç olarak, Türk ailesinin ve kadının geçmişi ve geleceği hakkında, Gökalp'in değerlendirmesini ele alarak bu konuyu noktalıyoruz.

"Türkler bu eski ahlakî kaybetmişlerdir. İran ve Yunan medeniyetlerinin tesiriyle, kadınlar esarete düşmüşler, hukukça dün bir derekeye inmişlerdir. Türklerde milli hars mefkûresi doğunca, eski törelerin bu güzel kaidelerini hatırlamak ve diriltmek lazım gelmez miydi?.. Başka milletler, asrî medeniyete girmek için mazilerinden uzaklaşmaya mecburdurlar. Halbuki Türklerin asrî medeniyete girmeleri için, yalnız eski mazilere dönüp bakmaları kâfidir. Eski Türklerde, dinin zühdi ayinlerden ve menfî ayinlerden arî olması, taassuptan ve din inhisarcılığından âzâde bulunması, Türkleri kadınlar hakkında çok müsaadekâr yapmıştır... istikbalde bi- taraf bir tarih, demokrasi ile feminizmin Türklerden doğduğunu itirafa mecbur olacaktır. O halde istikbaldeki Türk ahlakının esasları da millet, vatan, meslek ve aile mefkûreleriyle beraber demokrasi ve feminizm olmalıdır" (177).

(176) Ziya Gökalp, "Kadınla Erkeğin Müsaviliği", a.g.y. ss. 64-66; Ayrıca Bkz; Uriel Heyd, a.g.e., ss. 68-70.

(177) Ziya Gökalp, a.g.e., s. 10.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Bu çalışma Osmanlı Toplumunun 19. yüzyılda geleneksel yapı ve ilişki sisteminin yön ve anlam bildirimi işlevini kaybetmesiyle beliren toplumsal kaos ve çözülmenin siyasal manada "hükmetme" alanına yansımalarıyla yaşadığı varoluşsal krize karşılık, çözüm teklifleri biçiminde somutlaşan düşünce akımlarının din anlayışlarını tesbite yöneliktir.

Bilindiği üzere geleneksel Osmanlı toplumunun örgütlenme biçimi, imparatorluk ve bu yapıya meşruiyet kazandıran anlam kümesi ise din (islamiyet) dir. Osmanlı toplum sisteminin karşısında bulunduğu modern Batı, meydan okuyucu donanımlarıyla, geleneksel toplumsal yapıları ve ilişki sistemlerini kökten dönüştürücü bir güce sahip olup, kutsaldan arınmış bir dünya kurmayı tasarlayan modern yapıları temsil etmektedir.

Osmanlı toplumu, hatta bütün insanlık, eşi görülmedik bir dönüşüm projesi olan modernite ile karşılaşınca, geleneksel tepki ve korunma mekanizmaları bir anda anlamsızlaşma sürecine girmiştir. Farklılığını ve üstünlüğünü her seferinde hissettiren Osmanlı toplumsal tahayyülü de, modernizmin ürettiği dayatmalar karşısında kendi gerçekliğinden şüpheye düşerek, asırlarca küçümsediği Batı ile, yani kendi varlığına meydan okuyan yeni yapı ve değerlerle eklemlenme sürecine girmiştir. Bu sürecin tarihsel süreklilik içerisinde yansımaları, bugüne kadar uzanan bir çizgide "Batı ile birlikte hareket etme", "küreselleşme", "globalleşme" şeklinde devam etmektedir. Batı dünyası ile eklemlenme bağlamında 19. yüzyıldan bu yana devam eden süreç "sancılı" bir biçimde devam etmektedir. Sancının kaynağı ise, batılılaşma ve din dilemmasıdır.

Kutsaldan ya da büyüden arındırılarak, salt aklın ve bilimin yüceltilmesini esas alan, insanın üzerinde hiçbir otorite ve değer kaynağı tanımayan modern dünya görüşü, özgül olarak, Batı toplumlarında çeşitli alt üst oluşların başlattığı bir sürecin ürünüdür. Batıda yaşanan yeni yeni durumların içinde en çok dikkati çeken husus, "geleneksel"in din merkezli, "modern"in ise, insan merkezli ve seküler kaynaktan meş-

ruiyetini almalarıdır. İşte Türk modernleşme sürecinde yaşanan temel sorun meşruiyetin dönüşümünün yarattığı din ve din dışı alanın ayrışmasıdır.

Çünkü şahsında islam medeniyetini ve onun varoluş mücadelesini devam ettirmeye çalışan Osmanlı imparatorluğu, müslümanların tarihlerinde yaşadıkları, ancak kısa zamanda atlattıkları meydan okumalara (Yunan Felsefesi ve Moğol İstilasası) rağmen, 19. yüzyılın dinamik ve hızla gelişen Avrupa'sı karşısında canlılığını kaybetmiş ve içine kapanmış durağan bir dünyayı temsil etmektedir. İşte düşünce akımlarının ana gayesi "durağanlaşan toplumun, yeniden dinamik hale getirilerek dönüştürülmesidir.

Modernleşme tarihimizde ortaya çıkan ve bizim ele aldığımız düşünce akımları, diğer bir ifade ile modernleşme projeleri, hep bu düalizmi aşabilme çabasının ürünüdürler. Her düşünce akımının tarihsel arkaplanında, Osmanlı toplumunun değişme ve yeniden yapılanma zaruretinin dayatması karşısında, üretilmeye çalışılan yeni bir yapı ve meşruiyet yani yeni bir kimlik ve düzen arayışı yatmaktadır.

Çalışmamızda, din bağlamında incelediğimiz, Batıcılık, İslamcılık ve Türkcülük akımları, geleneksel Osmanlı toplumsal yapısının (imparatorluk ve islamiyet) değişme ve dönüşme ihtiyacına katkıda bulunan projelerden en önemlileridir.

Batıcılık projesi, son noktada, geleneksel Osmanlı toplum düzeninin işlevsizleşmesi neticesinde, toplumu batılı formlara göre şekillenen ve toplumsal bütünü (yapı ve meşruiyet) tamamının değiştirilmesini isteyen bir retoriğe sahiptir.

Şunu kesinlikle kabul etmek gerekir ki, Osmanlı modernleşme sürecinin ana mihverini daha önce de ifade ettiğimiz gibi, batılılaşma ve din dilemması oluşturmaktadır. Batılılaşma, bizim gündemimize, toplumsal altyapısı oluşturularak, tabii bir sürecin sonucu girmemiştir. Batı, Osmanlı toplumunun gündemine zorla ve fiilen girmiştir. Çünkü Osmanlı Devleti, varlığını devam ettirmek zorundaydı ve bunu gerçekleştirmek için de modernleşmek mecburiyetindeydi. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi, modernizm bizim hayatımıza onu başlatan elitlerin

zihninde oluşturduğu, mevcut şartların dayattığı "düzenin ihyası", "vatanın kurtarılması" ve "Osmanlı teb'asının bir arada tutulması" zureetine binaen girmiştir. Modernleşme sürecinin önce Askerî Restorasyonu sonra Toplumsal Restorasyon'u takip etmesi bunun en bariz örneğidir.

Modernleşme tarihinin başlangıcında, batılı kurum ve değerlerle, islami kurum ve değerleri bağdaştırma çabalarının sonuçsuz kalması, "devletin bekası" için belli bir idareci ve aydın grubunu oluşturan batıcıları ölümcül bir tercihle başbaşa bırakmıştır. Yani Onlar Osmanlı toplumunu bütünüyle Batılı formlara uygun hale getirmeyi, bilimsel bir kesinlik ve tarihsel bir zorunluluk olarak görmüşlerdir.

Batı'daki oluşumlara denk düşen homojen bir ulus yaratma ve ulus-devlet şeklinde örgütlenmenin Batı toplumlarındaki başarılı sonuçları, batıcı aydınları, benzer bir oluşumu gerçekleştirme çabası içine sokmuştur. Bütün teb'ayı yeni bir sosyal-siyasal düzen ve meşruiyet (ittihad-ı anâsır ve Osmanlılık) çerçevesinde bir arada tutmayı hedefleyen ve ancak bunun batılı tarzda bir örgütlenme içerisinde gerçekleşebileceğine kesin olarak inanan idareci ve aydınlar, geleneksel toplumda din bağlamında şekillenen meşrulaştırma ameliyesini, laik-seküler bir kaynakla başarabileceklerine inanmaktadırlar, çünkü, din eksenli geleneksel yapı hergün kan kaybetmekte, devlet coğrafi olarak küçülerek, toplumu oluşturan etnik ve dinî bloklar arasında çatışmalar yaşanmaktadır. Batıcı aydınlar göre, ırk ve din merkezli bir yeniden yapılanma, toplumun bir arada yaşamasını güçleştirecek ve devleti yok oluşa doğru sürükleyecektir.

Bu öngörüye göre batıcı aydınlar, Osmanlı toplumunda Batı'daki gibi spekülâtif düşünce geleneği olmadığı için, Batılı düşüncenin kavramsal çerçevelerini askeri ve toplumsal restorasyon projelerinin temelinde oturturlar. Ancak bu kavramsal çerçeveler, Osmanlı düşünce ve toplumsal hayatına, metamorfoz süreleri beklenilmeden referansları bulunmadan sokulduğu için, toplumsal dokuyu zedelemiştir. Bunların başında Batılı "ilerlemeci" tezlerin "terakki" kavramına yüklenerek oluşturulan ideolojik ajitasyon gelmektedir. İlericilik-gericilik gibi kavramlar o dönemin mirasıdır. Transfer edilen kavramların ve uygulamaların top-

lumsal referansları zayıf ya da cılız kaldığı için, batıcılık son noktada dayatmacı bir siyasal ideolojiye dönüşmüştür. Diğer bir ifade ile batıcılık, Gustave Le Bon'un elitist yaklaşımına uygun olarak, toplumu tavandan tabana örgütlenmek için seçkin bir ideolojiye dönüşmüştür. Çünkü batıcılar sosyal felsefelerini tabiat bilimlerinin metodolojisini esas alarak geliştirmişlerdir.

Batıcıların din anlayışına gelince, hemen hemen bütün düşünce akımlarında görülmekle birlikte, genellikle batıcılarda din, vahyi boyutu bir yana, sosyal bir olgu kurumu olarak tanımlanmaktadır. Bunun nedenlerinde birisi bütün aydınların zihni donanım ve çözümleme araçlarının modern bilimsel çerçeve (pozitivizm) içinde belirlenmiş olmasıdır. İkinci neden ise, toplumsal hayatın vazgeçilmez kurumlarından biri olan ve yeniden tanımlanan din, modern toplumsal örgütlenmenin "etik" alandaki boşluğunu doldurmaktadır. Diğer bir ifade ile din, dönüştürücü bir ahlak ve ideolojik zemini destekleyecek motivasyon sistemi olarak ele alınmaktadır. Batıcı aydınlar göre din, "doğru bir inanç sistemi olduğu için değil, faydalı bir kurum olduğu için", savunulmaktadır.

Batıcılara göre din, mevcut durumuyla modern toplumsal fonksiyonları göremez; dindeki bazı anlayış ve kurumların modern zamanlara uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Bu yüzden, İslam dininde de, hristiyanlık örneğinde olduğu gibi bir reform zorunludur. Çünkü yapılaşmış, kurumsallaşmış islam anlayışı modern toplumsal taleplerin önünü tıkayıcı ideolojik bir işlev görmektedir. Ancak dinin asıl şekli ise, mantık kaidelerine uygun düştüğü için dinin asıl kaynaklarına dönüşmesi, takliden reddi ve ictihad kapısının açılması (ki bir mecmuanın ismidir) gerekmektedir. İctihad için ise, modern bilginin rehberliği gerekmektedir. Tekamül kanunlarına bağlı olarak, dindeki tekamül de batıcılara göre kaçınılmaz bir durumdur. Onlara göre, eğer bugün dinde insan aklının izah alanına girmeyen bir konu varsa, bu İslamın yanlışlığından değil, insan aklının o konuyu izah edebilecek seviyeye henüz ulaşmaması yüzündendir.

Batıcı aydınların dine bu çerçevede yaklaşımları, o dönemde dünyada hakim durumda bulunan pozitivizm'in, felsefi, sosyolojik, siyasal ve hukukî bakış açısının esas alınmasıdır. Mesela, pozitivizmin

felsefi bakış açısı, diğer alanlardaki bakış açılarını belirleyen ana çerçevedir. Şöyleki, pozitivistlikte göre bilginin referansının aşkın varlıklar olmaktan çıkarılıp, tamamen beşerî rasyonel bir temele oturtulması zorunludur. Bu anlayışta akıl başat unsurdur. Tabiat üstü güç tasarımlarına dayandırılan metafizik ve teolojik inanış ve kabuller, Tanrı karşısında özerk bir konuma sahip olan insanın ürettiği rasyonel bilgilerden ayrılmalıdır. Böylece, Modern toplumlarda bireyler eylemlerini dinî ve mistik inançları öyle emrettiği için değil, somut insanî ve toplumsal pratiğin rasyonel değerlendirmesi öyle gerektirdiği için yapmalıdırlar. Eğer birey, kendi iç dünyası ve özel hayatıyla, dışa dönük toplumsal ilişkilerini ayırt edemezse, kendi iç ve özel dünyasında dinî, irrasyonel davranırsa bile dış dünyaya rasyonel olarak yaklaşamazsa, o insan sağlıklı bir "vatandaş" olamaz. Doğal olarak, bireyin özel hayatıyla ilgili alanı korumak için, laiklik-sekülerizm bağlamında, din ve vicdan hürriyeti modern bir oluşum ve hukukî bir düzenleme olarak ortaya çıkmaktadır.

İslamcılık düşüncesi, Batıcıların ittifad-ı anasır fikrine karşılık, ittifad-ı islam çerçevesini öne çıkaran ve düşünce sistemlerini bu merkezde örgütleyen bir akımdır. Tarihsel olarak toplumsal restorasyonun amacı Osmanlı teb'asını modern toplumlarda görüldüğü üzere kendi dinamikleri etrafında homojen bir toplum haline getirmektir. Bu bağlamda, ittifad-ı ânâsır fikrinin hedefi herkesi (müslim, gayr-i müslim) "Osmanlılık" bilinci etrafında birleştirmektir. Ancak geleneksel toplumsal kimlik tanımlarının dinsel olması, modern toplumların tanımlanması ise dinden ziyade seküler bir nitelikte ve ulusal kimliğe göre yapıldığı için, Osmanlı milleti fikri tutmamıştır. Çünkü 1820'lerden itibaren başta Yunanlılar olmak üzere, gayri müslim teb'anın Osmanlı devletinden teker teker ayrılarak bağımsızlıklarına kavuşmaları buna karşılık, başta Osmanlı devletinin müslüman teb'ası olmak üzere, yeryüzünün çeşitli bölgelerindeki müslüman toplumların, batılı devletler tarafından birer birer sömürgeleştirilmesi yeni düşünsel ve ideolojik alternatifleri ortaya çıkarmıştır.

İslamcılık düşüncesi de Osmanlı devleti ve İslam dünyasının içinde bulunduğu konjonktürel durumun bir neticesidir. İslamcılara

göre, gayr-i müslim unsurlarla artık uzun vadede birarada yaşamak, sağlıklı bir yapı oluşturmak mümkün değildir. O halde, imparatorluğun müslüman teb'ası, İslam kardeşliği içinde yeniden öğütlenerek, hilafet merkezinin sahip olduğu avantajları da kullanarak, yeryüzündeki bütün müslümanların geri kalmışlık ve sömürgecilik batağından kurtulması mümkündür.

Bu düşünce etrafında bir araya gelen ülema ve aydın grubu, islamın külli bir inanç ve hayat tarzı olarak yeniden üretilmesi için çeşitli alanlarda etkinlikler göstermeye çalışmışlardır. Pek çoğu medrese kökenli olmakla birlikte, Batı'daki gelişmelerden haberdar, hatta modern okullardan mezun olarak yurt dışında yüksek öğretim yapanlar da vardır. Ayrıca, bu düşünce akımı, İslam dünyasının değişik bölgelerinde şekillenen reformcu anlayışlara paralel olarak, pozitivistten etkilenmiş, islam düşüncesini, ilmen, mantıken ve epistemolojik olarak seküler ya da dünyevi ideolojilere açmıştır. "İslam, mahza ilimdir", "İslam mani-i terakki değildir", "El hükm limen galebe-Hüküm güçlü olanındır" gibi apolejetik tutumlar buna örnek olarak gösterilebilir. Nitekim islamcı aydınların görüşleri 20. yüzyılın modernleşmeci ekolleri arasında (Hindistan, Pakistan ve Türkiye de) itici güç olacaktır.

Özellikle Kurtuluş Savaşı yılları İslamcı düşüncenin ve aydınların, Arapların, Arnavutların ve Boşnakların imparatorluktan ayrılmasından sonra, büyük ölçüde yerelleştikleri söylenebilir. Bu dönüşümde diğer bir etken de, Reşid Rıza'nın ayrılıkçı Arap teşkilatlarında aktif görev alması ve ulusalcı bir din anlayışını savunmasıdır.

Bu manada islamcıların külli-teorik-ideolojik bakış açısı yerine pratik problemler ve endişelerin ağır bastığı hareket eden yerel ve toplumla içiçe olan bir anlayışa evrildiklerini söyleyebiliriz.

Mesela İslamcılardan Seyyid Bey'in hilafet konusundaki tezleri ve Cumhuriyet devrinde Adalet Bakanı olması; A. Hamdi Akseki'nin Diyanet İşleri Başkanlığı yapması, M. Şemseddin Günaltay'ın Başbakan olması önemlidir. Ancak, 1924 sonrası dönemde toplumdaki çoğulculuğun yerini baskıcı ve totaliter bir yapı alınca, farklı yaklaşımları yok ettiği gibi, islamcılarının çeşitli alanlardaki katkıları asgariye indirilmiştir.

İslamcılar din anlayışı ise, şu şekilde belirginleşmektedir. Tarihsel ve toplumsal olarak aynı konjoktürü paylaşan bu akım da, Batıcılar gibi, müslümanların geriliği, sefaleti ve emperyalist baskı altında ezilmişliğini, geleneksel toplumsal yapı ve kurumsallaşmış dinî anlayışa bağlamaktadır. Ancak islamcılar, bütün meydan okumalara karşı, dinin inanç boyutundan herhangi bir taviz vermeye yanaşmazlar. Onlara göre, müslümanların geriliğinin ve Batı dünyasının ile ileri gitmesinin sebebi, geçmişte bizim sahip olduğumuz ve Kur'an'ın bize emrettiği din ve dünya ilişkisini düzenlemedeki gayretimizin ve çalışmamızın onlara geçmesi sebebiyledir. Müslümanların tekrar eski güçlerine kavuşabilmeleri için yeniden "islamlaşmaları" gerekmektedir. Ancak bu din, günümüzde yaşadığımız hezimetin müsebbibi olan geleneksel din anlayışı değil, modern çağın bütün ihtiyaçlarına cevap verebilecek, sahih yani Kur'an'ın bildirdiği, Hz. Peygamber'in öğrettiği gerçek İslamdır. İslamcılar bu nedenle, aktivisttirler ve miskinliği ve hasattan kaçmayı, tavsiye eden tasavvufa genellikle karşıdırlar. Ayrıca, İslamcı aydınlarda modernizm ve selefi din anlayışı arasında bir sárkaç gibi "gel-git"ler görülür.

Son tahlilde İslamcılar, seküler tesirlerin yoğunluğu altında, din ve toplum projelerindeki sosyal ve kültürel öğelerin "dini meşruiyetini", geleneksel anlayışta bulamamaları sebebiyle, tarihsel ve sosyolojik olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan bir yola, anakronizme saplanmışlardır.

İslamcılar üzerinde yoğunlaştıkları fikrin ağırlık merkezi, "kaynaklara" yani, Kur'an ve Sünnet'e, Hz. Peygamber'in devrine (asr-ı sadet), "selefin akaidine" dönüştür. Doğaldır ki, islamcılar bu yönelişlerin altında, modern vurgular ve aklileştirme, genel olarak da "sekülerleşme" yatmaktadır.

Bu nedenledir ki, islamcı aydınlar, 19. yüzyıl sonlarında düşüncelerini Kur'an'a dönüş üzerine inşa etmektedirler. Bu yaklaşım tarzı tıpkı Batı'daki protestanlık anlayışında olduğu gibi, hem müslümanların toplumsal ve fikri kurtuluşlarını sağlayacak, hem de ruhî yenilenmelerine hizmet edecektir. İslamcılar bu gayeyi gerçekleştirebilmek için, tıpkı Batıcılarda olduğu gibi, "ictihad" kapısının açılması gerektiğini savunurlar. Buna bağlı olarak taklid geleneğine de karşı çıkarlar. Böylece geleneksel anlayışı ve ülemanın yalnız anlaşılan otoritesini aşmayı hedeflerler.

Son tahlilde islamcılar, islamı rûhî bir yenilenme ve coşku mekanizması haline getirerek fonksiyonelliğinden istifade etmeyi istemektedirler. Teorik olarak din-dünya ayırımına karşı olmalarına rağmen, dini aynı zamanda dünyevî bir kurtuluş ideolojisi biçiminde görmektedirler.

Türkcülük akımına gelince, bu düşünce akımı, Batıcılık ve İslamcılık projelerinin tarihsel ve toplumsal durumun aldığı şekil bağlamında dayanaklarını kaybetmesi yüzünden ortaya çıkan yeni durum çerçevesinde sistemleştirilmiştir. Teorik olarak, bir inşa görüntüsüne sahip olmakla beraber, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu son durum ile Batı'daki sosyal ve siyasal gelişmenin ulaştığı nokta göz önüne alındığında, Türkcülük akımını da fiili durumun ortaya çıkardığı görülür.

Şöyleki, siyasal ve sosyal şartların, ittihad-ı anasır ve ittihad-ı islam anlayışını geçersiz hale getirmesi sonucunda ortaya çıkan fiili durum Türkcülük projesini bir anlamda zorunlu hale getiriyordu. Meşruiyet ilkeleri farklı olmakla birlikte, modernleşme sürecinin ana hedefi olan homojen bir toplum yaratma gayreti, Balkan ve Kurtuluş savaşları sonucunda, teorik olarak gerçekleştirilebilecek en uygun zemin ve şartlara sahip görünmektedir. Üstelik dinamikleri farklı olsa da, Batılı toplumsal ve siyasal pratiklerin öngördüğü "ulus-devlet" formu da, tabii olarak uygulanabilir bir biçim olarak öne çıkarılmaktadır.

İmparatorluğun dağılma sürecindeki yeni kimlik ve meşruiyet arayışlarında tanımların dinsel alandan etnik veya ulusal alana kayması neticesinde, hem müslüman unsurlar hem de gayr-i müslim unsurlar farklılıklarını öne çıkararak Osmanlı'dan ayrılma sürecine girmişlerdir. Geride baskın unsur olarak kalan bakiye, sadece Türklerdir. Diğer taraftan, Rusya ve Kafkaslardaki Türk unsurlarda yaşanan modernleşme ve ulusallaşma süreci Türkcülük akımının oluşumuna büyük bir fikri ve ideolojik destek sağlamıştır. Zaten İmparatorluk bilincine ve tahayyülüne sahip bir kitleden, bir tek etnik ve kültürel unsuru esas alan bir girişim ortaya çıkamayacağı için, Türkcülük akımı, hem tarihi şartların baskısı hem de Rusya kökenli Türkcüler aracılığıyla canlandırılmıştır. Buna ilaveten Batıdaki Türkoloji çalışmalarının, yani Macarlar ve Finlilerin, yap-

tığı bilimsel, etnolojik, antropolojik katkıları da unutmamak gerekir. Son tahlilde Türkçülük akımı, batıcıların aksine, sosyal bilimsel geleneğe yaslanarak oluşmuştur.

Bu bağlamda imparatorluğun ve toplumun geldiği son noktada, Türkçülük, teorik olarak kurgulanabilecek bütün şartları haizdir. Dolayısıyla hem toplumsal durum, hem de batılı, süreçlere denk düşecek teori, aydınların ve bürokratların zihinde kurgulanarak, Türkçülük akımı, bir dünya görüşü, bir toplumsal ve siyasal pratik olarak üretilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak, batılılaşma süreci içinde, oluşturulması hedeflenen homojen toplum/ulus-devlet ideali böylece gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Geçmiş tarihi birikim özellikle Osmanlı İmparatorluk tecrübesi, çoğulcu yapısıyla böyle bir oluşuma engel teşkil ettiği için, reddi miras edilerek, tarih öncesi dönemlerden "meşruiyet" arayışına girilmiştir. Ayrıca tarihsel süreklilik kırılmaya uğramıştır.

Türkçülerin din anlayışına gelince, Türkçü aydınlar dini, bir inanç sistemi olarak ve kendi kutsal hiyerarşisi içinde bir hayat tarzı olarak kabul etmekle birlikte, Batıcılarda ve kısmen İslamcılarda olduğu gibi dini tanımlama çabası içine girmektedirler. Değişik bir ifadeyle, toplumsal bir gerçeklik olarak algılanan dinin, toplum yararı ve fonksiyonel özellikleri üzerinde daha çok dururlar. Ayrıca, her düşünce akımının kendi ideolojik çerçevesine uygun olarak belli bir eksene oturtulan din, Türkçülerde, ulusal bir kimlik oluşturmak için, evrensel ve beşer üstü vurgularından kısmen soyutlanarak, "yerel bir mistisizm" aracı olarak görülmektedir.

Diğer taraftan, aydınlarda hakim düşünce yapısı olan pozitivistizmin etkisiyle dinin bilimsel yani sosyolojik işlevinin detaylı bir şekilde tartışılması, tanımlanması Türkçü aydınlardan özellikle Ziya Gökalp tarafından yapılmaktadır.

Din, tarihi tekamül çizgisine yayılarak, din-toplum, din-siyaset ve din-birey ilişkisi aşamalarına denk düşen yorumlarla tanımlanmaya çalışılmaktadır. Özellikle, Durkheim'in sosyolojik düşüncelerine uygun olarak din-toplum ilişkisi ve modern zamanlarda alacağı şekil in-

dirgemeci bir yaklaşımla ele alınmaktadır.

Diğer taraftan, batılı kavramsal çerçevelere ve bilimsel anlayışlara duyulan güven ve onlara atfedilen kurtarıcı işlev yüzünden, modern gelişmelerle din anlayışı arasında bir paralellik, bir uyuşma sağlayabilmek için daha çok İslam'ın tasavvufi yorumuna müracaat edilmektedir.

Türkcüler, modern toplumun alması gereken şekli "millet" yapısı olarak gördükleri için, geleneksel dinî anlayış ve kurumların da bu yapıya uygun hale getirilmesi gerektiğini savunurlar. Bu bağlamda, Türkcülere göre de, dinde reform şarttır. Bunun için ictihat kapısının açılması, taklidin bırakılması gerekmektedir. Yeni ictihadlar yapılırken sosyoloji ilminin bulguları ve bilimsel gelişmeler gözönüne alınmalıdır. Bunun için yeni bir anlayış ve metodoloji çerçevesinde din, toplumsal ihtiyaçlara uygun olarak yeniden tanımlanmalıdır. Çünkü din, toplumsal hayatın kazandığı bütün biçimlerde vazgeçilmez bir kurumdur.

GENEL DEĞERLENDİRME:

Bütün düşünce akımları, aynı toplumsal, kültürel, siyasal ve dinî tabandan beslenmekte olup, modernleşme sürecinin ürünü olan ve özünde farklılaşma ve muhalefet olgusunu barındıran aydın-bürokrat kesimlerce farklı bakış açıları çerçevesinde oluşturulmuştur. Çünkü yetiştikleri sosyo-kültürel çevre ile bilimsel ve düşünsel formasyonlarını aldıkları eğitim ve öğretim kurumları, modernleşme döneminin ürünü olan dünya görüşlerini belirleyen alanlardır. Diğer bir ifade ile, kısmen islamcılar hariç, bütün aydınlar, Tıbbiye, askeri tıbbiye, mekteb-i mülkiye ya da bunların alt basamağı olan modern eğitim ve öğretim kurumlarında yetişmişler, Avrupa ile, bilimsel ve ideolojik akımlarla doğrudan ve dolaylı ilişkileri olmuş kimselerden oluşmaktadır. Hepsi modernist olmanın yanında, etkilendikleri düşünce adamları ve sistemleri, ortak yönleri olsa da, farklı farklıdır. Mesela, Batıcılar, de Holbach, Büchner, G. Le Bon'dan, Spencer'den etkilenirken, Türkcüler G. Le Bon, G. Tarde, E. Durkheim, Cemaleddin Afgani, Bergson, A. Fouillée'den etkilenmektedirler. İslamcı aydınlar ise, Bergson gibi idealist sezgili filozoflardan, Cemaleddin Afgani ve M. Abduh gibi müslüman E. Boutras ve düşünürlerden etkilenmektedirler. Ama hepsinin ortak yönü "kendi kafalarıyla düşünmemek" ve kendi düşünce sistemlerini oluş-

turamamak olup, yer yer çelişkili, eklektik düşüncelere sahip olmalarıdır. Buna karşılık, bizim bugün sahip olduğumuz çözümleme teknikleri ve birikime sahip olmasalar da hepsi, örnek aldığı düşünürü ve düşünce sistemini çok iyi bilmektedirler.

Diğer taraftan bütün aydınlar samimi olarak devletin ve toplumun içine düştüğü sıkıntıları, karşılaştığı problemleri aşma çabası içindedirler. Yani, yeni bir toplum, yeni bir ilişki sistemi geliştirmeyi hedeflemektedir. Ancak toplumu ve toplumsal dinamikleri kendi eksenini etrafında dönüştüremedikleri için zamanla radikalleşmişler, ideolojik alana hapsolmuşlardır. Batıcı aydınlar, irfan'a sahip Batı tipi, bir topluma, İslamcı aydınlar, "asr-ı saadet" tipi küçük bir topluluğa, Türkcü aydınlar da ortak bir ideale sahip "milliyetçi" bir topluma ve devlete (ulus-devlet) özlem duymuşlardır. Ama aydınların kafalarında kurguladıkları ütopyalar ile toplumsal pratikler hiç bir zaman örtüşmemiştir.

Zamanla ideolojik alana hapsolan düşünce blokları, toplumu tabandan tavana bir hareketlilik sağlayarak değil, tavandan tabana bir örgütlenmeyi ve zorla dönüştürmeyi hedefleyen, siyasal yönü ağır basan gruplardır. Toplumun içinde bulunduğu fiili durum karşısında bir ölçüde siyasallaşmak zorunda kalan bu projeler, dünden bugüne uzanan çatışmalı bir süreç içinde yapılaşarak, kendileri de bir problem olmaya devam etmektedir. Bunun en önemli nedeni Cumhuriyet devrinde, çoğulcu toplum projelerinin, dayatmacı bir anlayışla tek'e indirilmesi ve diğer blokların yok sayılmasıdır. Eğer bu projeler varlıklarını, tarihsel sürekliliklerini resmi bir zeminde devam ettirmiş olsalardı, toplumsal pratiğimiz, bugün yaşadığımız sağlıklı ve çatışmalı bir yapıya değil, dengeli, istikrarlı ve düzenli bir yapıya dönüşebilirdi. Bu gerçekleşmediği için çeşitli problemler ertelenerek, büyük bir sarmal halinde günümüze devredilmiştir.

Şöyleki, günümüz toplumunda yaşanan açmazlar ve sonu gelmez tartışmaların odağında yer alan, laiklik, din ve milliyetçilik olguları objektif olarak ele alınıp, tartışılıp ve sağlıklı bir sonuca ulaşamadığı için, son zamanlarda karşımıza, laikcilik, etnik ayrımcılık ve (radikal-fundamentalist) İslam gibi, toplumu birbirine düşürecek kadar tehlikeli "idol"lere dönüşmüştür. Yaşanılan ve toplumun uzun süre ta-

şıyamayacağı bu problemlerin sağlıklı bir çözüme kavuşturulabilmesi için, inanç ve düşüncede çoğulculuğu ve diyalogu esas alan bir "sivil in-siyatif" platformu oluşturulması gereklidir.

Sonuç olarak bu çalışma, din ve toplum, din ve siyaset ilişkisi bağlamında dinin serüvenini Tanzimattan Cumhuriyet'e kadar incelemektedir. Dinin bir inanç sistemi, bir yaşam tarzı olarak diğer alanlarla ilişkilerin objektif olarak tespit edilebilmesi için, Cumhuriyet'ten günümüze uzanan ve modernleşme tarihimizin en kapalı ve tartışmalı keşitinin de incelenmesi gerekmektedir (*). Böylece Avrupa'dan farklı ve hiç de modernleşme kavram ve teorileriyle uyuşmayan toplumsal pratiğimizin, geleneksel ideolojik yaklaşımlardan sıyrılarak, kendi içkin doğası gözönüne alınarak değerlendirilmesi mümkün olacaktır.



(*) 1980 sonrası dönem için yapılan bir inceleme için bkz; Necdet Subaşı, Türk Aydınının Din Anlayışı-1980 sonrası örneği-Konya, 1995 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

ÖZGEÇMİŞ

1965 Yılında Karaman'ın Sarıveliler İlçesi'nde dünyaya geldim. İlk ve Orta Öğrenimimi Karaman'da, Yüksek Öğrenimimi ise S.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde 1988 yılında tamamladım. Mezuniyetten hemen sonra aynı fakülteye Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi olarak atandım. Yüksek Lisans Tezimi, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, "Sanayileşme ve Din: Sanayileşme Din İlişkisinin Konya Organize Sanayi Bölgesinden Seçilen Bir Örnek Grup Üzerinde Araştırılması" konulu çalışma ile 1991 yılında tamamladım.

Ayrıca, 1991 yılında Türkiye Milli Kültür Vakfı tarafından ülke çapında açılan bir araştırma yarışmasında "Batı'da ve Türk Toplumunda Din ve Vicdan Hürriyeti" konulu çalışma ile ikincilik ödülü aldım. Buna ilave olarak çeşitli dergilerde bazı makale ve tercümelerim yayınlanmıştır. Çeşitli konularda ilmi çalışmalarım ve tercüme faaliyetlerim devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A) ESKİ TÜRKÇE GAZETE VE MECMUALAR

Hürriyet-i Fikriyye
İctihad
İslam Mecmuası
Milli Mecmua
Sebilür Reşad
Sırat-ı Müstakim
Türk Yurdu
Volkan
Yeni Mecmua

B) DİNİ KAYNAKLAR

Kur'an-ı Kerim
Ahmed bin Hanbel, Müsned, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
Tirmizi, Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

C) KİTAPLAR

- AĞAOĞLU, Ahmed, Üç Medeniyet, Türk Ocakları Merkez Heyeti, İstanbul, 1927.
- AHMED, Naim, İslamda Dava-ı Kavmiyet, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul, 1332.
- AHMED, Refik, Tarih-i Medeniyet, İstanbul, 1986.
- AKÇURA, Yusuf , Osmanlı Devletinin Dağılma Devri, (18. yy. ve 19. yy.) Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- ; Muasır Avrupa'da Siyasi ve İctimaî Fikirler ve Fikri Cereyanlar, Matba-ı Amire, İstanbul, 1339.
- ; Türk Yılı, İstanbul, 1928.
- ; Üç Tarz-ı Siyaset, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.
- ; Yeni Türk Devletinin Öncüleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.
- AKGÜN, Mehmet, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- AKTAR, Cengiz, Türk Toplumunun Batılılaştırılması, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

- AKTAR, Yücel, İkinci Meşrutiyet Dönemi Öğrenci Olayları (1908-1918), İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.
- AKTEPE, Münir, Mehmet Emrî Paşa'nın Rusya Sefareti ve Sefaretnâmesi, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989.
- ALİFERİ, V., İstibdâd (Çev: A. Cevdet), Osmanlı İttihad ve Terakkî Matbaası, Cenevre, 1317.
- ALP Tekin, Türkleştirmek, Resimli Ay Matbaası, İstanbul, 1927.
- AMİN, Samir, Batı Merkezçilik, (Çev. Mehmet Sert) Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.
- ANDERSON, Benedict, Hayali Cemeatler, (Çev: İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 1993.
- APPELBAUM, Richard P., Richard Toplumsal Değişim Kuramları, (Çev. Türker Alkan), İş Bankası Yayınları, Ankara, Tarihsiz.
- ARON, Raymond, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, (Çev. Korkmaz Alemdar), Bilgi Yayınevi, Ankara, 1989.
- ARSLAN, Hüsamettin, Epistemik Cemeat, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992.
- AYDIN Suavi, Modernleşme ve Milliyetçilik, Gündoğar Yayınları, Ankara, 1992.
- AYDIN, Mehmet, Din Fenomeni, Tekin Kitabevi, Konya, 1993.
- ; Hristiyanlık Kaynaklarına Göre Hristiyanlık, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.
- AYYUBİ, Nazih, Arap Dünyasında Din ve Siyaset, (Çev. Y. Alogan), Cep Yayınları, İstanbul, 1993.
- BAHA, Tevfik, Felsefe-i Ferî, Ketion Bedrosiyan Mat., İstanbul, 1332.
- ; Hasais Bahsi ve Yeni Ahlak (Ahmet Nebil ile) Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul, Tarihsiz.
- BARKAN, Ö. Lütfi, Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserleri I, Gözlem Yayınları, Ankara, 1978.
- BEHAR, Büşra Ersanlı, İktidar ve Tarih, Afa Yayınları, İstanbul, 1992.
- BERGER, Peter L., Dinin Sosyal Gerçekliği (Çev: Ali Coşkun), İsnan Yayınları, İstanbul, 1993.
- BERKES, Niyazi, Türk Düşüncesinde Batı Sorunu, Bilgi Yayınları, Ankara, 1975.
- ; Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.
- BİRAND, Kamuran, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri, Ankara, 1955.
- BİRİNCİ, Ali, Hürriyet ve İ'tilaf Fırkası, Dergah Yayınları, İstanbul, 1991.

- BLOCH, Marc, Tarihın Savunucusu Ya da Tarihçilik Mesleği (Çev: M. Ali Kılıçbay), Birey-Toplum Yayınları, Ankara, 1985.
- BODUR, H. Ezber, Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1986.
- BOTTOMORE, T. B., Toplumbilim, (Çev. Ünsal Oskay), Beta Yayınları, İstanbul, 1984.
- BOTTOMORE, T. B., NİSBET, Robert, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, (Çev. Komisyon), V. Yayınları, Ankara, 1990.
- BOUDON, Raymond, Sosyoloji Yöntemleri, (Çev. Alev Türker), İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- BOUTHOU, Gaston, Sosyoloji Tarihi I., (Çev. Cemal Süreyya), İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- BRAUDEL, Fernand, Tarih Üzerine Yazılar (Çev: M. Ali Kılıçbay) İmge Yayınları, Ankara, 1992.
- BULAÇ, Ali, İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, Nehir Yayınları, İstanbul, 1987.
- _____; Modern Ulus-Devlet, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- _____; İslam Düşüncesinde Din-Felsefe, Akıl-Vahiy İlişkisi, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994.
- BÜCHNER, Ludwig, Madde ve Kuvvet, (Çev: Baha Tevfik - A. Nebil), İstanbul, Tarihsiz.
- C. AFGANİ, M. ABDUH, Ürvet'ül Vuska, (Çev. İbrahim Aydın), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987.
- CANATAN, Kadir, Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- CAPRA, Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası (Çev: Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- CARR, Edward Hallet, Tarih Nedir (Çev: M. Gizem Göktürk) İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- CELAL, Nuri, Mukadderat-ı Tarihiyye, Matba-ı İctihad, İstanbul, 1330.
- _____; Hatem'ül Enbiya, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul, 1332.
- _____; Havaic-i Kanuniyemiz, Matba-ı İctihad, İstanbul, 1331.
- _____; İttihad-ı İslam, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul, 1331.
- _____; Kadınlarımız (Sad. Özer Ozankaya), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
- _____; Tarih-i İstikbal I. Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul, 1331.
- _____; Türk İnkılabı, Suhûlet Kütüphanesi, İstanbul, 1926.
- Cemaleddin-i Afgani, Tabiatçılığı Red, (Çev: Aziz Akpınarlı), Ankara, 1956.

- CEVAD, Ahmed, Musahabat-ı Ahlakiyye, Hilât Matbaası, İstanbul, 1330.
- CEVDET, Abdullah, Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları, Matba-ı İctihad, İstanbul, 1912.
- ; Uyanınız, Uyanınız, Mısır, 1908.
- CİN, Halil, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978.
- COMMINS, David Dean, Osmanlı Seviye'sinde İslahat Hareketleri, (Çev: Selahaddin Ayar) Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993.
- COMTE, Auguste, Pozitivizm İlmihali, (Çev: Peyami Ergan), M.E.G.S.B. Yayınları, İstanbul, 1986.
- CUPİTH, Don, The Sea of Faith, BBC Publications, 1984.
- CARR, H. Edward, Milliyetçilik ve Sonrası, (Çev: Osman Akın), İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.
- ÇAVDAR, Tevfik, Türkiye'de Liberalizm (1860-1990), İmge Yayınları, Ankara, 1992.
- ÇELİK, Hüseyin, Ali Suavi ve Dönemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- ÇİÇDEM, Ahmet, Aydınlanma, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1993.
- DEMİR, Ömer, Bilgi Felsefesi, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992.
- DEMİRHAN, Ahmet, Modernlik, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992.
- DİETZ Frederick C., The Industrial Revolution, Henry Holt and Company, New York, 1927.
- DOĞUŞTAN GÜNÜMÜZE BÜYÜK İSLAM TARİHİ, Cilt : 3, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986.
- DOZY - R., Tarih-i İslam (Çev: A. Cevdet) Matba-ı İctihad, Mısır 1903.
- DÖKMECİYAN, R. Hrair, Arap Dünyasında Köktencilik (Çev: Muhammed Karahanoglu), İlke Yayınları, İstanbul, 1992.
- DÖNMEZER, Sulhi, Sosyoloji, Savaş Yayınları, Ankara, 1982.
- DURKHEİM, Emile, Dini Hayatın İbtidai Şekilleri, C. I. II, (Çev: Hüseyin Cahid), Tanin Matbaası, İstanbul, 1923-1924.
- ; İntihar, (Çev: Özer Ozankaya), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1986.
- EISENSTADT, S. N., Tradition Change and Modernity, A. Viley-Interscience Publication John Wiley and Sons, New York, 1973.
- ; Modernization: Protest, Change and Modernity, A. Wiley Interscience Publication, John Wiley and Sons, New York, 1973.
- ; Modernizations of Traditional Societies (ed. Gilbert Moore and N.J. Smelser), Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, N. J., 1964.

- ELİADE, Mircea, Kutsal ve Dindışı, (Çev: M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara, 1991.
- ERASLAN, Cezmi, II. Abdulhamid ve İslam Birliği, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1992.
- ERGÜNEY Hilmi, Mecelle Külli Kaideleri, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1965.
- ERYILMAZ, Bilal, Osmanlı Millet Sistemi, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992.
- ; Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- ESERPEK, Altan, Sosyoloji, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Basımevi, Ankara, 1981.
- ETTÜSİ, A. Ali, Tehafüt'ül Felasife (Çev: Recep Duran), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1980.
- ETHEM, Nejat, Tekamül ve Kanunları, İstanbul, 1329.
- Ferit (Kam), Vahdet-i Vucud, Matba-ı Amire, İstanbul, 1331.
- FEROZ, Ahmad, İttihad ve Terakki (1908-1914), (Çev: Nuran Yavuz), Kaynak Yayınları, İstanbul, 1986.
- FEYERABEND, Paul, Akla Veda, (Çev: Ertuğrul Başer) Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- ; Yönteme Hayır (Çev: Ahmet İnam), Ara Yayınları, İstanbul, 1989.
- FİNDLEY, Carter V., Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform, (1789-1922), (Çev: İzzet Akyol-Latif Boyacı), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- FREYER, Hans, İndüstri Çağı, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1954.
- GELLNER, Ernest, Uluslar ve Ulusculuk, (Çev: B. E. Behar, G. G. Özdoğan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- GEVGİLİLİ, Ali, Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990.
- GİDDENS, Anthony, Sosyoloji : Eleştirel Bir Yaklaşım, (R. Esengün, İ. Öğretir) İhtar Yayıncılık, Erzurum 1993.
- ; Modernciliğin Sonuçları, (Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.
- GÖKALP, Ziya, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Yeni Mecmua Yayınları, İstanbul, 1918.
- ; Türk Medeniyeti Tarihi I. II., Toker Yayınları, İstanbul, 1989.
- ; Türkçülüğün Esasları, Varlık Yayınları, İstanbul, 1955.
- ; Türk Ahlakı, Türk-Kültür Yayınları, İstanbul, 1975.
- ; Makaleler VIII. (Haz. F. Ragıp Tuncer), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

- _____ ; Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1973.
- _____ ; Makaleler III. (Haz. F. Ragıp Tuncer), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.
- _____ ; Makaleler II. (Haz. F. Ragıp Tuncer), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.
- GÖKBERK, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- GÖRMEZ, Mehmet, Musa Carullah Begiyef; Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1994.
- GROZ, Andree, İktisadi Aklın Eleştirisi, (Çev: Işık Ergüden) Metis Yayınları, İstanbul, 1995.
- GÜNAY, Ünver, Din Sosyolojisi Ders Notları, Kayseri, 1986.
- GÜNGÖR, Erol, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Töre - Devlet Yayınları, Ankara, 1980.
- _____ ; İslamın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1983.
- _____ ; Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993.
- _____ ; Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1987.
- HAİRİ, A. Hâdi, Osmanlı'nın Batılılaşma Çabaları ve Batının İki Yüzü; (Çev. Hasan Büyükcengiz), Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993.
- HANİOĞLU, M. Şükrü, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön-Türklük, (1889-1902), C. I. İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.
- HAMPSON, Norman, Aydınlanma Çağı, (Çev: Jale Parla) Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.
- HANİOĞLU, Şükrü, Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet, Emek Matbası, İstanbul, 1981.
- HAUPT, George, DUMONT, Paul, Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalist Hareketler: (Çev: Turgut Altınkol) Gözlem Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.
- HOBSBAWN, E. J., Milletler ve Milliyetçilik, (Çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992.
- HODGSON, M.G.S., İslam'ın Serüveni, C. III, (Çev: Kurul), İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- HOODBHOY, Pervez, İslam ve Bilim (Çev: Eser Birey), Cep Yayınları, İstanbul, 1993.
- HOURANI, Albert, Çağdaş Arap Düşüncesi, (Çev: Latif Boyacı - Hüseyin Yılmaz), İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

- HUNTINGTON Samuel, P., Medeniyetler Çatışması (Der: Murat Yılmaz), Vadi Yayınları, Ankara, 1995.
- İNSEL, Ahmet, Türkiye Toplumunun Bunalımı, Birikim Yayınları, İstanbul, 1992.
- İSLAMOĞLU - İNAN, Hüricihan, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü İlişkileri, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- İsmail Fenni, Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali, İstanbul, 1928.
- KARA, İsmail, İslamcıların Siyasî Görüşleri, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- KARAL, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, C. V., Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988.
- KAYNAR, Reşit, Mustafa Reşit Paşa, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1985.
- KILIÇBAY, M. Ali, Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti, Gece Yayınları, Ankara, 1992.
- KILIÇZADE, Hakkı, İtikadât-ı Batılaya İlan-ı Harb, Matba-ı Şems, İstanbul, 1332.
- ; Son Cevap, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul, 1331.
- KIRAY, Emine, Osmanlıda Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.
- KOÇİBEY, Risale, (Hz. Zuhuri Danışman) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985.
- KONGAR, Emre, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.
- KORLAELÇİ, Murtaza, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- KÖKER, Levent, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.
- KÖSEMIHAL N. Şozi, Sosyoloji Yöntemleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- KUSHNER, David, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, (Çev: Komisyon), Kervan Yayınları, İstanbul, 1979.
- KUTLUER, İlhan, Modern Bilimin Arkaplanı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- KÜÇÜKÖMER, İdris, Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989.
- LATOUCHE, Serge, Dünyanın Batılılaştırılması, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.
- LE BON, Gustave, Dün ve Yarın (Çev. A. Cevdet), Matba-ı İctihad, İstanbul, 1329.
- ; Asrımızın Nususı Felsefiyyesi, Matba-ı İctihad, İstanbul, 1329.

- ; Ruhul Akvam, (Çev.: A. Cevdet), Matba-ı İctihad, İstanbul, 1329.
- LERNER, Daniel, The Passing of Traditional Society, The Free Press of Glencoe, New-York, 1964.
- LEWIS, Bernand, Modern Türkiye'nin Doğuşu, (Çev. Metin Kırıatlı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.
- M. Şemseddin (Günaltay), Hurafattan Hakikate, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul, 1332.
- ; Zülmetten Nura, Sebilür Reşad Kütüphanesi, İstanbul, Tarihsiz.
- MARDİN, Şerif, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908), İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.
- MARTİN, David, The Peligious and The Seculer, Poutledge/Kegan Poul, London, 1969
- MEHMET, Emin, Ma'lûmat-ı Vataniyye, Yeni Matbaa, İstanbul, 1341.
- MENSCHING, Gustav, Dini Sosyoloji, (Çev: Mehmet Aydın), Tekin Kitabevi, Konya, 1994.
- MERAD, Ali, Çağdaş İslam, (Çev: Cüneyt Akalın), İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.
- MERİÇ, Cemil, Bu Ülke, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.
- MERT NURAY, Laiklik Tartışmasına Kavramsal bir Bakış, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.
- MICHELET, Julien, Rönesans, (Çev: Kazım Berker) Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, İstanbul, 1989.
- MICQUEL, Andre, İslam ve Medeniyeti, C. II, (Çev. A. Fidan - H. Menteş), Birleşik Dağıtım, Ankara, Tarihsiz.
- MİTHAT, Ahmet, Niza-i İlm-i Din, İstanbul, 1328.
- ; Ekonomi Politik, Kırkambar Matbası, İstanbul, 1296.
- MUHAMMED Abduh, Tevhid Risalesi (Hz. Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara, 1986.
- ; Hanoto'nun Hücümuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un Müdafaası, (Çev: M. Akif), Darül Hilafe Matbaası, İstanbul, 1331.
- Musa Kazım, Külliyyat, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1332.
- OBA Ali Engin, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, İmge Yayınları, Ankara, 1995.
- ÖGÜN, S. Seyfi, Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.
- Ömer Lütfi, Nazar-ı İslamda Makam-ı Hilafet, Asr Matbaası, Selanik,

- 1330.
- ÖZBİLGİN, Erol, Pozitivizmin Kısacasında Türkiye, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1994.
- ÖZCAN, Azmi Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- ; Abdülhamid ve Hilafet, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul, 1995.
- ÖZEK, Çetin, Din ve Devlet, Ada Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.
- ÖZÖN, M. Nihat, Namık Kemal ve İbret Gazetesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1938.
- ÖZKALP, Enver, Sosyolojiye Giriş, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1987.
- PALMER, Alan, Osmanlı İmparatorluğu; Bir Çöküşün Yeni Tarihi, (Çev: Belkis Çoraksı), Yeni Yüzyıl Yayınları, İstanbul, 1992.
- PARLA, Jale, Efendilik, Sarkiyatçılık, Kölelik, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.
- POINCARÉ, Henri, İlimin Kıymeti, (Çev: Salih Zeki), Matba-ı Amire, İstanbul, 1330.
- Poper, K. R., Açık Toplum ve Düşmanları C. I, (Çev: Mete Tunçay), Ankara, 1967.
- POPPER Karl, Tarihselciliğin Sefaleti, (Çev: Sabri Orman) İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- PRENS Sahattin, Türkiye Nasıl Kurtarılabılır, Elif Yayınları, İstanbul, 1965.
- RIZA, Ahmed, Batının Doğu Politikasının Ahlaken İflası, (Çev: Z. Ebuzziya), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- SÂDİ, Kerim, Sosyalizmin Tarihine Katkı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- SAFA, Peyami, Doğu - Batı Sentezi, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1978.
- SAİD Halim Paşa, Buhranlarımız ve Son Eserleri, (Haz. M. E. Düzdag), İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- SAİD, Edward, Oryantalizm, (Çev: Nezih Uzel) Pınar Yayınları, İstanbul, 1982.
- SANDER, Oral, Siyasal Tarih, İmge Yayınları, Ankara, 1992.
- ; Ankanın Yükselişi ve Düşüşü, İmge Yayınları, Ankara, 1993.
- SARIBAY, A. Yaşar, Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.
- SARINAY, Yusuf, Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları,

- (1912-1931), Ötüken Yayınları, İstanbul, 1994.
- SARICA, Murat, Siyasi Düşünce Tarihi, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1977.
- Sehbenderzade A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkin mü? Matbaa-ı İslamiyye, I. II. III., İstanbul, 1328-1330.
- SENCER, Muzaffer, Osmanlı Toplumsal Yapısı, Ant Yayınları, İstanbul, 1969.
- SHAW, Stanford, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye I. II, E. Yayınları, İstanbul, 1983.
- SOROKIN, Pitirim, Çağdaş Sosyoloji Teorileri I. II., (Çev: M. R. Öymen), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995.
- STEINHOUS, Kurt, Atatürk Devrimi Sosyolojisi, (Çev: M. Akkaş), Sander Yayınları, İstanbul, 1973.
- Strauss C. Levi, Irk, Tarih ve Kültür (Çev: Komisyon) Metis Yayınları, İstanbul, 1995.
- SUBAŞI, Necdet, İslami İnançların Halk Katındaki Gelişme Şekli, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1992.
- SUPHI, Edhem, Darwinizm, Ticaret Matbası, Manastır, 1327.
- ŞAYEGAN, Daryüs, Yaralı Bilinç, (Çev: Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul, 1991.
- Şeyh Abdulhak Bağdadî, Felaha Doğru, (Çev: Şeyh Mühsein Fani), Tanin Matbaası, İstanbul, 1328.
- TANILLI, Server, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası III., Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.
- TANPINAR, A. Hamdi, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, C. I., İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956.
- TEVFİK, Rıza, Felsefe Dersleri, İstanbul, 1335.
- TİLMUR, Taner, Osmanlı Toplumsal Düzeni, Sevinç Matbaası, Ankara, 1979.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, Din Sosyolojisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.
- TOURANİE, Alain, Modernliğin Eleştirisi (Çev: Hülya Tufan) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.
- TOYNBEE, Arnold, Tarih Bilinci, I. II, Bateş Yayınları, İstanbul, 1978.
- TUNAYA, T. Zafer, Medeniyetin Bekleme Odasında, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1989.
- TURHAN, Mumtaz, Kültür Değişimleri, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1972
- TURNER, Brayn, S., Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, (Çev: Ahmed Demirhan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
- ; Max Weber ve İslam, (Çev: Yasin Aktay), Vadi Yayınları,

- Ankara, 1992.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- ; Milli Kültür Modernleşme ve İslâm, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1986.
- TÜRKER, Mubahat, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1956.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- , ÖZDAĞ, Ümit, Siyasî İslam ve Pan İslamizm (Derleme), Rehber Yayınları, Ankara, 1993.
- ; Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri, Yeni Şafak, İstanbul, 1995.
- UNAT, F. Reşit, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1987.
- URİEL, Heyd, Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri, (Çev: Cemil Meriç), Sebil Yayınevi, İstanbul, 1980.
- ÜLKEN, H. Ziya, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1981.
- ; Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.
- WACH, Joachim, Din Sosyolojisi, (Çev: Ünver Günay), Kayseri, 1990.
- WEBER, Max, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Doğuşu, (Çev : Zeynep Auroba), Hil Yayınları, İstanbul, 1985.
- YERASİMOS, Stefanos, Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye (Bizans'tan 1971'e) Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980.
- YILDIRIM, Celal, Bilim Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.
- YÜCEL, Yaşar, Osmanlı Devlet Teşkilatına Ait Kaynaklar, (Kitab-ı Müste-tâb, Kitabü Mesalih'ül Müslimin ve Menafi'il Mu'minin, Hırz-ül Mülük) Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

D) MAKALELER

- ABDULLAH, Cevdet, "İslamın Tekamül-i Dinisi", İctihad, 15 Ağustos 1329, Nu: 76, ss. 1673-1678.
- ; "Veliahd-ı Saltanat-ı Seniyye-i Osmanıyye Devletlü, Necabetlü Yunus İzzeddin Efendi Hazretleriyle Mülakat", İctihad, 12 Eylül 1329, Nu: 80, ss. 1755-1759.
- ; "Dil Mest-i Mevlânâ", İctihad, 26 Kanun-ı Evvel 1329, Nu:86, ss. 1898-1902.

- _____; "İrticaya İrca-ı Nazar", İctihad, 1 Mayıs 1925, Nu: 179, ss. 3572, 1573.
- _____; "Hürriyet-i Fikriyye Şehidler 1-5, 1. Teşrin-i Evvel 1923'den başlayan Nu: 158-163 arası.
- _____; "Asrımızın Nusûsu Felsefiyesi", İctihad, 21 Teşrin-i Evvel 1329, Nu: 81, ss. 1785-1789.
- Abdurreşid, İbrahim, "Kanun-u Tabiat Tebdil Olunamaz", Sebilür Reşad, 2. Kanun-u Sani 1329, Nu: 279, ss. 290-291.
- _____; "İdare-i Maslahat", Sırat-ı Müstakim, 17 Eylül 1327, Nu: 160, ss. 50-53.
- _____; "Japonlar Adam Yetiştirmek İçin Nasıl Çalışıyorlar", Sırat-ı Müstakim, 28 Teşrin-i Evvel 1326, Nu: 114, ss. 173-174.
- _____; "Sigorta Meselesi", Sırat-ı Müstakim, 17 Eylül 1327, Nu: 160, ss. 53-54.
- AFGANLI Ubeydullah Efendi, "Kavm-i Cedid", İctihad, Teşrin-i Sâni, Nu: 81, ss. 1776-1777.
- Ahmed Hamdi (Aksekili), "İslamiyyet ve Tacaddüd-ü Zevcat I", Sebilür Reşad, 5. Kanun-u Evvel 1329, Nu: 275, ss. 226-228.
- _____; "İslamiyyet ve Taaddüd-ü Zevcât II", Sebilür Reşad, 12. Kanun-u Evvel 1329, Nu: 276, ss. 243-244.
- _____; "Maddiyyûn Meslekleri I. II. III", Sebilür Reşad, 28 Haziran, 5 ve 12 Temmuz 1328, Nu: 201-202-203, (ss. 357-359), (ss. 376-379), (ss. 396-397).
- Ahmet, Agayef, "Konferans", Sırat-ı Müstakim, 10 Teşrin-i Evvel 1326, Nu: 136, ss. 136-139.
- _____; "İslam'da Da'vayı Milliyet", Türk Yurdu, Yıl: 3, C. VIII, Nu: 11, ss. 2381-2390 (İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, c. I, s. 445-460).
- _____; Medeniyette Vahdet 1-5", Türk Yurdu, Ocak 1928, Nu: 195/1 ve 200/5.
- AK. Mehmet Akif, "Muasırlaşmaktan Modernleşmeye" Bilgi ve Hikmet, Kış/ 1993, Sayı: I.
- AKYOL Tâhâ, "Osmanlıya Bakarken" Pazar Postası, 9 Temmuz 1994, s.3.
- _____; "2. Cumhuriyet" Milliyet Gazetesi, 8 Ağustos 1992, s. 3.
- _____; "Bilime Açık Olmak" Pazar Postası, 2 Temmuz 1994, s. 3.
- _____; "Fatih ve Rönesansı", Pazar Postası, 4 Haziran 1994, s. 3.
- _____; "Sosyal'ın Tanzimat Demagojisi", Pazar Postası, 15 Ekim

- 1994, s. 1.
- Ana Britannica, "Aydınlanma", C. IV, Ana Yayınları, İstanbul, 1993.
- ARAI, Masami, "An Imagined Nation : The idea of The Ottoman Nation As a Key To Modern Ottoman History", Orient Report of Society for Near-Eastern Studies in Japan, Vol: 27, 1991, Tokyo.
- ARSLAN, Abdurrahman, "Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelenek", Bilgi ve Hikmet, Kış 1993, Sayı: 1.
- ; "Sekülerizm ve Akleden Kalbin Parçalanması", Bilgi ve Hikmet, Bahar/1992, Sayı: 2.
- AYDIN, Mehmet, "Tanzimatla Aranan Hüviyet", Tanzimatın 150. Yıldönümü Sempozyumu, (Ayrı Basım), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994.
- BARKAN, Ö. Lütfi, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranın Sosyal Yapı Üzerindeki Tesirleri", İktisadi Kalkınmanın Sosyal Meselesi İstanbul, 1963 içinde.
- BAYDUR Mithat, KARAMAN Lütfullah, "Retorige Karşı Pratik", Türkiye Günlüğü, Mayıs - Haziran 1994, Sayı: 28.
- Bediüzzaman-ı Kürdî, "Fihriste-i Maksadı ve Elkarının Programı", Volkan, 11 Mart 1325 ve 12 Mart 1325, Nu: 83-84.
- BEGİYE, M. Carullah, "Mezheb Davası ve Taklidin Butlanı", İctihad, 1. Kanun-u Evvel 1923, Nu: 160, ss. 3279-3281.
- BEN İSRAEL, Hadve, "Nationalism in Historical Perspective", Journal of International Affairs, Vol: 45, Nu: 2, 1992.
- BERGER, Peter L., LUCKMAN, T., "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi" (Çev: Râmi Ayas), A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Ank. 1988, Sayı: XXX.
- BERZEG, Kazım, "Siyasi Tarihimizde Liberal Sağ Çizgi", Yeni Yüzyıl, 2 Eylül 1995, s. 15.
- BİERSTEDT, Robert, "Onsekizinci Yüzyılda Sosyolojik Düşünüş" (Çev: Uygur Kocabaşoğlu), T.B. Bottomore, R. Nisbet, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, (V. Yayınları, Ankara, 1990) içinde.
- BİLGİN, Vedat, "Kaçınıcı Cumhuriyet", Türkiye Günlüğü, Güz 1992, Sayı: 20.
- BOCK, Keneth, "İlerleme Gelişme ve Evrim Kuramları", T. B. Bottomore, R. Nisbet, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, (V. Yayınları, Ankara, 1990) içinde.
- CANGIZBAY, Kadir, "Kültür ve Medeniyet Kutuplaştırmacılığı Ya da Amiyane Bilginin Tuzağı", Yeni Toplum, Mayıs/Haziran 1992, Sayı: 1
- CANNİNG, S. De Rodcliffe, "Tanzimat", (Çev: İlyas Kılıçaslan), (Deginning of Modernization in the Middle East, (ed) Polkand Chambers,

- Chicago, 1968), Yeni Toplum, Mayıs-Haziran 1992, Sayı: 1.
- Celal, Nuri, "Kadınlarımız", İctihad, 25 Nisan 1329, Nu: 63, ss. 1359-1362.
- ; "Zat-ı Hazret-i Muhammed", İctihad, 28 Teşrin-i Sâni 1329, Nu: 82, s.1803-1809.
- Cemal, ? "Vucud-u İlahiyyenin Fünûn-u Hâzıra İle İsbatı", Sırat-ı Müstakim, 21 Teşrin-i Evvel 1326, Nu: 113, ss. 148-151.
- ÇELİK, Ömer, "Modern İdrakin Tabii Hasılası", Bilgi ve Hikmet, Bahar 1993, Sayı: 2.
- ERDOĞAN, Mustafa, "Laiklik ve Türk Uygulaması Üzerine", Türkiye Günlüğü, Kış/1990, Sayı: 13.
- ERTÜRK, Ahmet, "Müslümanların Gerileme Nedenleri", Hak Söz, Ocak 1993, Sayı: 22.
- Eşref Efendi Zâde Şevketi, "Din Felsefesinden", 18 Nisan 1329, Nu: 62, s.1356-1358.
- Fahreddin, Necib, "Müslümanlar İstikballerini Ancak Hakikaten Müslüman Olmakla Muhafaza Edebilirler", Sebilür Reşad, 12 Eylül 1329, Nu: 263, ss. 41-43.
- FENDOĞLU, H. Tahsin, "11. ve 12. Yüzyılda Ortadoğu'nun Siyasi Yapısı İçinde Ebu Hamid Gazzali ve Devlet Felsefesi", Türkiye Günlüğü, Güz 1992, Sayı: 20.
- GÖKALP, Ziya, "Dine Doğru", Küçük Mecmua, 3 Temmuz 1922, Nu: 5.
- ; "Tekamül Mefkûresi", Küçük Mecmua, 18 Eylül 1922, Nu: 16.
- ; "Bugünkü Felsefe" Genç Kalemler, 1327, Nu: 2.
- ; "Milletçilik", Yeni Mecmua, 21-28 Şubat 1918, Nu: 33.
- ; "Şahsi Ahlak", Yeni Mecmua, 23 Ağustos 1917, Nu: 7.
- ; "Cinsi Ahlak", Yeni Mecmua, 30 Ağustos 1917, Nu: 8.
- ; "Aile Ahlakı", Yeni Mecmua, 20 Eylül 1917, Nu: 11.
- GRAHAM, Gordon, "Religion, Secularization and Modernity", The Journal of Royal Institute of Philosophy, Cambridge University Press, April, 1992, Vol: 67- Nu: 260.
- GÜNAY Ünver, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1989, Sayı: 3.
- ; "Din ve Toplumsal Farklılaşma", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, 1982, Sayı: 5.
- GÜNGÖR Erol, "Ziya Gökalp ve Türkcülükde Din Meselesi", Sosyal Meseleler ve Aydınlar Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993.

- H. M. , "Hayyealel İntibah", İctihad, 28 Teşrin-i Sâni 1329, Nu: 82, ss. 1836-1838.
- H. Ş., "Teceddüd-ü Hayat", İctihad, 2 Mayıs 1329, Nu: 64, ss. 1397-1399.
- Halil Fahreddin, "Din Mani-i Terakkî Değildir", Sebilür Reşad, 12 Temmuz 1328, Nu: 203, ss. 406-407.
- Halil Nimetullah, "İnkılabın Felsefesi : Din Müessesesi", Milli Mecmua, 10 Ağustos 1927, Nu: 96, ss. 1478-1479.
- Halim Sabit, "Cihad-ı Ekber; Genç Müslümanlık", Sebilür Reşad, 9. Kanun-ı Sani 1329, Nu: 280, ss. 301-302.
- ; "Dinin Şekli-i Aslîsine İrca-ı Lüzûmu", Sebilür Reşad, 26 Kanun-u Evvel 1329, Nu: 278, ss. 273-275.
- HANIOĞLU, Şükrü, "Jön-Türkler Üzerine Söyleşi", Milliyet Gazetesi, 31 Temmuz 1995.
- HOCAOĞLU, Durmuş, "Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik" Türkiye Günlüğü, Haziran 1994, Sayı: 28.
- ; "Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri; İkinci Kısım; Türkiye Günlüğü Güz 1991, Sayı: 16.
- Hüseyin Hüsameddin, "Bîdatler", Sırat-ı Müstakim, 25 Ağustos 1327, Nu: 159, ss. 46-47.
- İNALCIK, Halil, "Osmanlı - Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü, 1569", Belleten, 1948, Sayı: 46.
- ; "The Nature of Traditional Society; Turkey (ed, 12, E. Word-D.A. Rustow, Political Modernization in Japon and Turkey) içinde.
- İsimsiz, "Akd-i Nikah Derneği", İctihad, 18 Temmuz 1329, Nu: 72, ss. 1590-1594.
- İsimsiz, "Emile Durkheim", Yeni Mecmua, 3 Kanun-u Sani 1917, Nu: 26.
- İsimsiz, "Ey Ülema-ı İslamiyye Hâlâ mı Uyku", Sebilür Reşad, 19 Temmuz 1328, Nu: 204, s. 331.
- İsimsiz, "İlm-i Usul-i İctima "Sebilür Reşad, 5 Nisan 1327, Nu: 189, s. 121.
- İsimsiz, "Kavmiyet Teşriki", Sebilür Reşad, 21 Teşrin-i Sani, 1329, Nu: 273, ss. 205-208.
- İsimsiz, "Latin Harfleri", Hürriyet-i Fikriyye, 27 Mart 1330, Nu: 8, ss. 13-16.
- İsimsiz, "Latin Harfleri", İctihad, Teşrin-i Evvel 1923, Nu: 158, ss. 3248-3249.

- İsimsiz,
"Leyselil İman İlla ma Sea", Sebilür Reşad, 31 Kanun-u Sâni 1328, Nu: 231, ss. 390-395.
- İsimsiz,
"Müdafaat-ı Diniyye" Sebilür Reşad, 2 Eylül, 1328, Nu: 211, ss. 42-45.
- İsimsiz,
"Müşterek Terbiye ve Tevhid-i Tedrisat", İctihad, 1 Ağustos 1923, Nu: 168, ss. 3397-3402.
- İsmail Hakkı,
"Din ve İctimai İctihad", Yeni Mecmua, 14 Şubat 1918, Nu: 32, ss. 108-109.
- İsmail Hâmi,
"İslahat Meselesi", İctihad, 27 Haziran 1329, Nu: 69, ss. 1507-1511.
- İSRAEL, Hedva Ben,
"Nationalism in Historical Derspective", Journal of International Affairs, Vol: 45, Nu: 2, Winter, 1992.
- KARATEPE, Şükrü,
"Türkiye'de Modernleşme ve Hukuk", Bilgi ve Hikmet, Kış 1993, Sayı: 1.
- KARLIĞA, Bekir,
"İslam Düşüncesinin Temel Özellikleri ve Çağdaş Düşünce İçindeki Yeri, I., Haksöz, Mart 1993, Sayı: 24.
- _____;
"İslam Düşüncesinin Temel Özellikleri ve Çağdaş Düşünce İçindeki Yeri II, Haksöz Nisan 1993, Sayı: 25.
- KENTEL, Ferhat,
"Dinin Anlamı, Anlamı Ya Da Yeniden Rüyaya Doğru", bilgi Hikmet, Kış/1993. Sayı: 1.
- KILIÇBAY, M. Ali,
"Çağdaşlaş(ama)mak", Yeni Toplum, Mayıs-Haziran 1992, Sayı: 1.
- KILIÇZADE, Hakkı,
"Müslümanlık ve Hristiyanlık", İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 67, ss. 1478-1482.
- _____;
"Kadınlara Nasıl Hürmet Ediyoruz", İctihad, 27 Haziran 1329, Nu: 69, ss. 1520-1521.
- _____;
"Dürüstlük ve Softalık Meselesi", İctihad, 18 Nisan 1329, Nu: 62, ss. 1349-1352.
- KÖKTAŞ, Eyüp,
"İslamın Çoğulculuk Referansı", Bilgi ve Hikmet, Kış 1994, Sayı: 5.
- M. Ferid Vecdi,
"Kadınlara Hürriyet-i Mutlaka İsteyenlerin Elinden Vay O Biçarelerin Başına", Sebilür Reşad, 10-17-24 Teşrin-i Evvel 1329, Nu: 267-268-269, (ss. 103-104), (ss. 114-115), (ss. 130-132).
- Mahmud Esad,
"Nisaiyyat", Sebilür Reşad, 12. Kanun-ı Sâni 1329, Nu: 279, ss. 289-290.
- M. Naci,
"Ruhûl Akvâm", İctihad, 12 Kanun-i Evvel 1329, Nu: 84, ss. 1850-1852.

- M. Şemseddin, "Terbiye-i İctimaiyye Prensipleri", Sebilür Reşad, 12 Temmuz 1328, Nu: 203, ss. 398-401.
- Mahmud Sadık, "Muhasabe-i İctihad; Mücadele-i Daima, Hicab ve Cihad", İctihad, 12 Kanun-u Evvel 1329, Nu: 84, ss. 1847-1849.
- _____ ; "Muhasebe-i İctihad: Pak Bir Hüviyet, Sağlam Bir Fıtrat", İctihad 19. Kanun-ı Evvel 1329., Nu: 85, ss. 1871-1874.
- MARDİN Şerif, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma" Türk Modernleşmesi (İletişim, İstanbul 1991) içinde.
- _____ ; "Baticılık", C.D.T. Ansiklopedisi, C. I, (İletişim Yayınları, İstanbul, 1983), içinde.
- _____ ; "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çalışması", Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, içinde.
- _____ ; "Modern Türkiye'de Din", Türkiye'de Din ve Siyaset, (İletişim Yayınları, İstanbul, 1991) içinde.
- _____ ; "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", Türk Modernleşmesi, (İletişim Yayınları, İstanbul, 1991), içinde.
- _____ ; "Türkiye; Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, içinde.
- _____ ; "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar Kavram: Merkez Çevre İlişkileri, Türkiye'de Din ve Siyaset (İletişim Yayınları, İstanbul, 1991), içinde.
- _____ ; "2000'e Doğru Kültür ve Din", Türkiye Günlüğü, Kış 1990, Sayı: 13.
- Masaruş, "Halkçılık ve Gaspçılık Konferansı", Türk Yurdu, 1928, Nu: 197/3, ss. 14-24.
- Mehmet, "İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîye Üzerine Tenkid", Yeni Mecmua, 18 Nisan 1918, No: 40, ss. 275-277.
- MERT, Nuray, "Modernleşme Sürecinde Türkiye'de Sekülerizm ve Laiklik", Dergâh Edebiyat, Sanat Kültür Dergisi, Ocak, 1995, C. V. Sayı: 59.
- _____ ; "Kendine Küskün Müslümanlar", Dergah Edebiyat Sanat Kültür Dergisi Temmuz 1994, C. V, Sayı: 53.
- MESROVİC, Stjepan, "Modernitenin İlk Sosyologları; Simmel ve Durkheim", Mehmet Küçük (ed) Modernite Versus Post Modernite, (Vadi Yayınları, Ankara, 1993) içinde.
- Muhammed Fahreddin, "Talim ve Terbiyede Üssül Esas", Sebilür Reşad, 26 Temmuz 1328, Nu: 205, ss. 335-336.
- Musa Kazını, "Hürriyet ve Müsavaat", Sırat-ı Müstakim, 14 Ağustos, Nu: 1.

- Mustafa Asım, "Bir Memleketin Halâsı Neye Mütevakkıftır", İctihad, 1 Ağustos 1329, Nu: 74, ss. 1641-1642.
- ; "Vaz'ı Kavâninde Nazar-ı Dikkate Alınacak Esarat" İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 66, ss. 1466-1467.
- Mustafa Safvet, "Medreselerimiz Hâlâ Bir Yoluna Konmadı", Sebilür Reşad, 6 Eylül 1328, Nu: 211, ss. 53-54.
- OCAK, A. Yaşar, "Yakın Tarih Perspektifi İçinde Türk Aydını", Diyanet Aylık Dergi, Nisan/1991, Sayı: 4.
- ONAT, Hasan, "Türkiye'de Din Anlayışı ve Fazlurrahman", Türkiye Günlüğü, Bahar 1992, Sayı: 18.
- ORHAN, Rıza, "Medeni Irklar", İctihad, 19. Kanun-u Evvel 1329, Nu: 85, ss. 1878-1882.
- ORTAYLI, İlber, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", Prof. Dr. Ümit Doğanay'ın Anısına Armağan I., İstanbul, 1982.
- ÖZEK, Çetin, "Din ve Devlet Kitabı Üzerine", Cumhuriyet Gazetesi, 12 Ağustos 1982.
- Samizâde, Süreyya, "Alem-i İslamda İntibah", Sırat-ı Müstakim, 20 Kanun-u Sâni 1326, Nu: 126, ss. 360-361.
- SATI, "Tanzimatçılık Meselesi I", İctihad, 2 Mayıs 1329, Nu: 64, ss. 1380-1383.
- SCHAFT, R. Betty, "Endüstriyel Toplumlarda Din", (Çev: Bünyamin Solmaz), S.Ü.I.F. Dergisi, Konya, 1990, Sayı: 3.
- SEZER, Baykan, "Çağdaşlaşma, Batı Dünya Egemenliğinin Günümüzdeki Tasası", Yeni Toplum, Mayıs-Haziran 1992, Sayı: 1.
- ; "Doğu - Batı Çatışması ve Marxisme", Türkiye Günlüğü, Yaz 1991, Sayı: 15.
- Siyreti, "Ramazan Vaazları", Sebilür Reşad, 12 Temmuz 1328, Nu: 203, ss. 403-405.
- SMİTH, Anthony D., "National Identity and Myths "Research in Social Movements, Conflict and Change, Vol : 7, JAI, Press, London, 1984.
- SURUŞ, Abdülkerim, "Ülema-Entellektüel İlişkisi", Yeni Şafak, 23-24 Ekim 1995.
- SÜLEYMAN ANBER, "Kadınlar Hakkında Paris'te Konferans", İctihad, 23 Mayıs 1329, Nu: 67, ss. 1486-1488.
- Tahirül Mevlevî, "İ'dad-ı Kuvvet" Sebilür Reşad, 29 Teşrin-i Evvel 1329, Nu: 269, ss. 135-139.
- TAHSİN, Nahid, "Kadınlarımız", İctihad, 27 Haziran, 1329, Nu: 69, ss. 1519-1520.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", Yeni Toplum, Eylül-

Ekim 1992, Sayı: 2.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Modernleşme ve İslamlaşma", Bilgi ve Hikmet, Kış/1993, Sayı: 1.

_____ ; "Tanzimat'ın Sonu", Türkiye Günlüğü, Güz/1992, Sayı: 20.

_____ ; "Milli Devlet, Laiklik, Demokrasi", Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos, 1994, Sayı: 29.

_____ ; "Modernitenin Son Ürünü Müslüman Aydınlar", Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos 1995, Sayı: 35.

ÜNDER, Hasan, "Modernizm, Post Modernizm Ve İslamcılık", Mürekkep Dergisi, Güz 1994. Sayı: ?

VAN DER LOO, Hans; VAN REIJGEN, Willem : "Modernizmin Paradoksları", (Çev: Kadir Canatan), Bilgi ve Hikmet, Kış/1993, Sayı: 1.

WUTHNOW, Robert J., "Sociology of Religion", Neil J. Smelser (ed.), Handbook of Sociology, Sage Publication Inc., California, 1988.

Yakup Kemal, "Din ve Adât-ı Gayr-ı Meşru'a", Sırat-ı Müstakim, 26 Şubat 1324, Nu: 29, ss. 39-41.