



T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**TÜRK SOSYOLOJİSİNİN KÖKLERİ
-TÜRK SOSYOLOJİ GELENEĞİNİN SOSYO-POLİTİK VE TARİHSEL
TEMELLERİ-**

DOKTORA TEZİ

İkbal VURUCU

DANIŞMAN
Prof. Dr. Zafer DURDU

2025 – Muğla

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**TÜRK SOSYOLOJİSİNİN KÖKLERİ
-TÜRK SOSYOLOJİ GELENEĞİNİN SOSYO-POLİTİK VE TARİHSEL
TEMELLERİ-**

DOKTORA TEZİ

İkbal VURUCU

DANIŞMAN
Prof. Dr. Zafer DURDU

2025 – Muğla

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

TEZ ADI

**Türk Sosyolojisinin Kökleri
-Türk Sosyoloji Geleneğinin Sosyo-Politik ve Tarihsel Temelleri-**

İkbal VURUCU
1741204007

Sosyal Bilimler Enstitüsünce
Doktora Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tez

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 29.01.2025
Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 12.03.2025

Tez Danışmanı: Prof.Dr. Zafer DURDU
Jüri Üyesi: Prof.Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Hacı Bayram KAÇMAZOĞLU
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Bengül Güngörmez AKOSMAN
Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Ünal BOZYER

Enstitü Müdürü:
Prof. Dr. Muzaffer DEMİR
2025 - Muğla

TUTANAK

Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 02./01./2025 tarih ve 1181 sayılı Yönetim Kurulu kararı ile tez jürisi olarak atandığımız, Sosyoloji Anabilim Dalı **Doktora Programı** öğrencisi İkbâl VURUCU'nun "Türk Sosyolojisinin Kökleri -Türk Sosyoloji Geleneğinin Sosyo-Politik ve Tarihsel Temelleri-" adlı tezi incelemiş ve aday 29/01./2025 tarihinde saat 13:30'da tez savunma sınavına alınmıştır.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24. maddesi doğrultusunda yapılan tez savunma sınavı sonucunda tezin **kabul** edilmesine Oy Birliği ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Zafer DURDU


Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Üye
Prof. Dr. Hacı Bayram KAÇMAZOĞLU

Üye
Dr. Öğr. Üyesi  Ahmed Ünal BOZYER

Üye
Prof. Dr. Bengül Güngör AKOSMAN

YEMİN

Doktora tezi olarak sunduğum “Türk Sosyolojisinin Kökleri-Türk Sosyoloji Geleneğinin Sosyo-Politik ve Tarihsel Temelleri-” adlı çalışmanın, tarafımdan bilim ahlâkı ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12./03/2025

İkbâl VURUCU

Türk Sosyolojisinin Kökleri
-Türk Sosyoloji Geleneğinin Sosyo-Politik ve Tarihsel Temelleri-
ÖZET

Bu doktora tez çalışmasında Türk sosyolojisinin dayandığı sosyo-politik temellerin çözümlenmesi amaçlanmıştır. Bunun için de farklı ideolojilere ve felsefî yaklaşımlara mensup düşünürlerin toplum, devlet ve din düşüncelerindeki benzerlikler ve farklılaşmalar ele alınmıştır. Bu düşünürler arasındaki ortak temalar, farklılaşmalar, çatışmalar, ilişkiler, ortaya konulduğunda genel olarak Türk sosyolojisine dayandığı entelektüel zeminin de neler olduğunu daha iyi anlaşılacaktır. Bu çalışma giriş, sonuç ve altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm iki kısma ayrılmıştır; Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğunun 19. yüzyıl ağırlıklı olmak üzere sosyo-politik, kültürel ve iktisadî görünümü genel hatlarıyla ele alınmıştır. İkinci bölüm, kullanılan yöntem, çalışmanın konusu, önemi, varsayımları ve amaçları içermektedir. Çalışmamız tematik olarak toplum, devlet ve din olarak belirlenmiştir. Araştırma nesnemizi teşkil eden Ziya Gökalp, Sait Halim Paşa, Sabahattin Bey ve Baha Tevfik'in fikirlerini de bu konulara göre kategorize edip inceledik. Bu sebeple üçüncü bölümümüzde "Toplum", dördüncü bölümde "Devlet" ve beşinci bölümde "Din" temasını ele aldık. Altıncı bölüm çalışmamızın bir bakıma ana amacının gerçekleştiği kısımdır. Burada düşünürlerin bu üç tema hakkında görüşleri karşılıklı bir diyaloga sokulmuş, benzerlikleri, farklılıkları, çatışma alanları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tez Osmanlı-Türk toplum ve siyaset düşüncesinde önemli bir aşama olarak kabul edilen II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini kapsamakta ve bu zaman dilimindeki konumuzla ilgili sosyolojik üretim ve üreticileri esas alınmaktadır. Türk sosyolojisinin temellerinin atıldığı dönem için net tarihlerin verilmesi mümkün olmamakla birlikte sosyo-politik dönüşüm açısından genel hatlarıyla II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet arası dönem sınırlılığımızı oluşturmaktadır. İkinci sınırlama ise Ziya Gökalp, Sabahattin Bey, Said Halim Paşa ve Baha Tevfik'in metinleri ve belirlediğimiz ana fikirlerin bu metinler üzerinden incelenmesidir. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden metin taraması ve doküman analizi kullanılmıştır. Tez kapsamında ele alınan düşünürlerin eserleri ve araştırmaları, birincil kaynak olarak okunmuş ve incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Sait Halim Paşa, Sabahattin Bey, Baha Tevfik, Türk sosyolojisi, Devlet, Din, Toplum

**The Roots of Turkish Sociology:
-Socio-Political And Historical Foundations of The Turkish Sociology
Tradition-
ABSTRACT**

In this doctoral thesis, it is aimed to analyze the socio-political foundations on which Turkish sociology is based. For this purpose, the similarities and differences in the thoughts of thinkers with different ideologies and philosophical approaches on society, state and religion were discussed. When the common themes, differences, conflicts and relationships between these thinkers are revealed, it will be better understood what the intellectual ground on which Turkish sociology is based in general is. This study consists of introduction, conclusion and six other chapters. The first chapter is divided into two parts; the socio-political, cultural and economic aspects of Europe and the Ottoman Empire, especially in the 19th century, are discussed in general terms. The second part includes the method, subject, importance, assumptions and purpose of the study. Our study was determined thematically as society, state and religion. The ideas of Ziya Gökalp, Said Halim Pasha, Sabahattin Bey and Baha Tevfik, whose ideas constitute the topic of this research, were also categorized and examined according to these subjects. For this reason, the theme of “Society” was discussed in the third section, “State” in the fourth section, and “Religion” in the fifth section. The sixth chapter is the part where the main purpose of our study is figured out. In the sixth chapter, the views of thinkers on these three themes were brought into a reciprocal dialogue, and their similarities, differences and areas of conflict were attempted to be identified. This dissertation covers the Second Constitutional Monarchy and Republic periods, which are considered as an important stage in Ottoman-Turkish social and political thought, moreover the sociological production and producers related to our subject in this time period was taken as basis. Although it is not possible to give clear dates for the period when the foundations of Turkish sociology were laid, in general terms, the period between the Second Constitutional Monarchy and the Republic constitutes our limitation in terms of socio-political transformation. The second limitation is that it is limited to the texts of Ziya Gökalp, Sabahattin Bey, Said Halim Pasha and Baha Tevfik and the examination of the main ideas determined through

these texts. In the study, text scanning and document analysis, which are qualitative research methods, were used. The works and research papers of the thinkers, discussed within the scope of the dissertation, were read and examined as primary sources.

Key Words: Ziya Gökalp, Sait Halim Pasha, Sabahattin Bey, Baha Tevfik, Turkish sociology, State, Religion, Society

ÖN SÖZ

Bu doktora çalışmasında Türk sosyolojisinin sosyo-politik temellerinin açığa çıkarılması amaçlanmıştır. Bu sebeple de belirlediğimiz toplum, devlet ve din konularını Ziya Gökalp, Sabahattin Bey, Sait Halim Paşa ve Baha Tevfik üzerinden çözümledik. Elbette belirlediğimiz konuları bütün boyutları ile teze dahil edemedik. Tez formatı gereğince sınırlandırmamız gerekmiştir. Toplum, devlet ve din konuları Türk sosyolojisinin dayandığı epistemolojik temellerin betimlenmesi ve çözümlemesinde ufuk açıcı sonuçlar doğurmuştur. Ziya Gökalp, Sait Halim Paşa ve Sabahattin Bey'in eserleri hem Osmanlı Türkçesi ile hem de günümüz Türkçesi ile karşılaştırmalı olarak okunmuştur. Özellikle Sait Halim Paşa'nın ve Sabahattin Bey'in çevirilerinde kimi zaman atlamalar, kimi zaman kavramların aktarılmasında bilinçli bir tahrif görülmüştür. Mesela, Sait Halim Paşa'nın Buhranlarımız eseri ilk defa Ertuğrul Düздаğ tarafından günümüz Türkçesine ve harflerine aktarılmış ve Tercüman 1001 Temel Eser dizisinden yayımlanmıştır. 1970 yılı basımı ile bizim kullandığımız 2017 yılı baskısı arasında kullanılan dil ve kavramlar açısından önemli farklılıklar vardır. Bazı kısımlar ise ilk baskıda yer almamış sansüre uğramıştır. Aynı sorunlar Sabahattin Bey'in eserleri için de geçerlidir. Nezahet Nurettin Ege'nin hazırlamış olduğu 1977 yılında yayımlanan Prens Sabahaddin: Hayatı ve İlmî Müdafaaları çalışmasında da metinler sık sık yazarın keyfine bağlı olarak müdahalelere uğradığı görülmüştür. Bu sebeple eserler karşılaştırmalı olarak okunmuştur.

Doktora tez çalışmamın yürütülmesi esnasında çalışmalarına yön veren bilgi ve yardımlarını esirgemeyen ve bana her türlü desteği sağlayan danışmanım Prof. Dr. Zafer Durdu Hocam'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Bir öğrenci için olabilecek en ideal tez danışmanı olması sebebiyle kendimi çok şanslı görüyorum. Ayrıca, tez çalışmam boyunca jürimde yer alan Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş ve Dr. Öğr. Üyesi Ünal Bozyer hocalarıma tez boyunca önerileri ve yol göstericilikleri için teşekkür ederim. Tez savunmamda yer alan Prof. Dr. H. Bayram Kaçmazoğlu ve Prof. Dr. Bengül Güngörmez Akosman hocalarıma eleştiri ve önerileri için teşekkür ederim. Yüksek lisans öğrenciliği yıllarımdan tanıdığım ve ondan sonra olabilecek en iyi dostluğu kendisinden gördüğüm değerli hocam Doç. Dr. Gürsoy Akça doktora yeterlilik sınavıma girmiş fakat tez izleme komitesine girmeden ani bir rahatsızlıkla vefat etmiştir. Benim akademik gelişimimde onun yeri asla doldurulamaz. Erken vefatı

benim için büyük bir kayıp olmuştur. Burada Gürsoy ağabeyimi rahmetle anıyorum. Tez boyunca, yıllarca yaz kış demeden beni Denizli’den Muğla’ya o heyecanlı, güzel sohbetleri eşliğinde götürüp getiren Ali Erkan ağabeyime de ne kadar teşekkür etsem azdır.

Türk sosyolojisinin kurucusu Ziya Gökalp’in vefatının 100. yılında bu tezin tamamlanmış ve savunulmuş olması da sembolik bir anlam taşımaktadır. Gökalp ve Gürsoy hocalarımı bu vesile ile rahmetle anıyorum.

İKBAL VURUCU

07/10/2024

MUĞLA

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	I
İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

PROBLEM VE YÖNTEM

1.1. KONUNUN ALANI VE KAPSAMI	8
1.1.1. Birey/toplum	13
1.1.2. Din: kutsal/seküler	14
1.1.3. Devlet/egemenlik	15
1.2. SINIRLILIKLAR	17
1.3. SAVLAR VE SORULAR	17
1.4. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ	18
1.5. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	22

İKİNCİ BÖLÜM

AVRUPA ve OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SOSYO-POLİTİK YAPISI

2.1. AVRUPA'DA SOSYO-POLİTİK ve İKTİSADÎ DEĞİŞİM	23
2.1.1. Rönesans	23
2.1.2. Reform hareketleri	28
2.1.3. Aydınlanma ve romantizm	34
2.1.4. Fransız ihtilali (1789)	40
2.1.5. Kapitalizm ve sanayileşme	42
2.1.6. Millî devlet ve millet	47
2.2. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYO-POLİTİK ve İKTİSADÎ DEĞİŞİM	49
2.2.1. III. Selim ve Nizam-ı Cedid	53

2.2.2. II. Mahmud dönemi ve reformları	56
2.2.3. Tanzimat Fermanı (3 kasım 1839)	60
2.2.4. Islahat Fermanı (18 şubat 1856)	65
2.2.5. I. Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi	68
2.2.6. II. Meşrutiyet	72
2.2.7. 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Sosyo-Ekonomik Yapısı	75
2.2.8. Osmanlı'da ideolojiler	79
2.2.8.1 Osmanlıcılık	80
2.2.8.2. İslâmcılık	81
2.2.8.3. Türkçülük	83
2.2.8.4. Batıcılık	87
2.2.8.5. Sosyalizm	90
2.2.8.6. Liberalizm	90

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUM DÜŞÜNCESİ

3.1. ZİYA GÖKALP'TE BİREY VE TOPLUM GÖRÜŞÜ	92
3.1.1. Cemiyetlerin doğuşu	96
3.1.2. Sosyal gruplar	98
3.1.3. Sosyal olay: ananeler ve örfler	100
3.1.4. Aile	101
3.1.5. Millet-Türklük-Osmanlılık	105
3.1.5.1. Millet nedir ne değildir?	105
3.1.5.2. Toplumsal sınıflar, halkçılık ve millet	111
3.1.5.3. Toplumsal bütünleşme ve milletin çözülmesi	115
3.1.5.4. Türk Kimdir?	117
3.1.5.5. Turan ve Türklük	120
3.1.6. Ahlâk	124
3.1.6.1. Yeni ahlâk	129
3.2. SABAHATTİN BEY'DE BİREY VE TOPLUM GÖRÜŞÜ	130
3.2.1. Bireyci toplum	131
3.2.2. Doğu-batı kategorisi	133

3.2.3. Teşebbüs-i Şahsi ve toplum	135
3.2.4. Memur toplum-girişimci toplum	143
3.2.5. Türkler üzerinde tartışmalar	149
3.2.6. Osmanlılık, Türkler ve azınlıklar	156
3.3. SAİD HALİM PAŞA'DA BİREY VE TOPLUM GÖRÜŞÜ	166
3.3.1. Ahlâk, din ve toplum	166
3.3.2. Müslüman ahlâkında kriz ve çözüm	171
3.3.3. Sosyal yapı	175
3.3.3.1. Sosyal yapıyı toplum yasalarıyla açıklamak	177
3.3.3.2. Batı ve Osmanlı toplum yapısı	182
3.3.3.3. Sosyal yapımızı belirleyen unsur: din	186
3.3.3.4. Sosyal sınıflar ve işlevleri	187
3.3.3.5. Kadın ve feminizm	192
3.3.4. Millet ve islâm	196
3.3.5. İslâm ve Osmanlı toplumlarında: modernleşme ve kriz	200
3.3.6. Müslüman toplumların krizden çıkış yolu: islâmlaşma	210
3.4. BAHA TEVFİK'TE BİREY VE TOPLUM DÜŞÜNCESİ	214
3.4.1. Ahlâk	221
3.4.1.1. Ahlâk tartışmaları	221
3.4.1.2. Ahlâk kuramları hakkında görüşleri	223
3.4.2. Kadın, aile ve feminizm	233
3.4.3. Türklük ve vatanseverlik	236
3.4.4. Memurlar	241

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEVLET DÜŞÜNCESİ

4.1. ZİYA GÖKALP'TE DEVLET DÜŞÜNCESİ	244
4.1.1. Türk devletinin tarihî sosyolojisi	244
4.1.1.1. Millî devletlerin doğuşu	254
4.2. SABAHATTİN BEY'DE DEVLET DÜŞÜNCESİ	258
4.2.1. Âdem-i merkeziyetçilik	258
4.2.1.1. Azınlıklar ve özerklik	270

4.2.1.2. Türkler ve azınlıklar	274
4.2.2. Devlet ve reformlar	279
4.3. SAİD HALİM PAŞA'DA DEVLET DÜŞÜNCESİ	295
4.3.1. Devlete bakışı	295
4.3.2. Devlet teşkilatı	300
4.3.2.1. Meclis ve yürütme kuvveti (icrâ)	300
4.3.2.2. Yasama hakkı (teşrî)	303
4.3.2.3. Devlet reisi	304
4.3.3. Milli hâkimiyet anlayışı	306
4.3.4. İstibdat	311
4.3.5. Siyasî hürriyet	313
4.3.6. Kanûn-i Esâsî	314
4.4. BAHA TEVFİK'İN DEVLET GÖRÜŞÜ	319
4.4.1. Devlet görüşü	319

BEŞİNCİ BÖLÜM

DİN DÜŞÜNCESİ

5.1. ZİYA GÖKALP'TE DİN DÜŞÜNCESİ	326
5.1.2. Din ve toplum	332
5.1.2.1. Dinin içtimaî hizmetleri	332
5.1.2.2. Hukuk açısından islâm	335
5.1.3. Dinin siyasî işlevi	338
5.1.3.1. Din, lisan ve ideoloji	341
5.1.4. Gökalp düşüncesinde laiklik	345
5.2. SABAHATTİN BEY'DE DİN DÜŞÜNCESİ	352
5.2.1. Din ve sekülerizm	352
5.3. SAİT HALİM PAŞA'DA DİN DÜŞÜNCESİ	358
5.3.1. Din ve toplum ilişkisi	358
5.3.1.1. Din ve millet ilişkisi	360
5.3.2. İslâm ve siyaset	361
5.3.3. Din ve laiklik	361
5.3.4. Din ve ilerleme	363

5.3.5. Dinden uzaklaşma sorunu	366
5.3.6. Dinsizlik ve materyalizm	369
5.4. BAHA TEVFIK'İN DİN DÜŞÜNCESİ	371
5.4.1. Dine yaklaşımı	371
5.4.2. Baha Tevfik'in dinler hakkındaki görüşleri	374
5.4.3. Baha Tevfik'te tanrı problemi	377
5.4.3.1. Tanrı'nın varlığı	377
5.4.3.2. Âhiret ve ölümsüzlük	379

ALTINCI BÖLÜM

DÜŞÜNCELERİN KİYASLAMASI

6.1. TOPLUM DÜŞÜNCESİ	380
6.1.1. Birey-toplum	380
6.1.2. Millet, Türklük ve Osmanlılık	387
6.1.3. Memur	393
6.1.4. Ahlâk	395
6.1.5. Kadın, aile ve feminizm	399
6.2. DEVLET DÜŞÜNCESİ	402
6.2.1. Devlet kavramı	402
6.2.2. Merkeziyetçilik ve âdem-i merkeziyetçilik	403
6.2.3. İstibdat	407
6.2.4. Modernleşme ve reformlar	408
6.2.5. Millî Hâkimiyet ve temsil	411
6.3. DİN DÜŞÜNCESİ	416
6.3.1. Dinin tanımı ve işlevi	416
6.3.2. Dinin siyasî boyutu	418
6.3.3. Dinin toplumsal işlevi	420
SONUÇ	426
KAYNAKÇA	455

KISALTMALAR

Kisaltmalar	Açıklama
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çevirmen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
H.İ.F.	Hürriyet ve İtilaf Fırkası
İ.T.C.	İttihat ve Terakki Cemiyeti
s.	Sayfa
S.	Sayı
U.İ.İ.M .	Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası
T.Ş.A.M.C .	Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti
Yay. yön.	Yayın yönetmeni

GİRİŞ

Avrupa’da sosyolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkışı, modernleşmenin etkisiyle meydana gelen büyük toplumsal dönüşümlerin yaşandığı 19. yüzyıla ve özellikle ortalarına rastlamaktadır. Sonradan bütün dünyayı da etkisi altına alacak olan büyük dönüşüm yeni bir toplumsal ve siyasî formun, yeni ekonomik üretim biçimlerinin, yeni bilim disiplinlerinin, felsefi düşüncelerin ortaya çıkışına katkı sağlamıştır. Bu büyük dönüşüm aynı zamanda yeni toplumu yeni kavramlarla ve modellerle açıklama girişimlerinin de yoğun olarak görüldüğü bir dönemdir. Bilimsel bilgi, doğa bilimleri yasalarıyla bilimsel düşünce alanında egemenlik kurarken bilimin kesinlik, evrensellik, genellenebilirlik ve yasa koyucu özelliği yeni toplumda yaşanan büyük tarihî, siyasî, sosyal ve ekonomik gelişmelerin de doğa bilimleri yöntemleriyle açıklanabileceği düşüncesini doğurmuştur. Toplumun araştırılması konusunda ilk sistematik metodoloji çalışmalarını yapan ve Pozitivizmin de kurucusu olarak kabul edilen A. Comte’u göre, Orta Çağ’ın bütün kurumlarıyla tasfiye edildiği ve Fransız İnkılabı ile de geleneksel toplumun maddî ve düşünsel bütün boyutlarıyla dönüşümü Fransız toplumunu kaosa sürüklemiştir. Başta Fransa olmak üzere bütün Avrupa’nın içinde bulunduğu isyan, protesto, ayrılıkçı hareketler, savaşlar gibi durumlardan çıkış olarak “düzen” kavramına büyük bir önem atfedilmiş ve bu düzeni sağlayacak bilim olarak sosyolojiye biçilen misyon ise, “düzeni sağlayacak toplum yasalarının” keşfi olmuştur. Düzen ile sosyoloji arasındaki ilişki birbirinin varoluşsal gerekçesini teşkil etmiştir. Comte’nin “düzen ve ilerleme” fikri Batılılaşmaya maruz kalan toplumların temel hedefi haline gelmiştir. Sosyolojinin klasiklerini yaratan Marks, Weber, Durkheim gibi düşünürlerin sosyolojilerinin temelini oluşturan fikirler de farklı yöntemlere de sahip olsalar düzenin sağlanması amacını güden analizlerdir. Gulbenkian Komisyonu (2003)’nun hazırlamış olduğu “Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal

Bilimleri Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor”da da vurgulandığı gibi “uygulamada sosyoloji bir disiplin olarak daha çok, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sayısı çok artmış olan kentli işçi sınıfların yol açtıkları hoşnutsuzluk ve düzensizliklerle baş etmeyi amaçlayan, sosyal reform derneklerinin çalışmalarının üniversitede meydana getirdiği değişiklik ve kurumsallaşmayla gelişmiştir” (s. 25).

Osmanlı İmparatorluğu’nda ise durum farklıdır. Burada sanayi ve bilim inkılabı görülmediği için Avrupa’ya benzer toplumsal kaos ve düzen tartışmaları söz konusu değildir. Çalışmamızda ele aldığımız dönemden başlayarak daha öncesine kadar geriye gittiğimizde bütün reform hareketlerinin ve yenileşme çabalarının başında normatif değer yüklü kavram olarak “Batılılaşma” daha nesnel ve kavram olarak “modernleşme” vardır. III. Selim ile 18. yüzyılın son dönemlerinde başlayan sistematik Batılılaşma çabaları 19. yüzyılda bizzat devlet politikası haline gelmiştir. Batılılaşma bir bakıma Osmanlı’nın artık bütünüyle Batı üstünlüğünü kabul ettiği psikolojik yenilgiyi onayladığı anlamına gelir. Tanzimat bir bakıma Avrupa’ya karşı yine de özgün bir tavır ve politik duruş geliştirirken Tanzimat’ın ikinci dönemi olarak tanımlanan Islahat Fermanı tamamen Batı ülkelerine teslim olunan bir süreci ifade eder. Ziya Gökalp’in Tanzimat ve Islahat arasında koymuş olduğu analiz aslında bu önemli noktaya parmak basar. Tanzimatla birlikte modern devletin özelliği olan merkezileşme ile önemli adımlar atılmış, modern okullar açılmış, eğitim ve hukuk merkezileşmeye başlamıştır. Ama Islahat ile birlikte merkezileşmeden vazgeçilmiş ve bütün bu modernleşme çabaları tam tersine dönmüştür. Bir bakıma modernleşme hareketi gerçek istikameti Tanzimat fermanıyla bulurken Islahat Fermanıyla kendi mecrasından sapmış ve sosyo-politik yapıda kalıcı ikiliklere kaynaklık etmiştir. Bu durum ise modernleşmenin süreklileşen bir kriz içine girmesine sebep olmuştur. Batılaşmanın en önemli özelliği Batı modelini örnek alan başta askeriye olmak üzere mühendislik gibi devletin ve toplumun aciliyet gösteren sorunlarının önünü açacak okullarının faaliyete geçmesidir. Avrupa’ya öğrenciler gönderilmiş, tercüme bürosu açılmış, modern dünyaya kapılar açılmış ve modern zihniyet inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu arada, İngiltere ve Fransa’nın desteği ile Rusya’ya karşı yapılan Kırım Savaşı Osmanlı devleti ve toplumunun modernleşme hareketinde önemli bir dönemeci ifade eder. Kırım Savaşı’nda İstanbul’a aileleri ile birlikte gelen asker gündelik yaşamın değişiminde etkili olmuştur. Ayrıca 1840’larda Avrupa’da baş gösteren

isyanlar ve milliyetçilik hareketleri sonucunda Osmanlı'ya sığınan Batılı subaylar ve aydınlar modernleşme hareketinde uzun süreli bir etki meydana getirmiştir.

III. Selim dönemi yani 18. Yüzyılın sonuna doğru modernleşmenin bilimsel zemini ve yöntemi de belirlenmeye çalışılmıştır. III. Selim, hazırlatmış olduğu 20'den fazla raporu ile modernleşmenin nasıl bir istikamette olması gerektiğinin haritasını çizmiş ülkenin sorunlarını somut olarak ortaya koymuştur. Her ne kadar hedeflerine ulaşmada beklenen başarı sağlanamamış olsa da onun başlatmış olduğu reform düşüncesi ve yarattığı bilişsel zemin sonraki gelişmelere önemli bir katkı sağlamıştır. Burada sorunun sadece askerî değil kültürel ve toplumsal boyutuna da önemli bir vurgu yapıldığı sonraki padişahların uygulamalarından görülmüştür. Bir bakıma hazırlanmış olan bu raporlar sonraki reform uygulamalarının bilimsel ve entelektüel altyapısını oluşturmuştur. Bu reform hareketlerine olan muhalif duruş da yine bunun sonucunda Avrupa'ya gönderilen öğrencilerden teşekkül etmiştir. Tanzimat'ın eleştirisi de bu aydın kuşak tarafından gerçekleştirilmiş ve Yeni Osmanlılar adıyla anılmışlardır. Kısa dönem içerisinde yapılmış olan reform uygulamalarındaki eksiklikler sorunların giderilememesi karşısındaki kaygılar ve Osmanlı Devleti'nin parçalanma sürecine girmesi bu aydınların daha eleştirel ve muhalif bir çizgide yer almalarına sebep olmuştur. Burada akıldan çıkarılmaması gereken, bu muhalif Yeni Osmanlı veya Jön Türklerin Batılılaşma karşıtı olmadıkları sadece Batılılaşmanın yol ve yöntemine yönelik bir düşünce farklılaşması gösterdikleridir.

Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri karşısında askeri alandaki yenilgileri Osmanlıların da Avrupalılar gibi olması gerektiği düşüncesine neden olmuştur. Bugün de Türk sosyolojisinin ana temalarından biri "Nasıl bir Batılılaşma/modernleşme?" dir. Batılılaşacağımız tespiti Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü ve diğer ideolojik akımın mensupları arasında reddedilmeyen, onaylanan ama nasıl bir şekilde Batılılaşacağımız konusunda farklılaşmaların ortaya çıktığı bir alandır. Tanzimatçı aydınlar olarak da görülen Batıcılar, Batı'nın gülüyle ve dikeniyiyle bilim-teknik ve kültür diye kategorize etmeden bütünüyle alınması gerektiği üzerinde dururlar. Bu alımda dikkat çeken Osmanlı'nın ve Türklerin özgün sosyo-kültürel karakteristiklerinin yok sayılmasıdır. İslâmcılar sadece bilim ve tekniğinin alınabileceği buna mukabil kültüründen ve değerlerinden uzak durulması gerektiğini vurgulamışlardır. Türkçüler de Batıcılar gibi bütüncül şekilde konuya yaklaşmışlar yani Batılılaşmanın sadece bir bilim ve teknik

alma meselesi olmadığını bunların beraberinde bir kültür de getirdiğini belirtmişlerdir. Fakat, bu bütüncül yaklaşım Türklerin özgün yapılarına göre dönüştürülmelidir. Bu sebeple de kültür-medeniyet gibi açıklayıcı kavramlara başvurmuşlardır. Türkçüler hem Müslüman, hem Türk hem de modern olunabileceği iddiasındadır. Münevverler bütün bu görüşlerini düşüncelerinin ana eksenine, hareket noktası haline getirmişlerdir. Bugün de Türk sosyolojisinde, modernleşme ve Avrupa Birliği merkezli olarak yürütülen tartışmalar Osmanlı'daki Batılılaşma tartışmalarının süreklilik arz eden bir boyutudur. Batılılaşma bütün sosyal bilim dallarında araştırılan ana temalardan olmakla birlikte sosyoloji modernleşme/geleneksellik, değişme, düzen kavramları üzerinden konuyu ele almaktadır.

18. yüzyılın sonlarında başlayan ve 19. yüzyılda gittikçe görünür olan inkılaplar yenilikler Osmanlı Türk toplumunda sosyolojik düşüncenin gelişimine doğrudan etki etmiştir. Özellikle Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile birlikte yeni aydın sınıfın ortaya çıkışı, gazetenin toplumu dönüştüren bir güç olarak kendini göstermeye başlaması ve bunun sonucunda Birinci Meşrutiyet'e kadar giden dönemde hem toplumsal hem de siyasî düşüncenin ortaya çıktığı görülmektedir. Elbette bu sosyolojik dönüşüm devlet ve toplum nezdindeki değişimi yerleşik düşüncenin ideolojik arka planını oluşturan din anlayışında da önemli bir değişikliğe sebep olmuştur. Din, tartışmaların merkezinde yer almıştır. Avrupa'da modern anlamda sosyolojinin ortaya çıkışı da Osmanlı zamanında Meşrutiyetin ilanı dönemlerine denk gelir. Bizde sosyolojinin bir disiplin olarak görülmesi de İkinci Meşrutiyet dönemine rastlar. Bu açıdan sosyoloji biliminin gelişmesinde siyasî devrimler, sanayileşme, kapitalizmin ortaya çıkmaya başlaması başat rol oynarken bu dönem aynı zamanda Osmanlı'nın gitgide Batı'ya ekonomik ve siyasî açıdan eklemlenmeye başladığı zaman dilimidir.

Osmanlı döneminde sosyolojinin memleketin bütün sorununu çözecek bir kurtuluş reçetesi olarak görüldüğü yargısı çok yaygındır. Oysa, sosyolojinin önemi açık olmakla birlikte bilim ve kültür merkezi kabul edilen Fransa ile bağlantılı olan pek çok aydın farklı bilimsel ve felsefi yaklaşımlara sahip olmuştur. Abdullah Cevdet, sosyal psikolojiden Le Bon aracılığıyla etkilenmiş ondan çeviriler yapmıştır. Sabahattin Bey de sosyolojiye karşıdır, o sosyal bilim ekolünün savunucusudur. Aynı şekilde Ahmet Rıza Bey Auguste Comte'nun etkisindedir. Spencer'in de tilmizleri mevcuttur. Bunun gibi pek çok bilim disiplinine ait yaklaşım o dönemde aydınlar

arasında kabul görmüştür. Fakat burada sosyolojinin yükselen bir bilim olduğunu da vurgulamak gerekir. Bunun sebebini de modernleşmeyle birlikte toplumsal sorunların öne çıkmaya başlaması ve toplumsal sorunlara bir çözüm bulma gayretinin artmış olmasını gösterebiliriz. Yani, toplumsal sorunların görünürlük kazanmasına bağlı olarak sosyoloji öne çıkmıştır.

Türk sosyolojisinin doğuşundan kendini gösteren bariz nitelik siyaset kurumu ile olan ilişkisidir. Tezimizde ele aldığımız düşünürlerden Baha Tevfik dışındaki üçü de doğrudan siyasetin içinde yer almıştır. Gökalp, İttihat Terakki Cemiyeti merkez yönetim kurulu üyesidir. Sait Halim Paşa zaten İTC'nin genel sekreteri ve sadrazamıdır. Yani ikisi de üst düzey görevlerde bulunmuştur. Gökalp, günlük politika ve politik çekişmelerin içinde asla yer almamıştır; Paşa ise bizzat siyasî bir aktör konumundadır. Sabahattin Bey ise ömrü boyunca uğraştığı siyaset sebebiyle sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmış, Türkiye'de darbeler tertiplemiş, içinde yer almış bir şahsiyettir. Osmanlı devletinde siyaset kurumu, sosyolojinin neşet etmesinde, gelişmesinde ve kurumlaşmasında göz ardı edilemeyecek işlevler üstlenmiştir. Özellikle Ziya Gökalp'in İTC ile olan ilişkisi sosyoloji ilminin Türkiye'deki kaynakları sayılabilecek dergilerin çıkmasına, İctimâiyat (sosyoloji) kürsüsünün ve Daru'l-İctimâiyat Mesâisi (Sosyoloji Araştırma Enstitüsü) kurulmasına ve sosyolojinin okullarda ders olarak okutulmasında etkili olmuştur. Osmanlı bilim ve sosyolojisi için bahsettiğimiz bu durum dönemin Avrupası için de geçerlidir. Karl Marks'tan Durkheim ve Weber'e sosyolojinin kurucuları da siyasetle iç içe bulunmuşlardır. Bu sebeple sosyoloji ve siyaset ilişkisini sadece Türkiye'ye özgü olduğunu düşünmek bizi yanılgıya düşürür.

İlm-i içtima veya science sociale Sabahattin Bey'in, sosyoloji ise Ziya Gökalp'in benimsediği Durkheimci bilim ekolünün adı olarak Osmanlı devletinin son dönemlerinde tanımlanmıştır. İki ekol de Osmanlı politik düşüncesinin sosyolojiye izdüşümü olarak düşünülebilir. Bu iki yaklaşım genel olarak sosyoloji biliminin Avrupa'daki doğuş döneminde bilim olma hüviyeti kazanma sürecinde önemli işlevler üstlenmiştir. Le Play ekolünün Demolins üzerinden Osmanlı-Türk bilimini etkilediği çizgi kendini “doğa bilimleri” olarak görürken “sosyolojiyi” de spekülatif nitelikli sosyal felsefe statüsünde konumlandırmıştır. Fakat Sabahattin Bey'in temsilciliğini yaptığı science sociale den uyarlanan bireysel girişimcilik/teşebbüs-i şahsi ve âdem-i

merkeziyet sosyolojik söyleminin merkezî kavramlarıdır. Bu kavramlar aynı zamanda siyasî faaliyetlerinin de kuramsal çerçevesini oluşturmuştur. Bu sebeple de siyasî alandaki başarısızlıkları sosyolojik söyleminin geçerliliğini doğrudan etkilemiştir (Fildiş, 2018: 149).

Bu çalışmada Türk sosyolojisinin farklı ideolojilere ve felsefelere mensup düşünürlerin toplumsal, politik ve din düşüncelerinin benzerliklerinin ve farklılaşmalarının ortaya konulması ve böylece Türk sosyolojisinin dayandığı temellerin çözümlenmesi amaçlanmıştır. Düşünürlerin ele aldığı temalar arasındaki ortaklıklar, farklılaşmalar, çatışmalar, ilişkiler, ortaya konulduğunda genel olarak Türk sosyolojisinin dayandığı entelektüel zeminin neler olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Bu çalışma giriş, sonuç ve altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışmada kullandığımız yöntem, çalışmanın konusu, önemi, varsayımları, amaçları ortaya konulmuştur. Türk sosyolojisinin doğuşu hakkında kısaca bilgi verildikten sonra neden bu konuyu tercih ettiğimiz, hangi temaların neden belirlendiği anlatılmıştır.

İki kısma ayrılan ikinci bölümde Avrupa ve Osmanlı İmparatorlunun 19. yüzyıl ağırlıklı olmak üzere sosyo-politik, kültürel ve iktisadî görünümü genel hatlarıyla ele alınmıştır. Avrupa'daki büyük dönüşüm vurgulanmış ve bir bütüncül fotoğrafı çekilmiştir. Bu bölümdeki amaç, Osmanlı toplumundaki değişimi anlamamıza imkân verecek tarihî arka planı ortaya koymaktır. Bu kısımdan biraz daha geniş olmak üzere Osmanlı İmparatorluğunun “uzun yüzyılı” yani 19. yüzyılı da benzer kaygılarla ele alınmıştır. Böylece çalışmamızın konusunu oluşturan düşünürlerimizin içine doğdukları toplumsal evrenin bir betimlemesi çizilmeye çalışılmıştır. Bu bölüm, doğrudan fikirlerine odaklanacağımız düşünürlerin nasıl bir değişimin içinde yer aldıklarını, bu değişimin yönü, aktörleri, etkileri gibi boyutlarının daha sağlıklı anlaşılabilmesine katkı sağlayacaktır.

Çalışmamız tematik olarak toplum, devlet ve din olarak belirlenmiştir. Araştırma nesnemizi teşkil eden düşünürlerimiz Ziya Gökalp, Sait Halim Paşa, Sabahattin Bey ve Baha Tevfik'in fikirlerini de bu konulara göre kategorize ettik. Bu sebeple üçüncü bölümümüzde “Toplum” temasını ele aldık. Düşünürlerimizin toplum ve unsurlarını, değişimi, aktörlerini, toplumsal yapılar arasındaki ilişki ve etkileşim

örüntülerini çözümledik. Dördüncü bölümde “Devlet” konusu yer almaktadır. Dört düşünürün, devletin tanımından unsurlarına, türlerinden değişimine, mevcut devlet eleştirilerinden ideallerindeki devlete geniş bir çerçevede özgün görüşleri ele alınmıştır. Beşinci bölümde ise “Din” konusunun aynı diğer konular gibi mevcut durumu, değişimi, hakkındaki tartışmalar çözümlenmiştir. Sadece genel olarak “din” değil özel olarak “İslâm” bu bölümdeki temel tartışma konusunu oluşturmuştur. Bu üç bölümde bir bakıma düşünürlerin ana temalar hakkındaki düşünceleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Altıncı bölüm çalışmamızın bir bakıma ana amacının gerçekleştiği kısımdır. Burada düşünürlerin bu üç tema hakkında görüşleri karşılıklı bir diyaloga sokulmuş, benzerlikleri, farklılıkları, çatışma alanları tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde ise düşünürlerin fikirleri hakkında hem bir özet sunulmuş hem de bizim yorumlarımız genişçe yer almıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

PROBLEM VE YÖNTEM

1.1. KONUNUN ALANI VE KAPSAMI

19. yüzyılın modern toplumunun ortaya çıkış sürecine paralel olarak sosyolojinin doğuşu başlamıştır. Sosyolojinin klasik çağı olarak tanımlanan bu dönem aynı zamanda Türk sosyolojisinin de klasik çağı olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde Batı'dan takip edilen sosyoloji ekollerinin etkisi ile toplum incelenmiş, sorunları tespit edilmiş ve çözüm önerileri sunulmuştur. XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı aydınlarının Avrupalı sosyologların eserlerini okudukları, onların eserlerini ve düşüncelerini çeşitli gazete ve dergilerde tanıttıkları, Avrupalı sosyal bilimcilerden çeviriler yaptıkları biliniyor (Bulut, 2005: 92). Dolayısıyla dönemin Türk sosyolojisi Batı sosyolojisinin gerek konu ve gerekse metodoloji açısından etkisindedir. Sosyoloji Avrupa'da yeni toplumun veya başka bir ifade ile toplumun isimlendirildiği “millet”in inşası sırasında ortaya çıkmıştır. Bu sebeple yeni toplum ile sosyoloji arasındaki ilişki bütün boyutları ile “toplumsal değişimin” formunun, mahiyetinin, yönünün, ortaya çıkarılmasına adanmıştır. Sosyolojinin toplumsal sorunlara bağlı olarak araştırma nesnesini belirlemesi sebebiyle tarihî bağlamda hem Osmanlı hem de Batı toplumunun özellikle 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki toplumsal, ekonomik, kültürel, siyasî yapısının bilinmesi gereklidir.

Zaman her biri 100 yıllık eşit dilimlere ayrılmış ve sürekli bir zaman dizimi olarak algılanır. Bu sanki her yüzyıl döngüsü ile yeni bir toplum, kültür, ekonomik ortaya çıkar gibi algılanır. Bir dönemin Orta Çağı bir başka kültürde Yeni Çağ olabilir.

Bu zaman algısı da aslında kültüre bağımlı bir tarihtir (Goff, 2017). Bu bağlamda 19. yüzyılda Avrupa toplumları ile yoğun etkileşime giren Osmanlı toplumlarında ve özellikle Türklerde, gelenekle yeni olanın ciddi bir rekabete girdiği gözlenmektedir. 19. yüzyılda Avrupa ile siyasî, diplomatik, ekonomik, askeri vs. alanlarda yoğunlaşan temaslara koşut olarak özellikle Tanzimat Fermanı ile birlikte Batılı anlamda bir aydın zümre oluşmuştur. Buna bağlı olarak basın yayın dünyasındaki gelişmeler doğrultusunda toplumsal konulara değinen ve tartışan bir gündem eklemlenmiştir. Tanzimat'tan sonra yoğunlaşan Batılı eserlerin tercümesine bağlı olarak toplumsal ve siyasî sorunlar da tartışma konusu olmaya başlamıştır. Bütün bunlar esas olarak II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden süreçte kurumlaşmaya başlayan sosyolojinin sahip olduğu tarihî arka planı biçimlendirmiştir.

Sosyoloji, sosyoloji adını taşıyan dergilerin çıkmaya başlaması, çeviri ve telif kitapların yayımlanması ve Darülfünun'da sosyoloji kürsünün kurulması ile II. Meşrutiyet döneminde kurumlaşmaya başlamıştır. Bu dönem Türk sosyolojisinde Batı sosyolojisinden çevirilerin ve iktibasların etkili olduğu birçok sosyoloji anlayışı temsil edilmiştir. Bunlar arasında Türkiye'de yayımlanan ilk sosyoloji dergisi olarak, 1908'de yayın hayatına başlayan Ulum-i İçtimaiye ve İktisadiye Mecmuası'nı gösterebiliriz. Yine 1917'de Ziya Gökalp'in yayınladığı İçtimaiyat Mecmuası da kurumlaşma yolunda atılan bir adımdır. Bunlardan daha önemlisi, 1914 yılında dünyanın ikinci sosyoloji kürsüsünün İstanbul Darülfünun'u bünyesi içinde kürsüleşmiş olmasıdır (Özcan, 2015: 494). Dolayısıyla Türkiye'de Tanzimat'la başlayan toplumsal düşünce ürünleri daha ziyade II. Meşrutiyet sonrasında belirgin hâle gelen birden çok sosyoloji ekolü, bazıları kısa dönemli ve zayıf da olsa, varlık kazanmıştır. Aydınlanma ve Fransız inkılabı ile birlikte XIX. yüzyıl Batı düşüncesinde rasyonalizm, pozitivism, materyalizm, idealizm gibi pek çok felsefi gelenekler/akımlar egemen olurken bu zeminde muhafazakarlık, liberalizm, sosyalizm, milliyetçilik gibi ideolojiler ve yaklaşımlar toplumsal ve siyasî değişimde başat rol oynamıştır. Elbette bu değişimler ve oluşumlar Avrupa ile sıkı bir bağlantı içinde bulunan Osmanlı aydınları üzerinde de etkili olmuştur. Bu ideolojinin her bir mensubunun Türkiye'de aynı zamanda bir sosyoloji ekolünün takipçisi olması dikkat çekicidir. Ziya Gökalp'in Sosyolojizm/ İçtimaiyat Ekolü ile Sabahattin Bey'in Sosyal Bilim/İlm-i İçtima Ekolü'nün yanı sıra; Abdullah Cevdet'in Sosyal-psikoloji

yaklaşımı, Ahmet Şuayb ve yakın çalışma arkadaşlarının Evrimci/Organist sosyolojik yaklaşımı ile Refik Nevzat ve İştirak Mecmuası çevresinde toplanan Sosyalist/Marksist sosyolojik yaklaşım, bu ekol ve yaklaşımlardandır (Kaçmazoğlu, 2011; Özcan, 2015: 493). Bunlardan Ziya Gökalp'in temsil ettiği Durkheim ile Sabahattin Bey'in temsil ettiği Le Play ekolleri, diğer ekollere kıyasla Türk sosyolojisinin ana damarını oluşturmuşlardır. Diğer ekoller ise zamanla temsil güçlerini büyük oranda yitirmişlerdir.

Türk sosyolojik düşünce geleneğinin izlerini doğal olarak bu tezde ele aldığımız düşünürlerin öncesine bağlayan ip uçları bulabiliriz. Gelenekler bireysel fenomenler değil, komünal oldukları unutulmuş komünal entitelerdir; gelenek komünal ilişkiyi, komünal iletişimi mümkün kılan şeydir (Arslan, 2013: XIV). Bu noktada Türkiye'de sosyolojinin hazırlık devresinde öne çıkan Osmanlı düşünürleri olarak Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa, Ali Suavi, Ahmet Cevdet Paşa, Sadık Rıfat Paşa, Sait Halim Paşa, Ahmet Rıza, Sabahattin Bey, Abdullah Cevdet, Ahmet Şuayb, Ziya Gökalp birinci kuşak Türk sosyologları arasında değerlendirmek mümkündür. Bu düşünürlerden ise pek azı görüşlerini sosyolojik bir disiplin içinde sistemleştirebilmişlerdir. Kısacası, Tanzimat'tan itibaren toplum düşüncesi bağlamında değerlendirilebilecek önemli bir külliyyatın Türkiye'de sosyoloji geleneğinin nüvesini, çekirdeğini, ön sahnesini oluşturduğunu belirtebiliriz. Söz konusu bu toplumsal düşünce birikimi sosyolojinin daha sonraki kurumlaşma aşamasında oldukça etkili olmuştur (Özcan, 2015: 490).

Yücel Bulut (2005: 94-5), Türk sosyolojisinin ilk döneminin özelliklerini birbiriyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi gereken şu dört maddede toplamanın mümkün olduğunu düşünür:

1. Osmanlı ülkesinde ve Türkiye'de sosyoloji, Osmanlı aydınları tarafından, bize 'kurtuluş reçetesi/reçeteleri' sunacak bir alan olarak görülmüştür. Yani, 'nasıl Batılılaşacağımızın, nasıl kalkınacağımızın ve nasıl modern bir toplum olacağımızın' yolunu, yöntemini bize gösterecek bir bilim olma misyonu yüklenmiştir.
2. Türk sosyolojisi, başlangıcından itibaren, her daim 'devlet'in ihtiyaçlarını önceleyen, 'devlet'in meselelerini ve ihtiyaçlarını araştırmaya değer gören bir özellik göstermektedir.
3. Önceki iki özellik de bağlantılı olarak, sosyolojimiz ilk gününden itibaren 'siyaset'le her daim yakın ilişki içinde olmuştur.

4. İlk dönem Türk sosyolojisinin bir diğer özelliği de, ‘aktarmacı’ bir yapıya sahip olmasıdır. Batılı düşünürlerin ‘modern toplum’a dair düşüncelerinin ve çözümlemelerinin Türkiye’ye aktarılması, en kullanışlı yöntem olarak tercih edilmiştir.

Türk sosyoloji geleneğinin ilk nüvelerinin oluşumunda etkili olan tartışmaların başında bütün boyutlarıyla modernleşme tartışmaları gelmektedir. Bu dönemin ana temalarını batılılaşma, devlet, anayasa, anayasal haklar, parlamento, basının gelişmesi ve efkâr-ı umumiyenin teşekkülü, muhalefetin ortaya çıkışı, meşrutiyet tartışmaları, “Memalik-i Şahane” yerine “vatan”; “tebaa” yerine “vatandaş” kavramının geçmeye başlaması, vatandaşlık kanunu, aydınlanmacı görüşlere bağlı olarak pozitif bilimler ve akılcılığın gelişimi meydana getirmektedir. Osmanlı toplumunda geleneksel dünya görüşünden modern düşünceye geçişi önemli ölçüde Tanzimat reformu ile gerçekleşmiştir. Tanzimat toplumu aynı zamanda sosyolojik düşüncenin teşekkülünün arka planını da oluşturmuştur. Bu aşama devletin çöküşüne rastlayan bir zaman dilimi olduğu için toplumsal, ideolojik, kültürel geçişler sancılı olmuştur. Özcan’ın belirttiği gibi XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar toplum sorunları ile ilgili yeni konular ve yeni düşünce biçimleri bilimsel bir terminolojiyle ve sistemli bir çerçevede dile getirilmemiştir. Genç Osmanlılar ve onların ardılları görüşlerini çoğu zaman şiir, piyes, roman, kaside, iktibas, lahika, ariza ve gazete köşe yazısıyla ifade etmişlerdir. Bunun nedeni, yeni fikirlerin dolaysız ifadesinin yadırganması ve suçlanmasıdır (Özcan, 2015: 492).

Sosyolojinin Osmanlı aydınlarının dikkatini çekmeye ve birbirine alternatif siyasî çizgiler içinde birleşip billurlaşmaya başladığı dönemde Osmanlı İmparatorluğu parçalanmanın eşiğindedir ve savunma konumuna çekilmiştir. İmparatorluğun dağılma sürecinde sorunlara sosyoloji çerçevesinde çözüm arama kaygısı, sosyoloji ile siyaset arasındaki yakın ilişkinin kaynağını oluşturur. Ahmet Rıza’dan Sabahattin Bey’e, Sait Halim Paşa’dan Ziya Gökalp’e ilk nesil toplum düşünürleri ve sosyologlarımızın büyük bölümünün siyasetin içinde yer alması da bunun sonucudur (Özcan, 2015: 488). Sosyolojinin Batı’da doğuş koşulları ile Osmanlı’da doğuş koşulları toplumsal düzenin bozulması, siyasî otoritenin zayıflaması gibi sebeplerle yöndeşlik gösterir. Türk sosyolojisinin temel ilgi alanını, sürekli toprak kaybının yaşandığı, ekonomik çöküntü içinde bulunduğu, toplumsal kargaşanın hâkim olduğu bir zaman diliminde, “devletin kurtarılması” oluşturmuş ve sosyoloji revaçta olan bir

bilim konumuna yükselmiştir. Nitekim Sabahattin Bey'den Ziya Gökalp ve Sait Halim Paşa'ya kadar sosyologların her birinin Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük perspektifinden bir toplum ve devlet tasarımının sahibi olması sosyoloji ve siyaset ilişkisini gösteren önemli bir göstergedir.

Bu tez Osmanlı-Türk toplum ve siyaset düşüncesinde önemli bir aşama olarak kabul edilen II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet arasındaki dönemi kapsamakta ve bu zaman dilimindeki konumuzla ilgili sosyolojik üretim ve üreticilerini esas almaktadır. Türk sosyolojisinin temellerinin atıldığı dönem için net tarihlerin verilmesi mümkün olmamakla birlikte sosyo-politik dönüşüm açısından genel hatlarıyla II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet arası dönem sınırlılığını oluşturmaktadır. Bu zaman dilimindeki düşünsel yaşam, yayın ve kurumsal yapılanmaların tecessüm ettiği zaman dilimidir. Türk sosyolojisinin kurucuları olarak kabul edilen “kurucu ustaların” bilimsel varlıklarını sergiledikleri bu zaman aralığında toplumsal sorunların mahiyeti, yapısı, kaynağı gibi konuların Türk sosyologlarının çalışmalarına nasıl yansıdığı önem taşımaktadır. Bu çalışma Türk sosyoloji geleneğinin oluşturucusu sosyologların/düşünürlerin Osmanlı-Türk toplum yapısını anlamak ve çözümlemek için kullandıkları kavramların toplumsal ve ideolojik kökenleri ve işlevleri üzerine odaklanmaktadır. Bizim temel ilgimiz yazarlar ve fikirler arasında, görünüşteki bütün farklılıklarına rağmen, sosyolojiye temel ve kurucu bir içerik ve nitelik kazandırdığını gözlemlediğimiz temel kurucu fikirler ve bu fikirlerin doğuşundaki sosyo-politik ve teolojik arka planıdır.

Hüsamettin Arslan geleneğin geçmişini tekrarı olduğunu söyler. Gelenek geçmiştir ama aslında modernler de gelenek sahibidir burada önemli olan tekrardır. O, geleneğin çoğul olduğundan bahseder hem kaynakları itibariyle çoğuldur hem de zamanla alt gelenekler halinde çeşitlendiği için çoğuldur. Sosyoloji de farklı gelenekler oluşturmuştur. Marks bir gelenektir, Weber bir gelenektir, Durkheim bir gelenektir, Le Play bir gelenektir (Arslan, 2013: XVI). Bizim bu çalışmamız da farklı geleneklerin temsilcilerini ele almaktadır. Bu bir bakıma Türk sosyoloji geleneğinin kimliğinin tespit edilmesi konusunda isabetli bir karar. Ziya Gökalp, Sabahattin Bey, Sait Halim Paşa, Baha Tevfik gibi etki derecesi farklı olsa da temsil ettikleri gelenekler bugün de varlığını sürdürmektedir. Biz bu çalışmamızda Türk sosyoloji geleneğinin köklerini bir bakıma açığa çıkarmaya çalışıyoruz. Bu yönüyle sadece sınırlı bir alanda

ve sınırlı kavramlarla ele almış olsak da aslında ele aldığımız kavramlar yapılacak yeni araştırmalarla daha da aşikâr olacaktır. Bunlar toplum, devlet ve din düşüncesinin Türk sosyoloji geleneğindeki başlangıcında nasıl tanımlandığını, açıklandığını, yorumlandığını, hangi yöntemle araştırıldığını bize gösterir. Sonraki sosyologlar üzerinde yapılacak benzer çalışmalar geleneğin devamını ve kırıma noktalarını da daha sağlıklı bir şekilde ele alınabilmesine imkân tanıyacaktır. Ama burada önemli olan geleneği tespit etmek, neyin gelenek olup olmadığını karar verebilmektir. Biz bir bakıma biz bu çalışma ile Türk sosyolojisinin köklerini yani bir geleneği anlatmış oluyoruz.

Bütün geleneklerde olduğu gibi Türk sosyoloji geleneğinin de temel karakteristiğini teşkil eden bir dizi fikirler söz konusudur. Türk sosyolojisinin kurucu fikirlerini belirlerken başvurduğumuz temel kriterler vardır. Bu kriterleri Robert Nisbett (2013: 6-7)’ten hareketle şöyle belirleyebiliriz;

1. Fikir: Bu kurucu fikirler, kelimenin tam anlamıyla “fikir” olmalıdır: Hayaletvarî “etkilere” sahip olmaktan ve metodolojinin yan unsurları olmaktan daha fazla özellikler arz etmelidir.
2. Kapsayıcılık: Öncelikli olarak, bu kurucu fikirlerin tek bir kişinin/bireyin eserlerinde değil dönemin büyük düşünürlerinin önemli bir kısmında gözlemlenebilmelidir.
3. Süreklilik: Bu fikirler mutlaka bir sürekliliğe sahip olmalıdır: dönemin geç evrelerinde olduğu kadar erken evrelerinde de, yine geçmişte olduğu gibi, hâlde de/şimdide de gözlemlenebilmelidir.
4. Ayırt edicilik: Bu fikirler mutlaka ayırt edici fikirler olmalıdır. Bir bilimsel disiplini diğerlerinden önemli ölçülerde farklı kılan özellikleri bulunmalıdır. Bütün sosyal bilimlerde müşterek olan fikirlerden ziyade ayırt edici, özgün fikirler olmalıdır.

Söz konusu kriterlere bağlı olarak belirlediğimiz aşağıdaki kavramlar üzerinden araştırmamız yürütülecektir:

1.1.1. Birey/toplum

Modernite yeni bir toplumsal düzenin adıdır. Bu toplum aynı zamanda “millet” olarak da tanımlanır. Millet inşâi veya milletleşme yeni bir toplumun inşâi anlamına gelir. Bu sebeple Türk sosyolojisinde modernleşme aynı zamanda, adı farklılaşsa da, yeni bir toplum tasarımıdır. Türk sosyolojisinin ana temaları içinde “toplum” tartışması hem edebî eserlerde hem de bilimsel çalışmaların ana tartışma konuları

arasında yer almaktadır. Toplum tartışması genel olarak Osmanlı Devleti'nin, Batılılaşma sürecinde toplumun nasıl biçimlendirileceği konusunda ideolojik tartışmaların ve bu düzlemde de toplumun ve devletin alması gereken format, üzerinden yürütülmüştür. Nitekim Yusuf Akçura'nın "Üç Tarzı Siyaset" olarak Türk düşünce tarihinde yer edinen farklı devlet ve toplum modelleri de bu tartışmaların bir özetini sunar. Modern düşüncenin başlangıcından bugüne kadar gelinen süreçte Üç Tarzı Siyaset tartışmaları yoğun bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bu süreklilik de bize toplumun hangi model üzerinde inşa edilmesi gerektiği tartışmalarının güçlü varlığını göstermektedir. Toplum modeli konusunda özellikle "millet" kavramlaştırması üzerinden Osmanlı milleti, İslâm milleti, Türk milleti gibi formasyonları belirleyici olmuştur. Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine intikal eden sosyoloji ekollerinden Ziya Gökalp-Sabahattin Bey sosyolojisinin, nitel-nicel yaklaşımın benimsenmesi gibi metodolojik boyut yanında esas olarak bireyci-toplumcu zemindeki ideolojik/düşünsel yaklaşım farklılıkları olması dikkat çekicidir. Aydınlanma ile birlikte Batı düşünce tarihinde göz ardı edilemez ideolojik bir konum kazanan "bireysellik" ve buna bağlı olarak toplumcu/cemaatçi kategorileşme Türk sosyolojisinde de güçlü bir yansımasını bulmuştur.

1.1.2. Din: kutsal/seküler

Din ve buna bağlı olarak kutsal/seküler kavramları Türk sosyoloji geleneğinde belirleyici fikirlerden birini ifade eder. Bugüne kadar belki de toplum tartışmaları kadar yoğun olarak laiklik, kutsallık, sekülerlik gibi kavramlar üzerinden yürütülen tartışmalar Türk düşünce sisteminin de karakteristik bir özelliği olma niteliğini korumuştur. Osmanlı'nın Batılılaşma süreci ile birlikte toplumun geri kalmasının İslâm'dan kaynaklandığı yönündeki oryantalist yaklaşım, Batı'da okumuş olan ve pozitivist-materyalist yaklaşımı benimseyen aydınların da etkisi ile, Türk sosyoloji düşüncesinde belirleyici olmuştur. Pozitivizm o dönem Türk aydınının temel düşünce biçimi konumundadır. Öyle ki din tartışmaları Osmanlı-Türk aydınlarının ideolojik fay hatlarının en belirgin kısmını oluşturur. Bir yanda geri kalışımızın sebebinin dinde gören düşünce sahipleri, diğer yanda aksi bir şekilde dinden uzaklaşıldığı için geri kalındığı ön kabulünün savunucuları vardır. İslâmcı ve pozitivist aydınların bu bölünme kaynakları Türkçü aydınlarda farklı bir açıklama biçiminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kültür-medeniyet kategorisi genel anlamda hem Batılılaşma hem de

dinin belirleyici olduğu bir kriterdir. Gökâlp tarafından Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak olarak formüle edilen çözüm biçimi bugün de temel analitik araç olma niteliğini korumaktadır. Batı’da ve Osmanlı’da bilim tartışmaları da dine alternatif bir eğilim olarak tezahür etmiştir. Bilim-din tartışması bugün de gündemdeki yerini korumaktadır.

1.1.3. Devlet/egemenlik

Devletsiz yaşayamayan, varlığını devletle özdeşleştiren bir siyasî kültüre sahip olan Türklerde “devlet” bütün siyasî ve sosyolojik tartışmaların merkezindedir. Devletin gelişmesi ve gerilemesi Türk düşünce hayatında ana tema konumundadır. Devletin gerilemesi, Batılılaşmanın ve beraberinde devlet, toplum, kültür gibi formasyonların tartışılmasına kaynaklık etmiştir. Osmanlı’daki hâkim ideolojik yaklaşımların her birinin ana amacının çöküşteki devletin kurtarılmasıdır. Bu bağlamda ana akım Türk sosyoloji geleneğinin temsilcileri olan Gökâlp ve Sabahattin Bey’in merkeziyetçiliğın ve âdem-i merkeziyetçiliğın temsilcisi olması dikkat çekicidir. Merkezileşmiş bir devlet modeli veya âdem-i merkezî devlet modeli Türk sosyolojisinin dayandığı ideolojik arka planda belirleyici olmuştur. Bugün de etnik sorun karşısında merkezî devlet veya özerklik gibi temaların varlığını bütün yakıcılığıyla sürdürdüğünü gözlemleyebiliyoruz. Burada dikkat çeken husus, devletin topluma öncelenmesinin birtakım sonuçlar doğurmuş olmasıdır. Örneğın aydınlarımızın doğrudan toplumun sorunlarına eğilmemiş olması, hatta toplumu devletin sorunları çerçevesinde görmeleri kayda değerdir. Somut olarak Le Play’in Avrupa’da işçi aileleri üzerine saha çalışmaları yapması onun sosyolojisinin özgünlüğünü oluştururken Türkiye’deki en güçlü temsilcisinin hiçbir saha çalışması yürütmemiş olması ve üstelik bütün entelektüel mesaisini devletin kurtuluşuna yönelik harcaması dikkat çekicidir. Kısacası devletin sorunları sosyolojik tartışmalarda da yönlendirici ve biçimlendirici işlev görmüştür.

Türk sosyolojisinin doğuşu sürecinde Osmanlı toplumunda Avrupa’nın yaşadığı türden, Orta Çağ düzeninden modernliğe geçiş şeklinde olmasa da, çöküş sürecinin ve Batılılaşmanın getirmiş olduğu bir kaos mevcuttu. Sonuç olarak yeni bir devletin, Türkiye Cumhuriyeti’nin, doğuşu ile sonuçlanan bir karmaşa söz konusuydu. Ziya Gökâlp’ten Sabahattin Bey’e Türk sosyolojisinin kurucu figürleriyle temsil

edilen sosyoloji de yeni toplumun veya “yeni hayatın” nasıl olması gerektiği üzerine bir fikrî-siyasî mücadele olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu çöküşten nasıl kurtarılacağı yönünde sunulan çözüm önerileri aynı zamanda sosyoloji yapma biçimini de şekillendirmiştir. Bireyci, toplumcu, evrimci, cemaatçi, kamucu, devletçi vb. kavramlarla ifadesini bulan yeni toplum tartışmaları sosyolojinin düzen arayışının bir ifadesi olmuştur. Sabahattin Bey’in Le Play’in etkisinde “âdem-i merkezîyetçiliği” savunması ve Ziya Gökalp’in temsil ettiği Durkheim’in işbölümü ve dayanışma odaklı toplum tasavvuru, kaostan çıkışın da formülünü içerirler. Osmanlı döneminde Jön-Türkler ile birlikte pozitivizmin etki alanı genişlemiştir. Nitekim A. Comte’un programı, [düzen ve ilerleme] devletin çöküş döneminde iktidarda yer alan İttihat ve Terakki Fırkası’nın da adı olarak benimsenmiştir. İttihat Terakki içerisinde pozitivizmin benimsenmesi, devleti kurtarma misyonu ile uyuşan bir tercih olmuştur. Ülke bir kaos ortamındaydı ve padişahın otoritesi sarsılmıştı, merkezî otoritenin tekrar sağlanması için ‘düzen’ sağlanmalıydı. Bunu sağlayacak teorik çerçeve de pozitivism ile karşılanmak istenmiştir (Hız-Durdu, 2004: 9).

Pozitivistlerin “düzen içinde gelişme” arayışları, aynı zamanda Türk modernleşmecilerinin de ana hedeflerindendir. Özellikle piyasa ekonomisinin olmadığı, cemaat ağırlıklı ve bireyselliğe karşı bir toplumda, gelişmenin kolektif iradeye ve millî birlik ilkesine dayandırılması, bireyin, cemaat anlamına, toplumun da milletle özdeşleştirilmesine yol açar. Böylece, devlet ve toplum arasındaki çelişki devlet lehine çözümlenir. Toplumu toplumsal, kültürel ve etnik çelişkilerden arınmış olarak, millî bir bütünlük, her şeyden önce “düzen” olarak gören anlayış, toplumu devletin iradesiyle kolaylıkla özdeşleştirebilir (Hız-Durdu, 2004: 9).

Çalışmada Türk sosyoloji geleneğinin toplumsal ve siyasî kökenlerini tespit etme amacımızı, Türk sosyolojisinin doğuş dönemi sosyologları ve toplumsal tartışmalarda etkili olmuş aydınlarımız üzerinden gerçekleştirmeye çalışacağız. Bu bağlamda, tezimiz, Türk sosyolojisinin klasik döneminde yer alan Ziya Gökalp, Sabahaddin Bey, Said Halim Paşa ve Baha Tevfik’in metinleri üzerinden yürütülecektir.

1.2. SINIRLILIKLAR

Tez, zaman bakımından, II. Meşrutiyet'in ilanından Cumhuriyet'in ilanına kadarki zaman dilimi ile sınırlanmıştır. İkinci sınırlama ise Ziya Gökalp, Sabahattin Bey, Said Halim Paşa ve Baha Tevfik'in metinleri ve belirlediğimiz ana fikirlerin bu metinler üzerinden incelenmesi ile sınırlıdır.

1.3. SAVLAR VE SORULAR

1. Türk sosyolojisinin doğuşunda toplumsal düzen ve değişim tartışmaları ile devletin içinde bulunduğu çöküş sürecinin etkisi olmuştur.

2. Türkiye'de sosyolojik düşünce geleneği Avrupa'da ortaya çıkmış kavramları kullanarak kendi toplumsal ve siyasî sorunlarını çözmek istemiştir. Fakat bu kavramların içeriğini kendi toplumlarının gerçekliği ile tahkim etmişlerdir.

3. Türkiye'de sosyolojik düşünce geleneğinin ilk temsilci kuşağı sosyolojiyi bir kurtuluş reçetesi yani toplum sorunlarının tespiti, çözümü, anlamı için bir çözümleme aracı olarak görmüşlerdir.

Tezimizde şu soruların cevapları aranmıştır:

1. Düşünürlerin temalarında ortaklık var mıdır?
 - a. Düşünürlerin devlet düşüncesinde ortaklık var mıdır?
 - b. Düşünürlerin toplum düşüncesinde ortaklık var mıdır?
 - c. Düşünürlerin din düşüncesinde ortaklık var mıdır?
2. Düşünürlerin temalarında farklılaşmalar ve çatışma noktaları var mıdır?
 - a. Düşünürlerin devlet düşüncesinde farklılık var mıdır?
 - b. Düşünürlerin toplum düşüncesinde farklılık var mıdır?
 - c. Düşünürlerin din düşüncesinde farklılık var mıdır?
3. Düşünürler fikirlerini ortaya koyarken temel güdüler ne olmuştur?
 - a. Düşünürler fikirlerini ortaya koyarken bireysel kaygılar etkili olmuştur mudur?

- b. Düşünürler fikirlerini ortaya koyarken toplumsal kaygılar etkili olmuş mudur?
 - c. Düşünürler fikirlerini ortaya koyarken ülkenin kurtuluşu kaygısı etkili olmuş mudur?
4. Osmanlı Devleti'nin sosyal ve siyasî koşulları Türk sosyolojisinin oluşum aşamasında hangi temaların öne çıkmasına sebep olmuştur?
- a. Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinde bulunması Türk sosyolojisinin oluşumunda devlet temasının öne çıkmasında etkili olmuş mudur?
 - b. Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinde bulunması Türk sosyolojisinin oluşumunda toplum temasının öne çıkmasında etkili olmuş mudur?
 - c. Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinde bulunması Türk sosyolojisinin oluşumunda din temasının öne çıkmasında etkili olmuş mudur?

1.4. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Klasik sosyolojinin yaratıcısı olan düşünürler/sosyologlar kullandıkları yöntemler, kavramlar seti ve çalışma alanları ile bugünkü sosyolojinin de yaratıcısı haline gelmişlerdir. Onların keşfettikleri kavramlar, kategoriler, süreçler ve konular bugün de sosyolojinin ana yapısını biçimlendirmektedir. Batı toplumlarındaki toplumsal değişimin gözlenmesi ve biçimlendirme gayretlerinin görünürlük kazandığı entelektüel ürünler olarak sosyal teorinin klasikleri, Türk sosyoloji geleneğinin de temel referanslarıdır. Türk sosyolojisinin bugün geldiği aşamada hangi toplumsal sorunlara ve konulara neden yoğunlaşıldığı; hangi yöntemlerin neden tercih edildiğinin açıklanması noktasında tarihî ve tematik çalışmaların yetersiz olduğu gözlenmiştir. Türk sosyolojisinin anlaşılmasını mümkün kılan kavramlar setinin, söylem yapısının ve temaların sosyo-politik, ekonomik ve kültürel kaynaklarının tespit edilmesi ve açıklanması amaçlarımız arasındadır. Bu bağlamda Ziya Gökalp, Sabahattin Bey, Said Halim Paşa ve Baha Tevfik'in metinlerini Devlet, Toplum ve Din üst kategorisi üzerinden sosyolojik teorileri betimlenmiş ve yorumlanmıştır.

Bu çalışmanın özgünlüğü, Türk sosyolojisinde farklı ideolojilere ve felsefî akıma mensup aydınların topluma, devlete ve dine olan yaklaşımlarını, ortak noktaları

ve farklılıkları ayrıntılı bir şekilde çözümlemesidir. Bir diğer özgünlüğü ise, ele aldığımız düşünürlerin doğrudan kendi eserleri üzerinden fikirlerinin, yaklaşımlarının, eserlerindeki temel konularının ele alınması ve tartışılmasıdır. Nadir olarak yazarların metinlerinin dışında kaynak kullanılmıştır. Bu yöntemdeki amacımız düşünürlerin hangi toplumsal kuruma, yapıya, ilişkilere ve temalara yoğunlaştığını dışsal etkilere elden geldiğince arınarak betimlemeye çalışmaktır.

Elbette ele aldığımız temaları tercih ederken pek çok temayı da araştırmamızın dışında bırakmak zorunda kaldık. Çünkü, tezin de bir sınırı olmak zorunda olduğu için ölçü olarak Türk sosyolojisinin bugüne kadar süreklilik taşıyan ve her birinde ortak olan temalar olmalarına dikkat ettik. Bundaki sebep ise fikirlerin karşılaştırılması ortak ve farklı yönlerin ortaya konulmasıdır. Mesela memurlar konusunun tercih edilme sebebi, bütün düşünürlerin ele aldığı temel bir sorun olması ve her birinin bakış açısından benzer ve farklı noktaların tespit edilebilmesidir. Diğer konuların ele alınmaması onların önemsizliğinden kaynaklanmamaktadır. Ayrıca, çalışmamızda eksikliklerin olması pek çok noktanın gözden kaçması mümkündür, zaten hiçbir çalışmanın mükemmel olamayacağını bilincinde çalışmayı yürüttük.

Bu çalışma Türk sosyolojisinin bir bilim disiplini olarak ortaya çıkışı ve kurumlaşma sürecinde farklı ideolojik ve felsefi yaklaşıma mensup düşünürler bağlamında bugüne kadar sosyolojide sürekliliğini koruyan konu ve tartışmaların ortaya koyulmasını ve çözümlemesini amaçlamaktadır. Türk sosyolojisinin siyasetle olan ilişkisi aşikâr olmakla beraber bu konuda önemli çalışmalar da yapılmıştır (Demircioğlu, 2021; Kaçmazoğlu, 2011; 2012b; 2013). Biz çalışmamızda sadece bir kurucu (Gökalp) veya iki kurucuya (Gökalp-Sabahattin Bey) bağlı literatürde yaygın olan yorumlamadan kaçındık. Bu iki ismin de dahil olduğu ama toplumun siyasî ve ideolojik yelpazesini simgeleyecek bir şekilde İslâmcı düşünür Sait Halim Paşa ve Materyalist-anarşist düşünür Baha Tevfik'i de dahil ettik. Böylece Türk sosyolojisi tarihinde tematik sürekliliğin kaynaklarını da daha sağlıklı ve gerçekçi bir şekilde tespit etmeyi ve yorumlamayı amaçladık. Elbette bugünkü Türk sosyolojisinin anlamak için tarihine bakmak gerekir. Toplumu ve insanı anlamak onun tarihine bakmaya bizi zorunda kılar. Sosyolojiyi anlamak için de sosyolojinin tarihine bakmak gerekir. Elbette tarih bir tane değildir çok farklı tarihli olabilir bu sebeple biz farklı

ideolojilere ve felsefelere sahip düşünürlerden hareketle Türk sosyoloji geleneğinin köklerini tespit etmeye çalıştık.

Ziya Gökalp ve Sabahattin Bey üzerinden Türk sosyolojisinin köklerinin kategorize edildiği ve bu kişilerin siyasî bağlantıları üzerinden spekülatif nitelikli yorumların yapıldığı bilinmektedir. Bu iki kurucu aktörün yanında sosyolojiye önemli katkısı olmuş şahsiyetlerin arka planda kalması, gündeme gelmemesi, Türk sosyoloji geleneğinin hangi toplumsal, siyasî, ekonomik, kültürel ve sınıfsal temellere dayandığı konusunda bilgi eksikliğini gündeme getirmektedir. Sait Halim Paşa ve Baha Tevfik'in çalışmamıza dahil edilmesi konusunda, sosyolog olmadıkları için daha doğrusu resmi sosyoloji tarihinde yer almadığı için itiraz gelebilir. Fakat burada bu iki şahsiyetin de gerek sosyal yapı ve toplum gerekse ahlâk üzerinden yapmış olduğu analizler sosyolojik gelenekle ilişkisinin rahatla kurulabileceği düşünülmüş ve tercih edilmiştir. Aynı zamanda bir bilim olarak sosyoloji geleneğini fikrî köklerini tespit edebilmemiz için sadece belirli isimlerin değil farklı gelenekleri ve toplumsal kesimleri temsil eden düşünce adamlarının görüşlerinin incelenmesi elzemdir. Bu arayış bir bakıma bizim çalışmamızı diğer çalışmalara nazaran özgün kılan yönünü teşkil etmektedir.

Bu çalışmada Türk sosyoloji geleneğinin kurucularının fikirlerini tartışıyoruz. Bir bakıma burada Türk sosyoloji geleneğinin köklerini arıyoruz. Elbette Türk sosyolojinin kökenleri, kurucularının kimler olduğu tartışması ciddi bir şekilde Türkiye'de hak ettiği derecede tartışılmamış olsa da önemli bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Biz kısmen bu konuya sonuç bölümünde değindik. Bu noktada Sait Halim Paşa'nın da kullandığı sosyolojik kavramlar seti, toplum ve devlet üzerine düşünceleri ile Türk sosyolojisinin kurucuları arasında yer alması gerektiğini burada vurgulamakla yetinelim.

Ele aldığımız isimleri Türk sosyolojisinin kurucu şahsiyetleri kabul ettiğimiz gibi incelediğimiz fikirleri de kurucu fikirler olarak tanımlayabiliriz. Her bir şahsiyetin fikirlerinin en azından izlerinin Türk sosyolojisini ve düşüncesinde takip edilebilir bir niteliktedir. Mesela, Ziya Gökalp'i sadece milliyetçi düşünce ile sınırlamak mümkün değildir. Onun, Türk sosyolojisinin ve düşüncesinin bütün farklılıklarında etkisi görülebilmektedir (Parla, 1999). Aynı şekilde Sabahattin Bey, Baha Tevfik ve Paşa'nın fikirlerinin de Türk düşüncesindeki izleri takip edilebilir. Fakat, Gökalp dışındaki

düşünürlerin izleri belirli çevrelerle sınırlıdır. Bütün bunlar bizi Türk sosyolojisinde bu şahsiyetlerin aynı zamanda kurucu fikirlerinde sahibi olduğu düşüncesine götürür. Elbette başka araştırmacılar farklı şahsiyetlerin etkilerinden bahsedebilir ama burada biz Türk sosyolojisinin ve Türk sosyolojisini oluşturan temel kavramlar üzerinden böyle bir iddiada bulunuyoruz. Bu varsayımımız yapılacak sonraki çalışmalarla temellendirilebilecek ispatlanabilecektir. Taha Parla'nın vukufiyetle gösterdiği gibi, mesela Ziya Gökalp sadece fikirleriyle bireyleri değil aynı zamanda kurumları da etkilemiştir. Partileri, sendikaları, sivil toplum örgütlerini, ideolojileri. Bu sebeple söz konusu etkinin sadece bireyler üzerindeki tezahürleri değil aynı zamanda kurumsal ve kolektif düşüncelerde de izlerini bulmak mümkündür.

Elbette diğer pek çok düşünür, yazar ve sanatçının eserlerinde, görünürdeki hedef “memleketin kurtuluşu”dur. Ama bizim yapmaya çalıştığımız bu kurtuluşun hangi terminoloji ile, hangi toplumsal sorunların öncelenerek, nasıl bir yaklaşımla çözümlendiği ve hangi çözüm önerilerinin sunulduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Bu sebeple doğrudan düşünürlerin metinleri temel alınmış, hakkında çokça yayın yapılmış olan dönemin siyasî, toplumsal, ekonomik koşulları sadece çalışmamızın anlam evrenini tamamlayacak şekilde ele alınmıştır.

İlk defa Batı'da sistematik bir bilim olarak ortaya çıkmış olan sosyoloji, doğal olarak, Batı sosyolojisinin kavram, kuram ve yöntemleriyle kendi ülke ve toplumlarının sorunlarını ele almış, tahlil etmiş ve çözüm önerileri sunmuştur. Batı sosyolojisiyle kurulan bu temas ülkelerin siyasî ve kültürel temasıyla paralel gitmektedir. Bu tespit Türk sosyolojisinin birebir Batı'nın kopyası olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü, siyasî ve toplumsal şartların özgünlüğü, farklılığı Türk sosyolojisinin, kendine özgü karakteristiklerini beraberinde getirmiştir. Çalışma Türk sosyolojisinin, Batı sosyolojisinden oldukça farklı, özgün niteliklerinin nasıl bir toplumsal ve tarihî koşullarda ortaya çıktığının bilinmesine imkân sağlayacaktır. Bu tezin önemi, II. Meşrutiyet'in hemen öncesi ile asıl olarak sonrasında yoğunlaşan sosyoloji çalışmalarının, anlayışlarının ve yaklaşımlarının bütününden hareketle, ortak birtakım fikirler belirlenmeye ve bu fikirlerden hareketle Türk sosyolojisinin dayandığı düşünsel geleneğin tespit edilmesinde yatmaktadır.

1.5. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmada, nitel araştırma yöntemini kullanılmıştır. Metin taraması ve doküman analizi tekniği tercih edilmiştir. Tez kapsamında ele alınan düşünürlerin eserleri ve araştırmaları, birincil kaynak olarak okunmuş ve incelenmiştir. Tezimizde değerlendirilmek üzere doküman olarak konumuzla bağlantılı araştırma-inceleme kitapları, düşünürlerle ilgili tezler, makaleler, kitapçıklar, broşürler kullanılmıştır. Bazı düşünürlerin eserleri Osmanlı Türkçesi ile aynen yayımlanmış, böyle durumlarda sadeleştirilmiş metinlerden de yararlanılmıştır. Bu tez araştırmasının yaklaşımı, yorumlayıcı yaklaşım olarak benimsenmiştir. Eleştirel bir tarzda ele alınan tarihî metinler üzerinden, literatür taraması yapılmıştır. Ayrıca bu sosyologların yaşadıkları dönemler ve bu dönemlerin siyasi/sosyal şartlarının tanınması adına yapılan önemli çalışmalarla, tezde ele alınan sosyologlarla ilgili olarak yazılmış tüm metinler -elbette ulaşamadıklarımız ve gözden kaçırdıklarımız olmuştur- okunup incelenmiştir. Fakat tezde büyük ölçüde üzerinde çalıştığımız düşünürlerin metinleri kullanılmıştır. Böylece herhangi bir dış etkinin doğrudan etkisinde kalmadan düşünürlerin metinlerindeki ana temaları ve tartışmalar belirlenmeye çalışılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

AVRUPA ve OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SOSYO-POLİTİK YAPISI

2.1. AVRUPA'DA SOSYO-POLİTİK ve İKTİSADÎ DEĞİŞİM

2.1.1. Rönesans

15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da düşünce ve sanat alanında meydana gelen büyük değişiklikleri tanımlamak için, Rönesans (yeniden doğuş) terimini İsviçreli tarihçi jacob Burckhardt icat etti. Burckhardt, Rönesans'ın temelinde yatanın tek başına Antikite'nin yeniden canlandırılması değil, onun, İtalyan “ruhu” dediği şey ile birleştirilmesi olduğunu öne sürmüştü (Burke, 2015: 20; Faure, 1992: 7). Bu “Antikite'ye dönüş”, esas itibariyle, bir “model aramak” olarak anlaşılmalıdır; “Antikite'nin tekrarı” olarak değil (Hocaoğlu, 2014: 161). Ayrıca, Rönesans'ın bir yönünü oluşturan hümanizm, ilk defa kendilerinin “Orta Çağ” olarak tanımladıkları yakın geçmişten kopmak gerektiğini vurgulayan İtalyan entelektüeller, sanatçılar ve yazarlar tarafından başlatılan bilinçli bir kültürel harekettir. Rönesans düşünürleri ve sanatçıları, Hıristiyan öğretilerini reddetmemelerine veya kiliseden ayrılmamalarına karşın, laik ve maddi dünyayı daha fazla vurgulayan antik geleneklere bir dönüşü vurguladılar. Gözardı edilmemesi gereken nokta, zamanın büyük şahsiyetlerinin kendilerini titiz bakışlarıyla samimi dindarlar olarak gördükleridir (Hanks, 2019:50; Toulmin, 2002: 40).

İnsan olmaya dair bilinmesi gereken her şey yani felsefe, din, bilim, mimari, teknoloji, eğitim, müzik, siyaset, resim ve hatta âşık olmak bu medeniyetlerin metinleri ve fikirleri hayatın her alanına uygulanan anlamlar sunuyordu. Bir başka açıdan

Rönesans, Katolik-Latin kültür zemini üzerinde yükselir. Ana-merkezi Katolik-Latin kültürünün aslı kaynağı, ana-vatanı olan, Floransa, Venedik, Milano ve Pisa gibi tekil şehirler etrafında pek çok ayrı devlet kuran İtalya'dır. Bu hareket önceleri İtalya'da başlamış ve oradan zamanla diğer Avrupa memleketlerine de sirayet etmiştir. Bu şehir devletleri nüfus sayısı az olsa da ekonomik açıdan zengindi. Fakat en büyük etkisinin Orta Batı-Akdeniz çevresi oluşu, ortaya bir "Rönesans Coğrafyası" çıkarmaktadır. Buna göre, Rönesans'ın asıl olarak, Antikite'nin egemenlik alanı olan Orta ve Batı-Akdeniz kültür havzasında tecessüm ettiği görülmektedir (Burke, 2015:20-21; Hocaoglu, 2014: 147; Lang, 2018: 125; Haugen, 2018: 212-3).

Rönesans, Avrupa tarihinin bildik üç dönemli Antik, Orta Çağ ve Modern kronolojisi içinde ikinci ve üçüncü dönemler arasında yer alır. Yani Rönesans bir geçiş dönemidir. Rönesans kültürünün Leonardo (1452-1519)'dan Shakespeare (1564-1616)'e önde gelen şahsiyetlerinin çoğu Modernite'nin işaretlerini tam olgunlaştırmaksızın Orta Çağ'a özgü karakterlerini büyük ölçüde korudukları durumlarda çalışmıştı (Toulmin, 2002: 37-38). Rönesans, Batı'da "kantitatif değişim"in hızlandığı bir "geçiş dönemi" kimliğindedir. Bu kantitatif değişim, Rönesans'ın hitama ermesiyle bir "kalitatif değişim"e dönüşebilme trendine girmiştir (Hocaoglu, 2014: 152). Başka bir ifadeyle bu dönem, modern çağın da başlangıcıydı. Burckhardt'a göre, modernitenin ilk işaretleri, bir "sanat yapısı" olarak devlet düşüncesi, "modern anlamdaki şöhret", "dünyanın ve insanın keşfi" ve her şeyin ötesinde "bireysel olanın gelişimi" dediği şeyi içeriyordu (akt. Burke, 2015: 20-21).

Peter Burke (2015), Rönesans'ı bir vaka ya da bir dönem değil, Petrarch'la başlayıp Descartes'le bitecek şekilde tanımladığı bir kültürel hareket olarak tanımlar. Rönesans hareketi, bünyesinde "yenileme" (renovation) kadar yenilik yapmayı (innovation) da barındırmakta, Antikite'ye duyulan heves ve klasik geleneğin yeniden canlandırılması, alımlanması ve dönüştürülmesini hedeflemektedir (s. 20). Vurgulanması gereken bir başka yön de Rönesans'tan önceki çağın, yani Orta Çağ'ın bir istikrar dönemi olduğudur. Her şeyin usul ve esaslarının tespit edildiği, muayyen kaidelerle kontrol altına alınmış olan stabil bir denge dönemi. "Yeniden Doğuş", işte, öncelikle bu dengenin sarsılmasıdır. Fakat Rönesans, dengelerini sarstığı, rezelerini yerinden oynattığı bu sağlam binanın yerine aynı dengelilik, istikrar ve sağlamlıkta

yeni bir yapı da oluşturup oturtamamıştır fakat önemli nokta bu yolu açmış olmasıdır (Hocaoğlu, 2014: 151).

Burke (2015)'ye göre, İtalyan Rönesansı'nın, 1300'den 1490'a kadar vuku bulmuş olan ilk aşaması hareketin daha sonraki aşamalarına olduğu gibi aktarılabilecek olan ana unsurların, yani antik Roma ve sınırlı bir noktaya kadar Yunan kültürünün, keşfedildiği ve bu klasik modellere öykünen reformların yapıldığı bir çağdır. Erken Rönesans kültürü, en ayırt edici özellikleri Gotik sanat, şövalyelik ve skolastik felsefe olan geç dönem Orta Çağ Avrupası'nın kültürüyle bir arada var olmuştur. Burke, klasik geleneğin ayakta kalmaya devam ettiğini fakat bu Klasik geleneğin Batı tarafından yeniden keşfini kolaylaştıran Bizans ve İslâm dünyasıyla kurulan etkileşim olduğunu vurgular. İbn-i Sina, Farabi, İbn-i Rüşd gibi düşünürler sayesinde Yunan geleneğinin aktarılması, özellikle dokuzuncu yüzyıldan on dördüncü yüzyıla kadar, mümkün olmuştur (s. 47-54).

1490-1530 dönemi, uzun süredir başarının zirvesi anlamında “yüksek” Rönesans olarak bilinegelmiştir. Bu dönem, İtalyan sanatında Leonardo, Raphael ve Michelangelo'nun; edebiyatta Ariosto'nun, kuzey Avrupa'da Erasmus ve Dürer'in çağıydı. Erken dönemin akışkanlığı sona ermiş, klasik olan ile Orta Çağlı olan arasındaki çizgiler netleşmiş ve belirsizlikler ayıklanmıştır (Burke, 2015: 123). “Yüksek” Rönesans, adını yalnızca Leonardo, Raphael ve Michelangelo'nun ulaştığı başarılarının yüksekliğinden değil, Vasari ve diğerlerinin ısrarla üstünde durdukları “yüksek üslup”a da (grande maniera) borçludur (Burke, 2015: 136-137). Rönesans, pek çok sınırın ve egemenlik için birbirleriyle rekabet eden pek çok politik iktidarın devriydi. Siyasî gelişmeler açısından bakılırsa, bu dönemi tam karşılayan tarihler, 1494-1527 arasındır; yani İtalya'nın Fransız istilasına uğramasıdır. Bu olaylar, İtalyan kültürüne derin bir darbe vurmuştu (Burke, 2015: 124-135; Haugen, 2018: 224-226). Bu dönemde, İtalya'nın üstünlüğüne karşı girişilen ciddi bir meydan okuma hareketi, yabancı hümanistlerden geldi (Burke, 2015: 139). Rönesans İtalya dışına yayıldıkça ve kralların ya da yüksek soyluların saraylarıyla daha yakından ilişkilendikçe, Rönesans'ın “aristokratlaşmaya” başlamıştır (Burke, 2015: 144). Sanatsal yapıtlar genellikle portrede, heykelde veya bir binada ne istediklerini maddeler halinde belirten bireyler veya grup hamileri için yaratılır olmuştur (Hanks, 2019: 223).

Rönesans'ın ne zaman sona ermiş olduğu da, en az hareketin ne zaman başlamış olduğu kadar tartışmalı bir konudur. Bu soruya verilen cevap; gramer okullarından sanat akademilerine kadar birtakım alanlarda Rönesans pratiklerinin daha uzun süre hayatta kalmış olmasına karşın, söz konusu kültürel bileşimin ayrışması sürecinin, bilim devrimi ve Barokun yükselişiyle birlikte on yedinci yüzyılın başlarında meydana gelmiş olduğudur (Burke, 2015: 385). Özellikle Galileo ve Descartes, başta Aristo'nun doğa felsefesinden olmak üzere, gelenekten net bir kopuşun örneklerini sergiler. “Galileo ve Descartes’in “yeni felsefe” örneğindeki gibi Kepler'in *New Astronomy* (1609), Bacon'ın *New Organon* (1620) ve Galileo'nun *Discourses on Two New Sciences* (1638) gibi kitapların adları, yenilik olgusunun giderek artan saygınlığını yansıtıyordu (Burke, 2015: 387).

16. yüzyılda, din reformcularının Rönesans kültürünün eğitim, hümanizm, siyasî kuram, yerel edebiyat, sanat ve müzik gibi neredeyse her yönü hakkında çok katı fikirleri vardı. Onların fikirleri, dini konularda giderek bölünen bir Avrupa'da kültürün her alanını biçimlendiriyordu (Hanks, 2019: 223). Oysa, Reform ve sanat ve fikirlerde Yenileşme birbiriyle dayanışma içinde, daha doğrusu aynı Rönesans'ın çağdaş iki görünümüdürler (Faure, 1992: 8). Antik Çağ'ın eserlerine dönüş ve yeniden dirilişle eşanlamlı olan Rönesans, Papalığı da etkilemiş, bütün Avrupa'nın düşünce ve kültür alanında adeta bir paradigma değişimi meydana getirmiştir. Erken dönem Rönesans hareketi, Kilise'ye düşman ya da rakip değil, daha çok din ile yeni estetik anlayışı birbiriyle bağdaştırmaya çalışan bir görünüm sergilemiştir (Ökten, 2003: 86). Örneğin, Michelangelo'nun beyaz mermerden yapılı, kusursuz, zarifleştirilmiş bir erkek biçimi, yana dönük, kaslı, çekici, vakur, zarif ve çıplak tasvir ettiği Davud heykelinde kaynaşmış bir beden ve ruhtur; cinsellik ve kutsal kitap; dünyevi ve Tanrısal'dır. Her Hristiyan bu yaklaşımdan memnun değildi; bu da Protestan Reformu'na katkıda bulunmuş olan bir faktördür (Haugen, 2018: 215-6). Hristiyan değerleri ve bir pagan antikitesini yeniden canlandırma çabası arasında hep bir gerilim olmuştu (Burke, 2015: 68). Ayrıca, Reform'un önde gelen bazı katılımcıları, Reform'un bir öncülü olduğu gerekçesiyle Rönesans'ı onaylamıştı (Burke, 2015: 261-262).

Sanat, vatanseverliğin bir ifadesine dönüştüğü için, on beşinci yüzyıl Floransa'sında toplumsal dayanışma, doğal olarak önem kazanmıştır (Burke, 2015: 76). Bu dönemde en soylu edebî tür olarak görülen epiklerde işlenen yaygın konu da

ulusal tarihi. Yabancı işgaller nedeniyle yükselen bir tür yeni İtalya bilincini ifade etmesi bakımından önemliydi (Burke, 2015: 247-8). Avrupa'nın birçok bölgesinde, İtalyan kültürü saray çevrelerinde moda olmuştu (Burke, 2015: 295). İtalya, hem sanat, hem de yaşam tarzı anlamında model olarak alınıyordu. Ne var ki, İtalyan tarz ve modasının yurtdışında kazandığı bu başarı, on altıncı yüzyılın sonlarına gelindiğinde, İngiltere ve Fransa'dan Macaristan ve Polonya'ya kadar Avrupa'nın birçok bölgesinde ortaya çıkan İtalyan karşıtı bir tepki doğurmuştu. On altıncı yüzyılda İtalofobi, İtalofili ile bir arada var olmuş ve onunla etkileşime girmiştir (Burke, 2015: 296-297).

Hocaoğlu (2014), Rönesans'ın öncelikle ele aldığı problem alanlarından birisini bizzatıhi "insan (humanus)" olmakla birlikte Hümanizm, Rönesans'ın kaçınılmaz bir sonucu olarak da mütalaa edilebileceğini belirtir. Ona göre, birey olarak, yani 'somut' bir şekilde ortaya çıkan "insan", yine kaçınılmaz bir surette, "bireycilik (indivüalizm)"te ortaya çıkmıştır (s. 155). Ancak Burke (2015), Rönesans çalışmalarında bireyler üzerinde yoğunlaşılmasını eleştirir. Oysa bağlamlar üzerinden Rönesans'ı ele alan bir çalışma, alımlama sürecinin gerçekleşmesini sağlayan kanalları, ağları ve grupları da incelemelidir. Bugüne kadar yapılan Rönesans çalışmaları arasında bireyler üzerine odaklanmış olanları, diğerlerine göre, haddinden fazla, baskın durumdadır. Bu gelenek, en az Rönesans'ın kendisi kadar eskidir (s. 35). Burke (2015)'ye göre, yenileşme süreçlerinde merkezî rol, çoğunlukla bireyler tarafından değil, küçük gruplar ya da "çevreler" tarafından oynanır; hele ki bu gruplarla diğerleri arasında bir rekabet söz konusu ve grup üyeleri güçlü toplumsal etkileşimlerin içindeyse (s. 36;125 vd).

Smith (2001), Rönesans resmini en fazla belirleyen branşlardan birinin portre olduğunu zira, bu branşın yeni ortaya çıkan bireyciliğe, böylesine iyimser ve kendine güvenli bir çağın o ihtişamlı egoizmine hitap ettiğini söyler (s. 210). Oysa Burke (2015), portrenin yükselişinin, bireyin yükselişinin bir ifadesi olduğu yolundaki tezi eleştirir. Ona göre, portrelerin Rönesans sürecindeki kullanım biçimleri incelendiğinde, bu nesnelerin çoğunun, aslında belirli ailelerin üyeleri ya da belirli resmi binaların sorumluları (piskoposlar, dükalar, vs.) gibi kişilerden oluşan gruplar arasında dolaşıma girmiş olduğu görülür. Portre, çoğu kez tekil bireylerden çok sosyal rollerin ifadesi olmuştur. Özellikle önemli insanlar, cübbe, taç, asa, kılıç, sütun, perde gibi, kendi sosyal statülerini yansıtan kültürel aksesuarlarla temsil edilmiştir. Bu gibi

pratikler, resimlerle desteklenmiş olan kimliklerin bireyselden çok kolektif veya kurumsal kimlikler olduğunu gösterir (s. 380-1).

2.1.2. Reform hareketleri

Lang (2018), modern dönemlerin din siyaset ilişkilerini, 751'de Saray Nazırı Kısa Pepin'in kral olmak istemesi fakat buna hakkı olmadığı için meşruiyet sorununun doğması ile başlatılabileceğini belirtir. Pepin, bu meşruiyet eksikliğini gidermek için, Papa'dan krallığını onaylamasını istedi. Papa da bunu kabul etti. Franklar Batı Avrupa'da İtalya dışındaki tek Katolik halktı ve bu gelişme Pepin'in Karolenj Hanedanı açısından faydalı bir ittifak için güvenli bir seçimdi (s. 85). Pepin ünvanını "Tanrı'nın inayetiyle" alan ve papa tarafından kral ilan edilen ilk Batı Avrupa kralıydı (Lang, 2018: 86). Frankların devlet ile Kilise'yi bir İmparatorluk Kilisesi mantığıyla ele alması, Orta Çağ tarihinde Kilise'nin rolünü artırıcı ve ortak ve tek bir İmparatorluk fikrini geliştirici bir işlev görmüştür (Ökten, 2003: 25).

Orta Çağ'da ruhanî iktidarla cismanî iktidar, Papa'yla İmparator ve bunların taraftarları arasında sık sık zorlu mücadeleler yaşandı. Bir kısım, Papalık iktidarının hükümdarlar üzerindeki üstünlüğünü ileri sürerken, diğer kısım siyasî otoritenin Kilise karşısında bağımsızlığını savunuyordu. En ünlü ifadesini İki Kılıç kuramıyla bulmuştur (Ökten, 2003: 97). Esası itibarıyla söz konusu kuram iki iktidar -ruhanî ve cismanî- ayırımına gidiyor ve her ikisini de Kilise'ye dolayısıyla Papa'ya izafe ediyordu; birincisi doğrudan doğruya Papa tarafından, ikincisi ise yine Papa'nın otoritesi altında olmak üzere hükümdarlar tarafından icra ediliyordu (Barbier, 1999: 23-4).

Katolik Kilisesi sıkı hiyerarşik yapılanması ve görevlileriyle, uluslararası dev bir bürokrasiydi. Kısacası bütün Hristiyan dünyasına yayılmış bir örgüttü. Herhangi bir Taç'dan daha güçlü, daha yaygın, daha eski ve süreklidi. Kilisenin muazzam manevî gücü ve prestiji vardı. Bunun yanı sıra, o çağda varolabilecek tek servet biçimi olan toprak açısından çok zengindir. Öyle ki, Feodal çağın en büyük toprak sahibi kilisedir (Huberman, 2009:22-23; Ökten, 2003:102; Hougen, 2018:230).

Feodalizmin ilk döneminde kilise toplumsal ve kültürel gelişmeye ciddi katkılarda bulunuyordu. Roma imparatorluğu kültürünü epeyce muhafaza etmişti. Öğrenimi teşvik ediyor, okullar açıyordu. Yoksullara yardım ediyor, öksüzlere yurt

açıyor, hastaneler yaptırıyordu. Genel olarak ruhbandan (kilise) lordlar arazilerini daha iyi yönetiyor ve soylulardan fazla da kazanıyorlardı (Hubermen, 2009: 23). Ekonomik açıdan gelir kaynaklarının elde edilmesindeki çıkar çatışması ve yargı devlet ve kilise arasındaki ilişkide bir sorun kaynağı olarak tecessüm etmeye başladı. Çok zaman da kilise mahkemesinin kararı kral mahkemesi kararına aykırı oluyordu. Ceza ve kefalet olarak ödenecek paraları devletin mi, yoksa kilisenin mi alacağı sorunu da önemliydi (Hubermen, 2009: 94). Bu süreçte, Reform ve ekonomik devrimi karşılıklı etkileşim içindeydi ve belli ölçüde bir güç birliği yapmışlardı. Bu dönemde kapitalizmin yükselişinin etkileri fark edilmeye başlanmıştı. Kısacası, Reform’a paralel olarak, ondan daha derin ve kalıcı sonuçlara yol açan bir de ekonomik devrim gerçekleşmekteydi (Smith, 2001: 63).

Ökten (2003)’e göre, Luther’in bizzat önderlik ettiği ve aslında Roma merkezli Kilise’nin mağlubiyetinin ve ardından da ökumenik-evangelik Kilise’nin yeniden inşa edilmesinin teolojik-siyasî-ekonomik hareketi olan Reformasyon, Roma Kilisesi içindeki “reform” çağrı ve beklentileriyle beslenmiş, İtalya ve tabii özellikle Alman diyarındaki ekonomik ve sosyal değişim sürecinin getirdiği baskı ve dinamiklerle şekillenmiş, “Protestanlık” olarak isimlendirilen, evangelik ilahiyat anlayışının çerçevesi içinde kendisine yeni bir onto-teolojik zemin yaratmış olan bir devrimdir (s. 4). Erasmus’un meydana getirdiği hümanizm de, Hıristiyanlığın başka bir boyutunu da göstermekteydi. Bu hareket, tüm Avrupa’da çok geniş ve derin bir yankı uyandırdı. Hükümdarlar bile onun manevî etki ve çekim alanına girmişlerdi. İngiltere’de, Almanya’da, Fransa’da en aydın Kilise adamları Erasmus’un fikirlerini benimsiyorlardı. Erasmusculuk, Almanya’da ortaya çıkışıyla Luther’e reform için gerekli zemini hazırlamıştır. Fakat Erasmus, Luther gibi, dinî devrimin başında sayılmadı. Çünkü, Erasmus geçmiş ve geleneklere bağları şiddetle kırmak istemiyor, vaaz, öğretim ve ikna yoluyla ıslahatın gerçekleşeceğine inanıyordu (İnalçık, 2013: 161-2; Hougen, 2018:230).

Wittenberg Üniversitesinde teoloji dersleri veren Martin Luther, cennete nasıl girilebileceği konusunda endüljansın hurafe olduğunu düşündü ve bunu ifade eden 95 Tezi Wittenberg Kilisesi’nin kapısına astı. 95 Tezi Endüljans’a dair çok derin ve yıkıcı sorular içermekteyse de Kilise ya da Papa’nın varlığına karşı herhangi bir saldırıda bulunulmamaktaydı (Ökten, 2003: 143). St. Peter Katedrali’ni en yeni Rönesans

tarzında yeniden inşa ettirmek için paraya ihtiyacı olan papa X. Leo tarafından endüljans satılması özel olarak onaylanmıştı. Yani, endüljansa karşı gelirsanız aynı zamanda Papa'ya da karşı gelmiş oluyordunuz. Luther karşı gelmiş ve aforoz edilmişti (Lang, 2018: 143; Ökten, 2003: 143). V. Charles Luther'in tüm haklarını ve yetkilerini elinden aldı. Fakat "Bilge" lakaplı Elektör Frederik onu korumaya aldı. 1529'da bir soylular meclisi toplandı. Worms'teki toplantıda alınan Luther'i kanun dışı sayan kararın devam ettirilmesi yönünde oy kullandı. Bununla beraber, bazı prensler Luther'in lehinde konuşup meclisin kararına karşı resmi bir itiraz (protesto) yayınladılar ki Luther'in taraftarlarına "Protestanlar" denmesinin nedeni budur (Lang, 2018: 145).

Şu noktayı vurgulamak gerekir ki, 12. yüzyıldan başlayarak bazı kişi ve gruplar, Batı Hristiyanlığının birçok yönünü eleştirmeye ve kurumlarda reform yapılmasını, ruhban sınıfının eğitiminin ve davranışının iyileştirilmesini ve hatta temel öğretilerin değiştirilmesini öneren yaklaşımlar tezahür etmeye başlamıştır. Başlıca yolsuzlukları içinde Papaların, dinî-uhrevî amaçlarını kullanarak kendilerini dünyevî şeylere adanmaları, Kiliseyi kuvvetli bir devlet haline getirmek için en adi siyaset araçlarına başvurmaları gösterilebilir. Mesela, Papa VI. İskender'in en az beş çocuğu vardı ve Papalar, Hristiyanlığın fakirlik, alçakgönüllülük, ahirete bağlılık esaslarına aykırı davranarak, muhteşem saraylarda görkemli bir yaşam sürdürmeye başlamışlardı (İnalçık, 2013: 158-160; Ökten, 2003: 120). Kilise'nin teolojik sorunlar göstermesi de reform hareketlerinin sebeplerindendir. Bunların başında Kilise'nin "inayet" kurumuyla mensuplarını cehennemden kurtarması vardı. 1517'ye gelindiğinde Kilise cennete göndermek için yeni bir yöntem bulmuştu: Endüljans. Endüljans satın alarak daha önce ne yapmış olursanız olun, "dosdoğru" cennete gidebilirdiniz. Sonra, Kilise endüljansın kapsamını genişletti. Artık kısa bir zaman aralığında Araf'taki ölmüş aile üyelerinizi ve arkadaşlarınızı "Araf'tan" çıkarıp "Cennete" gönderecek özel bir endüljans satın alınabilir oldu. Luther, Hristiyan dininin kaynağını yok ettiğine inandığı bu girişime karşı koymanın vicdanî bir görev olduğuna karar verdi (Ökten, 2003: 138-142; İnalçık, 2013: 172; Hougén, 2018:232). Luther'e göre, Kilise'nin cennete giden yolu baştan aşağı yanlıştı. Sadece Aşai Rabbani ayinine ya da günah çıkarmaya gitmek veya Kilise'nin diğer dinî törenlerinden birine katılmak; İsa'ya tüm kalbinizle inanmanız yeterliydi. Yani cennete "sadece imanla" gidiyordunuz (Lang,

2018: 144; İnalçık, 2013: 171-6). Bütün bu gelişmelerin sonucu olarak reform çabaları zaman zaman Roma Kilisesi'ni değiştirmede başarılı oldu ve Luther'den bir yüzyıl önce ve en az bir bölgede, Bohemya'da Roma'dan bağımsız bir Kilise'nin ortaya çıkmasına yol açtı. Dolayısıyla, Reformasyon başından itibaren çeşitli fikirler içeren çoğul bir hareketti (Hanks, 2019: 228).

14. yüzyılın sonlarında, her ikisi de üniversitede ilahiyat hocası olan, İngiliz John Wyclif (yak. 1330-84) ve 15. yüzyılın başlarında Bohemyalı Jan Hus (yak. 1372-1415) kilisenin yapısına ve uygulamasına yöneltilen bu eleştirilere ilahiyat konularını da eklediler. Her ikisi de papanın otoritesini reddediyor, Kitab-ı Mukaddes'in yerel dillere çevrilmesini istiyor ve bazı dinî uygulamaların kabul edilmiş yorumlarını sorguluyordu (Hanks, 2019: 232). Wyclif ve Hus birçok açılarından Luther'in habercisidir; her üçü de üniversitede hocalık yapıyor; İncil'e dönmek gerektiğini söylüyor; kurumsal kiliseyi, popüler uygulamaları ve teolojik doktrinleri reddediyordu; yavaş yavaş bu suçlamalarında daha sertleştiler (Hanks, 2019: 233). Andreas Karistadt (1486-1541) ise, Wittenberg Üniversitesi'nden Luther'in meslektaşı olan bilgin bir rahipti. O, dinî eleştiri ve reform fikirlerini o kadar genişletiyordu ki, bu eğilimiyle Luther'e korku veren bir rakip oldu. Karistadt, bizzat İncil'in varlığından şüphe ediyor ve onun uydurma olduğunu savunuyordu. 1522'de Luther resmen onun karşısında yer alacaktı (İnalçık, 2013: 177-8).

Katolik Kilisesi, 1530'larda düzensiz bir şekilde başlayan Protestanlık hareketlerine daha canlı bir şekilde karşılık vermeye yöneltti. Biri daha önceki reform çabalarıyla bağlantılı bir iç reform arzusu, diğeri de Protestanlara entelektüel, siyasî, askeri ve kurumsal bir karşı çıkış olan bir Karşı-Reform'dur. Papalık, yeni dinî tarikatlar ve 1545'ten 1563 yılına kadar toplanan Trento Konsili bu iki harekette de etkiliydiler (Hanks, 2019: 261). Reformlar Papalık kadar dinî tarikatları da kapsıyordu (Hanks, 2019: 263).

1520'lerin ortalarından sonra, Avrupa'nın değişik bölgelerinde din savaşları baş gösterdi. Savaş ve din katliamları yüzünden çok sayıda insan sürekli göç halindeydi. Bazı yerlerde, özellikle Fransa ve Hollanda'da, toplumdaki başka dinlerin sembollerini ortadan kaldırmak için başlatılan ayaklanmalar, bazen malın yanı sıra cana da yönelebiliyordu (Hanks, 2019: 230). Bu süreçte yoğun yayın faaliyetlerinden

sonra Luther davası artık dinî olmaktan çıkarak siyasî bir kimlik kazanmaya başlamıştı. Roma'dan gelen Papalık Fermanını, Kilise Kanunu ve kendi karşıtlarının bazı kitaplarıyla birlikte halkın önünde yakmasıyla birlikte Papa, 3 Ocak 1521 günü Martin Luther'i Hristiyanlıktan aforoz eder (Ökten, 2003: 192-192). Luther tutukluyken, Reformasyon hareketi ivme kazanmaya başlar. Luther'in arkadaşı Philipp Melanchthon'un yazdığı Temel Teolojik Konular isimli çalışmasında Luther'in öğretisi bir sistem haline getirilir ve Reformasyon hareketinin teolojik temelleri atılır (Ökten, 2003: 196).

Dinler arası savaş 16. ve 17. yüzyıllarda oldu. Bu dönemde iktidarı ele geçiren hemen hemen tüm dinler ve devlet adamları aynı ölçüde hoşgörüsüz davrandılar. Hiçbir yeni akımın asla değiştiremeyeceği kadar tutarlı bir çizgi izleyen Katolik Kilisesi daima, herkesin vicdan özgürlüğüne sahip olması gerektiği düşüncesinin “çılgınlık” olduğunu savundu (Smith, 2001: 177). Katoliklerde durum böyleydi. Ancak, Protestanların daha özgürlükçü değildi. Luther'in daha güçlenmeden önceki ilk yıllarına ait birkaç sözü bir yana bırakılırsa, reform liderleri arasında vicdan özgürlüğü lehine bir tavra neredeyse rastlanmaz. Onlar da, din adına ceza verme gücüne erişir erişmez, bu gücü kullanmışlardı (Smith, 2001: 179). Bütün Avrupa'da siyasî ve toplumsal düzenin vurgulanması, Hristiyanlık anlayışları iktidardakilerin anlayışından farklı olan Hristiyanların katledilmesine yol açtı. Katolik liderler Protestanları hapse attılar ve idam ettiler; Protestanlar ise, hem Katolikleri hem de başka Protestan mezheplerinden olanları hapse atıp idam ettiler. Hem Protestanlar hem de Katolikler cadı olduğuna inanılan insanları avlıyor, tutukluyor ve şeytanla işbirliği yaptıklarını ve dolayısıyla din ve toplum düzenine muhalif olduklarını söyleyerek idam ediyorlardı (Hanks, 2019: 230).

Bu dinî buhran Güney Almanya'da kanlı ihtilaller doğurmakta gecikmedi. Buradaki çatışma salt dinî kaynaklı değil, önceden varolan ekonomik ve toplumsal anlaşmazlıklar da bu dinî krizle gün yüzüne çıktı. Almanya'da küçük soylular ve şövalyeler, işsiz ve fakirleşmiş bir sınıfı oluşturuyordu. Şikâyetleri temel olarak ekonomik ve askeriydi ama hareketlerinin gerekçelerini savunmak için Lutherci fikirleri kullandılar. Şövalyelerin geleneksel rakipleri olan büyük prensler, şehirler ve rahipler tarafından bazı şövalyelerin şatolarını yakıldı ve yenilgiye uğratılmasıyla sonuçlandı (İnalçık, 2013: 178; Hanks, 2019: 248-9). Şövalyelerin İsyanı, sadece bazı

prenslerin yeni dinî fikirlerin daha çok farkında olmalarını sağlama konusunda başarılı oldu.

Şiddetle karşı karşıya kalanlar sadece radikaller ve köylüler değildi; çünkü Reform, beraberinde Avrupa'da yüz yıldan fazla süren din savaşları da getirdi. Bu savaşların ilk raundu olarak adlandırılan 1529-1555 arası dönemde İsviçre ve Almanya'daki Zwingli ve Luther taraftarları ile Katolikler savaştı; 1560-1609 yılları arasını kapsayan ikinci rauntta Fransa ve Hollanda'daki Katoliklerle Calvin'ciler savaştı; üçüncü raunt olan 1618-1648 yılları arasındaki Otuz yıl Savaşları'nda ise neredeyse tüm Avrupa savaştı. Dolayısıyla Reform'un sonuçlarından biri, insanın kendisinin veya hükümdarının dinî görüşleri nedeniyle veya rastlantısal olarak bir din savaşında öldürölme olasılığının artmış olmasıydı. Bütün bu savaşlar, dini sorunların yanı sıra siyasete ve hanedana ilişkin sorunları da içeriyordu (Hanks, 2019: 252). 1648'de Otuz Yıl Savaşları'nı bitiren Westphalia Anlaşması inanç değıştiren bir yöneticinin taç üstündeki haklarını kaybedeceğı hükmünü getirmiştir. Bundan sonra dinî farklılıklar Avrupa iç siyasetinde önemini sürdürmüş fakat savaş nedeni olarak önemini hızla yitirmiştir (Tilly, 2001: 112).

Sonuç olarak, XVI. yüzyıldan itibaren Batı'da, aynı zamanda hem toplumsal hem siyasî, hem de dinî alanda gerçekleşen dönüşümler din ve toplum ya da devlet arasında yeni ilişkilere yol açtı (Barbier, 1999: 14). Genel olarak bakıldığında büyük devlet kiliseleri (Protestan, Katolik veya Ortodoks olsun) devletlerin büyük silahlı kuvvetler oluştururken geniş sivil ve askeri bürokrasiler kurduğu yerlerde doğmuştur. Yoğunlaşmış sermaye bulunan bölgelerde insanlar genellikle inancın devlet tarafından tasarlanan biçimlerine direniş göstermiş ve ulusal devletlerin erken gelişimini engelledikleri kadar bunda da başarılı olmuşlardır (Tilly, 2001: 112-3). Fakat, 16. yüzyılda Avrupa'da dinî bunalımın baş göstermesiyle ve modern devletlerin doğuşuyla, en azından Avrupa ülkelerinde, din ve siyaset arasındaki önceki ilişkileri fazlaca başkalaştırdı. Bir yandan, Protestan reformuyla birlikte dinî biçimler altüst oldu ve her ne kadar sürseler de bunların toplumsal ve siyasî yaşam üzerindeki etkileri hissedilir biçimde değışti. Öte yandan, ulusal devletler de dini denetlemeye ve kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya çalışarak Papa ve Katolik Kilisesi karşısında bağımsızlıklarını ileri sürmek istediler (Barbier, 1999: 14). Papalık otoritesine karşı ulusal devlet mücadelesinin gitgide keskinleştiğı bu dönemde Luther'in düşünceleri

de ulusal devlet lehine bir zemin oluşturunuyordu. Güçlü ve “millî” bir devlet esasına dayalı bir iktidar sağlamak üzere Kilise’nin otoritesine ciddi sıfatını hakkeden ilk karşı koyuş Fransız krallığından geldi. Fransa kralı, bağımsızlığını ilan edebilmek için ilk önce Papa’dan bağımsız olduğunu ve ona biat etmek zorunda olmadığını ortaya koymuştu (Ökten, 2003: 102). Reform’un temel nedenlerinden biri millî bilincin güçlenmesiyle, bunun tersine, hareketin en çarpıcı sonuçlarından biri devletin yüceltilmesi oldu. Reform Hareketi, başlangıçta duraksayarak da olsa, kilise ile devletin birbirinden ayrılmasını gerçekleştirmeye girişti. Reform devleti o ana dek kiliseye ait olan büyük bir servet, çok sayıda ayrıcalık, önemli yetkiler ve görevlerle donatmıştı (Smith, 2001: 135). Hem Luther, hem de Calvin’in devleti yüceltme eğilimi, onların devlet anlayışlarına uygun olarak iki zıt şekle büründü. Luthercilik mutlak monarşiyi desteklerken, Calvinizm cumhuriyetçi bir unsur içeriyordu (Smith, 2001: 136). Batı Hristiyanlığında bu gelişmeler olurken Yunan, Rus ve Sırp kiliseleri de dahil olmak üzere değişik ulusal kiliselere bölünen Doğu Ortodoksluğu, 16. yüzyılda Batı kilisesinin bölündüğü gibi dramatik bir bölünme yaşamadı. Ortodoksluk ahlâk reformu hareketlerinin etkisi altındaydı ve bazı yerlerde laik hükümdarlar tıpkı Protestan hükümdarların yaptığı gibi kilise yaşamı üzerindeki otoritelerini artırdılar (Hanks, 2019: 230).

2.1.3. Aydınlanma ve romantizm

Gordon Marshall (1999), Sosyoloji Sözlüğünde Aydınlanma (Enlightenment)’yı “Avrupa düşüncesinin, aklın, deneyimin, dinî ve geleneksel otoritelere kuşkuyla bakmanın ve seküler, liberal ve demokratik toplumların ideallerinin tedrici biçimde şekillenmesinin vurgulanmasıyla somutlaşan dönemi” (s. 48) olarak; Bedia Akarsu (1984) ise, “İnsanın geleneksel görüşler, yetkiler, bağlılıklar, tasanın ve önyargılardan kendini usuyla kurtarıp yalnızca usuna dayanarak yaşamı kavramaya ve düzenlemeye çalışması” şeklinde tanımlar. Ona göre, 17. yüzyıldan beri Batı düşüncesinde ağır basan, kilisenin doğaüstü gerçeklik anlayışı ile savaşıyor insan ve dünya konusunda usun özerkliğini temel alan akım (s. 11).

18. yüzyıl düşünürleri kendi dönemlerini “Aydınlanma” olarak tanımlıyorlardı. Örneğin, bu düşünce biçiminin ilkelerini 1784’te Alman filozof Immanuel Kant (1724-1804) şöyle ifade ediyordu:

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır Sapare Aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır (Kant, 1983).

İngiliz, Fransız ve Alman Aydınlanma hareketinin bir din felsefesi akımı olan Deizm, Hristiyanlığın temel ilkelerine ve tarihine sistemli bir eleştiri getirirken, akla dayalı bir doğal din ya da doğa dini fikrini ortaya atmıştı. Aydınlanmacıların çoğu Deisttir. Deizm, ateizme bir tepki olarak seçilmiş bir terimdi. Çünkü Deistler inanç dininden yana olmamakla beraber, ateist de değildiler (Atayman, 2011: 107). Aydınlanma ruhu, sadece devletin dinî çıkarları ele geçirmesi yönünde bir talepte bulunmuyordu. Aynı zamanda içsel bir değişim elde ederek Hristiyanlığın kaynaklarına da geri dönmek istiyordu. İbadetin ve ayin usullerinin, dinî ritüelin, tatil günlerinin, hac yolculuklarının fazlalığının yerini bir içselleşme almalıydı (Hof, 2004: 151).

Aydınlanmanın taşıyıcısı olan pek çok kişi, kurum, grup, örgüt taayyün etmiştir. Aydınlanma hareketi belirli bir zamanda olduğu gibi belirli mekânlarda ve ilişkiler ağında örgütlü bir hareketi temsil eder. Pek çok kurum, Aydınlanma hareketinin tecessüm ettiği zemin işlevi görmüştür. Yani Aydınlanma, sadece düşünürlerin, filozofların, yazarların ilgilendiği bir konu değil, aynı zamanda ve özellikle de örgütlü ve örgütsüz toplulukların ilgilendiği bir konuydu. Almanya’da yüzyıl başında ancak iki bilimsel akademi vardır; ama yüzyıl sonlarına doğru bunların sayısı bir düzineyi bulmuştur. 1723’te Avrupa’da kamu yararına çalışan ilk cemiyet (Edinburgh) kurulmuştur; Fransız Devrimi’ne kadar Avrupa’da ve Avrupa dışındaki ülkelerde bunun gibi yaklaşık 150 dernek mevcuttur. 18. yüzyıl içinde hemen hemen bütün monarşiler, krallık sarayına dahil olan kendi akademilerini kurmuştu. 18. yüzyıl içinde akademiler giderek Aydınlanmacı-yararcı hedeflerin hizmetine girmiştir. Soylu ve büyük burjuvalar belirli içerikleri olan konular hakkında tartışmak için evlerinde oluşturdukları özel “salonlarda” sohbet ve müzakereler yapıyorlardı. Yayıncılık da bu süreçte büyük önem kazandı. Okuma toplulukları teşekkül etmiş, yayın özgürlüğü yerleşmeye başlamış, artan sayıda dergiler yayımlanmaya başlamıştır. Her ülkenin,

hatta her kentin kendi dergisi vardı; bunların arasında bazıları Aydınlanmacı anlamda geniş etkiye sahipti (Hof, 2004: 87-128).

Aydınlanmaya katkılar bütün Batı dünyasından yapılmış olsa da, İngiliz ve Fransız yazarlar öncü rolü oynadılar. Farklı bir grup ve onların fikirleri o güne kadar Kilise'nin yetki sahası olarak görülen bilgi alanının tamamında yayıldı. Aydınlanma düşünürlerinin nihai hedefi, batılı medeniyetlerin ahlâkî ve entelektüel liderliğini Kilise'den almaktı (Woodruff, 2002: 205-6).

Aydınlanma düşüncesinde İngiliz veya İskoç Felsefesi aynı felsefî duruma göndermede bulunur. İskoçya, 1730 ve 1780 yılları arasında dünyayı etkileyen bir felsefe, bilim ve kültürel dalga'nın merkezî ülkesidir. İngiliz veya İskoç aydınlanmasını temsil eden filozoflardan başlıcaları şunlardır: Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), Adam Ferguson (1723-1816), Dugald Stewart (1753-1828), James Anderson (1739-1808). İngiliz-İskoç Aydınlanma hareketinin, Alman ve Fransız Aydınlanma hareketini önemli ölçüde etkilemiştir. (Marshall, 1999: 336).

Fransız Aydınlanma hareketi “feodal sistemin büyük uluslararası merkezi olan Roma-Katolik Kilisesi'ne” ve feodal-mutlakîyetçi monarşiye karşı verilen mücadeleden esinlenir. Aydınlanma, Fransa'da en köklü ve en belirgin şekliyle ortaya çıkmıştır. 18. yüzyıldaki Fransız Aydınlanması, yalnızca din ve ilahiyat gibi mevcut siyasî teorilere karşı değil, aynı zamanda 17. yüzyılın metafiziğine ve bütün metafiziklere karşı, -en başta Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz metafiziğine karşı-açık bir mücadeleydi (Atayman, 2011: 27-28). Fransız Aydınlanması düşünürlerinden bazıları şunlardır: Charles de Secondat de Montesquieu (1689-1755), Baron d'Holbach (1723-1789), Jean d'Alembert (1717-1783), Denis Diderot (1713-1784), Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), François M. Voltaire (1694-1778) ve Jean J. Rousseau.

Almanya'da, Aydınlanma hareketi Leibniz tarafından başlatılmış ve burada doğal hukuku savunan Grotius ve Thomasius gibi düşünürlerle “doğal din” düşüncesine katkı yapmış olan Wolff, Lessing ve Herder gibi filozoflar, Peztaozzi ve Francke gibi eğitimciler ve nihayet akli her alanda ön plana çıkartan Kant gibi büyük düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Alman Aydınlanma hareketinin gelişmesini ve

niteliğini belirleyen etmenlerden biri, Alman burjuvazisinin geç oluşum sürecidir. Sosyo-ekonomik alanda tarihî gelişimini İngiltere ve Fransa'ya göre geç tamamlamıştır (Atayman, 2011: 55). Aydınlanma, ancak 18. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, Fransız ve İngiliz Aydınlanması ile bağlantılar kurabilmiş, böylece birçok alanda, bu iki ülkenin deneyim ve bilgilerinden yararlanıp onları daha da geliştirebilmiştir. “18. yüzyılda doğmuş olan Alman Aydınlanma felsefesi, 19. yüzyılda, Hegel’de son aşamasına ulaşmıştır.” Yeni Alman felsefesinin en önemli kazanımı, diyalektiği, düşüncenin en gelişmiş biçimi olarak yeniden benimsemesidir (Atayman, 2011: 56).

Aydınlanma bazı temel kavram ve fikirlerle düşünce dünyasını oluşturur. Akıl, bu dönemde varolanın eleştirilmesini sağlayan araç, doğaya hâkim olma, topluma biçim verme yetisi vb. olarak anlaşılmaya başlandı. Geçmişten artakalmış ya da devralınmış ne varsa, akıl adına eleştirilecekti (Atayman, 2011: 97-98). Bu dönemin önemli epistemolojilerinden Ampirizm ilk biçimlerine John Locke ve David Hume ile kazanır. Felsefî bir kuram olarak ampirizmden bugüne kalan, asıl olarak, özgün insan bilgisinin ampirik gözlemle test edilebilecek şeylerle sınırlı olduğu tezidir. Teoloji ve spekülâtif metafizik ise inanç, sezgi ya da “saf akıl” temelinde sahte bilgi iddialarından oluşmaktaydı (Marshall, 1999: 20-1). Doğa bilimlerinden aldıkları düşünceleri ve yöntemleri toplum bilimlerine uyguluyor ve doğa kanunları gibi, insanlara da uygulanabilecek kanunlar ve kurallar bulmaya çalışıyorlardı. Böylece ortaya çıkan pek çok farklı düşünceden genel olarak bazı değerler etrafında bir fikir birliği oluştu. Bunlar akıl, dinî hoşgörü, ilerleme, özgürlük ve fayda ile geleneklere ve dogmalara karşı duyulan kuşkuculuktan (Hanks, 2019: 512).

Aydınlanma düşüncesini oluşturan ayırt edici öğelerden birisi “ilerleme”dir. İlerleme fikri, toplumsal ve felsefî düşünce tarihinde en üst noktasına Aydınlanma yüzyılında ulaşmıştır. Modern bilimin deney, gözlem ilkelerine ve aklın araçsallığına dayanan teknoloji ile ilerleme fikri birleşerek Aydınlanma çağında tüm insanlara yeni çağın iyimserliğini empoze etmeye çalışıyordu (Durdu, 2018: 40). İnsanlığın ilerlemesini temel alan evrensel bir tarih düşüncesi on sekizinci yüzyıl sırasında, Voltaire, Turgot, Herder ve Kant’ın eserlerinde geliştirilmiştir. Kant ile birlikte, “adalet” üzerine kurulmuş ve herkesin maksimum bireysel özgürlüğüne dayanan bir “evrensel” “sivil toplum” idealine doğru ilerleyen, tam anlamıyla birleşmiş bir insan

ırkı düşüncesine ulaşıyordu (Marshall,1999: 336). Aydınlanma düşüncesindeki evrensellik kavramı, bilim ve aklın her duruma uyarlanabileceğini iddia eder. Bilimsel bilginin zaman ve mekândan bağımsız olarak mevcudiyeti evrensellik düşüncesini ifade eder (Cevizci, 2013: 323). Aydınlanmanın anlaşılmasında önemli kavram da bireycilik kavramıdır. Bireycilik, bütün bilgi ve eylemler için başlangıç noktasının birey olduğu düşüncesidir (Marshall,1999: 73). Aydınlanma düşüncesinde insan akıllı bir varlık olarak önemli bir konumdadır. Toplum da pek çok bireyin toplamından ibarettir. Bu sebeple Aydınlanma düşüncesinde özgürlük birey kavramıyla ilişkilidir. Özgürlük kavramı geleneksel olan herşeye bir karşı duruşu ifade eder. Feodal ve geleneksel sınırlılıkların dinden ticarete, cinsellikten mülkiyete bütün alanlarda kaldırılmasıdır. Buna bağlı olarak özgürlük düşünen, sorgulayan, araştıran, eleştiren bireylerle mümkündür (Marshall,1999: 456). Toplum sözleşmesi kavramı da, Aydınlanma hareketinin siyasî kategorilerinden biridir. Bu kategorinin içerdiği düşünceye göre, toplum ile devlet, bağımsız, eşit bireylerin kendi aralarındaki sözleşmeye, “toplum sözleşmesi”ne dayanır (Atayman, 2011: 81). Siyaset felsefesine Jean Jacques Rousseau “Genel irade” terimini sokmuştur. Devletin bir aygıt ya da alet olduğunu öne süren mekanistik devlet anlayışına da şiddetle karşı çıkan Rousseau, Platoncu düşünceye uygun organizmacı ya da organik devlet teorisini benimsemiş ve genel irade kavramıyla devleti ahlâkî bir temele oturtmaya çalışmıştır. O genel iradeyi yurttaşların kalbindeki ahlâkî tutum olarak tanımlamış ve yönetimin bekasında ahlâkın yerini tutacak hiçbir şey bulunmadığını öne sürmüştür (Cevizci, 2013: 375). Vatanseverlik de bu dönemde kendini değişik şekillerde ifade eden bir ideal olarak ortaya çıktı. Toplumun bütün sınıflarını, gruplarını etkisi altına alıyordu (Hof, 2004: 183).

Berlin, romantik akımın, doğduğu Almanya’daki sosyo-kültürel, ekonomik ve sınıfsal konumlanmanın entelektüel yapılanmadan etkilendiğini vurgular. Ona göre, Almanya 17. ve 18. yüzyıllarda hayli geri bir taşra ülkesidir. 17. yüzyıl sonlarında Alman edebiyatında etkileri görülebilen, kalıcı bir keder ve aşağılanma duygusu ortaya çıkmıştır. Yaralanmış ulusal duyarlılığın, korkunç bir ulusal aşağılanmanın bir ürünü olan durum romantik hareketin kökünü oluşturmuştur. Bu zeminde Almanya’yı en çok etkilemiş bulunan düşünürler yetişmiştir. Bu düşünürler Fransızların durumuna karşıt olarak, onların büsbütün farklı bir toplumsal ortamdan gelmişlerdir. Lessing, Kant,

Herder, Fichte hep çok aşığı düzeyden ailelerde doğmuşlardı. Hegel, Schelling, Schiller, Hölderlin aşığı orta sınıftandılar (Berlin, 2010: 58).

Berlin (2010)'e göre, Romantik akımın, güzel sanatlarla ilintili bulunmasına rağmen romantiklikle ilgilenmek yalnızca tarihî bir merak konusu değildir. Bugünün pek çok olgusu -ulusçuluk, varoluşçuluk, büyük adamlara hayranlık, kişilik- dışı kurumlara hayranlık, demokrasi, totaliterlik- romantikliğin yükselişinden hep derinliğine etkilenmişlerdir; romantiklik bunların hepsinin içine girmiştir (s. 11). Berlin (2010), Romantikliğin önemini, yakın zamanlarda Batı dünyasının yaşamlarını ve düşünüşünü dönüştüren en geniş akım olmasından ileri geldiğini vurgular. Romantik akımı Batı'nın bilincindeki en büyük değişim olarak görmektedir (s. 20). Onun savına göre, romantik akımın böyle dev-boyutlu ve kökten bir dönüşüm oluşturduğu, ondan sonra hiçbir şeyin artık eskisi gibi olmadığıdır (Berlin, 2010: 23).

Romantiklerin en yüksek değer verdikleri değerler, dürüstlük, içtenlik, bir iç ışık uğrunda canını feda etmeye hazır olma, uğrunda yaşamaya da ölmeye de degecek, bütün varlığını vakfedebileceğiniz bir idealiniz olması gibi değerlerdir (Berlin, 2010: 27). Berlin(2010)'e göre Aydınlanma'ya en şiddetli darbeyi indiren ve bütün romantik süreci, bütün başkaldırı sürecini başlatan bir adam pek az bilinen Johann Georg Hamann. O, Aydınlanma'ya en açık, şiddetli ve eksiksiz bir biçimde savaş açan ilk kişidir. Ona göre, bir yaşam akışı vardı ve bu akışı kesip parçalara ayırma girişimi, onu öldürdü. Hamann'ın öğretisinin özü; doğada ve tarihte Tanrı'nın sesini sezen bir çeşit mistik vitalizmdir (s. 60-69).

Herder'in üç öğretisi romantik harekete çok önemli katkılarda bulunmuşlar. Bunlardan biri, dışavurumculuk anlayışıdır; İkincisi, aidiyet anlayışı, bir gruba ait olmanın ne anlama geldiğidir; üçüncüsü de, ideallerin -gerçek ülkelerin- çoğucası birbirleri ile bağdaşmadıkları ve uzlaştırılmaz olduklarıdır. Bu üç fikirden her birinin, zamanında devrimci bir önemi vardı (Berlin, 2010: 78-79). En tutkulu anlatımım ise, bütün ülkeler arasında, Byron'un romantik hareketin tümünün önderi olduğu İngiltere'de bulmuştur. Nitekim, 19. yüzyılın başlarında Byronculuk romantiklikle neredeyse özdeş/anlamdaş olmuştu (Berlin, 2010: 156). Bir diğer öncü Schiller ve Fichte'dir (Berlin, 2010: 111-113).

2.1.4. Fransız ihtilali (1789)

Fransa'nın 18. Yüzyılda içinde bulunduğu toplumsal, ekonomik, siyasî sorunlar Fransız İhtilali'nin oluşumunun genel koşullarını oluşturur. İhtilal sadece Fransa ile sınırlı değil sonuçları itibariyle evrensel bir nitelik taşıyordu.

Ranke (1965) “Hiç şüphe yok ki bu olayın sırf kendi başına büyük bir önemi vardı” (s. 48) derken aynı zamanda “Fransa'nın daima canlı bir şekilde diğer devletlerin karşısına” çıktığını söyler. Böylece İhtilal'in Fransa için önemi yanında uluslararası arenadaki etkisine de vurgu yapar. Dünya siyasî tarihinde özel bir dönüm noktası kabul edilen Fransız İhtilali'nin ortaya çıkışı çok boyutlu bir değişimin ve dönüşümün sonucu olarak görülebilir. Rönesans'ın, Reform'un ve özellikle Aydınlanma düşüncesinin entelektüel olgunlaşma sürecine katkısı toplumsal hiyerarşik/sınıfsal örgütlenme ve bunun tezahürü olan eşitsizlik, ekonomik yetersizlikle birleşmiştir. Ortaya çıkan çelişkili tablo, Fransız İhtilali'ni doğururken uzun süren kaos göstermektedir ki İhtilal bir anda halkı ve devleti selamete kavuşturmamıştır.

1789 İhtilali'nden önce yüzyılların bir ürünü olarak Fransız toplumunda üç ana sınıf mevcuttu: Aristokratlar/Asiller (La Noblesse) sınıfı, Ruhban sınıfı (Le Clerge) ve Üçüncü sınıf olarak adlandırılan Halk Sınıfı (Tiers Etats). En geniş ayrıcalıklara sahip ama en küçük sınıf “Asiller sınıfı”ydı. Fransa'da devletin ve ordunun yönetimi aristokrat sınıfın elindeydi. Birçok vergileri vermezlerdi ve geniş topraklarında köylüleri çalıştırırlardı fakat gelirlerin çok büyük kısmını kendileri alırlardı. Yani köylünün toprağı asillerindi. Köylü toprağından yeteri kadar yararlanamazdı (Devrimler Ansk., 1974:817-8; Armaoğlu, 1997: 33). İkinci sınıf “Ruhban”, yani din adamları sınıfıydı. Kiliselerin geniş toprakları vardı. Kentlerdeki birçok değerli mülkün yanında Kilise Fransız topraklarının dörtte biri Ruhban sınıfının elindeydi. Bunlar da ne toprak vergisi ve ne de diğer vergileri ödüyorlardı (Devrimler Ansk., 1974:818; Armaoğlu, 1997: 34). Halk veya üçüncü sınıf bütün ayrıcalıksız unsurlardan oluşmaktaydı. Bu sınıfa, gittikçe zenginleşen büyük ve küçük burjuvalar, bankacılar, tüccar, memur, doktor, avukat ve köylüler vs. yer alıyordu. Tabii “Halk Sınıfı”nın bu kendi içindeki bu bölünme, sadece sosyal farklılaşmadan ibaret olup, ayrıcalıkları bakımından aralarında bir fark yoktu. Çünkü bu sınıf, her türlü ayrıcalıktan yoksundu.

Bütün vergileri bu sınıf ödüyordu (Armaoğlu, 1997: 34; Devrimler Ansk., 1974:821; Aster, 2003:43).

İhtilalden önceki Fransa'nın ekonomik durumu ile sosyal yapısı bir çelişki içinde bulunuyordu. 18. Yüzyılda sanayi alanında meydana gelen gelişmeler ve inkılaplar Fransa'yı etkilemişti. Üretim artmış, tüccar ve sanayici zenginleşmiş ve böylece bir kapitalist sınıf teşekkül etmişti. Fakat, Fransa'nın hiyerarşik ayrıcalıklı sınıflar sistemi, sermaye sahipleri ve zenginlerin, kuvvetleri oranında, siyasi ve sosyal hayata katılmasına imkân vermiyordu. Yani büyük ve küçük burjuvazi güçlenmiş, genişlemiş ama sosyal düzen, bunlara etkinlik ve iktidar vermemişti. Bu durum toplumun sosyal dengesini bozmaya başlamıştı (Armaoğlu, 1997: 35). 1789'da devlet borcu çok artmıştır. Bir devlet bütçesi olmadığı için hazinenin nereye gittiği bilinmiyordu. Fakat gelirinin büyük bir kısmı saray ihtiyaçlarına, sayısız saray memurlarına, hibelerini ihsanlarla şişiren saray asilerine sarf olunuyordu. Tahsil edilmeyen vergiler harcanıyor ve böylece mültezimlere muhtaç olunuyordu. Onlar da halka baskı yapıyordu. Böylece hem halk zor geçim sağlarken devlet de iflasın eşiğindeydi (Aster, 2003: 42).

Fransız İhtilali önceden planlanmış ve gerçekleştirilmiş değildir. Meclis yüzyıllar sonra yeniden açıldığında ekonomi, iflas etmişti ve halk diğer ayrıcalıklı sınıflara göre fazla vergi ödediği ve toplumsal gücüne göre daha fazla temsilci göndermek istiyordu. Kral ise, elindeki siyasi gücü hiçbir kurum ya da sınıfla paylaşmak istemiyordu. Seçimlerde çoğunluğu alan halk temsilcileri kendilerini Milli Meclis (Assemblée Nationale) olarak ilan ettiler. Fakat Kral 19 Haziran'da meclisi kapattı (Devrimler Ans. 1974: 723-5; Armaoğlu, 1997: 37-8). Halk temsilcileri, bu kapatma kararını tanımamış ve anayasa yapıncaya kadar toplanmaya devam etme kararı almışlardır. 9 Temmuz 1789'da Millet Meclisi "Kurucu Meclis" adını aldı. Genel olarak anayasalı bir Monarşi kurmaktı. Yasama gücünü kralın elinden alarak kralın egemenliği yerine halkın egemenliğini gerçekleştirmekti. Bu adımın atılmasında, artık korkmaya başlayan Kral XVI. Louis, yabancı milletlere mensup askeri birlikler oluşturmaya başlamış ve bunları Paris'e getirmeye başlamıştır. Kralın bu tavrı karşında silahlanan halk Bastilla kalesine saldırdı ve ele geçirdi. Bastille, adeta despotik rejimin bir simgesi idi. Köylülerde ihtilale dahil olmuş ve soyluların şatolarına saldırmışlardır. (Hanks, 2019: 651). İşte bu atmosfer içindedir ki, Paris'te,

Fransız İhtilali'nin en büyük olaylarından biri meydana geldi. Kurucu Meclis anayasa çalışmalarına başladı. Kurucu Meclis, 4-5 Ağustos 1789 gecesı yaptığı toplantıda, asıllerin bütün ayrıcalıklarını ve feodalite sistemini ilga etme kararı aldı. İlginçtir, bu konudaki ilk teklif iki asılden geldi. Bu kararlar, serflik ve asıllerin yargı yetkileri kaldırılıyor ve vergi eşitliği, askeri ve sivil memuriyetlerin bütün vatandaşlara açık olması gibi esaslar kabul ediliyordu (Devrimler Ans. 1974: 727-30; Armaoğlu, 1997: 39-40).

1789-1799 dönemi sonunda Fransa'nın toplum yapısı köklü bir biçimde değişmiştir. Eski rejimin hâkim sınıfı olan aristokrasinin ve kilise mensuplarının hukukî ve malî imtiyazlarına son verilmiş, toplumdaki bütün feodal kalıntılar silinmiştir. Fransız İhtilali'nin ve anayasa çalışmalarının dayandığı tek ve temel kavram “millet egemenliği” olmuştur. Bu, ihtilalin, yeni siyasî iktidar anlayışının dayandığı temel kavramdı. Fransız İhtilali, millî irade kavramını sadece Fransa sınırları içinde uygulamakla kalmamış, bu kavram milletlerarası hukuk alanına da geçirmek suretiyle, milletlerarası münasebetlerde yeni bir hukuk anlayışı ortaya çıkarmıştır. Mevcut milletlerarası düzenin bu millî irade kavramı ile bozulması ihtimali de, Avrupa monarklarını korkutan başka bir faktör olmuştur (Armaoğlu, 1997: 42-45; Sarıca, 1981: 133).

2.1.5. Kapitalizm ve sanayileşme

Kapitalizm bir “izm” olarak başlamamıştır. Kapitalist sistemin kendisi sermayenin tarihinden çok sonra ortaya çıkmıştır. Kapitalizm Avrupa’da 1500’lerden sonra, kapitalistler üretimin denetimini ele geçirince doğmuştur (Tilly, 2001: 43). İlgili literatür kapitalizmin başlangıcını İngiltere/İskoçya olarak kabul eder.¹ Çünkü, sağlık ve gıda alanında olumlu yönde kökten yenilikler; mal üretimi için, nüfusun artması gibi tümüyle yeni bir sistem kurulmasına imkân verecek toplumsal ve entelektüel atılım sadece İngiltere’de yaratılmıştır. Tarımla başlayıp sanayileşme sonuçlanan bir dizi değişim, kentlerin büyümesi ve tüketimin artması, geleneksel toplumunun bünyesinde uzun süredir var olan ticaretin özgürleşmesi ve bunun sonucunda da insanların

¹ Tarih bakımından görülürse, sanayi sistemi oldukça küçük birkaç ülkede doğmuştur: İskoçya’da, Orta İngiltere’de, Doğu Fransa’da, Ren bölgesinde; kısaca, Batı Avrupa ülkelerinin kömür ve madden bölgelerinde. Ve sanayileşme ilk on yıl içinde bu bölgelerde kalmıştır. 19. yüzyılın ortasından itibaren, özellikle 20. yüzyılda çok daha fazla, sanayileşme süreci gittikçe daha uzak ülkelere, Avrupa dışındaki yerlere de yayılmıştır (Freyer, 2018: 32).

yasaları, sınıf yapıları, kişisel davranışları ve önemli değerlerindeki dönüşüm belirgindir (Appleby, 2012:8; Marr, 2018:406-7). John U. Nef (1970), sanayileşmeyi yaratan esas unsurun insana ait manevî kuvvetler olduğunu vurgular. Bütün gelişmeler, esas itibariyle, 1570 -1660 sıralarında tabiat ilimleriyle alâkalı yeni entelektüel metotların doğuşunun bir neticesi olmuştur. Bu devreyi bütün insanlığın istikbali bakımından son derece ehemmiyetli kılan şey, becerikli insan zihinlerinin bulduğu yeniliklerdir.

Sanayi Devrimi'ni ortaya çıkaran önemli bir ekonomik politika olarak Merkantalizm, bir ülkenin zenginliğini ülkenin sahip olduğu altın ve gümüş gibi değerli madenlerin varlığına bağlar. Bir ülkenin altın ve gümüşü ne kadar çoksa ülke o kadar zengindir, eğer yoksa, örneğin ticaret gibi onu artıracak yolların seçilmesi gerekir (Erdem, 2006: 54). Merkantilistler 18. yüzyılın şiddetli uluslararası rekabetlerinden yararlanıp, ithal mallara yüksek vergi koyarak ulusal sanayileri güçlendirmeyi ve genellikle lüks eşya olarak tanımlanan yabancı malların alımını zorlaştıracak yüksek fiyat uygulamalarıyla üreticilere yardım etmeyi savundular (Hanks, 2019: 286; Appleby, 2012: 116). Merkantalizm, bir şehir değil bir ülke/ulusal devlet çerçevesinde işliyordu. Şehirleri zengin ve önemli yapan ilkeleri ulusal alana aktarmaya çalışıyorlardı. Yazdıkları şeyler ve önerdikleri yasalar hep ülkenin bütünü içindi. Hükümetler bütün ulusa servet ve güç getireceğini düşündükleri yasalar çıkarıyorlardı (Huberman, 2009: 136). Ayrıca, bir ülkenin, içerisindeki altın ve gümüşün çokluğuna göre zengin olacağı teorisini kabul ettikleri için bu madenlerin ülke dışına çıkarılmasını önleyecek yasalar çıkarılıyordu (Huberman, 2009: 137).

Ticaret, zenginliği devletin hâzinesine akıttığı için teşvik edildi; zenginlik gücün, ya da daha özgüllükle savaşa hazır olmanın kaynağıydı. Merkantilizm, içte, Orta Çağ düzeninin tekbiçimciliğinin temelini oluşturan ekonomik içe kapalılığı, yerel pazarları ve kısıtlayıcı düzenlemeleri ortadan kaldırmaya çalışıyordu (Carr, 2012: 16). Fizyokrasi ise, tarımın bilinçli olarak sanayiye feda edilmesi, ticaretle sanayinin engellenmesi sebebiyle merkantilizme karşıt bir kuram olarak tebarüz eder. İktisadî alandaki ilk “okul” özelliği taşır. Her soruna, tarım üzerindeki etkisi açısından yaklaşıyorlardı. Her değerın topraktan kaynaklandığını, üretken emeğin tek çeşidi de toprak üzerinde harcanan emek olduğunu iddia ettiler. Bu nedenle, her türlü vergi de bu ekonomik temele dayandırılmalıydı. Fizyokratlara göre servetin tek kaynağı

topraktı (Appleby, 2012: 115; Huberman, 2009: 159). Laissez-faire fizyokratlarının sloganı oldu. Fizyokratlar serbest ticaret fikrine dolaylı bir yoldan varmışlardı. İlkın ve en başta özel mülkiyetin, en çok da toprak mülkiyetinin kutsallığına inanıyorlardı. Mülkiyet hakkına inandıkları için, özgürlüğe de inanıyorlardı. Serbest ticaret isteklerinin ardında tarımcının istediğı yerde satmak üzere istediğini üretmesinin gerekliliğı inancı vardı (Huberman, 2009: 158; Carr, 2012: 17).

Sanayi öncesi dönemde bütün endüstri köylünün kendi evinde yapılıyordu. Aile üyeleri yün eğirir, dokur, biçer kendi giyimlerini dikerdi. Endüstri, evde yürütölürdü ve üretimin amacı sadece evin ihtiyaçlarını karşılamaktı. Lordun evindeki serflerinden bazıları ötekiler gibi çift işine bakmaz, yalnız bu çeşitten işleri yaparlardı. Dinî kurumlarda da, tek bir zanaatta uzmanlaşan ve böylece dokuma, tahta veya demir işçiliğı gibi işlerde iyice ustalaşan kişiler vardı (Huberman, 2009: 68). Şehirlerin büyümesi ve para kullanımı ustalara çiftçilikten ayrılıp zanaatla geçinme imkânını verdi. Kasap, fırıncı, mumcu gibi o zamanın gözde meslek sahipleri şehre gidip dükkân açtılar. Küçük ama, büyüyen bir pazarı beslemek üzere çalışıyorlardı. Fazla sermayeye gerek yoktu. Oturduğu evin bir odası zanaatkârın atölyesi olabiliyordu. İşini iyi bilmesi, bir de yaptıklarını satacak müşteri bulması yetiyordu (Huberman, 2009: 66; Hof, 2004: 49). Yine de kapitalizmin sanayi alanına giriş yapabilmesine imkân sağlayan asıl kapı, “ön-sınai” ev içi üretim sanayisi ve ev emekçiliğı olmuştur. Ön-sanayi 17. yüzyılda ihracata yönelik üretim yapmaya başlayan, zanaat üretiminin bir sonucudur. Bu örneklerde sadece tüccarlar değil, zanaatkârlar da sipariş üzerine imalat yaptırıyordu ve loncaların birleşmesiyle oluşan birliktelikler uzun süre varlığını korudu (Kocka, 2018: 103-104).

Siyasî bir devrim olan Fransız Devrimi’ne bir analogi olarak A.J. Blanqui tarafından kullanılan “Sanayi Devrimi”, ifadesi, dönemin büyük değişimini ifade etmektedir. Bu devrim tarihî bir olgu olarak yalnızca Batı Avrupa’ya mahsustur, yani belirli bir tarihte ve yalnızca Batı Avrupa’da ortaya çıkmıştır (Erdem, 2006:52). Sanayi Devrimi’nin oluşumu uzun sürse de, genellikle 1760 ve 1830 yılları arasında, Britanya’da yer alan değişiklikleri tanımladığı düşünölür. Devrim İngiltere’den Avrupa’nın batısına ve Avrupalıların yerleştiğı Amerika gibi pek çok bölgeye yayıldı (Woodruff, 2002: 211). Sanayi Devrimi’nin püf noktası teknolojiadaki bir dizi gelişme sürecinde, batılı insanın üretici gücündeki inanılmaz artışı. Sonuç, tarım ve geleneksel

sanatlar yerine makineleşmiş endüstrinin, odun yerine demir ve kömürün, su ve rüzgâr yerine buharın, ev yerine fabrikanın ve kırsal alan yerine geliştirilmesi oldu (Woodruff, 2002: 212).

Sanayideki devrim, teknolojik bir devrimden çok daha fazlaydı. Bu ücretli işgücü, yeni ekonomik ve sosyal organizasyon şekilleri, giderek artan pazar gücü ve cansız gücün (buhar, elektrik, su, petrol ve dizel yakıt) görünüşteki sınırsız kullanımında muazzam bir yükseliş anlamına da geldi. Bütün bu değişiklikler ondan önce gelenlerden farklı bir medeniyet yarattı (Woodruff, 2002: 213). Sanayi Devrimi, Batı'nın zenginleşmesinin miladı olarak ve geleneksel toplumdan modern topluma geçişte önemli bir eşiktir. Çünkü, Sanayi Devrimi feodal toplumun kurumlarını tamamen ortadan kaldırmaya yönelik bir dizi köklü değişim gerçekleştirmiştir. Sanayi kentleri ortaya çıkmaya başlamış ve kırdan kente göç başlamıştır. Bunun sonucunda çalışma karşılığında elde ettiği ücret dışında hiçbir gelir kaynağı olmayan bir zümre oluşmuştur. Mekân da loncalardan fabrikalara evrilmişti. Birbirinden mekânsal ve yaşamsal düzeyde ayrılmış sınıflar ortaya çıkmıştı (Erdem, 2006: 59-61).

İlk fabrika sisteminin ortaya çıkışı 16. yüzyılın başında Jack of Newbery ile başlar. Ev ekonomi sisteminden farklı olarak büyük bir bina yaptırmış, buraya 200 dokuma tezgâhı koymuş ve hammaddeyi kendi evinde işleyen 600 kadın, erkek, çocuğu bu binada çalıştırmaya başlamıştı. Bu sistem üç yüz yıl sonraki fabrika sisteminin başlangıcıydı (Huberman, 2009: 130). İşçiler uzun süre bira fabrikalarında, tersanelerde, yüksek fırınlarda, madenlerde ve kâğıt fabrikalarında toplu olarak çalışmıştır. Tekstil ve seramik üretiminin de sanayileşmesiyle birlikte, fabrika yeni ekonomik çağın sembolü haline gelmişti; yine de fabrika işçileri modern toplumlardaki işgücü çeşitliliği içinde küçük bir oranı temsil ediyordu (Hanks, 2019: 674).

Sanayi devriminin getirdiği değişimler 19. yüzyıl Avrupa'sının hareket halinde bir kıta olmasına neden oldu; demir yolları ve buharlı gemiler Avrupalılara daha önce olduğundan çok daha uzaklara gidebilmelerini sağlayan araçlar verdi (Lang, 2018: 243). Giderek yaygınlaşan kentleşme ve taşımacılık, iletişim, ticaret gibi alanlarındaki devrimler ticari kapitalizmi 19. ve 20. yüzyılda alabildiğine hızlandırmıştı. Kitle

tüketiminde özellikle 19. yüzyılda yaşanan dinamik büyüme, indirimli satış mağazalarından büyük perakende işletmelerine ve zincirlerine kadar varan çeşitlilikteki günümüz mağazalarını, yani yüksek kâr marjı sunan ve çok sayıda insanın yaşamını değiştiren nitelikte yepyeni fırsatların gelişip ortaya çıkmasını sağlamıştı (Kocka, 2018: 123-124).

Sanayileşme süreci sömürgeciliği de genişletti. Sömürgeciliğin sadece ekonomik zenginliklerin sömürülmesi olarak düşünülmesi anlaşılmayı zorlaştıracaktır. Sömürgecilik aynı zamanda bilimsel ve ideolojik açıdan kurulması için karmaşık bir mekanizma geliştirilmiştir. Said (1998)'e göre, oryantalizm estetik, bilimsel, ekonomik, sosyolojik, tarihe ait ve filolojik metinler aracılığı ile “aktarılmaya” çalışan bir cins jeo-ekonomik görüşler bütünüdür. Oryantalizm coğrafi bir ayırım değil bir seri “çıkarlar” toplamıdır. Bu açıdan dünya Doğu ve Batı olmak üzere eşit olmayan iki bölüme ayrılmıştır. Bu çıkarlar sadece yaratılmış değildir. Aynı zamanda bilimsel keşifler, filolojik çalışmalar, psikolojik analizler, manzara tarifleri ve sosyolojik açıklamalarla ayakta tutulmaya çalışan müesseselerdir (s. 26). Dolayısı ile Doğu üzerinde konuşabilecek her Avrupalı o çağda ırkçı, emperyalist ve tamamı ile ırk-merkezci idi. İnsan toplulukları en ileri kültür düzeyi içinde yaşasalar dahi bir “başka” kültürle kurdukları ilişki sırasında o kültürün insanlarını daima “emperyalist”, “ırkçı” ve “ırk-merkezci” olarak görmekten kendilerini alamamışlardır. Said'e göre, Oryantalizm genellikle Batı tarafından, zayıf olduğu için, Doğu'ya empoze edilen bir doktrindir. Batı bu hareketi ile Doğu'yu kendi içinde eritmek ve aradaki farkları kaldırmak istemektedir (Said, 1998: 279).

Sömürgeleştirmek her şeyden önce tanımak ve sonra çıkarlar yaratmaktır. Bu çıkarlar, ticari, haberleşmeye ait, dinî, askerî yahut kültürel olabiliyordu. Mesela İslâm ve İslâm toprağı üzerinde, bir Hristiyan gücü olan İngiltere, buradan dinî çıkarlar sağlamayı ve bunları uzun süre elinde tutmayı düşünüyordu. Bu çıkarları kollamaya yönelik karışık bir mekanizma kurulmuştu (Said, 1998: 146). Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Remusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir gibi ünlü isimler oryantalizmin entelektüel kökünü ortaya koyarken, 1822'de kurulan “Asya Derneği”, 1823'te kurulan “Kraliyet Asya Derneği”, “Alman Doğu Ülkeleri Derneği”, 1842'de kurulan “Amerikan Doğu Derneği” gibi çok büyük çapta faaliyet gösteren dernekler de kurumsal kökenini oluşturmuştur (Said, 1998: 68;145; Westfall, 2000: 130-136).

Avrupa, kendisi dışına kalan dünyayı sömürge haline getirmeye başlamıştır. İngilizler Osmanlı devletine ait Mısır'ı ele geçirmiş, buna tepki gösteren Fransızlar da Batı Afrika'yı işgal etmiştir. İngilizler Güney Afrika'dan kuzeye doğru yayılarak doğuda Kenya'yı ve batıda Nijerya'yı aldı; Portekizliler Angola ve Mozambik'i aldı ve Almanya batıda Togo ve Kamerun'u, doğuda Tanganyika ve Zanzibar'ı (aşağı yukarı bugünkü Tanzania) ve Güney Batı Afrika'yı (Namibya) aldı. Bu durum "Afrika Talanı" olarak bilinir oldu. Fransa, Afrika ve Çinhindi'ndeki sömürgelerine ek olarak, Paul Gauguin'in 1890'da atölyesini kurduğu Tahiti'ye de el koydu. (Lang, 2018: 273; Haugen, 2018: 138-9; Appleby, 2012: 240).

Yerli işgücündeki kıtlık yüzünden, 16. yüzyıldan 19. yüzyıla değin Avrupalı ve Kuzey Amerikalı köle tacirleri, sayıları 11 ila 12 milyonu bulan Afrikalıyı Amerika kıtasına getirip satmıştı. Bunların %48'i Batı Hint Adaları'na, %38'i Brezilya'ya, %5'i ise bugünkü ABD'nin güney kesimlerine ulaştırılmıştı. Afrikalılar 300 yılı aşkın bir süre boyunca gemilere büyükbaş hayvan gibi doldurulup Batı Yarımküre'ye gönderildi. Kölelerin çok büyük bir bölümü ilk etapta plantasyonlarda çalıştırılıyordu; küçük bir kesim ise hizmetçi, zanaatkâr ya da efendisinin faaliyetlerine bağlı başka işlerde çalışıyordu (Kocka, 2018: 88; Appleby, 2012: 8; Huberman, 2009: 182). Virginia'da, 18. yüzyılın ilk on yılında %10 olan Siyah nüfus oranı hızla %40'lık zirvesine tırmandı (Appleby, 2012: 132).

2.1.6. Millî devlet ve millet

Modern dünyada ulusların oluşumu kısaca, bütün ulusların hem teritoryal hem de etnik ilkelerin ve unsurların damgasını taşıdıkları ve toplumsal ve kültürel örgütlenmenin daha eski 'soykütüksel' modeliyle daha yeni 'vatandaşlığa dayalı' modeli arasında zor bir kesişme noktasını temsil etmektedirler. Özgün Batılı uluslar, etnik unsurlarını verili olarak alabildi ve dolayısıyla milliyetçilikleri de teritoryal modelleri vurguladı (Smith, 2002: 194). Bununla birlikte, Batı'da teritoryal merkezileşme ve bütünleşme, gelişen kültürel standartlaşmayla el ele gitti. Yönetsel diller, standart bir iletişim modu oluşturarak yalnızca devlet düzenlemelerinin pratik düzeylerinde değil, daha önemlisi eğitilmiş sınıfların kendi birliklerini ve homojenliklerini kurgulamalarında yaşamsal bir rol oynadı (Smith, 2002: 176). Ayrıca Anderson (1995), milliyetçiliği din, akrabalık gibi kültürel sistemlerle ilişkilendirir.

Dinî cemaat ve hanedan bağlarının bir dönüşüm geçirerek hayalî bir cemaat olarak milletin doğuşunda 18. yüzyılda çıkan roman ve gazetelerin etkisini özellikle vurgular (s. 41-42). Kapitalizmin halk dillerinin yaygınlaşması yolunda yarattığı devrimci etkide bu ikisinin doğrudan doğruya ulusal bilincin gelişmesine katkıda bulunmuştur (Anderson, 1995: 54). Hayalî bağın bir başka kaynağı, bir kitap biçimi olarak gazete ile piyasa arasındaki ilişkiye vurgu yaparken “olağan üstü bir kitlesel ayın”den bahseder. Bir kurgu olarak gazetenin neredeyse eşzamanlı olarak tüketilmesi bir tahayyüle neden olur (Anderson, 1995: 48-50). Başka bir ifade ile yayın dilinin millî bir dilin gelişmesinde ve doğal olarak millet inşasında kapitalizmin etkisi söz konusudur. 19. Yüzyıldan itibaren yoğunlaşan şekilde kitap, gazete, dergi basımındaki yayıncılığın gelişmesi ve yayılması millî kimliğin başat unsuru olan dilin standartlaşma sürecini hızlandırmıştır. Okur kitlesindeki artışı da beraberinde getiren bu süreç hem rasyonel hem de duygusal bir birliktelik bilinci yaratmıştır. Başka bir ifade ile ortak dilin yaygınlaşması ile millî bilincin ve kimliğin inşası belirgin bir aşama kaydetmiştir.

Ulus-devletlerin hükümdarlar tarafından savaşlar ve vergiler, yazarlar tarafından da şarkılar ve semboller yoluyla yaratılması arasında çok yakın bir ilişki vardır. Etkili hükümdarlar güçlerini artırmak ve bir hanedanlığı “mille” dönüştürmeye başlamak için hem savaşı hem de yeni bir iletişim aracı olan matbaayı kullandılar (Hanks, 2019: 124). Mesela, Fransa’da devletin bölünmezliği; bütün vatandaşların aynılığını ve homojenliğini gerektiriyordu. Fransızların çoğunun zorunlu askerlik ve kitlesel eğitimin gelişmesiyle, nasıl farklı yerel ve bölgesel bağlılıkların üzerinde kendi ‘Fransızlıklarını’ hissetmeye ve devlete -ya da daha çok ulus devlete- bağlılığın yerleşmeye başladığını gösterir. Monarşinin uygulamalarını sürdürerek Fransız dilinin üstünlüğünü iddia etti. (Smith, 2002: 177; Santamaria, 1998: 22). Tüm milleti kapsayan ortak bir zihniyetin üretilmesi konusunda, dini tezin sahip olduğu belirsizlik kendisini gösteriyordu. Taç, millet ve dinî inanç tek bir vücut olduklarında millî duyarlılık çok güçlü bir dalga şeklinde beliriyor, devletin bütünleşmesini besliyor ve hızlandırıyordu. Böyle bir birlik garanti edilmediği takdirde her zaman iç savaş tehdidi belirliyordu (Schulze, 2005: 118).

Wenden (1998)'e göre de, milliyetçilik onları birbirine karşıt hâle getirmeden önce millet yurttaşlıkla bağdaşıktı. 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılda millet ve yurttaşlık birbirini tamamlar durumdaydı. Millet, yurttaşlığın savunulmasını ve millî egemenliğin teyit edilmesini simgeler. 1848'de, özellikle İtalya ve Avusturya-Macaristan'ı sarsan milliyetler hareketi de yurttaş olma ve özgürleşme arayışına bağlıdır. Bununla birlikte yurttaşlık çoğunlukla milliyete bağlı olan sınırlar da taşır (s.40- 41). Fakat, milliyet olmadan yurttaşlığın olduğu durumlar da olmuştur. Wenden (1998)'e göre, Fransız devrimi sırasında milliyet meselesi söz konusu değildi: Devrimci anlayış “iyi” yabancıları yurttaş düzeyine çıkarıyor, “kötü” yurttaşları ise yabancı kabul ediyordu. 1793 Anayasası da yurttaşlık hakkını, devrime bağlılığını ve yurttaş zihniyetine sahip olduğunu kanıtlamış kişilere veriyordu (s. 42).

Yurtseverlik de 18. yüzyılda bir idealdi. Yurtseverliğin değişik şekillerde ifade ediliyordu. Yurtseverlik krallardan bakanlara, çiftlik sahiplerinden yerel idarecileri, tüccarlardan papazlara, hekimlerden köylülere toplumun bütün kesimlerini harekete geçirebiliyordu. Yurtseverliğe şanın ve onurun yerel olarak sınırlandığı yerlerde özellikle güçlü bir şekilde hissediliyordu (Hof, 2004: 183). Anavatan için bütün gücünü feda eden savaşı olmayan bir yaşamın sürdürülebilmesi de, Aydınlanmacı görüşe yakındı. Memleket için yapılan şey, insanlık için yapılmış demektir. Yurtsever kendi ülkesinin başarılarını ilerlettiğinde, bütün insanlığın başarılarını ilerletmiş olur. Fakat hatırlatmak gerekirse, yurtseverlik, henüz milliyetçilik değildir. “Ulusal yurtseverlik”, millî tarih düşüncesiyle yönleniyordu. Savaşta ve barışta anavatanı koruyan kahramanları örnek alıyordu. Tehdit altında bulunduklarında, değerli mülkleri savunmayı biliyordu (Hof, 2004: 185). Milliyetçilik ve yurtseverlik sözcükleri ile ifade edilen duygular, modern zamanlardakilerden daha az etkili olsalar da, Orta Çağ'da da capcanlıydılar (Llobera, 2007: 94).

2.2. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SOSYO-POLİTİK ve İKTİSADÎ DEĞİŞİM

19. Yüzyılda Avrupalı olmayan toplumlar ve ülkeler Avrupa devletleri tarafından sömürgeleştirilmiştir. Bu ülkeler kendi iradeleri dışında ve çıkarlarının hilafına değişim ve dönüşüme maruz kalmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu da çok geniş ve farklı toplumsal, kültürel ve iktisadî ilişkiler özelliği taşıyan bir yapıya sahip

olmasına rağmen benzer bir kaderi paylaşmıştır. Kısacası, Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme, her toplumda olduğu gibi, kendine özgü tarihî ve sosyo-politik dinamikler doğrultusunda tecessüm etmiştir (bkz: Karpat, 2019: 9-11).

Osmanlı İmparatorluğu'nun içine girdiği buhran klasik toprak ilişkilerinde ve vergi toplama usullerinde gerçekleşen değişikliklerden kaynaklanmaktaydı. Bu sorunların nedeni ise askeriye başta olmak üzere merkezî bürokrasinin giderlerindeki hızlı artıştan kaynaklanıyordu. Mevcut toprak sistemi artan kırsal nüfusun istihdam edilmesine el vermiyordu. Tımar sistemindeki bu işlevsizlik tımar sahipleri olan süvari ve sipahilerin kaldırılmasına sebep oldu. Yerlerine kapıkulu askerleri getirildi. Bu gelişmeler, sipahilerin ve tımar sisteminin çöküşü, klasik dönemin sona erdiğine işaret ediyordu (Karpat, 2019: 61). Ayrıca, Anadolu'daki nüfus patlamasının ardından artan eşkıyalık, aşırı nüfuslu kentlerin mahveden büyük yangınlar, kapitülasyonlar sebebiyle ülkede yaşayan Avrupalılara verilen imtiyazlar ve gümrük ödünleri sonucu en karlı işlerin yabancıların eline geçmesi gibi sebepler 17. Yüzyıldan itibaren beliren gerileme göstergeleriydi (Palmer, 2014: 20).

İmparatorluğu buhrana sürükleyen iç etkenler yanında dış etkenler de söz konusuydu. Özellikle Avrupa'nın yeni dünyadan taşıdığı altın ve gümüşün yarattığı enflasyon, gemi teknolojisindeki gelişimin yarattığı deniz aşırı ticaret ve silah teknolojisindeki gelişmeler de bu etkenlerin başlıcalarıdır. 17. yüzyılda Balkanlar ve Güney Avrupa'daki toprak kayıpları, Anadolu'daki karışıklıklar ve Lübnan Dürzîleri'nin bağımsızlık amaçlı ayaklanmaları da yeni sorun kaynaklarıydı. Bu sorunlar karşısında devlet adamları ve müverrihler tarafından “kurumların tekrar Kanunî Süleyman devrine dönülecek biçimde restore edilmesi” fikri önerilmekteydi (Ortaylı, 2008: 346). 1683'deki Viyana mağlubiyeti ve sonrasında yaşananlar Avrupa'da toprak kaybedilmesine neden olmakla birlikte mağlubiyet neticesinde, içeride yaşanan toplumsal dönüşümün hızlandığı söylenebilir (Karpat, 2019: 21). Osmanlılar, Avrupa'nın yeni teknolojik ürün silahlarını daha gelişmiş şekilde üretmekte fakat bu silahların üretilmesini sağlayan teknolojinin bilgi temelleri ve ilkeleri üzerinde düşünmemiştir. Viyana yenilgisinin ardından gelen uzun savaş dönemi, Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) antlaşmalarıyla sonuçlandı (Karpat, 2019: 66-68). 1699 Karlofça Antlaşması, Osmanlı tarihinde gerçek bir dönüm noktasıdır. 18. yüzyıl, 17. yüzyıla nazaran sorunun kaynağında ve çözüm önerilerinde

ciddi zihniyet değişimin olduğu bir dönemdir. 18. yüzyıldaki olumsuz gelişmeler aynı zamanda Osmanlılarda ıslahata gerek olduğunun bilincine varılması yanında, Avrupa'ya karşı olan tutumun değişmeye başladığını göstermektedir. İnalçık, bu değişimi şöyle ifade eder: “Karlofça'dan önce Batı'yı küçümseyen Osmanlı idarecileri, şimdi Avrupa'nın teknolojiye ve askerlikte üstünlüğünü kabul etmiş ve Avrupa'ya karşı olumlu bir görüş yerleşmeye başlamıştır. Özellikle Rusya ile yapılan Pasarofça Antlaşmasından (1718) sonra, Osmanlı devlet adamları derin bir zihniyet değişimi geçirmiştir” (İnalçık, 2018: 3-7)². 18. yüzyıl Avusturya ve Rusya'nın da Akdeniz ve Balkanlarda Osmanlı'nın karşısına çıktığı bir zaman dilimidir (Ortaylı, 2008: 349). Ayrıca, 1768-1774 savaşında Rusya'nın, Müslüman-Türk Kırım Hanlığı'nı istila etmesi gibi, dış gelişmeler de Osmanlı devletinin idarede ve mâliye de köklü değişiklikler yapmasını zorunlu kılmış; savaş teknolojisinde Batılılaşma 18. yüzyıla damgasını vurmuştur (İnalçık, 2018: 9).

18. yüzyıl siyasî düşüncesi Türk toplumunun Batılılaşması etrafında cereyan eder. Ancak Batılılaşmanın adı konmamıştır. Ayrıca, Batı'nın siyasî kurumlarının kabul veya red anlamında tartışılması söz konusu değildir (Ortaylı, 2008: 394). Batılılaşma sürecinde, ordu ve savunma araçlarında ilk ve önemli aktarmalar gerçekleşmiştir. Fakat, 18. yüzyılda Islahatçı bürokratlar sadece savunma merkezli yenileşmenin yeterli olmadığını, aynı zamanda pozitif bilim metotları ve teknolojinin de gelişmesi gerektiğini anlamışlardır. Buna bağlı olarak III. Mustafa zamanında, askerlik ilmini öğrenmek için 1773'te denizcilik alanında Mühendishane-i Bahrî-i Hümayûn ve 1795'te kara orduları için Mühendishane-i Berrî-i Hümayûn açılmıştır. Buralarda, yüksek askerlik teknik ve bilimleri verilmiş ve buralarda ders vermek üzere Fransız hocalar getirilmiştir. Üstelik, Fransız devrimi öncesi aydınlanma filozoflarının hazırladığı ünlü Ansiklopedi dahil pek çok Fransızca kitap bu okulların kütüphanesine konmuştur (İnalçık, 2018: 9; Mantran, 2019: 522). 18. yüzyılda, III. Ahmed'in

² Aslında Osmanlıların Avrupa kültür ve medeniyeti karşısında geri kaldığını tarihimizde ilk kez, 17. yüzyıl ortalarında Kâtip Çelebi tespit etmişti. Bu büyük bilimadamı, daha 1650'lerde Avrupa'nın denizde, askerlikte, hatta kültürde üstünlüğünü görmüş ve Osmanlıların çöküş devresine girdiğini anlatmıştır. Batılılaşmadan bahseden önemli bir isim de Karlofça müzakerelerini *reisülküttâb* olarak yürüten Rami Mehmed Paşa'dır. 1703'te yedi ay kadar sadrazamlık yapan Rami Mehmed Paşa'nın Batılılaşma fikrini dostu Dimitri Kantemir'den aldığını tahmin ediliyor (İnalçık, 2018: 4-5). Bu dönemde, Şeyhülİslâm Hoca Sadeddin Efendi, Hâce-i Sultani Ömer Efendi, İkinci Sultan Osman, Koçi Bey, Katip Çelebi, IV. Murad, Köprülü Mehmet Paşa gibi reformistler, devleti kendi içinde düzenlemeye çalıştılar (Öztuna, 1994[5]:156).

saltanatından beri ordunun reformuna girişen Osmanlılar da ister istemez, matematik, tıp, mühendislik dalında medrese dışı bir eğitim düzeni getirmek zorunda kaldılar. Nihayet matbaanın kültür hayatına girişi de eğitim ve öğretimdeki modernleşme girişiminin bir sonucudur (Ortaylı, 2010: 51).

1718-1730 arasındaki uygulamalar bir kültür ve zihniyet değişimi olarak, Lâle Devri adıyla anılmıştır. Sultan III. Ahmed, Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa ve devrin büyük şairi Nedim bu dönemin üç sembol figürüdür. Bu dönemde Avrupa başkentlerine ilk elçiler gönderildi. Bunların amacı, ticaret anlaşmaları yapmak, Batının kültürel hayatı, yaşam tarzı ve teknolojisi hakkında bilgi sahibi olmak ve raporlar hazırlamaktır. Nitekim Lâle Devrinde, İstanbul'a gelen elçilerin beraberlerinde âlimler, edipler ve ressamlar getirmişlerdir. Bu gözlemler Lale devrine hazırlıktı. Devlet, büyümesini teşvik edecek bir inşaat programına girişti. Bu süreçte, inşaat programlarıyla da girişimci bir sınıf ve sermaye birikimi sağlanmaya çalışıldı. Aslında, bazı büyük kumaş ve mühimmat fabrikaları, Lale Devri olarak bilinen bu dönemde devlet eliyle açıldı. Yaşanan bu ekonomik canlanmayı ateşleyen ise, 1695-1730 döneminde uygulanmış olan politikalardı (Karpas, 2019: 71; Palmer, 2014:60; Karal, 2007a:56). Bu dönem, aynı zamanda bir zevk-ü safa, bir gevşeme, bir sefahat devridir. Bu zamanda, ince ve yüksek bir zevke tanık olan bir bahçe ve çiçek kültürü yaygınlaştı. Ayrıca, Müslümanların ilk matbaası açıldı (İnalçık, 2018: 7; Palmer, 2014:64-5). Lâle Devri'nin önemli özelliği, başta sultan olmak üzere yüksek idareciler, paşalar, servet sahibi kimseler tarafından Haliç'in iki tarafına köşkler, saraylar, kasırlar inşa edilmesidir (İnalçık, 2018: 8).

Bu yeni sisteme şehirdeki geleneksel üretim sisteminin verdiği bir tepki olarak Patrona Halil isyanı baş gösterdi. Bu tepki, sermaye birikimine sahip yeni girişimci gruba karşı gelişmişti. Ayaklanmada etkin bir rol oynayan ulema da zenginlerin ahlâkî eksikliklerinin altını çizmeye çalıştı. Zira Osmanlı Devleti'nde yaşanan kapitalist gelişimin altında laik bir eğilim yatıyordu. Bu, dinî liderlerin politik sistemdeki işlevine karşı doğrudan bir tehdit teşkil ediyordu (Karpas, 2019: 72). Bu dönemde malî ve ekonomik sıkıntı büyük boyutlara ulaşmış, devlet hâzinesi ve ekonomi derin bir bunalımla karşılaşmıştır (İnalçık, 2018: 11). Lale Devrinin bu özelliklerinden dolayı, Patrona Halil İsyanı'nın ekonomi-politik sebepleri önemlidir. Bu isyanın başında ordu yoktu. Bir hamam tellağı olan Patrona Halil İsyanı'nın başrolünde küçük tüccar ve

esnaf vardı. İran ile yürütülen savaş sebebiyle köylünün, zanaatkârın ve küçük tüccarın üzerindeki vergi yükü artmıştı. Yeniçerilerin de maaşları düşmüş ve Osmanlı parası değer kaybetmişti. İsyan başarıya ulaştı ve sultan ile sadrazam tahttan indirildiler (Karpas, 2019: 72). I. Mahmud ile birlikte reformlardan geri dönüş başladı. Fakat Patrona Halil ve ekibi tasfiye edilince I. Mahmud da reformlara girişti. İstanbul'un alt yapısına yönelik çalışmalar yapılmış, kütüphaneler açılmış, Barok camiler yapılmış ve orduyu modernleştirmek için Kont de Bonneval öncülüğünde çalışmalara girişilmiştir (Palmer, 2014: 70-73).

Bu dönemin etno-dinî kompozisyonu sonraki değişimlerin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Klasik düzende toplum Müslümanlar ile Gayrimüslimler şeklinde ikiye ayrılıyordu. Siyasî konum elde etmek yalnızca Müslümanlara tanınmıştı. Fakat 17. yüzyıldan itibaren Rumlar, tercüman olarak Babıali'ye atanır oldu; ayrıca, 1711-1712'den 1821'e kadar Eflak ve Boğdan'a yönetici olarak gönderildi (Karpas, 2019: 17). 18. Yüzyıldan itibaren ise, Balkan eyaletleri kaynamaya başlamıştır. Bulgarlar 18. yüzyılda her ne kadar aydın ve tüccar sınıfı Hellen eğitimi ve diliyle Hellen bilincini taşıyor olsa da halk tabakası folklor ve kilisede Bulgarcayla yaşıyordu. Balkanlar'da millî bilincin gelişimi Yunan ayaklanması dışında Fransız ihtilâli sonucu değil yerel koşullar sonucuydu (Ortaylı, 2008: 396).

Ekonomik düzen açısından 18. yüzyıl tarımında beliren tipik ünite çiftliktir. Çiftliklerin dış pazarlara yönelik bölgelerde çoğalmış bu da monokültürel tarımın girişi bir mahallî toprak lordları zümresinin ortaya çıkışı ile de paralel gitmiştir (Ortaylı, 2008: 357). Esasen burjuvazisi gelişemeyecek olan ülkede yerel toprak sahipleri de Avrupalı akranlarıyla boy ölçüşemeyecek kadar fakir bir hayatın içinde idiler (Ortaylı, 2008: 362). Batı'nın etkisiyle, görece basit ve ucuz kıyafetlerin popülerlik kazanması, kumaş üretimini oldukça artırmıştı. Bu sebeple İstanbul, Bursa, Hâlep, Şam ve Sakız Adası gibi eski giyim merkezleri tekrar canlandı (Karpas, 2019: 70).

2.2.1. III. Selim ve Nizam-ı Cedid

Mantran (2019)'a göre, 1761'de doğan III. Selim, I. Mahmut'la I. Abdülhamit'ten daha fazla, Osmanlı Devleti'ni yenileştirme iradesini gösterdi. Bu sebeple 19. yüzyılın reformcu sultan ve sadrazamlarının gerçek öncüsü kabul

edilmektedir. III. Selim, belli birtakım yeniliklerin kaynağında yer alsa da, bir 18. yüzyıl insanıdır ve o devre damgasını vurmuş olan “aydın” hükümdarlardan biridir (s. 525). III. Selim’in reform tasarılarını hazırlarken başvurduğu yöntemin özelliği, devrin ileri gelen kişilerinden, yabancılar da dahil, “lâyhalar” istemesidir. Kendisinden öncesi ıslahatçı sultanların tecrübeleri ve sonuçları III. Selim’i, ıslahat hareketlerini bir tek kişinin değil, devletin malı yapmak düşüncesine yöneltmişti; lâyhalar yöntemi de bunun sonucuydu. Kendisine sunulan 22 lâyihanın bir özelliği, bu geleneksel Osmanlı devlet usulü olan “meşveret” ile Batılı düşüncelerin alınmasına kapı aralanmasıdır (Tanör, 2019: 35). Bu yenilik, karar almayı kişisellikten çıkarmış ve “Meşrutiyet rejiminin kurulmasını hazırlayan bir hareket” olarak da değerlendirilmiştir (Tanör, 2019: 36-37). Velakin, kadroların yetersizliği ve liyakatsizliği gibi engeller bu ıslahat kararlarının uygulanmasını engellemiştir.

Nizam-ı Cedit, III. Selim devrinde Avrupa usulünde yetiştirilmek istenilen talimli askeri anlatır. Geniş manada ise, III. Selim’in yeniçerileri kaldırmak, ulemanın nüfuzunu kırmak, Osmanlı devletini Avrupa’nın ilim, sanat, ziraat, ticaret ve medeniyette yaptığı ilerlemelere ortak yapmak için giriştiği yenilik hareketlerinin bütünüdür (Karal, 2007a: 61). Yani, Fransız Devriminin getirdiği dönüşüm gibi “Yeni Düzen” anlamında kullanılmıştır. III. Selim 18. yüzyılın en ıslahatçı padişahıdır. Daha veliaht iken XVI. Louis’ye ıslahatlarla ilgili mektuplaşmıştır. III. Selim’in reform düşüncesi kendinden öncekilerinden çok ileri düzeydeydi. Yönetimdeki değişiklikler arasında, valilikleri güçlendirilmesi, ordu ve donanma mensuplarına ders verilecek uzmanlaşmış laik okulların kurulması, tahıl ticaretinin kontrolü, büyük Avrupa güçleriyle büyükelçilik düzeyinde diplomatik ilişkilerin kurulması ve taşra valiliklerinin topladığı vergilerin yeni kurulacak bir hazineye ulaştırılması yöntemlerinin değiştirilmesi sayılabilir (Palmer, 2014:91).

III. Selim döneminde devletin önünde iki büyük sorun vardı. Biri 16. yüzyıldan sonra, tımar sisteminin tedricen tasfiyesiyle adım adım gelişen adem-i merkezileşme veya merkezî hükümetin eyaletlerdeki otoritesinin zayıflamasıydı. Mesela, Suriye’de Azım-zadeler, Lübnan ve Filistin’de Cezzar Ahmed Paşa, Necd’de Vehhabiler, Yemen’de Zeydiler, Hicaz’da Şerifler büyük otorite kazanmışlardı. Balkanlarda ise isyan hareketleri başlamıştı (Öztuna, 1994: 87). Başka bir sorun da âyânlık olgusuydu. Bu âyânlardan Yanya Âyânı Tepedenli Ali Paşa, Mısır Âyânı

Mehmet Ali Paşa'da merkezdekinden çok daha çağdaş, ileri idareler kurabilmişlerdi. Osmanlı Devleti'nin ikinci büyük sorunu ise askeri ıslahattı. Avrupa'da ateşli silahlar büyük gelişme gösterirken Yeniçeriler eğitim yapmamaktaydı çünkü kendilerini tamamen esnaflığa vermişlerdi (Akşin, 1994: 6). III. Selim orduyu yeniden kurmak; mâliyyeyi ise mukataaları devletin eline alıp, Fransız malî reformunu izleyerek düzenlemek istiyordu. Bu girişiminde başarılı olamadı (Ortaylı, 2008: 350).

Ordudaki başlıca yenilikler, yeniçeri ordusu ve sipahiler de askere alımlarda yeni düzenlemelere gidildi. Fakat yerleşik kural ve alışkanlık sebebiyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır. 24 Şubat 1793'de Türkiye'nin iç tarihinde önemli bir devre olan Nizam-ı Cedid ilan edildi. Islahata harcanacak para ve bu paranın temini, İrad-i Cedid Hazinesi ve Defterdarlığı kurularak, ayrı bir ve ikinci bir maliye nezareti halinde teşkilatlandırıldı (Öztuna, 1994:86). Bu ıslahatlar doğrultusunda kurulan ordu da, Avrupa modeline göre eğitilmiş ve donatılmıştır. Yeni ordu, büyük oranda Anadolu'dan toplanmıştı. Yeni askeri kuvvetler Gazze ve Mısır'da Fransızlara karşı yararlılıklarını kanıtladılar. 1795'te Askeri Mühendislik Okulu (Mühendishane-i Berri-i Hümayun) kuruldu (Findley, 2019: 31-33; Mantran, 2019: 526).

III. Selim devrinde Arapça, Farsça ve Fransızca'dan Türkçe'ye kitaplar çevrilmesi ve yabancı dil öğrenen Türklerin yabancı dilde kitaplar yazmaya başlamaları, Türk dilinin bir bilim dili durumuna gelmesi yolunda önemli hareketlerdir (Kara, 2007a: 69).

Askeri reformlardan Ocaklılar, taşradaki âyân ve voyvodalar ve ilmiyenin her türlü yeniliğe karşı çıkan kesim rahatsızdı. Bunun üstüne yeniliklerin esin kaynağı olarak görülen Fransa'nın Osmanlı egemenliğindeki Mısır'a saldırması da (1798), içteki reform karşıtlarını güçlendirmiş, reformcuları ise İngiliz ve Fransız yanlısı klikler halinde parçalamış bulunuyordu (Tanör, 2019: 39).

III. Selim'in reformları istenilen başarıyı sağlayamadı. Çünkü, III. Selim, ülkenin içinde bulunduğu güvenlik sorunuyla ilgilenirken düşünülen reformlar için gerekli olan iyi yetişmiş ve yeterli sayıda insanlarla, sağlam bir mali dayanak gibi unsurlar üzerine yeterince duramadı. Selefleri gibi ek vergiler ve mallara el koyma gibi geçici yöntemlere başvuruldu. Bu dönemdeki ayaklanmaların gösterdiği; Sultanın iktidarının dayanıksızlığı; reformların az da olsa kişiyi etkilediği, özellikle İstanbul'da

olmak üzere, tutucuların ağırlığı ve sultanın karakterindeki zayıflık, ya da en azından barışçı anlayışıdır (Mantran, 2019: 533; Palmer, 2014: 116-7). Fakat gözardı edilmemesi gereken Tanzimat reformlarının başarısının arka planında, III. Selim'in Nizam-ı Cedid'i vardır. Bu reformların başarısız olması etkisiz olduğu anlamına gelmemektedir, çünkü, III. Selim'in deneyimleri II. Mahmud'un da başarısının kaynağıdır.

III. Selim'in ölümüyle, Osmanlı tarihinin bir dönemi sona erer. Sonuçları, olumlu görünmüyor olsa da, çağdaşlaşma ya da açılış girişimleri olmuştur; belli bir ölçüde imparatorluğun dünyadan soyutlanmışlığına son verilmiştir (Mantran, 2019: 535). III. Selim'in yerine geçirilen IV. Mustafa, ıslahat karşıtı çevrelerin isteklerine boyun eğer. Başta Nizam-ı Cedid olmak üzere III. Selim zamanında getirilmiş bütün yenilikler ortadan kaldırılır; eski kurum ve kanunlar yeniden dönülür (Mantran, 2019: 534). 18. yüzyılın ortalarından başlayarak, Ermeni para babaları Yahudilerin yerini almıştır. İmparatorluğun merkezinde ve çevrede borç paralar vermişler ve önemli iltizamlar dahi elde etmişlerdir (Mantran, 2019: 537).

2.2.2. II. Mahmud dönemi ve reformları

1808 Temmuz'unda Rusçuk âyânı Alemdar Mustafa Paşa onbeşbin askeri ile III. Selim'i tekrar tahta çıkartmak, yeniçeri zorbalarının ve mutaassıp ulemanın yok ettiği Nizam-ı Cedidin yeniden kurulmasını sağlamak için İstanbul'a geldi. Alemdar saraya girdiğinde Sultan III. Selim'in öldüğünü görmüş ve bu nedenle derhal Şehzade Mahmud'a biat etmiş o da Alemdar Mustafa Paşa'ya sadaret mührünü teslim etmiştir (Ortaylı, 2010: 39-40).

Osmanlı İmparatorluğunda, reformların gerçek başlatıcısının Sultan II. Mahmut olduğu sıkça dile getirilir. Otuz bir yıllık hükümdarlığı boyunca (1808-1839), devletin kemikleşmiş idari sistemini yenileştirme amacına dönük bir siyaset güttü ve orduya büyük değişiklikler getirdi. Bu dönüşüm hareketleri kolayca gerçekleşmedi. Ülke içinde ve uluslararası alanda büyük güçlüklerle karşılaşıldı. İmparatorluktan Yunanistan gibi ayrılmalar, Sırbistan, Mısır gibi çok geniş özerklik alanları görüldü. Bu gelişmeler Osmanlı İmparatorluğunun çözülüp parçalanmasının başlangıcıdır. İmparatorlukta, bir yandan yerel kişilikler büyük bir rol oynarken, öte yandan, Büyük Devletlerin (Rusya, İngiltere, Fransa), yardımına başvurulmuştur. Sonrasında bu

devletlerin zorlamasıyla, II. Mahmut, ilk reformlar fermanını, Gülhane Hattı Hümayûn'unu hazırlar, fakat ölümünden (30 Haziran 1839) ancak dört ay sonra ilan edilebilmiştir (Mantran, 2019: 538; İnalçık, 2018: 13).

Padişah iki değişik kaynaktan gelen muhalefetle karşılaşmıştır. Birincisi, Fransız Devrimi'nin etkisiyle de gelişen fakat büyük devletlerin kışkırtıcı ve destekleyici politikalarıyla da ortaya çıkan, Yunan ve Sırp isyanları gibi, gayrimüslim halkları etkisi altına alan ulusçuluk akımı ve bunun yarattığı ulusal bağımsızlık hareketleridir. İkinci tepki kaynağı ise, Sened-i İttifak'ın uygulanmaması sonucu II. Mahmut'a karşı doğan güvensizlik ortamında, özellikle Tepedelenli Ali Paşa gibi, derebeyi, âyân ve diğer yerel güçlerin saltanata karşı direnişidir (Tanör, 2019: 362; Ortaylı, 2008: 362).

Osmanlı devletini reform döneminde en çok meşgul eden Mısır sorunu olmuştur. Mehmet Ali Paşa, yabancı subayların eğittiği modern ulusal bir ordu örgütler. Bu ordu, Girit ve Yunan isyanlarını bastırır karşılığında da Suriye valiliği ister fakat bu talebi reddedilir (Mantran, 2019: 542). Bunun üzerine oğlu İbrahim Paşa'nın komutasındaki orduları bütün Filistin, Lübnan ve Şam eyaletini işgal eder (Kasım 1831-Haziran 1832). Osmanlı ordusu da, İbrahim Paşa'ya yenilir. İbrahim Paşa'nın Anadolu'ya geçip Konya'yı işgal eder ve Kütahya'ya kadar gelir (Şubat 1833). Kütahya'da, 29 Mart 1833 tarihinde, bir antlaşma imzalanır: İbrahim Paşa Suriye, Kilikya ve Hicaz valisi olur ve Mısır valiliği yenilenen Mehmet Ali Paşa, Girit valiliğini de alır (Mantran, 2019: 552; Öztuna, 1994[5]: 146-7). İbrahim Paşa ordusu Kütahya'ya geldiğinde II. Mahmud Rusya'yı yardıma çağırır. On savaş gemisi ve birkaç bin Rus askeri gelir ama gelişmelerin sonucunda da 1833 Hünkâr İskelesi Antlaşması imzalanır. Bu antlaşmaya göre, Rusya Osmanlı Devleti talep ettiğinde destek olarak asker gönderecek ama karşılığında da boğazlardan hangi gemilerin geçip geçmeyeceğine Rusya karar verecektir. Bu antlaşmayla, Osmanlı Devleti'nin Rus uydusu olması tehlikesi doğmuştur (Akşin, 1994: 11; Öztuna, 1994[5]: 142-4; Palmer, 2014: 164). 1835-1838 yılları savaşızsız geçer ve bu süre içinde, II. Mahmut ordusunu güçlendirir. İngilizlerle yapılan 1838 Ağustosundaki Baltalimanı antlaşması da Mehmet Ali isyanıyla ilgidir. Bu anlaşma ile birlikte, Osmanlı İmparatorluğunda tekel usulü kaldırılmış ve İngiltere lehine gümrükler indirilmiştir (Öztuna, 1994[5]: 148). Bu süreçte Cezayir'de Fransız işgaline maruz kalır. Sultan ise, Balkanlardaki ve

Mısır'daki sorunların etkisiyle Fransız hükümeti nezdinde etkin bir müdahalede bulunamamıştır (Mantran, 2019: 556).

Dönemin bir diğer önemli sorunu da 25 Mart 1821'de Yunan İsyanı ile başlar. Yunan isyanı ve doğurduğu sonuçlar, doğrudan ya da dolaylı olarak Sultan Mahmud'un hükümranlılığının geçen on sekiz yıllık politikalarını belirleyici rol oynamıştır (Palmer, 2014: 135). Bu savaş ve ayaklananların ilk eylemlerinden biri, 1821 Ekim'inde Tripolitsa Müslümanlarına katliam yapmak olur (Mantran, 2019: 546). Sonunda, Edirne Antlaşması (14 Eylül 1829) ve 1830 Şubatı'nda Londra Protokolü ile garantörlüğünü Rusya, İngiltere ve Fransa'nın üstlendiği egemen Yunan krallığı kurulur. Edirne Barış antlaşması, Osmanlı devletinin Kaynarca'dan sonra imzaladığı en ağır antlaşmadır. Sırbistan'ın Boğdan'ın ve Eflâk'ın özerkliği de tanınır; Besarabya, Rusların eline geçer ve Ruslar, ticarî yararların yanı sıra, ticaret gemileri için Boğazlardan geçme serbestliğini elde ederler (Mantran, 2019: 550; Palmer, 2014: 161-2).

Ortaylı, anayasacılarımızın bir Magna Carta diye nitelendirdikleri Sened-i İttifak'ın, mevcut feodal âdem-i merkeziyetçiliğin geç kalmış bir belgelendirme ve kurumlaştırma çabasından başka bir şey olmadığını vurgular. II. Mahmud önce Yeniçerileri sonra da Âyânları ortadan kaldırmış ve sonrasında da bu belgeyi yok ederek merkeziyetçi monarşinin tesisi için öngördüğü reformlara girişmiştir (Ortaylı, 2008: 362). Siyasî tarih bakımından Sened-i İttifak büyük âyânın devlet iktidarını kontrol altına alma teşebbüsünü ifade eder ve gelenekçidir. Eyaletlerde hâkim kuvvetlerin menfaatlerinin ve hayat görüşünün ifadesidir ama ölü bir vesika olarak kalmıştır (İnalçık, 2018.: 98). Tanör (2019)'e göre, Sened-i İttifak'ı yaratan sosyo-politik çerçevenin değerlendirilmesinde, merkez ve çevre güçlerinin karşılıklı ağırlıklarının tartılması asıl kalkış noktası olmalıdır. Bu durumda Sened-i İttifak, egemen ve yönetici güçlerin merkez ve taşra kanatları arasındaki çelişkileri karşılıklı ödün ve güvencelerle gidermek, siyasî bunalımı atlatmak amacıyla merkez güçleri tarafından ya da bunlar adına sahneye konan bir “geçici mutakabat” arayışı olarak görünmektedir (s. 50-54).

Tanör'e göre, Sened-i İttifak'tan kazanımlar açısından birtakım sonuçlar çıkartılabilir. Kazanımlar sadece merkez ile taşrayı değil, geneli ilgilendirmektedir.

Ayrıca merkez ile taşra egemen güçleri arasında bir eşitlik ve dengeden çok, merkezin daha kârlı çıkması söz konusudur. Genel kazanımların yönetici kullar, yoksullar, reaya açısından önemi büyüktür. Çünkü, keyfiliğin yasaklanması, kişi dokunulmazlığı, suçlarda ve cezalarda yasallık ilkesinin aranması gibi katkılar getirmiştir. Bu kazanımlar noktasında taraflar birbirlerine karşı taahhütlerini yeminle tekit etmişlerdir. Padişah'ın bu vesika üzerine tuğrasını koyması onu da bağlayan bir hareket sayılmıştır. Mîsâk, süresiz bir zaman için akdedilmiştir (Tanör, 2019: 47-48; İnalçık, 2018.: 101). Yukarıda bahsedilen kazanımlar yanında İnalçık, Sened-İttifak'ın açıkça hanedanların fiilen kurulmuş feodal durumlarına daimî hukukî bir mahiyet kazandırmak gayesini güttüğünü, bu mahiyeti ile de modern devlet anlayışına aykırı bir cereyanı temsil ettiğini söyler. Ayrıca, bu vesika, istibdat ve mutlakıyeti sınırlama gayesini güden hareketler içine dâhil edilebilir (İnalçık, 2018a.: 96).

II. Mahmut, 1812 Rus savaşının bitiminden sonra ilk iş olarak düşündüğü reformlara ortam hazırlamak için iktidarına meydan okuyan güçlerle hesaplaştı. Önce âyânları saf dışı bıraktı. Yeniçerilerin yozlaşmışlığı açtı ve alternatif bir yapı olarak Eşkinici Ocağı kuruldu (Mayıs 1826). II. Mahmut, kararlılık gösterip, reformlara yatkın topçu birlikleriyle subayların, halkın ve bir kısım ulemanın desteğini alarak 15 Haziran'da, sadrazamın emriyle, topçu birlikleri yeniçerilerin topladığı kışlaları topa tutulup yok edilir. Yeniçerilerin bağlı olduğu Bektaşî tarikatı da aynı akıbete uğrar. Bu, askerî gücün siyasî güce tabi kılınması demektir (Tanör, 2019: 65; Akşin, 1994: 9; Mantran, 2019: 546; Karpas, 2019: 65). Vaka-yı Hayriye (Hayırlı Olay) olarak anılan yeniçeriliğin kaldırılması devrimci değişikliklere yol açmıştır. Önce Asakir-i Mansure-i Muhammediye adıyla yeni ordu kurulmuştur (Findley, 2019:40).

Yeniçeriliğin kaldırılmasının ardından, tımar sistemi lağvedildi. İltizama verilmiş 2500 kadar bu tür askeri arazi devlete geçti ve bunlar vergi veren çiftçilere kiralanmaya başlandı. Yeniçeriler kadar eski olan sipahiler ya emekli edildi ya da yeni orduya katıldılar (Palmer, 2014: 153-5). Bu dönemde yönetici tabakanın sosyal kökeni açısından da bir değişim yaşandı. Sadrazamlığa ve diğer bürokratik konumlara köleler ya da devşirmeler değil, halk arasından yetişmiş, yabancı dil bilen, Batı'daki gelişmelerden haberdar ve özgür kişiler gelmeye başladı. Müsadere usulünün kaldırılması da bunların görev güvenceleri ve kişisel güvenlikleri açısından kayda

değer bir gelişmeydi. Bu dönemlerde, kamu hizmeti görenlerle ilgili olarak yeni yasalar çıkarıldı (Tanör, 2019: 68; Mantran, 2019: 539).

II. Mahmud'un reformları ordudan başladı ve askeri alanın çok daha ötesine yayıldı. Avrupa tipi askeri uniformaların benimsenmesi, 1829'da sivillere kadar uzanan bir kıyafet devrimini başlattı ve Cumhuriyet'in 1925'te gerçekleştirdiği kıyafet devriminin zeminini hazırladı. Düzenli olarak Türkçe resmî gazetesi çıkarılmaya başlandı; yeni hükümet birimleri, yani bakanlıklar kuruldu. Vilayetlerde meclisler teşekkül etti. Padişah, saray görevlileri ve memurlar Batılı kıyafetler giymeye başladı. Eski cübbelerle sarıkların yerini artık fesler almıştı. Fransızca'yı akıcı biçimde konuşabilmek, Osmanlı sivil ve askeri hizmetinde yükselmeyi amaçlayanlar için bir şart haline geldi (Palmer, 2014: 152-3). Modern bir maliye idaresi, posta ve karantina teşkilatı kuruldu. Batı musikisi, piyano, bando, orkestra, tiyatro ve sahne Türkiye'ye girmeye başladı. Mızıka-yı Hümayûn kuruldu (Öztuna, 1994[5]: 142-4). Değişikliklerin bazıları, Yeniçeri Ocakları'nın kaldırılmasının yarattığı doğrudan sonuçlardı.

2.2.3. Tanzimat Fermanı (3 kasım 1839)

Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'n ilânında yapılan törenle Tanzimat devri başladı. "Tanzimat" terimi, Gülhane Hattı'nda geçen genel prensiplere dayanan düzeni anlatır. Tanzimat devrinin ilk merhalesi, 1856'da son bulur ve ikinci merhalesi aynı tarihte ilân edilen Islahat fermanı (hatt-ı şerif) ile başlar (Karal, 2007a: 171). Reformlar, mülkiye memurlarının iktidar sahipliği, yeni elitlerin yetiştirilmesi, yasama faaliyeti, devletin genişlemesi, cemaatler arası ilişkilerdeki değişimler ve siyasî sürecin dönüşümü gibi belli temalar öne çıkmaktadır. Merkezileşme ve savunma amaçlı modernleşme hamlesi bu temaları birleştirmiştir. Bu dönemde her şeyin temelinde geri kalmışlık duygusu ve yetişme ihtiyacı vardır (Findley, 2019: 88). Dönemin belli başlı reformcuları arasında en önemli kişi Mustafa Reşid Paşa (1800-1858) idi. Onun yetiştirmesi olan sadrazam ve hariciye nazırı olarak görev yapan Mehmed Emin Ali Paşa (1815- 1871), Keçecizade Fuad Paşa (1815- 1869), Sadık Rifat Paşa (1806-1858) ve Ahmed Cevdet Paşa (1822- 1895) idi.

Gülhane Hatt-ı Hümayûnu, bir Batılılaşma hareketinden ibaret değildir; İmparatorluğun bütün 19. Yüzyıl tarihini izah eden temel hadisedir. Tanzimat dönemi

(1839-1876), geçen felaketli yüzyılların bıraktığı ve son krizlerin sarstığı bu rk yapıya düzenli bir devlet kadrosu vermek, Osmanlı saltanatını modern esaslara dayanan bir Avrupa devleti yapmak; devlet bünyesini sağlam ve dayanaklı bir zemin kazandırma, siyasî birliğin dayandığı sütunları yenileme ve kuvvetlendirme iddiasındaydı. Üstelik devletin istinat ettiği askeri-teokratik temel sarsılmıştı (İnalcık, 2018: 13; Abadan, 2018: 61; İnalcık, 2018b: 32). İnalcık’a göre, Hatt’ın ilanı Osmanlı geleneğine tamamıyla uygundu.  yüzyıldan beri tahta çıkan her sultan, tebaasına âdil bir idare vaat eden ve adaletname adı verilen benzeri Hatt-ı Hmâynlar ilan etmişti. Fakat bu Hatt-ı Hümâyûnu farklılığı devlet idaresinde kökten değişiklikler yapacak mahiyette olmasıdır (2018: 135).

Toprak rejimi bozulmuş, mahallî derebeyler merkeze başkaldırmış ve her yerde bir nüfuz mücadelesi sürmüş, bütün bunlar da bir otorite bunalımına neden olmuştur. Tanzimat hareketi, özellikle ziraî sistemin uğradığı çöküntü ve bu çöküntüden doğan buhranlara bir tepki özelliği taşımaktadır. Bu döneme kadar devletin askerî, malî ve mülkî alanda giriştiği ıslahat teşebbüsleri de beklenen sonuçları vermemiştir. Yapılan ticaret anlaşmalarıyla Avrupa ekonomisi ve siyasetiyle daha fazla btnleşilmektedir. Özellikle 1838 İngiltere-Osmanlı Devleti Ticaret Anlaşması yarı sömürgeleşme sürecini hızlandıran ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu’n bir an evvel ilânını gerektiren önemli bir olaydır (Ortaylı, 2008: 403). Devletin kapitülasyon sistemi, yabancı devletlerin ecnebi tebaası üzerinde nüfuzunu gittikçe arttırmış ve hatta imtiyazlı bir hâle getirmiştir. Üstelik, gizli siyasî emel ve maksatlarla himayelerini, Osmanlı gayrimüslim reaya da teşmil etmiş bulunmaktadır. Bütün bu tesirlerin yarattığı dağılma havasını dağıtacak kudretli bir merkezî idare mekanizmasına ihtiyaç vardır. İmparatorluğun dayandığı, dağılma tehlikesine maruz grupları/halkları bir arada tutacak ve devleti de yeniden örgütleyecek yeni ilkelere ihtiyaç vardı. Böylece siyasî ve toplumsal düzen tahkim edilebilecekti.

Avrupa, lke içinde iş yaptığı gayrimüslim tebaayı vesile kılarak müdahale bahaneleri geliştirirken Tanzimat bürokrasisi ise, Avrupa’yı işe karıştırmamak için bu müdahaleleri ortadan kaldıracak yeni düzenlemeler yapmak için uğraşıyordu. Osmanlı içindeki Sırp ve Yunan gibi ayrılıkçı ayaklanmaların ve Avrupalıların bunlara desteklemelerinin önüne geçmek amacı taşıyordu. Bu sebeple Fermanda; eşıtlık ve güvenlik benzeri kavramlar yer almaktadır. Ayrıca, artık işlemez duruma gelen

imparatorluğun geleneksel toprak düzeni olan tımar sistemini bütünü ile kaldırmak ve tasarruf hakkını genişletmek de Fermanın nedenlerinden biriydi. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu hazırlayan merkez bürokrasiyi buna sürükleyen başlıca nedenlerden biri de taşradaki âyânların isyanı ve Mehmet Ali Paşa olayıdır (Ortaylı, 2008: 404).

Tanzimat Fermanı, modern anlamda vatandaşlık haklarının teminat altına alınması, kötü idareye son verilmesi ve müslim ve gayrimüslim tebaa arasındaki bireysel haklar açısından eşitlik sağlayacak bir cemiyet düzeni kurulmasını amaçlamaktaydı. Ayrıca bu fermanın ilânıyla, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın liberal devletleri arasına sokulması, İngiliz ve Fransız kamuoyunun desteğinin kazanılması ve böylece Avrupa'da Mısır valisi lehinde yaratılan sempatiyi dengeleyerek, Mısır ve Boğazlar meselesine olumlu birer çözüm bulunması gibi siyasî faydalar sağlayacak bir beklenti içerisine girilmişti (Beydilli, 1994: 95).

Hatt'ın giriş kısmında sultan, bütün düşüncesinin memleketi kalkındırma ve halkı refaha kavuşturma olduğunu ilan ediyor, daha aşağıda Tanzimat'ın gayesi yalnız din ve devlet değil, “mülk ve milleti ihya” olduğunu söylüyordu. Böylece Reşit Paşa, halka devlet içinde merkezi bir konum vermekte, modern Batı devletinin esas prensibini, yani halkın devlet için değil, devletin halk için var olduğu düşüncesini getirmekteydi (İnalçık, 2018: 142; Tanör, 2019: 87). Hatt'a devlet yönetimiyle ilgili ana eğilim, iktidarın kendi kendini sınırlamasıdır. Bu sınırlama, yasa üstünlüğü ilkesini içermektedir. Yasalar, onu yapanları ve uygulayanları da bağlayacaktır. Kamusal yaşam yeni yasalarla düzenlenecek, keyfî işlemlere yer bırakılmayacaktır. Bu yolla herkesin yasa önünde eşitliği sağlanacaktı. Yasalar, kurullar tarafından ve kolektif usullerle hazırlanacaktır: Danışma yöntemi, serbest tartışma, “meclis”lerde karar oluşturma, vb. Padişah yine yasa koyucu organ ya da irade kaynağıdır; ama kurullardan ve danışma yöntemlerinden yararlanacaktır (Tanör, 2019: 88).

Hat, kişi hak ve özgürlükleri bakımından eksik ama derli toplu ilk Osmanlı listesini getirmektedir. Eksiklikler; düşünce, basın, dernek, toplanma, çalışma, sözleşme, ticaret ve sanayi özgürlükleri gibi konulardadır. Tanınan hak ve dokunulmazlıklar arasında en başta kişi dokunulmazlığı ve güvenliği gelir. Bu, yasadışı nedenlerle suçlanmama ve cezalandırılmama, âdil ve açık (alenî) usullerle yargılanma, şeref ve haysiyet ve ırzın korunması gibi esasları içerir. Padişah da örfî

ceza verme yetkisinden vazgeçiyor, bunları mahkemelere bırakıyordu (Tanör, 2019: 89; İnalçık, 2018: 134). Özel hukuk alanını düzenleyen Mecelle'nin hazırlanıp yürürlüğe konması adlî ve idarî teşkilâtta görülen bazı önemli değişiklikler, Tanzimat Fermanı'nın eseridir. Bunun yanı başında şeriata uyulması ve şeriata uymayanların cezalandırılacağına dair bazı müeyyideler konması fermanın belirgin şer'î niteliğidir (Ortaylı, 2008: 407). Askerlik hizmetinin adalet ve eşitlik ilkelerine göre düzenlenmesi de bir başka önemli yeniliktir. Askerlik alanında Hristiyanlar için bedel usûlü bilâhare kabul edilmiş, bu alanda da eşitsizlik doğmuştur. (Ortaylı, 2008: 407). Hatt'ta kanun önünde eşitlik prensibi kuvvetle ifade olunuyor, bundan yalnız devlet büyükleriyle tebaa arasında değil, Müslümanlarla gayrimüslimler arasında fark gözetilmeksizin bütün tebaanın kanun önünde eşitliği diyordu. Reşit Paşa'nın üzerinde en ziyade titizlikle durduğu nokta, kanunun egemenliği prensibi idi (İnalçık, 2018: 134). Hükümdarın yeminle bağlandığı ana haklar kavramı, şüphesiz 1830-1840 Avrupa'sında yaygın meşrutiyetçi fikirlerin etkisi altında benimsenmiş bir esastır. İkinci olarak, halkın refahı ve emniyeti noktası üzerinde, devletin esas vazifesi olarak ısrarla durulmuştur (İnalçık, 2018: 142). Bir başka yeminli güvence de, bu tarihe kadar padişaha sadakatle yükümlü devlet görevlilerinin, bu tarihten sonra Tanzimat ilkelerine bağlılık yemini etmeye başlamalarıdır (Tanör, 2019: 91). Bazı hukukçularımız ferman da bir anayasa karakteri aramışlardır ki, bu yanlıştır. Tanzimat Fermanı ne ruhen, ne de lâfzen bir anayasa değildir. Ancak getirmek istediği kurumlar silsilesi itibariyle Türkiye tarihinde anayasal bir harekettir (Ortaylı, 2008: 405).

Dışarıdan gelen tepkiler çeşitliydi. Devletler, kendi çıkarları doğrultusunda farklı tutumlar almıştı. Tanzimat, Batı Avrupa devletleri ve kamuoyları tarafından genellikle olumlu karşılandı (Tanör, 2019: 94). Rusya ve Avusturya gibi liberal düşünceye kapalı ve çokuluslu devletler ise Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlenmesi ve "liberalizm hastalığı"nın kendilerine bulaşması olasılığından tedirgindi. Bu yüzden Tanzimat'a karşı cephe aldılar. Ancak, siyasî ve diplomatik tavırları birbirlerinden farklı oldu. Rusya, Tanzimat ilkelerini Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmak için bir araç olarak kullanma yoluna gitti. Avusturya ise Tanzimat'a açıkça karşı çıktı (Tanör, 2019: 95).

Gülhane Hatt-ı Hümayûnu ölü bir vesika olarak kalmamış, imparatorluk içinde geniş ölçüde hareketlere yol açmış, geleneksel sosyal yapıda derin sarsıntılar

doğurmuştur. Gülhane Hattı'nın ilanı üzerine ülkenin doğusundan batısına pek çok bölgesinde isyanlar görülmüştür. Bulgaristan'da reaya arasında baş gösteren ayaklanmalar, Müslüman toprak ağalarına, gospodarlara karşı sosyal bir hareket mahiyeti taşımaktadır (İnalcık, 2018: 149). Tanzimat devri başladığı vakit Osmanlı İmparatorluğu'nda kamuoyunu duyuracak bir basın henüz kurulmamıştı. Bu sebeptendir ki, kamuoyunun gerçek temsilcileri camiler, medreseler ve tekkelerdi. Tanzimat devrine karşı direnme hareketlerinin kaynağı da, “Şeriat elden gidiyor, Müslüman tebaa ile Hristiyan tebaa arasında nasıl eşitlik olur?” gibi gerekçelerle önemli ölçüde bu yerler oldu. (Karal, 2018: 113-114). Osmanlı Devleti geniş bir coğrafyada farklı tarihî ve sosyo-ekonomik yapıdan oluştuğu için Tanzimat her yerde aynı anda gerçekleştirilemedi. Müslüman-Hristiyan eşitliği ilkesinden iki taraf da memnun kalmamıştır. Hatta imparatorluk içinde yaşayan Hristiyan teb'a bile, aralarındaki dengenin bozulmasından kaygı duymuşlardır. Devletin Divân-ı Hümâyûn ve Elçilik Tercümanı hizmetlerinde bulunan Rumlar, başka dindaşlarının da bu görevlere getirilebilmesi imkânının yaratılmasından ürkmüşler, çıkarlarının bozulmamasına uğraşmışlardır (Göyünç, 1994: 105). Müslüman ahali umumiyetle gayrimüslimlere verilen müsaadelerden hoşlanmadı. Bu sebeple ulema ve âyân, hatta bazı valiler, Müslüman halkı tahrikten geri kalmadılar. Balkanlarda gayrimüslim reaya büyük ümitlere kapılarak her tarafta sabırsızlık ve kaynaşma gösterdiler (İnalcık, 2018: 148).

İçte, adalet ve düzenli yönetim vaatleri getiren Ferman, mesajının ulaşabildiği her dinden halk kesimlerinde umut ve sevinç yarattı. Tanzimat'la, iltizam ve angaryanın kalkacağını duyan köylüler, bunlara dayanarak yöneticilere, toprak sahiplerine ve ağalara, vergi aracılara karşı koydular; angaryaya koşulmayı, ek vergi vermeyi, Hristiyanlar da cizye ödemeyi reddettiler (Tanör, 2019: 93). Gerçekte devlet iltizamı kaldırarak merkezî bir vergi teşkilâtı kurmak gayretinde idi. Bunun için bugünkü defterdarlıkların menşei olan muhassıllıklar kuruldu. Ancak böyle bir teşkilât kapitalist düzene geçmiş olan devletlere uygundu (Ortaylı, 2008: 444). Vergi reformunun yanlış anlaşılması, Anadolu'da birçok gayrimüslim köylerde ve Rumeli'nde önemli isyanlara sebep oldu. Bazı Hristiyan ahali cizye-i şer'iyye vermemek için isyan etmişti. Demek ki bu halk, din ve vicdan hürriyetini ve tebaanın eşitlik ilkesini bu şekilde yorumlamıştır. Aynı şekilde isyanlar Rumeli'nde de görüldü

(İnalcık, 1992: 76vd.). Tahriklere ön ayak olanlar da, imtiyazlı zümreler, Hristiyan çorbacılar, Müslüman ağalar ve ulemadır. Reformun uygulanmasına girildiği zaman önceden tahmin edilemeyen güçlükler meydana çıktı (İnalcık, 2018c: 188-195; Tanör, 2019:113). Fakat Hristiyanlarla Müslüman zümrelerin muhalefeti arasında Ortaylı (2008) önemli farklar görür: Rumeli'de Gülhane Hattı'nın doğurduğu kaynaşma derhal millî-siyasî bir ayaklanma ve milletlerarası siyasetin ilgilendiği bir konu olma istidadını göstermiştir. Bunun sonucunda bilhassa Balkanlar'da ortaya çıkan köylü isyanları toplum yapısında hareketlilik yarattı ve ulusalcı ateşlenmelere dönüştü (s. 444).

2.2.4. Islahat Fermanı (18 şubat 1856)

1856 yılında Islahât Fermânı'nın ilanından 1876 yılında Kanuni Esasî'nin kabul edilmesine kadar geçen 20 yıllık süre ise Islahât Fermânı dönemi olarak adlandırılır. Bu dönemde tebaa anlayışından vatandaşlık anlayışına geçilmiş, zimmet hukuku terk edilmiş, gayrimüslimler Müslümanlarla eşit kabul edilmişler ve bunu sağlamak amacıyla çok sayıda düzenleme yapılmıştır (Erdem, 2010: 328). 3 Kasım 1839'da ilân edilen ve bütün Osmanlı tebaasının kanun önünde eşit sayıldığını, herkesin can, mal ve namus dokunulmazlığının devletin güvencesi altında olduğunu açıklayan Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu yeterli bulmayan Batılı devletlerin, Osmanlı tebaası Müslümanlarla gayrimüslimler arasında bazı siyasî ve hukukî farklılıkların bulunduğunu ileri sürerek daha köklü reformlar yapılmasını istemeleri sonucunda hazırlanan ferman olup Osmanlı tarihinde önemli bir yere sahiptir (Gülsoy, 1999: 185). 1856 tarihli Islahat Fermânı devletin daha önce ilan ettiği fermân, berat, takrir, adaletname vb. belgelerden farklıdır. Her şeyden önce diğerlerinin ilanı devletin kendi iradesi ile yapılırken bu defa fermanı zorunlu kılan birçok dış ve iç sebepler vardır. Yabancı isteklerin düğüm noktası, gene Hristiyan azınlıklara tanınacak haklardı (Tanör, 2019: 95; Erdem, 2010: 329). Islahat Fermanı'na giden sürecin iç ve dış olmak üzere iki ana sebebi vardır.

Islahat Fermanı'nın ilanında belirleyici bir olay olan Kırım savaşının arka planında Rusya ve güçlü Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti üzerinde yürütmüş oldukları siyaset ve buna alet olarak Osmanlı azınlıklarını kullanmaları vardır. Kırım

Savaşı öncesinde Osmanlı Devleti'ne yönelik politika açısından tek bir Avrupa yoktur. Bazı Avrupa devletleri Osmanlı topraklarını paylaşmak isterken bazı devletler de, toprak bütünlüğünü koruyacak fakat kendi çıkarlarına hizmet edecek bir Osmanlı Devleti istiyorlardı. Her iki durumda da Osmanlı Devleti bünyesindeki gayrimüslimler ve onlar üzerinden yürüttükleri plan ve projeleri vardı (Erdem, 2010: 329).

Islahat Fermanı'nın ilanında dış etkenler temel belirleyici olmuştur. İmparatorluk bünyesindeki Hristiyanların büyük devletler tarafından himaye edilmesi başlı başına bir sorun kaynağı haline gelmişti. Kudüs ve civarında Hristiyanlarca kutsal sayılan bazı mekânlar Avrupalı devletler ve Rusya arasında sürekli çatışmaya sebep oluyordu. Her Hristiyan mezhebine bölgede ayrıcalıklar, imtiyazlar verilmişti. Rusya da bölgede Osmanlı devletinin egemenliğini tahrip edici himaye taleplerinin karşılanmaması üzerine Kırım Savaşı (1853-1856) başladı. Batılı devletlerin de gayrimüslim tebaa üzerindeki reform taleplerinin karşılanması isteklerinin yerine getirilmesi karşılığında Osmanlı'ya destek sundular. Fakat, Avrupa kamuoyunu Osmanlı Devleti aleyhine geçmesini engellemek için Bâbîâli'nin mutlaka Hristiyanların haklarıyla ilgili yeni düzenlemeler yapmasını istiyorlardı (Gülsoy, 1999: 185-6; Karal, 2007a: 248-9). Kırım Savaşı başladıktan sonra, Avusturya'nın çağrısıyla Viyana'da toplanan büyük devletler, Rusya'nın Eflâk ve Buğdan'ı boşaltması, Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünün korunması ve gayrimüslim tebaanın durumlarının düzeltilmesi için tedbir alınmasını kararlaştırdılar (Erdem, 2010: 330). Konferans kararlarına göre; vatandaşlar kanun önünde eşit olacak, bütün Osmanlı tebaası cins ve mezhep farkı gözetilmeksizin memur olabilecek, karma mahkemeler kurulacak ve Hristiyanların şahitliği geçerli sayılacak ve cizye kaldırılacaktı. Konferansta kabul edilen bu ilkeler, 1856'da ilan edilen Islahât Fermânı'nda aynen yer almıştır (Erdem, 2010: 331; Gülsoy, 1999: 185-6).

Bütün bu açıklamadan da anlaşılıyor ki, "Islahat Fermanı" yabancı devletlerin hazırladığı ve Bâb-ı âlî'nin kabul etmek zorunda kaldığı bir ıslahat programıdır. Osmanlı Devleti, bu fermanı kendiliğinden ilân ettiğini dünyaya açıklamakla, hükümlerlik haklarını yalnız şekil yönünden kurtarmış oluyordu. Oysa, Avrupa'nın, Osmanlı Devleti'nin işlerine müdahalesi için gerekçe teşkil etmiştir. Islahat Fermanı da Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri camiasına girmesinin bir bedeli olmuştur (Karal, 2007a: 250; Gümüş, 2008: 217). Böylece, İngiltere ve Fransa Osmanlı

Devleti'ni kendi denetimleri altında tutmuşlar ve böylece Rusya'nın hâkimiyetine girmesi önlenmiştir. Rusya ise strateji değişikliğine gitmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nu tasfiye etmekten ziyade Osmanlı toprakları üzerinde muhtar ve bağımsız devletler kurulması ve sonra da onları himaye etme politikasını benimsemiştir. Islahat Fermanı'nın ilanını da bunun için desteklemiştir. Zira, böylelikle hem Osmanlı İmparatorluğu'nun içişlerine karışma imkânı artacak, hem de gayrimüslim tebaanın imparatorluktan kopması kolaylaşacaktır (Erdem, 2010: 331).

Gülhane Hattı'nda da olduğu gibi, Islahat Ferman'ında da başlıca düşünce, tebaayı ırk ve din farkı gözetmeksizin kaynaştırmak ve imparatorluğun mukadderatı ile ilgili bir Osmanlı topluluğu yaratmaktır. Islahat fermanı, bu amaca varılması için İslâmlarla Hristiyanları ayıran hususların kaldırılmasını gözönünde tutuyordu (Karal, 2007b: 251). Tanzimat'ta haraç kaldırılarak askerlik ödevi Hristiyanlar için de mecburî olmuştu. Fakat bu kanun projesi yürütülemedi. Sorun, Islahat fermanında yeniden gündeme geldi. Askerlik ödevini yapmak istemeyen İslâm ve Hristiyan tebaa için "bedel-i nakdî" formülü kabul edildi. Böylece eşitlik sağlanmış oldu. İslâm'la Hristiyan tebaa arasında diğer bir eşitsizlik de devlet memurluklarına geçmede görülüyordu. Hristiyanlar memur olamıyordu. Bundan sonra, bütün Osmanlı tebaası devlet memurluğuna kabul edilecekti. Kanunî ehliyet ve vasıfları taşıyan herkes hangi din ve mezhepten olursa olsun askerî ve mülkî mekteplerde okuyabilecektir. Ayrıca her cemaat kendi millî dilinde eğitim yapmak üzere okul açabilecektir. Fakat bu okulların programlarının düzenlenmesiyle öğretmenlerinin tayini karma bir maarif meclisi tarafından yapılacaktır. Bu meclisin üyelerini padişah tayin edecektir (Karal, 2007a: 252; Gülsoy, 1999: 187; Karal, 2007b: 3).

Hükümetin kontrolünde patrikhanelerde özel meclisler kurulacak ve bu meclislerin kararları Bâbîâlî'nin onayından sonra kesinlik kazanacaktır. Patrik seçimleri ıslah edilecek, Patrik, metropolit, marhasa ve hahamlar görevlerine başlarken devlete bağlılık yemini edeceklerdir. Patriklerle cemaat başlarına belirli gelirler tahsis edilecek, diğer ruhbana da rütbelerine göre maaş bağlanacaktır. Gayri müslim cemaatlerin işleri, ruhban ve halk arasından seçilecek üyelerden oluşan karma meclislerce idare edilecektir. Aynı din ve mezhepten olan şehir, kasaba ve köylerdeki mâbed, mektep, hastahane ve mezarlık gibi yerlerin tamirine engel olunmayacaktır. Fakat bu gibi yerlerin yeniden inşa edilmesi gerektiğinde hükümetten izin alınacaktır.

Değişik din ve mezhepten olan şehir, kasaba ve köylerdeki mâbed, mektep, hastahane ve mezarlık gibi yerlerin tamirleri veya yeniden inşaları hükümetin iznine tâbi olacaktır (Gülsoy, 1999: 186; Karal, 2007b: 3).

Önce can ve mal emniyetiyle namus dokunulmazlığı maddesinin hayata geçirilmesi kararlaştırıldı. Bu konuda daha önce çıkarılmış bulunan nizamnâmeler derhal uygulamaya konulacaktı. Bâbîâli'nin Batılı devletlerin her müdahalesinde yeni tâvizler vermesi yeni müdahaleleri getirdi. Giderek ülke Avrupa devletlerinin kısı kacına daha fazla girmiş oldu. Avrupa müdahalesi daimî ve muntazam bir usul haline gelecekti (Gülsoy, 1999: 188-189). Bâbîâli, Şubat 1861'de de yeni bir ıslahat programını kabul etti. Devletlerin Lübnan'daki kanlı hadiseler dolayısıyla vâki olan müdahaleleri giderek arttı. Bâbîâli, Islahat Fermanı'na uygun olarak taşra teşkilâtını yeniden düzenledi. Fransa'daki departman sistemi esas alınarak 1864 vilâyet kanunu uygulamaya konuldu. Islahat Fermanı hükümlerine uygun olarak 1862'de her cemaate ayrı ayrı nizamnâmeler verildi. Gayrimüslimler II. Meşrutiyet'in ilânına (1908) kadar askerlikten muaf tutuldular (Gülsoy, 1999: 189).

Beklenenin aksine Islahat Fermanı'na en büyük tepki gayrimüslimlerden geldi. Görünüşte hâkim millet Müslümanlarla eşit olmalarına rağmen, mesela, Rum patriği fermanıdan önce öteki gayrimüslim milletlerin önünde gelmekte olduklarından dolayı şimdi Yahudilerle ve Ermenilerle eşit olmaktan hoşnut değillerdi (Badem, 2017: 330). Islahat Fermanı ile gayrimüslimlere ve yabancılara özel haklar tanınması, maddî zenginliklerine şimdi politik hakların da ilâve edilmesi Müslümanların da tepkisine yol açtı. Eskiden beri yan yana yaşayan topluluklar birdenbire düşman kutuplara ayrıldı. Çeşitli yerlerde Müslümanlarla gayrimüslimler arasında kanlı çatışmalar başladı. Batılı devletlerin müdahalesine sebep oldu. Bütün bunlar gayrimüslimlerin cesaretini arttırdı (Gülsoy, 1999: 188).

2.2.5. I. Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi

Yukarıda görüldüğü gibi halk iradesinin siyasî yapılanmanın gündemine gelmesi toplumun/bireyin haklarından bahsedilmesi ilk kez Gülhâne Hatt-ı Hümayûnu'nda görülmüştü. Sultanın egemenliğinin sınırlandırılması gibi konular da III. Selim döneminde Meşveret uygulamaları ve Sened-i İttifak ile gündeme gelmişti. I. Meşrutiyet de III. Selim, II. Mahmut, Tanzimat ve Islahat dönemlerini içine alan

uzun bir birikim döneminin ürünüdür. Meşrutiyetçi akım Tanzimat'ın ekonomik ve sosyal başarısızlıklarına, sonu alınamayan iç karışıklık ve dış müdahalelere ve 1871'den sonra iyice koyulaşan baskıcı rejimine karşı yeni bir aranın ifadesidir (Tanör, 2019: 121).

Padişaha karşı oluşan bir koalisyon Abdülaziz'i tahttan indirdi (29-30 Mayıs 1876) ve yerine V. Murat'ı geçirdi, fakat akıl sağlığı sebebiyle yerine bu sefer II. Abdülhamit tahta çıkarıldı. Abdülhamit tahta çıkmadan önce Mithat Paşa ile arasında yapılan ikili görüşmelerin sonuncusunda Kanun-ı Esasinin ilânı üzerinde uzlaşmıştı. Abdülhamit, Mithat Paşa'ya, “usul-i meşrutiyet ve meşverete mübteni (dayalı) olmayacak bir hükümeti kabul etmeyeceği”ni bile söylemişti (Tanör, 2019: 125). Bu dönemin bir özelliği, ulema-asker işbirliğiyle bir padişahın tahttan indirilmesi durumunun yeniden ortaya çıkmasıdır. Bu iki gruba bir üçüncü yeni grup olarak üst bürokrat gruplar eklenmiştir (Tanör, 2019: 126). Bu dönemin bir başka özelliği de “kamuoyu” baskısının etkisinin somutlaşmasıdır. Basının gelişmesi ve okumuş sayısındaki artış da bunda etkili olmuştur.

Yüzyılın başından itibaren gerçekleşen modernleşme çabalarının toplumsal, siyasî ve entelektüel birikimin katkısı küçümsenemez. Güçlü ve etkili bir bürokratik grup, Avrupa'yı tanıyan, yabancı dil bilen münevver zümre, meşrutiyet, milliyetçilik, vatan, özgürlük gibi kavramlar ekseninde bir düşünce dünyası oluşmuştur. Bütün bunlar bir muhalefetin bileşenlerini teşkil ediyordu. Ayrıca bu muhalefet örgütlü bir karakter kazanmaya başlamıştı. Bu toplumsal muhalefet darbeci değil ikna yöntemini benimsemiş bir yapıydı. Genç Osmanlılar hareketi bu muhalefetin merkezini oluşturuyordu. Fakat Gülhane Hatt-ı Hümayunu dahi “ikna” yoluyla padişaha kabul ettirilirken Meşrutiyet'e geçişte bu yöntem başarı sağlamayınca zora başvurulmuş olması bir bakıma Genç Osmanlı hareketinin daha güçlenmemiş olmasının bir göstergesidir. Abdülaziz'in tahttan indirilmesi sonrasında Abdülhamit'le yapılan pazarlıklar, dipten gelen baskının göstergeleridir. Bu açıdan, yukarıdan aşağı bir hareket tablosu çizen Tanzimat'a karşılık, Meşrutiyet'in oluşumu aşağıdan yukarı bir eyleme dayalıdır. Balkanlı unsurların sürekli kaynaşma halinde oluşları hesaba katılırsa, geniş bir toplumsal tabana da oturduğu söylenebilir. Çokuluslu bir imparatorlukta anayasal dinamikleri, sadece hâkim cemaatin ya da unsurun eylemlerinde aramak doğru değildir (Tanör, 2019: 126-127). Balkan halklarının,

Anadolu’da Ermeni ve Rumların, Arap halklarının içinde görülen ayrılıkçı hareketler ve rahatsızlıklar da Osmanlı iktidarı üzerinde ciddi bir baskı unsuru olarak görülebilir.

23 Aralık 1876’da İstanbul’da Tersane Konferansı’nda Rusya’nın, İngiltere’nin, Fransa’nın, Avusturya’nın, Almanya’nın ve İtalya’nın delegelerini bir araya geleceği konferans günü anayasa ilan edilir. Fakat o an beklenen etkiyi göstermez. Anayasa, Büyük Devletlerin elinden Osmanlı’ya müdahale gerekçelerini büyük ölçüde alır. Artık, Osmanlı Devleti, modern Batı uluslarınıninkiyile karşılaştırılabilecek bir rejimle donanmıştı (Dumont, 2019: 639).

İlk Osmanlı parlamentosu 19 Mart 1877 günü Padişahın, medeniyetle meclis arasında bağ kurduğu nutkuyla açıldı. Meclis-i Vükelâ tarafından incelenip padişah tarafından kabul ve ilân olunan Kanûn-i Esâsî’nin yapımında, halkı temsil eden bir yasama organı ya da kurucu meclis yoktur. Halkoylaması da söz konusu değildir. 1876 metni hukukî açıdan, padişahın tek yanlı bir işleminden doğmuş bir Ferman Anayasa örneğidir (Tanör, 2019: 133). Anayasa, Osmanlı - Türk anayasacılık hareketlerinde anayasa adı verilen ve devlet organları ve hak ve özgürlükleri bir arada düzenleyen ilk metin olması nedeniyle önemli bir yere sahiptir (Hakyemez, 2008: 136). Bazı yaklaşımlar da halkın temsilcileri tarafından hazırlanmadığı ya da halk oylamasına sunulmadığı için Kanûn-i Esâsî’nin bir anayasa olmadığını iddia etseler de Tanör (2019)’e göre, Kanûn-i Esâsî’yi bugünün anlayışı açısından değil o dönemin ölçülerine göre değerlendirmek gerekir. O zaman da Kanûn-i Esâsî’nin, 19. yüzyılda pek çok örneği bulunan (1814 Fransa, 1848 İtalya) ve mutlakiyetten ılımlı monarşiye evrimi belgeleyen Ferman Anayasalar türüne girdiği sonucuna varılabilir. Kanûn-i Esâsî, yazılışı açısından gerçek bir anayasa görünümündedir. Kanûn-i Esâsî’nin nesnel bir dille, yasa diliyle kaleme alınmış, yazımında hukukî bir terminoloji kullanılmıştır (s. 134). Tanör’ü eleştiren Şahin (2008)’e göre ise, 1876 metninin hazırlanmasında, bir halk hareketinin ve bir doktrinin olmadığı, halkoyuna sunulmadığı, hazırlayanların hakiki amacının meşrutiyet olmadığı ve sözü edilen anayasanın toplumsal ihtiyaçlara bir çare olarak da düşünülmüştüğüdür. 1876 Anayasası, özellikle saltanatın güçlendirilmesine yönelik olarak hazırlanmış ve bu amaçta gerçekleştirilmiştir (s. 179). Kısacası, Kanûn-i Esâsî’nin, gerçek bir meşrutiyete geçişi değil ama mutlakiyetten çıkışı ifade eder. Bu yarı meşrutî sistemde padişah, yargı ve kısmen de yasama işlevi açısından egemenliğin biricik ve mutlak sahibi olmaktan çıkmakta,

ayrıca toplumun ve kişinin bazı özerkliklerini ferman tipi de olsa bir anayasa ile tanımaktadır (Tanör, 2019: 149).

Kanûn-i Esâsî'ye göre, Osmanlı devletinin tâbiyetinde bulunan efradın tümüne, yani din ve mezhebi ne olursa olsun “Osmanlı” denir. Osmanlıların tümü, din ve mezhep halleri dışında hak ve vazife yönünden, kanun önünde eşittir. Hiç kimse kanunun belirttiği sebep ve suretten başka bir bahane ile cezalandırılmaz. Devletin dini, din-i İslâm'dır, Osmanlı memleketlerinde tanınan bütün dinler serbesttir, muhtelif cemaatlara verilmiş olan mezhep imtiyazları devletin himayesindedir. Mülkiyet güvenlik altına alınmıştır. Mesken taarruzdan masundur. Müsadere ve angarye ve cerime yasaktır (Kara, 2007c; 222-223). Kanûn-i Esâsî'nin 18. maddesi devletin resmî dilinin Türkçe olduğunu bildirmektedir. İki farklı mahkeme olarak şer'îye ve nizamiye mahkemelerine yer verilmekteydi. Yargılamanın aleniliği, meşru her türlü vasıta ve yollardan faydalanarak kişilerin mahkeme önünde savunma yapabilmesi imkânı getirilmiştir (Hakyemez, 2008: 137).

Bu bağlamda 19 Mart 1877'de ilk Osmanlı parlamentosunun ayırt edici özelliği, etnik grupların temsiline dayalı bir renklilik göstermesidir. Arabistan vilâyetlerinden gelen çeşitli din ve mezhepteki temsilcilerin yanında, Anadolu ve Rumeli'den gelen Türk, Rum, Bulgar ve Arnavut temsilciler, ilk Osmanlı parlamentosunu oluşturuyordu. İmparatorluğun hâkim unsuru olan Müslümanların yanında, gayrimüslim unsurların, hele etnik oranlama yapılırsa gayri-Türk unsurların hayli yüksek bir oranda temsil edilmesi idi. Bu durum ne Avusturya-Macaristan monarşisinde ne de Rus Duma'sında söz konusuydu (Ortaylı, 2019:252). İlk Meclisin bu türdeş olmayan yapısı etnik ve dini çatışmalara kaynaklık etmedi. Mebuslar daha çok geldikleri bölgelerin sorunları ile meşguldür. Eleştiriler vilâyetlerdeki ehliyetli valiler, hırsız defterdarlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun yanında, Karadağ ve Rus saldırılarına karşı kesin tavır alınmış, hepsinden ötesi, “Müslüman-Müslüman olmayan halk” ayrımına şiddetle karşı çıkılmıştır: “Osmanlı Devleti halkına ancak Osmanlı denebileceğinin ısrarla belirtilmesi”, üyeler arasında bir “vatan bilinci”nin oluştuğunu gösteriyordu. Bu sebeple Osmanlılık açısından kaynaştırıcı bir işlev görmüştür. Bu kimseler, genel bir oyla değil, geldikleri vilâyetin valisinin seçimiyle, âdeta tayin edilerek bu göreve gelmişlerdi. Fakat hazırlık yapılamadığı seçim olmamış

bu durumda liva ve vilâyet idare meclislerindeki seçimli üyeler arasından mebus seçmek uygun görülmüştür (Ortaylı, 2019: 256; Karal, 2007c: 236).

2.2.6. II. Meşrutiyet

1908’de ilan edilen II. Meşrutiyet sadece kazanımları ile değil oluştuğu koşullar bakımından da dikkat çekicidir. II. Meşrutiyet’in ilanını sağlayan İnkılabın ana motivasyonu II. Abdülhamid’e yönelik muhalefet oluşturmakla birlikte, komşu ülkelerde gerçekleşen siyasî gelişmeler de yani uluslararası konjonktür de olumlu yönde etkide bulunmuştur.

Abdülhamit dönemindeki muhalefetin ilk örneğini 1889’da kurulan Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti oluşturur. Örgütün 1895’e kadar olan çalışmaları daha çok yeni üyeler kazanmak, gizli toplantılar yapmak ve özgürlükçü yayınları okumaktan ibaretken zaman içinde muhalefetini sertleştirir. Memur, subay, ulema ve harp okulu çevrelerinde örgütlenen Cemiyet, istibdada karşı mücadeleyi amaç ediniyordu. Bir anlamda Jön Türklüğün ve Jön Türkler’in ortak noktası, II. Abdülhamid rejiminden duyulan hoşnutsuzluk ve bu rejimi devirerek yerine meşrutî bir rejim tesis etme arzusu olmuştur. Merkez örgüt, Hak, Meşveret, Mechveret Supplément Français, Mîzan, Osmanlı, Şûrâ-yı Ümmet, Terakki gibi çevre örgütler de Darbe, İnkılâb, İntikam, İstikbâl, İstirdat, Vatan gibi yayınlar çıkarmışlardır. Jön-Türkleri, Abdülhamit’in Almanya’ya yakınlaşmasından rahatsız olan İngilizler de destekliyordu (Tanör, 2019: 168; Hanioglu, 2001: 587). Devrimci düşüncelerin yayılmasında, Bektaşî ve Melâmi gibi kimi halktan tarikatlar, tekkeleri genç aydınlar için birer toplantı yeri olduğu ölçüde, bir rol oynadılar. Fakat, Jön Türk ideolojisini yaymada en etkili araç, Selanik’teki Mason locaları oldu. Komite, işte bütün bu araçlar sayesinde, pek hızlı olarak yaygınlaştı; iki yıl içinde 15000’e yakın üyesi olacaktır (Georgeon, 2019: 712).

İmparatorluğun ekonomik ve sosyal durumu gittikçe kötüleşmiştir. Bu durum 1906-1908 yılları arasında ülkenin pek çok bölgesinde toplumsal başkaldırı ve protesto hareketlerine sebep olmuştur. Mesela, pek çok başkaldırı görülmekle birlikte, 1906’da gerçekleşen Erzurum’daki başkaldırı ve Kastamonu’daki boykotun önemli neticeleri görülmüştür. Ayaklananların başlıca talepleri, bölge yöneticilerinin değiştirilmesi, ağır vergilerin kaldırılması, Hamidiye Alaylarının ortadan kaldırılmasını ve Anayasanın

yeniden yaşama geçirilmesini istiyorlardı. Ayrıca, 1906-1907 kışı çok sert geçmiş, fiyatlar yükselmiş, un, yakacak odun, kömür yetmez olmuştur. İmparatorluğun hemen hemen her yanında, askerler, ücretlerinin ödenmesindeki gecikme nedeniyle başkaldırmışlardır. 1906'da 4, 1907'de 13 ve 1908 yılının ilk altı ayında da 28 ayaklanma görülmüştür (Georgeon, 2019: 712; Tanör, 2019: 175).

Görüldüğü gibi, II. Meşrutiyet'in dinamiği esas olarak içseldir yani, hürriyetin ilânı bir dış zorlama ürünü değildir fakat dış etken de gözardı edilmemelidir. İmparatorluğu dış müdahalelerden ve varlığının bütünlüğünü koruma kaygısı öne çıkar. Dış etken içeride yarattığı tepkiler yoluyla anayasal değişime destek sağlamaktadır. Örneğin, 9 Haziran 1908'de Reval'de İngiltere Kralı ve Rus Çarı'nın bir araya gelmesi ve yayınladıkları bildiride Makedonya sorununa ve reformlara da değinmeleri İttihat ve Terakki tarafından Rumeli'nin paylaşılacağı, II. Abdülhamid'in ise bu gelişmelere boyun eğeceği şeklinde algılanmış ve Jön Türkler, Selanik ve Manastır gibi şehirlerde Anayasayı yeniden yürürlüğe koymak, devletin parçalanmasını önlemek amacıyla harekete geçmişlerdir (Tanör, 2019: 178; Georgeon, 2019: 713; Engin, 2017: 308).

Yeni Meclis-i Umumî 17 Aralık 1908 günü padişahın nutkuyla açıldı. Bu konuşmasında Anayasa'ya bağlılığını yeniden belirtti, eğitim yoluyla halkın yetenek düzeyinin yükselmesi sonucu Kanûn-i Esâsî'nin yeniden uygulamaya konduğunu hatırlatan Abdülhamit Meclis-i Umumî'nin yeniden toplanması II. Meşrutiyet'in ilânıyla doğan özgürlük ve demokrasi ortamına yeni bir ivme verdi. Henüz ortada bir anayasa değişikliği olmadığı halde, Osmanlı anayasal ve siyasî hayatında parlamento ilk defa olarak kurumsal bir değer kazanacaktı (Tanör, 2019: 184; Dumont-Georgeon, 2019: 720).

İttihat ve Terakki komitesi, Makedonya'da iyiden iyiye kök salmış olsa da, Anadolu'da örgütlenememiş ve zayıftı. İstanbul'da sağlam bir örgüt yoktu. Osmanlı İmparatorluğu gibi geniş ve karmaşık bir devleti yönetecek ne kadrosu ne de tecrübesi vardı. Jön Türkler, hiç olmazsa geçici bir süre, kurumların dışında kalmaya mahkûmdular. Daraltılmış yetkilerle yerinde kalan sultanın yanı sıra, sadrazamların hepsi de eski rejimin adamlarıdır: Sait Paşa, arkasından 1908 Ağustos'unda birkaç aylığına hizmete gelen yaşlı Kâmil Paşa, Hüseyin Hilmi Paşa, Ahmet Tevfik Paşa, vb.

İdare de, eski rejimin Osmanlı bürokratlarının elinde kalır. Bu süreçte, gizli polis örgütüne son verilmişti ve hafiye şebekesi yok edilmişti. 27 Temmuz günü bir genel af çıkarılmıştı yüzlerce siyasî mahkûm yurduna yuvasına dönmüştü (Dumont-Georgon, 2019: 717-718). Yeni rejimle birlikte, devletten ayrılmalar baş gösterdi. Bulgaristan bağımsızlığını ilân etti; ertesi gün, Avusturya-Macaristan, Bosna-Hersek'i kendisine kattığını açıklar ve Girit, Yunanistan'a bağlandığı kararını haber verir. Bütün bunlarla Jön Türklerin saygınlığı, ciddi olarak sarsıcı bir darbe yemiş bulunuyordu (Dumont-Georgon, 2019: 719).

Abdülhamit 1876 Anayasası'nı tek yanlı iradesiyle ilân etmişti. 1909'daki anayasa değişikliği ise meclis tarafından yapılmış, padişaha dayatılmış ve kabulü sağlanmıştır. Oluşum biçimiyle de bağlantılı olarak II. Meşrutiyet'in ve 1909 değişikliklerinin en temel katkısı, egemenlik hakkı ve bunun kullanılışı bakımındandır. Burada egemenlik hakkı, monark ile millet arasında paylaşılmıştır (Tanör, 2019: 216). Yeni dönemin en önemli katkısı, Anayasada yapılan değişikliklerdir. Bu değişiklikler sebebiyle Osmanlı'da ilk meşruti monarşi ve ilk gerçek anayasa, 1876 tarihli I. Meşrutiyet Anayasası ile değil; bu anayasa üzerinde 1909 yılında yapılan değişikliklerle gerçekleştirilmiştir. 8 Ağustos 1909 tarihli yasa ile, 1876 metninin 21 maddesi değiştirilecek, bir madde kaldırılacak ve üç yeni madde eklenecektir. 1909 değişiklikleri önemli yenilikler getirdiği içindir ki, bu Anayasa, genellikle 1876 Anayasası'ndan farklı olarak, "II. Meşrutiyet Anayasası" veya "1909 Anayasası" deyimiyle söz edilmektedir. Birinci ve İkinci Meşrutiyetlerin uğradığı başarısızlıklar ve içine düşülen çıkmazlarda 1876 Kanun-i Esasi'nin dengesiz ve padişahı güçlü kılan yapısının payı büyüktü (Hakyemez, 2008: 130; Tanör, 2019: 192). Kanun-u Esâsî'de 8 Ağustos 1909 tarihinde yapılan değişiklikler ağırlıklı olarak yasama ve yürütme organı ile ilgilidir. Temel hak ve özgürlüklerle ilgili olarak sansürün yasaklanması, dernek ve toplantı özgürlüklerinin tanınması ve Padişah'ın sürgün yetkisinin kaldırılması gibi bazı yenilikler de getirilmiştir (Hakyemez, 2008: 141). 1909 değişikliği ile 1876 Anayasası'na eklenen haklar ve özgürlükler şunlardır: Kişi özgürlüğü ve güvenliği hakkı, sansür yasağı (iletişim özgürlüğü ekseninde), cemiyet kurma özgürlüğü (örgütlenme özgürlüğü ile ilgili olmak üzere), haberleşmenin dokunulmazlığı, barışçıl toplanma özgürlüğü (Şahin, 2008: 190).

Bu alanda değişmeyen esaslar, devletin monarşik ve teokratik yapısıdır. Teokratik yapı daha da pekiştirilmektedir. 1909 değişikliğinin en büyük katkısı monarşinin gerçekten sınırlanmasını sağlamasıdır. Yani, Padişah'ın yürütmedeki güçlü konumu zayıflatılmıştır. Padişah yine devletin başıdır, ama göreve başlarken, Meclis-i Umumi  n nde Kanun-u Es si hükümlerine bağlılık yemini edeceği esası getirilmiş, ödenekleri yasaya bağlanmış, hem de bakanlar kurulunun oluşumu üzerindeki yetkilerini büyük çapta yitirmiştir. Artık sadece şeyh l l m ile sadrazamı atamakta, bunun seçtiği vekilleri de usulen atamaktadır (Tanör, 2019: 193; Hakyemez, 2008: 143-4).

Siyasete ilgi duyan ve siyaset yapan kitlenin genişlemesi, “tebaa” anlayışından “Vatandaş” tipine geçiş, siyasî anlamda bir kamuoyunun gelişmesi, her şeye rağmen meclis içi muhalefetin doğması, bu dönemin olumlu katkılarındandır. II. Meşrutiyet'in bir başka önemli katkısı, iktisadî ve siyasî bağımsızlık fikrini ilk defa olarak ciddi bir şekilde su üstüne çıkarmış olmasıdır. Ayrıca, siyasî-ideolojik alanda II. Meşrutiyet, feodal ideolojiden kopuşu ve ulusal-laik bir ideolojiye geçişi simgeler (Tanör, 2019: 219). Sonuç olarak II. Meşrutiyet rejimi, demokrasi ve özgürlükler pratiğindeki olumsuzluklarına karşın, millî toplum, millî devlet ve millî egemenlik tezlerinin ilk mayalandığı ortam olması bakımından önemli bir hizmet görmüş sayılabilir. Nitekim Türkiye'nin 1918'den sonraki siyasî-anayasal gelişmelerinde II. Meşrutiyetin bu olumlu mirasından yararlanılacaktır (Tanör, 2019: 220).

2.2.7. 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Sosyo-Ekonomik Yapısı

Osmanlı iktisat tarihi açısından, 19. yüzyıl öncekilerden çok farklı bir dönemdir. Dönemin bir önemli özelliği yönetim, eğitim, adalet, hukukun yanı sıra ekonomi, maliye ve para alanlarında merkezî devleti güçlendirmek için girişilen, Batı'dan esinlenmiş reformlardır. Dönemin ikinci önemli özelliği ise, Avrupa ticaretindeki hızlı genişleme aracılığıyla ekonominin dünya piyasalarına açılmasıdır (Pamuk, 2017: 118). Bu açılmayla birlikte tarım mallarının yanında sanayi ürünleri de yer almaya başlamıştır. Demiryolları, karayolları ve limanların yapılması ve bankaların açılması da bu süreci destekleyen unsurlar olmuşlardır. 19. Yüzyıldan önce bazı kurumlar değişirken toprak mülkiyeti, loncalar, sermaye birikimini engelleyen kurallar gibi kimi geleneksel Osmanlı yapıları varlıklarını korumuşlardır. Merkezî

bürokrasi var olan düzenin daha iyi çalışması için gerekli değişiklikleri yaparken, kendisinin düzen içindeki egemen konumunu tehdit edebilecek değişikliklere karşı direnmiştir (Pamuk, 2016: 18).

Her zaman borçlanmanın ilk nedenleri bütçe açıkları olmuştur. Ancak, 19. Yüzyıl'da, idarî ve askerî alandaki modernleşme çabalarının yanı sıra daha fazla askerî harcamalar gerektiren Avrupa savaş arenasına girilmesi devlet harcamalarını artırmıştı (Keyder, 1985: 646). İlk dış borçlar, 1840'lı yıllarda Galata bankerleri aracılığıyla ve kısa vadeli olarak Fransız bankalarından sağlandı. Kırım Savaşı'nın gerektirdiği yeni harcamalar ve gelir-gider dengesinde yarattığı büyük açık, Avrupa para piyasalarından borçlanma sürecini başlattı. Osmanlı Devleti'nin uzun vadeli borç tahvilleri Londra, Paris, Viyana ve Frankfurt gibi borsalarda giderek daha kötüleşen koşullarda büyük miktarlarda borç aldı (Pamuk, 2018: 58). Osmanlı Devleti'nin dış borçlarını ödeyemez duruma geldiği 1876 yılına kadarki elverişsiz koşullarda, diğer ülkelerin ödediği faizlerden çok daha yüksek faizlerle ve büyük miktarlarda borç para aldı. Bu fonların büyük bir bölümü cari harcamalarda, sarayların yapımında, büyük bir donanmanın kurulmasında ve bürokrasinin maaşlarının karşılanmasında kullanıldı. Ekonomiyi canlandıracak, mali gelirleri artıracak yatırımlara hemen hiç kaynak ayrılmadı (Pamuk, 2017: 119; Pamuk, 2016: 145; Ortaylı, 2010: 252). Böylece kısa bir süre içinde Osmanlı Devleti var olan borçların anapara ve faiz ödemelerini karşılayabilmek için yeniden borç almak durumunda kaldı. 1875 yılına gelindiğinde Osmanlı Devleti'nin dış borçları 200 milyon sterline yaklaşıyordu. Osmanlı maliyesinin tüm gelirleri 18 milyon sterlinken anapara ve faiz ödemeleri ise yılda 11 milyon sterlin tutuyordu (Pamuk, 2017: 120).

1874 yılında ise devletin yalnız dış borçları, bir yıllık bütçe gelirlerinin 10 katına yükselerek 22 milyar guruşa yaklaştı. 1875 yılında Osmanlı devleti dış borç yükümlülüklerini yerine getiremeyeceğini açıklamak zorunda kaldı (Güran, 2014: 333). 1876 yılında Osmanlı Devleti'nin dış borç ödemelerini durdurduğunu ilan etti. Bunun üzerine Osmanlı hükümeti ile Fransız, İngiliz, Avusturyalı, Alman ve diğer alacaklıların temsilcileri arasında başlayan görüşmeler, 1881 yılının Aralık/Muharrem ayında imzalanan bir antlaşmayla sonuçlandı. Bu antlaşma ile dış borçların miktarları indirilmiş ve ödeme koşulları yeniden düzenlenmişti (Pamuk, 2017: 121; Pamuk, 2018: 62). Bu doğrultuda Düyun-ı Umumiye kuruldu. Bu kurum, Avrupalı tahvil

sahiplerinin Osmanlı borçları üzerindeki haklarını korumak amacıyla kuruldu. Muharrem kararnamesiyle rûsûm-ı sitte denilen tuz, tütün, ispirto, pul, ipek ve balık resimlerinin idaresi, Doğu Rumeli vilayetinin ödediği yıllık vergi ile iç ve dış bütün borçların tesviyesi Düyûn-ı Umûmiye idaresine bırakıldı (1881). Böylece devlet içinde bir devlet meydana geldi (Kütükoğlu, 1994: 550; Keyder, 1985: 648). Düyun-ı Umumiye kısa zamanda Osmanlı Maliye Nezareti'ne rakip duruma geldi ve imparatorluğun toplam kamu gelirlerinin yaklaşık üçte birini kontrolü altına aldı. Düyun-ı Umumiye bir anlamda alternatif bir sömürgecilik aygıtı işlevi gördü. Yapı, imparatorluğun yirmiyi aşkın kentinde en üst düzeylerinde iki yüze yakın Avrupalı çalışını diğeri Osmanlı vatandaşı beş binden fazla çalışanıyla geniş bir örgüt kurdu (Keyder, 1985: 648; Pamuk, 2017: 121). Ayrıca, Osmanlı Devleti 1883 yılında yabancı sermayeyle kurulacak olan Tütün Rejisi Şirketi'ne imparatorluk içindeki tütün üretiminin denetlenmesinde, tütün alım ve satımında ve sigara üretiminde tekелci ayrıcalıklar tanımaktaydı. Reji Şirketi'nin yıllık karlarının bir bölümü, dış borç ödemelerinde kullanılmak üzere Düyun-ı Umumiye İdaresi'ne aktarılacaktı (Pamuk, 2017: 122; Pamuk, 2018: 53).

Osmanlı İmparatorluğu'nda 1839-1876 döneminde bir dizi yönetim reformlarıyla birlikte ülkenin kalkındırılmasını, halkın refah düzeyinin yükseltilmesini hedef alan ekonomik gelişme çalışmalarının da hız kazanması, giderek yoğunluğunu arttıran bir tarımsal gelişme politikasının uygulamaya konması sonucunu doğurmuştur (Güran, 2018: 775). Nüfus yoğunluğu düşük olan Orta ve Doğu Anadolu vilayetlerinde tahıl ve hayvan ürünlerinin toplam payı, % 80 ile 90 arasında değişmekte olup hatta bazı vilayetlerde zirai üretimin tümüne yakındır. Konya'da % 90,3, Ankara'da % 92,4, Bitlis'te % 97,9 ve Erzurum'da % 98,5. Buna karşılık nüfus yoğunluğu yüksek olan Aydın, Hudavendigar ve Trabzon vilayetleriyle İstanbul çevresi, tahıl ve hayvan ürünlerinin payının en düşük olduğu yerlerdir. Aydın'da % 57,8, Hudavendigar'da % 70,7, Trabzon'da % 77,3 ve İstanbul çevresinde % 69 (Güran, 2014: 89). Ekili toprakların yüzdesi Anadolu'da Rumeli'ye göre daha düşüktür. 19. yüzyılda toprak yoğun bir zirai faaliyet türü olan hayvancılık çok yaygındı; bitkisel üretim alanında nadas süreleri çok uzundu; tarım araçları ilkel. Gübre ve iyi tohum gibi verimliliği arttırıcı girdilerden pek yararlanılmazdı. Bütün bunlar toprak yoğun bir teknolojinin göstergeleriydi (Güran, 2014: 77).

Osmanlılar, memleketin iktisaden gelişmesinde dış ticaretin önemini çok iyi bilmelerine rağmen bunu Osmanlı tebaası olan tüccardan ziyade yabancı tüccarın eline bırakmakta mahzur görmemiş; hatta tanıdığı haklarla, Osmanlı toprakların da ticaret yapmalarını teşvik etmek yoluna gitmiş; devletin kuvvetli olduğu zamanlarda zararsız olan bu haklar, zamanla devletin iktisadî istiklâlini zedeler hale gelmiştir (Kütükoğlu, 1994: 650). Ticaret, özel şahıslarca yürütülmekle birlikte, bir nevi kamu hizmeti gibi düşünülüyordu. Ticaret erbabına, sosyal-ekonomik düzenin idamesindeki aracı rolünü, görev duygusu içinde ifa etmek üzere, ayakta kalmalarına yarayacak belli sınırlar içinde bir kâr marjı tanınır, ama bu sınırları aşarak spekülâtif zenginleşmelere pek imkân verilmezdi. Meşru kabul edilen kâr haddi, esnaflar için olduğu gibi, %5 ilâ %15 arasında, çoğunlukla %10 civarında bulunurdu (Genç, 2000: 75).

Osmanlı dış ticareti 19. yüzyılda, esas olarak, temel ürünlerin ihracatı ve mamul malların ithalatına dayanıyordu. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren, tahıl, pirinç ve şeker gibi bazı gıda mallarının ithalatı da önem kazandı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ile ticaretinin büyüme hızı, 1780 ile 1830 yılları arasında, yılda yüzde 1,5'un altındayken 19. yüzyıl ihracat ve ithalatın ortalama yıllık büyüme hızı, 1839-1873'e kadar olan dönemde yüzde 5'in üzerinde gerçekleşti (Pamuk, 2017: 126). Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa ülkeleri arasında 1838'den sonra imzalanan serbest ticaret anlaşmaları da, Osmanlı ekonomisinin dünya pazarına daha fazla yönelmesinde önemli bir rol oynadılar (Pamuk, 2017: 127). Almanya Osmanlı dış ticaretindeki payını, İngiltere hem ithalat hem de ihracatta birinci sırayı almaktayken 1880'lerde, özellikle İngiltere aleyhine genişletmeye başladı. Buna rağmen İngiltere, Osmanlı İmparatorluğu'nun ihracat ve ithalatında en büyük paya sahip ülke konumunu 1913'e kadar korudu (Pamuk, 2017: 128; Pamuk, 2018: 82). Avusturya ithalatta ikinci, ihracatta üçüncü iken; Fransa ihracatta ikinci, ithalatta üçüncü sırayı almaktadır (Güran, 2014: 311).

Tanzimat döneminin dış ticaretine ilişkin hukuksal çerçeve, 1838-1841 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin ilk önce İngiltere'yle, daha sonra da diğer Avrupa devletleriyle imzaladığı, birbirinin aynı bir dizi ticaret antlaşmasıyla belirlenmiştir (Pamuk, 1985, 653). Baltalimanı Ticaret Antlaşması, ithalatı düşük oranda vergilendiren bir antlaşma olması hasebiyle bir yandan Osmanlıların aleyhine ve Osmanlı Devleti'nin siyasî ve askeri güçlükleri dolayısıyla İngiltere'ye göre daha zayıf bir

pazarlık gücüne sahip bulunmasına bakarak İngilizlerin lehine sonuçlar doğurmuş olduğunu belirtilir. Osmanlı yönetimi antlaşmanın iktisadi ve mali sonuçlarından habersiz olmamakla birlikte, esas olarak siyasi nedenlerle masaya oturmuştur (Pamuk, 2018: 19).

Baltalimanı Antlaşması ile dış ticaretteki tekeller düzeni kaldırılıyor ve Osmanlı Devleti dış ticarete olağanüstü vergiler ya da sınırlamalar uygulama hakkından vazgeçiyordu. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda dış ticaretin hızla genişlediği ve iç pazarları istila eden ithal mallarının rekabeti karşısında, zanaatlara dayalı yerli üretim önemli gerilemeler göstermiştir. Avrupa'dan ithal edilen pamuklu tekstil ürünlerinin hacmi 1820'den 1914'e kadar yaklaşık 100 kat artış göstermiştir (Pamuk, 2017: 33; Pamuk, 2018: 20). İthal mallarının rekabetinin en güçlü olduğu pamuklu tekstil dalında yüzyılın ortalarındaki önemli gerilemeden sonra yerli iplik eğirmeciliği silinmiş, ancak yerli kumaş dokumacılığı varlığını sürdürebilmiştir. Yerli dokumacılar ucuz ve daha nitelikli olan ithal malı ipliği kullanmaya başlamışlardır (Pamuk, 2017: 34).

Baltalimanı Antlaşması ihracata uygulanan vergileri yüzde 12'ye çıkarıyor, ithalattan alınan vergiyi ise yüzde 5 olarak saptıyordu. Ayrıca, yerli tüccarlar iç gümrükleri ödemeye devam ederken, yabancı tüccarlar bu uygulamanın dışında bırakılacaktı. Böylece yabancı tüccarlar önemli bir ayrıcalık elde etmiş oluyorlardı (Pamuk, 2017: 30; Pamuk, 2018: 17). 1838 antlaşması Türkiye'de sanayi kurulmasını son derece zorlaştırmıştır. Osmanlı devlet adamları bu antlaşmanın yürürlükte olduğu bir zamanda endüstri kurmaya çalışmanın ne kadar zor olacağını idrak edememişlerdi (Mardin, 1985: 624). 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşmasında Osmanlılar az olan pazarlık gücünü ithalatı değil de ihracatı sınırlandırmak ve vergilendirmek için kullanmışlardır. Avrupa'da hemen her ülke ithalatı farklılaştırılmış tarifelerle sınırlandırarak korumacı bir politika için mücadele ederken, Osmanlıların, ithalatı değil de, ihracatı engellemekle uğraşmış olmalarına bir anlam vermek oldukça zor görünür (Genç, 2000: 54).

2.2.8. Osmanlı'da ideolojiler

Tanzimat hareketinden sonra Avrupa'yı tanıyan bir nesil ortaya çıktı. İlk aydın grubu da Yeni veya Genç Osmanlılar olarak tanınan Namık Kemal, Şinasi, Suavi gibi

gazeteci, memur yazarlardır. Bu yeni nesil aydınların etkisinde kendini daha da geliştiren ve özellikle II. Abdülhamid döneminin muhaliflerini de oluşturan Jön Türkler gelmişlerdir. Bu aydın grubu birbirinden çok farklı fikri-ideolojik bir yelpazede yer alıyordu. İstibdat döneminin yıkılması politik eylem noktasında bunları birleştiriyordu. Bu grubun başka bir özelliği de etnik mensubiyet açısından çeşitlilik sergilerken rejim karşıtlığı ortak eylem alanını oluşturuyordu. II. Abdülhamid rejimi 1908 hareketiyle çökmüştü. Avrupa etkisinde görünürlük kazanan ideolojiler, ülkenin nasıl kurtarılacağı konusunda farklı görüşler geliştiriyorlardı. Başlıca ideolojiler, Tanzimat'la başlayan Osmanlıcılık, Batıcılık, İslâmcılık, Türkçülük gibi etkili, ideolojiler yanında zayıf da olsa liberalizm, sosyalizm, anarşizm de görülmektedir. Bu ideoloji mensupları dernekler etrafında örgütlenirken, dergiler, gazeteler, kitaplar aracılığıyla fikirlerini yaymaya çalışmışlardır. Aydınlar da genellikle bu akımlardan birine mensuptur. Aslında bu mensubiyet keskin hatlarla belirlenmemiştir. Örneğin Batıcılık olarak beliren akımın tavrı “batılılaşma/modernleşme” ekseninde bütün ideolojilerde görünür. İslâmcılık, Türkçülük dahi bu anlamda modern bir akımdır.

2.2.8.1 Osmanlıcılık

İmparatorluk dahilinde yaşayan farklı dinî ve etnik grupları tek bir “Osmanlı milleti” olarak kabul eden ve bu unsurları ortak imparatorluk ideali çerçevesinde birleştirme yaklaşımına Osmanlıcılık denmektedir (Somel, 2020: 88). Hanioglu’na göre ise, özellikle Fransız İhtilâlinde sonra Osmanlı İmparatorluğu’nun sorunlarından başlıcası haline gelen çeşitli unsurların bağımsızlık hareketlerini ve İmparatorluktan kopma çabalarını, her türlü etnik milliyetin üzerinde Osmanlılık kavramı yaratarak önlemeye çalışan siyasî ve düşünce hareketine “Osmanlıcılık denilmektedir (Hanioglu, 1987c: 1389). Osmanlıcılık düşüncesi geleneksel Osmanlı devlet ideolojisinden radikal bir kopuş denemesini de ifade eder. Osmanlıcılık bir anlamda toplumu statü kompartımanlarına bölen premodern siyasî anlayış yerine, Fransız İhtilali sonrasında Avrupa’da yaygınlaşmaya başlayan vatandaşlık ve hukuksal eşitlik esaslarına dayalı modern siyasî anlayışın imparatorluğa tedricen girmesi anlamına gelmekteydi (Somel, 2020: 88).

Osmanlılık politikası, 1839 Hatt-ı Hümayûnu ile resmen açılan Tanzimat devrinin esas amacı, hukuk eşitliği ilkesiyle, Hristiyan tebaayı Osmanlılık

uyrukluğuyula devlete bağlamak, imparatorluğun birliğini koruyup sağlamlaştırmak olmuştur. Osmanlı tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden bu yeni siyasetin parolası, imparatorluk tebaasının hukuk eşitliğine dayanan Osmanlı birliğidir (İnalcık, 2018: 14). II. Mahmut zamanında başlayıp, Ali ve Fuad Paşalar zamanında zirve noktasına ulaşan bu siyasetin esasları, Osmanlı memleketindeki Müslim ile Gayrimüslim ahaliyi aynı hak ve vazifelerle mücehhez kılarak aralarında tam manasıyla eşitlik tesis etmek ve din ve nesep ihtilaflarına bakmaksızın ayrı milletleri birbirine karıştırarak Amerikan milleti gibi yeni bir Osmanlı milleti inşa etmektir. Fakat bu fikir hiçbir kavime, millete, dini cemaate cazip gelmedi (Çalen, 2017: 53; Çağan, 2008: 327; Kodaman, 2008: 235). Başka bir ifadeyle, 1830’larda ortaya çıkan Osmanlıcılık siyaseti başlangıçta pragmatik bir uygulamalar dizgesi olarak gelişmiş ve ancak 1868’den itibaren bilinçli ideolojik formülasyonlara konu olmuştur (Somel, 2020: 88).

Sonuç olarak Osmanlıcılık siyasî düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu’nda cemaat ve milliyet farklılıklarını aşan ve tüm Osmanlı topluluklarına aynı anda hitap eden ilk ideolojik yaklaşımdır. Önceleri pragmatik siyasî gerekler ve kısmen de diplomatik baskılar sonucunda ortaya çıkan bu düşünceye, Yeni Osmanlı ve Jön Türk düşünürleri ve II. Meşrutiyetin muhalif aydınları tarafından entelektüel öz kazandırılmıştır. Osmanlılık, bir milletin ortaya çıkması için kişileri birbirine bağlayacak temel kimliklere ve değerlere, yani milliyetin sübjektif yönlerine hitap etmediği için toplum içinde gerçek manada bir birlik ve dayanışma yaratamamıştır. Bu sebeple hukukî, siyasî boyutu öne çıkan Osmanlıcılık, bürokratik veya seçkin kökeninden kurtulup kitlelere mâl olamamıştır. Osmanlıcılığın, devlet felsefesinde ve siyasî yaşamındaki en büyük katkısı din ve ırk farkı olmaksızın herkesin yasa önünde eşitliği ilkesini getirmiş olmasıdır (Karpat, 2009: 71; Somel, 2020: 115-6).

2.2.8.2. İslâmcılık

İslâmcılık II. Abdülhamid döneminde gündeme gelen ve genellikle Panİslâmizm olarak da anılan etkili bir ideolojidir. 1878’de Rus orduları İstanbul kapılarına dayandıklarında Osmanlı devletinin dağılması halinde Arapların ayrılacağı gerçeği Abdülhamid’i çok tedirgin etmişti. O da bunun üzerine hem Arapları Osmanlı idaresine daha köklü bir surette bağlamak hem de Anadolu’ya gelen göçmenlerle yerli halkın daha iyi kaynaşmasını sağlamak için İslâmiyet’i, fiili bir devlet ideolojisine

dönüştürmeye karar vermişti (Karpas, 2009: 72). Bu süreçte gelişen İslâmcılık cereyanı, İslâmcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluşmuştur (Mardin, 1987: 1400).

Türköne'ye göre, İslâmcılığın doğuş süreci 1867-1873 yılları arasındadır. Çünkü, ilk defa bu dönemde gazetelerde “İttihad-ı İslâm” ve “İslâmlık fikri teşkili” gibi ibareler kullanılmaya başlanmıştır.³ Ona göre, “İttihad-ı İslâm” adı verilen düşünce, 19. asrın moda hâline gelen “Pan” hareketinden ilham almıştır (Türköne, 1994: 198). Bir kavram ve düşünce olarak ilk defa, Yeni Osmanlılar'ın Avrupa yayınlarında kullanılmış ve geliştirilmiştir. İttihad-ı İslâm'ı “kuvveden fiile” çıkarmak için kurulan cemiyetlerden ve gazetelere gelen kesif okuyucu mektuplarından, 1871 yılından itibaren düşüncenin bir kitle ideolojisine dönüştüğü söylenebilir (Türköne, 1994: 199).

Bir ideoloji olarak İslâmcılık, toplumsal yaşamı düzenleyen hukukun, siyasetin ve sonuçta devletin, İslâm'ın inançları içinde şekillenmesi gerektiğine inanır. Bu nedenle İslâmcılar, ilgilerinin önemli bir bölümünü İslâm'ın siyasî prensipleri üzerine yoğunlaştırmışlardır (Çağan, 2008: 339). Siyasî alanda asıl konu “İttihad-ı İslâm”, yani Müslümanların hem düşünce hem de siyaset ve devlet anlamında bir birlik vücuda getirmeleri, buna bağlı olarak bu birliği bozucu, engelleyici, geciktirici bütün faktörleri ortadan kaldırmalarıdır. İttihad-ı İslâm Osmanlıların bir devlet siyaseti olarak ortaya çıkışında, Müslümanları “bir çatı altında tutmayı sürdürmek” şeklinde tezahür etmişse de daha sonraları artık dağılmaya yüz tutan, hatta bir ölçüde dağılan İslâm birliğini yeniden tesis etmek şeklinde anlaşılmıştır (Kara, 1987: 1413). Bu siyasetin temel öğelerinden biri, Abdülhamit'in Panİslâmizm'inin ana parçası olan Halifelik temasının kullanılışı oldu. Burada Halife yalnızca Osmanlı İmparatorluğu üzerinde yaşayan Müslümanların değil, bütün Müslümanlar üzerinde manevî bir iktidara sahipti. Amaç, bütün dünyanın Müslümanların Halifinin çevresinde birleştirmek değil, imparatorluğun içindeki Müslüman halkları, Halife teması çevresinde seferber etmektir. Bunun için de Rıfâî'ler ve Kadirî'ler gibi tarikatlardan yararlanıldı. (Georgeon, 2019: 660).

³ Türköne, İslâmcılığın, Cemalettin Afgani'nin fikirlerinin etkisiyle Osmanlı kamuoyuna yayıldığı konusundaki yaygın kanaatleri reddederek, aksine onun Yeni Osmanlılardan almış olabileceğini iddia etmektedir (Türköne, 1994: 32-36).

Panİslâmizm politikası çerçevesinde Abdülhamid Müslüman toplulukların herbirine özel bir önem vermiş ve özgün uygulamalar gerçekleştirmiştir. İmparatorluk içinde en kalabalık halklardan biri olan Arapların yaşadığı eyaletler siyasî ve iktisadi bakımdan öncelikli hâle geldiler. Avrupa'nın üzerinde oyun oynadığı ve kışkırttığı politikalar gerçekleştirmesi de ayrı bir gerekçeydi. Arap eyaletlerine atanan yöneticiler en yeteneklileri, tecrübelilerden oluşur. Devlet yatırım ve olanaklarından buraya daha önemli bir bölüm ayrılır. Mesela, 1882 ile 1908 yılları arasında, Suriye'de ve Hicaz'da 2350 kilometre demiryolu döşenirken aynı tarihler arasında Anadolu'da yapılanı 1850 kilometrelidir. Şam gibi bir kent, 1906'da ve İstanbul'dan önce aydınlatma ve elektrikle işleyen tramvaylarla donatılır. Beyrut'da ya da Şam'da, devlet okullarının açılışı başka yerlerde olduğundan çok daha hızla yürür. Kısacası, devlet yaşamında Araplara daha fazla önem verilir (Georgeon, 2019: 662).

II. Meşrutiyet yıllarında İslâmcılar dönemin en geniş yayın faaliyetine sahip dergileri olan Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşâd, Mekâtib ve Medâris, Beyânülhak, Livây-ı İslâm gibi dergileri çıkardılar. Dönemin önde gelen İslâmcıları Filibeli Ahmed Hilmi, Şeyhülİslâm Musa Kazım, Said Halim Paşa, Seyyid Bey, İskilipli Mehmed Atıf, Babanzade Ahmed Naim, Mehmed Akif Ersoy, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ferit Kam, Mehmed Ali Ayni, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Hamdi Akseki, Şeyhül-İslâm Mustafa Sabri, Bediüzzaman Said Nursi, M. Şemseddin Günaltay , vb. (Çağan, 2008: 334).

Bu dönemde İslâmcıların siyasî etkinlikleri de öne çıkmıştır. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde kurulan partilerle olan ilişkileridir: Sırat-ı Müstakîm ve Beyanül Hak dergileri ilk sayılarında İttihad ve Terakki'ye olan hayranlık ve bağlılıklarını açıkça ifade ettiler. Meselâ Said Halim Paşa İttihad ve Terakki Fırkası başkanlığı ve sadrazamlık, Mustafa Sabri şeyhülişlâmlık, İttihat ve Terakki Fırkası üyeliği ve Ahali Fırkası ile Hürriyet ve İtilaf Fırkası kurucu üyeliği, Musa Kâzım şeyhülişlâmlık, Seyyid Bey İttihad ve Terakki Fırkası başkanlığı, Said Nursi İttihad-ı Muhammedi Fırkası kurucu üyeliği yaptılar (Kara, 1987: 1416).

2.2.8.3. Türkçülük

Türk milliyetçiliğinin maddi temelleri yönetim ve kültür hayatında İmparatorluğun Türk unsurunun egemen olmaya başlaması ile söz konusu olmuştur.

Türk unsur, 18. Yüzyılda idari ve askeri alanda öne geçmeye başlamışsa da bu durumun bir milliyetçi bilinç konusu olması 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başına rastlar. Anadolu ise henüz Türk milliyetçiliği yapmıyordu ve sadece kültürel yönden güçlü bir Türkleşme süreci başlamıştı (Ortaylı, 2010: 83). Bunun yanında Türkçülük tarihi söz konusu olduğunda Osmanlı sınırlarını aşan boyutunu ihmal etmek mümkün değildir. Osmanlı devleti gibi çok etnikli ve dinli bir devlet olan Rusya'nın egemenliğindeki Türklerde diğer etnik gruplarda görüldüğü gibi milliyetçilik hareketleri görülmekte, İkinci ve Tercüman (Bahçesaray) gibi gazeteler milliyetçiliği yaymaya çalışıyordu. Velakin Hanioglu (1987d)'nun da belirttiği gibi Osmanlı imparatorluğu içindeki Türkleri milliyetçilik fikrine yönelmekten alıkoyacak çeşitli fren mekanizmaları bulunmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş süreci karşısında, yalnızca Türkler imparatorluğu bir arada tutmaya çalışmakta, bu nedenle etnik kimlikler üstü bir Osmanlılık, yalnız Türkler tarafından kabul edilip gerçekleştirilmeye çalışılıyordu. İkinci bir fren de, İslâm dininin milliyetten ziyade ümmet anlayışı üzerinde durmasıdır. Fakat bunun etkisi azdır çünkü, aynı durumda bulunan Arap ülkelerinde milliyetçilik fikirleri Türklerden çok önce başlamıştır (s. 1395).

Toprak kayıplarının artması ile birlikte Osmanlılık içinde Türk unsuruna ağırlık verme gibi bir eğilimle karşılaşmaya başlanmıştır. 1883 yılında dış dünyadaki gelişmelerden rahatsız olup “Türkiye'nin Türkler tarafından idare edilmesi gerektiğini” vurgulaması başlı başına önemli bir mahiyet taşır (Engin-Vurgun, 2014: 186).⁴ 1869 da İstanbul'da Fransızca Les Turcs anciens et modernes (Eski ve Çağdaş Türkler) yayınlayan Mustafa Celaleddin Paşa (Constantine Borzecki), bu kitabında Türklerin etnik olarak Avrupa halklarıyla hısım olduklarını ve Ari ırkın Turan koluna mensup olduklarını ileri sürüyordu. Ayrıca eski Yunan ve Latin kaynaklarına dayanarak Türklerin ilkçağda geniş bir mevkîye sahip olduğunu ileri sürüyordu ve

⁴ Uzun yıllar Mabeyn Başkâtipliğini yürütmüş, Padişahı en iyi tanıyan kişiler arasında yer alan Tahsin Paşa'nın ifadesi ile: “II. Abdülhamid sadece şahsı için değil Müslüman Türk Milleti için de endişelenirdi”. Tahsin Paşa'nın bu konudaki beyanı şöyle: “Sultan Hamid devrini yaşamış ve Hünkâr'ı yakından tammış olanların malumudur ki, Sultan Hamid iki şeyden pek korkardı. Bunlardan biri borç, diğeri de asli unsurun zarar görmesi idi. Onun nazarında asli unsur Müslüman Türklerdi. Siyasî konularda görüşü bu idi. Sultan Hamid'in evhamı kendi şahsının ve saltanatının muhafazası endişesinden gelmekle beraber, asli unsur olan Türk Milleti'ne zarara gelmesi ve bu unsurun zayıflayıp diğer unsurların, dâhilde ve hariçte gördükleri kolaylıklar ve aldıkları yardımlar ile hükümet idaresinde tesirleri onu korkuturdu” (Akt. Engin-Vurgun, 2014: 187).

Türklerin dünya tarihinde önemli bir rol oynadıklarını belirtiyordu. Bu teorilerin amacı, Türklerin Avrupalı olduklarını göstermek ve onları Avrupalı tebaalarından ayıran farklılıkların önemini düşürmektir. Harbiye Mektebinde ders veren Müşir Süleyman Paşa Tarih-i Alem’de İslâmiyet öncesi Türklerin tarihinden de bahsediyor, Türklerin Hazreti Nuh’un oğlu Yafes’in soyundan geldiğini belirtiyor, Selçuklularla Osmanlıların, Macarlar, Bulgarlar gibi halklarla akraba olduklarını yazıyordu. Ahmet Vefik Paşa, Ebûlgazi Bahadır Han’ın Şecere-i Türki eserini Çağatay Türkçesinden Türkiye Türkçesine uyarlamıştı. Yine Ahmet Vefik Paşa “Lehçe-i Osmani” de Türklerin ve Türkçenin sadece Osmanlı’dan ibaret bulunmadığını, Osmanlı Türklüğünün Pasifikten Asya’ya kadar uzanan büyük bir ailenin kolu olduğunu belirtiyordu (Lewis, 1993: 343; Engin-Vurgun, 2014: 184; Ortaylı, 2010: 83). Başka bir ifade ile, millet merkezli tarih tasavvuru, Osmanlı tarihini Türk tarihinin içinde tanımlamak suretiyle Osmanlı merkezli tarih tasavvurunu yıkmış ve Türk tarihinin Osmanlı ve İslâmiyet’ten önceki çağları ile Osmanlı coğrafyası haricindeki kısımlarını Türk tarihçiliğinin ilgi alanına sokmuştur (Çelen, 2014: 605).

Bilhassa 1880 sonrasında günlük gazete ve dergilerde ‘Türk’ kavramının eskisine nazaran oldukça farklı bir bağlamda, “Türk millet-i necibesi” gibi, kullanılmasına şahit olunuyordu (Hanioğlu, 1987d: 1395). 1898’de, Bursalı Mehmet Tahir Bey’in, Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri, adlı kitabı 1900’de ise Necib Âsim Bey’in Leon Cahun’dan adlı eserinden uyarladığı Türk Tarihi neşrolunması Türk kimliğinin toplumsal olmasa da entelektüel alanda görünürlüğünü ortaya koymuştur. Fakat bütün bu çalışmalar çok önemli olmakla birlikte, Türk milliyetçiliği fikrinin varlığını değil Türk unsura ehemmiyet verilmesi anlamına geliyordu. Mesela, devlet yazışmalarında da Türk kelimesi çok nadir olarak ortaya çıkarken, Osmanlı kelimesi hep tercih edilmiştir (Hanioğlu, 1987d: 1396). Osmanlı siyâsi terminolojisine o zamana kadar yabancı “vatan”, “millet” terimleri gerçek bir anlam kazanmaya başlamışsa bu Genç Osmanlılar tesiriyle olmuştur (Tunaya, 1999: 83). Lewis, Fuat Paşa’nın Stratford Canning ile yaptığı bir konuşmada, imparatorluğun hiçbirinden vazgeçemeyecek dört temel üzerine dayandığını belirttiğini söyler. Lewis (1993)’e göre bu devletin dayandığı felsefeyi göstermesi açısından önemlidir: “Milliyet-i İslâmiyye, devlet-i Türkiyye, selatin-i Osmaniyye, payitaht-ı İstanbul”. Fakat, Fuat

Paşa bu sözüyle herhangi bir ırkî veya etnik Türk özdeşliği veya egemenliği fikrini öne sürmüyordu, yani kültürel özdeşlik duygusundan başka bir şey değildir (s. 345).

Türk aydınları ne Osmanlılık ne de İslâmcılık siyasetlerinin diğer unsurların kendi milliyetçiliklerini önlemediğini, sadece Türkler tarafından önemsendiği görüldükçe, Türk milliyetçiliğine yönelmeye başlamışlardır. Türk Milliyetçiliği bir ideolojik kimlik kazanmaya başladığı süreçte İmparatorluğun Hristiyan unsurları yanında Arnavut ve Arap gibi Müslüman unsurları da ayrılmış durumdaydı. Bu noktada ilginç olan bir durum, imparatorluk içindeki çeşitli unsurların temsilcileri, gelişen Türk milliyetçiliği karşısına mevcut siyasî ortamı ve güçlerini, kendi milliyetçiliklerini çıkarmaya uygun göremedikleri dönemde Osmanlılık idealine sarılmışlardır. Ancak, söz konusu şartlar kendileri açısından elverişli olduğu anda, kendilerince bir değer ifade etmeyen bu kalkanı bir kenara bırakarak kendi milliyetçiliklerine yöneldikleri görülüyor (Hanioğlu, 1987c: 1393).

Kültürel Türkçülüğün hız kazanması II. Abdülhamid döneminde gerçekleşti. Bu dönemde Macar Türkologları'nın artan çalışmaları, Orhon yazıtlarının Vilhelm Thomsen tarafından 1893 yılında okunması gibi gelişmeler Türklük araştırmalarına hız kazandırdı, bu da Osmanlı entelektüelleri üzerinde derin etkiler meydana getirdi (Hanioğlu, 2012: 552). Rumeli Türkiye'sinin kaybı ve Balkanlar'daki Türklere karşı işlenen katliamlar ve yaşanan göçler, İttihad-ı Anasırın sonunu hazırlamış, yani Osmanlıcılık politikası iflas etmiştir. 1912'de yaşanan Balkan felaketi imparatorluk tahayyülünü derinden sarsmıştır. Bu süreçte Türk milliyetçiliğinin ideolojik kavramlaşması açısından da dönüşümler yaşanmıştır. 19. yüzyılın sonundan itibaren "kültürel milliyetçilik" olarak ifadesini bulan Türk milliyetçiliği ve Türkçü hareket, Balkan savaşları sonrası siyasî bir akıma dönüşmüştür (Engin-Vurgun, 2014: 195). Bu kayıplar Türkçülerin bu alandaki tezlerini kuvvetlendirirken artık çok sayıda unsurdan da artık bahsetmek mümkün değildir. Bunların dışında kalan Arap unsuruna yaklaşma açısından ise Osmanlılık ideali yerine İslâm ve hilâfet makamının kullanımı daha yararlı gözükmektedir (Hanioğlu, 1987d: 1398). Türkçülüğün artık yalnızca kültürel bir akım olmaktan çıkarak, aynı zamanda siyasî boyutu ağır basan bir hareket haline gelmesi ile ilk hedef olarak, siyasî bir Türk birliği gündeme gelir. Fakat yapılması gereken ilk iş, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Türklerde ulusal bir şuur uyandırmak,

onları harekete geçirmek gerekmektedir. İkinci olarak, bütün Türkleri birleştirmek yolunda eyleme geçilmelidir (Hanioğlu, 1987d: 1398).

Diğer taraftan Osmanlı dışı Türk dünyasına mensup olup, gerek bulundukları yerlerde, gerekse de Osmanlı ülkesine gelerek burada Türkçülük akımını savunan bir hayli aydın da mevcuttur (Engin-Vurgun, 2014: 191). Türk dünyasındaki bu hareket, kültürel Türkçülüğü savunurken daha sonraları Panslavizm'e karşı Pantürkizm'i hedeflemiştir. "Dilde Fikirde İşte Birlik" şiarını benimseyen İsmail Gaspiralı, Kırım'da çıkardığı Tercüman gazetesiyle bütün Türk dünyasına hitap etmiştir. Türkçe piyesler kaleme alan Azerbaycanlı Mirza Ahundzade, Türk alfabesinin ıslahı için çalışmalar yapmıştır. Hasan Zerdabi ilk Türk gazetesi olan Ekinci'yi çıkararak Türk milliyetçiliğine katkı sunmuşlardır. Hüseyinzade Ali Bey ve Ahmed Ağaoğlu da Türk milliyetçiliğinin Türkiye'de yerleşmesinde etkili olan isimler olmuştur. Türk milliyetçiliğinin kökleşmesindeki isimlerden en dikkat çekenini ise Yusuf Akçura olmuştur. Rusya Türklerinden olan Akçura, "Pantürkizmin yaratıcısı" olarak ifade edildiği gibi, Türkçülük üzerine kaleme aldığı eseriyle Türk milliyetçiliğinin düşünce boyutuna katkı sağlamıştır (Engin-Vurgun, 2014: 192).

Bu dönemde Türkçülük, Türk Derneği, Türk Yurdu Cemiyeti, Türk Ocağı, Türk Bilgi Derneği gibi teşkilâtlar; Türk Derneği, Türk Yurdu, Genç Kalemler, Halka Doğru, Türk Sözü, Millî Tettebbular, İslâm Mecmuası, İçtimâiyât Mecmuası, Yeni Mecmua gibi süreli yayınlar ve Ziya Gökalp, Akçuraoğlu Yusuf, Ahmed Ağaoğlu, Ahmed Hikmet, Hamdullah Subhi, Mehmed Emin, Bursalı Mehmed Tahir, Köprülüzâde Mehmed Fuad, Hüseyinzâde Âli, Necib Âsım, Veled Çelebi, Ali Canib, Celâl Sahir gibi simâlar tarafından temsil edilmiştir (Çelen, 2014: 593).

2.2.8.4. Batıcılık

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yenileşme çabalarıyla başlayan bir hareket olmakla birlikte, özel olarak II. Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkan bir düşünce hareketine Batıcılık (Garbcılık) adı verilmektedir. Daha evvelki hareketin yaratıcı ve savunucularına özel bir isim verilmediği halde, bu dönemdeki düşünce hareketinin temsilcilerine Batıcılar (Garbcılar) denilir (Hanioğlu, 1987b: 1382).

Osmanlı Devleti'nin ıslahat hareketleri askerî, idarî, ekonomik sebeplerle sürekli görülmüştür. Fakat bu ıslahat hareketleri, mesela, Genç Osman, IV. Murad gibi

ıslahatçıların Batı'dan etkilenmesi söz konusu değildir. Kendi tarihinin güçlü ve büyük olduğu dönemlerine, şeriata dönülerek bir kurtuluşun gerçekleşeceği düşünülmüştür. Lale dönemiyle birlikte ilk defa kendi dışında bir dünya yani Avrupa model alınmaya başlanmıştır. Batılılaşma hareketleri sistematik ve bilinçli bir biçimde III. Selim ile başlar. Batılılaşmanın tek kurtuluş yolu olduğu kabul edilerek kurumsal düzeyde radikal değişimler II. Mahmut ile başlamıştır. Osmanlı yöneticilerinin bu aşamada arzuladıkları değişim, Batı'nın üstün olduğu kanaatine varılan teknolojisinin İmparatorluğa ithalinden ibaret olmuştur. Avrupa'ya çeşitli sebeplerle gönderilen elçi ve temsilcilerin bıraktıkları eserlerde karşılaşılan yapının her alanda üstün olduğu işlenmektedir. Bu, doğal olarak yönetimin beklentisinden daha derinde bir değişiklik isteminin gündeme gelmesine yol açmıştır (Hanioglu, 1987b:1382).

Osmanlı devletinde Batılılaşma hareketlerini hızlandıran olaylardan biri de Osmanlı ülkesine sığınıp geri dönmeyen Polonyalı, Macar ve İtalyan devrimci birliklerinin din değiştirip Osmanlı hizmetine girmeleridir. Bunlar yeni ülkelerine derin bir bağlılıkla hizmet etmişler, Tanzimat reformlarının yürütülmesine yetenekleriyle katkıda bulunmuşlardır. 1849 Polonya - Macar mültecileri sadece Osmanlı ordusuna değil, sivil bürokrasiye ve kültür hayatına da yararlı hizmetler sundular (Ortaylı, 2010: 178). Topçuluktan haritacılığa, matematik eğitiminden veterinerliğe veya ressamlığa kadar 19. yüzyıl Osmanlı hayatına birtakım yeniliklerin girmesinde mültecilerin payı vardır. En yüksek rütbelisinden en küçüğüne kadar Osmanlı modernleşmesi mülteciler sayesinde yararlı kadrolar kazanmıştır (Ortaylı, 2010: 280). Bu grup aynı zamanda evlilik yaptıkları ve bulundukları çevrede de yeni bir hayat tarzı getirdiler. 19. yüzyılın Osmanlı yüksek sınıfı arasında ulusalcı bir Batılılaşma bu çevrede başladı. Tanzimat toplumunu, daha doğrusu yeni sınıfı oluşturun üçüncü grup, Macar - Polonya mültecileriydi (Ortaylı, 2010: 281).

Batılılaşma, ilk aşamada halktan ziyade seçkinlerle sınırlı bir olgudur ve 1839'dan itibaren de Batılılaşma taraftarları yönetimde üstünlüğü ellerine almışlardır. Batılılaşma/modernleşme uygulamaları ilk aşamada eskinin yanında yeniyi kurmaya ve onu güçlendirmeye çalışmışlardır. Bu süreçte, kendilerini aydın kabul eden yeni seçkinlerle onların aydınlanmaya muhtaç gördükleri kitle arasında büyük bir mesafe oluşmuştur. Bunun sonucu olarak Batılılaşmaya karşı çıkan kitle ile seçkinler arasında birinci grubun dindarlık-dinsizlik, ikinci grubun ise ilericilik-gericilik olarak

gördükleri bir çatışma başlamıştır (Hanioğlu, 1992: 149). Batıcılık cereyanı adını almış olan fikirler kısmen de başka dergilerin yanında en fazla İctihat dergisinde Batılılaşma açısından dikkate değer tezler ortaya atmışlardır (Tunaya, 1999: 96).

İctihad, Batıcıların tezlerini çok daha açık bir biçimde ortaya koymalarını sağlamaktaydı. İlk kez olarak, Batı'nın üstünlüğünün tartışılmaz bir temele, bilime dayandığı dolayısıyla ona karşı çıkmanın saçma olduğu işlenmekteydi. Başyazarının ifadesiyle ya “biz Avrupa'ya gitmeliydik” ya “Avrupa bize gelecekti (yani topraklarımızı işgal edecekti)” (Hanioğlu, 1987b: 1384). Batılılaşma taraftarları, Osmanlı toplumunun modernleşmesinin önünde iki engel görür. Bunlar geleneksel değerler ve din kurumudur. Onlara göre toplumsal gelişmenin önündeki temel engel olan din kurumu ve etkisi tek kurtuluş çaresi olan Batılılaşmanın gerçekleşebilmesi mevcut etkinliğinin zayıflaması gerekiyordu. Dinden sonra gelişimin önündeki ikinci engel de geleneksel değerlerden kaynaklandığını ileri sürdükleri özel girişim eksikliğiydi. Toplum, dünyevî değerleri küçümsemekteydi ve bu tutumun değiştirilmesi gerekmektedir. Başta Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı ve Celâl Nûri beyler olmak üzere materyalizm, pozitivizm, Darwinizm, Freudizm gibi Batı'daki düşünceleri benimseyen pek çok yazar, Osmanlı toplumunun gerek yapısal problemlerin gerekse bu problemlere bağlı siyasî meselelerin çözümü için topyekün Batılılaşma dışında bir çaresinin bulunmadığını iddia etmişlerdir (Hanioğlu, 1987b: 1385; Hanioğlu, 1992: 150). Batılılaşma yanlısı seçkinlerin Batı'nın üstünlüğüne sebep olarak “ilim ve fûnûn”u görmeleri Osmanlı-Türk düşüncesinde biyolojik materyalizmin ağırlık kazanması sonucunu doğurmuştur (Hanioğlu, 1992: 149).

1908 Meşrutiyeti'nden hemen sonra Garpçılar adı verilen kimselerin yoğun bir faaliyete başlamışlardır. İstanbul'da Mehtab (kapatılınca Şebtab adıyla yayımlanmıştır) adında bir dergi etrafında toplanmışlardır. Abdullah Cevdet de Mısır'da İctihad dergisini çıkarmıştır. Meşrutiyet döneminde Abdullah Cevdet çeşitli biyolojik materyalist yazarlardan bir derleme yapmıştır. Fûnûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihaları adındaki bu eser ve aynı yazarın Fenn-i Ruh... adlı kitabı, söz konusu amaç konusunda en önemli çalışmaları oluştururlar. Savaş yıllarında Garpçılar'ın Celâl Nuri Bey'in Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'ndaki makaleleri ve Abdullah Cevdet Bey'in İkdam gazetesindeki kısa süreli başyazarlığı dışında bir yayın faaliyeti olmamıştır (Hanioğlu, 1987b: 184-187; Hanioğlu, 1992: 151).

2.2.8.5. Sosyalizm

Görgün (2009), bir İngiliz seyyahın 1848’de İzmit Valisi Osman Bey’in kendisine Paris’te yeni neşredilen sosyalist bir bildiri göstermesi dolayısıyla Osmanlı siyasetçi ve aydınlarının hem 1848-1849 devrimleriyle hem de sosyalist fikirlerle tanışmış olduklarını iddia eder (s. 383). Fakat Tuncay (1987b)’a göre ise, Osmanlı İmparatorluğu’nda, çok eskilerden beri ekonomik amaçlı işçi hareketleri olmakla birlikte işçiler, solcu bir bilinçle değil, ortaklaşa çıkarlarını koruma içgüdüleriyle hareket etmişlerdir. Türkiye’de sol, asıl olarak II. Meşrutiyet’ten sonra Türkiye’de 1908-1925 döneminde doğmuştur (s. 1445-6). Ona göre, Türk solculuğu 1908-1925 yılları arasında, siyasî iktidar mücadelesi açısından bakılırsa, küçük ve önemsiz bir hareket olmuştur. Hemen hiçbir zaman, bir halk hareketi olmak boyutlarına yaklaşamamış, bazı küçük aydın çevrelerinde kalınmıştır (Tuncay, 1987b: 1447). Bu süreçte “İştirakçi” lakabıyla tanınan Hüseyin Hilmi ihtilâlden hemen sonra İstanbul’da İştirâk dergisini çıkarmaya başladı. Bu dergi etrafında toplananlar Eylül 1910’da Osmanlı Sosyalist Fırkası’nı kurdular. Osmanlı Sosyalist Fırkası kurulmadan önce dergi yayınlayan bir grup vardır. Bu dergilerin biri kapatılsa diğeri açılmıştı. Nihayet, Mahmud Şevket Paşa’nın katli vesilesiyle sona erdirilen bütün muhalefetin içinde, savaş ertesine kadar, solculuk da ortadan kalkmıştır (Görgün, 2009, 384; Tuncay, 1987a: 1450).

2.2.8.6. Liberalizm

Liberal doğrultudaki anayasacı düşüncelerin yayılmasında 1860-70 hareketinin öncüleri olan Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa ve diğer düşünürlerin yazıları önemli bir rol oynamıştır. Harbiye, Mülkiye vb. gibi yüksek okullarda bu tip özgürlükçü ve dönüşümcü hareketler daha bir etkindi. Namık Kemal ve diğer Yeni Osmanlılar Abdülhamit’e yönelik Jön Türk eyleminin çekirdeğini oluşturan düşünce hareketinin meydana çıkmasına neden olmuşlardır (Çavdar, 1999: 51). Jön Türkler, 1902 kongresinde Osmanlılık, yabancı müdahalesi, etnik gruplar arasındaki dayanışmayı geliştirme gibi konular üzerinde duruluyordu. Bu sebeple bu program liberal çizgide sayılmamaktadır. Sabahattin’in bu planlarına karşı çıkan Ahmed Rıza Bey ve arkadaşları 1902 sonrasında Jön Türk hareketinin kontrolünü fiilen ellerine geçirmişlerdir (Hanioğlu, 1987a: 383; Reyhan, 2020: 146; Çavdar, 1999: 76). 1907

Kongresinde ise, Jön Türk özgürlükçü hareketinin liberal niteliğinin devrimci doğrultuya dönüşümünü belirleyen bir tarihi dönemeç noktasıdır (Çavdar, 1999: 86). Çavdar, Jön Türk hareketinin temel niteliklerinden birinin düşün alanında burjuva-liberal çizgi olduğu üzerinde durur. Fakat, burjuva-liberal ve burjuva-devrimci çizgilerine rağmen Türk millî burjuvazisi ile gerekli bağları kuramamışlardı. Devleti, halkların birliği ve ülkenin bütünlüğü içinde kurtarmaya çalışırken, parçalanmanın ön koşullarını da hazırlamışlardır (Çavdar, 1999: 88-89).

Kansu (2020)'ya göre, 1908 devrim sonrasında kamuoyunda tartışılmaya başlanan liberal görüş ve fikirler de el yordamıyla bulunmuş değildi. 1908 Devrimi sonrası kurulan Meclis-i Mebusan'ın yasama faaliyetlerine bakıldığında, sosyal, siyasî ve ekonomik alanda liberal bir düzen yaratmak için yapılan köklü değişikliklerin çoğunun, her ne kadar sansürle engellense de, II. Abdülhamit'in İstibdat Devri'nde, 1880'li yıllardan beri, uzun boylu tartışılmıştır (s. 277-278).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUM DÜŞÜNCESİ

3.1. ZİYA GÖKALP'TE BİREY VE TOPLUM GÖRÜŞÜ

Gökalp'in birey ve toplum ilişkilerinde belirleyici olan bilimsel analiz birimi ve ideolojik tutumunun oluşumu, ilk gözlemlerini gerçekleştirdiği yaşadığı yer olan Diyarbakır'dır. Mesela, ilk dönem yazılarının birinde Diyarbakır'ın yüzde onunun mahkûm ve kaçaklardan oluştuğunu belirten Gökalp, bunun sebeplerini araştırır ve aşiret yapısının buna sebep olduğunu ortaya koyar. Bir cinayet işlendiğinde bu bireyin değil, aşiretin cinayetidir. Aşiretin lideri katil sayıldığı için çözmek ve kısas yapmak zorunda kalır (Gökalp, 1976: 103-106).

Gökalp, “birey-toplum” sorununa değinirken öncelikle kullanılan kavramların izahını yapmakla işe başlar. Böylece düşünce sisteminde muğlaklıklara yer bırakmaz. Ona göre (2018), “içtima/toplum”, mutlak bir surette çok sayıda insanın bir araya gelmesi demek değildir. İnsanlar bazan “toplanma/içtima” halinde, bazan “karışma” halinde birleşirler (s.31). Söz konusu “karışma” sadece iki kişi arasında meydana gelmez. Birçok fertlerden oluşan salonlar, mesireler gibi büyük bir toplulukta da bu hâl görülebilir. Gökalp (2018)'e bu kavramları şöyle açıklar:

İhtilal halinde iken ruhlarda hâkim olan his ‘Tefahürçülük’ (övünmek) yahut ‘hadpesendlik’ (kendini beğenmişlik) diye tercüme edebileceğimiz ‘vanite’ dir. İhtilâti içtimadan (toplumdan) ayıran en bariz alâmet birincisinin fertleri hadpesentliğe sevk etmesi, İkincinin ise bilâkis bu histen tecrid eylesmesidir. İçtima halinde insanlar ferdiyetlerini tamamıyla unuturlar. Ruhlarını ihtilâl zamanında mevcut olmayan bir heyecan istilâ eder ki buna ‘Vecd-enthousiasme’ diyoruz. Bu vecd hangi fikri bir hâle gibi kuşatırsa ona bir (mefkûre) mahiyeti verir. Bu anda artık ‘ben’ ‘sen’ yoğuz; yalnız mefkûre süretinde ruhumuzda yanan yeni temayüllerimiz vardır. Ruhların yeni imtizaca başladığı; henüz tamamıyla kaynaşmadığı anlarda böyle bir fert bir içtima meclisini ihtilâl mecmuuna kalbedebilir (s. 32).

Gökalp (1974), görüldüğü gibi toplum determinizmine meylederken biyolojik determinizme ise şiddetle karşı çıkar. “Açlık, susuzluk, uyku ihtiyacı, cinsî ihtiyaç gibi temayüller insanların ruhunda birer âmîri mücbir hükmündedir ve bu sebeple hür olmaları mümkün değildir” varsayımını kabul etmez. İnsan bu ihtiyaçların tesiri altındadır ama üç ay oruç tutanları, kırk gün çile çekenleri, intihar maksadı ile aylarca yemek yemeyenleri örnek vererek zorunlu belirlenimi kabul etmez. Çünkü, bu olaylar gösteriyor ki, “İnsanda uzvi temayüllerden başka, içtimaî temayüller de var. İnsan dinî, ahlâkî, bedîî mefkûreleriyle, uzvi tehalüklerini yenebilir. Akli mefhumları ile siretine makul istikametler verebilir” (s. 59-60). Gökalp (1974), insanın bu sosyal temayülleri sayesinde arzularına ve heyecanlarına hâkim olmasına “irade” adını verir. Bu sosyal temayüller ise “mefkûreler” ve “mefhumlar”dır. İnsanın arzu ettiği şeyi yapmamasına “menfî irade” iradenin arzu etmediği şeyi yapmasına “müspet irade” olarak tanımlar. Meselâ açken bir şey yememek menfî bir iradeyi, yaşamayı arzu ederken vatan aşkı ile harbe gitmek müsbet bir iradeyi gösterir (s. 60). Ona göre (1974), insanlar hür olarak doğmazlar ama hürriyete kabiliyetli olarak dünyaya gelirler. Cemiyet onlara öncelikle, ruhî bir hürriyet verir, sonra da, siyasî ve içtimaî hürriyetlere mazhar kılar (s. 61).

Gökalp’te birey-toplum tartışmasının tezahür ettiği akademik alanlardan biri “büyük adamlar” sorunudur. Sosyal determinist bir aydın olarak Gökalp’in toplumda bireye belirleyici bir işlev atfetmesi kayda değerdir. Böylece katı değil esnek bir sosyal determinist tavra sahip olduğu görülmektedir. O, “Büyük Adam” sorununu sosyoloji biliminin izah etmeye çalıştığı temel sorunlardan biri görür. “İçtimaî cereyanların şuurlulaşmasına vasıta olan fertlere büyük adamlar” (Gökalp, 1981: 132) denildiğini belirten Gökalp, bunun için de sosyolojinin şu iki soruya cevap aradığını söyler: “‘Büyük adam’ namını verdiğimiz kimseler, birtakım içtimaî sebeplerin telâhukundan mı meydana geliyor? Yoksa uzviyetin esrârangiz bir hamlesinden mi tevellüt ediyor?” Bu soruya şu cevabı verir: “Büyük adamlar, içtimaî tekâmülün bir mahsulü olarak meydana çıkıyor iseler ‘içtimaî muayyeniyet’ (Determinisme social)’i ihlâl etmiş olmazlar; halbuki uzviyetin hayati bir hamlesinden doğuyorlarsa cemiyetin mukadderatı daima hariçten gelen esrârengiz âmillerin tesirene maruz olarak gayr-ı muayyeniyet (Indeterminisme) içinde kalır” (Gökalp, 1981: 123). Bunun için de büyük adamların ortaya çıkış tarzını öncelikli olarak araştırır. Gökalp (1981)’e göre

iki sınıf büyük adam vardır: “Müceddid (Reformateurs)’ler ve mübdiler (Inventeurs)”. Gökalp, ma’şeri vicdana ait bir hars cereyanını tecelli ettirenlere “müceddit”, mesleki vicdanlara ait bir medeniyet cereyanını temsil edenlere “mübdî” adını verir (s. 132). Müceddidlere örnek olarak din mübeşşirleri, büyük fatihler, büyük inkilâpçılar, büyük kahramanlar gösterilebilir. Mübdilere örnekler ise marifet ve medeniyetin herhangi bir şubesinde keşif, ihtira yahut ıslâh suretinde büyük bir yenilik ve ilerleme husule getirenlerdir (Gökalp, 1981: 123). Gökalp (1981), toplum tipleri ve buna bağlı dayanışma biçimleri ile büyük adamlar arasında da bağlantı kurar. Bir kavimde duyguların aynı olmaya başlaması mücedditleri, işlerin gittikçe ayrılmış olması da mübdî’leri yetiştirir (s. 125). Gökalp (1981)’e göre, “Mücedditler, milletlerde kendiliğinden husule gelmeye başlayan milletleşmek cereyanlarının bir nevi şuuru hükmündedir” (s. 126). Büyük adamlar, içtimaî cereyanların şuurları oldukları halde, kendileri, ekseriyetle yaptıkları işi şuurlu bir surette düşünmezler, derin düşünceye dayalı bir irade ile, eleştirel bir usul ile hareket etmezler (Gökalp, 1981: 133).

Bu tartışma çerçevesinde Gökalp (2018), ferdiyet ile şahsiyet arasında da bir ayırım yapar. Ferdiyeti, fizyolojik ihtiyaçlarla donanmış olan biyolojik varlığımız olarak tanımlarken şahsiyeti ise ferdiyetin mefkûrelerle donanmış hali görür. Yani ferdiyet maddi varlıklardan müteşekkil iken şahsiyet mefkûrelerden müteşekkildir (s. 27). Gökalp (2018)’e göre, şahsiyet ve ferdiyetin ikisi de birer temayüller sistemidir ikisi de elemlerden kaçır, hazları arar. Fakat birincisi maddî elemlerden kaçırarak, maddî hazları arar, ikincisi ise mânevî elemlerden kaçırarak, mânevî hazları arar. Gökalp ayrıca şahsî temayüllerin kökeni ile ferdî temayüllerin kökeni ayrı görür. Ferdî temayüller bize türümüzün telkinleri mahiyetindedir. Şahsî temayüller ise cemiyetimizin ilhamları hükmündedir (s. 28). Gökalp (2018), ferdiyet ile şahsiyet kavramları arasındaki farkı gösterirken ferdiyetsiz bir şahsiyet tasavvur edilemediğini bunun için de şahsiyetçilerin hiçbir zaman ferdiyeti ihmal edemeyeceğini söyler. Fakat, şahsiyetsiz fertler pek çok olduğu için ferdiyetçiler şahsiyeti ihmal edebilirler (s. 29). Gökalp, ferdiyetçiliğin toplum için zararlarından bahseder. Ona göre, bir adamın ferdiyetçi olması; diğerlerindeki gizli ferdiyetleri uyandırmaya sebep olur. Kendini beğenmiş (Tefahürcü) fertler işte bu sebeple her nevi içtimaların dağılmasına sebep olabilirler (Gökalp, 2018: 33).

Aslında Gökalp, kendisine yönelik eleştirinin başında gelen ferdi, toplum karşısında erittiği, yok saydığı iddialarını “fert ve şahsiyet” kavramlaştırması ile aşmaya çalışır. Sosyoloji ve özellikle Durkheim sosyolojisi üzerinden “şahsiyetlere hiçbir kıymet vermeme” iddiasını cevaplandırır. Bu iddia sahiplerinin Durkheim’i hiç tanımadıklarını söyler. Ona göre, Durkheim, şahsiyete en büyük kıymeti veren ve şahsiyeti en ilmi bir surette tarif ve izah eden bir sosyologdur. Gökalp, fert ve toplum konusunda kendi düşüncesine de kaynaklık eden Durkheim’ın “şahsiyet”i ikiye ayırdığını belirtir. Bunlardan birincisi ‘maşerî şahsiyet’, ikincisi ‘ferdî şahsiyet’tir. Buna bağlı olarak Gökalp (1980), maşerî şahsiyeti şöyle izah eder: “Maşerî şahsiyet, menşe itibarıyla cemiyete aittir. Her cemiyet kendisine mahsus maşerî bir vicdana mâlik olan bir zümredir. Mâşerî vicdan, o zümredeki müşterek duyguların, müşterek itikat ve mefkûrelerin hey’et-i mecmuasından ibarettir. Mâşerî şahsiyeti vücuda getiren işte bu müşterek vicdandır. Her cemiyet, içtimaî tesânüde mâlik, her millet hakikî bir şahıstır” (s. 20-21).

Şahsiyetin ikinci türünün “ferdî şahsiyet” olduğunu söyleyen Gökalp, Durkheim’den hareketle kavramı açıklar. Buna göre,

Ferdî şahsiyet de içtimaî taksim-i a’ maldan doğar. Zira işlerin içtimaî taksimi insanları meslekî zümrelere ayırır. Bu suretle fertlerin ruhunda mâşerî vicdandan başka bir meslekî vicdan vücuda gelir. Meslekî vicdan ihtisasa kıymet verdiği için, gittikçe derinleşmeğe meyyaldır. İhtisas derinleşe derinleşe ferdî şahsiyeti vücuda getirir. Yani, ferdî şahsiyete ancak mütahassıslarda tesadüf edilebilir. Bunlar da ancak taksim-i a’ mâl hususunda çok ilerlemiş bulunan cemiyetlerde vücuda gelebilir. ... Fakat, bu ferdî telâkkiler, cemiyetin müşterek olan dinine, ahlâkına, hukukî, bedîî, siyasî, ilah... telâkkilerine müstenid olmak mecburiyetindedir. Zira, eğer ferdî şahsiyet mâşerî şahsiyete istinat etmez, onun müşterek kumaşı üzerinde şahsî bir işlemekten ibaret kalmazsa şahsiyet mahiyetini kaybeder. O zaman ona ‘ferdiyet’ ve sahibine de ‘ferdî insan’ nâmlarını vermek lâzım gelir. Ferdiyet, ferdî şahsiyetten çok farklıdır. Ferdî şahsiyet de mâşerî şahsiyet gibi içtimaî sebeplerin mevlidi ve içtimaî hayatın nâzımıdır (Gökalp, 1980: 22-23).

Gökalp, şahsiyeti müsbet ve menfî adlarıyla ikiye ayırırken toplumların yükseliş ve çöküş dönemlerinin belirleyici özelliklerine dikkat çeker. Büyük mefkûreler yükseliş devirlerinde doğar ve fert de kuvvetli bir topluluk içinde yaşadığı içi müsbet bir şahsiyete malik olur. Gökalp, bir cemiyetin yükseliş veya çöküş devrinde olduğunu anlamak için başvurulacak ölçünün “fertlerin ruhundaki hodgamlık hissiyle, tesanüd duygusunun” mukayesesi olduğunu belirtir. Fertlerinde hodgamlık duygusu şiddetli, tesanüt duygusu zayıf olan bir cemiyet çöküş halindedir. Oysa,

fertlerinde tesanüt duygusu şiddetli, hodgamlık duygusu zayıf olan bir cemiyet ise yükseliş devrindedir (Gökalp, 2018: 191).

Gökalp, toplumların karakteristik değişimlerinde, yükseliş ve çöküş dönemlerini belirleyici görür. Mesela, milletlerin yükseliş devirleri içtimaî hayatın şiddetle yaşandığı zamanlardır. Çöküş devirlerinde, toplumsallaşmalar azalır, bilakis karışımlar (ihtilatlar) çoğalır. Sistemli fikirler yerine kararsız ve renksiz düşünceler, kategorik bir ahlâk yerine sözleşmelere bağlı bir ahlâk kaim olur. Gökalp (2018)’e göre bu dönemlerde, şahsiyet de zayıflar, buna mukabil ferdiyet kuvvetlenir (s. 35). Halbuki içtimaî hayat şiddetle yaşanmaya başladığı zaman cemiyetin tavır ve tabiatı tekrar değişir. Gönüllerde ümit ve azim cereyanları uyanır, ruhlarda mefkûre ve vazife aşkları canlanır (Gökalp, 2018: 36).

3.1.1. Cemiyetlerin doğuşu

Gökalp, toplumu bir problematik olarak çözümlerken, unsurları, aktörleri, ilişkileri, etkileşimleri, değişimleri, dönüşümleri, tarihî tekâmül aşamalarını yani bütün boyutları ile tartışır. Gökalp (1982)’e göre, toplumların doğuşu da hayvan ve bitkilerin doğuşu gibi iki surette gerçekleşir: 1) Bölünme (İnşikâk) yolu, 2) Birleşme (izdivaç) yolu. Hayvanlar ve bitkilerin hücreler türemesi gibi toplumlar da bazen bu yolla doğar. Amerikan cemiyeti gibi eski bir cemiyetten yeni bir cemiyet doğar (s. 221). Bölünme sürecinde, yeni cemiyet, ana cemiyetin bütün ananelerine, teşkilat yapısına, norm ve değerlerine aynen sahip olur. Her cemiyetin kendine mahsus maşerî bir vicdanı yani müşterek duygularıyla, müşterek itikatları var. Gökalp’in bahsettiği “maşerî vicdan”, diğer cemiyetlere karşı konumunu da belirler. Bir cemiyet diğer cemiyetlere karşı, kapalı bir cemaat yani “iç-il” iken başka cemiyetler de onun için yabancısıdır yani “dış-il”dir. İki cemiyetin maşerî vicdanları birleşerek bir maşerî vicdan halini alırsa, iki dış-il kaynaşarak bir tek “iç-il” haline girmiş olur (Gökalp, 1982: 222). Birleşme yoluyla olan üremede ise, ana cemiyetlerdeki ananeler, yeni doğan cemiyete tamamıyla intikal etmez. Bu tenasül, yaratıcı bir tekâmül tarzında vukua gelir, maşerî vicdanların birleşiminden, büsbütün yeni bir maşerî vicdan doğar. Bu yeni vicdandan da yeni mefkûreler, yeni kıymet hükümleri fışkırır, yeni yaratıcı hamleler vücuda gelir (Gökalp, 1982: 223). Buradaki açıklamaya göre Gökalp’in toplum görüşü tekâmülcü/evrimci bir yaklaşıma dayanmaz. Toplumun unsurları büyür, parçalanır,

birleşir, dağılır. Çizgisel bir gelişim söz konusu değildir. Toplumlar ilerlerken geriye de gidebilir. Gökalp bu yaklaşım tarzıyla ilerlemeci pozitivist felsefeden ayrılır.

Toplumları doğuşunda farklı dinamikler tebellür eder. Bu bağlamda toplumun aldığı formlar ve değişimler coğrafi yapıya göre farklılaşmaktadır. Eğer kavim, dağlık veya çöl halinde bulunan bir ülkede sakin ise artık bu derecenin ötesine geçemez. Fakat ırmaklı ovalarda yahut deniz kenarlarında sakin ise, köyler ve şehirler teşkil ederek semiye ve aşiret teşkilatından büsbütün azâde kalır (Gökalp, 1981: 124). Yani fiziki coğrafi koşullar siyasî yapıyı ve toplum örgütlenmesini doğrudan etkilemektedir. Şehirlerin farklı bir örgütlenme formuna evrilmesi ise iş bölümünün bir neticesidir. Gökalp (1981), ortak din ve otoritesinin de şehirlerin teşekkülünde rol oynadığını vurgular: “Kavimde yalnız semiye ile aşiretin müşterek duyguları, hususi dinleri ve velâyetleri var iken şehir teessüs edemezdi. Halbuki kavmin büyük bir kısmına mahsus müşterek duygular yani müşterek bir din ve umumi bir velâyet vücuda gelince, bundan doğan medinenin bir mabet ve saray etrafında şehir suretinde yerleşmesi zaruri olur” (s. 127).

Gökalp, toplumun teşekkülünde Darwin’in “yaşamak için mücadele” kanununa da göndermede bulunur. Şehrin küçük bir mekânda sıkışması ile civarındaki toprağın, çobanlığın, çiftçiliğin şehirdeki büyük kitleyi besleyemeyeceğini ve birbiri ile rekabete gireceğini belirtir. Bu iki organizmanın birbiriyle aynılığı, toprağın ve gıdanın azlığına göre rekabetin de şiddetli geçmesine sebep olur. Halbuki birbirinden ayrı türlere, cinslere, şubelere mensup birçok uzviyetler, gayet dar bir sahada, aralarında hiçbir rekabet olmaksızın yaşayabilirler (Gökalp, 1981: 128).⁵ Gökalp’e göre, şehirdeki sosyal yoğunluğun meydana getirdiği şiddetli rekabetten kurtulmanın tek yolu, yeni hırfetler/meslekler icat etmektir. Gökalp, buradan iş bölümünün mekanik bir surette sosyal sebeplerden meydana geldiğini savunur. Ayrıca iş bölümü ile ferdileşme arasında da ilişki kurar. Şehirdeki her ferdin ayrı bir meslekte uzmanlaşınca o işte araştırmalar yaparak derinleşeceğini ve geniş bir çevreye sahip

⁵ Gökalp’in toplum tasavvurunda tabiatın işleyişine öykünme sıkça görülür. Mesela şu örnek dikkat çekicidir: “Bir meşe üzerinde aralarında komşuluktan başka bir münasebet olmayan iki yüz nevi böceğin barındığı müşahede edilmiştir. Bu böceklerden bir kısmı ağacın meyvelerinden, bir kısmı yapraklarından, bir kısmı kabuklarından, bir kısmı da köklerinden gıda alırlar. Halbuki bunların hepsi aynı nev'e mensup olup da ağacın yalnız meyve yahut köküyle tegaddiye mecbur olsa idiler, beraber yaşamalarına katiyen imkân olamazdı (Gökalp, 1981: 128).

olacağını varsayar. Bunun sonucunda da fertlerde ma'şeri vicdandan başka ilk önce mesleki sonra da ferdî vicdanlar teşekkül etmeye başlayacaktır. Bu yeni vicdanların teşekkülü de eski semiye ve aşiret vicdanlarının çöküşüne sebep olduğu gibi ma'şeri vicdanın nicelikçe azalarak nitelikçe daha insanî bir mahiyet almasını doğurur (Gökalp, 1981: 129).

Gökalp (2019; 2016b)'e göre toplumlar iki cinse ayrılır: 1.İptidai cemiyetler, 2. Milletler⁶. Gökalp'e göre, iptidai cemiyetler dört kategoriye ayrılır (s. 56-57; s. 25-27):

1. Tahalluf etmemiş (farklılaşmamış) semiyyevi cemiyetler: Birbirine müsavi ve aralarında silsile-i merâtip olmaksızın müctemi (toplanmış), 'totem'ci cemiyetlerden ibarettir. Cemiyetlerin en basit ve iptidai nev'idir. Avusturalya cemiyetleri bu neve örnektir.

2. Tahallûf etmiş semiyyevi cemiyetler: Bu cemiyetlerde 'totem'li semiye henüz mevcut olmakla beraber, zevâle (yok olmaya) yüz tutmuştur. Bu ilk temel üzerinde sınıflardan, asker ocaklarından, dini tarikatlerden, Şaman derneklerinden mürekkep birtakım içtimâî uzuvlar taazzuv etmeye (şekillenmeye) başlamıştır. Şimali Amerika Hintlileri buna misaldir.

3. Aşîrî/Tribal cemiyetler: Bu cemiyetlerde 'totem' teşkilâtı tamamıyla kaybolmuştur. Aşiret, yine semiyelerden ve bilhassa erkek tarafından nesebe sahip semiyelerden mürekkep olmakla beraber, kendi mevcudiyetini ve vahdetini evvelki cemiyetlere nisbetle daha kuvvetli bir surette his ve idrâk etmeye başlamıştır. Ekseriya devamlı bir merkezî hükümetleri bile vardır. Buna misâl Afrika'daki Dahomeyler gibi.

4. İnhilâle uğramış (dağılmaya) iptidai cemiyetler: Bu cemiyetlerde semiye büsbütün inhilâle uğramıştır. Bazı etnograflar bu cemiyetleri küçük ailelerden mürekkep kit'avi teşkilâtta mahrum gördükleri için en basit cemiyet sanmışlarsa da yanlıştır. Küçük ailelerin pederşahî ailelerden, bunların da maderî semiyyelerden istikak ettiği artık tahakkuk etmiş gibidir.

3.1.2. Sosyal gruplar

Gökalp, toplum ve unsurlarını araştırırken tarihî bir yöntem takip eder. Toplumun tarih boyunca geçirdiği evreleri ve bu evrelerin her birinin dönemindeki sosyal yapı unsurlarının durumlarını, varlık ve ilişki formlarını ortaya koymaya çalışır. Sosyal grupları da incelerken etnografya/kavmiyat biliminin verilerinden yararlanarak toplumun ilk şekillerini anlamaya ve açıklamaya çalışır. Buna göre, toplumun ilk şekilleri Avustralya'nın iki simye/klandan oluşan aşiretleridir. Gökalp (2018), toplumun en eski formunun neden iki simyeli olduğunu açıklarken de simyenin dinini

⁶ Milletler konusu, ileride ilgili bölümde geniş bir şekilde ele alınmıştır.

gerekçe gösterir. Totemizm denilen en iptidai dinde her simyenin kendi totemini mukaddes tanimasından dolayı her fert kendi simyesini mukaddes tanır (s. 36). Simyenin mukaddesliği üyelerinin arasındaki ilişkilerin de mukaddes olması anlamına gelir ki, bunun sonucunda da simye üyeleri arasında bir mahremiyet oluşur. Gökalp, bir toplumun sadece mukaddes ilişkilerle devam edemeyeceğini kendi zümrelerinin dışında ve “lamukaddes münasebetlere” ihtiyaç duyacağını belirtir. Bunun sebebi ise, simye mensupları, mahrem oldukları birbirleri ile evlenemezler ve başka bir simye ile birleşmek zorunda kalırlar. Böylece ilk aşiret iki simyeden teşekkül eder. Simye kendi içinde mukaddes bir hayat yaşamakla beraber, iki simyenin fertleri arasında izdivaç, bedii, iktisadi gibi lamukaddes bir hayat yaşanır. Simye aynı zamanda simye münhasıran dinî, ahlâkî ve hukukî münasebetlerin sahasıdır (Gökalp, 2018: 38). Gökalp (2018)’e göre burada maşeri vicdan da ikiye ayrılır. Birincisi, her simyeye özel maşeri vicdan, ikincisi de bütün aşirete şamil maşeri vicdandır. Keza, her simyenin maşeri vicdanını tecelli ettiren özel bir dini olduğu gibi aşiretin maşeri vicdanını tecelli ettirmek üzere de bütün aşirete şamil bir umumi dinin bulunmasıdır (s. 39).

Gökalp, sosyal grupları (içtimaî zümreler) başlıca üç kısma ayırır: Ailevî zümreler, siyasî zümreler, meslekî zümreler. Bunlar arasında ise en ehemmiyetli olarak siyasî zümreleri görür. Çünkü siyasî bir zümre, kendi başına yaşayan müstakil yahut yarım bir yapıdır. Ailevî zümrelerle, meslekî zümrelerle, bu heyetlerin cüzleri, kısımları mahiyetindedir. Bundan dolayıdır ki ailevî ve meslekî zümrelere “tâli zümreler” adı verilir.

Gökalp (1977; 1981), siyasî zümreleri de başlıca üçe ayırır: 1.Cemîa, 2.Câmia, 3.Cemiyet. Bunlar arasındaki farkı şöyle ifade eder:

Cemîa, bir kavmin yalnız küçük bir kısmının siyasî bir heyet halini almasıyla teşekkül eder. Meselâ, bir kavim, müstakil aşiretlere ayrılınca, bu aşiretlerden her biri bir cemiadır. Cemîalardan biri, diğerlerini feth ve teshir ederek hâkimiyet altına alır. Fakat, içine aldığı cemîalar, umumiyetle kendi kavmine mensup aşiretler değildir; başka kavimlere yahut başka dinlere mensup cemîaları da mağlup ederek kendine tâbi kıldığından, teşekkül eden yeni heyet, mütecanisliğini kaybeder; muhtelif kavimlere ve dinlere mensup cemîalardan mürekkep bir halita şeklini alır. Bu halitaya ‘camia’ adı verilir. O halde, bütün feodal beyliklerle, umum imparatorluklar ‘camia’ mahiyetindedirler. Yine bir zaman gelir ki, bu camialar da inhilâl etmeğe başlar. İmparatorlukların içinde, lisanca ve harsça müşterek bulunan cemîalar içtimaî bir surette birleşerek, müşterek vicdana, müşterek mefkûreye mâlik bir milliyet halini alır. Bu milliyet, milli vicdana mâlik olduktan sonra, artık uzun müddet, tâbîlik halinde kalamaz. Er geç, siyasî istiklalini elde ederek istiklâline malik siyasî bir heyet haline girer. İşte, ancak bu mütecanis, müttehîd ve müstakil heyete ‘cemiyet’ adı

verilebilir. Bu cemiyetlere aynı zamanda ‘millet’ adı da verilir (s. 54-55; s. 76).

Gökalp (1977), câmia hayatını, mahkûm kavimler için olduğu kadar, hâkim kavim için de zararlı görür. Mesela Türkler, Osmanlı İmparatorluğu’nun kurucusu iken hayatlarını câmiada asker ve jandarma vazifeleriyle geçirdiklerinden, irfanca ve iktisatça yükselememişlerdir. Diğer kavimler ise, Osmanlı câmiasından irfanlı, medeniyetli ve zengin bir hâle gelmişlerdir (s.56).

Gökalp (2018), başka bir çalışmasında da zümreyi tam ve nakıs (eksik) zümreler namıyla iki kısma ayırır. Tam zümrelere “cemiyet/societe” adı verilir ki fertleri arasında tam surette bir vicdan birliği ve iş bölümü mevcuttur. Aşiret, kavim, millet, ümmet gibi nâkıs zümreler de “tâli zümreler ve medeniyet zümreleri” adıyla iki türe ayrılır. Tali zümreler, aşiretteki semiyeler ve milletteki meslek yapıları gibi cemiyetin uzuvları mahiyetinde olan küçük kısımlardır. Medeniyet zümresi ise, şekil itibariyle müşterek olan bir hayatı beraber yaşayan cemiyetlerin toplamıdır (s. 40). Gökalp (2018), zümreler arasındaki münasebetlerin de, fertler arasındaki irtibatlar gibi, ya içtima yahut ihtilât (karışma) suretiyle gerçekleştiğini belirtir. Buna göre Aşiret, Kavim, Ümmet, Millet zümreleri tam zümrelerdendir (s. 52-53). Tâli zümreler bir tam zümrenin, bir aşiret yahut devletin dahili uzuvları mesabesinde olan küçük zümrelerden ibarettir. Meselâ, aile, köy, meslek zümresi, fırkalar, sınıflar, dini cemaatler tâli zümrelerden sayılır. Bu tali zümreler arasında müşterek bir vicdan ile hakiki bir iş bölümü mevcut ise o zümreler aralarında içtima etmişler, bir tek vatan, bir tek milliyet teşkil eylemişler demektir (Gökalp, 2018: 54).

3.1.3. Sosyal olay: ananeler ve örfler

Ananeler ve örfler Gökalp’in toplum kuramının anlaşılmasında önemli rol üstelenen kavramlardandır. Gökalp (1981), insanla ilişkili hadiseleri “Şuurlu hadiseler, şuursuz hadiseler” olarak iki kısma ayırır. Her zaman şuursuz kalan hadiseler “hayati hadiseler”dir. Daima veya bazen şuurlu olabilen hadiseler “ruhi hadiseler”dir. Fertlere, içinde bulundukları toplumsal grubun telkin ettiği idrak tarzı ve amellere “Anane” denilir. Anane ise, dinî, ahlâkî, hukukî, lisanî, bedii, iktisadî adlarıyla kısımlara ayrılır (s. 110). Gökalp, örf ile âdet birbirine karıştırıldığını belirterek sorunu açıklamaya çalışır. Ona göre, bazı âdetler örftür, bazı örfler âdettir, fakat her âdet örf olmadığı gibi, her örf de âdet değildir. Âdet seleften kalma bir toplumsal kaidedir. Ferdî itiyatlar

başka, içtimâî âdetler başkadır. Adet ferdî olmayıp içtimâîdir ve aynı zamanda atalardan kalmadır. Yeni zuhur eden içtimâî bir kaideye âdet denilmez, bidat denilir. Adetlerin, bugünkü nesle intikali, genetik yollarla değil içtimâî veraset yani terbiye yoluyla gerçekleşir (Gökalp, 2019: 43).

Gökalp (1981) anane ve örf arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

Anane bir hüsn yahut kubh hükmünü yani ta'bir-i cedidiyle bir kıymet hükmünü mutazammın olan bir tarz-ı idrak yahut tarz-ı ameldir. Halbuki her milletin hüsn ü kubh hakkında hüküm veren yani kıymet hükümlerinde hâkim olan ve tamamıyla kendine mahsus bulunan bir içtimâî vicdanı vardır ki buna örf (opinion) namı verilir. Anane beynelmilel olduğu halde, örf tamamıyla millidir. ... Her millet, hususi birtakım şerait-i içtimâîyye içinde yaşadığı için, onun kendine mahsus kıymet hükümleri yani örfleri olmak tabiidir. Ve milletin hakiki vicdanı, ananelerinde değil, örflerinde tecelli eder. O halde bir milletin ananeleriyle örfleri arasında teâruz (çatışma) husule gelebilir. Bir anane milletin örfüne ya muvafıktır yahut değildir. Eğer muvafık ise, ona 'müessese' denilir. Eğer muvafık değil ise ve milletin hayatında hiçbir mevki kalmamış ise ona müstehâse (fossile) denilir. O halde bir milletin içtimâî vicdanı, ancak müesseselerinde tecelli eder. Müesseseler beynelmilel değil, tamamıyla millidir. Her milletteki umum müesseselerin mecmuuna o milletin hars (culture)'ı denilir. Hars da örf ve müessese gibi tamamıyla milli bir mahiyeti haizdir (s. 111-113).

Gökalp (2019), sosyal kaidelerden bahsederken örfle ilişkisine de değinir.

İçtimai kaideler ferdî iradelerin fevkindedir; çünkü ferдин iradesi kendi mizacının, kendi seçiyesinin muhassasıdır. Kaide, yapılması yahut yapılmaması lazım yahut vacip olan bir iş demektir; bazı fiillerin tesadüfî bir surette birbirine benzemesi lüzum ve vücubu istilzâm etmez. ... İçtimai kaide yani örf hayati tabiatın haricinde ve ferdî iradenin fevkinde bulununca, tabiatıta mevcut olmadığı için, kendisini fertlere terhîp (korkutma) yahut tergip (isteklendirme) tarikiyle kabul ettirmesi iktiza eder. O halde örf bizi birinci derecede ilham ettiği aşk kudretiyle ikinci derecede ihsas ettiği ceza kuvvetiyle tesiri altına alır (s. 46-49).

3.1.4. Aile

Gökalp'in toplum görüşünde aile, diğer toplumsal kurumlara nazaran öncelikli bir konumda yer alır. Bunun sebebi büyük ölçüde toplumun sürekliliğini sağlayan sosyalleşme olgusunun öncelikle ailede başlamasıdır. Aile onun makalelerinde en sık ele alınan tema özelliği de taşır. Gökalp (1982; 2018)'e göre, aile, birbirini akraba tanıyan fertlerin heyet-i mecmuasıdır. Akrabalığın kandaşlık olmadığını özellikle vurgulayan Gökalp, hakikî akbabalığı, akraba tanılan fertlerin arasında birtakım dinî ve hukukî dayanışmanın bulunması, şeklinde tanımlar. Bunlardan, dinî dayanışmalar, totemin yahut aile mabudunun müşterek olması, aile dininin ayinlerine iştirak, birbiriyle evlenememek (egzogami), birbirinin matemini tutmaktır (s. 245; s. 98).

Hukukî dayanışmalar ise birbirinin intikamını almak, kolektif dayanışmanın cürümlerinden mesul olmak, kendi aralarında intikam ve diyet kaideleri cari olmamak, birbirinin mallarında iştirakleri olmak, birbirine varîs olmaktır (Gökalp, 1982: 246). Yani, aileyi vücuda getiren asıl bu içtimaî akrabalıktır, kandaşlık değildir.

Gökalp, alışlageldiği üzere aile konusunda da tarihî tekamülü göz önünde bulundurur. Hem İslâm öncesi hem de sonrası dönemde ailedeki değişimleri ayrıntısı ile açıklamaya çalışır. Ona göre (2018) cemiyet, sosyal tekâmül esnasında “aşiret, kavim, ümmet, millet” namlarıyla dört merhaleden geçtiği için ailede bu dört merhaleye karşılık olarak “semye, ocak, konak, yuva” adlarıyla dört safhadan geçmiştir. Aşiret devrinde sosyal aile yalnız “semye=clan”dan ibarettir. Kavim devrinde simyeden başka “ocak”ta sosyal aile mahiyetini alır. Ümmet devrinde ocak değişerek “konak” vaziyetine girer. Millet devrinde ise “konak” dağılarak “yuva”lara dönüşür (s. 101). Gökalp, Tanzimat’tan sonra, aile dahilindeki dayanışmanın yavaş yavaş gerilediğini söyler. Bundan dolayıdır ki bu devirdeki aile tipine “gevşek yuva” adını verir. Fakat ümmet devrinin ailesindeki gerilemeye bakıp da toplumun da fertçiliğe yöneldiği yanılgısına kapılmamak konusunda Gökalp uyarı yapar. Ümmet dayanışması gerilemektedir ama yerine de millet dayanışması geçmektedir. Ayrıca, bir taraftan “eski aileye” mensup dayanışma gevşerken, bir taraftan da “yeni aileye” mensup dayanışma örülmeye başlamaktadır. Aile ile cemiyet arasındaki tenazur (simetri) kanuna nazaran, yeni ailenin de millet gibi gayet dayanışmacı bir zümre olması gerekmektedir (Gökalp, 2018: 193). Gökalp, cemiyetin en küçük zümresi gördüğü ailenin demokratik esaslara göre teşekkül etmezse devletin de demokrasi unvanını alamayacağını belirtir. Mirasın erkek ve kız evlatlara eşit şekilde intikali bu demokratikliğin bir neticesidir. Gökalp (2018)’e göre, “kavim” devrinden “ümmet” devrine geçildiği zaman “oba” dairesi gerilediği gibi, ümmet devrinden millet devrine geçildiği zamanda da ailenin “soy” dairesi gerilemeye başlar. Mesela, ümmet devrinde çocuğun velisi yakından uzağa gitmek üzere “soy” dahilinde aranır yani çocuğun velisi, en yakın usbesi olan babasıdır (s. 195).

Gökalp (2018), örneklerle Türk ailesinin tekâmül aşamalarını sosyolojik açıdan açıklarken Türklerin bütün şubelerinde ana soyu ile baba soyunun beraber bulunduğunu ve hiçbir Türk şubesinde maderi yahut pederi ailenin özel bir hâkimiyet döneminin bulunmadığını ve hiçbir zaman Türk ailesinin pederşahi bir şekil

almadığını gösterir (s. 231). Ayrıca, eski Türkler kadına ve zevceye yönelik saygı ve sevgi ifade eden bolca tabirler üretmişlerdir. Gökalp (2018), Türk ailesi Pederşahi olmadığının üzerinde özellikle durur. Çünkü, şayet böyle olsa idi büyük evlâtlar evlendikçe ayrı evlere çıkmayacak ve ocağın bekçiliğini bilhassa büyük kardeşe tevcih edilecekti. Bundan dolayı bu şartların mevcudiyeti bile Pederşahi aileyi vücuda getiremez. Bir ailenin pederşahi sayılabilmesi için babanın gerek ailenin fertleri ve gerek ailenin malları üzerinde müstakil ve zorba bir hâkimiyete sahip bulunması şarttır (s. 236). Oysa Gökalp (2018)'e göre, Türk ailesinde babanın böyle hükümdarcasına bir otoritesi hiçbir zaman mevcut olmamıştır. Aile otoritesi baba ile gerçekleşmekle beraber, çocuklar ister erkek, ister kız olsun, evlendikleri zaman kendilerine ait olan hisseyi alarak bu müşterek velâyetten dışarı çıkarlardı. Yalnız ocak bekçisi bu haktan mahrumdu. Çünkü Türk töresine göre her eski ocak bir düzine yeni ocaklar üretecek, fakat eskileri de sönmeyecekti (s. 237).

Gökalp, memleketimizde modern terakki ile harsî tekâmül arasındaki derin farkın anlaşılamadığından şikayetçidir. Bu sebeple diğer müesseseler gibi aile de şiddetli bir buhran geçirmektedir. Ona göre (2018), Batıcılar millî harsın mevcudiyetinden haberdar olmadıkları için asrî aileye sahip olacağız diye millî aileyi tahrip etmektedirler. Batıcıların karşısında da “Ananevî aile” bozulacak diye asrî aileyi ve asrî kadınlık telâkkilerini şiddetle reddedenler vardır (s. 214). Gökalp (2018), “ifratçı” gördüğü bu akımların ikisini de yanlış görür. Şüphesiz Türk ailesi de Avrupa medeniyetinden yeni zihniyetler alarak asrîleşecektir. Fakat Türk ailesi ne Fransız ve İngiliz ailesinin ne de Alman ailesinin bir eşi olmayacaktır (s. 214).

Gökalp (2018), Türk kadınından bahsederken feminizme göndermede bulunur. Türk kadını modern terakkilerden feyiz alarak yükselecektir ama ne Fransız kadının, ne İngiliz kadının, ne de Alman kadının bir taslağı olmayacaktır. Ona göre, biz bu taslakları redde devam ettikçe, içtimaî tekâmül normal bir surette inkişaf ederek bir gün bize millî bir aile ve orijinal bir Türk kadınlığı arzedecektir (s. 214-215). Ayrıca, eski Türklerde ana soyuyla baba soyu kıymetçe birbirine eşitti. Ana soyuyla baba soyunun eşitliğini bazı müesseselerde açık bir şekilde görülmektedir. Eski Türklerde asalet de sadece erkeklerde değil, kadınlarda da aranırdı (Gökalp, 1968: 144). Gökalp (2018), eski Türklerde kadınla erkek arasındaki eşitliğin dinle sihir arasındaki itilâftan

ileri geldiğini ifade eder (s. 227). Bu açıdan eski Türkler, hem demokrat, hem de feminist idiler:

Türklerin feminist olmasının bir sebebi, eski Türklerce şamanizmin kadındaki kudsi kuvvete istinad etmesiydi. Türk şamanları, sihir kuvvetiyle hârikalar gösterebilmek için kendilerini kadınlara benzetmeğe mecbur idiler. Kadın elbisesi giyerler, saçlarını uzatırlar, seslerini inceltirler, bıyık ve sakallarını tıraş ederler, hattâ gebe kalırlar, çocuk doğururlardı. Toyonizm ile şamanizmin kıymetçe müsavi olması, hukukça erkek ve kadının müsavi tanınmasına sebep olmuştu. Hattâ, her işin gerek toyonizme ve gerek şamanizme istinad etmesi lâzım geldiğinden, her işe ait içtimada kadınla erkeğin beraber bulunması şarttı: Meselâ, velâyeti âmme (Gökalp, 1968: 147; 2018: 225).

Gökalp (1968)'e göre, eski Türklerde kadınlar, sosyal ve askerî alanda da erkeklerle ortak rollere sahipti. Kadınlar genellikle amazon idiler. Cündilik, silâhşörlük, kahramanlık, Türk erkekleri kadar Türk kadınlarında da vardı. Kadınlar, doğrudan doğruya, hükümdar, kale muhafızı, vali ve sefir olabiliyorlardı. Şövalyelik, eski Türklerde umumî bir seciye idi. Feminizm de, Türklerin en esaslı şiarı idi. Kadınlar, mala mülke tasarruf ettikleri gibi, dirliklere, zeametlere, haslara, malikânelere de sahip olabiliyorlardı (s. 148).

Eski Türk medeniyetinde kadınların yüksek hukuka sahip olmasını maderî geleneğin Türklerde uzun süre devam etmesinde gören Gökalp (1982), bunun sebebini de Şamanizm'de sihir kuvvetinin kadınlara ait olmasını önemli bir amil sayar. Zaten Şamanizm istihale etmiş, totemizmden başka bir şey değildir (s. 239). Maderî soy (batın) devrinde, avcılıkla uğraşan Türklerde kadınların hukuku erkeklerin hukukundan daha yüksekti. Mesela, avcı aşiretlerden bir kız, sürü sahibi yani göçebe bir erkeğe varmak istemezdi. Çünkü avcı Türklerde, gelin bir “kalın = ağırlık” mukabili olarak, kocasının obasına gitmezdi. Gelin, kendi obasında kalır, güvey bir hizmetçi mahiyetinde olarak onun obasına, “iç güvey” sıfatıyla gelirdi. Bu suretle, hukukça karısından dîn (aşağı) mevkiinde bulunurdu (Gökalp, 1982: 240).

Gökalp (1968), memleketimizde Türkçülük cereyanının doğar doğmaz, feminizm mefkûresinin de doğduğunu belirtir. Ona göre, Türkçülerin hem halkçı, hem de kadıncı olmaları, yalnız bu asrın bu iki mefkûreye kıymet vermesinden dolayı değildir; eski Türk hayatında demokrasi ile feminizmin iki başlıca esas olması da bu hususlarda büyük bir âmildir (s. 151). İstikbaldeki Türk ahlâkının esasları da millet,

vatan, meslek ve aile mefkûreleriyle beraber demokrasi ve feminizm olmalıdır (Gökalp, 1968: 152).

3.1.5. Millet-Türklük-Osmanlılık

Gökalp'in Türk düşüncesinde klasik bir tanımlama haline gelen üç fikir cereyanını değerlendirirken, düşünürlerimizin ilk önce “muasırlaşmak” (modernisation) lüzumunu hissettiklerini tespit eder. Bu devir Üçüncü Sultan Selim ile başlar. Bu temayülden sonra II. Meşrutiyet’le “İslâmlaşmak” emeli tezahür eder. Sonrasında da “Türkleşmek” cereyanı çıkar. Gökalp, her fikrin mütefekkirince asli bir akide hükmünde görüldüğü için muasırlaşmak fikrini az çok savunduğunu belirtir. İslâmlaşmak fikrinin destekleyicisi “Sırat-ı Müstakim – Sebilürreşâd”, Türkleşmek fikrinin destekleyicisi de “Türk Yurdu” mecmualarıdır. Gökalp (1976c)’e göre bu üç cereyan da hakikî ihtiyaçlardan doğmuştur (s. 1). Gökalp'in Osmanlıcılık fikrini müstakil bir akım olarak değerlendirme dışı bırakması dikkat çeker.

3.1.5.1. Millet nedir ne değildir?

Gökalp (1976c), milliyetçiliği izah ederken “mikrop” metaforunu kullanır. O, İslâm âleminin son ümidi olan Osmanlı devletini yüz seneden beri parçalayan “milliyet fikri”ne manevî mikrop adını verir. Bu mikrop şimdiye kadar Osmanlılığın düşmanı idi ve İslâmiyet’e büyük zararlar verdi. Fakat bugün artık İslâmların lehine dönerek verdiği zararları telâfi etmeye çalışmaktadır. Şimdiye kadar asrın milliyetler asrı olduğu, bunun Müslümanların ve Osmanlıların da lehine işleyebileceği anlaşılamamıştır (s. 95). Milliyet fikri kuvvet buldukça, İslâm ümmetçiliği fikri de o derecede kuvvetlenecek ve harsı takviye ve teyit edecektir (Gökalp, 1976c: 99).

Gökalp (1976c)’in, milliyet fikrini çözümlerken Tarde’nin “milliyet fikrinin gazete ile başladığı” düşüncesine sıkça atıf yaptığı görülür. Çünkü gazete, aynı lisanla konuşan insanları “âmmе” (publique) halinde toplayarak onlara müşterek bir vicdan verir. Gazete, şuursuz ve iradesiz olarak yaptığı bu tesirden başka, sırf satışını artırmak maksadıyla okuyucularının ilgisini artıran iftihar ve millî şeref ve haysiyet hislerini okşayacak ve sonuçta millî ananeleri, millî gururu hatırlatacak sözleri yazmaya mecburdur (s. 2). Yirminci asrın en mühim müessesesi olarak gazeteyi gören Gökalp (2016a)’e göre, “Gazete olmazsa efkâr-ı umumiye (halkın düşüncesi) olmaz, efkâr-ı umumiye olmazsa millî devlet, millî vatan doğamaz. Gazete her gün her ferdin ayağına

giden canlı bir mekteptir (s. 51).” Dikkat çekici bu tespitlerle birlikte Gökalp, parlâmentonun bile en büyük vazifesinin gazetelerin hürriyetini temin etmek olduğunu belirtir. Gazetenin toplumsal yaşam için dönüştürücü etkisini eski devirlerde mevcut olmayan yeni bir sosyallik tarzı yaratmasında görür. Ona göre, gazetenin doğmasından evvel, yalnız bir türlü sosyallik tarzı vardı. O da insanların kapalı bir salonda yahut açık bir meydanda toplanıp beraber duyması, düşünmesi ve irade etmesi idi. Gökalp (2016a), gazetenin etkisini ve yarattığı tahayyül edilen aidiyeti şöyle anlatır:

Evinizde otururken, yalnız günün gazetesini okumakla, göze görünmez bir içtimâin, mânevî bir cemiyetin içine girmiş olursunuz. Çünkü, her gün aynı gazeteyi okuyanlar, aynı suretle duymağa, düşünmeğe, irade etmeğe alışarak müşterek bir vicdana malik olurlar. Bundan başka, aynı gazeteyi okuyanlar, her gün akşama kadar, zihnen aynı vakalarla meşgul olurlar. Çünkü gazetede bu vakalar havadis olarak yazılmıştır. Gazetenin zuhurundan sonra ise, kırk milyon nüfuslu bir millet, tarihî bir âmme halinde, aynı suretle duymağa, düşünmeğe, irade etmeğe kabiliyet kazandı. Bütün bir millette müşterek efkâr-ı âmme bu suretle doğdu. Millî devlet ve millî vatan, ancak bundan sonra teşekkül edebildi. Demek ki, milliyetin ve asrî devletin doğması başlıca gazetenin sayesinde (s. 52-54).

Milliyet hissinin, bir kavimde uyandıktan sonra komşu kavimlere de kolayca sirayet ettiğini belirten Gökalp (1976), bunun sebebini milliyet duygusu uyanır uyanmaz sahiplerinde yardımlaşma, fedakârlık, mücahede hislerini artırarak ahlâkî, lisanî, edebî, iktisadî ve siyasî yükselişlere sebep olmasında görür. Osmanlı devletinde milliyet “mefkûre”si öncelikle gayrimüslimlerde, sonra Arnavut ve Araplarda ve en nihayet Türklerde zuhur etmiştir. Türklerin en sona kalmasını Gökalp, Osmanlı devletini Türklerin teşkil etmesine bağlar (s. 2). Türkler, sezgisel (intuitif) bir ihtiyatla yeni bir mefkûre için bir mevcudu tehlikeye düşürmekten çekinmişlerdir. Devletle milliyeti bir görmeleri de bir başka sebeptir. Bunun için Türk mütefekkirleri “Türklük yok, Osmanlılık var” demişlerdir. Tanzimatçılar muhtelif unsurlardan ve mezheplerden mürekkep olan topluluklardan “irâdî bir millet yapmak” istemişler ve yeni bir anlam yükledikleri “Osmanlı” tabirini kullanmışlardır. Gökalp, kötü tecrübelerden sonra “Osmanlı” tabirindeki yeni manayı Tanzimatçı Türklerden başka kabul edenin bulunmadığını vurgular. Üstelik bu yeni kavram sadece faydasız değil aynı zamanda devlet ile unsurlar ve bilhassa Türkler hakkında zararlı sonuçlar doğuruyordu (Gökalp, 1976: 3). Oysa dünyasının batısının da doğusunun da bize gösterdiği asrın “milliyet asrı” olduğu gerçeğidir. Bu asrın bilinçleri üzerindeki etkili kuvvet “milliyet mefkûresi”dir. Sırf Osmanlı unsurlarının birliği amacıyla “ben

Türk değilim, Osmanlıyım” diyen Türkler gerçeği acı bir şekilde anladılar. Gökalp (1976)’e göre, milliyet hissinin hâkim olduğu bir memleketi ancak milliyet zevkini nefsinde duyanlar idare edebilirlerdi (s. 4).

Gökalp (1976), Osmanlıcı bir düşüncede olduğu dönemde “millet”i şöyle tanımlar:

Millet, asırlarca beraber yaşamış, zulüm ve felâkete beraberce göğüs germiş, şan ve şerefi beraber istihşâl etmiş, beraber ağlayarak beraber sevinmiş, âtiyen de gaye-i müşterেকে vusûlîğın beraber muzaffer olmağa azmetmiş efrâd-ı müteâvinenin hey’et-i mecmûasıdır. Osmanlı Milleti, tarihimizin şehâdetiyle sâbittir ki böyle bir millettir. Bir Milletin meâsir-i siyâsiyye ve mefâhir-i içtimâiyyesi umûmî bayramlarında temessül eder. Şimdiye kadar Osmanlılığa ait resmen kabûl edilmiş bir îyd-i Millimiz yoktu (s.69).

Gökalp (1976), İslâmcıların “millet” kelimesinin “ümme” ve hatta “mezhep (secte)” ile aynı manaya delalet ettiği görüşünü eleştirir. Mükemmel bir dil, her olay ve olguyu ayrı bir isimle tanımlar. Türkçede de iki olgu ayrılmıştır. Bir dinle mütedeyyin olan insanların mecmuuna ümme ve bir lisanla insanların mecmuuna “millet” denilmeye başlamıştır (s. 82). Diğer taraftan Osmanlıcıların devlet kelimesiyle millet kelimesi müteradifi görüşünü de bir devletin tebaasının mecmuu bir millettir, diyerek eleştirir (Gökalp, 1976: 83).

Gökalp, Türkçülük bahsinde “millet” hakkındaki muhtelif telakkileri tek tek ele alır ve eleştirir. Öncelikle “millet ırk demektir” düşüncesini eleştirir. Ona göre, “ırk” hayvanlar alemine aittir. Her hayvan türü “ırk” denilen açıklayıcı vasıflara sahip birtakım tiplere ayrılır. Meselâ, atlar Arap ırkı, İngiliz ırkı vb. adlar alırlar. İnsan arasında da, eskiden beri, beyaz ırk, siyah ırk, sarı ırk, kırmızı ırk olarak tanımlanan dört ırk mevcuttur. Bir başka telakki de milleti kavim zümresi ile karıştıranlardır. Kavim, aynı anadan, aynı babadan üremiş, içine hiç yabancı karışmamış kandaş bir zümre demektir (Gökalp, 1968: 16; 1981: 151; 1982: 227). Başka bir yerde de kavmi, lisan ve teamüllerde müşterek olan bir zümre, olarak tanımlar. Arap kavmi, Türk kavmi, Alman kavmi, Sırp kavmi gibi. Gökalp’e göre, lisanca birbirine akraba olan kavimlerin geneline yanlış olarak “ırk” denileceğine, kavmi aile “famille ethnique” demek daha doğru olur. Mesela Sami kavimleri, İndo Avrupa kavimleri, Ural- Altay kavimleri, birer kavimlerden oluşmuş ailedir (Gökalp, 1981: 151-152). Oysa içtimâî hasletler uzvî verasetle intikal etmez, yalnız terbiye yoluyla intikal eder. Bu sebeple

kavmiyetin millî seciye açısından hiçbir rolü yoktur. Kavmî saflık, hiçbir cemiyette bulunmamakla beraber eski cemiyetler, dinî sebeplerle kavmiyet mefkûresini takip ederlerdi (Gökalp, 1968: 17). Coğrafi Türkçülere göre ise millet, aynı ülkede oturan ahalilerin mecmuu demektir. Meselâ, bir İran, İsviçre, Belçika, Britanya milleti vardır. Halbuki İran'da Farisî, Kürt ve Türk'ten ibaret olmak üzere üç millet, İsviçre'de Alman, Fransız ve İtalyan'dan ibaret olmak üzere yine üç millet mevcuttur (Gökalp, 1968: 18; 1982: 227). Gökalp (1968)'e göre, her fert hisleri açısından muayyen bir millete mensuptur. Bir millet, o ferdin, içinde yaşadığı ve terbiyesini aldığı cemiyetten ibarettir. Çünkü, bu fert içinde yaşadığı cemiyetin bütün duygularını terbiye vasıtasıyla almış tamamıyla ona benzemiştir. Bu sebeple bir ferdin istediği zaman, milliyetini değiştirebilmesi kendi elinde değildir. Çünkü, milliyet de haricî bir şe'niyettir. İnsan, bir fırkaya girer gibi, sırf iradesiyle şu yahut bu millete intisap edemez (s.19).

Çeşitli vesilelerle “ırk” sorununa da değinen Gökalp, ırkı izah ederken cemiyet ile ırk arasındaki ilişkiyi açıklama yoluna gider. Ona göre (2018), cemiyet, fertleri arasında müşterek kıymet duyguları ve müşterek mefhumlar bulunan bir zümredir. Bazı filozoflara göre bu özellikler fertlere baba ve analarından organik kalıtım yoluyla geçer. Bu surette cemiyet ırka istinat eder. Çünkü ırk, bir nev'in içinde veraset tarikiyle aynı içgüdüsel ve ruhî vasıfları devam ettirmekte olan talî bir tür demektir. Irk mevcut olabilmek için, kazanılmış vasıfların atalardan evlatlara uzvî verasetle intikali şarttır (s. 474). Oysa, bir çocuk dünyaya geldiği zaman, beraberinde ne bir lisan ne bir din, ne de zihnî mefhumlar getirir. Çocuk içinde terbiye gördüğü aile ve cemiyet hangi dinden ve ahlâktan ise, hangi dili konuşuyorsa ona sahip olur (Gökalp, 2018: 475). Yani çocuk doğarken, “Lâ-İçtimaî= Asocial”dır. Çocuk, içtimaî müesseseler; yani kıymet duygularıyla mefhumları yaygın terbiye vasıtasıyla kazanır. Kısacası, Gökalp (2018)'e göre, her cemiyet hususî bir ırk değil, ayrı bir hars zümresidir; cemiyetlerin temeli, uzvî verasete müstenit ırklar değil, münteşir terbiyeye dayanan harslardır (s. 476).

Kısacası Gökalp (1968; 1982), “millet”i şöyle tanımlar:

Millet, ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafi, ne siyasî, ne de iradî bir zümre değildir. Millet, lisanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yâni aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Türk köylüsü onu ‘dili dilime uyan, dini dinime uyan’ diyerek tarif eder. Filhakika, bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlardan ziyade, dilde ve dinde müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak

ister. Çünkü, İnsanı şahsiyetimiz, bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Bu itibarla milliyette şecere aranmaz (s. 21; Gökalp, s.228-229).

Gökalp, milletlerin iptidai cemiyetlerden yazı ve edebiyatın bulunması, hukuk ve tarihlerinin yazılmasıyla ayrıldığını söyler. Ayrıca, iptidai cemiyetlerin tasnif edildiği gibi, milletlerin henüz tasnif edilmediğini belirten Gökalp (2019), bilimsel bir iddiada bulunmamakla birlikte sosyal bünye itibariyle milletleri beş türe ayırır:

1. Zeami - Feodal milletler: Bu tipte, semiyeler birleşerek köyleri meydana getirmiş, arazinin mülkiyeti askeri, dini yahut iktisadi bir nüfuz dolayısıyla beyler sınıfına geçerek köyler birer “malikâne” mahiyeti almıştır. **2. Câmiavi (Communal) cemiyetler:** Şehirlerde sosyal iş bölümü neticesinde derebeyleri ile mücadele eden esnaf heyetleri teşekkül etmiştir. Şehir ‘câmia’ (topluluk) namını alır. Ferdî mülkiyet ve ferdî hürriyet teessüs etmiş ve köyler de birer câmia haline girmiştir. Bu nevi cemiyetlere ‘şehir esasına müstenit cemiyetler’ namı verilir. **3. Medine-Cite’ler:** Bu cemiyetler, şehirler teşkil etmekle beraber, bir taraftan semiyeyi teşkilâtın, diğer taraftan zeâmi teşkilâtın izlerini kapsar. **4. Muzâaf cemiyetler:** Bazı cemiyetlerde şehirler câmia halini aldığı halde köyler malikâne mahiyetinde kalır. Halbuki köyler, yine zeâmi malikâneler halinde kaldı. **5. Heyeti ‘Corporatif’ cemiyetler:** Heyeti cemiyetlerde içtimaî bünyenin esası merkezleri paytahtta bulunan milli mahiyeti haiz heyetlerdir. Heyeti cemiyetlerde ise, bu camialara mensup heyetler paytahtta intihap ettikleri(seçtikleri) murahhaslardan mürekkep konfederasyon meclislerine malik olarak milli bir mahiyet alırlar. Ve medeniyetin en yüksek şekli budur. Avrupa’nın en yüksek milletleri bu şekle doğru ilerlemektedir. Gökalp’e göre bu tasnif açısından Türk milletinin câmiavi cemiyetler nev’ine dâhil olduğu ve istikbalde heyeti cemiyetler arasına girmeye namzet bulunduğu anlaşıyor (s. 57-59).⁷

Gökalp (1977), kavimlerin birdenbire millet haline gelmediğini belirtir. Bir insan için, çocukluk ve çiraklık devirlerinden geçmek nasıl mecburi ise, bir kavim için

⁷ Bir yıl sonraki bir makalesinde de milletleri dört nev’e ve dört tâli nev’e ayırır: **1. İmamî Milletler (Nations Thâocratiques):** Bu kavimlerde millet kendi mevcudiyet ve vahdetini bir “Rabb-ı âmm” ve bir “Dinî velâyet-i âmme” suretinde hisseder. Arazinin rakabesi Derebeyler sınıfına geçerek Köyler birer “Malikane = Dirlik” mâhiyetini almış ve Köylüler Fellah-Serf hükmüne girmiş olurlar. Bu kavimlere “Köy esasına müstenid milletler yahut “İcraî Milletler” namı da verilebilir. **2. Teşriî Milletler (Nations Legislatives):** Bu kavimlerde iptida şehirler derebeylerin hakimiyetinden kurtularak belediye meclisi vasıtasıyla kendi kendini idareye başlamış ve aynı zamanda derebeylerine karşı hükümdar kuvvetiyle birleşmiştir. hükümdar yahut millet teşriî hukuki selâhiyetini de iktisab ederek “Nasuü = Laïque” bir hukuk teessüs etmiştir. **3. Harsî Milletler (Nations Culturölles):** Bir kavmin müesseseleri evvel emirde beraber yaşadığı birçok kavimlerle müşterek bulunur. Müesseseler arasında iştirak bulunan bu gibi kavimlerin mecmuuna “Medeniyet Zümresi = Groups da civilisaion” denilir. Ve o müşterek müessesçi erin hey’et-i mecmuasına da “Medeniyet” namı verilir. Bir kavim beynelmilel medeniyetin müesseselerine kendi lisan ve vicdanının rengini vererek onları kendi ruhuna uydurmağa başladığı dakikada müstakil ve millî bir medeniyete yani “Hars”a mâlik olmağa başlar. Bir kavmin bütün mânâsiyle tam bir millet olması ancak bu yolda müstakil bir Hars’a malik olmasıyla kaimdir.⁷ Teşriî milletlerde dinî velâyetten başka siyâsî bir velâyet bulunduğu gibi, harsî milletlerde dinî ve siyâsî velâyetlerden müstakil olarak Harsî velâyetler de mevcuttur. **4. İstiklâlini kaybetmiş Milletler:** Milletlerin dördüncü nev’i millet haline geldikten sona istiklâlini kaybeden kavimlerdir. Lehliler gibi.” (Gökalp, 2016b: 29-31).

de cemîa ve câmia stajlarını yapmak öylece zarurîdir. Her Kavim, ancak bu merhalelerden geçtikten sonradır ki, cemiyet ve millet haline gelebilmiştir (s. 56).

Gökalp, kavmi, aşiretlerden, medînelerden oluşan ülkesel bir cemiyet görürken milletin “temerküz, tecanüs ve taksim-i âmâle” duçar olarak demokrat bir hâle gelmesi gerektiğini vurgular. Millet, teşekküle başlayınca, artık ne sultani devletle ve ümmet teşkilâtıyla ne de müşterek medeniyetle uyum sağlayamaz. Bundan dolayı da devletin meşruti ve dine karşı yasamada (teşrî) müstakil olması ve tamamıyla demokrat bir hâle gelmesi gerekmektedir. Bu noktada Gökalp’in vurguladığı önemli bir husus dinde de bir yeniliğin başlaması gerektiğine yönelik düşüncesidir. Çünkü, din, millî lisana nakledilmez ve millî hayat suretinde yaşanılmazsa, ümmet hayatı devam ediyor, demektir. Müşterek medeniyetten millî hars ayrılmadığı takdirde de henüz millet hayatı başlamamış demektir (Gökalp, 1981: 158).

Gökalp, millet haline gelmemizde İran medeniyeti, ümmet ve saltanat teşkilatlarının katkısından bahsetmesi dikkat çeker. Şöyle ki, Türk kavmi, İslâm ümmetinden, Selçuk ve Osmanlı saltanatlarından önce de mevcut idi. Her ne kadar İran medeniyetiyle, ümmet ve saltanat teşkilâtları Türklerin birçok kavmi müesseselerini izale etmiş olsa da aynı zamanda millet haline gelmesini de sağlamıştır. Aynı şekilde Tanzimat politikaları, millî harsa önem vermemiş, Avrupa medeniyetini taklit ederek uyum göstermeye çalışmış ve millî duygularımıza zarar vermiştir. Fakat bir taraftan da bizi İran medeniyetiyle ümmet ve saltanat ruhlarının etkisinden kurtarmıştır. Bugün, Osmanlı Devleti modern bir devlete dönüşür, din millî lisana nakledilir, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı teşekkül ederse Türklerin de millî hayatı başlamış demektir (Gökalp, 1981: 159).

Millet olma sürecinde İngilizlerin takip etmiş olduğu yöntemi takdirle anan Gökalp’in bu modeli örneklettiği görülür. Özellikle millet oluşları ile parlamentolarının niteliği arasında bir ilişki kurması dikkat çeker. Ona göre (1977),

Asırlarca, İngiliz parlamentosu, münhasıran Anglosaksonlar’dan mürekkep olmak üzere müzakere etti. İçlerinde millî siyasete mâni olacak hiçbir yabancı unsur, gayr-i millî cereyanlara sürükliyecek hiçbir yabancı fert mevcut değildi. İngilizler, tam dört yüz sene bu samimi ve mahremâne meşrutiyet hayatını yaşadıkdan, millî harslerini ve millî seciyelerini artık bozulmaz ve değişmez bir selâbet haline getirdikten sonradır ki, İskoçya, Gal ve İrlanda ülkelerini feth ederek İngiltere’ye ilhak eylediler. Fakat, bu ilhak, yalnız siyâsî bir ilhaktan ibaretti. Hiçbir vakit, İngilizler, bu üç yabancı kavmin

İngiliz cemiyetine, Anglosakson milletine iltihak etmesine meydan vermediler. Memleket, sanki yine eskisi gibi yalnız İngiliz’lerken mürekkepmiş gibi, münhasıran İngiliz menfaati ve İngiliz mefkûresi nokta-i nazarından idare olundu. Daha sonraları, Amerika gibi, Hindistan gibi, Cenûbî Amerika gibi, Mısır gibi, Avustralya gibi müstemlekelere ve müstâmerelere mâlik oldular. Fakat, yine daima parlamento, İngiliz parlamentosu halinde, kabine, Anglosakson kabinesi halinde kaldı. ... Görülüyor ki, bir kavim, ancak kendi kendini milli bir parlamento ile idare eden hakikî bir millet haline geldikten sonra, yüksek ve samimî bir cemiyet hayatı yaşayabilir (s.56-57).

3.1.5.2. Toplumsal sınıflar, halkçılık ve millet

Gökalp (1977), bugün milletlerin yükselmesine sebep olan iki meziyetten bahseder: Sosyal iş bölümü ve kıymetlerin hiyerarşisidir (s. 68). Sosyal iş bölümü, fertlerde kolektif bilinçten başka, bir de meslekî bilinç meydana getirir. Uzmanlığın sonucu olan bu mesleki bilincin derinleşmesi ile ferdî bir bilinç “ferdî bir şahsiyet”in teşekkülüne sebep olur. İnsanî tekâmülün son haddi olan “ferdî şahsiyet” bu suretle ortaya çıkar. Gökalp (1977), Türkler’de, kolektif şahsiyetin son derece kuvvetli olmakla beraber, ferdî şahsiyetin henüz tezahür etmemesini sosyal iş bölümünün yeterince teşekkül edememesinde görür (s. 69). Bugün medenî olmak için iki büyük ana hedef söz konusudur. Birincisi sosyal iş bölümü ve ikincisi de muhtelif kıymetleri ve bakış açılarını ayırabilen “farklılık” zihniyetidir. Şayet bu iki eksiklik tamamlanacak olursa medeniyetçe Avrupalılara yetişilebilir (Gökalp, 1977: 70).

Gökalp, millet meselesini tartışırken iş bölümünün öneminden ve işlevinden bahseder. Gökalp (2019)’e göre,

İptidai bir kavim iken bütün ihtiyaçlar kendisi tarafından karşılanır. Buğday yetiştirmek, un öğütme, odun kesmek, ekmek pişirmek, elbise dikmek, kundura yapmak, ev inşâ etmek, doktorluk, polislik, askerlik ilâh... gibi bütün vazifeleri ifâ etmek her fert gibi size de teveccüh eder. Halbuki müterakki bir millet dahilinde yaşadığınız vakit yalnız bir mesleğin uzmanlığından mükellef olunur. Meselâ mühendissiniz. Bu mesleğin size kazandırdığı para ile ekmek, elbise, kundura ilâh... ne kadar muhtaç olduğunuz şeyler varsa hepsini çarşıdan satın alırsınız. Hastalandığınız zaman müracaat edecek doktorlar bulabilirsiniz. Devlete verdiğiniz vergilerle ırzınızı, mal ve canınızı koruyacak zabıta ve mahkeme gibi müesseseler, vatanınızı düşmana karşı muhafaza edecek ordu ve donanma gibi teşkilâtlar vücuda gelir. Sizi bütün bu işlerle uğraşmaktan kurtaran kaideye ‘taksim-i a’mâl’ denilir (s. 72-73).

Gökalp, Türklerin Osmanlı bünyesindeki sınıfsal yapısını analiz ederken gayrimüslim azınlıklarla kıyaslar. İktisadî ve sosyal hâkimiyetin başka unsurlara geçtiği sırada Türk, bir şey kaybettiğini anlamıyordu. Çünkü, onun nazarında yalnız Osmanlı milletini terkip eden sınıflar vardı. Anadolu’da bile halk, yahut ahali suretinde

bir Türklük kalmadı; Türkler memur ve rençber sınıflarına hakim oldular. Memurlar da bir nevi zihnî rençberler demek olduğu için, Türklük -içtimaî manasıyla- rençberlik demek oldu (Gökalp, 1976: 5). Memleketimizde kuvvetli bir hükümetin teessüs edememesini, Türklerin iktisadî sınıflardan mahrumiyet sebebi olduğunu belirten Gökalp, hangi millette hükümet iktisadî sınıflara istinat ederse, orada hükümetin gayet kuvvetli olduğunu söyler. Çünkü tüccar, sanatkâr, iş adamı sırf kendi faydası için hükümetin kuvvetli olmasını ister. Hangi memlekette hükümet, memurlar sınıfına istinat ederse, orada hükümet daima zayıftır; çünkü görevdeki memurlar iş başına geçmek, daha yüksek bir mevkilere yükselmek için daima mevcut hükümeti düşürmeye çalışırlar. Millî menfkûreden mahrumiyet Türkleri millî iktisadiyattan mahrum etmiştir (Gökalp, 1976: 6).

Gökalp, Cumhuriyet döneminde Yeni Türkiye'nin gelişiminin istikametini ve temellerini ortaya koymak amacıyla bir dizi çalışma yapmıştır. "Eşitlik" vurgusunun hâkim olduğu bu çalışmalar hem Yeni Türkiye'ye hedef göstermiş hem de temel ideolojik ilkelerini belirlemiştir. Yeni Türkiye'nin hangi hamlelerle harekete geldiğini, hangi mefkûrelerle kanatlandığını, hangi hedeflere doğru gittiğini açıklamaya çalışmıştır. Irkların sosyal eşitsizliğe yol açmasında Gustave Le Bon'u eleştirdiği (Gökalp, 1974: 38) gibi Darwinci felsefeyi de eleştirdiği ve reddettiği görülür. Darwinci düşünceyi öncelikle emperyalizmle birlikte anar, çünkü, emperyalist muharrirler Darwin'in "yaşamak için mücadele" kuramını sosyal hayata tatbik ederek milletler arasında da böyle bir kanunun olduğunu iddia etmişlerdir (Gökalp, 1974: 49). Ona göre (1974), "Eğer bu gibi müelliflerin zannettikleri gibi, milletler arasında daimî bir husumet ve harp haleti tabii bir kanun halinde mevcut ise, halkçılık mefkûresinin bir şeniyet olabilmesine artık imkân yok demektir. Çünkü halkçılık mefkûresinin bir umdesi de, emperyalizmin ve bundan doğan harbin yer yüzünden kalkması ve milletlerin kardeş gibi birbiri ile sevişmesi ve yardımlaşmasıdır (s. 50)." Gökalp (1974)'e göre, milletleri birbirine düşman yapan müteassıp papazlarla, emperyalistler ve kapitalistlerdir. Bunlar ortadan çekilirlerse, milletler birbirini kardeş gibi seveceklerdir (s. 53). Bununla birlikte, insanlar arasındaki eşitsizliklerin çoğu doğal değil suni eşitsizliklerdir. Bunlar insanların suni olarak vücuda getirdikleri esaret, serflik, mülkiyet, miras gibi sosyal müesseselerin neticeleridir (Gökalp, 1974: 53).

Gökalp (2018), halkçılık ve milliyetçilik mefkûrelerini savaşın şiddetlendirdiğini söyler (s. 279). Bu mefkûrelerin araştırılması da Türklerdeki sınıf yapısının ortaya çıkarılması yönündeki araştırmalarına kaynaklık etmiştir. Bu noktada Gökalp, halkçılık sorununu çözümlemeye girer. Gökalp, halkçılık konusunu ele aldığı yazılarında Türklerdeki sosyal yapının sınıf veya tabakalaşma boyutuna dikkat çekmiştir. Sosyolojik tarih perspektifinden bir yaklaşıma sahiptir. Gökalp (2018)’e göre Türkler’de toplum Ak Budun ve Kara Budun namıyla ikiye ayrılır. Birincisi Türklerin “Ak Budun” dediği asil, her türlü hâkimiyet haklarına malik olan tabakadır. Ak Budun, devletin kurucusu olan kavimdir. Kavmî devlet bu sınıfın reyleriyle idare olunan demokratik bir hükümdür. Halkın ikinci kısmı da eski Türklerin “Kara Budun” dediği kısımdır ki bunların soydaşları olmadıkları halde, bunlara kılıç kuvvetiyle tâbi olan aşiretlerdir (s. 281). Ak ve Kara budun olarak tanımlanan bu iki halkı birbirinden ayıran “Nesep”dir. Bu devirde fertlerin haiz oldukları haklar doğuşlarına göredir. Bir insanın babası, anası ak kemiklerdense kendisi de ak kemiktir, bilakis kara kemiğe mensup bir baba ile anadan doğmuşsa bey olsa bile kara kemik kalmaya mahkûmdur. Bu devletlerde, ak kemikler için, tamamıyla halkçı olan bir hükümet usulü caridir. Çünkü ak kemikler cümlesi, vatandaşlık hukukuna malik olup “Kurultay”da rey sahibidirler (Gökalp, 2018: 282). Zaten Gökalp’e göre demokrasi, bütün halkın, aristokrat olması demektir.

Gökalp (2018), modern dönemi ise “Meslek Devri” diye tanımlarken bugün içinde bulunduğumuz siyasî halkçılık devrinde, siyasî tabakaların kalmadığını ama bir takım iktisadî tabakaların yine mevcut bulunduğunu belirir. Bu iktisadî tabakalara “sınıf” denilmekte ve bunlar “Büyük Burjuvazi” ile “gündelikçiler”den müteşekkildir. Halkçılığın esası, cemiyette “semye, kast, tarık, ocak, sınıf” diye bir takım tahakküm kurucu veya imtiyazlı zümre ve tabakaların bulunmamasıdır. Halkçılık, ayırıcı zümreler yerine, cemiyetin fertlerini her birine sıkı bağlarla birleştiren meslek zümrelerinin kaim olması için çalışır. Cemiyetler tekâmül ettikçe iş bölümü ve ihtisas müesseseleri derinleşmekte ve meslekî teşkilatlar gittikçe daha sıkı bir dayanışma, daha büyük bir ehemmiyet kazanmaktadır (s. 289).

Dayanışma konusunda Gökalp, toplumların geçirdiği tekâmül dönemlerine has dayanışma tiplerinden bahseder. Bireyleri topluma bağlayan ilişki biçimlerine göre tasniflediği dayanışma ibtidaî cemiyetlerde yalnız müşterek kıymet duygularından

yani maşeri vicdandan ibarettir. Bu devirde henüz iş bölümü başlamamış denilemese de ibtidai bir şekilde doğmaya başlamıştır. Fertler maşeri vicdanı benimseme ve müşterek duyguların yoğunluğuna bağlı olarak kuvvetli bir şahsiyete sahiptir. Gökalp'e göre, iş bölümü oluşup meslekler birbirinden ayrılınca, fertlerde maşeri vicdandan başka, bir de mesleki vicdan ortaya çıkar. İş bölümü devrinde fert çeşitli sosyal gruplara mensup olur, yani dinî, siyasî, bedîî, ahlâkî iktisadî, lisanî zümrelere mensuptur (Gökalp, 2018: 63). Ferdî şahsiyete malik bir adamın kendine mahsus bir dini, vicdanı, ahlâkî görüş ve bedii zevki olabilir. Bu gibi fertler, cemiyetin yalnız yansımaları değil, aynı zamanda akisleridirler. Ona göre, sonuç olarak, maşeri şahsiyet ile ferdî şahsiyetin ikisi de içtimaî şahsiyetin birer türünden ibarettir (Gökalp, 2018: 64).

Gökalp (1980), sınıf ile bilinç arasındaki ilişkiyi de tartışır. Bilinç ile sınıf arasında bir zorunluluk ilişkisi kurar. Memleketteki amelelerin/işçilerin müşterek vicdanında “Biz amele sınıfını teşkil ediyoruz” fikrinin bulunmadığı için, memleketimizde bir işçi sınıfının bulunmadığını söyler. Aynı şekilde Türklerin de mâşerî vicdanında “Biz Türk milletiye” mefhumu bulunmadığı için, o zaman Türk milleti de yoktur. Çünkü, bir zümre, fertlerinin müşterek vicdanında şuurlu bir surette idrâk olunmadıkça, içtimaî bir zümre kimliğini kazanamaz (s. 28). Kısacası Gökalp (1980)'e göre,

Sosyal olaylar mutlaka mensup bulundukları zümrenin mâşerî vicdanında şuurlu idrâkler halinde bulunmalıdırlar. Mesela, ‘Türk milletindeniz’ dediğimiz için, lisanî bediiyatta, ahlâkta, hukukta, hatta dinîyatta ve felsefede Türk harsına yani Türk zevkine, Türk vicdanına göre bir özgünlük, bir şahsîlik göstermeye çalışırız. ‘İslâm ümmetindeniz’ dediğimiz için, bizim için en mukaddes kitap Kur’an-ı Kerim, en mukaddes insan Hazret-i Muhammed, en mukaddes mâbed Kâ’be, en mukaddes din İslâmiyet olmuş olur. ‘Garp medeniyetindeniz’ dediğimiz için, ilimde, felsefede, fenlerde medenî sistemlerde tam bir Avrupalı gibi hareket ederiz (s. 29).

Gökalp, kadın erkek eşitliği üzerinde de durur. Bazı yazarların biyolojiye dayanarak kadınların uzviyetçe erkekten aşağı olduğunu bundan dolayı da sosyal hayatta erkeğe eşit olamayacağı iddiasını istihzalı bir şekilde eleştirir. Bunlara göre kadın boyca erkekten daha kısa, vezince daha hafif, kandaki kırmızı yuvarlarca daha fakirdir. Bundan başka kadının âdet görme, gebelik, lohusalık, emzirme devirleri olduğu için, erkekten daha ziyade uzvî işlevlere bağlıdır. Bu noktada Gökalp, erkekler arasında da kısa boylular yok mudur, diye sorar. Oysa, sosyal hayatta kısa boylu

erkeklerin uzun boylu erkeklere göre daha yetenekli olanların da gözlemlendiğini belirtir (Gökalp, 1974: 42). O halde halkçılığın birinci ilkesi ırkların müsaviliği, ikinci ilkesi milletlerin müsaviliği olduğu gibi, üçüncü ilkesi de kadınla erkeğin müsaviliğidir (Gökalp, 1974: 45). Bu açıdan içtimâî tekâmülün muhtelif safhalarında daima halkçılıkla milletçilik beraberdir. Halka kıymet verilmediği zamanlarda milliyete de kıymet verilmemektedir. Oysa, halk kuvvetlenince milliyet fikri de aynı nispette kıymetlenmektedir. Kısacası, halkçılıkla milletçilik arasında hiçbir tezat yoktur, aksine aralarında güçlü bir dayanışma vardır. Halkçılıkla milletçilik, eşitlik idealinin iki türlü tecellisinden ibarettir (Gökalp, 2018: 298).

3.1.5.3. Toplumsal bütünleşme ve milletin çözülmesi

Gökalp (1982), milletleşme sorunlarına değindiği söyleminde “asimilasyon/ istimlâl/ denationalisation” olgusunu sosyolojik bir yaklaşımla ele alır. Gökalp, aynı dine mensup iki milletin yanyana yaşadıkları zaman, bunlardan birinin diğerini yutması ve temsil etmesin olayına “istimlâl (denationalisation)” adını verir. Temsil, bir milletin lisanını ortadan kaldırarak, kendi lisanını ona kabul ettirmek suretinde tecellî eder. Mesela, ilk çağda Fransa’da, Goluvalılar, Lâtinlerle temas ettikten sonra kendi lisanlarını kaybetmeleri gibi (s. 232). Türkler İslâm olduktan sonra, Avrupa’da ve Çin’de temsil olunmak tehlikesinden kurtuldular. Fakat, bu kere de İslâm ülkelerinde temsile uğramak tehlikesine hedef oldular (Gökalp, 1982: 233).

Gökalp (1981), bir kavmin hususi şahsiyetini kaybetmesinin birinci göstergesi olarak lisanın kaybını işaret eder. Aynı zamanda lisan, asırlardan sonra o kavmin yeniden kendi kendini idrak ederek bir millet suretinde meydana çıkmasını da bize gösterir. Çünkü, millet, gerek müşterek bir devletin, gerek müşterek bir din ile medeniyetin tesirlerinden kurtularak şahsiyetini yeniden ihyaya başladığı zaman, işe iptida lisanını ihyâ etmekle başlar. Gökalp, bir kavmin şahsiyetini kaybetmesini “ziyâ-ı millet (Denationalisation)” olarak tanımlarken üç unsura bu süreçte önemli bir işlev verir. Dinin, devletin ve medeniyetin müşterek olması iki kavimden birinin diğerine temessülünü kolaylaştırır. Fakat, hangi kavmin temsil, hangi kavmin temessül edeceğini tayin etmez (155). Gökalp (1981)’e göre, şahsiyeti kuvvetli olan kavim, şahsiyeti zayıf olan kavmi temsil eder. Fakat, bu şahsiyet, yalnız dinî, siyasî, medeni hâkimiyetlerde tecelli etmez. Mesela Bulgar Türkleri, eski dinlerini terk ederek

İslavların metodokiril sistemindeki Hristiyanlığını kabul edince İslâvlaştılar. Cengiz Han'ın Moğolları, Türk - İslâm âleminde Türklerin medeniyetini ve dinini kabul edince Türkleştiler (s. 155-156). İrlandalıların İngilizleşmelerine mâni, Katolik olmalarıdır. Gökalp'in Türklerin İslâm'ı kabul etmelerini asimilasyon için bir dönüm noktası görmesi dikkat çeker. Mesela, Türkler, İslâmiyet'i kabulden önce Çin'de ve Avrupa'da Çinlileşmek ve Avrupalılaşmak tehlikesini defalarca yaşadılar. İslâmiyet'i kabulden sonra bu sahalarda milliyetleri temsilden korundu. Gökalp (1981)'e göre, kavim, müşterek bir dine, müşterek bir devlete, müşterek bir medeniyete dâhil olarak şahsiyetini kaybeder, sonra da bu üç müşterek hayattan kendi şahsiyetini kurtararak "millet" namı ile meydana çıkar (s. 157).

Gökalp, emperyalist devletlerin idaresinde kavimlerin karışmasıyla medeniyetin fazla inkişaf etmesi, harsın inihilaline sebep olduğu varsayımını ileri sürer. Oysa bu durum modern milletlerde görülmemektedir. Çünkü, kültür ve medeniyetin farklı şeyler olduğu yeniden anlaşılmış ve vazifeleri ayrılan bu iki irfan birbiri ile telif edilebilmektedir. Sosyal iş bölümünün etkisiyle toplumlar demokratikleşmeye ve imparatorluklar parçalanmaya başlamıştır. Modern devlette millete kıymet verildiği için kültürel müesseseler yeniden değer buldu. Yani, millî harslar, eski zaman defineleri gibi, milletin derinliklerinde gömülü bir hâlde iken, keşfolunarak meydana çıkarıldılar (Gökalp, 2018: 472). Gökalp'in milli kültürün yaratıldığını iddia eden modern yaklaşımdan farklı olarak var olanın yeniden görünür kılındığı ve işlendiğine yönelik yaklaşımı dikkat çeker.

Gökalp, milletin devletle olan ilişkisine değinirken milletlerin tekamülüne göre devlet tiplerine değinir. O, döneminin devlet yapılarını gözlemleyip dağılan ve birleşen devletleri çözümlerken devletlerin genel olarak ne büyümeye, ne de küçülmeye doğru gittiğini belirtir. Mesela, bir millettten olup da ayrı ayrı devletler halinde bulunan İtalya ve Almanya'da millî bir bayrak altında birleşmiş ve büyük bir devlet vücuda getirmişlerdir. Pek çok milleti bünyesinde barındıran Osmanlı, Avusturya, Rusya gibi devletler de parçalanarak millî devletlere dönüşmüştür (Gökalp, 2018: 291). Gökalp (1981)'e göre, bütün bu parçalanmalar ve birleşmeler aslında tek bir anlama gelmektedir ki o da milletlerin modern bir devlet olarak millî devlet kurmaktadırlar. Gökalp, milleti (nation), şahsiyetini uzun müddet kaybettikten sonra tekrar ihyaya çalışan bir kavim, (s. 153) olarak değerlendirirken bir yoktan varoluştan ziyade

“yeniden doğuş” vurgusu öne çıkar. Gökalp’in, günümüz sınıflandırmasıyla ifade edecek olursak, modernist yaklaşımdan uzak bulunduğu görülmektedir. Gökalp (2018; 1981), “ileride devletlerin siyasî hudutları, milletlerin içtimâî hudutlarına intibak edeceğini” öngörür (s.292; s. 153).

3.1.5.4. Türk Kimdir?

Gökalp Osmanlılık ve Türklük konusunu bütün yazı ve düşünce hayatı boyunca tartışır. Yazı hayatının ilk döneminde de bu konuya değinir. Bu yazılarında Osmanlı ve Türk kimliği arasında keskin bir ayırım yapar. İkisi çok farklı kategorilerdir. Türk ayrı Osmanlı ayrıdır. Osmanlı’nın kökleri Türkistan’a-Turan’a dayanmasına rağmen geçmişlerini reddetmişler ve yeni bir millet oluşturmuşlardır. Bunu Anadolu’ya geldiklerinde Evrenoslar gibi farklı etnik kimlikten katılımlarla pekiştirmişler ve Osmanlı milleti/kimliği yaratmışlardır. Dilleri, tarihleri, edebiyatları da Türk değil Osmanlıdır. Ona göre (1976):

Osmanlı enmûzeci, Türk enmûzecinden büsbütün başka idi. Türk kalanlar, Osmanlı olamamışlardı. Osmanlı olanlar, artık Türk değil idiler. Hayât-ı askeriye ve siyâsiyyeye iştirâk eden güzide gençler - hangi unsura mensup olurlarsa olsunlar - Osmanlılaşmak’ta idiler. Fakat Osmanlılaşmak, Türkleşmek değildi. Türklerin de hayât-ı resmiyyeye iştirâk etmek isteyenleri diğer anâsır efradı gibi Osmanlılaşmak mecburiyyetinde idi. Unsur-i hâkim, Türkler değil, Osmanlılardı. Bu hâle nazire olmak üzere, Türkçeden ayrı ve Türkçenin fevkinde olarak yeni bir Osmanlı lisanı da tekevvün ediyordu. Bu yeni lisan muhît-i içtimâinin: tahavvülât-ı mütevâliyesini takip ederek Sarfça, Nahivce, lûgatça eski Türkçeden ayrılmış, büsbütün Osmanlıca olmuştu. Osmanlılar, kendilerine Türk demedikleri gibi, lisanlarına da “Türkçe” namını vermediler. Osmanlı Milleti, lisanı, Osmanlı edebiyatı... Osmanlı müessesât ve an’anâtının kâffesi, altıyüz senelik Osmanlı tarihinin mahsûlleridir. Türk, tarihine ait bir Türk kavmi, bir Tûran ülkesi var ise de, Osmanlılar bu tabirleri ilm-i müstehâsât-ı ictimâî istilâhâtından addederler. ‘Türk’ namı, Osmanlı terkib-i millîsinin en mühim unsurunun ismi olduğu, için şâyeste-i tevkîrdir. Fakat bu da muhakkaktır ki. Osmanlı demek Türk, demek değildir (s. 56-57).

Gökalp (1976)’in Diyarbakır’da yerel gazetede yayımladığı bu ilk yazısında bir redd-i miras da söz konusudur:

Osmanlılar, üç bin seneden beri Asya ve Şarkî - Avrupa’da sultân-üs-selâtin hükmünde bulunan eski Türk Hakanlarının yeni bir sülâlesi olmak iddiasıyla meydana atılmadılar. Selçuk Devlet-i Türkiyesi’nin vârisleri oldukları hâlde, târif-i millîlerini Selçuk tarihine de rapt-u ilhâk eylemediler. Büsbütün yeni bir hayata bağliyabilmek için eski râbitaları kırmak, sevâbık-ı târifîyyeyi tamamen unutmak lâzımdı. İlk Osmanlılar, zamanlarının Genç-İnsanları olmak için, mâziyi bütün an’anâtıyla reddederek, nazarlarını yalnız istikbâle attettiler (s. 54).

Gökalp, bu düşüncelerini daha sonra yoğun okuma sürecinde değiştirir. Tam tersi bir istikamete yönelir. Osmanlılık artık bir milleti tanımlamaz, aksine topluma yabancılaşmış bir sınıftır. İttihat ve Terakki Cemiyetinin davetiyle gittiği Selanik bir bakıma fikri dönüşümü için bir kırılma noktasıdır. Sonrasında Gökalp (1976), Osmanlılık politikasının aslında bir Türklük politikası olduğunu ifade eder: “Tanzimatçılar Türklüğün yüzüne aldatıcı bir nikap çekmek istemişti” derken Tanzimatçıların politikasını şöyle tanımlar: “Millî bir Türk lisanı yoktu; beynelanâsır müşterek bir Osmanlıca vardı. Bütün unsurlar kaynaşmış yeni bir kavmî enmûzeç, tarihî bir ırk, bir Osmanlı milleti husule gelmişti. Bu milletin hususî bir dili olduğu gibi, kendine mahsus bir tarihi de vardı” (s. 48). Gökalp, bu politikayı bir “yalan” olarak görür. Ona göre, bu yalana hiçbir unsur inanmadı. Her kavim mekteplerinde çocuklarına kendi tarihini okuttu, kendi lisanını öğretti. Meşrutiyetten sonra da bu perdeye daha çok önem verilince unsurlar “bizi Türkleştirmek istiyorsunuz!” diye itiraz etmeye başladılar. Gökalp de bu görüşe katılır. Çünkü, gerçekten de Osmanlılaştırmak siyaseti, aslında Türkleştirmektir. Eğer, Osmanlılık “devlet” demek ise, zaten her Osmanlı tebaası, bu devletin bir ferdi idi. Şayet, amaç lisanı “Osmanlıca” olan bir yeni “millet” yaratmaksa, Osmanlıca Türkçeden başka bir şey değildir. Yani bu yeni millet başka isim altında bir Türk milleti olacaktı. Unsurlar bu politikayı anladıkları içinde kendi milliyetlerini müdafaa için daha çok gayret göstermeye başladılar (Gökalp, 1976: 49). Gökalp (1976), devletin bir Türk Kanun-i Esasisiyle idare edilmediği için, Türklerin siyasî mahiyetçe diğer kavimlerden hiçbir farkı bulunmadığını belirtir. Yani Türklerin de diğer kavimler gibi millî bir vicdana, millî teşkilâta ihtiyacı bulunmaktadır (s.53). Fakat, Türklerde milliyet hissi uyanmaya başlayınca Türk kelimesi pek çok saldırıya maruz kalmıştır. Mesela, Türkçülük İslâmcılığa muhalefetle itham edilmiştir. Oysa, Türkçülerin gayesi, muasır bir İslâm Türklüğüdür (Gökalp, 1976: 53). Türkçülerin millet mefkûresi Türklükse, ümmet mefkûresi de İslâmlıktır.

Gökalp (1976), Türklük cereyanının Osmanlılığın düşmanı olmadığını aksine en kuvvetli destekleyicisi olduğunu belirtir. Türklük “kozmpolitlik”e karşı İslâmiyet ve Osmanlılığın hakikî istinatgâhıdır (s. 7). Gökalp kitap ve gazete metaforları üzerinden Türklüğü ve kozmpolitliği açıklama yoluna gider. Buna göre, gazete nasıl milliyetin doğuşunu ve güçlenmesini sağlarsa, kitap da kozmpolitliğin yaratıcısı ve

yayıncısıdır. Mesela, bir millette iptida din kitapları yazılır; sonra ahlâk, hukuk, edebiyat, ilim, felsefe gibi marifet şubeleri dinden ayrılıp müstakil hâle gelmeye başladıkça bunlara ait kitaplar da yazılmaya başlar. Gazete kültürün, kitap medeniyetin simgesidir (Gökalp, 1976: 8-9). Gökalp (1976)’e göre, “Türk mütefekkirleri, Türklüğü inkâr ederek dinler arası (beynel’edyân) bir Osmanlılık tasavvur ettikleri zaman İslâmlaşmak ihtiyacını duymuyorlardı; halbuki Türkleşmek mefkûresi doğar doğmaz İslâmlaşmak ihtiyacı da hissedilmeye başladı” (s. 11). Ona göre ne Türkleşmek ile İslâmlaşmak mefkûreleri arasında ne de bunlarla muâsırlaşmak arasında bir tezatlık vardır. Bu sebeple her üç amacın da önemini kabul etmeliyiz. Bu üç mefkûre, bir ihtiyacın üç değişik açıdan ortaya çıkan safhalarıdır. Buna bağlı olarak da, bir “muâsır bir İslâm Türklüğü” yaratmalıyız (Gökalp, 1976: 12).

Bu anlatılanlara rağmen Gökalp, Yeni Mecmua’da yazdığı bir makalede “Osmanlılığın Türkleşmesi”nden bahseder. Turancılığa karşı olanların herşeyden önce Osmanlılığa zarar verdiğini vurgular. Osmanlı Türkleri artık, modernleşme adımlarını atmalı ve bu asrın milliyet asrı olduğunu anlayarak millî harsın yükseltilmesine ciddi bir surette çalışmalıdır. Gökalp, bütün Türklere kendi harsını verebilmek için, Osmanlı Türklüğünün samimi bir surette Türkçü olmakla mükellef bulunduğunu açıklar. Çünkü Osmanlılık Türkleşmezse, bütün Türklerin Osmanlılığa doğru gelmesi mümkün değildir. Bu sebeple de Türkçülüğün, Turancılığın aleyhinde bulunanlar, herşeyden evvel Osmanlılığı baltalamakta olduklarını artık düşünmelidirler (Gökalp, 2018: 278).

Gökalp (1980)’e göre Türk olmak için, yalnız Türk kanı taşımak, Türk ırkından olmak kâfi değildir. Türk olmak için her şeyden evvel Türk harsı ile terbiye görmek ve Türk mefkûresi için çalışmak şarttır. Bu şartları taşımayanlara, kanca ve ırkça Türk olsalar bile “Türk” denilemez (s. 38). “Temessül” meselesini Türklüğün tanımlanmasında açıklayıcı bir kavram olarak kullanır. Bir milletin “temessül kuvveti” yabancı fertlerin, ailelerin, aşiretlerin, hatta kavimlerin milliyetini değiştirerek kendi milliyeti dahiline almak demektir. Bu yöntemi önemli görmesinin sebebi, bir milletin sadece “tenasül tarikiyle” değil kısmen de “temessül tarikiyle” çoğalmasıdır. Gökalp, Türklerin başka milletlere temessül etmesini kabul edip de, başka milletlere mensup fertleri temessül etmesini kabul etmemeyi doğru bulmaz (Gökalp, 1980: 33). Türk halkına göre, kendi diliyle konuşan ve kendi dinine mensup bulunan her fert Türk’tür. Halka göre “Türk” demek, “Türkçe konuşan Müslüman” demektir. Kan birliğine, soy

birliğine lüzum görmez (Gökalp, 1980: 34). Gökalp, yeni Türkiye'nin de eski Osmanlı zihniyetine göre değil, Türk halkının doğru duygularına göre idare olunacağını vurgular. Bu süreçte “temessül hakkında da muayyen, vazıh, aleni bir programımız olmalıdır”, diyen Gökalp, Türk halkı, bu eski dostları, dili diline uymak, dini dinine uymak şartıyla kendisine müsavi kardeş tanıdığını belirtir. Yani bunları da Türk sayar fakat bir şartla:

Artık onlar da millî mahalle, millî köy, millî nahiye ve kaza yapmak gibi, eski lisanlarını, âdetlerini, elbiselerini muhafaza etmek gibi anel merkez emellere, dileklere düşmekten sakınmalıdırlar. Yeni Türkiye artık Anadolu'da yeni hiçbir milliyetin muhaceret tarikiyle tesisine müsaade edemez. Yeni Türkiye'ye gelecek gayr-i Türkler ancak Türkleşmek ve Türklüğe temessül etmek arzusu ile gelebilirler. Binaenaleyh bu hususta yapılacak kanunlara, nizamnamelere, talimatnamelere samimî bir surette itaat etmelidirler. Türkiye Büyük Millet Meclisinin Türk hükûmeti ve Türk matbuatı bu hususta son derece dikkatli ve basiretli bulunmalıdır. Hulasa, şimdi biz millî tesânüde müstenit millî bir devlet, millî harsa tecelligâh olmak üzere millî bir vatan istiyoruz. Milliyet de, din gibi ‘kalben tastik ve lisanen ıkrar’ şartlarına bağlıdır. Lisaniyle ‘Türkümler’ diyen ve samimi olarak kalbinde bu kanaati taşıyan her fert Türk’tür. Bu vasıfları haiz olanların Türklüklerinden asla şüphe etmemeliyiz. Her ferdin Türklüğe olan samimi merbutiyeti, millî mefkûrelere sarf edeceği faaliyetlerle, fedakârlıklarla ölçülecektir. Türk olmak için Türk doğmak kâfi değildir. Türk gibi duymak, Türk gibi düşünmek, bilhassa Türk gibi irade edip Türk gibi çalışmak da lâzımdır. Kimin ve ne dereceye kadar Türk olduğunu ancak içtimâî sireti gösterecektir (Gökalp, 1980: 35;37).

Gökalp'in, Yeni Türkiye'de farklı etnik ve dinî kimliklerin hangi şartlarda topluma dâhil olabilecekleri konusunda dile ve dine vurgu yapması ve bu yönde bir kültür yaklaşımını savunması devletin yeni politikasına da zemin teşkil etmiştir.⁸

3.1.5.5. Turan ve Türklük

Gökalp'in metinlerinde önemli bir yer tutan Turan-Turancılık kavramlarının tanımlanması, içeriği ve işlevi açısından zaman içinde bazı değişikliklere uğramıştır. Gökalp, Diyarbakır'da yayımlanan Peyman gazetesinde “Türklük ve Osmanlılık” başlıklı yazısında Turan'dan bahseder: “Türk Hakanı ‘Tûran’ namı verilen ve Türk dilinin söylendiği bütün ülkeleri baştan başa çerçeveleyen gayet geniş bir memleket-i muhayyelenin hükümdâr-ı ma'nevîsi demektir (Gökalp, 1976: 54).” Gökalp, Osmanlı hanedanının bütün Türklerin sultanı olmadığını söylerken kullanır bu tanımları. Çünkü, Osmanlılar, Türkistan'dan, Türklerin Anayurdu'ndan pek uzak düşmüşlerdi (Gökalp,

⁸ Güngör' (2017)e göre, bu yaklaşımın 1924 Anayasasının 88. maddesinde yer alan “Türkiye’de din ve ırk ayırdedilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese ‘Türk’ denir.” ibaresinde karşılığını bulduğu, yürürlükteki Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının 66. maddesindeki “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk’tür” hükmünde devamlılık göstermiştir (s. 240).

1976: 55). Gökalp, İstanbul'a geldikten sonra Yeni Mecmua'da, öncesinde ilgisiz gördüğü Osmanlı-Turan ilişkisini yeniden formüle ederek etraflıca tartışır.

Gökalp'in Turan eksenli düşüncelerinde, Diyarbakır'dan Selanik'e geldiği dönemde değişim görülür. Genç Kalemler dergisi ile "Yeni Hayatçılar" olarak tanımlanması aslında fikrî dönüşümün yaşandığı bir dönemdir. Diyarbakır'da Peyman dergisindeki yazılarında Turan'a mesafeli ve Osmanlıcı iken "Yeni Hayat"ın kuramını oluşturmaya girişmiş ve Turan düşüncesi de "yeni toplum ve yeni devletin" mefkûresi olarak sunulmuştur. İmparatorluğun batı ucundaki Selanik'te Ömer Seyfettin ve Ali Canip ile birlikte çıkardıkları Genç Kalemler dergisi Gökalp'in yeni zihniyet dünyasının rahmi olmuştur. İmparatorluğun doğu ucundaki Diyarbakır'da çıkardığı Peyman'daki Osmanlıcı Gökalp Selanik'te çıkardıkları Genç Kalemler ile Türkçülüğe yönelerek yeni bir zihniyet dünyasına adım atmıştır. Bu dergideki "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" makalesi zihniyet dönüşümünün simgesi haline gelmiştir. Bu makalede Meşrutiyet'le siyasî alanda teşekkül eden inkılâbın tamamlayıcısı olarak "içtimaî inkılâp"tan bahseder. Bu dönemde Gökalp, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkez yönetim kurulu üyesi olduğu için ortaya koyduğu fikirlerin uygulanabileceğini düşünerek daha pratik ve faydacı bir tutum içinde olmuştur. Bu sebeple de İTC'nin siyasî kararlarını etkilemek, belirlemek, iktidarın imkanlarından yararlanarak gelecekteki "millî devlet"i ve "Türk milleti"nin inşası için düşünce ve ideolojik açıdan hazırlık yapma gayretinde olmuştur. Bu yeni toplum ve devletin nasıl bir dünya olduğunun tasavvurunun ipuçları da "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" makalesinde mevcuttur.

Dergi öncelikle "dilde Türkçülük" konusunu işleyerek millî kimliğin hangi zemin üzerinde işleneceğini de göstermiş oluyordu. Dilde Türkçülük ve sadeleşme düşüncesi kısa sürede büyük bir ses getirmiş ve tartışmaların odağı haline gelmiştir.⁹ Geniş bir aydın grubu da Yeni Lisan hareketi olarak anılan yaklaşımı benimsemiştir. Daha sonra yazmış olduğu Türkçüğün Esasları eserinde bu derginin ve Yeni Hayat Hareketinin önemini ve kazanımlarını şöyle anlatır:

⁹ Gökalp'e göre, Yakıp Kadri, Yahya Kemal, Falip Rıfki, Refik Halit, Reşat Nuri, Beyler gibi yazarlar ve Orhan Seyfi, Faruk Nafiz, Yusuf Ziya, Hikmet Nazım, Vela Nurettin beyler gibi şairler yeni Türkçe'yi güzelleştirdiler. Bu yazar ve şairlerin Cumhuriyet döneminin edebiyat kanonunu yarattıkları da düşünülünce Genç Kalemler dergisi ve Yeni Lisan hareketinin önem ve etkisini daha sağlıklı değerlendirebiliriz.

On yedi, on sekiz seneden beri Türk milletinin sosyolojisini ve psikolojisini incelemek için sarf ettiğim mesainin ürünleri kafamın içinde toplanmış duruyordu. Bunları meydana atmak için yalnız bir vesilenin zuhuruna ihtiyaç vardı. İşte, Genç Kalemler’de Ömer Seyfettin’in başatmış olduğu mücahede, bu vesileyi açığa çıkardı. Fakat ben dil meselesini yeterli görmeyerek Türkçülüğü bütün mefkûreleriyle, bütün programıyla ortaya atmak lazım geldiğini düşündüm. Bütün bu fikirleri içeren *Turan* manzumesini yazarak Genç Kalemler’de neşrettim. Bu manzume tam zamanında yayımlanmıştı. Çünkü Osmanlılıktan da İslâm Birliği fikrinden de memleket için tehlikeler doğacağını gören genç ruhlar, kurtarıcı bir mefkûre arıyorlardı. *Turan* manzumesi bu mefkûrenin ilk kıvılcımı idi. Ondan sonra, sürekli bu manzumedeki esasları açıklamak ve yorumlamakla uğraştım (Gökalp, 2014: 29).

Turan manzumesi bir bakıma yeni mefkûrenin yeni mekânın tahayyülü idi ve millî devlet ile milletin mefkûrece tamamlayıcısı idi. Diğer eski devlet ve toplum tiplerinin alternatifi mahiyetinde idi. Millî kimliğin inşasına böylece başlanırken Türk Yurdu dergisindeki Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak başlıklı, sonradan aynı adla kitaplaşan, fikirleri Gökalpçi düşüncenin temelini teşkil etmiştir. Kimlik merkezli bu toplumsal ve siyasî sorunlara ekili bir cevap niteliği taşımaktadır.

Gökalp (2018)’e göre, Türkiye adının Avrupalılarca verilmesi gibi “*Turan*” adını da İranlılar vermişti. Fakat ikisi de “*Türk*” isminden türemiştir. Bundan dolayı, “*Turan*” kelimesi bütün Türkleri bir araya getiren büyük bir kavmî zümrenin ismidir. “*Turan*” kelimesinin şimdiki manası bilhassa, bu Türk birliği anlamından ibarettir (s. 268). Fakat Gökalp, bu millî birliğin mutlaka siyasî bir mahiyette olması gerekmediğini özellikle “*kültürel*” bir mahiyette de kalabileceğini belirtir. Çünkü, “*Türk kavmi*” gibi pek çok şubesi arasında henüz müşterek bir hars ve lisan bulunmayan bir toplumda ilk düşünülmesi gereken birliğin “*harsî*” olmasını zorunlu görür. Ona göre (2018),

Türklerde, henüz bu harsî vahdet mevcut olmadığı gibi bütün Türk şubelerinin bir devlet idaresinde birleşmesine, bugünkü coğrafi ve siyasî ahval-i şerait de müsait değildir. Binaenaleyh, bugün tasavvur edilebilecek ‘*Türk ittiadı*’ yalnız harsî bir vahdetten ibaret olabilir. Yani, bugün, bilfiil takip edilebilecek bir mefkûre, ancak ‘*Turan*’dır. ‘*Harsî Turan*’ tahakkuk ettikten sonra, ihtimal ki ‘*Siyasî Turan*’ da mümkün olacaktır. Fakat bu imkân ancak uzak bir istikbale aittir. Bu güzel hayali, bugün yalnız bazı büyük ümitli şairler terennüm edebilirler (s. 269).

Gökalp, *Turan* kelimesinin ihtiva ettiği zümrenin bir “*İrk*” mı yoksa bir “*Kavim*” mi olduğunu bilimsel bir surette tartışır. Ona göre, *Turanî* kavimleri “*Hindo-Avrupaî*” ve “*Sami kavimler*” gibi bir ırk teşkil etmemektedir. Lisan ve adet itibarıyla akraba olan bu gibi kavimler toplamına “*Kavmî aile=famille ethnîe*” adı verilebilir. Başka bir ifade ile *Turan* “bir ırk mahiyetinde” değildir. *Turan*, ya bir “*Kavim* =

ethnie”den, yahut bir “Kavmî aile”den ibaret olabilir (Gökalp, 1981: 151-152; Gökalp, 2018: 269).

Gökalp (2018), İngilizlerin “İttihat-ı İslâmcılık”la “Turancılık” arasında tezat bulunduğu yönündeki (s.307) iddialarını eleştirir. İngilizlere “mahkûm milletlerin istiklalini iade maksadıyla” savaştıkları iddiasına dayanarak bu iki mefkûreden de korkmamaları gerektiğini belirtir. Çünkü

Ne ‘İttihat-ı İslâm’ bütün Müslümanların, ‘Halifenin hâkimiyeti’ altında bir saltanat teşkil etmesi, ne de ‘Turan’ bütün Türklerin ‘Hakanın velayeti (otoritesi)’ altında bir devlet tesis etmesi demek değildir. Bu iki mefkûre, bir takım mahkûm milletlerin millî istiklallerine nail olması mahiyetinde olduğu için, İngilizlerin harp gayesinin Müslüman ve Türk milletler hakkında da tahakkuk etmesinden başka bir şey değildir (Gökalp, 2018: 307).

Gökalp (2018), Turan mefkûresini bugün ayrı ayrı devletler halinde yaşamaya mecbur olan bütün Türklerin müşterek bir harsa malik olması, olarak görürken Turancılıkla ittihat-İslâm arasında çelişkinin bulunduğu varsayımını reddeder. Çünkü Turan, bütün Türklerin bir millet olması manasına olup, ittihat-ı İslâm ise Türkler gibi diğer İslâm kavimlerin de müstakil harsa malik birleşmiş bir millet olmaya çalışması demektir (s. 308-310). Gökalp, Türkçülükle Turancılık ilişkisine de değinir. Buna göre,

Türk bir milletin adıdır. Millet, kendisine mahsus bir harsa malik olan bir zümre demektir. O halde, Türkün yalnız bir lisanı, bir tek harsı olabilir. Halbuki, Türkün bazı şubeleri Anadolu Türklerinden ayrı bir lisan, ayrı bir hars yapmağa çalışıyorlar. Meselâ Şimal Türklerinden bir kısım gençler bir Tatar lisanı, Tatar harsı vücade getirmekle meşguldürler. Bu hareket, Türklerin başka bir millet, Tatarların da başka bir millet olması neticesini verecektir. Uzakta bulunduğumuz için, Kırgızların ve Özbeklerin nasıl bir şiar takip edeceklerini bilmiyoruz. Bunlar da birer ayrı lisan ve edebiyat, birer ayrı hars vücade getirmeğe çalışırlarsa, Türk milletinin hududu daha daralmış olur. Yakutlarla Altay Türkleri daha uzakta bulundukları için, bunları Türkiye Türklerinin harsı dairesine almak daha güç görünüyor. Bugün, harsça birleşmesi kolay olan Türkler, bilhassa Oğuz Türkleri, yani Türkmenlerdir, Türkiye Türkleri gibi, Azerbaycan, İran ve Harzem ülkelerinin Türkmenleri de Oğuz uryuğuna mensupturlar. Binaenaleyh, Türkçülükteki yakın mefkûremiz Oğuz İttihadı, yahut Türkmen ittihadı olmalıdır. Bu ittihattan maksat nedir? Siyasî bir ittihat mı? Şimdilik hayır! İstikbal hakkında bugünden bir hüküm veremeyiz. Fakat, bugünkü mefkûremiz. Oğuzların yalnız harsça birleşmesidir. ... Türkçülüğün uzak mefkûresi ise Turan’dır. Turan bazılarının zannettiği gibi, Türklerden başka, Moğolları, Tonguzları, Finuvaları, Macarları da ihtiva eden bir kavimler halitası değildir. Türklerin Moğollarla ve Tonguzlarla lisanı bir karabeti olduğu da henüz isbat edilmemiştir. Bugün, ilmen sabit olan bir hakikat varsa, o da Türkçe konuşan Yakut, Kırgız, Özbek, Kıpçak, Tatar, Oğuz gibi Türk şubelerini lisan ve an’anece kavmî bir vahdete malik bulunduğudur. ... İşte, Turan mefkûresi de bunun gibidir. Yüz milyon Türkün bir millet halinde birleşmesi. Türkçüler için ne kuvvetli bir vecd menbaidir. Turan mefkûresi olmasaydı, Türkçülük bu kadar sür’atle intişar etmiyecekti. Dün

Türkler için hayali bir mefkûre halinde bulunan millî devlet, bugün Türkiye’de bir şeniyet halini almıştır. ... O halde, Türkçülüğü mefkûresinin büyüklüğü noktasından üç dereceye ayırabiliriz: Türkiyecilik, Oğuzculuk yahut Türkmencilik, Turancılık (Gökalp, 1968: 22; 25-27).

Malta sürgünü dönüşü ve özellikle Millî Mücadele döneminde Türk millî devletinin teşekkülü devrinde Turancılığın terk edildiği iddiası Yeni Türkiye’nin ideolojik temellerinin atıldığı Türkçülüğün Esasları kitabında Gökalp’in Pantürkizm ve Osmanlılık düşüncesinden vazgeçildiği, mefkûresini küçülttüğü gibi iddialar (Karakaş, 2015: 145-149) yaygın kabul görmekle birlikte gerçeği yansıtmadığı açıktır. Çünkü Türkçülüğün Esasları eserinde “Türkçülük ve Turancılık” (Gökalp, 2018: 40-46) adıyla müstakil bir başlıkta konuyu ele almıştır. Meşrutiyet döneminin ve Balkan Savaşlarının yaratmış olduğu psikolojik buhran döneminde yeni bir mefkûrenin çerçevesini çizmek açısından önemli bir işlev yerine getirmiş olan Turan düşüncesi Cumhuriyet öncesinde terk edilmemiş aksine realize edilmiştir. Anadolu’nun öncelendiği ve ilk aşama olarak Oğuzculuğun önerildiği sonrasında diğerleriyle bir bütünleşmenin öngörülmesi ve “uzak mefkûre” olarak tanımlanması bir vazgeçiş değil aksine mefkûrenin realize edilmesidir. Birleşmenin siyasî olup olmadığı konusunda ise “şimdilik hayır!” şerhini düşer. Bugünkü mefkûremiz, Oğuzların yalnızca harsça birleşmesidir. Türkçülerin “uzak mefkûresi” Turan’dır ve Oğuzları, Tatarları, Kırgızları, Özbekleri, Yakutları lisanda, edebiyatta, harsta birleştirmektir. Türkçülüğü de mefkûresinin büyüklüğü açısından üç dereceye ayırır: Türkiyecilik, Oğuzculuk, Turancılık (Gökalp, 2018: 43). Görüldüğü gibi, büyük mefkûrenin küçülmesi söz konusu değildir. Mefkûrenin realize edilmesidir.

3.1.6. Ahlâk

Gökalp, içtimaî hayatı, birtakım değerlerin teşkil ettiği ahenk olarak görür. Bu değerlerin ahengi ise bir hiyerarşiye sahip olmalarından ileri gelir. Değerlerin hiyerarşisi birbirinin üzerinde yer alır. Gökalp (1982)’e göre,

İçtimaî kıymetlerin en aşağısı iktisadî kıymettir. Altın gümüşten daha pahalıdır, dediğimiz zaman, şu pahalı sıfatı bize iktisadî kıymeti gösterir. İktisadî kıymetin fevkinde ilmi kıymeti görürüz. İlmî kıymet de doğru sıfatıyla ifade edilir. Bir elmas gerdanlık binlerce liralar değerinde olabilir. Fakat İlmî bir hakikat ondan daha kıymetlidir. Bedîî kıymeti bize ‘güzel’ sıfatı gösterir. Doğruyu bulmak, çalışmaktan yılmayan her kafanın işidir. Halbuki, güzeli vücuda getirmek için dâhî olmak lâzımdır. Bundan başka güzel, doğru’dan daha derindir, daha derunîdir. Ahlâkî kıymeti bize ‘iyi’ tabiri ifade eder. İyi de güzele nis’betle daha manevî, daha derunî, daha simidir. Bu sebeple, ahlâkî kıymet de, bedîî kıymetin fevkindedir. Bütün manevî

kıymetleri cami olmak dolayısıyla ahlâkî kıymeti de camidir; bu itibarla ahlâkî kıymetin de fevkindedir. Bu en yüksek kıymet, dinî kıymetten ibarettir. Dinî kıymeti de bize mukaddes kelimesi irae eder (s.21-22).

Bu bağlamda Gökalp, dinî kıymeti ahlâkî kıymetin üstünde görür ama bu durum ahlâkın önem ve etkisine zarar vermeyeceğini de vurgular. Dinin en çok kuvvet verdiği şey ahlâktır. Ahlâkın önemini bilim yanında hadis ve ayet gibi dinî referanslarla destekler. Mesela, “Ben ahlâkî itmam için gönderildim” hadisi sıkça kullanılır. Gökalp’e göre, bir şey mukaddes ise o aynı zamanda iyidir de. Hatta, mukaddes iyiden daha iyi bir şeydir.¹⁰ Cemiyetin en canlı düzen sağlayıcısı olarak ahlâkî gören Gökalp, din ile hukukun da kendilerine özel bir düzen tesis edebileceklerini ifade eder. Fakat ikisi de kuvvetlerini ahlâktan alırlar. Ayrıca, bir memlekette ahlâkî bir inzibat yoksa, ruhlar üzerinde ne dinin, ne de kanunların tesiri vardır. Gökalp, bir milletin ahlâklılı olduğu nisbetinde dinine ve kanunlarına hürmet edeceğini belirtirken bir milletin manevî bir inkılâp geçirdiği bu devirde ahlâk ihtiyacı ne kadar büyük olursa olsun, eski bir ahlâkî tekrar idameye çalışmakta o kadar tehlikeli olacağını vurgular. Çünkü, toplumdaki işlevini kaybetmiş olan bir ahlâk çeşitli gerekçelerle zorla kabul ettirilmek istenirse, buna mukabil sosyal bir mukavemet şeklinde olan ahlâksızlık ve fertçilik cereyanının da o kadar kuvvetleneceğini belirtir (Gökalp, 2018: 47).

Gökalp (2018), bu noktada fertçiliği de “insanların eski bir ahlâka karşı isyan ettikten sonra ahlâk endişelerinden büsbütün vazgeçerek ferdî ihtirasların, ferdî eğlence ve menfaatlarının arkasından koşması” olarak tanımlar. Bugün görünen ve henüz bozulmamış ruhları yaralayan “ahlâksızlık hareketi”ni bu fertçiliğin bir neticesi görür (s.46). Ona göre (2018), “eski bir ahlâka karşı yeni bir ahlâkî ikâme etmek doğru olabilir, fakat her nevi ahlâkî esasından inkâr ederek, ahlâksızlığı, felsefî bir meslek suretinde neşre çalışmak, hiçbir zaman tecviz edilemez” (s. 46). Gökalp, ahlâksızlıkla mücadelede aydınlara önemli görevler biçer. Mesela Tevfik Fikret’in bütün hayatı

¹⁰ Gökalp, ahlâk ile dinî, tasavvufî bir menkabe ile açıklama yoluna başvurur: Bir din kahramanı bir ahlâk kahramanına “Ne yapıyorsunuz?” diye sormuş. Ahlâk kahramanı “Bulursak şükrediyoruz, bulamazsak sabrediyoruz!” demiş. Bu söze karşı din kahramanı şu cevabı vermiş : “Bu sizin yaptığınızı Horasan’ın köpekleri de yapmaktadır. Biz, bilâkis, bulmazsak şükrederiz, bulursak sabrederiz.” Bu misal bize, dinin ahlâktan daha yüksek bir ahlâk olduğunu gösteriyor. Ahlâk, bir insanı ancak fazüet’e kadar yükseltebilir. Din ise, evlialık namını verdiği kudsî makama kadar çıkarır. “Hasenat’ül - ebrar Seyyiât-ül - mukarribîn” düsturu da bu hakikati ifade eder. Mânâsı “Ahlâklılığın faziletleri evliya nazarında birtakım nakiselerden ibarettir” (Gökalp, 1982: 22).

boyunca “münevver zümrenin bu şuurî ve usûlî ahlâksızlığına” karşı cihatla meşgul olduğunu söyler. Bu yüzden Tefvîk Fikret hakkındaki “fertçi” isnadını şiddetle reddeder. Gökâlp, başka milletlerin “büyük ruhlu adamları” olduğu için bizim geçirmekte olduğumuz içtimaî buhranları kolayca atlatmışlar ve normale dönmüşlerdir. Onlar sarsılan zühdî mukaddesatın yerini boş bırakmayarak içtimaî mukaddesatı ikame etmişlerdir. Böylece zühdî bir ahlâk yerine içtimaî bir ahlâk kaim olmuştur (Gökâlp, 2018: 47).

Gökâlp (1982), ahlâkın kıymetini diğer içtimaî kıymetlerle ölçülebilmesinin mümkün olmadığını söyler. Nasıl ki, din, lâdinî kıymetlerle mukayese edilemiyorsa ahlâk da başka içtimaî kıymetlerle mukayese edilemez. Bundan dolayıdır ki bir adamın ahlâktaki eksikliği ilim veya dehâdaki üstün meziyet ve kudretlerle telâfi edilemez (s. 17). Bu açıdan ahlâk her kıymetin üstündedir. Gökâlp’e göre, ahlâksız cemiyetlerde, milletdaşlar birbirini sevip saymadıkları için dayanışma bağları zayıftır. Ailenin esası olan özel otorite ile devletin temeli olan kamu otoritesi de kuvvetlerini ahlâktan alırlar. Buna bağlı olarak da bir yerde, ahlâk, kuvvetli değilse, hukukun, kanunların kuvveti de az olur. Çünkü, kanun, fertleri korkuttuğu için değil, kamunun vicdanında doğduğu, milletin ahlâkına uyduğu için mukaddes ve verilmiş olandır. Ahlâk, aynı zamanda terbiyenin de esasıdır. İnsanları mutlu kılan yegâne etken ahlâktır (Gökâlp, 1982: 18). Ahlâkın kılavuzu vicdandır, diyen Gökâlp (1982), olgun bir yaşa gelmiş normal fertlerin ahlâkî düsturları vicdanlarında önceden yazılmış gibi hazır bulmuşlardır. Bu düstûrlar tamamıyla, doğuştan ve kendiliğindendir (s.18). Eğer, bir eylem ahlâkî ise onu beğeniriz, takdir ederiz ama gayri ahlâkî ise ondan nefret ederiz (Gökâlp, 1982: 19).

Gökâlp (1968)’e göre, medenî ahlâkın olumlu ve olumsuz olmak üzere iki türlü amacı vardır. Olumsuz amacında esas adalet’tir. Adalet, fertlere hiçbir suretle tecavüz edilmemektir. Olumlu gayesinin esası ise şefkattir. Şefkat, fertlere daima iyilik etmektir. Medenî ahlâkın ikinci bir olumlu gayesi de yapılan mukavelelere sadık kalmaktır. Medenî ahlâk, bilhassa fertlerde, şahsiyetin yüksek olmasına istinat eder (s. 153). Gökâlp, ahlâkî kaideleri ferdî arzularımıza muhalif fiillerden ibaret görür. Yani bu kaideler bir bakıma ferdî fedakârlıklar temeline dayanır. Bu sebeple de ahlâkın gayesi, insanın kendi nefsi değildir. Çünkü ahlâk, insanın kendi maddiyetinden birtakım fedakârlıklar yapması demektir. Ona göre (1981), ahlâka gaye olan ferdiyet

değil, cemiyettir. Çünkü cemiyetin kendine mahsus bir vicdanı vardır ki fert bütün maneviyatını oradan iktibas eder (s. 149). Fertler içtimaîleşirler ve içtimaîleştikleri nisbette de ahlâki bir gayeyle donanırlar (Gökalp, 1981: 150).

Gökalp, içtimaî ahlâkın hakiki ahlâk olduğunu iddia ederken “esasen içtimaî ahlâktan ibaret” dediği “zühdî ahlâk”tan bahseder. Ona göre (2018),

Zühdi ahlâkın esası olan kutsiyet maşeri vicdanın caiz olduğu mefkûrevî mahiyetten ibarettir. İbtidai cemiyetlerde, içtimaî tesanüt yalnız bu maşeri vicdan vasıtasıyla mevcut olur. Kutsiyeti ihlâl eden haramlar maşeri vicdanı cerihadar eden(yaralayan) cinayetler kabilinden olduğu gibi kutsiyeti İhlâl eden vaciplerde maşeri vicdanı takviye eden mükellefiyetlerin aynıdır. Askerlik mükellefiyeti, tahsil mükellefiyeti, vergi mükellefiyeti gibi. Bundan dolayıdır ki zühdi ahlâk hakim olabildiği devirlerde gayet kuvvetli bir içtimaî tesanüd husule getirir. Mamafih zühdi ahlâkın yerine içtimaî ahlâkın kaim olması, ahlâkın mahiyet itibarıyla büyük bir tebdile uğraması demek değildir. Bu tahvil yalnız ahlâkın timsali ve seri bir mahiyette olan telakkileri yerine asli ve akli olan telâkkilerin kâim olmasından(geçmesinden) ibarettir (s. 34).

Gökalp’e göre, toplumun başlangıcından beri cari olan ahlâk, içtimaî ahlâktır. Ahlâk fertleri, nefsi fedakarlıklara sevk eden birtakım kaidelerden ibarettir. İçtimaî ahlâkın esası, bu fedakarlıklara gaye olarak içtimaî zümreleri tanınmasıdır.

Gökalp (2018), “Şahsî ahlâk” ve “ferdî ahlâk” ayrımı da yapar. Ferdiyetçilerle şahsiyetçilerin zekâ ve ilim hakkındaki telâkkileri birbirine uygun olmadığı gibi ahlâk telâkkileri de biri birinden başkadır (s. 34). Ona göre (2018),

Fert ferdiyeti itibarıyla hiçbir ahlâki kaidenin gayesi olamaz. Şahsî ahlâkın esası insanın icap ettiği zaman ve icap ettiği nisbette ferdiyetini şahsiyetine feda etmesidir. Şahsî ahlâkın kaideleri, müsbet ve menfi kaideler namıyla ikiye ayrılır. Menfi kaideler, insanların şahsiyetini muhterem tanıyarak ona hiçbir tecavüzün icra edilmemesidir. Bu kaidelerin mecmuuna “adalet ahlâkı” da denilir: Katlin, hırsızlığın ve ferde karşı her tür tecavüzlerin yasaklanması bu nevi ahlâkın dahilindedir. Müsbet kaideler, şefkat vazifeleri ile mukaveleni vazifeleri ihtiva eder. Bunlar da ferdî şahsiyetin kudsiyeti esasına istinat eder. Çünkü mukaddes bir şahsiyete yalnız tecavüz etmemek kâfi değildir. Ona muhabbet ve yardım etmekte bir borçtur. Bundan başka akdettiğimiz mukaveleler kendi şahsiyetimize bir takım vazifeler tahmil ettiği(yüklediği) gibi mukavele ettiğimiz fertlere de birtakım haklar verir. Bunların da mutlaka icrası şahsî kutsiyetin zarurî bir neticesidir (s.66-67).

Gökalp (2018), fertçiliği, insanların eski bir ahlâka karşı isyan ettikten sonra ahlâk endişelerinden büsbütün vazgeçerek ferdî ihtirasların, ferdî eğlence ve menfaatlarının arkasından koşması olarak tanımlar (s. 46). Gökalp (2018), savaş gibi buhran dönemlerinde “fertçiler ve şahsiyetçiler” tiplerinin daha da belirginleştiğini belirtir (s. 68). Ona göre, eğer ahlâkın gayesi ferdiyet olsa idi canilerin de her türlü içtimaî haklardan yararlanması, bundan dolayı da hürriyetlerinin hapis gibi cezalarla

sınırlanmaması gerekirdi. Bu da göstermektedir ki, ahlâkın gayesi ferdiyetler değil içtimaî zümrelerle beraber ferdî şahsiyetlerdir. Mukaddes olan, insanın uzvi ferdiyeti değil ahlâkî ve fikrî şahsiyetidir. Ferdin içtimaî kıymetini ancak şahsiyeti tayin eder (Gökalp, 2018: 69). Medenî ahlâk, bilhassa fertlerde, şahsiyetin yüksek olmasına dayanır. Bu açıdan Gökalp (1968), Türkçülüğün mühim bir gayesini de, medenî ahlâkı yükseltmekte görür. Vatanî ahlâktan sonra, meslekî ahlâk, meslekî ahlâktan sonra aile ahlâkı geldiği gibi, aile ahlâkından sonra da medenî ahlâk gelir (s. 153). Medenî ahlâk, evvela millettaşlarımızı, sonra dindaşlarımızı, en sonra da bütün insanları sevmekten ve muhterem görmekten ibarettir. Bütün bu fertlerin hayatına, mülkiyetine, hürriyetine, haysiyetine tecavüz etmemek medenî ahlâkın teklif ettiği vazifelerdendir (Gökalp, 1977: 63).

Gökalp için din ahlâkı da kuşatan bir değer olduğu için dinin yaptırımlarının çözümlenmesi önem taşır. Bu ahlâka göre haram olan her bir ameli işleyenler kendilerini “günahkâr” addederek vicdan azabına tutulurlar. Vacip olan işleri ifa edenler ise “sevap” kazandıkları için vicdanî bir rahatlığa nail olurlar (Gökalp, 2018: 45).

Gökalp (2018), cemiyetin yaygın (müntezir) ve örgün (müteazzi) olarak dile getirdiği iki muhtelif durumda ortaya çıktığı için, onun tepkilerinden ibaret olan mükâfat ve mücazat da yaygın veya örgün bir şekilde bulunduğunu ifade eder (s. 524). Ona göre (2018),

Ahlâkın müteazzi şekli kanunlardır; mahkemelerin hükmettikleri mücazatlar, hükümdarın, millet meclisinin, nezaretlerin tâyin ettikleri mücazat ve mükâfatlar, mücazat ve mükâfatın müteazzi şekilleridir. Halbuki, kanunların haricinde bir de örf vardır. Kanun nazarında takbihe şayan olan bir adam, bazan örf nazarında bilâkis tebcile (övgüye) lâayık görülür. Bazı kere, mahkemenin idama mahkûm ettiği bir adamı, hissiyat-ı âmme (bütün halk) mübeccel (yüce) görür. O halde, ahlâkın müntezir şekli ahlâkî örf dediğimiz şeydir. Ahlâkın müteazzi olan mükâfat ve mücazatları, resmî teşkilâtlardan sâdır olan kanunî yahut idarî aksülâmeller olduğu gibi, müntezir olan mükâfat ve mücazatları da örfün, yani hissiyat-ı âmmenin aksülâmelleridir (s. 545).

Gökalp (2018), toplumun tekâmül ettikçe sosyal iş bölümünün sonucu zahidliğin zamanla genelden özele intikal ettiğini belirtir. Böylece zühdi ahlâk küçük bir zümrenin seciye ve fazilet sahibi olmasına neden olur (s. 45). Bugün iş bölümünün artışına bağlı olarak zühdi ahlâkın sarsılması ve yok olmaya yüz tutması toplumda ahlâkî bir buhranın doğmasına neden olmaktadır. Gökalp (2018), bugünkü ahlâk

buhranının devamından iki grubu sorumlu tutar. Birincisi, yeni ahlâkı tedvine ve neşre çalışmayan mütefekkirler, ikinci ise eski ahlâkı zorla idameye çalışan muhafazakâr kuvvetlerdir (s. 48).

3.1.6.1. Yeni ahlâk

Gökalp (2018), içtimaî ahlâk dediği yeni bir ahlâktan bahseder. “Yeni ahlâk” bilim araştırmalarının sonucunda ortaya konulan kaidelerden oluşur ve makul olandır. Zühdi ahlâkın yerine kaim olacak, ilmî ve müsbet ahlâk yalnız içtimaî ahlâk olabilir (s. 49-51). Ona göre (2018),

Bu asır ilim asrı, gözleme ve tecrübeye müstenit akıl asrıdır. Bugün müsbet olmayan bir hakikata, ilmi olmayan bir kaideye kimse ehemmiyet vermez. Ahlâkî kaidelere riayet edebilmemiz için bu kaidelerin evvel emirde, bu kaidelerin içtimaî tekâmül esnasında ne suretle vücuda geldiklerini sonrada bunların içtimaî hizmet ve faidelerinin nelerden ibaret olduğunu bilmemiz lâzımdır. Mamafih bu bilgi iskolâstik bir bilgi yahut edebî bir bilgi suretinde olamaz. Mutlaka müsbet ilimlerin usûli dahilinde olmalıdır. Çünkü bugün ahlâkî kaidelere hücum edenler, münhasıran müsbet ilimlere istinat ediyorlar. Ahlâk ilim de hakikaten müsbet ilim suretinde tesis edilmelidir ki ahlâkî kaidelerin bu hücumlara karşı devamlı ve kat'i mukavemeti mümkün olabilsin (s. 48-49).

Ahlâkın birtakım kaidelerden ibaret bulunduğunu vurgulayan Gökalp (1981), ahlâkî kaideleri teşhis ettiren iki alâmetten söz eder. Birincisi “Mecburiyet (obligation)”, ikincisi de “Câzibiye (desirabilite)”dir. Ahlâkî kaidelerin mecburiyeti, ahlâkî kaidelerin içtimaî güçlü bir yaptırıma malik olmasıyla sabittir. Bu kaidelere riayet etmediğimiz zaman kamuoyu bizi kınar, riayet ettiğimiz zaman bilakis takdir eder (s.147).

Gökalp (1981), ahlâkî kaidelerde gördüğümüz bu iki seciyeden birincisine vazife (devoir), İkincisine hayır (bien) adını verir. Vazife duygusu ahlâkî kaidelerin mecburiyet suretindeki tecellisi, hayır duygusu ise cazibeye şeklindeki tezahürüdür (s. 148). Hangi kaidelerin “vazife” yahut “iyi” olduğunu bize, mensubu bulunduğumuz cemiyetin vicdanının göstereceğini söyler. Ahlâkî kaideleri ferdî şuurumuzla yahut aklımızla takdir edemeyiz, ahlâkî kıymetler de hâkim ve mümeyyiz, cemiyetin vicdanıdır. Ayrıca, nasıl cemiyetler muhtelif tiplere mensupsa ahlâkın da muhtelif tipleri söz konusudur. Bu açıdan da bir içtimaî tipin ahlâkı yalnız kendisi için “normal”dir, diğer tipler için marazi bir mahiyettedir (Gökalp, 1981: 149). Kısacası

Gökalp'e göre, ahlâkî kaidelerin menşei cemiyet olduğu gibi, ahlâkî kıymetlerin mümeyyizi de cemiyettir.

3.2. SABAHATTİN BEY'DE BİREY VE TOPLUM GÖRÜŞÜ

Sabahattin'in Bey'in sosyoloji kavrayışında toplum, devlet, siyaset, ekonomi, din gibi toplumsal yapının unsurları Le Play okulunun ve bu okulun önemli bir temsilcisi olan Demolins'in etkisinde ortaya konulmuştur. Bu fikirler ortaya konulurken de Osmanlı Devleti'nin ilerlemesi temelinde tespit edilen koşullara bağlı olarak çözümleme gerçekleştirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin ilerlemiş bir devlet haline gelebilmesi için öncelikle toplum kategorize edilerek bir sorun tespiti ve akabinde çözüm önerisi sunulmuştur. Sorunun kaynağı cemaatçi toplum tipi olarak tespit edilirken çözüm bireyci toplum tipine geçişte görülür. Bu geçişte ise stratejik araç eğitim olarak ortaya konulurken eğitim süreci de sadece okuldan ibaret değildir; aile ve ordu da toplumun dönüşümünde eğitim işlevini yerine getiren kurumlardır. Sabahattin Bey, doğrudan bir sosyolojik ve/ya bilimsel bir sorun olarak toplum ve devlet üzerinde düşünmez. Politik kaygıların merkezinde yer alan istibdat rejimi olarak görülen Abdülhamid karşıtlığı ve politik rakipleri gördüğü İttihad ve Terakki Fırkası'na eleştirileri, onların eleştirilerine cevapları bağlamında tecessüm eder. Toplumsal dönüşüm diğer kurumların da öngörülen toplum ve siyasî örgütlenme ve yapılanma için bir başlangıç işlevi görür.

Sabahattin Bey, I. Jön Türk Kongresi'nden sonra ve özellikle bir dönüm noktası olan Demolins ile tanışmasından sonra düşüncelerini netleştirmiş ve sürekli kamuoyuyla paylaşmıştır. Terakki Dergisi ile birlikte kimi zaman tekrar da olsa görüşlerini dile getirmiştir. Osmanlı devletinin kurtulması için sorun tespitlerini ve çözüm önerilerini sunmuştur. Sürgün hayatına başladığında Abdülhamid'i indirmek ana amaçken, Le Play ekolünün etkisine girdikten sonra, rejim değişse yani Meşrutiyet ilan edilmiş olsa da sorunların çözülmeyeceğini iddia eder. Çünkü asıl sorun toplumsal yapıdır. Bu yapının değişmeden ne sosyal ve siyasî ne de iktisadî sorunların giderilebileceğini iddia eder. Yani Abdülhamit rejimi sona erse, yerine başka rejim hatta Cumhuriyet bile kurulsa sorunlar yok olmayacaktır. Aslolan cemaatçi toplum yapısının bireyci toplum yapısına dönüşmesidir.

3.2.1. Bireyci toplum

Sabahattin Bey'in toplum ve birey yaklaşımının anlaşılması için tasavvur ettiği ideal toplum modelinin bir çerçevesini çizmek zorunludur. Böylece bu ideal yapıya ulaşmak için ortaya koyduğu mevcut durum tespiti, eleştirileri ve olması gerekene ulaşmak için lazım olan yöntem ve araçların ortaya konulması gerekmektedir. Sabahattin Bey'in düşüncesinde ideal ve amaçlanan toplum tasavvurunun temelinde "girişimci birey" ve "bireyci toplumsal yapı" vardır. Bireyci toplumsal yapıyı ise zıddı yani cemaatçi/kamucu toplum yapısı anlamlı kılar. Doğucu-Batıcı toplum yapısı gibi kategorileştirmeler ise onun toplum modelinin tarihî-coğrafi çerçevesinin çizilmesinde başvurduğu bir kavramsal araç mesabesindedir. Her ne kadar kuramsal açıdan, yukarıda vurguladığımız gibi evrimci bir dönüşüm öngörülse de bireyci toplum ile cemaatçi toplum arasında birinden diğerine "devrimci" bir dönüşüm ile geçilir. Metinlerde geçen sorunları, olayları çözümlemede kullandığı örnekler ve eleştiriler bu önermemizi güçlendirir. Mesela, ilm-i içtima uygulanmış olsa, Balkan Savaşlarının olmayacağı ve bu bölgenin elimizden çıkmayacağı yönündeki çözümlemesidir. Cemaatçi ve bireyci toplum tipleri arasındaki radikal dönüşüm beraberinde siyasî bir geçiş dönemini de getirecektir.

Sabahattin Bey (2018; 2007)'in toplum tasniflemesi Le Play ekolünün ilmi içtimanın tasnifidir. Buna göre modern toplumlar iki kategoriye ayrılır: "Teşekkül-i tecemmüi" (formation communautaire), "teşekkül-i infiradi" (formation particulariste)" (s. 142; s. 341). Sabahattin Bey esas olarak bu kategorileştirmenin farkına ve içeriğine yoğunlaşır. Ona göre (2018;2007),

Kamucu yapıya mensup olan akvam (Asya, Afrika, Amerika-yı Cenubi, Türkiye ile Rusya'da dahil olduğu halde Avrupa'nın bir kısmı ve bilhassa cenub ahalisi ... ilh.) nokta-i istinadlarını kendilerinde bulamıyor; mensup oldukları sınırlara göre aile, cemaat, fırka ve hükümetlerinde arıyor. Bazen maarifteki terakkilerine rağmen de üretim kabiliyetleri seviyesi ve cılız cemiyetler vücuda getiriyor. Ferdietçi yapıya mensup olan anasır ise bu yapıdaki terakkileri nisbetinde istinadgahlarını kendilerinde buluyor, üretim kabiliyetleri yüksek, müteşebbis, müstakil cemiyetler teşkil ediyor. Birinci sınıfa mensup olanlarda en hürriyet-perver kanunlara rağmen şahsi istiklal serpilemediği halde ikinci sınıfta bu istiklal bilhassa teşebbüs-i şahsi ile kökleşiyor. Fakat bu hasletin esas kaynağı umumilikten hususiliğe çevrilen, özel mülkiyeti meydana getiren tarz-ı ziraattır! (s. 142; s. 342).

Sabahattin Bey (2018), ferdietçilerin bir özelliği olarak deney ve gözlemle yaşamda kullanacakları pratik ve bilgiyi edindiklerinden bahseder. Buradaki "deney

ve gözlem” ilm-i içtimayı sosyolojiden ve diğer sosyal felsefelerden ayıran bir özelliği olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu özellik, sadece ferdiyetçilerin bir iş için gerekli bilgiyi çalışma hayatından kazandıkları ve kullanabildikleri gibi bir genellemeye kaynaklık etmektedir (s. 219). Oysa bu tecrübe sosyalleşme olarak tanımlanan bütün toplum tiplerinde gözlemlenebilen bir tutumdur. Bu sebeple deney ve gözlem burada kullanıldığı anlamıyla evrenseldir, insan olmanın çevreye uyumunun bir özelliğidir.

Sabahattin Bey, Osmanlı toplumundaki sorunların çözümü için sınıfsal bir yapının inşasını öngörür. Buna göre de Avrupa’daki gibi ilerici bir sınıfın ekonomik zemini olarak malikanelerin yaratılması ve bunun için de özel mülkiyetin yaygınlaştırılması, bu mülkiyet temelinde toplumu yenileyecek bir şahsî teşebbüs veya girişimci karakterin yaratılması gerekir. Programında belirtildiği gibi “Mülkiyet probleminin sosyal çözüm yolu, aktif bir çalışma sonucunda ortak mülkiyetten özel mülkiyete geçiştir” (Sabahattin, 2018: 250; 2007:411) görülür.

Sabahattin Bey’e göre, ferdiyetçilik evrim sonucu ortaya çıkmaktadır ama biz evrimin gerisinde kaldık. Bu duruma göre nasıl ferdiyetçi olacağımızın cevabı ise, ilm-i içtimanın uygulanması ve eğitimidir. Bireyci toplum yapısına sahip İngiltere gibi Anglo-Sakson ülkelerde eğitim sistemi, insanlardaki girişimcilik gibi bireyci özelliklerin geliştirilmesine hizmet etmektedir. Bu özelliklerin tezahür ettiği devlet modeli ise âdem-i merkeziyettir. Bireysel yeteneklerin ve girişimciliğin geliştiği devlet yapıları, merkeziyetçi olmayan âdem-i merkeziyetçi yönetimlerdir. Cemaatçi toplum yapıları ve merkeziyetçi yönetim sistemleri de eğitim vasıtasıyla kendini yeniden üretir. Bireyci sistemde birey, kendinden başka herhangi bir otoriteye dayanmazken cemaatçi sistemde birey kendi ayakları üzerinde duramaz, aileye, akrabalara, topluma, devlete dayanır. Ayrıca, bireylerin gerçek özgürlüğü de kendi ayakları üzerinde duran bireyci girişimciliğin ülkede yaygınlaşması ile mümkündür.

Yalnız, “bir yapıdan ötekine geçmek mümkün müdür ve mümkünse nasıl geçilebilir?” başka bir ifadeyle cemaatçi toplum yapısından bireyci toplum yapısına geçiş mümkün mü? Ona göre, çözümlenmesi gereken diğer bir problem de budur. Bu sorunun cevabı, evettir. Bunu bir örnekle destekler: “Cemaatçi yapı” akımlarından biri olan Norveç fiyortlarının doğal hayatının meydana getirdiği sosyal etkiler sonucunda “ferdiyetçi yapı”ya geçmiş ve yeterli derecede gelişmeye zaman bulamadan çevre

değiştiren bir ferdiyetçi akım da cemaatçi akıma dönüşmüştür. Buna bağlı olarak, sosyal yapının da seleksiyon kanununa bağlı olduğunu belirtir. Kısacası, bir yapıdan ötekine geçmek mümkün. Fakat ona göre, Science Sociale, bu biçim değiştirmenin bu ana kadar yalnız milletlerin izlediği yolların, yani geçmişte ve günümüzde yaşadıkları doğal çevrelerin elverdiği çalışmanın etkisi altında meydana geldiğini göstermektedir (Sabahattin, 2018: 226). Peki “Bu geçiş için ne yapılmalıdır?” Bunun için ilk yapılması gereken şahsî teşebbüs etkinliklerinin artırılmasıdır. Ayrıca şahsî teşebbüs, bulunmadığı Müslümanlar arasında ortaya çıkarılmalı, “yaşamak korkusu” duyan “memuriyetperestler” yerine girişimci fert yaratılmalıdır. İkinci olarak da, İmparatorluğun çöküşünü doğuran ve çağın gerçekleri ile bağdaşmayan merkeziyetçilik terk edilmelidir. Bunun yerine İngiltere’nin ilerlemesinin temel nedenlerinden biri olan âdem-i merkeziyet ilkesi kabul edilmelidir (Hanioğlu, 1987: 383).

3.2.2. Doğu-batı kategorisi

Sabahattin Bey, Osmanlı İmparatorluğunun yaşadığı sorunları sahip olduğu cemaatçi sosyal yapıya bağlarken daha makro bir açıklama biçiminden hareket eder. Le Play ve Demolins’ten uyarlanan bu açıklama biçimi Doğu-Batı değerler dünyasına bağlı bir gerekçelendirmedir. Osmanlı da Doğu’nun sahip olduğu despotik cemaatçi yapıya sahiptir ve bütün sosyal ve siyasî sorunların kaynağı budur. Anglo-Sakson âdem-i merkeziyet ve teşebbüs-i şahsi uygulanırsa Osmanlı da gerilikten kurtulur ve ilerlemeye başlar.

Sabahattin Bey (2007), birey ve toplum düşüncesini Anglo-Sakson düşüncesinden ve toplum yapısından alır. Bunun için de mensup olduğu ilm-i içtima (sosyal bilim) ekolünün tarihî argümanlarını kullanır. Doğu Batı toplum yapısının kıyaslamasını gerçekleştirir. O, Doğu ve Batı kıyaslamasını güçler birliği ekseninde ele alırken bu özelliğin bireysel hürriyet ve fikri gelişmeye etkisi üzerinde durur: “Şark ile Garb medeniyetleri arasındaki fark-ı esasi birincide kuvve-i icraiye’nin daima bir yahut birkaç elde ictima etmesi, efradın hürriyeti ve tekamül-i fikriyeleri zararına olmak üzere tesir-i nüfuz eylemesi. İkincide ise bilakis hürriyet-i şahsiyenin tedricen artmasıyla kuvve-i icraiye-i mutlakanın inhitata yüz tutmasıdır” (s.55). Doğu medeniyetlerinin temel özelliğini, belli bir olgunluğa erdikten sonra duraklamaları

sonra da bazen yavaş bazen de hızlı bir çöküşe uğraması olarak tespit eder. Oysa Batı medeniyetleri ise genellikle bunun aksine sürekli bir ilerleme kaydetmekte, gittikçe yayılan bir cereyanı takip etmektedirler (Sabahattin, 2007: 55). Avrupa niye gelişmiş ve iyi yönetiliyordu? Doğu niçin geri kalmış ve kötü yönetiliyor? sorusuna cevap verirken Science Sociale kavramlar setini kullanır: “Çünkü Doğu tamamen ‘cemaatçi yapı’nın, Batı ise özellikle ‘ferdiyetçi yapı’nın etkisi altında”dır (Sabahattin, 2018: 222-223). Oysa sebep buysa “Neden daha önce aynı gelişmişliği sergilemedi?” diye sorulması halinde tarihî yaklaşımın eksikliği de ortaya çıkmış olmaktadır.

Doğu-Batı kategorisinde toplum yapılarının makro bir betimlemesi vardır. Etnik-dinî farklılıkları aşan bir kategorileşme olarak Doğu-Batı yaklaşımı, ideal olan Batı toplum tipi karşısında aşılması ve terk edilmesi gereken Doğu toplum yapısı söz konusudur. Bu dikotomik tasnifleme, maddi tasavvur yanında, bir zihniyet farklılaşmasına da göndermede bulunur. Sabahattin Bey’in, Batı medeniyeti tanımlaması soyut görünse de, aslında Anglo-Saksonlara özel bir önem verir. Doğu-Batı kategorileşmesi de Anglo-Sakson üstünlüğünün ve bunun sebeplerinin farklı kelimelerle ifadesi ve daha makro planda bir meşrulaştırma tarzıdır. O, asrımızın önemli bir sosyal olayının Anglo-Sakson unsurun dünya üzerindeki hâkimiyetinin diğer unsurlarla kıyas kabul etmez bir genişleme ve çoğalma üstünlüğüne sahip olduğunu belirtir. Bu özelliğin de inkâr edilemeyecek bir gerçeklik olduğunu bilhassa vurgular. Anglo-Saksonlar deyince de İngiltere, İsveç, Norveç, Amerika, Avustralya, Yeni Zelanda akla gelir. Başka bir ifade ile Anglo-Saksonlar Batı’nın temsilcisidir. Batı’nın içinde Fransızlar, Almanlar gibi milletler yoktur. Bir de Amerika’nın kuzeyi akla gelir ki bunun sebebi de “Anglo-Saksonlar ile meskûn olan Şimali Amerika’da terakkiyat-ı ictimaiye ve iktisadiye akıllara durgunluk verecek bir dereceye vasil olduğu halde İspanyollar ile meskun olan Cenubi Amerika hal-i vahşetten ancak bir adım ileride” (Sabahattin, 2007: 56). Batı medeniyeti deyince Anglo-Saksonların araştırılmasına yönelir. Fransızlarla İngilizleri kıyaslar. Bu kıyas zaten Batı’nın Anglo-Saksonlarla özdeşleşmesi anlamına gelir. Fransızların niye geri kaldığını İngilizlerin niye ilerlediğini tarihî perspektiften inceler. Bilim ve felsefî gelişmelerden uzun uzun söz eder. Fransız İhtilalinin bu süreçteki önemini anlatır: “Anglo-Sakson unsurunun asrımızdaki tefevvuk-i ictimaisinin isabeti tedkik etmek için a’sar-ı salifedeki edvar-ı tekamülünü takip etmek lazımdır” (Sabahattin, 2007: 56).

Sabahattin Bey (2007), Avrupa medeniyetini kutsar ve medeniyetin tek kaynağı görür. Gerekçesini de coğrafi iklimiyle açıklar. “Çünkü Avrupa’nın tabiat-ı mutedilesi hem rahim, hem münebbihtir” (s. 109). Fakat Batı medeniyetinin “kökünü” Asya’da yani Doğu’da görür. Ama bu medeniyetin doğduğu bir kaynak anlamında kök değildir, Doğuluların dolaylı yollardan ortaya koyduğu bir etkiye bağlar: “Avrupa’da idare-i beşeriye mevani-i tabiata zaferyab olabilir; müsadif olduğu müşkilatın mahiyet-i zatiyesi insandaki fikr-i teşebbüsün ittisasına, şahsın fekk-i kuyud etmesine hadim oldu.” İlginç bir tespitte bulunur. Ona göre, ilk ibtidailer, barbarlar olmasa idi Yunan-Roma ve dolayısıyla şimdiki medeniyet de olmayacaktı. Oysa bu medeniyetler de ayrıca Asya’nın ilk yardımları olmasa idi, “ne Plazgilerin (Plesages) Yunan-Roma medeniyet-i müebbedesini vücuda getirebilirler, ne de Romalıların barbarlar namını verdikleri Şark bedevileri şimdiki Avrupa’yı tesis edebilirler idi” (Sabahattin, 2007: 110). Böylece uzak bir geçmiş olsa da Türklerin de medeniyete katkıda bulunduklarını söyleyerek bir bağ kurar. Böylece Avrupa’ya ve bireyci yapıya geçişte bir bilişsel alt yapı hazırlanmaya çalışılır.

3.2.3. Teşebbüs-i Şahsi ve toplum

Sabahattin Bey (2018)’in düşünce sisteminin sütununu iki ana kavram teşkil eder: Teşebbüs-i şahsi ve Âdem-i merkeziyet. Diğer kavramlar bu iki ana sütun etrafında işlev görür. Sabahattin Bey, ferdietçi yapının günümüzdeki en yüksek gelişimini ortaya çıkaranın İngilizler ve Kuzey Amerikalılar olduğunu belirtir (s. 221).

“Fikrî yetenek ve gelişmeye belirli bir yön veren, sadece sosyal hayatın şartlarıdır. Sosyal örgütlenmeyi meydana getiren ise, toplumun takip ettiği yolda sürekli etkisi altında kaldığı çalışma şeklidir. Bunun için fikrî gelişmelerde, maddi çalışmanın doğrudan doğruya ve dolaylı olarak etkileri görülür” (Sabahattin, 2018: 230; 2007: 397-398). Sabahattin Bey bu önemli cümlesinde toplum kuramının temelini ortaya koyar. Fikri yeteneği ve gelişmeyi sadece sosyal şartların yön verdiğini belirtirken sosyal örgütlenmeyi meydana getirenin ise toplumun takip ettiği yolda sürekli etkisi altında kaldığı “çalışma şekli” olduğunu vurgular. Sabahattin Bey “Fikri gelişmelerde, maddi çalışmanın doğrudan doğruya ve dolaylı olarak etkileri görülür” şeklindeki önermesi, materyalist bir yaklaşımın açık tezahürüdür. Onun, bir fikrin, çalışma koşullarının etkisiyle ortaya çıktığı yönündeki yaklaşımı (her ne kadar

“etkiler”, dese de) bu etkinin bariz göstergesidir. Örneğini de Doğu’da “çobanlık sanatı” ve “cemaatçi yapı”yı örnek gösterir. Ona göre, bozkır ve çöl eski çağdan beri Doğu toplumlarını etkisini altında bulundurmuştur. Bu aynı zamanda bu toplumların kolay bir çalışma sonrası ortaya çıkan boş zamanlarında “insanı hayal kurmaya, derin düşüncelere dalmaya ve mücerret kavramlar üzerinde düşünmeye sevk eder” tespitinde bulunur. Bu yaşam şeklinin de “akıl yürütme” biçimini belirlediğini söyler. Dedüksiyon yani tümdengelim böylece hâkim olurken bu akıl yürütme biçimi de “fikrin deney ve gözlem” alanında yürütmesine engel olur. Sabahattin Bey, Doğu’daki coğrafya, astronomi ve tabii ilimler alanındaki gelişmeleri de büyük ticaretin etkisine bağlar. Yani kendi kuramının izah edemeyeceği bir noktada tarihi, bazı gerçeklikleri ise yaşam ve geçim biçiminin dışında bir açıklamayla “ticarete” bağlar. Sabahattin Bey (2018; 2007)’e göre, bu bilimler de tümevarımcı düşünce sahiplerinin bulunmayışı sebebiyle gelişmemiştir. Onda bu bilimleri “ortaya çıkaran koşulların” neden bu toplumların “gelişmesini” de sağlayamadığı sorusunun cevabı eksik kalmaktadır (s. 230; s. 398).

Sabahattin Bey, hemen alt paragrafta da “eski çağların en yüksek ve en parlak fikri gelişimi görülür” dediği Yunan’a değinir. Orada da çobanlık vardır; çobanlık, aynı Doğu’da meydana getirdiği gibi “hayal gücü ve derin düşünme yeteneği” yanında meyvecilik ve yemiş toplamanın kazandırdığı “anlatım kolaylığı ve fikir kıvraklığı” da söz konusudur. Ayrıca burada sosyal çevrede uyanacak fikir hareketini koruyacak bir sınıf olarak “önce vadileri kuşatan dağlardan inen kahramanlar, sonra deniz ticaretinin ortaya çıkardığı zenginler”den bahseder. Sabahattin Bey’in, savunduğu cemaatçi-bireyci kategoriye uydurmak için nasıl bir zorlama içine girdiği açıkça görülmektedir. Aynı geçim biçimine sahip olan, Bozkır ile Yunan’ın farklılığı sadece meyve yetiştirdiği için, yemişin verdiği “anlatım kolaylığı” görülür. Bunun da spekülatif anlatımları boşa çıkardığı görülmektedir. Bozkırda ticaret var, bilimin doğmasına da kaynaklık etmekte ama toplumu geliştirememektedir. Yunan’da da ticaret var (buradaki “deniz ticareti”) ama bu (deniz) ticareti, zengin yaratmakta, bu zenginler ve kahramanlar ise fikir geliştiren ve koruyan bir sınıf meydana getirmektedir. Bu anlatımda, Yunanlıların cemaatçi mi yoksa bireyci bir yapıya mı sahip olduklarının sorusunun cevabı görülmemektedir.

Sonrasında Yunanlılar yanında “basit ve bilgisiz birer köylü” olarak niteliği Romalıların Yunanlılara nasıl galip geldiği üzerinde durur ve galip mağlup sorununu aslında iki toplumun sosyal yapılarındaki farklılıklardan kaynaklandığı söyler.¹¹ Yani, Roma’nın Yunan’a olan üstünlüğünü “bilgisizliğin ilme” olan üstünlüğü değil Roma’nın güçlü ve etkili bir tarım üzerine kurduğu sağlam yapının, “kolay ve basit bir tarım” ile ticaret üzerine kurulu daha zayıf bir yapıyı alt etmesi olarak görür. Sabahattin Bey (2018; 207)’e göre, “Çünkü faal bir sa’y-i zirai (ra’y ve eşdir-ı müsmire gars ve haraseti) gibi boş zamanlar bırakmıyor. Ziraat-i faale tefevvuk-ı ictimai diğerleri ise bir tefevvuk-ı fikri temin ediyor” (s. 231; s. 398). “Etkili ve güçlü bir tarım” hayatı olan Roma “çobanlık ve meyvecilik” gibi boş zaman bırakmaz. Çünkü faal tarım sosyal bir üstünlük sağlarken, diğerleri ise fikrî bir üstünlük sağlıyor. Bu noktada bir önermede bulunuyor: “Demek ki hiraset-i fikriyenin inkişafı yani tefevvuk-i fikri tefevvuk-ı ictimaiden ayrılıyor ve onun zaruri bir tezahürü olmuyor” (Sabahattin, 2018: 231; 2007: 398). Fikri tarımın gelişmesi yani, fikir üstünlüğü sosyal üstünlükten ayrılıyor ve onun zorunlu bir görünüşü olmuyor.

Sabahattin Bey (2018; 2007), Roma’nın çöküşünden bahsederken bir çelişki içinde görülür. Roma’nın çöküşünü “cemaatçilikten tamamen kurtulamamasına” bağlar. Bu da sonuçta sosyal bozukluğu doğuran “devlet cemaatçi yapısı”na dönmelerinden ileri geliyordu. Roma’nın çöküşünden sonra Avrupa’yı bir düzene koyanın da İstanbul’un fethine müteakip, eski bilgi hazineleriyle Bizans’tan İtalya’ya kaçan bilginler olmadığını söyler. Ona göre, Batı’nın yükselişi “İskandinavya’nın bilinmeyen bölgelerinden gelen Ferdiyetçi barbarlarca” gerçekleştirilmiştir. Çünkü onlar her ne kadar bilgisiz ve kaba insanlar olsa da insanlığın o zamana kadar ulaştığı en sağlam “tarım yapısını” ellerinde bulunduruyorlardı (s. 231; s. 398). “Beşeriyete müşahede ve tecrübenin temin ettiği en velut ve en müsmir inkişaf-ı fikriyi yaşatan, ihtiraat-ı cedideyi meydana getiren ümmetler istimar-ı zirai şeklinde yapılan bu infiradi istilasından doğdu” (Sabahattin, 2018: 231; 2007: 399). Burada “gözlem ve deney”e olan vurguya dikkat etmek gerekir. İlmi içtimanın diğer sosyal bilimlerden farkı olarak kullandığı bu bilimsel yöntemi bir toplumun tarıma ve ferdiyetçi yapıya

¹¹ Bu şablon düşünce, Birinci Dünya savaşı esnasında da bir açıklama formülü olarak ortaya konulmuştur. Galip ve mağlup olan Türkler ve İngilizler değil, sosyal yapılarıdır. Bireyci İngiliz sosyal yapısı cemaatçi Türk sosyal yapısına galip gelmiştir.

olan vurgusunu göstermek için de kullanması “bilimsel yöntemin” nerede başlayıp bittiğini görmek açısından önemlidir. Bilime özgü bir metot değil de, belirli bir sosyal yapıya sahip halkın da kullandığı bir yöntem tasavvuru, sorunu muğlaklaştıran bir çizgiye çekmektedir.

Sabahattin Bey (2007), teşebbüs-i şahsi/bireysel girişim kavramını şöyle tanımlar: “Bir cemiyeti teşkil eden efraddan her birinin o yahut her hangi cemiyetten olursa olsun yaşamak için -bizde olduğu gibi- ailesi, akrabası, hükûmetine dayanacağı yerde Avrupalılar, bilhassa -İngilizlerle Amerikalılarda görüldüğü gibi- doğrudan doğruya keline güvenmesi, muvaffakiyetini kendi teşebbüsünde aramasıdır” (s. 213). Sabahattin Bey’in birey anlayışına baktığımızda aile, toplum, devlet gibi bütün dış etkenlerden, otoriteden, kültürden, değerden soyutlanmış ve böylece özgürleşmiş bir tikel varlık söz konusudur. Bu soyutlanmanın ise radikal bir liberal siyaset felsefesi değil de sosyolojik bir kuramdan neşet etmesi belki de bir çelişki olarak görülebilir. Bu çelişki de toplumun yeniden üretilmesinde önemli bir işlev görecektir siyaset sistemin kurumlarının önemsizleşmesi gibi bir sonucu doğurmaktadır. Sabahattin Bey’in bireyi, toplumu ve devleti var olan bir gerçeklik değildir. Yaratılacak bir projedir. Bu yaratılacak sosyo-politik yapının ana rahminin de iki boyutu vardır. Birincisi devlet üzerinden eğitim ve ordu, ikincisi de toplum üzerinden ailedir. Bu iki ana unsur arasındaki öncelik de “devlet”dir.

Sabahattin Bey, bir milletin refah ve saadatinin, özel teşebbüsün, üretim sahasındaki ilerlemesi ile inkişaf ettiğini vurgular. O, şahsî teşebbüsün ilerlediği cemiyetlerde, şahsî menfaatin genel menfaatin bir cüz’ü olduğunu sık sık belirtir. Şahsî teşebbüsün bulunmadığı memleketlerde ise, ekseriyetle şahsî menfaât, umumî menfaâtın zıddıdır. Onun önerisi ise, kurtuluş yolunun şahsî teşebbüsü yâni milletimizin istihsal kuvvetini arttırmağa çalışmak olduğudur. Ona göre (1977), “siyâseten işgal ettiğimiz memleketleri iktisâden de işgal edebilirsek o zaman Şark Meselesi’ni menfaâtimize ve umumî menfaâtlere uygun bir şekilde hal etmiş oluruz” (s. 86). Toplumsal yapının unsurları arasındaki işlevsel bütünleşmeyi, ilerlemenin bir şartı olarak görür. Bu sebeple ilerlemiş toplumlarda, toplumsal işlev görevini tam olarak yerine getirirken, ilerlememiş toplumlarda işlev bozukluğu söz konusudur. Sabahattin Bey, işlevin tam gerçekleşmesinin sebebini, insanların toplumsal kabiliyetinin ve çekilen çilelerin sonucunda görür. Çünkü, çalışarak memleketlerinin

servetini artırmaktadırlar. Biz de ise, yaşadıkça azalmaktadır. Şahsî menfaatin genelin menfaatinin zıddı olmasının sebebi, şahsî menfaatimizin üç kaynağını yani ziraat, sanayi ve ticaretle teminden ziyade onu tahakkümde, zulme alet olmada aramamızdır (Sabahattin, 2007: 213).

“Sosyal yapının tek kıyas aracı fert değil aile” diyen Sabahattin Bey böylece bireyden ziyade bir grup olarak aileyi öne çıkarır. Bu muhafazakâr bir tavidir. 1911 yılı gibi geç bir dönemdeki Yedinci Mektubunda cemaatçi yapıdan kurtulmanın tek yolunun “aile hayatının” “sağlam bir muvazene, ulvi bir ahenk ile teşhiz edebilmek için, kızlarımızda da şahsiyete kuvvet, vicdanlara vüsat bahşetme” olduğunu vurgular. Metinlerinde kadına yapılan vurgu da önem taşır. Aile ve kadın yeni bir toplum modelinin inşasında başat rol oynar. Sabahattin Bey, kadınların da erkeklerle birlikte çalışması gerektiğini ayetlere dayanarak izah ediyor. Aile hayatının başarısı için cemaatçi yapıdan kurtulunması gerektiğini varsayar. Ona göre, çalışma dışında insan için bir fazilet yok. Asrımızda kadınların da erkekler gibi kazançlı işlerde çalışmaya başladığını ve böylece medeni hukuklarını artırdıklarını, güçlendirdiklerini belirtir. Bu da kadın-erkek eşitliğine doğru gitmeleri ile sonuçlanmaktadır. Aksi durum bize, “seviye-i medeniyemizin henüz pek alçaklarda bulunduğunu ispat eder!” Erkeklerimizin olduğu gibi kadınlarımızın da üretim güçlerini “-İslâmiyet’in ahkam-ı hakikiyesinden asla ayrılmamak şartıyla-” millî haysiyetimiz adına mecbur olduğumuzu vurgular. Bizde kadınlarımızın köyde zaten çalışma hayatına katıldıklarını ama teşebbüs-i şahsiden mahrum oldukları için sanatlarını ekincilikten ileri götüremediklerini söyler:

Kızlarımızın müdafaa edegeldiğimiz ameli ve mükemmel terbiyeye mazhariyetleri ise yalnız kendilerini değil bütün cemiyeti, tekmil vatani müstefit edecek. Mesela bir malikane-i zirainin başına geçerek orada son derece faal, müstakil, meşrutiyet padişahlarından daha müstakil bir aile tesis etmek isteyen namuslu bir genç, refika-i hayatında, mesaisine kudret ve ehliyetle iştirak edecek münevver bir vicdan, büyük ve daimi bir istinadgah keşfetmek saadetine, bu saadetler melekisine nail olursa muvaffakiyet ihtimali bin kat daha artmış olmaz mı? Böyle bir terbiye, kızlarımızı sa’y ve fazilet zeminlerinin hemen kaffesinde mütezayit bir gayrete alıştıracağı, insanlığın en büyük zevkini, kıymet-i ictimaiyelerini yükseltecek bir hayat-ı ictihad yaşamakta bulduracağından ahlâken de mesut bir tekâmül yolunu tutar (Sabahattin, 2018: 167-168; 2007: 358-359).

Sabahattin Bey düşüncesinde bireyciliğin kaynakları arasında ziraat önemli bir konumdadır. Ziraata yüklenen bu işlev Le Play okulunun bir yansımasıdır. Çünkü, Sabahattin Bey’in toplum tasniflemesi Le Play ekolünün ilmi içtimanın tasnifidir. Bu

tasniflemede savunulan ferdiyetçi sosyal yapının ve teşebbüs-i şahsinin esas kaynağı olarak “özel mülkiyeti meydana getiren tarz-ı ziraat” görülür (Sabahattin, 2018: 141-142; 2007: 341-342). Yani, şahsî teşebbüs ve özel mülkiyet ziraattan doğmaktadır. Bu silsile de bireyci yapının kaynağını teşkil etmektedir. 1911 yılında Paris’te yayımladığı yedinci mektubunda da Sabahattin Bey, ziraata özel bir vurgu yapmayı sürdürmektedir. Ziraat, onun toplum düşüncesindeki süreklilik gösteren ana temaların başında gelir. Anglo-Sakson modeli esas alarak önce ziraat sonra da buradaki zenginliğin verdiği imkanla sanayiye yönelindiğinin üzerinde ısrarla durur. Bu sebeple Türkiye’de de öncelikle ziraata verilecek önem sonucu sağlanan gelişmeyle, sanayide bir ilerleme sağlanacağını belirtir. Hem ziraat hem sanayi gibi bir alternatifler üzerinde pek düşünülmez (Sabahattin, 2018: 151; 2007: 348).

Sabahattin Bey (2018; 2007), Türkiye’nin tabii coğrafyasının incelenmesi durumunda, bize can çekiştiren geri kalmışlık tufanından kurtulmamızın çaresinin, toprağa sımsıkı yerleşmek ve özel hayatımızı temelinden değiştirmekle mümkün olacağını görürüz, demektedir. Ona göre, biz de az çok tahsil gören gençlerin hepsi, ancak bir yerden alacakları maaşla geçinebilirler. Bu durumu “utanç verici felaket” olarak gören Sabahattin Bey, ziraatla ilgilenen bir sınıfı zorunlu görür. Vatani, bu utanç verici felaketten kurtaracak ve elimizdeki değerli unsurlardan faydalanmayı hakkıyla sağlayacak olan şimdilik ziraattır. Ziraatımızda ise gerek maddi gerekse manevî sermayeden mahrum olan, bu sebeple de rençberlik derecesinin üstüne yükselemeyen köylüden başka taliplisi yoktur. Fakat bütün bunlara rağmen her yerde her sınıftan ziyade ezilen köylüdür (s. 151; s. 348). Ezilen sınıflardan bahsedilmesi sorunları izah ederken mağdur-mağrur ikili ifade biçimlerine sık sık başvurur. Bu sebeple Sabahattin Bey, radikal sosyal dönüşümün köylülerden başlatılması gerektiğini vurgular. Öncelikte ziraî alanda bir reform şarttır.

Bu bağlamda Sabahattin Bey (2018; 2007)’in, dikkate değer fikirlerinden biri Osmanlı ülkesinde olmayan “öncü bir sınıf”, burjuva sınıfının, yaratılmasıdır. Özel ve genel hayatımızla ilgili çalışmaları birleştirecek, gerekli hazırlıklarla donatılmış teşebbüs sahibi bir kolonizatör sınıfı yetiştirmek gereğinden bahseder. Böylece yetişen gençlerin bomboş duran topraklarımızda kendi adlarına yerleşip geçimlerini de kendi teşebbüsleriyle kazanmayı ve köylüye de bu bilgi ve tecrübelerini öğretmelerinin önü açılmalıdır (s. 195; s. 375-376). Ona göre (2018; 2007),

Yeni kuşaklarımızın tarım merkezli patron aileleri kurmaya aday olan bölümü, geniş topraklara yerleşecek aile çevresi içinde birer küçük Ferdietçi çevre yeşertecek olan bu yeni müesseselerde Ferdietçi Yapı'ya doğru ilk sağlam adımı atabilirler. Bu başarılı olduğu takdirde yeni kuşaklarımızın kuracağı aileler, karşılarında pek geniş ve verimli bir faaliyet alanı bulacaklardır ki, o da 'ülkemiz toprağının şahsî teşebbüs ve özel mülkiyetle bayındırlaştırılması'dır (s. 256; s. 415).

Bu girişimci ruha sahip yeni sınıf köylü ile kentli arasındaki yakınlaşmayı sağlayacaktır. Onun "girişimci ruhlu işçiler" diye tanımladığı grup İngilizlerin "Gentelman" zümresini karşılamaktadır. Anglo-sakson kültürünün toplumsal yapılanmasında gentelman zümresi boş toprakları işleyerek faal bir hâle getiren, köylü ile kentli arasındaki yakınlaşmayı sağlayıp, tarımsal sanayiye geliştiren ve toplumsal gelişime hızlı bir ivme kazandıran gruptur. Köylü halkın eğitiminde, Sabahattin Bey'in temel amacı da, Anadolu'da yeterli bir gentelman zümresinin oluşturulmasıdır (Yılmaz, 2001: 40).

Türk toplum yapısında bulunmayan bir sınıfı kendi kuramının uygulanabilmesi için yaratmaya girişen Sabahattin Bey, kurtuluşu, korumasız, rehbersiz köylülerle ekonomik durumu bozulan şehirli gençler arasında kurulacak sosyal ve ziraî ilişkilerde görür. Böylece, "Anglo-Saksonlar da centilmen sınıfının üstlendiği o büyük rolü münevver gençlerimize" yüklemektedir. Ona göre (2018; 2007), centilmen sınıfın yerini aydın gençlerimiz yüklenecek, bu sınıfın, sonrasında malikanelerin başına geçerek bir zenginlik yaratılacak ve böylece de cemaatçi yapıdan bireyci yapıya bir geçiş sağlanmış olacaktır (s. 152; s. 348). Bu öncü sınıfın işlevini ise şöyle açıklar (2018; 2007):

Ferdietçi eğitimle donatılmış olan aileler, evet yalnız onlar tarafından girişilebilecek olan bu bayındırlaştırma -ki topraklarımızın yeni ve gerçek bir fethi olacak- hem kentlileri sosyal çöküntüden, politikacılığın zararlı ve ahlâk düşkünü çekişme ve çatışmaları içinde yok olmaktan kurtararak verimli ve gelişmiş bir faaliyet ve çalışma alanına geçirip mutlu bir hayata ulaştıracak hem de köylülerle aralarında kurulması tabii ve zorunlu olan sürekli ilişki ve temaslarla bu yüzyılın güçlü sosyal akımı karşısında ezilip dağılmaya mahkûm olan Cemaatçi köylü ailelerimizin Ferdietçi örnekleri doğru ilerlemesini sağlayıp toplumumuzun sosyal ve vicdanî yükselişinin biricik yolu olacaktır. Yüzyıllardır askerî ve siyasî yollarla bir türlü çözümünü başaramayarak bugün kesin bir çöküşle sonuçlanacak bir facia olarak yaşadığımız 'varlığımızın devamı' problemi, bizim ve bütün insanlığın yararına olarak ancak bu şekilde çözümlenebilecektir (s. 256; s. 415).

Sabahattin Bey'de, şahsî teşebbüsün bir diğer kaynağı da coğrafyadır ve buradaki bağlantıyı göçebelere kadar götürür. Ona göre (2018; 2007), "Mera hayatına asla müsait olmayan o sert iklimin şiddeti altında balıkçılıkla ekinciliği fert fert

yapmaya alışan bu yeni Cermenler, taksime elvermeyen küçük malikane-i zirailerini ekber evlada bırakmak suretiyle diğerlerini daima yeni arazi aramaya alıştırmış, teşebbüs-i şahsiyi bilmeyerek, nesilden nesile yaşatmışlardı” (s. 143; s. 342). Geçmişe yolculuk, Sabahattin Bey’in toplum kuramında, tezini desteklemek için zaman zaman başvurduğu bir yoldur. Pozitivist –evrimci yaklaşımın bir gereği olarak tarihe başvurma meşrulaştırma için zorunlu görülmektedir. Toplumsal evrimin aşamalarını örneklendirir. Göçebelerin ziraata başladığını sonra sanayiye yöneldiğini evrimci bir yaklaşımla ele alır. Bu geçişin koşullarını belirler. Ona göre (2018; 2007), Sakson köylüleri el emekleri ve ziraî faaliyetleri ile güçlenerek cemaatçi yapıdan ferdiyetçi yapıya doğru burada ikinci adımlarını atmışlardır. Saksonya ovasında artık açılacak toprak kalmayınca “ziraattan, çiftlik hayatının beslediği hürriyet ve istiklal-i şahsiden büyük bir zevk alan bu sulh-perver adamlar cemaatçi yapıya mensup komşuları gibi etrafı yağmaya girişmediler” (s.144; s. 343). Bunun yerine çiftçilik için toprak aramak amacıyla bir kısmı Fransa’ya, diğer kısmı da İngiltere’ye göç etti. Saksonya ovasından ferdiyetçi yapıya mensup müteşebbis çiftçiler göç ettikleri Almanya’nın şimdiki “Ren” vilayetinden “Vestfalya”ya bu yapıyı götürdüler. Almanların zengin olan bölgeleri de bu yayılma merkezi olmuştur.

Fakat ferdiyetçi yapı en ziyade Büyük Britanya’da büyüdü. İngiltere, mevki-i coğrafisi icabı kamucu yapıya mensup milletlerin saldırılarına Avrupa’nın diğer bölgelerinden daha az maruz kaldığı için Sakson müstemlikleri (çiftçileri) de sosyal gelişmelerini en ziyade burada temin edebildiler. İngiliz azamet-i medeniyesinin sanayii, Norman müesseselerini yaşatan siyasetçileri değil, çiftliklerinin idaresini bizzat yürüterek işleri başından asla ayrılmayan ve maiyetlerindeki köylülerin maişet tarzına -sanki aileden birisiymiş gibi- faydası dokunan centilmen sınıfıdır (Sabahattin, 2018: 144-145; 2007: 343).

Sabahattin Bey, sert iklim koşullarından, en büyük çocuğa malikanenin kalmasıyla diğer çocukların mekân arayışına gittiğini ve kendi başının çaresine baktıklarını, bunun sonucunda da bireyciliğin doğduğunu söylerken, bu kültürün “kökünün” açıklanması noktasında zayıf kaldığı görülür. Çünkü miras hukukunun, büyük çocuğa malikanenin bırakılması gibi bireyci yapının yapı taşı hukukun kaynağı konusunda bir izahı yoktur. Burada sınıfçı feodal yapının olumlandığı görülür. Türkler için de bu sınıf yapısının benzerinin ikamesi öngörülür. Bu toplumsal yapıya uygun siyasî örgütlenmede, centilmen sınıf, sistemdeki işlevsel konumundaki yerini alır. Ona göre (2018; 2007), “Orta Çağ’da, Meşrutiyet idaresinin henüz hiçbir yerde

görülmeyişi bir devirde, Meşrutiyetlerini ‘self-government’ dedikleri idari âdem-i merkeziyet ile temellendirerek millî hâkimiyeti kökleştiren ve bu sayede İngiltere hükümetini dünyanın en mükemmel bir idaresi derecesine yükselten, tepeden tırnağa özel teşebbüs ile donanmış, bu güçlü ve müstakil centilmenlerdir” (s. 145; s. 344). Kuzey Amerika'daki bireyci yapının ortaya çıkış kaynağını da aynı aile tipinin burada kök salmasında görür:

Büyük araziler ihtiva eden, fakat daha yeni işletilmekte olan ülkeler, bugün ferdiyetçi yapıları sayesinde, sanayide ilerlemiş olan eski ülkelere ziraat ürünlerini satarak, sermayelerini artırmakla kalmıyor, aynı zamanda kendi aralarında zengin bir ticaret ve sanayi dünyasına sahip oluyorlar. Amerika Birleşik Devletleri'nin önce doğusuna yerleşen Anglo-Sakson ziraatçiler başlangıçta Norveç, Almanya, Fransa, Büyük Britanya'da olduğu gibi burada da yerleştikleri toprakları daha esaslı bir surette işletmek, işlettikleri arazinin hududunu daima genişletmekten geri durmadılar (Sabahattin, 2018: 145; Sabahattin, 2007: 344).

3.2.4. Memur toplum-girişimci toplum

Sabahattin Bey (2018; 2007)'in toplum görüşünde ekonomik yapının yanında bazı toplumsal sınıf veya tabakalar da aşılması gereken engel olarak değerlendirilir. Toplum tahayyülünde önemli bir kategori memur tabakasıdır. Padişahın, kötülüğünü, istibdat rejimini sürdürecektir memurlar istihdam ettiğini ileri sürer (s. 151; s. 348). Sabahattin Bey, ülkenin kurtuluşu ve ileri ülkelerin seviyesine gelmesi için köklü reformların yapılmasını salık verir. Ona göre, yasal değişikliklerin yapılması, sultanın değişmesi hatta Meşrutiyet'in ilan edilmesi ile de sorunların çözülmesi mümkün değildir. Çünkü, sorun sosyal yapıdadır. Cemaatçi sosyal yapı bütün sorunların ana kaynağıdır. Çözüm de cemaatçi yapıdan bireyci yapıya geçmektir. Bu sistemde dikkat çeken bir sorun olarak memurlara özel bir önem veren Sabahattin Bey, çözümü memur toplumdan girişimci topluma geçişte görür.

Sabahattin Bey (2018; 2007), memurun nasıl bir zihniyete sahip olduğunu ve zümre olarak özelliklerini şöyle sıralar:

Her kademe-i irtifa bir koltuk değneğine ihtiyaç gösteriyor. Kaynılmadan başka hiçbir vasıta-i terakkisi bulunmayan, bir şahsiyet-i kaviye sahibi olabilir mi? Elbette olamaz! Çünkü zavallı kendisinin değil, hamisinin beğendiği şekle girmeğe mecbur; onun nazarında ak olan kendi nazarında kara da olsa yine karayı ak diye kabule mahkum! Amirlerine karşı tapınmağı vazife edinen bu memurların, madunlarından ilk bekleyecekleri iş de kendilerine tapınılmak oluyor! İşte bu suretle büyük küçük tek mil rical-i devlet -istisnadan kat'-ı nazar- koltuk değneğiyle yürür ahlâk düşünlerinden toplanıyor. Vakıa her memlekette memurlar, vazifeleri icabı göreneğe tabi oldukları için istibdada az çok alet olagelmışler. Fakat tesirleri hiçbir yerde bizdeki kadar

meşum değil. Çünkü bizde kuvve-i icraiye'nin istibdad ve ataletini istiklal ve teşebbüs-i şahsileriyle tadil edecek işlek bir sınıf yok! Cemiyetin bunu teşkile en müsait olan efradı hep memur oluyor; hükûmetin meşum himayesi altında bir müstehlik sınıfı vücuda getiriyor. Müstahsiller, kazandıklarıyla yaşayan ve memleketi yaşatanlar, köylülerle esnaf ve küçük tacirler. Bunlar da ise maddi, manevî hiçbir sermaye bulunmadığı için tuttıkları işi ilerletemiyor. Hatta hükümetin muttasıl artan zulmüne, (yahut elan devam eden o meşum merkeziyet ve ataletine) karşı, eski mevkilerini de kaybediyorlar (s. 135-136; s. 338).

Memurluğa yazılarında özel olarak eğilen Sabahattin Bey, memurluk hakkında iyi fikirlere sahip değildir. Çünkü, memurluk şahsi tecrübenin karşısında yer alır. Miskinlik, tembellik demektir. Çalışmadan, yorulmadan kazanmak demektir. Sabahattin Bey (1977)'e göre, hayata başlarken başkalarının himayesine sığındığından itibaren bir silsile olarak devamı gelmekte ve hep bağımlı olunmaktadır. Gerçekte her memlekette memurlar, vazifeleri gereği göreneğe tâbî oldukları için, istibdada âlet olagelmişlerdir. Fakat hiçbir yerde tesirleri bizdeki kadar menfi değildir (s. 166). Sabahattin Bey (2018; 2007) her ne kadar metinlerinin büyük bölümünde, memur olma isteğine ve memurluğa olumsuz bir tavır takınmış olsa da, aslında, bahsedilen bu kesime karşı olmadığını, yeni düzende memurların daha nitelikli bir hal alacağını ve verimli olacaklarını vurgular (s. 151; s. 348).

Memur tabakası, Sabahattin Bey'in düşüncesinde, toplumsal yapıyı oluşturan unsurların varlığını ve işlevini niteleyen grup statüsündedir. Sabahattin Bey memur tabakasının çözümlemesinde sosyal yapıdan hareket eder. Sosyal yapının ortaya çıkardığı ilişkiler ağının sonucu olarak memurluk mesleği büyük ilgi görmektedir. Bireysel gayretler ile yaşamak ve zenginleşmek için malumat, tecrübe, gayret, sebat ve ihtiyat gibi birçok meziyetlere sahip olmak şarttır. “Biz” der, Sabahattin Bey (2007), “[E]kseriyetle bunlardan mahrum olduğumuz için çocukluğumuzdan beri aldığımız terbiye neticesi kazanmadan yaşamak, çalışmadan zenginleşmek istiyor ve bittabi hükümet memurluğuna göz diyoruz” (213). Gereğinden yüz kat fazla memuru olan bir hükümette çalışmak için “liyakat” değil, “himaye” gereksinimi söz konusudur. Burada bir süreç gören Sabahattin Bey, topluma ilk adımımızda bir himayenin olmasını anlamlı bulur. Sonraki aşamalarda aynı amaca yönelik olarak ilerler. Yani “Haysiyet-i şahsiyemize” bir kere veda ettikten sonra “kayrıldığımız yerde ileri ilerleyebilmek, için yine himayeye muhtaç” oluyoruz. Ona göre (2007),

Her kademe-i irtifa bir koltuk değneğine ihtiyaç gösteriyor. Kayrılmadan başka hiçbir vasıta-i terakkisi bulunmayan adam, bir şahsiyet sahibi olabilir mi? Elbette olamaz!

Çünkü zavallı kendisinin değil hamisinin istediği şekle girmeğe mecburdur. Onun nazarında beyaz olan kendi nazarında siyah da olsa yine siyahı beyaz kabul etmeğe mahkum. Amirlerine karşı tapınmağı vazife edinen bu memurların madunlarından ilk bekleyecekleri iş de kendilerine tapınılmaktır (s. 213).

Sabahattin Bey (2018; 2007), Osmanlı toplumunda memur zümresinin istibdata olan eğiliminden bahseder. Ona göre, memurların her memlekette göreneğe tabi oldukları için istibdada az çok alet olageldiklerini vurgularken tesirleri açısından “hiçbir yerde bizdeki kadar meşum değildir” demektedir. Bunun sebebini de “bizde kuvve-i icraiye'nin istibdadını istiklal-i şahsileriyle tadil edecek işlek bir sınıfın yokluğunda” görür (s. 214; s. 248).

Dayanma noktalarını kendilerinde görmeyen ümmet bunu aile, cemaat ve hükümetlerinde arar, böylece istibdatın tepeden tırnağa kökleşmesini sağlar. Ona göre (2018; 2007), böyle bir cemiyette insan fitraten ne kadar kötülüklerden azade olsa da zamanla her haksızlığa, her zillete katlanmaya, katlana katlana da haysiyet-i şahsiyeden tamamıyla uzaklaşmaya mahkum olur. Yabancı istilasına uğrayan bir milletin bile ahlâkî bütünüyle yok olmamışsa hukukunu yavaş yavaş geri alır. Ama ahlâksızın damarlara işlediği bir milleti hiçbir şey kurtaramaz (s. 136; s. 338). Sefaletin yanında bir de ahlâksızlığın damarlarımıza işlemesini istemiyorsak münevver sınıfı içinde sayısı gittikçe artan politikacıları, bu tüketicileri azaltacak girişimci üreticileri çoğaltacak araçlara kavuşmalıyız (Sabahattin, 2018: 136; 2007: 338). Sabahattin Bey, bu tezlerinin geçerliliği için İngiltere-İspanya, Kuzey ve Güney Amerika örneklerini verir. Bu iki örnekte de ülkeler Meşrutiyetle idare olunmaktadır. Fakat biri medeniyetin basamaklarının başında diğeri sonundadır. Bu iki ülke arasında büyük fark, siyasî kanunları arasındaki cüzi farklardan değil, özel hayatlarındaki esaslı farklardan kaynaklanır, yani, İngilizlerin istinatgâhlarını kendilerinde, İspanyolların ise hükümetlerinde arayan bir eğitime sahip olmalarındadır (Sabahattin, 2018: 137; 2007: 339). Bu sebeple İttihad'ın yerinde başka fırkalar, hükümetler olsa da mevcut siyasetle değişen bir şey olmaz. Çünkü, hükümetlerin başlıca görevi, devlet dairelerinde işlerin yürütülmesi. Fakat aslolan devlet dairelerinde işlerin yürütülmesi değil bireysel çalışmanın genişletilmesidir (Sabahattin, 2018: 139; 2007: 340).

Sabahattin Bey (2018; 2007), ülkenin kurulduğundan beri yönetim gücünü elinde bulunduran görünüşte farklı özünde aynı olan ve en son da Tanzimat ile yeni bir formatta kendini gösteren “memur modelinden” bahseder. “Memleketimiz devletin

teşekkülünden beri kuva-yı umumiyeyle temellük ile yaşar, yekdiğerinden ancak zevahiri itibariyle farklı muhtelif numuneler beslemiştir ki bunun en son istihalesi, içinde bulunduğumuz Tanzimat devrinin mahsulü olan, memur numunesidir” (s. 232; s. 399). Memur tabakası, Sabahattin Bey için, aylak bir sınıftır. Üretmeyen, ferdî bir çaba sarf etmeyen kesim. Sabahattin Bey, Tanzimat reformunu da memurluk ve bürokrasi ekseninde bir değerlendirmeye tabi tutar. “Tanzimat’ın mahiyeti, ileride gösterildiği veçhile, varidatı bir merkeze toplayarak büyük bir hayat-ı umumiye cemaati yani merkezi teşkilattan idare ile çerçevelenecek, bir heyet-i memûrin vücuda getirmekten ibaret” (Sabahattin, 2018: 232; 2007: 399). Sabahattin Bey, Sekizinci Mektubunda “Şahsi hürriyete” vurgu yaparken özel hayatın faydalarından söz açar ve memurluğa düşkünlükten şikâyet eder. Kendi siyasî hareketini “memurluğa düşkünlüğün aleyhinde” bir akım ilan edecek kadar olumsuzluğuna kanidir. “Memurluğa aşırı düşkünlüğün ve icra kuvvetine sahip olma hırsının büsbütün aleyhinde bir akımın doğuşu için” çalışmaktadırlar (Sabahattin, 2018: 171; 2007:360).¹²

Sabahattin Bey, bayındırlık faaliyetleri ile ilgilenemeyen, “göçebe memur” olarak tanımladığı memur modeli yanında, “mahallî refah ve bölgelere özgü bayındırlık faaliyetleri ile tabii olarak ilgilenecek sabit bir mahallî güçten” bahseder. “Göçebe memurdan yerleşik mahalli memur”luğa geçiş, yönetim sisteminin merkeziyetten adem-i merkeziyete dönüşmesiyle bağlantılı bir tanımlamadır (Sabahattin, 2018: 247; 2007:409). Bu sistemde sadece memur değil halk da fertler aracılığıyla yönetime iştirak eder. Sabahattin Bey, sadece yerel kişilerden müteşekkil değil bazı memurların da merkezden gönderilmesini öngörür. Bu kişilerin de “düzenleyici yeteneklerini elden geldiğince ispatlamış ve kendilerine verilen işin sorumluluğunu yüklenebilecek olan kişilerden seçilmesini” fakat bunların da mevkilerinin sık sık değişmemesini, kural olarak benimsenmesi gerektiğini savunur (Sabahattin, 2018: 248; 2007: 410).

¹² Sabahattin Bey’in bu konudaki görüşleri de, diğer görüşleri gibi, önemli ölçüde Demolins’ten aktarma ve etkilenmedir. Demolins’e göre, “Bir ‘memur’ toplumuyla beraber gelen unsurlardan biri merkeziyetçi bir yönetim sistemiydi. Siyasî iktidar memur sınıfının elinde toplandığı için ve bunlar da sistemi devam ettirmek istedikleri için en küçük yönetsel işlemi denetimleri altında bulundurmak zorunluydu (Mardin, 2019: 297).

Sabahattin Bey (2018), reform hareketlerini çözümlerken, memur sınıfına özel olarak değinir. Bugün memurluk analiz yapabilen, girişimci, özgür, sorumluluk sahibi olmak gibi, bir hükümet adamı için gerekli olan özelliklerin gelişmesini değil, aksine yitirilmesine sebep olmaktadır. Bu da yönetimde beceriksizliğe, kötülöklere kaynaklık etmektedir (s. 244;407). Genel olarak Sabahattin Bey, ana sorunu, bütün sosyal problemler gibi “yapı sorunu” içinde görür. Yönetimin ıslahı problemini de bu eksenenden değerlendirir (Sabahattin, 2018: 244; 2007: 407).

Osmanlı’nın Avrupa’da, merkeziyetçi bir devlet olan Fransa’yı örnek aldığını belirten Sabahattin Bey, Tanzimat ile yapılmaya çalışılanın o zamana kadar ki, bürokratik yapılanmayı ve geçerli usulleri kökünden değıştirmek olduğunu vurgular. Ayrıca Tanzimat ile bu söz konusu yeni büyük bürokrasiyi işletecek kişilere olan ihtiyacı karşılamak için, büyük okulların açılışı da gerçekleşmiştir. Fakat, eğitim bir “kışla hayatı” öğretim de “teoriler ve kitaplara” dayanmak zorunda kalmıştır. Ona göre eski resmî eğitimdeki beden eğitimi ve idman şimdiki fikrî eğitimin yerini tutmaktadır çünkü, eskiden yönetici sınıfı mevkiini beden gücü ve dövüşçülüğü ile koruduğu halde, bugünkü yöneticiler sadece teorik düzenlemeler ve kanun gücüyle ülkeyi yönetme iddiasındadır. Kısacası bizim genel eğitim-öğretim yapımız Avrupa karşısında varlığımızı korumak zorunluluğunun eğitime yansımından başka bir şey değildir. Tanzimat, ferdiyetçi bir toplum yaratmaya yol açmamaktadır. Bununla birlikte, toplumu sosyal mutluluğa ulaştıracak bir yola girdiğini gösteren belirtiler de söz konusu değildir. “Nasıl ki Tanzimat memleketimiz için infiradilik vadisinde yeni cemiyetlere doğru bir terakki teşkil edemiyor; cemiyetimizin, saadet-i ictimaiyeye isal eden, yola getirdiğini gösterecek bir alamet olamıyorsa mekteblerimiz de bunu temin edecek yeni bir terbiyenin memlekete dahil olduğunu gösterecek bir alamet değil!” (Sabahattin, 2018: 233; 2007: 400).

Bir toplum modeli olarak âdem-i merkeziyet ve teşebbüs-i şahsî üzerinde yoğun bir şekilde durması ve bunları kalkınmanın gelişmenin temel belirleyicisi olarak görmesi önemlidir. Genel olarak kullandığı refah ve mutluluğun kaynağı, yöntemi, sonucunu izah ettiğı yorum şudur:

Bir milletin refah ve saâdeti ferdlerinin hususî teşebbüsleriyle istihsal sahasındaki terakkileriyle inkişaf eder, Şahsî teşebbüslerin ilerlediğı cemiyetlerde menfaat-i şahsiye, menfaât-ı umumiyenin bir cüz’üdür. Şahsî teşebbüsün bulunmadığı

memleketlerde ise, ekseriyetle şahsî menfaât, umumî menfaâtın zıddıdır. Şu halde yegâne kurtuluş yolu; şahsî teşebbüsü yâni milletimizin istihsal kuvvetini arttırmağa çalışmak elzem... (Sabahattin, 1977: 86).

Sabahattin Bey, tüketici bir sınıf olarak memurları, üretici sınıfların önünde bir engel olarak görür. Mesela üretici bir sınıf olarak çiftçiler, mevcudun dışında bir büyüme sağlayamıyor çünkü, devletin baskısı var ve özel girişim yok. Sabahattin Bey, “memur” sınıfını olumsuzlarken gerekçe olarak da onların başkalarının himayesine razı olmasını gösterir. Burada bireysel girişim görülmez. Bireysel girişimin bulunmadığı bir yapıda da ilerleme söz konusu olmaz. Yükselmek ve işine devam etmek için, sürekli olarak, bu biatını arttırmak zorundadır.

Sabahattin Bey (2018), Türkiye’nin sosyal geleceğini memur adayı olan aydınların çoğalmasında değil, üretim işlerini özel teşebbüsleriyle ilerleterek sosyal çevremizi değiştirecek insanların yetişmesinde görür. Çıkmaz bir yola saplanıp kalan fikrî tarımımızla birlikte, edebiyat ve güzel sanatlarımız için de sağlam ve verimli bir gelişme ortamının doğması, ancak sosyal çevremizin bu mutlu değişmeye ayak uydurmasıyla mümkündür (s. 237). Sabahattin Bey, sosyal kurtuluşumuzun yönetim gücünün baskısını arttırmakla değil, özel teşebbüsün gelişmesiyle fert hayatının düzenlenip desteklenmesi ve devlet yönetiminde de aynı anlayışın yerleşmesi ile mümkün olacağını söyler. Ferdî hayatımızın düzeltilmesi ve ferdiyetçi eğitimle donatılmış, bayındırlaştırıcı bir sınıfın yetiştirilmesine bağlar. Burada teknokrat bir sınıf yetiştirilmesinden bahsettiği dikkat çeker. Türkiye’nin sosyal geleceği memur adayı olan aydınların çoğalması değil, üretim işlerini özel teşebbüsleriyle ilerleterek sosyal çevremizi değiştirecek insanların yetişmesine bağlıdır.

Sabahattin Bey’in memur zümreyi eleştirirken kullandığı “başkasının himayesini kabul etmek” gerekçesi sağlam bir zemine oturmaz. Çünkü, devlet denen olgunun işlerliğini sağlamak için zorunlu olarak bürokrasiye ihtiyaç duyar. Bu da aslında onun memurlar hakkındaki eleştirilerinin gerçeklikten kopuk olduğunu gösterir. Bizatihi “memurlar” sınıfına karşı olmak ile memurların işlevinin sorgulanması arasındaki farkı Sabahattin Bey’in bilmemesi mümkün değildir. Örneğin sıkça dile getirdiği “memurların siyasete karışması” eleştirisi, memurların görevlerini sağlıklı bir şekilde yerine getirmesi noktasından bir sorun tespitidir.

3.2.5. Türkler üzerinde tartışmalar

Sabahattin Bey'in düşüncesinde, Osmanlı Devleti'nin toplumsal kompozisyonunu teşkil eden farklı etnik ve dinî grupların iktisadî, siyasî ve kültürel durumları, Türklerle kıyaslanması ve devletle olan ilişkileri önemli bir yer tutar.

1904 yılında Osmanlı dergisinde yazdığı “Hangi Yoldayız? -Mabad”- isimli yazıda, Büyük İnkılabın sebep olduğu sosyal inkılaplar arasında gözlemlediği bağlantıdaki düzene hayret eder. Güneş, ay, uydular arasındaki matematiksel düzenin, genel tekamüle/evrime bağlılığından bahseder. Buna bağlı olarak da kavimler, çalışma ve düşünce ile yükselmiş, dili, ziraatı, sanat ve ticaretiyle göçebelikten yerleşik hayata geçmiş ve kavim bir milliyet doğurmuştur. Sabahattin Bey, “Genç Türklüğün Yeni Osmanlılık tesmiye edilegelen hadise-i içtimaîye Türklerin mütevakkıf bir kavmiyetten müterakki bir milliyet haline geçtiği bu devreyi teşkil ediyor. Bu rakid muhitte bir tekasüf-i fikri-i merkezinin başlangıcını gösteriyor” tespitini yapar. Fakat Sabahattin Bey (2007), birkaç yılda böyle bir dönüşümün ortaya çıkışını da normal görmez (s. 54; 68). O burada bir bakıma “Türk milletleşmesinin” oluşum sürecini anlatır. Zihinleri “Ne fen ile ne sanat ile muntazaman iştilal etmemiş yani hayat-ı saiyane-i fikriye ve fiiliyeden uzak yaşamış yalnız basit ve mütevakkıf bir hayat-ı medeni ile iktifa etmiş bir mazi-i kavmiden birkaç sene içinde inkılabat-ı mülkiye, muvaffakiyat-ı hariciye, müellefüt-ı ilmiye, keşfiyat-ı fenniye ile leb-a-leb bir milliyet zuhur edemez” (Sabahattin, 2007:68-69).

Konuyu anlamak için “Genç Türklüğün suret-i tekamülünü bir tarihçesini gözden geçirmek” gerektiğini söyler. Böylece nereden, nasıl geldiğimizi ve nereye gideceğimizi görebileceğimizi belirtir. Avrupa'nın ilerleme çizgisi Osmanlı-Türk toplumunun ilerleme çizgisi arasında bazı olaylar üzerinden yöndeşlik kurar. Fransız İhtilalinin, bir asra yakın bir sürede ihtilalin zihnî yapasının hazırlandığını vurgularken bizde ise III. Selim'den itibaren başlayan bir zihnî sürecin nihayeti olarak Jön Türklüğü görür (Sabahattin, 2007: 68-69). Yetmiş beş senede Fransa'da ortaya çıkan İnkılapla birlikte, bizde fikir, yeni filizlenmeye başlamıştır. Bu sebeple “Genç Türklük tesmiye edilen hadise-i ictimaiyenin ilk nokta-i hareketi bu idrakte olduğu için Selim-i Salis Yeni Osmanlıların cedd-i manevisidir.” III. Selim'le birlikte Batı'yla temas düzenli ve sürekli hâle gelir. Yenilik hareketleri tecelli ederken askeriye bir başlangıç

olmuştur. II. Mahmud da bu yenilik hareketlerini sürdürür. Engel olarak öne çıkan Yeniçerileri lağveder. Böylece çıkabilecek bir felaketin önüne geçer. “Sultan Mecit devriyle fikr-i teceddüt, ıslahat-ı askeriyeden ıslahat-ı mülkiyeye geçiyor. Hükümetin hürriyet-i kamile-i şahsiyeyi tanımasıyla heyet-i ictimaiyemizde tekamül-i fikriye müsait bir zemin hazırlamak şerefi Mustafa Reşit Paşa'yla bu büyük tasavvurunun icrasını teshil eden Abdülmecid'e aittir” (2007: 69). Reşat Paşa zamanı, bu Genç Türklüğün ikinci fiilli görünürlük ve itibar kazandığı dönemdir. Sonrasında Kırım Savaşı Türklerin mahvolmasını engelleyen bir savaştır. Ona göre (2007),

Devama en ziyade kabiliyeti olan terakki ise hükümetten millete geçeni değil milletten hükümeti istila edenidir. Hürriyet-i hakikiye devletin kanunlarıyla ahaliye bahşettiği hürriyet değil (çünkü verildiği gibi geriye alınması pek kolaydır) milletin ahen-fersa bir sa'y ile kazandığı hükümetine, hükümetlere vicdan-ı umumiye tanıttığı hürriyettir. Cemiyetin bu hürriyete tevcih-i istikamet ettiğini gösteren Genç Türklükle üçüncü hatve-i terakkisini attıran Kemal Bey oldu. Üstad-ı azam ile fikr-i intibahın birkaç rical-i hükümet arasında kalmayarak memlekete yayıldığını görüyoruz (s. 69).

Sabahattin Bey, Fransız İhtilali'ndeki Bastille olayıyla da Türkler arasındaki bazı olaylar arasında bağlantı kurar. Memleketin kuzeyinden güneyine, doğusundan batısına İstanbul'dan Yemen'e, Trablus'tan Erzurum'a kadar bir vilayetimiz var mı ki Bastille ile mücehhez olmasın, der. Bizde de binlerce kişi tevkif ve teb'id edilmiştir. Ona göre (2007), “Genç Türklüğün iki sakı vardı: Birincisi hükümetteki Reşid'in büyük hayrül-halefi olan Midhat ile kırıldı. Öbürü cemiyetteki Kemal ile filizlendi, şebab ile tezehhür ediyor. Fakat biri kırılan biri büyüyen bu iki sakın kökü yirminci asır tarlasında dikili bulunuyor” (s. 70). İşte kavimden Türk milliyetinin doğuşu da Fransız İhtilali gibi bu uzun dönemde teşekkül etti. Sabahattin Bey'deki bu betimlemede, bir bakıma, modern Türk milletleşmesinin bir anlatımı görülebilmektedir.

Özellikle Avrupalı aydınların olumsuz yargıları, ithamları, suçlamaları vesilesiyle Türklerin kim olduğuna yönelik düşüncelerini ortaya koyar. Sabahattin Bey (2007), bir gayrimüslim okuyucunun kendisine yönelik eleştirilerini içeren mektubuna uzun uzun cevap verirken okuyucunun “Türkiye'de Türkler kimlerdir? Nerede sakindirler; hangi vilayette ekseriyettedirler?” gibi Türk varlığını sorgulayan zihniyete karşı tepkisi serttir. Sorun mecburi olarak tarih merkezli bir formda ele alınır. “Bu henüz tahkik ve tayin edilmiş bir keyfiyet değil. Binlerce, yüz binlerce, Rumlar, Gürcüler, Ermeniler ... ilh. var ki mazide ve halen de tebdil-i mezhebe mecbur olduktan

sonra milliyetleri artık yad olunmayıp Türk ve Müslüman ismiyle telkib ediliyorlar!!!” sorusuna karşı “Acaba Türkiye’de Türkler kimlerdir sual-i acibanesini Ermeniler yahut Rumlar kimlerdir şeklinde size irad etseydik ne buyururdunuz???” (s. 226) sorusu ile karşılık verir. Dinler tarihinden örnekle bir tarihi kıyaslamaya başvurur. Hristiyan ahalinin geçmişte gördüğü zulümleri hatırlatarak Türklerin Hristiyan kiliselerine “hiçbir mecburiyet altında olmaksızın bir de imtiyazat-ı medine temin eden Türklere karşı böyle bir lisan kullanılmasını” kınar. Ona göre (2007),

İçimizde Türk olmadığımı iddia eden varsa aksini isbata kalkışacak her halde biz değiliz. Fakat bazılarıımıza Müslümanlığın cebren kabul ettirilmesinden dolayı koca bir Osmanlı İmparatorluğu’nu yaratan, asırlarca müddet tek başına Avrupa kuva-yı müttefikesine karşı duran Türk’e sen kimsin demek! .. Zannederim ki Osmanlı Devleti’nin 618’inci sal-i mevcudiyetinde yaşadığımızı büsbütün unutmaktır. Bir coğrafya kitabına göz gezdirmekle görürsünüz ki Anadolu’nun hemen her tarafında Türkler ekseriyet teşkil ediyor (s. 226).

Bu düşünceleri sıradan bir politik savunma değil, milliyetçi bilincin ve duyguların harekete geçişi olarak da değerlendirebiliriz. Burada sadece bir savunma değil savunma ötesi bir tutum söz konusudur. Türk kimliğinin varlığının bilincinde olduğunun açık bir göstergesidir.¹³

Sabahattin Bey’in Türk kimliği üzerine sorgulamaları, yukarıda görüldüğü gibi, “Türkiye’de Türkler kimlerdir?” gibi dergi okuyucularının soruları yanında, Batı basınında sıkça görülen “Türkiye’de Türkler var mı?” gibi tartışmalar da belirleyici olmuştur. Ayrıca Türklerin barbarlığı, geriliği gibi oryantalist-etnosantrik bakış da gündem başlıklarındandır. Fransa’nın meşhur bir aydınının konferanslarının birinde “Türkiye’de Türk unsuru da varmış!” demesini Sabahattin Bey, “Halkı güldüreceğim diye bu gibi şaklabanlıklara tenezzül doğrusu az tenezzüllerden değil!” şeklinde cevaplar (Sabahattin, 2007: 237). Geçim tarzımızdan kaynaklanan Hamid yönetiminin ilerlemeye başlar başlamaz istibdadı güçlendirdiğini bunun sonucunda da “bir milletin haysiyet ve saadette yaşamasını yegâne temin eden ziraat, sanayi ve ticaretin bizde meşum bir sekteye uğrattığını” söyler. Bu durumu yüzeysel olarak değerlendiren yerli ve ecnebilerin “Türklerin hiçbir terakkiye istidatları olmadığı”nı düşünürken, bağımsızlıklarını da askeri kuvvetlerine ve büyük güçlere bağlı olduklarını düşündüklerini, söyler. Bütün bunların da suni ve arızı olacağı için devam

¹³ Tarihi ve sosyo-psikolojik düzeydeki bilincin, politik düzeye yansımadağı devleti ele aldığımız bölümünde göreceğiz.

edemeyeceğini düşündüğünü belirtir. Yabancılar “Türklerin memleketlerinin sahibi değil kiracısı olmak üzere telakki ediyorlar. Fakat kiracıların çıktıkları gün yerlerini kim işgal edecek? İşte Şark Meselesi!” (Sabahattin, 2007: 238) demektedir.

Sabahattin Bey, Avrupalılardaki bu etnosantrik bakış açısını yani, Türklerin ilerlemeye yetenekleri olmadığı (ki bunun anlamı ırka bağlı geriliktir), varlıklarını ve istiklallerini askeri güçlerine ve Avrupa’nın korumasına borçlu olduğu gibi yargıları, Avrupa’nın kendisi dışındakileri “değersiz”, “aşağı” gören oryantalist bir zihniyet formu olarak değerlendirmemektedir. Derin bir soruşturma ve cevap verme yerine Abdülhamid rejiminin uygulamaları yüzünden Avrupa’da böyle düşüncelerin hasıl olduğunu vurgulamakla yetinir. Türklere yönelik bu olumsuz bakış açılarıyla Sabahattin Bey’in, sürekli mücadele ettiği görülmektedir. Mücadele ederken de konuyu rejime getirerek, Avrupa’nın bu olumsuz algıları edinmesinde, Türkiye’deki istibdat rejimi yüzünden, haklı olduğu gibi sathi bir sonuca ulaşması dikkat çekicidir.

Sabahattin Bey (2007), Türklerin Anadolu’ya gelmeye başladıklarında, burada Ermenilerin, Rumların, Slavların bulunduğunu ve bu halkların büyük medeniyetleri olduğundan bahseder. Bugün bu halklar isyan ettiklerinde, Avrupa’dan destek bulmaktadırlar. Ama Türkler isyan etse destekleyecek kimse çıkmamaktadır. İsyan etmemenin nedeni olarak toplumsal yapıyı temel belirleyici gören Sabahattin Bey’in, politik dış desteği de bir gerekçe sayması farkında olmadan ana tezinden bir sapmayı temsil eder (s. 114). Sabahattin Bey (2007), Türklerin rejime karşı çıkmamalarının sebebini sorgularken sorunu “Türk meselesi” olarak tanımlar. İstibdata karşı elen neşriyat, azınlıklarda Türklere göre fersah fersah ileridedir. Türklerin de yönetimden gördüğü zulüm inkâr edilecek gibi olmamasına rağmen mücadele çok az ve yetersizdir (s. 114). “Evet, rahat huzur yüzü görmeden, geceyi gündüze katıp çalışan, her sene aynı vergiyi -münhasıran kendi duş-i tahammülündeki kan vergisi hesaba katılmaksızın- bir kaç defa tediye eden o köylü la-yenkati kendi hükümetinin cevri ve tazyikine, Avrupa efkar-ı umumiyesinin tehekküm ve tahkirine maruz kalan hakiki Türk” (Sabahattin, 2007: 116). Sabahattin Bey (2007)’in Türklerin medeni bir cemiyete dönüşeceğiinden şüphesi yoktur. Gençler ziraata, ticarete, sanayiye yönelirse ve bu fikrî gelişmeyi sağlarsa Türklerin şahsî çalışmaları daha güçlü olacaktır. Kim ne derse desin, “Türk cemiyet-i ictimaiyesi kendisinin de cidden terakkiperver bir cemiyet-i medeniye olabileceğini gösterecek” (s.117).

Söz konusu mektup sayesinde pek çok konuya ilişkin görüşlerini doğrudan öğrendiğimiz Sabahattin Bey, Türkleri, tarihi bir kıyaslamayla, ahlâk merkezli bir değerlendirmeye de tabi tutar. Gayrimüslim olan mektup sahibinin “Türkler Orta Asya’dan ne zaman geldiler? Vatanlarını terk edip yabancı topraklara gelmeleri ahlâklarından mıdır?” gibi soruları karşısında Türkleri savunması, önemsiz bir ayrıntı olarak görülmemelidir. Çünkü, kurduğu Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti (TŞAM)’nin kuruluş ilkelerinde de “Türklerin haklarının” savunulması vardır ve bu ilkeye bağlı hareket etmektedir. Bu metnin bir özelliği de bu gayrimüslim okuyucunun zaman zaman suçlayıcı ve itham edici eleştirileri karşısında soğukkanlı ve ikna etmeye yönelik cevaplar vermeye çalışmasıdır. Türklerin uzak memleketlere olan hücumlarının “ahlâki faziletleri” sonucu olmadığını söyler. Osmanlı Devleti’nin temeli yalnızca zaptettiği memleketlerin çürümüşlüğüyle husule gelmedi. Türkler Orta Asya’dan getirdikleri, Türk köylüsünü de arzun sakinleri içinde en namuslularından biri yapan manevî kuvvetleri olan ahlâkın büyük bir dahli olduğunu özellikle vurgular. Yazdığı bu satırları “Türk olduğum ve Türklüğün körü körüne müdafaasını kendi kendime farz addettiğimden dolayı değil fakat Türklerin Asya-yı vusta hayatlarından şimdiye kadar geçen vekayi takip ettikten ve Anadolu’nun her tarafını gezmiş yerli ecnebi birçok zevatın müşahedatını topladıktan sonra bir kanaat neticesi olarak yazmıştım” (Sabahattin, 2007: 235) der. Türklerin ahlâkının büyüklüğünü ve sağlamlığını iddia ederken bunu kendisinin Türk olduğu için değil, yerli ecnebi yazarların, seyyahların gözlemlerinin neticesi olduğunu vurgulaması ikna etmeye yönelik dikkat çekici bir yöntem olarak görülebilir. Yaşadığı dönemde sıkça Türkistan ifadesi kullanılmasına rağmen “Asya-yı vusta/Orta Asya” coğrafi ismini tercih etmesi Le Play etkisi olabileceği gibi Avrupa Şarkiyatçılarının jargonu olarak da görülebilir. Mektup sahibinin “yeni Müslümanlardan” şikâyet ederken eskileri hakkında “‘Onların ahlâkı bozulmamış, söz ve vaatlerinde sadık ve mert insanlardır’ mütalaasıyla müddeamızı tasdik ediyorsunuz. Biz de Türkiye’nin teşkilinde Türk köylüsündeki ahlâkın büyük dahli oldu demekle işte o eski Müslümanlardan bahsetmiştik” (Sabahattin, 2007: 236) diyerek okuyucusu ile eski Türklerin ahlâklı karakterleri üzerinde bir mutabakata varıldığı görülmektedir.

Peki, şimdiki Türkler ahlâksız mı? Sabahattin Bey bunun cevabını verirken şehirli ve köylü ayrımına başvurur. Ona göre, bir kısım şehirli ve okumuşlar arasında

ahlâksızlık olabileceğini oysa Türk köylüsünün yine o eski Türk köylüsü olduğunu, tek farkın da fakirleşmesi olduğunu özellikle vurgular. İnsan sosyal çevresinin ürünü olduğu için, köylerdeki muhit şehirlere nazaran esaslı bir değişikliğe uğramamıştır. Bunun sonucunda da köylerimizin eski ahalisi ne ise bugünkü ahalisi de odur. Yeni Müslümanlar ise “bunlar İstanbul ve bazı büyük şehirlerde az çok tahsil gören ve Garb medeniyetinin tesirine maruz olan kısımdır” (Sabahattin, 2007: 241).

Tenkit yazan kişinin “yeni ahlâksız Müslümanlara nispeten eski dindar Müslümanlar kat kat müreccahtırlar. Çünkü onların ahlâkı bozulmamış, söz ve vaatlerinde sadık ve mert insanlardır: düşmanına karşı açık açık düşmandır” sözüne karşı verdiği cevap, Sabahattin Bey’in toplumsal değişim yaklaşımını göstermesi açısından da önemlidir. Toplumsal değişim görüşünün bir ipucunu da “Ecnebi istilâsına uğrayan bir millet eğer ahlâkı büsbütün bozulmamış ise, hukukunu yavaş yavaş istirdad edebilir. Fakat ahlâksızlığın damarlarına işlediği bir milleti hiç bir kuvvet kurtaramaz” (Sabahattin, 1977: 168) önermesinde bulabiliriz. Ahlâk ile değişim arasında güçlü bir bağ kurar. “Ahlâksızlığın damarlara işlediği bir milleti hiçbir kuvvet kurtaramaz” yargısında görüldüğü gibi değişim “çöküş” sürecini ifade eden bir anlamda kullanılıyor. Coğrafya da “toplumsal değişim” de belirleyicidir. Türklerin Orta Asya bozkırında yaşadıkları sürece her türlü değişim ve dönüşümden uzak durduklarını vurgular. Çünkü, bozkır zorlu yaşam koşulları halkı bu şartlara uyuma zorlar ve sert bir mizaca sahip olurlar (Sabahattin, 2007: 105). Sabahattin Bey (2007), çağdaş tarihe geldiğinde ise yarım asır öncesine kadar Asya halkının özelliklerini taşıdığını Anadolu’daki Türklerin sekiz asır boyunca değişmediğini iddia etmesi dikkat çeker. Bu varsayım yukarıda bahsedilen “iyi ahlâkın korunması” meselesinde de öne çıkan bir tema ile uyumlu bir önerme. Bu ise aslında Osmanlı tarihinin ve toplumunun özgünlüğünü kabul etmediği gibi bir yargıya sebep olabilmektedir. Bu ayrıntıda genellemeci zihniyetinin bir tezahürü görülebilmektedir (s. 109).

Sabahattin Bey, Türklerin çöküş sebebi üzerinde de durur. Toplumların geri kalması sorunda analiz edilirken Batıya verilen cevaplar bizim için önemli bir veri kaynağıdır. O, Avrupa’da Türklere yönelik olumsuz söylemlerden çok rahatsızdır. Yeryüzündeki her şeyin değişim ve dönüşümle ilerlediğini ama bir tek Türkler ilerlemiyormuş gibi tasavvur edildiğinden şikâyetçidir: “Avrupa’nın her tarafında

Türkler medeniyet-i cedideden girizan gibi telakki ediliyor.” Buna rağmen “Devlet-i Aliye bazı şerait ve taahhüdata mukabil 1856 senesi Paris Muahedesiyle Avrupa devletleri idadına dahil oldu” (Sabahattin, 2007: 103). Sabahattin Bey (2007), Gülhane-i Hattı Hümayun ile azınlıklara tanınan haklardan, eşitlik çalışmalarından bahsederek “Hatt-ı Hümayun’un yirmi dört bendinden her biri Devlet-i Aliye tarz-ı idaresinde tadilat-ı mühimmeyi icab ediyordu. Teessüf olunur ki Türkiye hükümet-i hazırası bize 1856 Beyannamesi mevadd-ı samimi-i hürriyetinin uyandırdığı ümitlerin sukut-i suz-nakini gösterdi” (s. 104). Avrupalıların, ülkede milletler arasında siyasi egemenliğin sağlaması yönünde mücadele ettiklerini, bunun sonucunda ülkede çıkacak kargaşayı, zararları düşünmeden etnik grupları desteklediklerini söyler. Avrupa’nın bu müdahalelerinin sorunun çözümünü zorlaştırdığını belirtir.

“Türkler Avrupa medeniyeti terakkiyatından müstefit olmağa cidden müstait midirler?” diye sorar. Şayet ilerleme ve yükselme yetenekleri varsa ilerleyememelerini nasıl izah etmeli? diye de ekler (Sabahattin, 2007: 104). Bu soruların cevabını vermek için şu koşulu belirtir: “Bu sual-i muzaafa cevap vermek için ırkın menşesine irca-ı fikr ederek tarihinin merahil-i selase-i mütefavitesini bir nazre-i seri ile ihata etmemiz zaruridir” (Sabahattin, 2007: 104-105). Sabahattin Bey’in de, Türklerin ilerleme tartışmasında Avrupalıları onaylayan tarzda bir tereddüt yaşadığı görülmektedir.

Sabahattin Bey, Türklerin asker ve memur olurken ve sürekli savaşırken diğer unsurların ticarete, sanayide ve alanlarda ilerlediğini belirtir. Türklerin bugün de askeri görevleri ifa eden tek unsur olduğunu, bunun sonucunun ise Türklere pahalıya mal olduğunu vurgular. Böylece, hem asker hem de memur olarak ülkenin dört bir tarafına yayılan Türkler görünmez olmaktadır. Ona göre, Türk unsuru, bu tarihî tekamülde önce göçebe sonra da ziraata yönelerek medenî ve payidar oldu. “Bu yüzden ihtirasat-ı cenk-cuyanesi azalıp, hudud-i siyasiyesi ale’ddevam gerilmekle Anadolu’nun kalb-gahında Türk anasırı tekasüf ediyor da bu sefer de bir nokta-i nazardan terakkiyat-ı ictimaiyeye müsait olabilecek bir zafer-i diğere, zafer-i ziraiye destres (erişiyordu) oluyordu” (Sabahattin, 2007: 109).

Tarih boyunca Türklerin “Çinlilerle İranilerin, ikamet-i daimî ihtiyar eden Türklerin Acemlerle Bizanslıların cereyan-ı tesiri ve nüfuzlarına maruz kaldıklarını” vurgularken Türk cemiyetinin Selim’den beri yüz elli yıldır da Batı ile temasta

olduğunu söyler (Sabahattin, 2007: 110). Bu dönemde Türkiye'nin ilk defa "ihtiraz ve ihtiyat ile Avrupa efkârı tarzında tekâmül ve terakki teşebbüsünde" bulunduğunu belirtir. Halk fikri ilerlemeye bigâne kalsa da hükümetin bunu tecrübe ettiğini fakat sultan Selim'in katledilmesiyle sonuçlandığını söyler. Sultan Mahmud ve Abdülmecid döneminde Yeniçerilerin ilga edilmesinden sonra yeniden "Türkiye Avrupa tarzında muallem bir ordu vücuda getirebilip müessesat-ı medeniye ve siyasiyenin ıslah ve tensikine teşebbüs etti" (Sabahattin, 2007: 110). Sabahattin Bey'e göre, bundan sonra Gülhane Hatt-ı Hümayûn'a değinir. Abdülmecid ve Reşid Paşaların gayreti içeride Müslüman ve gayrimüslimlerin muhalefetine, dışarıda ise Rusya'nın düşmanlığına sebep oldu.

Terakki Dergisi'nin çıkış yazısındaki ifadeler, vurguları açısından, Sabahattin Bey'in "Türklük" düşüncesini açıklamada önemli ip uçları sağlamaktadır. İlk maddesinde bireysel özgürlük ve sosyal huzuru sağlayacak olan bilimlerin topluma yayılmasından bahseder. İkinci maddede Osmanlı unsurları arasındaki ihtilafın tedricen bir kaynaşmasından, dostluğa evrilmesinden; üçüncü maddede medenî ülkelerde Osmanlı hukukunun savunulmasına vurgu yapar. Aynı üçüncü maddede "Türklük lehine devamlı bir fikir cereyanı doğurmak"tan bahseder. Osmanlı anasırından bahsedilen küçük bir metinde "Türklük" kavramının kullanım biçimi anasır içinde belirlenen ayrıcalıklı konumu göstermektedir (Sabahattin, 2007: 128).

3.2.6. Osmanlılık, Türkler ve azınlıklar

Sabahattin Bey Avrupa'ya gittiği zamandan itibaren Türk toplumunun savunulmasını merkeze alan yazılar, mektuplar kaleme almıştır. Sürgünde bulunduğu zaman diliminde, gerek Demolins ile tanışmadan önce ve gerekse sonrasında, Türk halkının sorunları Osmanlı toplumunun sorunlarıyla yondeş bir şekilde ele alınmıştır. Hatta TŞAM Derneğinin kuruluşu bildirgesinde de Türk halkının hukukunun savunulması açıkça bir amaç olarak görülür. Mütareke dönemine kadar, Sabahattin Bey'in, toplum ve siyaset çözümlemelerinde Türkleri önceleyen bir duruşu söz konusudur. Bu sebeple metinlerinde Osmanlılık kimliği öne çıksa da, bu tutum bir bakıma çok etnikli ve dinli İmparatorluk yapısından dolayı zorunlu bir savunma pozisyonu olarak görülebilir.

Sabahattin Bey'in Jön-Türkler içerisinde, diğer etnik grup temsilcileri ile iyi ilişkiler geliştirmesi sebebiyle, Osmanlıcı bir çizgide görülmüştür. Sonrasında muhalifleri tarafından, bu ilişkiler ağı sebebiyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. Çünkü bölücü bir çizgide politika takip eden Ermeni, Rum, Arnavut, Arap ve Kürt muhalif gruplarıyla sıkı bağlantılar kurması siyaset yaşamında sürekli önüne gelmiştir. Bu yönüyle, çöken bir İmparatorluk içerisinde dayanışmacı, merkezîyetçi ve daha somut bir milliyetçi görünürlüğe sahip İTC karşısında zayıf bir konumda yer almıştır.¹⁴

Bir toplum modeli olarak âdem-i merkezîyet ve teşebbüs-ü şahsî üzerinde yoğun bir şekilde durması ve kalkınmanın gelişmenin temel belirleyicisi olarak görmesi önemlidir. Sabahattin Bey (1977), Hristiyan ahalinin imparatorluk içerisindeki iktisadî, toplumsal ve kültürel başarılarını şöyle betimler:

Evvelâ kendi aralarında büyük mikyasta neşriyâta koyuldular. Bu sâyede kavmiyetlerinin şahsiyetini takviye ettiler. Hükümetin mevcut imtiyazlar haricindeki hatalarına, haksızlıklarına karşı isyan ettiler. Millî mevcudiyetlerini Avrupa'ya tanıttılar. Bizden kat kat zengin oldukları için mâlî hiçbir fedâkârlıktan çekinmediler. Muharrirlerini, müelliflerini dünyanın en medenî memleketlerine gönderiler. Konferanslar tertib ettiler. Siyâsî şahsiyetlerle münâsebetler kurdular. Matbuât vasıtasıyla dünya efkâr-ı umumiyesini kendi lehlerine ve biz Türklerin aleyhine çevirdiler. Bu faaliyetler neticesinde coşan dünya efkârının tazyiki ile büyük devletler, Bâb-ı âlîye bâzı nasihatlerde ve ihtarlarda bulundular. Avrupalılar, Osmanlı devletine karşı baş kaldıranlarda istiklâl ve himâyeye bir istidâd görmeksizin kimseyi alenen himâyeye kalkışamazlar, kalkışsalar da bir netice istihsal edemezlerdi (s. 86).

Sabahattin Bey, Balkan kavimlerinin nasıl güçlenip, sonra da Avrupa'nın desteği ile bağımsızlık yolunda ilerlediğinin sebeplerini somut olarak ortaya koyar. Bu gelişmenin başlangıcını "neşriyatta" ve bunun sağladığı "millî şahsiyet"te görür. Sonrasında bu zemine dayanarak haksızlığa isyan etmişler, millî varlıklarını Avrupa'ya tanıtmışlardır. Burada kurgulanan silsilenin kendisinin düşünce ve davranışlarına uyumlandığı dikkat çeker. Osmanlı ülkesi için öngördüğü süreci Balkan

¹⁴ Bir önceki bölümde dile getirildiği gibi Sabahattin Bey'de "Türk toplumu" önemli bir istinad noktası olarak düşünce dünyasının merkezinde yer alır. Buna rağmen hakkındaki yanlış yargılar yaygındır. Örneğin: "Çok sık karşılaşılan bir yanlış da Sabahattin Bey'in konumlandırılmasında görülür: Devletin kişisel tercihlerle, yaşam tarzlarına ve kültürlerle müdahale ederek toplumu türdeşleştirmesi; yaşam tarzı, dünya görüşü ve kültür dayatması gibi politikalar nereden kaynaklanırsa kaynaklansın kabul görmez. Prens Sabahattin Cumhuriyetçi değerlerden ziyade Demokratik değerlerin; tekkültürcülüğün karşısında çokkültürcülüğün; devletçiliğin karşısında bireyciliğin; yerellikten ziyade evrenselliğin; geleneğin karşısında modernliğin savunusunu yapmıştır. O, Osmanlı coğrafyasındaki belli bir kültürün korunması ya da yüceltilmesinin sözcülüğünü değil; Osmanlıların topyekûn kurtuluşunun sözcülüğünü yapar. Modernliğin milliyetçilik unsurunu değil, özgürlük ve kalkınma unsurunu önemser" (Özyurt, 2012: 187).

lkelerine uyarlar; varmış gibi sunar. Eğitimin önemine ve etkisine değindikten sonra dem-i merkeziyet uygulandığı için ilerlemış olan Hristiyan vatandaşlar, Türk vatandaşlarını ziraatta, sanayide, ve ticarette fersah fersah geçtikleri için arada dengenin bozulduğunu söyler (Sabahattin, 1977:88).

Sabahattin Bey, 1906 yılında kaleme aldığı bir yazısında Hristiyan unsurlarla Müslümanları haklar açısından kıyaslar. Bu kıyaslamalarla, yönetim formunun toplumu nasıl “geliştirdiği” yani dem-i merkeziyet’in başarılarını gösterme kaygısındadır. Bunun yanında Sabahattin Bey, tarih bilgilerinden de faydalanarak şahsî teşebbüsün başarılarından bahseder. Tarihi kendi kuramı ekseninde tutarlı bir şekilde okumaya çalışır. İdr dem-i merkeziyet fikrine itiraz edenlere “Hristiyanlara verilmiş olan fermanları gözden geçirmelerini” tavsiye eder. O zaman görülecektir ki, “Müslümanlara verilmekten çekinilen dem-i merkeziyete mahsus imtiyazları Devlet, Hristiyanlara resmî kanunlarla temin etmiştir.” Sabahattin Bey (1977), bu fiili durumu bir çelişki olarak merkeziyetçilik taraftarlarına yöneltir. Merkeziyetçilik, Hristiyan unsurların birleşmelerine hizmet ediyorsa “Niçin Hristiyanlar bu hukuka mazhar oldukları halde istiklâl sevdasından feragat etmiyorlar?” diye sorar (s. 83).¹⁵

Toplum örgütlenmelerinde ve yönetim sisteminde gerçekleştirilen reform hareketlerine bağlı olarak kendisine yönelik eleştirilere cevap verirken, modern reformlar karşısındaki dirençten bahseder. Ona göre (2007), Gülhane Islahatı’ndan Hristiyan unsurlar da rahatsız olmuştur, çünkü modern hukukla birlikte unsurlar arasında eşitlik sağlandığını ama bu durumdan en fazla kilise ricalinin, imtiyazları ortadan kalktığı için, rahatsız olduğunu iddia eder (s. 218). Bu gerçeği Hristiyan yazarların da kabul ettiğini belirtir.: “Devletin kiliselere hukuk-i diniye haricinde temin ettiği imtiyazat medeniyeden ileri geliyor. şu hakikati Hristiyan müverrihleri de inkâr etmiyorlar” (Sabahattin, 2007: 219). Onun bu noktada dikkat çektiği, aslında, Hristiyan azınlıkların da birey temelli modern eşitlik gibi siyasî ilkeleri kabul etmedikleri, bunun gerekçesinin de sahip oldukları grup hakları ve imtiyazından kaynaklandığıdır.

Kendisine gelen bir okuyucu mektubunu cevaplarken Müslümanların hakkının Hristiyanlarınkine göre fazla olduğu iddiasını şiddetle reddeder. Yani, şeyhülislamın

¹⁵ Konu “devlet” bölümünde ayrıntısı ile işleneceği için değinmekle yetiniyoruz.

diğer dinî kurumlara göre veya Müslümanların hukukunun Hristiyanlara göre öncelikli, denmesini eleştiri konusu yapar. Tanzimat-ı Hayriye ile birlikte hükûmet şeyhülislamın iktidarını büyük ölçüde azalttığı halde, patrikhanelerin imtiyazlarını ise bilakis sağlamlaştırmıştır. “O halde nasıl olur da meşihatın hukuku patriklerinkinden fazla gösterilebilir? ‘Hristiyanlar hukuk-i imtiyaziye değil hukuk-i müsavâtî haiz olmuş olsalardı ve Müslümanlık ile gavurluk zehabı resmi ve gayr-i resmi hükûmferma olsa idi Şark Meselesi vücut bulmazdı” (Sabahattin, 2007: 223). Toplum yapısındaki etnik-dinî merkezli örgütlenmenin sorunlarından ziyade bir “sorun algısından” bahsedebiliriz. “Müslümanların ne hukuku var ki ona malik olmamak Hristiyanları isyana mecbur etsin?” sorusu bu meyanda önemlidir (Sabahattin, 2007: 223).

Bu bağlamda TŞAM Cemiyetinin programının dördüncü maddesi, tartışılacak bir konuya değinir. Buna göre birey vatandaş olarak değil de etnik ve dinî grupların kendi vekillerini seçmesini öngörür. Elbette burada “bireycilik” savunusu kolektiviteyle yer değiştirmektedir: “Akvam-ı muhtelifeyi yekdiğerinden tefrik eden münazaat ve mücadelata çaresiz olmak ve mecalis-i muhtelif-i vilayatta her kavim kendi adetleriyle mütenasip aza veya murahhas temin etmek üzere tedabir-i lazımeyle tevessül edecektir.” Beşinci maddede ise bütün grupların eşitliğine vurgu yapar: “Herhangi kavme mensup olursa olsunlar bilumum aynı hukuk ve imtiyaza mazhar olacak ve binaenaleyh aynı şerait ile mükellef bulunacaklardır.” Topluluk içinde bireyin eşitliğinden bahsetmesi üzerinde durulması gereken bir özelliktir. Hem gruplara ayrıcalık talep edilirken, diğer yandan bu grupların mensubu olan bireylerin grup haklarını aşan bir eşitlikten bahsedilmektedir. Altıncı maddede de bölgedeki asayiş sağlayacak olan jandarmanın oradaki etnik gruplardan oluşması ve eğitiminin de ecnebilerce yürütülmesi gerektiğini belirtir. Yedinci madde de yönetici bürokratlar, yani “Valilerle, mutasarrıflar, defterdarlar, defter-i hakani müdürleri, bidayet ve istinaf mahkemeleri reis ve müddeiumumileri hükümet-i merkeziye tarafından nasb ve tayin edilecek”. Memurlar ise bölgenin farklı gruplarına göre oradan alınacak demektir. Sekizinci madde ise zabitan güçlerinin yerel memurlara-yönetime bağlanmasını dokuzuncu madde vergilendirme sistemine yöneliktir. Vergilerin yeniden belirlenerek son otuz yıldır malına el konulanların iadesinden bahseder. Onuncu madde ise “Muahedat-ı düveliye ahkamı her türlü tecavüzden masun olacaktır” (Sabahattin,

2007: 210). Yabancılar hakkındaki bu madde özel bir ayrıcalığı konu edinir. Vilayet yapısının etnik-dinî temelli bir örgütlenme olup olmadığından bahsetmese de, vilayetin işleyişinden bölgenin etnik grup mensuplarına biçilen belirleyici rol dikkat çeker. Bu metinde toplumsal yapıdaki işlevsel bütünlüğün etnik-dinî kimlikler üzerinden tahkim edilmenin hedeflendiği görülmektedir.

Sabahattin Bey, etnik gruplar arası ilişkilerde iç politik gelişmeler kadar Avrupalı devletlerin Osmanlı devleti üzerindeki etnik kışkırtıcılığı esas alan politikalarını da gündemine alır. O, doğrudan entelektüel bir kaygı ile azınlıklar, millet, milliyet, haklar gibi konulara değinmez. “Rumeli’deki Türk Vatandaşlarımıza Bir Davet” yazısında bu konuyu etkili bir şekilde ele alır. O dönemde Avrupalı devletlerin Osmanlı devletine bir baskı konusu olan Makedonya, Bulgaristan gibi sorun alanları üzerine kaleme alınan yazıda dikkat çeken, bu sorunun hem iç hem de dış politik alanda kendi siyasî görüşlerinin konumlandırılması amacını gütmesidir. Bu yazıda ve hitapta dikkat çeken Rumeli Türklerini isyana teşvik eden ve bunu bir kurtuluş reçetesi olarak sunan söylemidir. Öncesini yok sayarak 1900 senesinden beri Rumeli yangının gittikçe yükseldiğini vurgularken hepsi değil ama “İptida Avrupalıların” bazı düşman ilkaata kapılarak”, bölge Türklerine karşı “sizi” ifadesini kullandığı hitabında, “sizi cellat ve canî telakki ettiklerini” söyler. Oysa, Rum, Bulgar, Sırp, Ulah tasvir ve tasavvura sığmaz bir vahşetle boğuşmaya koyulmasının “başlıca sebebi hükûmetimizin idaresizlik su-i niyeti”dir. Bir hanedan üyesi olarak en azından yabancı ülkelere karşı bir savunmacı, dikkatli bir dil kullanmak yerine saltanatı suçlayıcı bir dil kullanır. Etnik grupların kışkırtılması ve isyanlarının sebepleri üzerinde durmadan, sadece idareden kaynaklı bir sorun olduğu düşüncesini dile getirir. Bu da Avrupalı büyük devletlerin iddialarının doğru kabul edilmesi, onların söylemlerine eklemleme gibi bir sonuç doğurmaktadır. İdareyi, “dünyanın en rezil, en alçak mahluklarının elinde!” diye gösterirken halka da bir suçlama yöneltir: “Öyle iken aleyhinde hiçbir harekette bulunamıyorsunuz! Hristiyanların ardı arkası kesilmeyen isyanlarına karşı sizin meşum bir tezat teşkil eden bu hareketsizlik, bu kayıtsızlığınızı temaşa eden Avrupalılar Türklerin idare-i hazırâ taraftarı zannediyor ve Türk milletiyle hükûmeti arasında hiçbir fark görmez oluyor!” (Sabahattin, 2007: 232).

Türklerin de zulüm görmesine rağmen, Hristiyanların bu zulme isyan ederken Türklerin sessiz kalmasını bu zulmün onaylanması olarak değerlendirir. Burada kurucu unsur olan Türklerin, bu özelliklerinin farkında olduklarını ve devleti kendilerinden görmüş olmasından kaynaklanabileceği ihtimalini düşünmez. Sorunu yine “padişahın zulmü”ne indirgemesi, ayrılıkçı milliyetçilik hareketlerini dikkate almadığını da gösterir. Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesinin ve ardından Padişah’ın indirilmesinin hemen akabinde, Arnavut Kemal Paşa gibi Jön-Türk mensubu bazı liderlerin Osmanlı’dan bağımsızlık ilan etmesi gibi tecrübelerle rağmen sonrasında da benzer tavırlarını sürdürmeye devam etmiştir.

Sabahattin Bey, Balkanlarda Türklere yapılan zulme karşı hükümetin takındığı sessizliği de eleştiri konusu yapar. Bir Hristiyan’a zarar gelse bütün dindaşları ayağa kalkıp sürekli neşriyat ve haberle kıyameti koparıırken, onların hakkını ararken, Türkleri kimse sahiplenmemektedir. Vilayet-i selasete biri bizim diğeri de ecnebilerin iki hükümeti bulunduğunu iddia eden Sabahattin Bey, ikisine karşı da “hukukumuzu müdafaya mecburuz” demektedir. Burada meşru ve gayri meşru herhangi bir ayrım yapmadan Osmanlı devletini de mücadele edilecek odakların içine dahil ettiği görülür. Buna mukabil,

Bulgarlar ve diğerleri Müslüman köylülerini yaktıkları, Müslümanları kesip biçtikleri zaman siz ses bile çıkarmıyorsunuz! Hristiyan vatandaşlarınız, içlerinden birine ufak bir tecavüzde bulunulsa meseleyi derhal düvel-i muazzama murahhaslarına duyurduktan başka hariçte menfaatlerini müdafaa eden gazetelere sayfalar dolusu malumat veriyorlar. Siz hukukunuzu müdafaada hiçbir teşebbüs göstermiyorsunuz! Sizden istediğimiz, beklediğimiz teşebbüs Rumlarla Bulgarlar gibi haydut çeteleri teşkil ederek insan avına çıkmak değil! Haksız tecavüzlerden nihayet derece kaçınmakla beraber müdafaanıza son gayretle sarılmak! Bu müdafaa ikiye ayrılmalı: Biri ve en mühimi kendi hükümetinize, öbürü ecnebi hükümetlerine karşı olmalı. Kendi hükümetiniz kendi verdiğiniz vergi ve askerle besleniyor, eline terk ettiğiniz hak nisbetinde haksızlık ediyor! Hakkınıza ne kadar sahip olsanız duçar olduğunuz haksızlık o nisbette azalacak (Sabahattin, 2007: 232-233).

Sabahattin Bey’in bu tavrı, kendi mensubu olduğu hanedanın yönettiği devlet ile ecnebi devletleri “zulüm makinesi” olarak aynı gören söylemi dikkat çeker. Burada, Hristiyanlara yönelik antipatiyi Osmanlı yönetimine yönlendirmeyi amaçlayan bir söylem inşası söz konusudur. Bu tutum ve davranışlar Sabahattin Beydeki devlet algısında, “sahiplenme” ve mensubiyet duygusunun zayıflığına işaret etmektedir.

Sabahattin Bey, Türklere yapılan haksızlıkları da azınlıklarla kıyaslayarak dile getirir. Azınlık mensuplarınca sürekli iddia edildiği gibi Türklerin diğer halklardan

üstün imtiyazlı olduğu yönündeki ön kabulü karşısında çok sert eleştirilerde bulunur. Hristiyan unsurların kendi özgün hukuklarını, özerkliklerini ve gerektiğinde bunları savunan devletler varken Türklerin hukukunu ise savunan yoktur, der. Azınlık mensubu kendisine mektup gönderen bir eleştirmene “Müsavat-ı hukuki isteyen beyanatınıza kamilen iştirak ederim. Yalnız bu müsavatı Türklerin bugün haiz oldukları hukukta arıyorsanız o müsavat sizin için fena bir darbe, büyük bir musibet olur!” diye cevaplar. Ona göre, “Biçare Türkün hukuku iki değirmen taşı arasında ezilen buğday tanelerinkinden bir zerre fazla değil!”. Önceki idarenin Hristiyan vatandaşlarımıza hiç olmazsa mevcut milliyetlerini koruyacak, geliştirecek imtiyazlar vermiştir (Sabahattin, 2007: 236).

Kiliselerin vazifesi, yalnızca ruhanî işlerin yürütülmesi ile sınırlı değil, aynı zamanda vergi, maarif, mahkeme işlerini de icra etmektedir. Bu durum da mensuplarını hükümetin keyfi müdahalesine karşı da az çok himaye ediyor, derken bazı yerde bu himayenin Avrupa’nın korumasıyla kuvvetleştiğini vurgular. Fakat “Türklerde saydıklarımızdan hiçbirisi yok!”. Elbette bu kıyaslama ile azınlıkların mutlu mesut yaşadığı anlamına gelmiyor. Sabahattin Bey (2007), Türk vatandaşlarına şu açıklamayı yapmak zorunda hisseder kendini:

Bakın! Biz şu topraklara can pahasına yerleştiğimiz ve asırlardan beri kanımızla sulayarak muhafaza ettiğimiz halde bakın, memleketlerini işgal ettiğimiz Hristiyanlar bizi nasıl geçtiler? İşlerine hükümetimizin Müslümanlarınkinden daha az müdahalesi bizim tedennimize karşı onların bilakis terakkilerine hizmet etti! Biz onlardan ziyade merkeziyete kurban olduğumuz için memleketi askerle işgal etmişken onlardan fazla zulüm görüyoruz!... Bari gözümüzün önündeki vekayiden ibret alalım da merkeziyetle istibdada nihayet verelim. İslâm Hristiyan bütün mütemekkin Osmanlıları meşrutiyetle âdem-i merkeziyetten müstefit etmeğe çalışalım, ancak böyle bir idare husumet-i mevcudeyi kaldırmaya, akvam-ı muhtelifenin tenevvü-i ictimaisinde Osmanlılık vahdet-i siyasiyesini temine hizmet edebilir (s. 237).

Sabahattin Bey’in “fetih” yerine “işgal” kelimesini kullanması dikkat çekerken, bu önemli konuda yine halkın suçlanması, çözümün de âdem-i merkeziyette gösterilmesi dikkat çeker. Önceki metinlerinde bu vurgu yoktur. Türklerin devletin sahibi olmasına rağmen, ülkelerini işgal ettiğimiz halkların bizi geçtiğini söylemesi ve sorunu içte, halkta araması buna karşın diğer etnik grupların gelişiminde kapitülasyonların etkisi ile yabancı ülkelerin desteğinden bahsetmemesi önemlidir. Gayrimüslümlerin sanki kendi iç dinamikleri ile geliştiklerini varsayması sorunun

tespitinden ziyade yönetime muhalif olma kaygısının bütün entelektüel alanını kuşatmasının bir sonucu olarak görülebilir.

Sabahattin Bey, tartışma usulüne de değinir. Burada öne sürdüğü ilkeler etnik gruplar arasındaki çatışmaları bitirme potansiyeli taşıdığını iddia eder. Ona göre (2007), “İnsan fikrine muhalif bir fikre çıktığı zaman ekseriyetle tecavüze meyleder”, bu sebeple “muarız fikri nasıl tahrip edeceğimizi düşünmeden evvel” der, bir kere “Usul-i müşahedenin menşurundan(prizma) geçirmek lüzumlu bir kuvvettir. Buna behemehal temellük etmeliyiz. Ettiğimiz gün Türklük, Ermenilik, Rumluk, Bulgarlık, nefret, husumet, hiçbir şey kalmaz, mülevves garazlar süpürülür, kainat meçhulat içinde her gün yeni bir sitare-i marifet keşfine yürüyen hakikat yolcuları kalır!” (s. 236). Burada gözlem yönteminden bahsetmesi, mensubu olduğu Le Play okulunun bir yöntemidir ve bu yöntemle çatışmanın çözülebileceğini vurgular.

Sabahattin Bey (1977)’in, etnik çatışma ve kültürel süreklilik vurgusu ile dikkat çeken savunma noktasında, adalete ve iktisadî gelişmeye dayalı bir argüman üretmesi önemlidir. Türkiye’nin fethinin ne bir vahşet ne de tesadüf eseri olduğunu belirtir. Gayrimüslimlerin pek çok tazyikten kurtarıldığını, üretimlerini artırmalarını sağladığını, iktisaden yükseldiklerini ve bu sebeple de “milliyetlerinin kökleşmesine imkân hazırladığını” (s. 109) vurgular. Osmanlı devletinin kuruluşunda Orta Asya’dan getirdikleri “manevî kuvvet”ten bahsetmesi de dikkat çekicidir. Orta Asya ile Anadolu arasındaki kültürel sürekliliğe vurgu yapmasını ortak bir milliyet kavrayışına sahip olduğunun ifadesi olarak değerlendirebiliriz. Hristiyanların da, Türklerin yönetiminden memnun olduğu konusunda verdiği örnek çarpıcıdır: “Bugün bile Makedonya’da iki Hristiyan kavmi, Rumlarla Bulgarları yekdiğerlerini boğazlamaktan men’etmek için kan döken Müslüman Türk askeri değil mi? ... Bugünkü deliller, ayniyle mâzideki delillere uygun düşmüyor mu?” (Sabahattin, 1977: 109).

Sabahattin Bey, toplumdaki etnik ve dinî çatışmadan bahsederken önemli tespitlerde bulunur. Farklı ırktan olanlar birbirini boğazladığı gibi, Türk olmayan aşiretler de birbirleri ile rekabete girmekte ve çatışmaktadırlar. Türkler yerleşik hayata geçmiş ve ziraatla uğraşiyor ama “Arnavutlar, Arablar, Kürtlerin büyük bir kısmı yarı göçebe yahut tamamen göçebe çadır hayatı yaşamakta ve birbirleriyle muharebe

etmektedirler. Binaenaleyh, siyâsî bir istiklâlâ asla hazırlanmamış oldukları gibi yaşadıkları memleketin genişliğine nisbetle nüfuslarının azlığı da böyle bir istiklâlî imkânsız bir halde bulunduruyor” (Sabahattin, 1977: 110). Ona göre, bu halkların Osmanlı kalmalarında fayda var çünkü, ayrılacak olurlarsa çabucak yabancı boyunduruğuna girecektir. Bu etnik grupların, gerekli şartları sağlamadıkları için, ayrılmalarında mahsur görür.

Göçebelerin yerleşik hayata geçmesini, öncelikle, bir güvenlik sorununun ortadan kalkması olarak değerlendirir. Göçebelerin yerleşik hayata geçmesi ile, ziraî mahsullerin artırılması ve bunun sonucunda da dışarıda iktisadî ilişkilerin ve ticaretin geliştirilebileceğinden bahseder:

Yeni Türkiye, hususî tedbirler alarak, bilhassa demiryollarını ve Devlet karayollarını çoğaltarak göçebe bir halde yaşayan vatandaşlarının zirâî sahalarda yerleşmelerini temin etmeli ve bu suretle milyonlarca aşiret ehâlisinin Anadolu’nun ve (Elcezire) Irak kıtasının zengin ve bereketli topraklarında iskân edilmesini temin etmelidir. Böylelikle emniyetsizliğin en büyük sebeplerinden biri, belki de birincisi olan bu göçebeliliği ortadan kaldırarak dâhilde; zirâî mahsûllerin artmasını, haricde de İktisâdî rabitaların, ticaretin genişlemesini temin etmiş olur (Sabahattin, 1977: 111).

Burada Sabahattin Bey, dikkat çekici bir tespitte bulunur. Türklerin İslâm ve Hristiyan vatandaşları için önemli bir muvazene unsuru olduklarını vurgular. Fakat bu işlevin ortaya çıkabilmesi için “Âdem-i Merkeziyet’e müstenit bir Meşrutiyet kurulmasını şart görür:

Hiç şüphesiz Türklerin, İslâm ve Hristiyan vatandaşları için mühim bir müvazene unsuru oldukları inkâr olunamaz. Fakat bu içtimâî faydanın alenen meydana çıkabilmesi için Türkiye’nin âdem-i merkeziyete müstenit meşrutî bir idâreye mazhar olması elzemdir. Çünkü, böyle bir, idâre, servet ve saadet kaynağı olan şahsî teşebbüsün inkişafına müsaittir. Osmanlı İmparatorluğu; dâhilindeki muhtelif unsurların içtimâî tenevvüleri içinde Osmanlılık vahdet-i siyâsîyesini ancak bu suretle temin etmeğe muvaffak olabilir (Sabahattin, 1977: 111).

Yukarıdaki metinlerde de görüldüğü gibi Türkler, Hristiyan ve İslâm vatandaşları arasında bir “denge” unsuru olarak görülmektedir. Türklerin birleştirici işlevini, dinî ve etnik kimlikler üstü konumlandırılışı önemlidir. Siyasî istikrarın aynı zamanda toplumsal bir istikrarı da beraberinde getireceği, daha doğrusu birbirini zorunlu olarak etkilediklerini de vurgulamaktadır.

Mütareke döneminde verdiği bir söyleşi Sabahattin Bey’in düşünce ve eylem alanında geldiği noktayı göstermesi açısından önem taşır. Bunu incelediğimizde

toplumsal yapı konusunda önceki görüşlerinden pek de farklı bir tutum geliştirmediyi görmekteyiz. Ama politik meselelerde Osmanlı bütünlüğünün yok sayıldığı, bölünmenin onaylandığı, kabullenildiği bir noktaya gelinmiştir. Mesela, “Milliyetler meselesine dair kanaatiniz nedir?” sorusuna verdiği cevap, dönemin işgalci devletlerin politikalarını destekleyici mahiyettedir: “Ben Yunanlıların yurtsever tutkularının hayranı olanlardanım. Yarının Şark’ını kurmak gibi devasa bir çabada onlarla işbirliği yapmayı umuyorum” ve “Tüm dünyanın sempatisini meşru bir biçimde elde eden Ermeniler için de samimi dostluk duygularımı ifade etmekteyim” gibi ifadeler kullanır. Ayrıca daha da ileri gider, “Bu yüzden arzularına karşı çıkmak, bunları saçma görmek ve Ermenileri daha uzun bir süre hâkimiyetimiz altında tutmayı istemek adil değildir.” Ermeniler için bağımsızlık talep ederken, onların hükümetin beyanlarına inandıklarını ve bunun bedelini de pahalıya ödediklerini söyler. Başka bir ifade ile hükümet üzerinden devletin Ermenileri kandırdığını iddia eder. Araplara da “derin bir muhabbet beslediğini” söyler. Araplar için, “Ayrı bir devlet kurmalarından mutlu olurum; bugün bana örneğin Suriye’yi sunsalar bunu reddederim. Onlarla, bugüne kadar Osmanlı İmparatorluğu’nu oluşturmuş olan tüm milliyetlerle olduğu gibi dostluk ve iyi komşuluk bağlarıyla bir araya gelmek isterim zira sempati, sempati yaratır ve bu bakımdan size ilan ederim ki benim siyasetim bir sevgi siyasetidir” (Sabahattin, 2007: 465) Sabahattin Bey’in Sevr anlaşmasını kabul ettiği görülmektedir.

Sabahattin Bey, “her bir farklı etnik öge özgür ve bağımsızca yaşamalıdır. Türk ögesi diğerleriyle aynı hakları elde etmelidir” derken Türkleri de önceki yazdıklarının aksine bir kurucu unsur değil de diğer etnik-dinî azınlık grupları gibi “aynı hakların elde edilmesinden” bahseder. “Bu milletlerinin her birinin toprak taleplerine dair ne diyorsunuz?” sorusuna “Bunlara dair sadece barış konferansının hüküm ve karar verme hakkı vardır” der. İzmir vilayetinin ya da bunun bir kısmının Yunanistan’a verilmesi o ülke için çok tehlikeli bir kavga ve kaygı kaynağı teşkil edeceği uyarısında bulunur (Sabahattin, 2007: 465). İmparatorluğun son dönemlerinde dile getirilen bu görüşlerin Osmanlılıkla telif edilmesi mümkün görülmemektedir.

Sabahattin Bey’in toplum düşüncesinde, azınlık olarak tabir edilen gruplar, dinî olarak tasniflenmiş olsa da, azınlık denildiğinde dinî grupların yanında etnik kimlikler de vurgulanır. Azınlık grupları ele alınırken “birey” merkezli bir haklar sistemi değil,

grup hakları referans alınır. Azınlık sorunu ele alınırken, genel olarak yapılan reformlar ekseninde bir tartışmanın yürütüldüğü görülür. Bazen azınlıkların gördüğü zulüm, bazen Avrupalı devletlerin yürüttükleri politikaların eleştirisinde bir özne, bazen bizzat Osmanlı siyasetinde doğrudan bir aktör olarak önümüze çıkar. “Bireysel girişim”in yanında bütünün diğer yarısını oluşturan “Âdem-i Merkeziyet” düşüncesi de genel olarak azınlıklarla ilişkilidir.

3.3. SAİD HALİM PAŞA’DA BİREY VE TOPLUM GÖRÜŞÜ

3.3.1. Ahlâk, din ve toplum

Said Halim Paşa’nın din-toplum ilişkilerine dair düşüncelerinin odaklandığı merkezî nokta, İslâm’ın bir din olarak Müslümanların tüm ihtiyaçlarını karşılayacak kuşatıcı bir sistem olduğu fikridir. Paşa bu sonucu, İslâm’ın son ve mükemmel din olmasından çıkarmaktadır. İnsan aklının ve duygularının hatalarından korunmuş olan İslâm, insanlığın inanç, ahlâk ve sosyal düzen ile ilgili tüm problemlerine en uygun çözümleri içermektedir (Evkuran, 2022: 158). Said Halim Paşa’da ahlâkın kaynağı dindir. Dinin geri kalışımızın bir sebebi olarak görülmesi ile din toplumsal ve siyasî bir sorun olarak gündeme gelir. Bu sorun ise beraberinde ahlâkın tartışılmasını getirir. Bu sebeple din sorununa, başka bir bölümde genişçe tartışılacak olmakla birlikte, kısaca sorunun anlam çerçevesinin oturması açısından bahsetmek zorunlu görünmektedir. Paşa’nın dine yaklaşımında belirleyici olan, Müslüman toplumlar olarak bir özeleştirî üzerinden gelişmektedir. Paşa’ya göre (2014), “Hazret-i Muhammed’in şeriatî Batı milletlerinden geri kalmamıza sebep olduğu zannını verecek kadar yanlış tanınmıştır. Bu zannı veren ise, Müslüman milletlerin, diğer ümmetlere nisbetle geride bulunmasıdır” (s. 149) Hristiyanların, İslâm dünyasının her tarafında gördükleri gerilik alametlerini ortak bir unsur olarak dine yani İslâm’a bağlamışlardır. Bu yargıya varmalarının sebebi de kendi tarihleri ve toplum sorunlarıdır. Çünkü, Avrupa’nın geriliğinin temelinde kendi dinleri ve bu dinden doğmuş bulunan ruhban sınıfın saltanatı vardır ve yüzyıllarca bu yapılarla olan mücadeleler onları bugünkü ileri duruma getirmiştir. Bu yüzden de dinin kendi toplumlarındaki engelleyici işlevini kendileri ile kıyaslayarak İslâm’da da bulunduğu sonucuna varmışlardır (Said Halim Paşa: 2014: 149). Başka bir ifade ile böyle bir hükme varılırken İslâmiyet’in esasının, Müslüman milletlerin geri kalışının tarihî ve

gerçek sebepleri araştırılmış değildir. Elbette bu durum dinimizin geriliğine bir delil teşkil etmez. Paşa'ya göre (2014), bir milletin gerilemesi, “ekseriya uzun bir hâdiseler zincirinin ve beşeriyetin umumî tekâmülünün, bu cemiyetin içinde ve dışında meydana getirdiği birçok sebep ve âmiller neticesinde olur” (s. 150).

İslâmlaşma eserinde ahlâk konusunu ayrıntılı olarak ele alır. Paşa'da ahlâk hürriyet kavramıyla ilişkili bir şekilde işlenmiştir. Bir Müslümanın en kutsal vazifesi hür olmaktır, diyen Paşa'ya göre, insan hür değilse, onun için ne gerçek bir mutluluk ne de gerçek bir ilerleme mümkün olabilir (Said Halim Paşa: 2014: 217). Paşa'ya göre (2014), İslâm ahlâkının kaynağı, Allah'a imandır. Ahlâk, tam ve geniş bir bireysel hürriyete dayanır. Bu hürriyet de Allah'a imanın bir sonucudur. Hürriyet, Müslüman'a din ve ahlâk tarafından verilmiş bir görev addedilir, çünkü, bir Müslüman doğruyu bilmek ve uygulamak zorundadır. Bu sebeple her Müslüman elinden geldiğince hür olmak zorundadır. Hür olmak eşit olmayı da beraberinde getirir. Hürriyet ve eşitlik ise birbirimize sevgiyi ve yardımlaşmayı doğurur (s. 189).

Bu sebeple İslâm ahlâkının ayırıcı özellikleri ve temel ilkeleri olarak hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirlerini de eleştirel bir zeminde yeniden anlamlandırmaya çalışır. Bu kavramlar Paşa'nın düşüncesinde siyasî içeriklerinden ziyade toplumsal boyutlarıyla yer alır. İslâm ahlâkı dayanışmayı telkin eder ve böylece iyiliğe, kötülüğe ve insanlık hasletlerine dair, açıklık ve olgunluk ile kendini gösterir. İslâm'ın toplumsal düsturları ahlâktan çıkar ve bunun için de tam bir bütünlüğe sahiptir. Yani insanlar Batı'daki gibi imtiyazlı, özel haklara sahip seçkin bir sınıf, diğeri en tabîî haklarından bile mahrum hakir ve talihsiz bir sınıf olarak aristokrasi ve demokrasi diye ayrılmaz (Said Halim Paşa: 2014: 171). Batı'da bir sorun olarak doğan, eşitsizlik doğal görülür, çünkü, hürriyet kabiliyetlerin farklılığından kaynaklanır. Doğal görülen bu eşitsizlik yardımlaşmanın da kaynağını oluşturur. Başka bir ifadeyle, İslâm ahlâkından kaynaklanan toplum ilkeleri hem insanlar arasındaki hürriyet, eşitlik ve yardımlaşma esaslarına, hem de bireysel üstünlüğe saygı temeline dayanmak zorundadır (Said Halim Paşa: 2014: 190). Doğru ve aklî manasında eşitsizlik de “hürriyet ve eşitlik”in tabîî bir neticesidir. Bu sebeplerle İslâm ahlâkı, toplumda geri kalmış ve yükselmiş bireylerin bulunmasını doğal bulur. Bu eşitsizlik de İslâm ahlâkının bir başka esası olan yardımlaşmanın kaynağını oluşturur. Kısacası, İslâm ahlâkından çıkan toplum kaideleri de hem insanlar arasındaki hürriyet, eşitlik ve yardımlaşma esaslarına, hem

de şahsî üstünlüğe hürmet esasına dayanmak mecburiyetindedir (Said Halim Paşa: 2014: 190). Paşa'nın yaklaşımına göre (2014) İslâmiyet'te hürriyet din ve ahlâk tarafından verilmiş bir vazife olarak tasavvur edildiği için insanın istediği zaman kullanıp kullanmayacağı veya kanun koyucunun istediği zaman verip kısılabileceği siyasî bir hak değildir (s. 189). Bir insanın hürriyetini koruması başkasının hürriyetine saygı duyarak sağlanabilir. Karşılıklı saygı ise bireyler arasındaki eşitliği kurar ve devam ettirir. Bundan dolayı da İslâm toplumu bireylerin eşitlik ve hürriyetlerini korumak ve genişletmek zorundadır. Ona göre, bir Müslümanın hürriyetini kişinin kendi kusuru ve liyakatsizliği daraltır ve sınırlar. Bir hürriyet kişinin hak ettiğiinden fazla olursa saygıya değer olmaktan çıkar ve zamanla şeklini değiştirmiş bir diktatörlük olur (Said Halim Paşa: 2014: 191). Hürriyet ve eşitlik için Batı'da görülen ihtilallerin bizde görülmemesinin sebebi de mezkûr anlayıştır.

Bu üç ilke arasında, birbirini var eden işlevsel bir bütünlük vardır. İslâm toplumu da eşitsizlik üzerine kuruludur ama bu bireylerin sahip olduğu kabiliyetlerdeki farklılığa göre yüksek, orta ve alt tabakalara ayrılmaktadır. Bu sınıfsal yapı Batı'daki gibi verili değildir. Bireyler kendi akıl, gayret ve çalışmaları sayesinde yükselebilirler. Yani İslâm toplumu aynı zamanda hem demokratik hem de aristokratiktir. İslâm toplumunun yüksek tabakası demokrasiye, aşağıdaki tabakalar ise aristokrasiye meyilli olurlar. Taşdığı dayanışma, adalet ve insanseverlik fikir ve hislerinden dolayı demokratik, kanuna, ananeye ve baştakilere itaat, şahsî üstünlüklere, fazilete ve ilme gösterdiği hürmet ile de aristokratiktir. Birinciler üstünlüğün temsilcisi, ikinciler ise namzedi ve müştakıdırlar. Paşa, İslâm ahlâkının meydana koyduğu toplum nizamını böyle tasavvur eder (Said Halim Paşa: 2014: 172; 192). Bu üç tabakanın da ahlâkî vazifesinin mümkün olduğu kadar fazla hürriyet elde edip ondan istifade etmek olduğunu vurgular. İnsanın kendi hürriyetini koruması başkasının hürriyetine saygı duyarak korunabilir. Karşılıklı saygı ise bireyler arasındaki eşitliği kurar ve devam ettirir. Bu yüzden İslâm toplumu da bireylerin hürriyet ve eşitliklerini korumak ve genişletmek zorundadır. Bu noktada Paşa, inançtan doğan yardımlaşmanın da tekâmül ederek “sosyal dayanışma” halini alacağını belirtir. Paşa'ya göre (2014), toplumun genel “ahlâk ve ruh seviyesi ne kadar yüksek ise, hürriyet ve eşitliği de, refah ve saadeti de o nisbette mükemmel olur. Aksine bu seviye ne derecelerde alçak ise, cemiyetin gerek hürriyet ve eşitliği, gerek refah ve saadeti de

o mertebede noksan olur” (s. 191). İslâm toplumda şahsî üstünlük de ancak, İslâmî esasları daha iyi anlamak ve uygulamakla elde edilebilir. Bu durum da hürriyet, eşitlik ve yardımlaşmanın da gelişmesini temin eder. Aksine takdirde tesirli olamaz (Said Halim Paşa: 2014: 192). Bireysel yetenek ve üstünlükler üç ahlâkî ilkenin uygulanmasında ve sonunda da mutluluğa erişilmesinde önceliklidir. İslâm toplumu da Batılı kavramlar kullanılarak ama içerikleri farklılaştırılarak kullanılır. Paşa’ya göre, insanlar gerek birey olarak gerekse toplu yaşayışlarında, bu nizam, devamlı bir ahenk ve denge tesis etmiştir. Bu açıkça gösterir ki: Onun kaynağı, bütün kâinatın ahenk ve dengesini temin eden “Değişmez ve ezeli hakikat”ten başkası değildir (Said Halim Paşa: 2014: 193).

Hürriyet, eşitlik ve dayanışma gibi kavramlar, Paşa’nın düşünce evreninde Batı toplum ve siyaset dünyasındaki kaynağı, gelişim süreci, kullanımı, işlevi gibi özellikleri açısından farklılıklar taşır ve bu kavramları yeniden özgün bir kullanım çerçevesi içinde tanımlar. Meselâ “eşitlik” tabirinin bizde hiçbir haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmamaktadır. Çünkü, insanlar arasında şahsî yetenekler sebebi ile meydana geldiği için eşitsizlik, açıkça demokrat olan İslâm toplumu içinde gayet tabii sayılmıştır. Yine aynı sebeple ‘hürriyet’ bizim için sosyal bir zinciri kırmak, siyasî bir kölelikten kurtulmak demek değildir. Paşa, bu farklılığın kaynaklarını tarihî ve sosyo-politik bir zeminde tartışır. Doğu’yu Batı’dan ayıran en önemli fark, Batı’da ruhbanlık ve asillik gibi imtiyazları sınıfların baskısı altında yaşamasında görür. Bu da düşmanlığa ve zulme sebep olmuştur. Oysa Doğu, İslâm ile birlikte toplumdaki bütün imtiyazları reddetmiştir. Irklar ve mezhepler arasında, bazen yaşadıkları çevrenin etkisinden kurtulamamış olsalar da, tabii bir eşitlik ve samimi bir kardeşlik dünyası kurmuştur (Said Halim Paşa: 2014: 77).

Paşa, cinsiyet alanındaki eşitsizliği, toplumda erkekle kadının yerine getirmekle mükellef oldukları vazifelerin farklı olmasının doğal bir sonucu olarak görür. Bu farklılık da sosyal tabakaların gereklerine göre değişmektedir. Bunu Paşa, şu argümanla destekler.

Bu eşitsizlik, cemiyetimizde erkek ile kadının, yerine getirmekle mükellef bulundukları vazifelerin farklı olmasının tabii bir neticesidir. Bu farklılık da içtimâî tabakaların icaplarına göre daima değişmektedir. Aile ihtiyaçlarına yardım olmak üzere kadının da erkek kadar çalıştığı fakir sınıflarda, bu farklılık ayırt edilemeyecek kadar azalmakta, cemiyetin yüksek tabakalarında ise derece derece artmaktadır.

Kadınların tamamen işsiz kaldığı en kibar tabakalarda, farklılık da en yüksek derecesini bulmaktadır. İctimaî durumumuzun bu şekildeki zorlamalarına göre, erkek hürriyetine eşit bir serbestlik isteyen kadın, eğer bu hürriyete hakikaten ihtiyacı varsa, biçare çiftçi kadına bu serbestliği veren hakka benzer bir hak ile onu almalıdır. Şu hâlde, köylü kadınlarda takdir ile karşılanan serbestliğin, diğer kadınlara da tanınmamış olmasının ciddi sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri, kadın serbestliğinin taraftarı olan erkek ve kadınlarda bu ihtiyacı, yersiz bir yabancı terbiyenin doğurmuş bulunmasıdır. Bu bakımdan, hareket muhitimizde yapmacık ve gayri tabii görülmektedir. Esasen bir muhit, mâhiyeti ne olursa olsun, ancak kendinin doğurduğu ihtiyaçları tatmin edebilir. Bu sebeple kadınlara hürriyet ve serbestlik verilmesi gibi sahte bir ihtiyacın tatmin yeri muhitimiz olamaz (Said Halim Paşa: 2014: 127-128).

Kadının özgürlüğünden bahsederken köylü kadını örnek gösterir. Buna göre, özgür olma konusunda göz ardı edilen bir nokta, köyde kadınların ailenin geçimi için kolektif bir ekonomik eylem içinde yer almalarıdır. Buna mukabil, kentli kadında ise bireysel ekonomik özgürlük yani bireysel bir ayakta kalma talep olarak öne çıkmaktadır.

Aydınların eşitlik ve hürriyet algılayışlarını eleştiren Paşa, “hayallerinden bir tanesi” dediği “Batı toplumu, fertlere, şimdiye kadar hiçbir cemiyetin vermediği derecede hürriyet ve eşitlik vermiştir” yargısını ve “İslâm’ın hürriyet, eşitlik ve dayanışma esasları, Müslüman toplum arasından kalkmıştır” iddialarını sorgular. Oysa bugün Müslümanlar arasında hiçbir sınıf ve zümre rekabeti görülmez, hiçbir ırk üstünlüğü ve ayrılığı iddiası ileri sürülmez, aksine İslâm kardeşliği her zamankinden daha sağlam olduğuna dair işaretler görülür bir haldedirler (Said Halim Paşa: 2014: 232-233). Paşa, her zamanki gibi kıyaslama yaparak bu düşüncenin yanlışlığı ortaya koyar. Kıyaslamanın ölçüsü “Hangi cemiyette olursa olsun, ferdin faydalandığı hürriyet ve eşitliğin derecesi, o toplumdaki sosyal dayanışma ve dengenin devamlılığı yani orada mevcut sosyal adaletin derecesidir.” Eğer Batı’da hâlâ, sosyal sınıflar arasında rekabet ve çatışma varsa, birbirlerini boğazlıyorlarsa, sosyal dayanışma sadece bir sınıfın mensupları arasında görülüyorsa, sosyal denge sürekli ihlal ediliyor ve tehdit altındaysa bu durum aydınlarımızın Avrupa’da gıpta ettikleri hürriyet ve eşitliğin bulunmadığına dair bir delildir. Aslında Batı toplumu bireylerin ve sınıfların imtiyazları ve eşitsizlikleri üzerine kurulmuş olduğu için gerçek anlamda hürriyet ve eşitliği tesis etmek çok zordur. Avrupa tarihi yüzyıllar boyunca hürriyet ve eşitliğin görülmediği bir düzende yaşadığı için bunun yaratmış olduğu toplumsal, kültürel ve siyasî iklimden kurtulmak, halkta oluşan bu zan ve vehimleri silmek, zihninde

uyandırdığı telakiyi kanunlarla değiştirmek yetersiz çabalardır (Said Halim Paşa: 2014: 243-244). Paşa (2014)’ya göre,

Böyle bir cemiyeti, gerçekten hürriyetsever ve eşitlik taraftarı yapabilmek için, nesiller boyunca tam bir sabırla takip ve akıllıca tatbik edilecek bir ahlâk terbiyesi lâzımdır. İnsan ancak bu sâyede, birer gelenek olarak benimsediği sınıf ve parti sapıklığından kurtulabilir. İnsan yine ancak bu sâyede, tarafsız ve müsamahalı olabilme seciyesini de kazanarak, bütün insanları aynı haklara ve vazifelere sahip görebilir. Netice olarak, insanlar arasında, ferdi kabiliyetlerinin dışında bir farklılık ve üstünlük tanımaz olur (s. 244).

Sonuç olarak Paşa, Batı’nın sosyal ve ahlâkî görüş ve prensiplerinden herhangi birini, İslâm’ın esaslarından birinin yerine tercih etmeye sebep olmadığını vurgular. Ona göre (2014), bizim dinimizin esasları, Batı’nın dinlerine kıyasla, çok üstündür. Şayet İslâm dünyasının bugünkü geri durumuna son verilmek isteniyorsa, İslâm ilkelerini daha iyi anlamalı, ahlâkî olduğu kadar sosyal olan esaslarını daha iyi tatbik etmeye çalışmalıdır (s. 245).

3.3.2. Müslüman ahlâkında kriz ve çözüm

Paşa, asırlarca en şiddetli felaketlere dayanabilmiş olan Osmanlı toplumunun “mahut şekilde yetiştirilmiş birkaç nesil talebe” tarafından bozulduğunu iddia ederek indirgemeci bir tutum ortaya koyar. Okullu nesil yanında toplumun da çöküşten sorumlu olduğunu söyleyerek toplum eleştirisine kapı aralar. Yeni neslin bilgi ve idraki ile krize giren toplumun “mazinin enkazı” üzerine yeni bir toplum kurmak için uğraşmaktadır. Toplumdaki bu çöküntü üzerine aydın da Avrupa’da her şeyi öğrenmiş olmasına rağmen yine bir başarı ortaya koyamamaktadır çünkü, aciz ve hâlsizdir. Toplum ise, vaktiyle ayıpladığı aydın sınıfından daha aşağı bir ahlâk bozukluğuna, geri dönülmez bir çöküntüye sürüklenmektedir (Said Halim Paşa: 2014: 113). Paşa, bu durumdan büyüktен küçüğe, mevki ve önemine göre herkesi sorumlu tutar. Vatanın başına gelen felaketin sebebi “vatan evlâtlarının ahlâkî noksanlarıdır.” İşte bu noksanlık da anavatana karşı olan vazifelerin yerine getirilmesini önlemektedir. Öncelikle bunu vicdanen kabul etmek gerekir. Böylece ıslahat ve yenilik hayranları kendi kusurlarını gidermeye çalışmanın en acele ıslahat olduğunu belirtirken “en faydalı ve en son yenileşmenin de kendi hasletlerinde yapacakları değişiklikten ibaret bulunduğunu itiraf etmeleri icap eder.” Fakat toplumda herkes kendini şahsının olgunluğuna, şahsının mükemmelliğine dair beslediği fikir ve zan sebebiyle böyle bir

işe girişmeyeceğini de Paşa vurgular. En azından şifa tesiri olmasa da bu ihtar, vicdanları aydınlatma işlevi görür. Söz konusu genel kötülüklerden her bireyin kendisinin sorumlu olduğunu ve kendisini düzeltmeye çalışması ve bunu kabul etmesi ile sorunun ortadan kalkabileceğini vurgulaması dikkat çeker (Said Halim Paşa: 2014: 124).

Paşa (2014), Osmanlı toplumunun şimdiye kadarki en tehlikeli buhranlardan birini geçirdiğini ve toplumun âdeta ilkel bir topluluk haline dönmüş olduğunu belirtir. Ahlâk, anane, inanç gibi temel âmillerdeki bozulma, düzensizliğe sebep olurken yara alan sosyal yapı, sarsıntı ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır. Paşa, çok kuvvetli ve zinde olan Osmanlı toplumunun kısa bir süre içinde bozulmasına dikkat çeker (s. 109). Bu bozulmada çeşitli etkenler görülmektedir. Bunların başında dış tesirler gelmektedir. Devlet zaafa uğradıkça Fransa ve İngiltere gibi Batılı devletlerin siyasî ve iktisadî nüfuzu artmış, buna yöndeş olarak da iç işlerine müdahale başlamıştır. Ayrıca aydınlarımız Batı’da şaşaalı, etkileyici, parıltılar saçan bir medeniyet karşısında çok etkilenmişler ve gördükleri medeniyetin eserlerini, o medeniyeti meydana getiren sebepler zannetmişlerdir. Bu dış görünüme bağlı olarak Batı’nın ahlâk ve yaşayışını kendi ülkelerinde uygulamaya sokmanın sorunları çözeceklerine inandılar. Aydınlarımız etkilendikleri medeniyetin inceliklerini Fransa’da gördüklerinden, medenileşme “Osmanlı toplumunu Frenkleştirmek” olarak görüldü. Yani, Fransız ahlâk ve âdetlerinin taklidi ve fikirlerinin benimsenmesinden başlanarak meziyetlerinin hatta noksanlarının alınmasına özenildi (Said Halim Paşa: 2014: 110). Buna mukabil, sosyo-kültürel yapımızın ürünü olan değerler, normlar, adetler, yaşayışlar küçümsenmeye başlandı. Modernleşmeyi yanlış anlayan bu nesil, yeni bir toplum yaratmak hevesiyle mevcudu yıkmayı amaç edinmiştir.

Ahlâkî çöküntünün tezahürleri farklı alanlarda görünür olmuştur. Mesela, Türkçe yerine Fransızca konuşmak, dinsiz ve sefih geçinmek, servetini kumarda yahut bir Fransız metres kullanarak tüketmek, en yüksek tavır ve hareketler sayılıyor, medenî insanları medenî olmayanlardan ayıran ölçüler olarak kabul olunuyordu. Durum böyle olunca, Frenkleşmiş bu toplumda dine, ananeye ve âdetlere geri kalışımızın ve krizin sebebi olarak bakılmıştır. Üstelik bu sosyal temeller “medeniyet ve vatanperverlik” adına şiddetli hücumların hedefi olmaktaydı (Said Halim Paşa: 2014: 110). Toplumun

en yüksek ve entelektüel sosyal sınıfı olarak aydınların bu taklitçiliği çok geçmeden bu sınıfa haysiyet ve vakarını kaybettirdi. Osmanlı ülkesine etki eden ülkeler çeşitlendikçe Frenkleşmek yanına başka ülkelerin taklidi de eklendi. Bu etkilenmeye maruz kalanlar genellikle eğitim için veya sefaret vazifesi ile memur olarak Batı memleketlerine giden gençlerdi. Bu gençler ecnebi ahlâk ve yaşayışını benimsemiş olarak dönmekteydiler. Bütün bunların yanında bir de Batılı ülkelerin her biri, ülkede “müntesipler, himayeciler, fikirlerini yayanlar ve taraftarlar kazanmak için malî müesseseler veya öğretim teşkilâtları” kurmaktaydılar (Said Halim Paşa: 2014: 111).

Bunun yanında eski dinlerin, toplumların Müslümanlıklarını olumsuz etkiledikleri yönünde görüş belirten Paşa, ahlâkı tahrif eden bir unsur olarak “ırk”a da göndermede bulunur. Irka olan eleştiriler, ırkî özelliklerin Müslümanlığın ruhuna zıt olduğunu, dine kendi seciyelerinin mahalli damgasını vurduğunu, İslâm’ın bütün milletleri kucaklayan beynelmilelciliğini bozduğu eleştirilerini yöneltir. Ona göre (2014), İslâm ahlâkı, Müslüman milletlerin her birinin karakterine göre değişmiştir. Halbuki İslâm ahlâkının gayesi bütün bu ırkî hasletleri, doğru ve faydalı olanın merkezinde birleştirmekten başka bir şey değildi (s. 197). Paşa (2014)’ya göre,

Ahlâka dayanan İslâm cemiyet nizâmı ve yaşayışı da onun kadar bozuldu. Müslüman milletlerin her biri eksik bir şekilde anladıkları esasları birbirine karıştırdılar. Mahallî veya millî âdetler de zaman zaman tesirlerini gösterince her millet ayrı bir hayat görüşüne sahip kesildi. Böylece Müslümanların ahlâk ve cemiyet nizamları ‘İslâmî’ olmaktan çok İranlı, Hindli veya Türk’e yahut Arap’a ait oldular. ‘Allah’ın birliği’ temel inancına şirk (Allah’a ortak koşma) ile az-çok kirlenmiş bir damga vurulmuş oldu (s. 198).

Paşa’ya göre (2014), ırkî ve irsi hurafelerin etkisiyle Müslümanlık yüce mahiyetini kaybetmiştir. Böylece İslâmî olgunlaşmanın İslâm öncesi mazinin etkisi ile durakladığını hatta zaman geçtikçe daha mükemmel İslâmlaşacaklarına aksine devamlı olarak İslâm’dan uzaklaşmaktadırlar (s. 198).

Paşa, ahlâkla eğitim arasında sıkı bir ilişki kurar. Eğitim sisteminde malumattan önce ahlâk ve terbiye öncelenmelidir. Bugün toplumsal alandaki bozukluğun kaynağında da Batılı-modern eğitim sisteminin yetiştirdiği insanlar bulunmaktadır. Zaten Tanzimat ile başlayan taklitçiliğe dayalı değişimler hukuk ve eğitim alanında kendini bilhassa göstermiştir. Toplumsal alandaki bu iki önemli yenileşme usulleri bütünüyle yanlıştır, çünkü taklitle dayalıdır. “Mü’essesât-ı

milliyemiz”de yani medrese, tekke, zaviye sıbyan mekteplerinde ıslah ve tadil yoluna başvurmaktansa kendi hallerine terk edilmişlerdir ve bu büyük hatadır (Gündüz, 2022: 392). Böylece bu sınıfın sorumluluğunda olan geleneklerin, adetlerin, millî ahlâkın, toplumsal yaşamın korunması ve geliştirilmesi gibi işlevlerinden mahrum kaldı. Eğitim konusunda yapılan hataların başında, pozitif bilim ve fenlerin yeni nesle verilirken, ahlâk ile bilginin, terbiye ile tahsilin ayrı şeyler olduğu anlaşılamamış olması gelmektedir. Yeni usûl sadece kısır bir taklit ve yeni zihniyet hayranlığı ile fen üzerine bina edilmiştir. Bu politikaların beklenemeyen bir sonucu ise aile hayatı ile beraber toplumun bozulması olmuştur. Çünkü yeni ve fennî olarak kabul edilen bu öğretim usulünde gençlere, “fenne ve akla uyduğu sanılan şeylerden başkasına riayet etmemeleri” söylenmişti. Bu yüzden gençlerde, ahlâk ve terbiyeleri eksik kaldı. Sosyal temellerden olan anane ve karakter, usul ve âdâb, itaat ve ahlâk gibi kıymetler, hürmet ve bağlılık gösterilmeye değer bulunmadı (Said Halim Paşa: 2014: 112). Böylece asırlardır, en şiddetli felaketlere maruz kalan Osmanlı toplumu, yeni yetişen bu birkaç nesil öğrenci tarafından bozuldu (Said Halim Paşa: 2014: 113).

Şeyhun (2010)’a göre Paşa, söz konusu bu toplumsal ve ahlâkî krizin, ancak, ahlâkî bir eğitimin yeni nesillere verilmesiyle çözülebileceğini belirtir (s. 177). Ona göre, Osmanlı cemiyetine mensup her ferdin ilk ve en mühim vatan vazifesi ahlâkî noksanların giderilmesi, kıskançlık ve bencilliğin sonucu ortaya çıkan her türlü kötü duyguları yenmekten ibarettir (Said Halim Paşa: 2014: 123-124). Paşa, pratik faydası açısından ele aldığı ilmîn ancak ahlâkî noksanlarımızı giderebildiği ölçüde faydalı olabileceğini vurgular. Aksi takdirde ise ilmimiz, kötü temâyüllerimizi teşvik eder, artırır ve zararımıza işler. Ona göre, insanın davranışlarını belirleyen akıl ve bilgisinden daha çok ahlâkıdır. Hayatta azim ve iradesi sebebiyle başarılı olamamış bir kimse bu durumu ahlâkî noksanlarını örtterek ve gizleyerek kapatmaya çalışır. Akıl ve bilgisini, iyi fiiller için değil kötülükler için kullanır. Başka bir ifadeyle, bireyin eylemini belirleyen, fiil ve işlerini ona telkin eden, onu fenalıklardan meneden ahlâkıdır. Zekâ ve bilgi ancak ikinci derecede tesir sahibi olan vasıtalar (Said Halim Paşa: 2014: 125). Paşa bizi kurtaracak olan tek şeyin, “gayelerin en hakiki olanı” diye tanımladığı İslâm dini üzerine kurulmuş ve Müslüman milletler tarafından benimsenmiş olan yüce gaye olduğunu belirtir. Paşa, Müslüman milletleri, eleştiri konusu da olan saadetlerini yalnız dinlerinden bekleyecek kadar şeriata bağlı gören

zihniyetin bir fikrî sapkınlık veya bir taassubun eseri olarak görülmesine karşı çıkar. Ona göre, bu durum pek tabii olup, İslâm karakterinin makul ve mantıkî bir sonucudur. İslâm dini kendine mahsus inanç ve ahlâk sistemi, siyasî ve sosyal temelleri ile en doğru ve en geniş anlamıyla bir şeriat-ı insaniye, bir insanlık yoludur. Bu, feyiz ve kurtuluş dini, ahlâkın inancından, içtimaî nizamını ahlâkından, siyasetini ise içtimaî nizamından alır. İslâm, en doğru, hikmetli ve adaletli din olarak parçalanamaz, bütüncül bir özelliğe sahiptir ve bundan dolayı da insan mutluluğu için tamamına uyulması zorunludur (Said Halim Paşa: 2014: 170). Paşa, söz konusu imanımızdan dolayı, Müslümanların tekâmülünün, İslâm düstur ve esasları dışında mümkün olabileceğinin kabul edilemeyeceğini belirtir. Nasıl, çekim veya düşme kanunlarına inanıp saygı gösteriyorsak, İslâm esaslarının gerçek ve yüce oluşlarına da iman edip saygı göstermekle, taraf tutucu ve inhisarcı bir yol takip etmiş olmuyoruz (Said Halim Paşa: 2014: 179-180). Ona göre (2014), Müslüman milletler ahlâk, cemiyet ve siyaset bakımlarından gittikçe daha çok Müslümanlaşmaya istek göstermelidir. Bütün emel ve çalışmalarımız da sadece bu gayeye hizmet etmelidir. Bu seçkin ve yüce gaye, İslâm cemiyetlerinin ahlâkî ve fikrî en son gelişmesini sağlayacak; fikirleri komünizm, nihilizm, anarşizm gibi birçok zihnî geriliklere düşmekten alıkoyacak; milletlerimizin devamlı olarak ilerleme ve yükselmesini temin ederek geriliklerden koruyacaktır (s.180).

3.3.3. Sosyal yapı

Sosyal yapı kavramı ve olgusu Said Halim Paşa'nın sosyo-politik değişim/Batılılaşma ve ahlâk gibi anlam evreninin kurucu ana konulardan biridir. Paşa'nın Sosyal ve siyasî çözümlemelerinde sosyal yapı kavramı, din ile birlikte iki ana çözümleyici aracı oluşturur. Sosyal yapı çözümlenirken sosyal şartların ülke üzerindeki etkisinin ve nüfuzunun büyüklüğünün, genişliğinin anlaşılmadığını belirtir. Sosyal yapı konusunda determinist bir yaklaşım sahibidir. Ülkenin geleceği ve bu bağlamda görülen eksiklikleri, devletteki gerilikleri doğrudan veya dolaylı olarak sosyal yapıya bağımlı görür. Paşa (2014)'ya göre, "Milletin alimlerini, vatanperverlerini, seçkin idare adamlarını ve memurlarını, muntazam içtimaî sınıflar yetiştirir. Çocukları terbiye edebilmek, aileyi mes'ut kılabilme bu intizamın sayesinde mümkün olabilir" (s. 122). Aksi takdirde, toplumun "başıboş kalması"

halinde en ileri medeniyetler bile yok olur gider. Toplumun durumu bir ülkenin siyasî ve idarî sisteminin temelini teşkil eder. Toplumun durumu da bireylerin ahlâk ve zihniyetine bağlıdır. Paşa'nın bir bakıma toplumsal yapının zeminini bireyde, bireyin ahlâk ve zihniyetinde görmesi dikkat çekicidir. Toplumumuzun bugünkü durumu da bu ahlâki ve zihnî noksanlarımızın bir örneğidir. Başka bir ifadeyle “her şey zihnî ve ahlâkî hasletlerimize bağlı olduğuna göre, mantıkî olarak idarî ve siyasî faaliyetlerimizin kıymeti de cemiyetin durumundan üstün olamayacaktır” (Said Halim Paşa: 2014: 122).

Sosyal yapı çözümlemesinde, farklılık üzerinden hareket eden Paşa, milletlerin siyasî ve sosyal tecrübelerinin farklı olduğunu ve birinin tecrübesinin başka bir millet tarafından istifade edilmeye çalışılmasının, taklit edilmesinin tehlikeli olacağını belirtmektedir. Bu deneyim farkının gözardı edilmesi sorumlulukların doğru ve akılcıca ele alınmasını engellemektedir (Said Halim Paşa: 2014: 78). Paşa, bu farklılığın tecrübelerden faydalanılmasını ve iş birliğine gidilmesini tamamen terk edilmesi gerektiğini düşünmez. Burada ortaya çıkan Batı'nın kazanmış olduğu tecrübeleri ve sonuçlarından istifade edilebilmesi, yardımcı ve rehber olabilmesi için son derece itidal ve basiret ile hareket etmemiz gerektiğini dile getirir. Velakin bizde bu itidal ve basiret yoktur. Mesela,

Kanun-u Esâsî'mizi tâdil etmeye mecburiyet hissettiğimiz zaman, Avrupa, bilhassa Fransa tarihinden çıkardığımız nazariyat ve kaideleri yeteri kadar kendimize göre değiştirmeden kabul ettik. Kendi muhitimizle gerçekte hiçbir alâkası olmayan birtakım fikir ve görüşlere iyi kötü demeden sahip çıktık. Avrupa anayasalarından herhangi birini kopya etmenin kâfi geleceği zan ve inancına düştük. O mühim anlarda işlediğimiz hatanın ne kadar tehlikeli olduğu daha şimdiden görünmektedir. Çünkü bugün vardığımız netice, sert bir istibdadın enkazı üzerine haddi aşan bir parlamentarizm usulü koymaktan ibaret kalıyor (Said Halim Paşa: 2014: 79).

Paşa'nın vurgusunda bir milletin yaşadığı gerçeklik ile başka bir milletin gerçekliğinin taklidinin uyuşmasının ve sorunlara çözüm olmasının mümkünsüzlüğü üzerinedir. Çünkü “bir milletin yaşadığı gerçek hayatın ihtiyaçları kaçınılmaz şeylerdir. Bunların eksikliği hayatı tahrip eder, onulmaz yaralar açar. Hayatın sun'î şeylere tahammülü yoktur. İhtiyaçlarına uymayan her şey kendiliğinden kaybolmaya mahkûmdur” (Said Halim Paşa: 2014: 79). Ayrıca, ülkenin sosyal durumu ile siyasî hakları arasındaki büyük uyumsuzluk baki kaldıkça da sorun böylece devam edecektir. Paşa'nın çözümlemelerinde “ihtiyaç” kavramı da önemli bir yer tutar ve bu da onun

pragmatist kişiliğini gösterir. Kanunları alırken de toplumun zaruri ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Aksi takdirde ise, bu kanunlar ihtiyaçların baskısı ile şekil değiştirmeye mahkumdur. Aslında, toplumsal gerçeklerimize uymayan kanunlar dahi zamanla değişerek uymaya başlarlar. Buna rağmen mantık ve kuramsal olarak ne kadar mükemmel olursa olsun, hayatın gerçeklerine uymayan kanunlar zararlı olmaktan kurtulamazlar. Paşa (2014)'ya göre, suiistimallere sebep olan, keyfî ve diktatör (müstebit) idareyi doğuran da bu zararlı kanunlardır. Bunlar, sonunda halkın da ahlâkını bozarlar (s. 62).

Sosyal yapı unsurlarına bağlı olarak ilerlemenin iki toplumdaki farklılığını dile getirirken “ıslah” ve “inkılap” kavramlarını iki medeniyetin farklılığının açıklanmasında kullanır. Avrupa değiştirilecek sosyal yapı unsurunu mevcut bütünsel yapı içerisinde işlevsel hâle gelinceye kadar ıslah ederek ilerlerken biz de ise mevcut yıkılarak yenisi kurulmaya çalışılır. Süreklilik halinde gelişme ve ilerlemesini devam ettiren muntazam toplumların takip ettikleri yöntem budur. Bu toplumlardaki bireyler de, hayatı boyunca belli bir hedefi takip eder. Paşa (2014)'ya göre, “Bir Fransız veya Alman'ın hangi şartlarda yaşarsa yaşasın bütün gayretlerini bir noktada birleştiren gayesi, iyi bir Fransız veya iyi bir Alman, hatta mümkünse Fransız'ın, Alman'ın en iyisi, en hayırlısı, en büyüğü olmaktır” (s. 167). Paşa, “millî yükseliş ve üstünlüğün elde edilisinde” her birey bir payı bulunmasını istediğini vurgularken bu hedefine ulaşmak için büyük gayretler sarf ettiğini dile getirir. Bu gayret ise ilhamını müşterek mânevî bir ihtiyaca hizmet eden sağlam ve samimî bir inançtan alır (Said Halim Paşa: 2014: 167). Bu yüzden de devamlılık sergiler.

3.3.3.1. Sosyal yapıyı toplum yasalarıyla açıklamak

Toplumsal yasa kavramı 19. Yüzyıl sosyal bilimleri ve özellikle klasik sosyolojinin temel metodolojik tartışma konularının başında gelir. Sosyal bilimlerin pozitif bilimlere öykünmesinden doğan tartışma, toplumun da doğa gibi yasaları olabileceği varsayımı üzerine kuruludur.¹⁶ Paşa, toplumun da, doğa gibi yasaları olduğunu dile getirirken din diliyle bir açıklamaya girişir. Ama toplumun

¹⁶ Sabahattin Bey de kendi ilm-i içtima-sosyal bilimler mensubiyetini temellendirirken sosyolojiden farkını doğa bilimleri gibi gözleme dayanarak yasalar keşfetmesiyle açıklamaktadır.

açıklanmasında ortaya koyduğu fikirler, doğa bilimleri-sosyal bilimler ayrımına tekabül ettiği görülmektedir. Toplumu açıklamak için benimsediği bu yöntemi, İslâm toplumlarının niçin geri kaldığı konusundaki çözümlemesinde kullanır.

İslâm'ın sosyal yapısı ile Şeriat arasında birebir ilişki kuran Paşa'nın Şeriat kavramını kullanımı salt alışlageldik inancın yaşandığı ilke ve değerler anlamında değil, toplumsal kanunlar, kurallar içeriklidir. İslâm'ın sosyal yapısının Şeriat'ın tam hâkimiyeti üzerine kurulduğunu söyler. Gerçek İslâm milleti de bu hâkimiyete uyan ve bağlanan toplumdur. Ona göre, “Şeriat, ahlâkî ve sosyal, birtakım tabîî gerçeklerin bütünü”dür. Burada dikkat çeken Şeriat'ın ahlâk, sosyal ve tabîî gerçeklikle tanımlanmasıdır. Şeriat'ın kaynağı da Peygamberimizdir ve dinin temel gayesi olan insanın mutluluğu da “Peygamber tarafından, Yaratıcımız adına bizlere tebliğ edilen bu gerçeklere bağlıdır.” Bu sebeple Paşa, Şeriat'ın hâkimiyetinden bahsettiğinde “tabîî ve insan yaradılışına uygun olan, fakat insanların arzu ve iradelerine bağlı olmayan ve değişmeyen, ahlâkî ve sosyal kanunların hâkimiyeti” kastedilir. Hem insanın yaradılışına yani doğasına uygun hem de insanın arzu ve iradelerine bağlı olmayan “ahlâkî ve sosyal kanunlar” doğa bilimlerindeki gibi bir kesinliği ifade eder. Doğa kanunlarıyla da kıyaslamasını yapan Paşa (2014)'ya göre, “Şeriat kanunlarının, bütün kâinâta hâkim olan tabiat kanunlarından farkı yoktur. Tabiat kanunlarında olduğu gibi, Şeriat kanunlarının önünde de bütün insanlar eşittir. Bütün insanlar bu kanunlardan aynı hürriyet içinde faydalanırlar. Bu hürriyet, sadece o kanunlara karşı göstermeye mecbur oldukları saygı ve riâyette sınırlanmıştır” (s. 221). Böylece Paşa'nın toplum düşüncesinde Şeriat, toplumu kuran tözdür. Bütün insanlık için geçerlidir. Müslümanlık, Şeriat'ın egemenliğini kurarak “İnsanlık için gerçek eşitliğin ve gerçek hürriyetin esaslarını koymuştur. Bunun neticesi olarak da gerçek istiklâl, gerçek yardımlaşma ve gerçek dayanışmanın kaynağını meydana getirerek, insanlık için en yüksek ve en hakiki bir gâyeyi ortaya çıkarmıştır” (Said Halim Paşa: 2014: 221). 1918'de kaleme aldığı İslâmlaşma eserinde devlet başkanının da “Şeriat”e uygun hareket etmek zorunda olduğunu vurgularken Şeriat'ı şöyle tanımlar: “Kâinatı kucaklayan yüce hakikatin, insanlığa ait olan kısmıdır. Ebedî saadetimizi temin etmek için Cenab-ı Hak tarafından, muhterem Peygamber'i vasıtasıyla bizlere bildirilmiştir. Millî hâkimiyet iradesine, tezâhürlerinde ilham veren, onu sevk ve idare eden bu ilahî hakikattir” (Said Halim Paşa: 2014: 194). Paşa (2014)'ya göre, Peygamberimiz, Şeriat

vasıtasıyla ahlâkî ve sosyal bütün gerçekleri bize öğretmiştir. Sonrasında ise, büyük bir ısrarla, sürekli ilim tahsil etmemizi, irfan ve kültür kazanmamızı tavsiye etmiştir. Böylece, dinimizin kıymeti daha iyi anlaşılacak ve Şeriat de ancak bu yolla daha güzel bir şekilde uygulanabilecektir (s. 235).

Paşa, her canlının kendisi için konmuş olan tabii kanunlara bağlıysa, insanların da maddî varlıkları tabii fizik kanunlarına bağlı ise, sosyal varlıkları ve hayatlarının da tabii sosyal kanunlara bağlı bulunduğunu vurgular. İnsanın hem doğa hem de sosyal kanunlara bağlı olması çift yönlü bir varlık olmasını da beraberinde getirmektedir. Her yaratık kendisi konmuş tabii kanunlara bağlı olduğu için İslâmiyet, şu esas prensibi ortaya koymuştur:

Hiçbir kuvvet, insanı, ne başka bir insanın, ne de gücü ne olursa olsun bir zümre veya kitlenin keyif ve irâdesine tâbi olmaya zorlayamaz... Ve insanoğlu, Allah'ın bütün kâinata hâkim olan tabii ve ezeli kanunlarıyla yüce irâdesinden ve emirlerinden başka hiç bir şeye bağlanmaz, itaat etmez ve boyun eğmez. ... Hâkimiyet demek, ahlâkî gerçeklerin ve sosyal adaletin tabii koruyucusu olan ilâhî kudretin, yâni ilmin, akim ve hikmetin hayata hâkim olması demektir. Bu ilâhî kudret, Şerattir (Said Halim Paşa: 2014: 221).

Paşa (2014), insanın tabiatının, fazilet ve kötülüklerinin değişmediğini iddia eder. Bundan dolayı da insanlara nasıl davranacağı tayin edilmekte ve birbirleri ile olan ilişkileri düzene koyacak olan esasların da, bu tabiatlarından çıkarılmış olacağından, zorunlu olarak değişmeyecektir (s. 178). Zamanın ise bu esaslar üzerinde yapabileceği etki ve değişiklik sadece yorum ve uygulama bakımından olabilir. Bu sebeple İslâmî esasların zamanın ihtiyaçlarına uymadığı zannı aldatıcıdır. Ona göre (2014) böyle bir zan,

Sadece bugünkü Müslümanların o esasları, zamanın 'iyilik' ve 'kötülük' anlayışında meydana gelen değişikliklere göre tefsir ve tatbik etmeyi başaramamış olmalarından doğuyor. Biz o fikirdeyiz ki, İslâm şeriatının ihtiva ettiği ahlâkî, sosyal ve siyasi düsturlar, insan tabiatına tamamen uygundur ve Âdemoğullarının, kıyamete kadarki hayat ve kaderlerini düzenlemeye lâyıktır. Hatta öyle zannediyoruz ki, Batılı milletlerin sayısız güçlüklerle geçirdiği ve geçirmekte olduğu çeşitli gelişme safhaları, dinimizin ahlâkî, içtimâî ve siyâsî esaslarını kabul etmekle sona erecek bir akışın geçici sapmalarından başka bir şey değildir (s. 179).

Kısacası Paşa (2014)'ya göre, "İslâm, insan fıtratına uygun tabii bir dindir. Şeriat'ın, beşer yaradılışına aykırı bir tarafı yoktur. Bazılarının iddia ettikleri gibi, İslâmiyet rûhânî değildir. Aksine, bütün öteki tabiat kanunları gibi, tamamiyle insan

yaradılışına uygundur” (s. 222). Burada insanın doğasının yani Şeriat’ın tabiatı farkını da görebilmekteyiz. Örneğin, Paşa’ya göre, “Eğer Peygamber tarafından bizlere tebliğ edilmeseydi, onun bir benzerini düşünebilmek, insan zekâsı için mümkün olamazdı.” Biz tabiatı gözlemleyerek bilgisini elde edebilmekteyiz. Oysa insanın doğasını oluşturan Şeriat’ı ise Peygamber vasıtasıyla bilebilmekteyiz. Bundan dolayı da “insanlık için en kıymetli bir varlık olan Şeriat, tam ve mükemmel bir hürmet ve bağlılığa hak kazanıyorsa, başka bir şeyden değil, işte bu sebeplerdendir” (Said Halim Paşa: 2014: 222). Ona göre, “Şeriat, gerçeğin ta kendisidir ve insanlık maddî ve mânevî mutluluğunu ancak onunla yaşayabilir.” İnsan doğasından bahsederken Aydınlanma akılcılığını da eleştirir. Şeriat, Paşa’nın “pek mağrur ve iddialı” dediği “akılcılık” görüşünün vehimlerinden ve yanlış kuramlarından da insanlığı kurtarmıştır. Çünkü, “Akılcılık cereyanı, insan düşüncesini tabîî gelişme ve olgunlaşma yolundan alıkoymak suretiyle felce uğratmaktaydı” (Said Halim Paşa: 2014: 222). Bu yönüyle Şeriat, sadece ahlâk ve toplum hayatında değil düşünce hayatında da yaptığı kesin inkılaplar kurtarıcı olmuştur. Paşa, doğa bilimlerindeki deneme metodunun bulunmasını, yani çağdaş bilimlerin ortaya çıkışını da Şeriat’a yani insan doğasına bağlar, ayrıca Şeriat ve doğa kanunları arasındaki ilişkiyi ve farklılığı vurgular:

İslâmiyet’ten doğan bu yeni ruh ve yeni fikir sâyesinde, insanlık, bütün mânevi melekelerini, bütün müşâhede ve düşünme kabiliyetlerini tam bir hürriyet içinde geliştirmeye muvaffak olmuştur. Bu başarısı sayesinde deneme metodu bulunmuştur. Bu buluş, Müslümanlar arasından, bütün dünya insanların ebediyete kadar övüneceği birçok ilim ve fikir adamlarının yetişmesini ve çağdaş ilimlerin kurulmasını sağlamıştır. ... Bizler, Şeriat’ın gerçeklerini, diğer tabiat kanunlarını kavrayabilmek için baş vurduğumuz metod ve vasıtalarla idrâk etmiş değiliz. Bu hakikatler insanın gözlem ve düşüncelerinin neticesi olmayıp, bize Cenâb-ı Hak tarafından Peygamber vasıtasıyla bildirilmiştir. Evet, gerçi bu gerçekler, bizim müşâhede ve muhâkemelerimizden doğmuş değildir. Fakat tecrübelerimiz, onları tamamen kabul ve tasdik ediyor. Bu hakikatler üzerinde yapılması mümkün olan gözlem ve incelemeler, daima onları tasdik ve kabul ile sonuçlanmaktadır (Said Halim Paşa: 2014: 222-223).

Bu konu bağlamında Paşa’nın bilgi çeşitleri arasında bir ayırım yapması da önemli ve işlevsel bir epistemolojik duruş olarak görülebilir. Paşa’nın, “Şeriat neden İlâhî bir tebliğ olarak indi? Acaba insanın fizik ve kimya kanunlarını kavramasını sağlayan gözlem ve inceleme kabiliyeti, onun sosyal hayatın kanunlarını da keşfetmesine neden yeterli olamıyor?” sorusu bilim ve din çatışması olarak tanımlanan olgunun Avrupa dünyasında yaygın olan ve oradan bize de sirayet eden bir tartışmanın yansımasıdır. Sorulan soru ve verilen cevap farklı bilgi türleri ve bilme biçimleri arasındaki ayırımın

bir ifadesidir. Bu soruya Paşa, bu iki çeşit bilgi arasında temel bir fark olduğunu vurgulayarak başlar. Ona göre (2014),

Birincisi, canlı cansız bütün varlıkları ve bu arada bir varlık olarak insanı içine alır ve inceler; dolayısıyla tamamen âfâkîdir (objektiftir), insan bu bilgileri araştırırken tamamen tarafsız olabilir. Çünkü bunlar onun irâdesine, arzu ve isteklerine, his ve temâyüllerine tâbi olmadığı gibi, şahsî ahlâkının iyi veya kötülüğüne de bağlı değildir, insan kendi dışındaki olayları gereği kadar tarafsız bir görüş ve bakışla inceleyebilir. Bunun neticesinde ise birtakım hakikatleri ve tabiat kanunlarını bulup çıkarabilir. Bütün bunlar pek tabiidir... (s. 223).

Alıntıda görüldüğü gibi, modern anlamıyla ve nitelikleriyle bilimin tanımı yapılıyor. İnsandan ve değerden bağımsız, tarafsız, evrensel, olgusal bir nitelik taşıyan bilgi türü olarak doğa bilimi. İkincisi ise, sadece insana özel olan sosyal/beşerî/kültürel bilim. Ona göre (2014), “İnsan, düşünce, akıl ve şuur sahibi, topluluk kurma kabiliyetine sahip bir varlıktır. Dolayısıyla onunla ilgili bilgiler hissi ve rûhî, yâni tamamıyla enfûsîdir (sübjektiftir)” (s. 224). Kısacası, insan, dışındaki doğayı bırakıp da kendini araştırmanın sonucunda, kendisinin saygı duyacağı ve uymak zorunda kalacağı ahlâk ve toplum kanunlarını bulmaya çalışınca durum aksine dönecektir. “Çünkü hangi şartlar içinde yapılmış olursa olsun, bütün gözlem ve incelemeler, bunları yapan insanların şahsî durumlarına bağlı kalmakta, onların eksik ve noksanları dolayısıyla şüpheli olmaktan kurtulamamaktadırlar” (Said Halim Paşa: 2014: 224).

Paşa (2014), insanlığın, özellikle Batı’nın bu iki bilgi türü arasındaki ilişkiyi sağlıklı bir zemine oturtamadığını kabiliyetsizliğinin bir delili olarak görür. “Batılıların tabiat kanunlarına olan vukufları, bugün, tarihin hiçbir devresinde görülmemiş dereceye yükselmiştir. Halbuki aynı milletler, ahlâkın ve cemiyetin en tabîî kanunları karşısında hayret edilecek derecede cehalet içinde bulunuyorlar” (s. 224). Paşa’nın epistemolojik görüşünde doğa bilimleri araştırılarak elde edilebilmekte, yasalarına ulaşılabilen ve bunun sonucunda da müdahale edilerek tanzim edilebilmektedir. Oysa toplum yasalarına, doğanın yasalarını keşfe yarayan yöntemlerle ulaşıl原因amamaktadır. Şayet, “Peygamber haber vermiş olmasaydı, insanlar kendilerini mutlu edecek olan tabîî ahlâk ve cemiyet kanunlarını, hiçbir zaman bulamayacaklardı. İşte Peygamber, sırf insanın yaradılışında bulunan bu eksiklik sebebiyle, bizlere Şeriat’i tebliğ ediyor. Gücümüzün yetebileceği öteki tabîî kanunları, kendi gayretimiz ve imkânlarımızla keşfetme vazifesini ise bize bırakıyor” (Said

Halim Paşa: 2014: 224). Toplum yasaları bize Peygamber tarafından verildiği ve öğretildiği için doğrudan, şartsız şekilde uygulamak zorundayız. Ama doğa bilimleri tahsil yoluyla öğrenilebilir ve öğrenilmelidir. Bu insanlığın tecrübeleriyle ve kabiliyetiyle elde edilebileceği için öğrenmek de nerede ve kimde olursa olsun dinî bir zorunluluktur. Bu sebeple Batı'nın bilimi, Doğu'nun bilimi gibi ayırım söz konusu değildir. İslâmiyet bizim “Beşikten mezara kadar bilgi elde etmeye çalışmamızı” ve “Bilginin Müslümanın öz malı olduğunu ve onu öğrenmek için gerekirse Çin'e kadar gidilmesi lâzım geleceğini” bildirmektedir (Said Halim Paşa: 2014: 224). Paşa'ya göre, Şeriat, doğa bilimlerine son derece önem vermiş ve bu bilimleri insanının mutluluğunun temel sebeplerinden biri olarak görmüştür. Kısacası, Paşa (2014)'ya göre, İslâm'ın bize verdiği toplum dersi şudur:

Tabiî ahlâk ve cemiyet kanunlarına uygun olan bir cemiyet, tabiî bir İslâm cemiyetidir. Bu cemiyet ise Şeriat'ın tam hâkimiyeti esasına dayanan bir topluluktan başka bir şey değildir. Ayrıca, insan toplumlarının en mutlusu, tabiî cemiyet ve ahlâk kanunları ile tabiî ilimlerin kanunlarını en iyi anlayıp, en iyi tatbik edenidir. Yalnızca ahlâkın ve sosyal kanunların cemiyete sağlayacağı mutluluk, hakiki ve devamlı olsa bile noksanlıdır. Aynı şekilde, tek başına tabiat ve fizik kanunlarına ait bilgilerle elde edilen maddî refah ve mutluluk da, hem cemiyetin bütün olarak refah ve saâdeti, hem de manevî zevkler bakımından çok eksik kalacaktır (s. 225).

İslâm şeriatının ihtiva ettiği ahlâkî, sosyal ve siyasî düsturlar, insan tabiatına tamamen uygundur. Başka bir ifade ile, doğanın kanunlarını araştıran doğa bilimleri ile toplumun kanunlarını ortaya koyan Şeriat birbirinden farklı, çatışan alanlar değil, aksine birbirine ihtiyaç duyan ve tamamlayan kanunlar ve bilgi türleridir. Bu bağlamda insan doğasından bahsederken Batılı milletlerin geçirmiş olduğu gelişme safhalarını geçici bir sapma olarak görür. Çünkü, bu gelişme safhaları, dinimizin ahlâkî, sosyal ve siyasî esaslarını kabul etmekle sona erecek bir akıştır (Said Halim Paşa: 2014: 179). Bu düşünceler, bugünkü Batı'nın İslâm şeriatını kabul ederse ahenkli bir bütünün parçası olacaklarının bir ifadesidir.

3.3.3.2. Batı ve Osmanlı toplum yapısı

Paşa, sosyal yapı çözümlemelerinde kıyaslama usulünü kullanır. İslâm toplumları - Hristiyan toplumlar ikiliğini kullandığı gibi kimi zaman da tek başına Batı toplumları - Doğu toplumları kavramlarını kullanılır. Ama Batı gibi değer yüklü bir kavramın karşısında çoğunlukla Doğu kavramını pek kullanmaz. Batı karşısında bir

din olarak İslâm sıfat işlevinde kullanılır. Batı'nın din açısından türdeş, Doğu'nun ise çeşitlilik sergileyen karakteri bunda etkili olduğu kabul edilebilir. Bunun yanında “Türk”, “Osmanlı toplumları” gibi millî ifadelendirmeler de sıkça kullanılır. Bu kullanımlarda dikkat çeken ise iki birbirinden farklı toplum tipinin keskin hatlarla ayrılmış olmasıdır. Toplumlar arasında herhangi bir benzerlik söz konusu değildir. Çünkü, toplumsal yapılar arasındaki farklılıklar doğa yasaları gibi toplumsal yasalara dayanır. Her toplumun bir yasası vardır. Bu yasalar da adı üstünde kesinlik bildirir. Paşa, toplumsal yapılarda farklılıklar üzerinden çözümlemeye girişirken bazı ön kabulleri sorgulayarak hareket eder. Mesela, Batı'nın toplum, ahlâk, kültür ve ekonomi alanında tekâmül ve terakkinin zirvesinde yer aldığı ön kabulünü kabul etmez. Tarihî ve sosyolojik nitelikli verilerle görüşlerini destekler. Paşa, “Batı'nın bütün alanlarda ileri” olduğu tezine karşı çıkar yoksa maddi, teknolojik, ekonomik ve bilimsel alanda ileri ama manevî ve ahlâkî alanda geridir. Peygamberimizin getirmiş olduğu Şeriat kuralları ve ahlâkî da yasanın kaynağıdır. Toplumlar da bu kaynaktan uzaklaştığı ölçüde yasaya aykırı davranmışlar ve krize girmişlerdir. Paşa'nın da çözümlemesi bu noktada başlar.

Paşa, Osmanlı toplum yapısı ve Batı toplum yapısını, farklılıkları üzerinden çözümlemesini yaparken, en temel farklılık olarak toplumsal sınıfların her toplumdaki tarihî özgünlüğü ve işlevi üzerinden hareket eder. Toplumsal sınıf farklılığı o toplumun belirli sorunlarına karşı bir çözüm olarak ortaya çıkmış ve toplumsal bütünlük içinde işlevsel bir özellik kazanmıştır. Mesela, “Batı toplumlarında pek büyük bir rol oynayan ‘tarihî asalet’ Osmanlı toplumunda bilinmez. Osmanlılık âleminde, ‘burjuva’ denilen halk, tamamıyla ehemmiyetsiz bir içtimâî âmildir. Halbuki Avrupa toplumlarında, milletin mukadderatı üzerinde pek büyük bir hüküm ve nüfuza sahiptir” (Said Halim Paşa: 2014: 62). Buna karşılık toplumsal sınıfların yerine getirdiği işlevin Osmanlı toplumundaki karşılığını ortaya koymaya çalışır. Doğrudan bir sınıfın olmadığını vurgulamaz. Bizde de sınıflar vardır ama ismi, hacmi, işlevi farklıdır. Avrupa’da burjuva sınıfının karşılığı Osmanlı toplumunda en faal ve aydın unsuru “memurlar” teşkil eder. Bugün her aydının ideali, pek prestijli bir konum gördükleri, hükümet memuru olmaktır. Oysa Paşa için memur olumlu bir çağrışım yapmaz. Ona göre (2014) “Memurluğa has olan kayıtsızlık, tevekkül, teslimiyet ve mesuliyetten kaçınmak şeklindeki ruh haleti, memurları her türlü fedakârlık ve şahsî teşebbüs

hislerinden mahrum kılmaktadır (s. 62). Bu sebepten de bizdeki memur tabakası ile Avrupa'daki asilzade ve burjuvayı karşılaştırmak çok yanlıştır:

Çünkü bizim memurlarımızın aksine olarak, asilzade ve burjuva sınıfı mensupları, hareketlerinde serbest ve müstakil, medenî cesaret sahibi ve müteşebbis kimselerdir. İşi ve mes'uliyeti arar ve severler, fedakârlık hisleri taşırlar. Böyle, meslekleri icabı olarak memleketin zararına yaşayan bir alay hükümet memurunun, başka yerlerde şahsî teşebbüsleri ile o memleketlerin saadet ve imarını temin eden asilzade ve burjuva sınıflarının haiz oldukları kıymete sahip olamayacakları meydandadır (Said Halim Paşa: 2014: 63).

Memurların, asilzadeler ile burjuva sınıfının yerini tutacağını zannetmek büyük bir hatadır. Bu sınıfların her birinin oluşum temelleri birbirinden çok farklıdır. Çok farklı esaslarda kurulduğu için de Batı toplumunda kurulmuş olan siyasî teşkilatların bizim toplumumuza faydası olmaz. Şimdiki siyasî yapımızın sosyal yapımızla uyuşması imkansızdır.

Paşa, toplumsal ve siyasî yapılardaki farklılıkları açıklarken aynı kavramlara farklı anlamlar yükler. Farklı anlamların oluşumunu da tarihî süreçteki gelişim ve değişimle temellendirir. Demokrasi ve aristokrasi kavramlarında olduğu gibi. Burada İslâm-Osmanlı-Türk toplum yapısının özgünlüğünü ve farklılığını ispatlamaya çalışırken Batı-Hristiyan toplumların tarihi sürecinde üretilmiş kavramlara başvurusu dikkat çeker. Böylece Batı eleştirilirken dahi onun kavram, tarih, kültür, toplum bağlamına başvurulması bilişsel evrendeki egemenlik ilişkisinde baskın Batıyı bize gösterir.

Paşa açısından, Batı toplumsal yapısı çatışma, farklılaşma, uzlaşmazlık üzerine kurulurken aksine İslâm toplumları, dayanışma, eşitlik, uzlaşma ve bütünlük üzerine kurulmuştur. Batı'nın toplumsal yapısının bu çatışmacı karakteri siyasî yapısını da çatışmacı bir karakterde belirginleştirirken aksine İslâm toplumlarının siyasî yapısı da eşitlik, uzlaşma ve dayanışma ilkelerine göre tanımlanır. Bu farklı düzenler toplumların ihtiyaçları doğrultusunda bir işlev görürler. O yüzden de bir toplumun yapısının ihtiyacı doğrultusunda tebarüz eden sorunlar ve çözüm teknikleri başka bir toplumda aynı işlevi ve yararı göstermez.

Söz konusu farklılığa Avrupalıların bile akıl erdiremediğini belirten Paşa, Avrupalılara göre siyasî birlik, lisan ve mezhep beraberliği ile birbirine bağlı olan

kimselerin birleşmesinden meydana gelir. “Halbuki Osmanlı siyasî birliği ırk ve lisan birliğinden ve hatta çoğu zaman âdet ve gelenek birliğine bile sahip değildir. Bu sebeple Osmanlı siyasî birliği, Avrupa Hristiyan hükümetlerinde olduğu gibi milliyet esasına değil, İslâm birliği ve kardeşliği esasına dayanmaktadır” (Said Halim Paşa: 2014: 67). Osmanlı toplum yapısındaki bu farklılara değinirken Hristiyan halklara değinmemesi, onların bu tartışmalardaki konumunu ele almaması dikkat çeker. Osmanlı devletini sadece Müslüman halklardan müteşekkil tasavvur eder.

Paşa, ilerlemeci bir zihniyet dünyasının ifadesi olarak Batı toplumlarının geçirmiş oldukları tekamülü, devlet ve toplum yapıları açısından iki kategoride ele alır. Bunlardan birincisi, hâkimiyetin kilisenin ruhanî nüfuzundan krallığın maddi kuvvetinin eline geçmesi; ikincisi de burjuva sınıfının servet ve refaha kavuşması ile ortaya çıkan “demokrasi idaresi”dir. Bu tekamülün açılımını ise şöyle yapar:

Sanayi ve ticaretle meşgul olan burjuva sınıfı bencil ve mâneviyâta karşı ilgisizdir. Bu sınıfın maddeci özelliği ve zenginliği yüzünden, Batılı milletlerin son gelişme safhasında, iktisâdî meseleler, sosyal ve manevî meselelerin zararına olarak büyük bir önem kazanmıştır. Halbuki insanların gerçekten mutlu olması için ikinciler daha önemli idiler. Bu maddeci özellik, onların son gelişmelerinin en mühim alâmetidir. Bütün bunların sonucunda, fertlerin para kazanmak ve en sefih bir debdebe içinde yaşamak hırsları son dereceye kadar körüklendi. Kendinden başkasını düşünmemek tabii sayıldı. Karaborsacılık ve başkalarını ezip sömürmek hırsı tasavvur edilemeyecek derecede insanları kapladı. Nihayet, sonsuz bir zenginlik ihtirası ile bu zenginliğin temin edeceği bütün maddî zevklerin tatmin edilmesi arzusu ve en sonunda da, isteklerini elde etmek için yapacakları her şeyin kendilerine mübah olduğu inancı yayıldı (Said Halim Paşa: 2014: 240-241).

Bütün bu gelişmelerin sonucunda sanayii bugün geldiği noktada tarihte görülmemiş bir şekilde ilerlemiştir ve bugün Batı’daki hemen bütün sosyal müesseselerin dayandığı temel de budur. Toplumsal sınıflar açısından sanayii meydana getiren kapitalist burjuva sınıfı olduğu gibi, onu kendi çalışmasıyla besleyen ve yaşatan da emekçi işçi sınıfıdır. Bu yüzden de işçi sınıfı, burjuva sınıfı kadar önem kazandı. Hatta işçi sınıfı, mevcut bütün kurumları yıkarak yenilerini kurmak ve bütün topluma hâkim olmak istemektedir (Said Halim Paşa: 2014: 241). Paşa’nın bu gelişmelerden çıkardığı bir başka sonuç da, Batı toplumunun sosyal kurumlarını ve hayat tarzını sürekli olarak değiştirmek ihtiyacını duymuş olması tespitidir. Batı toplumlarındaki sosyal gelişmede bilimsel olmayan birçok tahmin, araştırma ve tecrübeler bulunduğunu, Batı toplumunun belirli ve değişmez bir gaye ve hedefe sâhip olmadığını bu yüzden de, daima aniden çıkan ihtiyaçların, geçici durumların ve

birtakım yanlış fikirlerin arkasında sürüklenip durduğunu dile getirir. Batı toplumunun maddî ihtiyaçlarının, duygularının ve teknik bilgisinin değişmesi ile birlikte gayeleri de değişmiştir. Başka bir ifade ile, Batı toplumu, insan topluluklarına tam bir düzen ve kararlılık temin edecek olan, gerçek ve değişmez ahlâk ve cemiyet esaslarını henüz bulamamıştır. Oysa, bunlar olmadan, kusursuz ve devamlı bir sosyal mutluluk mümkün değildir (Said Halim Paşa: 2014: 242). Toplum için “devlet”in varlığını zaruri gören Paşa (2014)’ya göre, söz konusu eksiklikler ve hatalar sebebiyle devlet, Batı’da sürekli saldırıya uğramaktadır. İslâm devletinin Müslüman topluma verdiği saygı ve itimat duygusunu Batılı devletin kendi toplumuna veremediğini dile getirir (s. 243).

3.3.3.3. Sosyal yapımızı belirleyen unsur: din

İnkılapçılarımızın Avrupa’dan aktarma konusunda düştükleri hatayı Paşa, onların siyasî yapının değiştirilince toplumsal yapının da değişeceğini düşünmelerine bağlar. Onlar, sadece bir takım kanun ve nizamların değiştirilmesi ile bir milletin sosyal yapısının istenildiği gibi değiştirebileceğini düşünme hatasına düşmüşlerdir. Paşa, bunları safdilce fikirler olarak görür (Said Halim Paşa: 2014: 63).

Paşa’ya göre sosyal olayların çeşitli sebepleri vardır. “Din” bu sebepler içinde önemli bir yer tutar. Sosyal olaylarda dinî inançların etkisi büyüktür. Fakat Paşa (2014)’ya göre, “Fertlerin mazisi, karakteri, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörler de bu tesire iştirak ederler. Zaten bir içtimaî hadiseyi, sırf din ve mezheple ilgili hadiselerden ayıran da budur” (s. 160). Paşa, bu düşüncelerini “dinin geri kalışımızın sebebi” olarak görenleri eleştirirken dile getirir. Çünkü, Almanya’da ve Fransa’da ortaya çıkmış olan bir sosyal olayı, dinî bir mesele gibi ele alarak bu memleketlerdeki dine mal etmeyi ve o dinlerin kıymet ve mahiyetlerini tayin eylemek hiç kimsenin hayalinden bile geçmez (Said Halim Paşa: 2014: 160). Paşa (2014)’ya göre sosyal yapının temelini oluşturan dini, “tekâmül kanunlarının insanlara en faydalı bir tarzda sevk ve idaresini mümkün kılacak, tabîî, aklî ve ilmî her çeşit sebep ve vasıtaların devamlı olarak aranması ve tatbik edilmesi” (s. 148) şeklinde tanımlar. İslâm şeriatı, hayatımızın en ufak teferruatına kadar her şeyimizde daima ve sonsuz bir tesir ve nüfuza sahip bulunmuştur. Manevî varlığımızın gelişmesine her zaman

kat'i olarak tesir etmiş, fikir ve irfanımızın esası olmuştur (Said Halim Paşa: 2014: 149).

3.3.3.4. Sosyal sınıflar ve işlevleri

Paşa, Osmanlı toplumunun sorunlarını ele alırken, her zaman yaptığı gibi Batı toplumları ile kıyaslar. Böylece sorunun tespitinde, çözümlemesinde ve çözüm tekniklerinin tartışılmasında işlevsel bir yöntem olarak kıyası kullanır. Farklılıkların tespit edilmesi ve bu zeminde çözümlemenin yapılması yöntemi, toplum analizinde gerçekliğin ortaya konulmasını sağlamaktadır. Osmanlı aydınınının kendi sorunlarını ve bu sorunların tartışılmasında içinde bulunduğu toplumun ve kültürün gerçekliğinden kopukluğunu eleştirirken de her zaman için Batı toplumları ile kıyaslamaya girişir. Çünkü, aydınlarımız sorunları tartışırken, kendi toplumunun sorunlarından ziyade Batı'nın bizimle ilgisiz sorunlarını sanki bizim toplumun sorunuymuş gibi tartışmaktadır. Batı'nın siyasî ve toplumsal kurumlarının aktarılması sırasında bu kurumların ithal edildiği ülkelerdeki toplumsal yapıda yerine getirdiği işlevi ve bütünün cüz'ü olduğunu hatırlatır. Demokrasi, Parlamento gibi evrensel görünen siyasî kurumların ve yapıların Avrupa'nın toplumsal ve siyasî gelişmesinin bir ürünü olduğunu ve oranın sorunlarına bir çözüm tekniği olarak ortaya çıktığını bilhassa vurgular. Demokrasi, hürriyet, eşitlik gibi kurumların ve değerlerin bizim toplumumuzda bir anlam ve işlev taşımaz çünkü sınıflı ve çatışmacı bir toplum yapısına sahip olan Batı'da bu çatışma ve eşitsizliklerin giderilmesi için halk mücadele etmektedir. Dolayısıyla bizim toplumumuzda çatışmacı bir toplum yapısı bulunmadığı için bu kavram ve kurumlar bir anlam taşımamaktadır.

Paşa'nın toplum ve siyasî düşüncesinin önemli bileşenlerinden birini oluşturan toplumsal sınıflar sorunu onun tartıştığı ana temalardan biridir. Toplumsal sınıflar sadece bir toplumsal yapı sorunu aynı zamanda diğer bütün konularla da etkileşim halindeki bir konudur. Demokrasi, eşitlik, parlamento, senato, aristokrasi, toplumsal yapı, taklitçilik, medeniyet, değişim gibi konular Batı'nın sınıfsal ve çatışması karakteri olmadan anlaşılmaz.

Eşitlik, sınıf çözümlemesinde merkezî önemde bir kavramdır. Paşa, dönemin Avrupa'sında hâkim siyasî retoriğin dışında bir dil kullanır. Düşüncesinin karakterini,

tarihî ve toplumsal gerçeklik belirler. Mesela hâkim retoriğe uyarak her bireyin eşit ve özgür olması gerektiği, demokrasinin koşulsuz bir şekilde savunulmasından uzak durmuştur. Paşa, halkın arzusunun siyasette eşitlik, fakat sosyal hayatta eşitsizlik olduğunu söyler. Meşrutiyetin, siyasî eşitliğin teminini üzerine almış olduğunu, toplum hayatındaki eşitsizliği de yerli yerince kurmak vazifesiyle karşı karşıya bulunduğunu dile getirir. Bu vazifeyi önemseyen Paşa, görevin yerine getirilmemesi durumunda toplumun yükselişini ve millî şevketini elde edemeyeceğini iddia eder. Eşitlik ve eşitsizliğin başlı başına bir mutluluk kaynağı olmadığını toplumun ızdırabının kaynağının bireyler arasındaki eşitsizlik olacağı gibi, eşitliğin de olabileceğini belirtir. Paşa, eşitsizliğin, şahsî hasletlerin tam bir serbestlik içinde gelişip tekâmül etmesine mâniler çıkararak, adalete aykırı bir dereceye varırsa, sosyal bir hastalık olacağının üzerinde durur. Hukukî bir eşitliğin de toplumun işlevini sekteye uğratacağı görüşündedir. Bir toplumda hukukî eşitlikle birlikte, bireysel üstünlükler ortadan kalkar ve vazifelerin ifası konusunda herkes acze düşebilir, böyle bir eşitlik de sosyal bir felakettir (Said Halim Paşa: 2014: 121).

Paşa (2014), eşitliğin ve eşitsizliğin kaynağı, işlevi ve özneleri konusunda Hristiyan Batı toplumlarında ve İslâm toplumlarında farklılık bulunduğu aksiyomundan hareket ederek çözümlemesini yürütür. Öncelikle eşitsizliğin kaynağı işe ve çevreye göre değişir. Toplumdaki cinsiyet farklılığı vazifelerin de farklılaşmasını, bu da eşitsizliği doğurmaktadır. Çünkü, eşitsizlik bizim toplumdaki erkek ve kadının yerine getirmekle mükellef oldukları görevlerin farklı olmasının tabii bir neticesidir (s. 127). Bunun yanında bu farklılıklar toplumsal tabakaların niteliğine göre de değişebilmektedir. Örneğin, fakir sınıflarda kadın, ailenin ihtiyaçlarını karşılamak için erkek kadar çalışarak farklılık ayırt edilmeyecek kadar azalırken, toplumun yüksek tabakalarında ise derece derece artmaktadır. Yüksek tabakalarda kadın tamamen işsiz iken farklılık da en yüksek derecesini bulmaktadır (Said Halim Paşa: 2014: 128).

Paşa'nın haklar ve hürriyetler konusunda özgün bir yaklaşımı vardır. Eğer kadın erkek hürriyetine eşit bir serbestlik istiyorsa ve bu hürriyete gerçekten ihtiyacı varsa “bîçare çiftçi kadına bu serbestliği veren hakka benzer bir hak ile onu almalıdır.” Köylü kadınların takdir edilen serbestliğinin diğer kadınlara tanınmamış olmasının

ciddi sebepleri vardır. Öncelikle, feminizmin savunucusu kadın ve erkeklerde bu ihtiyaç yabancı bir eğitimin sonucunda doğmuştur. Bu da talebin yapmacık olduğu algısını doğurmaktadır. Oysa bir muhit, yalnızca kendisinin doğurduğu ihtiyaçları tatmin edebilir. Bu yüzden de kadınlara hürriyet ve serbestlik verilmesi gibi sahte bir ihtiyacın tatmin yeri muhitimiz olamaz (Said Halim Paşa: 2014: 128).

Paşa, ilerlemeci bir tarih tasavvuruna sahip biri olarak Batılı milletlerin son tekâmül evresinde ahlâkî ve sosyal meselelere karşı iktisadî meselelerin büyük önem kazandığını belirtir. Bu çıkmaz da Batılı milletlerin yaşadığı toplumsal krizin sebeplerinin başlıcalarındandır.

Paşa, Batı memleketlerinde sosyal hastalığın eşitsizlikten, doğu İslâm memleketlerinin sosyal krizinin ise eşitlikten doğduğu tespitinde bulunur. Bu sebepten dolayı Batı toplumları halkçılığa yönelirken Osmanlı toplumu ise eşitsizlikleri artırarak “üstün sınıf” teşkil etmek mecburiyetinde kendini hissetmektedir. Buna dayanarak Paşa’ya göre, Meşrutî halk idaresi “irfan ve istidat sahibi kimseleri” destekleyerek gelişmelerini ve yükselmelerini sağlamaktadır. Ayrıca da bunların memlekete faydalı bir hâle gelmelerine imkân yaratılması gerekmektedir. Böylece yüksek bir tabaka meydana getirmeye çalışılmalıdır. Paşa (2014)’ya göre, “İlim, fen ve san’atın diyanet ve ahlâkın, ilim ve irfan sahiplerinin en tabîî hâmisi, seçkin sınıfın en üstün şahsiyeti hükümdardır” (s. 121). Seçkinlerin başı bir bakıma hükümdar olmaktadır. Ona göre (2014), bu vazife idarî ve siyasî bütün diğer vazifelerden üstündür. Çünkü millî varlığın devamı ve memleketin güzelce idaresi bu vazifenin ifasına bağlıdır. Bu sebeple Millî Meclis, hükümdarlık makamını önemsizleştirmemelidir (s. 122).

Paşa’nın sosyal tabakalar görüşünün çözümlemesinde toplumun demokratlaşması ve aristokratlaşması gibi kavramlar da önemli yer tutar. Paşa’da bu kavramlar Batı düşüncesindeki kullanımlarının tersi bir işlev görmektedir. Ona göre, İslâm toplumunun demokratlaşması, üst tabakada zaten mevcut olan halkçı fikir, his ve geleneklerin gelişmesi ile gerçekleşmektedir. Aristokratlaşması ise halk tabakasında zaten mevcut olan üst tabakaya saygı ve erişme duygusu ve ananesinin beslenmesi ile ortaya çıkar. Buna göre, İslâm cemiyetinde demokratik hasletleri üst

tabaka, aristokratik hasletleri ise halk tabakası yaşatmaktadır (Said Halim Paşa: 2014: 192). Batı toplumlarında ise durum bu açıklamadakinin tersidir. Batı’da toplum sınıflarını birbirinden ayıran, hukuk eşitsizliği, menfaat çatışmaları, sınıf ve parti gelenekleri gibi şeylerdir. Ayrıca, yaşam tarzı ve ilişkileri de kanun zoru ile taayyün ve teessüs etmektedir. Batı toplumlarında bugün dahi, sınıf ve zümre kinleri, ırkçılık husumetleri, eskisinden de şiddetli olarak mevcuttur (Said Halim Paşa: 2014: 233). İslâm toplumundakinin aksine Batı toplumlarında aristokrasiyi seçkin bir sınıf demokrasiyi ise seçkin olmayan, imtiyazları bulunmayan unsurlar teşkil eder. İslâm toplumlarında sınıflar birbirinden ahlâk ve fikir seviyelerindeki farklarla ayrılır. Sınıfsal ilişkiler kanun zoruyla ve soy ile değil eşitlik, adalet ve dayanışma fikirleri sınıflar arasındaki ilişkileri düzenler. Paşa’ya göre, bu sınıf ilişkileri İslâm kardeşliğini de gerçekleştirmektedir. Kabaca ifade edecek olursak, Batılı toplumlarda kanunlar öne çıkarken İslâm topluluklarında inanç, ahlâkî ve fikrî terbiye öne çıkar. Bu sebepten bütün toplumlarda görülen rekabet ve muhalefet İslâm toplumlarında görülmez. İslâm toplumlarında her sınıfın kendi için görülen rekabetler diğer toplumlarda sınıflar arasında görülür. İslâm toplumlarında “yüksek tabakalar demokrasiye, halk tabakaları ise aristokrasiye yaklaşmak için birbiriyle rekabet ederler” (Said Halim Paşa: 2014: 176). Paşa Osmanlı demokrasisinden bahsederken, bizim kuruluş devrimizden beri en hakikî bir demokrasi usulü ile yaşamış, esasen demokrat bir millet olduğumuzu dile getirir. Oysa taklit etmeye çalıştığımız Batı demokrasisinin daha yeni vücuda geldiğini ve üstelik de günahlarla dolu ve geçici bir hâl olarak değerlendirir (Said Halim Paşa: 2014: 88).

Paşa (2014)’ya göre, İslâm toplumunun, bireylerin eşit kabiliyetlere sahip olmayışı sebebi ile doğal olarak yüksek, orta ve alt tabakalara ayrıldıklarını söyler. Bu tabakalar sabit, değişmez değildir. Bireyler, kendi akıl, gayret ve çalışmaları sayesinde yükselebilirler. Bu sebeple İslâm toplumu “Hem demokratik hem de aristokratiktir. Taşıdığı dayanışma, adalet ve insanseverlik fikir ve hislerinden dolayı demokratik, kanuna, ananeye ve baştakilere itaat, şahsî üstünlüklere, fazilete ve ilme gösterdiği hürmet ile de aristokratiktir” (s. 172).

Paşa, ülkenin ilerlemesi için bir seçkin sınıfın yaratılmasını şart görür. Abdülhamid idaresinin derebeylik yerine konulan siyâsî ve idarî merkeziyetçi sistemi

tahrip ettiğini, kendi saltanatının bitişi ile birlikte de teşekkül etmiş olan seçkin sosyal sınıfın kaybolduğunu belirtir. Ülkenin ilerlemesi ve imar olunması için bu seçkin sınıfın yeniden oluşturulması gerektiği üzerinde duran Paşa, bu sınıfın birtakım özelliklerini sayar: “Şahsiyeti, ahlâkı ve aklı ile temayüz etmiş şahıslardan, maddî ve mânevî servet sahiplerinden, memleketin sonsuz tabîî servetlerinden istifade edebilecek sanatkârlardan, vicdanları aydınlatarak ve müşterek ilerleyişi temin ederek hükümler olmak isteyen faziletli zatlardan meydana gelecek seçkin bir sınıf.” Bu özellikleri taşıyan bir seçkin sınıfın teşkilini elzem görür. Fakat bu sınıf devlet memurları gibi kolayca temin olunamaz. Seçkin bir sosyal sınıfın teşekkülü uzun zaman gerektirir. İşte o zamana kadar da ülke bugünkü mevcut sosyal sistemden kurtulamayacaktır (Said Halim Paşa: 2014: 116). Paşa’nın bu sosyal sınıfa yüklediği misyon dikkat çekicidir.

Osmanlı toplumunda göze çarpan bir sınıf da memur sınıfıdır. Sabahattin Bey ve diğer pek çok aydının da görüş beyan ettiği memurlar farklı boyutları ile çözümlenmiştir. Paşa’nın toplum ve devlet görüşünde de memurların çözümlemesi önemli bir yer tutar. Paşa (2014), memurların ortaya çıkışlarını doğal olarak II. Mahmud ile başlatır. Çünkü yeni bir idarî ve toplumsal düzen kurulmaktadır ve bu düzenin ihtiyaçlarını karşılayacak yeni bir sınıfa ihtiyaç vardır. Bu yeni sınıf memurlardır ve bunlar bütün rütbelere ve iktidar araçlarını ele alacak, kudretli ve sağlam bir silsile halinde kurulmuştur (s. 113). Bu seçkin sınıf, devletin yönelmiş olduğu merkezîyet usulünün bir gereğiydi ve hükümdarın şahsında toplanmış olan gücün itaatkâr hizmetkarlarıydı. Bunlar idarî bakımdan yetenekli olmakla birlikte sosyal açıdan bir kıymet ifade etmiyorlardı. Çünkü, bu memurlar tabakası yüksek sosyal bir sınıfın taşıması gereken bağımsızlık, istikrar ve anane gibi mânevî ve fikrî meziyetlerden yoksundu. Başka bir ifade ile, “Her birinin mukadderatı âmirinin teveccühüne veya hükümdarın iradesine bağlı olduğu gibi, her saltanat değişikliğinde de yeni hükümdarın himaye ettiği kimseler eskilerin yerini aldıklarından, devamlı olmaktan, istikrardan da mahrum idiler” (Said Halim Paşa: 2014: 114).

3.3.3.5. Kadın ve feminizm

Paşa, kadını aile ekseninde ele almaz. Eserlerinde aileye de özel bir yer ayırmamıştır ama eserleri içinde bazı değinilerde bulunmuştur. Mesela, yeni eğitim sisteminin zararlarından bahsederken aileye de değinir. Yeni eğitim zihniyetinin fen üzerine bina edilmesi sebebiyle aile hayatı yanında toplumu da bozduğunu iddia eder. Çünkü bu eğitim sisteminde gençlere, “fenne ve akla uyduğu sanılan şeylerden başkasına riayet etmemeleri” söylenmiştir. Bu yüzden onların ahlâk ve terbiyeleri çok eksiktir. Ayrıca, sosyal esaslardan olan an’ane ve karakter, usul ve âdâb, itaat ve ahlâk gibi değerler, hürmet ve bağlılık gösterilmeye değer bulunmamıştır. Ona göre, çocuğun eksik bilgisi, babanın cehalet derecesine inmiş köhne malûmatı karşı karşıya gelince, evlâdın saygısı ve babanın haysiyeti ortadan kalkmıştır (Sait Halim Paşa, 2017: 112).

Paşa, kadın konusuna da Toplumsal Bunalımımız (2019), eserinde feminizm, kadının eşitliği ve özgürlüğü ekseninde bir eleştiri sunar. Paşa toplumsal çöküntünün en tehlikeli görünümünden birini tesettürden kurtulmak, daimî olarak erkeklerle bir arada bulunmak, hürriyet eşitlik elde ederek Batı kadınları gibi yaşamak arzusunu olduğunu söyler. Bu durum olumsuz bir tutum olarak Paşa’nın düşüncesinde yer alan temel bir sorundur. Onun için bu talepler toplumsal çöküntünün bir ifadesidir. Paşa’nın dile getirdiği diğer bir şikâyet ise evlenen kadının kocasının üstlük niteliğini tanınamaması, genç kızın anne babasının koruyuculuğuna tahammül edememesi ve kadınların özgür olmak, istedikleri gibi hareket etmek istemeleridir (s. 80).

Paşa, kadınların bu taleplerinin bazı erkekler tarafından da desteklendiğini kadınların bu taleplerini yerine getirilmediği müddetçe medeniyet ve gelişmenin sağlanamayacağını toplumsal bir hayatın kurulamayacağını iddia ettiklerini vurgular. Ona göre, bu erkekler Batı medeniyetinin Batı toplumunda kadınların sahip olduğu üstünlük ve mutlak hürriyetten kaynaklandığını inanırlar. Bu düşünceleri eleştiren Paşa’ya göre eğer bu iddialar doğru olmuş olsaydı milletlerin tarihini tekzip eden önemli bir olay olurdu çünkü hiçbir medeniyet hiçbir zaman kadın hürriyeti ile başlamamıştır. Üstelik tüm medeniyetler kadınların mutlak hürriyeti ve saltanatı nedeniyle çöktüğü ve yok olduğu tarihî olaylarla ispatlanmıştır. Medeniyetlerin kadınların hürriyeti ve saltanatı nedeniyle çöktüğü düşüncesi, Paşa’nın zihin

dünyasında kadının konumunun özsel bir olumsuzluk üzerine konumlandığını gösterir. Paşa'ya göre her şey nitelik ve yetenekleri oranında bir medeniyet ögesi olduğu için kadınların da olağanüstü önem taşıyan bir medeniyet ögesi olduğu açıktır. Konuyu açıklamak için verdiği örnek ise dikkat çekicidir. Adi bir taş bile bir okul ya da bir hastane yapımı gibi bir işte kullanılırsa mahiyetine göre insan uygarlığına katkıda bulunur. Bu nedenle bir şeyin ilerleme ve uygarlık amacıyla kullanılması, gerektirdiği bilgi ve beceriye bağlıdır (Sait Halim Paşa, 2019: 81). Bu örnek de Paşa'da kadının yokluğunun, görünmez kılınmasının, edilgenliğinin savunulmasının güçlü bir ifadesidir.

Paşa (2019), değerli bir medeniyet ve mutluluk ögesi olan kadınlardan mümkün olabildiğince faydalanma yolunun, Türk kadınlarının hürriyet ve bağımsızlık propagandalarından çıkmayacağını belirtir. Aslında hürriyet ve bağımsızlık talebi birçok kişiyi aldatır. Çünkü bunun her zaman takdir ve teşvik edilmesi gereken soylu bir davranış olduğu iddia edilmiştir. Paşa bu düşünceyi kabul etmez ve çok yanlış bulur (s. 82). Bu bağlamda verdiği örnek de dikkat çekicidir. Paşa ülkemizde kırsal kesimdeki kadınların hürriyeti ile erkeklerinkinin eşit olduğunu vurgular. Bu eşitliğin de kimse tarafından talep edilmediğini belirtir. Çünkü tarım hayatı yaşayan kadınlar erkeklerin yaptığı işleri yaptığı için doğal olarak her iki tarafta hürriyet ihtiyacını aynı düzeyde karşılamaktadır. Yani köy hayatında görülen kadının hürriyeti, çalışma hayatının da mahiyeti gereği kendiliğinden doğmaktadır. Paşa'nın temel bir iddiası da toplumun gelişmesine bağlı olarak kadın ve erkeğin de hürriyetinin doğal olarak ortaya çıkacağıdır. Yani Paşa'nın vurguladığı toplumumuzda erkek ve kadın arasında hürriyet bakımından var olan eşitsizlik, kadının zararına olarak ve nedensiz yere ortaya çıkmış bir hak gaspının ürünü değildir. Söz konusu eşitsizlik, toplumumuzda erkekler ile kadının yükümlü oldukları görevlerin mahiyet farklılığını gösteren doğal bir sonuçtur (Sait Halim Paşa, 2019: 82). Oysa aynı kadının miras ve aile ilişkilerinde eşitsizliğin mağduru olduğu ise Paşa tarafından göz ardı edilmektedir.

Devamında da Paşa, kadının erkek gibi çalıştığı yoksul köylerde hürriyetin eşit olduğunu oysa bu farkın yüksek sınıflara çıktıkça arttığını vurgular. Mesela zengin sınıflarda bu eşitsizlik en üst düzeye çıkar. Kadınların ve hürriyet isteyen kadınların köylü kadınları gibi eşit ve hür olmak istiyorlarsa, onların bu hakkı kazandığı koşullara

sahip olması gerekmektedir. Paşa için köylü kadınların takdirle karşıladığı hürriyetin diğer kadınlara tanınmamış olması ciddi engelleyici nedenlere dayanmaktadır. Bu nedenlerden biri de kadın hürriyetini savunanlarda bu ihtiyacın yersiz bir yabancı eğitimden kaynaklanmış olduğudur. Bu açıdan da toplumumuza göre yapmacık ve gayri tabidir yani kadın haklarını savunmak bizim toplumumuzda doğal olmayan yapay bir durumdur. Paşa, aynı medeniyetlerin çöküş sebebini kadınlara bağlaması gibi, başka ciddi iddialarda da bulunur. Ona göre en önemsizlerinden en vahim olanlarına varıncaya kadar tüm yolsuzluklar, tüm aşırı durum ve davranışlar liyakat kazanılmamış bir haktan ya da gayrimeşru bir hürriyetten kaynaklanmaktadır (Sait Halim Paşa, 2019: 83).

Paşa kadın hakları konusunu ele alırken, toplumsal yasalar ve siyasî yasalardan bahseder. Ona göre toplumsal yasalar toplumu kurar ve korurken siyasî yasalar da toplumun var oluş şartlarını düzenleyerek gelişmesini temin eder. Bu açıdan toplumsal hürriyetten ayırt edici niteliği hak edildikleri oranla kazanılmalarıdır yani yerine getirilen toplumsal bir görevin karşılığı olarak elde edilmesidir. Paşa'nın köylü kadınların daha eşit ve özgür olduğunu iddia etmesi de bu düşünceye dayanır. Onlar erkeklerle eşit bir şekilde çalışmakta ve bu sebeple hürriyetler de eşittir. Oysa, üst sınıfta kadınlar erkekler gibi sorumluluk almadığı ve çalışmadığı için hürriyet ve eşitlik beklememelidir. Çünkü bu haklara verilmez, toplumsal olarak kazanılır (Sait Halim Paşa, 2019: 84).

Paşa, toplumsal görevlerin toplumun ahlâkî sağlamlık ya da bozukluğuna göre çok çeşitli olabileceğini söyler ama toplumsal hürriyetin dayandığı temelin de asli mahiyeti gibi, değişmeyeceğini vurgular. Bu nedenle de kadından alımlı davranışlar, eğlenceler, zevkler, istenebileceği gibi ahlâkî, entelektüel erdemler de istenebilir. Paşa'ya göre bir toplumda kadının sahip olduğu hürriyetin düzeyi ne o toplumun yüceliğini ne de kadının toplumsal değerini belirler (Sait Halim Paşa, 2019: 86).

Her şeyden önce, kadınların toplumsal bir hürriyet talebinde bulunmaları keyfiyeti, bu özgürlüğe layık olmadıklarının açık bir kanıtıdır. Kadınlarımızın tezlerinin de siyasî ve toplumsal hürriyetlerin birbirine karıştırılmasından kaynaklanan temelsiz bir tez olduğuna kuşku yoktur. Kadınlarımızın izledikleri Batılı kadınların tezleri, bir takım siyasî haklar talebinden başka bir şey değildir. Buna karşılık bizim kadınlarımızın tezlerini mahiyeti toplumsaldır. Bu fark kavranamamıştır. Bu karıştırmadan da temelsiz tezler doğmuştur (Sait Halim Paşa, 2019: 87).

Toplumsal ilerlemesine bağılı olarak kadın haklarının da ilerleyeceğini savunan Paşa (2019)'ya göre Osmanlı toplumunda kadının geçirdiğı değışim incelendiğinde son elli yıl içinde hürriyetlerin çok genişlediğini iddia eder. Yani günümüz kadınları genel olarak elli yıl öncekine oranla daha geniş bir hürriyet içindedir ama bu söz konusu hürriyet gizli biçimde Avrupalı bir kadın gibi yaşayan kadınların değıl, şimdi hiçbir suçlama ve eleştiriyeye müstahak olmayan Müslüman kadının özgürlüğüdür. Paşa'ya göre kadının hürriyet talepleri, yeni hayat biçiminin gereklerinden doğan duygu ve düşüncelerin gelişiminin sonuçlarından başka bir şey değıldir (s. 87). Kadının taleplerinin yeni hayat biçiminden kaynaklandığı için karşı çıkması Paşa'nın toplumun değışen doğasına ve elli yıl öncekine göre hakların da genişlediğı yaklaşımına aykırı bir görüştür. Oysa bir toplumun değışmeden ilerleyemeyeceğı bilgisi Paşa'nın müktesebatıyla da uyuşmamaktadır:

Zamanın gereklerinin önüne geçerek gelecek Osmanlı toplumunda kadınların şartlarını şimdiden belirleme, yani kadınlarımızın Batılı kadınlara denk ve benzer bir duruma keyfi biçimde ulaşma amaç ve istekleri, hukuk ve yetki sınırlarını aşan, bencilce bir kötü hareketten başka bir şey değıldir. Paşa'ya göre kadınlarımızın tezleri haremın kaldırılarak erkek ile kadın arasında Batı toplumlarına benzer bir temas ve ilişki oluşturmaya yönelik. Bu sebeple söz konusu tezler toplumsal niteliklidir (Sait Halim Paşa, 2019: 88).

Paşa (2019)'ya göre Osmanlı feminizmi olarak adlandırılan sorun gerçekte toplumsal çözölüşümümüzün başlıca yansımalarından birini oluşturuyor. Toplumsal yaptırım gücünün zaafından kaynaklanan feminist tezler varlığını ancak bu zaaf sayesinde koruyabiliyor. Meşru olmayan kökenlerini gizlemek amacıyla da Batı feminizminden doğduğunu öne sürüyor. Kanun korkusu, feminizme karşı olan bireylerin tepkilerini açığa vurmalarına engel oluyor. Aksi durumda toplumsal yaptırım gücünün yokluğuna karşılık bireysel yaptırım gücü, büyük bir şiddetle kendini gösterirdi. Dolayısıyla her iki yaptırım gücünden de yoksun kalan Osmanlı toplumu, feministleri iradesine baş eğdirmek, kendini muhalif unsurlarına karşı savunmak konusunda, yürütme gücünün yardım ve desteğini istemek mecburiyetinde bulunuyor. Oysa toplumsal bir görev ancak toplumsal bir araçla yerine getirilebilir (s. 91).

Paşa, Avrupa'da gelişen feminist hareketlerin etkisi ve onların toplumsal yapılarına bağılı tecrübeleriyle ortaya konulan sorunların ve çözümlerinin bize uygun olmadığı görüşündedir. Osmanlı toplumunun yozlaşmasında da kadınların hak

etmediği halde elde etmeye çalıştığı hak ve hürriyetler bulunduğunu düşünür. Paşa'nın toplumsal yozlaşma ile kadınlara verilen haklar arasında bağ kurması dikkat çeker. Bu açıdan Paşa'nın harem kaldırılın talepleri karşısındaki eleştirisinde, bunu savunanları Batı'daki gibi bir "temas ve ilişki" ifadesi üzerinden ahlâk dışı bir konuma yerleştirmesi veya ima etmesi dikkat çekicidir. Haremin dinî bir kurum olmadığını, değişebileceğini vurgulamaktansa değişmemesi üzerindeki yargısı ve değişimi talep edenler konusundaki düşüncesi kadının değişmemesi gereken konumuna bir vurgu olarak görebiliriz.

Paşa'nın gündeme getirdiği kadın, savaş koşullarında eşini kaybetmiş, geçim derindeki kadın değildir. O bir bakıma eşitlik ve hürriyet isteyen kadını kendine sorun yapar ve bir toplumsal çöküntünün kaynağı olarak görme eğilimini taşır. Bu yönüyle savaş koşullarındaki toplumdan kopuk bir kadın tartışması yürütür. O, toplum değiştikçe kadının oynadığı role bağlı olarak rolünün de değişeceğini eşitlik ve hürriyet kazanacağını vurguluyordu. Bu düşüncesi de kendi söyleminde ciddi çelişkiler barındırıyor. Kendisi, Batı'nın etkisiyle ortaya çıkan talepler olması hasebiyle kadınların haklarına karşı çıkıyordu. Burada vurgulanması gereken Paşa'nın içine düştüğü çelişkidir. Hem toplumun değişmesi karşısında hoşnutsuzluk dile getirilmekte hem de toplumun değişim sürecinde kadının zaten hak ettiği hakları elde edeceği savunulmaktadır. Oysa uzun yıllar süren savaşlar sebebiyle kocasız kaldığı için geçimini sağlamak zorunda kalan kadının yanında mesela, üniversite okumak isteyen kadının kendi mücadelesini vermesinin önüne engeller çıkarılırken Paşa bu sorunlara hiç değinmez. Kadın aile içinde kalmalı ve annelik statüsüyle idare etmelidir.

3.3.4. Millet ve islâm

Paşa'nın milliyetçilik düşüncesi üzerine birbirinin zıddı görüşler sarf edilmiştir. Bir grup Paşa'nın siyasî ve toplumsal düşüncesinde milliyetçiliğin olumsuz bir işlev gördüğüne yönelik iddialarına argümanlar getirirken diğer bir grup da aksine milliyetçiliğin olumlu bir konumda yer aldığını gösteren argümanlar ileri sürer. Kimi iddialara göre, Paşa, milliyetçiliği Müslümanlar için ölümcül bir tehdit görür. I. Dünya Savaşına sebep olan yıkıcı bir ideolojidir (Şeyhun, 2010: 189). Başka bir iddiaya göre de Müslüman toplumlar, modern dönemde kavmiyetçi bir biçim almaktadır.

Müslüman aidiyeti yerine kolektif millet aidiyetleri ortaya çıkmaktadır. Bu da İslâm'ın evrensel niteliğini tahrip etmekte, İslâm parçalanmaktadır (Yıldırım, 2022: 346-347; Beki, 2021: 182). Oysa, iki grupta gerçekliğin bir yönünden tutar. Öncelikle, Paşa'nın düşünce sisteminde "millet" ve "millî kültürler" toplumsal bir gerçeklik olarak yer bulur. Ne İslâm'ın evrensellik tasavvuru açısından ne de ideolojik açıdan yok sayılmaz. İslâm toplumları da milletler şeklinde var olmalıdır. Aynı zamanda İslâm akaidinin ve esaslarının zamana ve muhite göre değişmeyeceği, bu yönüyle İslâm'ın zaman, mekân ve milletler üstü olduğu hakikatine işaret eder. Bu anlamıyla bir Türk Müslümanlığı mümkün değildir. Ancak Paşa'nın İslâm'ın yorum ve tatbiki anlamında bir Türk Müslümanlığına, yani fenomenal İslâm'a karşı olmadığı, bunu kaçınılmaz ve gerekli gördüğü de açıktır (Çalen, 2021: 74).

Dönemin çokça kullanılan ve gerek felsefî gerekse ideolojik alanda saflaşmanın bir boyutunu teşkil eden millî-beynelmilel veya tikel-tümel tartışması Paşa'nın düşüncesinde de karşılığını bulur. İslâm ahlâkının beynelmilelciliğinden bahseden Paşa, öncelikle bu kavramı tanımlama ve çerçevesini çizme ihtiyacı duyar. Millet, inkârı mümkün olmayan toplumsal bir gerçeklik olarak Paşa'nın düşüncesinde yer bulur. İslâm'a yönelik oryantalist saldırılar da millet gerçekliğine olumlu yaklaşma sebeplerindendir.

Paşa, İslâm'ın insanlar arasında mevcut olan ırk ve menşee farklılığını kabul etmediğini belirtir. Bireye verdiği değer dolayısıyla bunlara önem vermemekle, insanı, ırka bağlı bir unsur değil, sosyal ve siyâsî bir unsur olarak düşündüğünü göstermiş olmaktadır. İslâm'ın, ferdi sosyal ve siyasî bir unsur olarak kabul etmesi, milliyeti istediğini ve kabul ettiğini gösterir. Paşa'ya göre millet, "Birbiri ile kaynaşabilen birtakım içtimâî ve siyâsî unsurların birleşmesidir. Bu unsurlar uzun müddet bir arada yaşamış, aynı lisanla konuşmuş, müşterek his ve fikirlere sahip olmuş, kendilerine mahsus bir san'at ve edebiyat meydana getirmişlerdir." Bir başka ifade ile millet, öteki insan topluluklarıyla farklılıklarını ortaya koyan ahlâkî ve ruhî bir kültür meydana getirmiş fertler topluluğudur. Burada Paşa'nın Batılı anlamda nation karşılığı bir tanım yaptığı görülmektedir. Kısacası, İslâm esaslarının milliyeti inkâr ettiğini veya zayıflattığını iddia etmeye imkân yoktur (Said Halim Paşa: 2014: 207). Paşa (2014)'ya göre, İslâm'ın karşı çıktığı bugünkü ırkçılığın sapıklığı, hurafeleri, taassubu ve

bencilliğidir. İnsanlık, İslâm esasları sâyesinde bir gün gelecek, en doğru ve faydalı milliyetçiliğin nasıl olacağını anlayacaktır. İslâmiyet'i, bütünü ile milliyetçiliğe muhalif görmek çok büyük bir hatadır (s. 208). Erken dönem bir metninde Paşa (2014), milliyet mücadeleleri, ırk rekabetlerinin gitgide arttığını ve Osmanlılar arasında ülkü birliğini yok ettiğini belirtir (s. 57). Fakat Dünya Savaşı sonrasında ise milletin ve milliyetçiliğin olumlu bir biçimde eserlerinde yer aldığı görülmektedir.

Paşa (2014), “Millet” olmanın önemine şöyle vurgu yapar:

Bir insan topluluğunun millet haline getirilebilmesinin, fertlerin müşterek his ve âdetlerine birbirine uygun fikir ve inançlarla da aynı gaye etrafında birlik halinde bulunmalarına bağlı olduğunun bilinmesidir ve bu birliğin kaybolması halinde her türlü terakki imkânının ortadan kalkarak cemiyetin mahvına sebep olacağının iyice anlaşılmasıdır. Çünkü beşeriyetin ilerlemesi ancak insanların bir cemiyet halinde yaşamalarıyla mümkün olabilir (s. 117).

Toplumun sosyolojik tanımında his, adetler, fikir ve inanç kavramları kurucu bir işlev görür. Paşa'ya göre, sosyal bağlar, “mâzide birlikte geçirilen hayat ile ecdattan kalan mânevî ve fikrî mirastan doğar” ve bu bağların yerini insanların hayal edeceği hiçbir bağ tutmaz. Bu sebeple de maziye, ananeye, ahlâk ve teamüllere gösterilecek saygı da temel görevlerimizdendir. Bir toplum bu bağlarla teşekkül ediyorsa mezkûr bağların yok olması da toplumun ilkel insan topluluğu haline dönüşeceği anlamına gelir. Dinin de ahkâmını yerine getirmeli saygı ve bağlılık da göstermeliyiz, çünkü, gaye birliğini temin eden ortak ahlâk ve inancın kaynağı dinî hasletlerdir. Paşa, insanlar arasında aynı his ve zevki yaratacağı için güzel sanatları da önemli sosyal amillerden sayar. Çünkü, bedîî tesirler, müşterek his ve zevklerin tecellisi demektir ve sosyaldır (Said Halim Paşa: 2014: 117). Bu sebepten, kendi güzel sanatlarımızı, kendi musikîmizi, kendi mimarî üslûbümüzü, kendi bedîî eserlerimizi teşvik etmek de sosyal görevlerimizdendir.

Paşa, Avrupalıların kendi millî esaslarına ve düsturlarına karşı çok büyük bir hürmet ve sevgi gösterdiklerini dile getirerek bir öz eleştiri gerçekleştirir. Ona göre, her millet ancak kendi millî esasları sayesinde saadete ulaşacağı için millî değer ve kimliği bir kenara bırakarak başkalarının millî esaslarını ve değerlerini kabul etmeyi hayallerinden bile geçirmezler. Çünkü o esasların kendi şahsiyetleri ile hiçbir zaman bağdaşmadığının bilincindedirler. Bizde ise durum farklıdır: “Cehaletimiz yüzünden,

onların bu hislerini, içtimaî esas ve teşkilâtlarının mükemmel oluşuna veririz. Onlar kendi esas ve teşkilâtlarını ihtiyaçlarına yetersiz buldukları zaman, yeni ihtiyaçlarını karşılayacak hâle getirinceye kadar ıslah eder, değişiklikler yaparlar. Böylece ilerlemeleri de millî esaslarının gelişmesi ile olur” (Said Halim Paşa: 2014: 166).

Paşa, millî kültürlerin doğuşu konusunda çelişkili gibi görünen ama aslında millî kültürlerin doğuşunda iki farklı etkene göndermede bulunur. Ona göre (2014),

Sadece fen ve tecrübeye dayanan gerçekler bütün insanların ortak irfanını temsil etmelerine rağmen nasıl millî birtakım kültürlerin doğmasına sebep oluyorlarsa; İslâmî gerçekler de ahlâk ve sosyal yapısı bakımından tamamen İslâmî fakat millî olan birtakım kültürlerin meydana gelmesine imkân tanır. Yani her ne kadar, bu hakikatlerin vatanı yok ise de, ılah ve tatbik edildikleri muhite bağılırlar (s. 206).

Paşa, bilim yani fen ve tecrübeye dayanan, bütün insanlığı kapsayan gerçeklerden “ortak irfanı” temsil eden millî formatta kültürlerin doğduğunu bunun yanında İslâmî gerçekler de ahlâk ve sosyal yapısı bakımından İslâmî fakat millî olan kültürleri meydana getirdiğini söyler. İnsanlığın ortak irfanı ve millilik ile İslâm kaynaklı ahlâk ve sosyal yapının milliliği arasındaki ilişki açık değildir ve muğlak bırakılmıştır. Modern milliyetçiliğin ön kabulü olan, dünyadaki toplumların milletler şeklinde örgütlendiği gibi birtakım önermeler de Paşa’nın düşüncesinde yer bulur. Ona göre (2014), dünyadaki insan topluluklarını sosyal bakımdan teşkilatlandırmanın en güzel yolu olarak, insanların milletler şeklinde sınıflandırılması kabul olunmuştur. Böylece İslâm gerçekleri de tatbik imkânı bulmaktadır (s. 207). Paşa (2014)’nın millî kültürler ve toplumlar içinde bireye yaptığı vurgu da önemlidir: “Millet esası üzerine kurulan bir cemiyetin ilerlemesinin ferdinkine bağlı olduğu açık bir gerçektir. İslâm nizamı da evvelâ ferdin gelişmesine dikkat eder.” Fakat bir şartı vardır: “Bu fert, Türk, Arap, İranlı yahut Hintli olsun... Kendi millî dayanışmasına verdiği ehemmiyet kadar, İslâm milletleri arasındaki dayanışmaya da önem verirse, ancak o zaman iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir İranlı veya iyi bir Hintli olacaktır... Kendisi de bilecektir ki, millî ve İslâmlararası yardımlaşmalar birbirinin tamamlayıcısıdır” (s. 207).

Ahlâk ve medeniyetin yükselmesi ve insanlar arasındaki ilişkinin gelişmesi milliyet hissinin yok olması anlamına gelmemektedir (Said Halim Paşa: 2014: 205). Milliyet yaşamın bir gerçeği ve belirli bir çevrenin ürünüdür. Milliyet cereyanının beynelmilel cereyan içinde yok olup gideceğini düşünmek gülünç bir iddiadır. Bütün

milletler farklılıklarını korumaya devam edeceklerdir (Said Halim Paşa: 2014: 205-206). Paşa (2014)'ya göre beynelmilelcilik “Aynı cemiyete mensup fertler arasındaki bağları ve münasebetleri tanzim eden ahlâk kaidelerinin, çeşitli milletler arasında da kurulması ile milletler arasındaki münasebetlerin yumuşamasını sağlamaktan ibarettir” (s. 206). İnsanlık, milletlerarası dayanışmayı geliştirmeden millî dayanışmanın mümkün olmadığını tecrübe etmiştir (Said Halim Paşa: 2014: 206). Görüldüğü gibi bir yok oluş değil, ilişki biçimi öngörmektedir. Milletleşme nasıl bireylerin gelişmesine katkı sunuyorsa beynelmilelcilik de milletlerin mümkün olduğunca çok gelişmesine katkı sunmaktadır (Said Halim Paşa: 2014: 206). Paşa, İslâm beynelmilelciliğinin sosyalizmin hedeflediği enternasyonalizm ile arasında “daha mükemmel ve en son şekli” diyerek bir benzerlik kurar. Sosyalist beynelmilelcilikle benzerlik kurarken farklılığa vurgu yapmayıp bir süreklilikten bahsetmesi dikkat çeker. Üstünlüğü ise İslâmî hakikatin, sosyalizmin işçi sınıfına dayandığı gibi, tek bir sınıfa, ırka, millete veya gruba değil müşterek bir ahlâk ve sosyal yapıda temellenen bir İslâm milletine dayanmasıyla gerekçelendirir. Paşa, her şeyin sosyal bağlardan ibaret olmadığını, toplumun da sadece sosyal bağlarla devamlı olamayacağını bilincindedir (Said Halim Paşa: 2014: 118).

3.3.5. İslâm ve Osmanlı toplumlarında: modernleşme ve kriz

Paşa'nın düşünce sisteminde devlet ve toplum, mekanik yapılar değil tarihî zemine dayanan organik oluşumlardır. Bu doğallık tasavvuru da toplumsal değişimde mühendislik yaklaşımlarının reddini beraberinde getirir. Dış müdahalelerle toplum istenildiği gibi şekillendirilemez. Bu yaklaşım Paşa'nın modernleşme/Batılılaşma olgusunun neliği ve yöntemi konusundaki duruşunun da bir ifadesidir. Batı'da bütün yolların Roma'ya İslâm dünyasında ise bütün yolların Mekke'ye açılması takip edilecek yöntemin ve belirlenecek içeriğin formülünü sunar. Bu önerme iki dünya arasındaki köklü farklılığa vurgu yapar.

Paşa'nın Batı ile ilişkilerinin doğa ve toplum kanunları bölümünde de değinildiği üzere “ilerleme” merkezli bir gaye vardır. Toplumların ilerleme kavramı çerçevesinde de sorun tartışılmaktadır. İlerleme ve bunun karşısında da geri kalma durumu ile bunların sebepleri üzerine yürütülen müzakereler, düşünce sistematığının

de temelini teşkil eder. Temel problematik: Batı niçin ilerlemiş, Doğu niçin geri kalmıştır? Bu sorunun alt problematikleri içinde de toplumsal yapı farklılığının bu ilerleme ve gerilemede rolü nedir? Bilim ve teknoloji ile ilerleme arasında nasıl bir ilişki vardır? Paşa, Osmanlı toplumunun geri kaldığını kabul eder ama bunun sebepleri üzerine sarf edilen düşüncelere katılmaz. Mesela, geri kalışımızın sebebi olarak İslâm'ın görülmesine şiddetle karşı çıkar ve düşünce dünyası da büyük ölçüde bunun tartışması üzerine kuruludur. Tartışma aracı da aydınlar üzerinden gerçekleşir. Geri kalışımızın sebebi ulema ve aydınlardır.

Paşa, sonuçları sebep zanneden aydınlar konusunda önemli bir tespit yaparak soruna giriş yapar. Aydınlaraya yönelik çok yönlü bir eleştiri yöntemi geliştirir. Çözümlemesinde felsefi tutumlara göre eleştiri de önemli bir yer tutar. Sosyal geriliğimizin ve ülkenin başına gelen felaketler birtakım mücedditlerin/İnkılapçıların doğmasına sebep olmuştur. Fakat bunlar da toplumun cehalet ve ahlâk bozukluğuna düşmesine ve geri kalmasına sebep olanlardan daha iyi değiller. Bu zümre de Batı'nın ilerlemesini maddecilikte gördükleri için bunu toplumumuza uygulamaya çalışmaktadırlar. Bu yönde de çaba sarf ederek toplumu iğfal etmekten başka bir faaliyette bulunmadılar. Bu aydınlarda maddeciliğin etkili olmasının bir diğer sebebi toprak bütünlüğümüzü garanti eden büyük devletlerin bu desteğinin ancak maddecilik kuramının kabul edilmesinde görmeleridir. Bu yüzden de ıslahat namına gerçekleştirilen bütün icraatlar din karşıtı bir mahiyet kazanmaya başlamıştır. Paşa, ülkenin bugünkü halini bu yeni zihniyetin ürünü görür. Kısacası, maddecilik toplumumuza tatbik edilince Osmanlı toplumunun çöküşünü son haddine vardırırmaktan başka bir işe yaramadı ve bu hareketin temel bir hata olduğu ortaya çıktı.¹⁷ Paşa, başka ülkelerin mütefekkir ve aydın sınıfın görevini millî gayeye hizmet ederek onu daha da güçlendirmek ve yükseltmeye çalışmaktan ibaret görür ve sonuçta da milletin saygısını ve itaatini kazandıklarını söyler. Oysa İslâm mütefekkirlerinin millî gayelerin dışında ve hatta ona zıt gayeler besleme hakkını kendilerinde

¹⁷ Paşa, burada olumlu bir etkiden de bahseder. Ona göre, maddeciliği imar ve kalkınmanın sebebi saydıkları için bu zihniyetin gerçek değeri toplumca görülmesidir. Ayrıca dinin, İslâm ülkelerinde Batı ülkeleri ile kıyaslanamayacak kadar önemli olduğu görülmüştür (Said Halim Paşa, 2014: 120).

gördüklerini ve en mukaddes vazifelerinde gayri ciddi davrandıklarını iddia eder (Said Halim Paşa: 2014: 169).

Paşa, aydın zümrenin Batı'nın algılanmasında ve yapılan yanlış icraatlarda maddeci yaklaşımı ve Osmanlı toplumunu Batılılaştırmak hevesi yüzünden nihilist oluşlarını da gündemine alır. Bu nihilist aydının en bariz özelliği “Herhangi bir şey vücuda getirmekten âciz her çeşit muhafazakârlık hissinden mahrum ve her şeyi yıkmaya hazır, yıkıcı, tahripçi kimseler” olmalarıdır. “İslah” ve “muhafaza” hislerini ikiz görür. Paşa'nın Batılılaşma taraftarlarını ve uygulamaları eleştirirken genel görüşü şöyledir:

Bir milletin örf, âdet ve geleneklerini bir günde değiştirmeye kalkışmak, bu örf ve âdetlerin gelişmesine ve geleneklerin teşekkül edip yerleşmesine hükmeden içtimâî temel kanunları bilmemeye bir delildir. Bunu artık öğrenmeliyiz. Her değişikliğin iyilik işareti olduğu inancını taşımak, acaip bir düşünce ve gaffettir. Çünkü gerileme ve çöküşler de ancak örf ve âdetlerin değişmesi ile olur. Bunu idrâk etmenin zamanı da artık gelmiştir. Âdetlerin değişmesinin bir terakki eseri olması bu değişikliğin, muayyen şartlar altında cereyan etmesine yani mânevi ve fikrî hallerin güzel bir neticesi olmasına bağlıdır. Âdetlerin yenileşmesi fikirlerin yenileşmesinden evvel değil sonra olmalıdır. Bundan dolayıdır ki, hakiki bir yenileşme zamanla meydana gelir, öyleyse biz de şahsî kanaat ve arzularımızın tesiriyle alelacele meydana gelen yeniliklerden kaçınmalıyız. Zira bu kanaat ve arzularımız çoğu kere sosyoloji ilmi esaslarının veya değişmesini arzu ettiğimiz halin yanlış bir şekilde anlaşılmasından ileri gelmektedir (Said Halim Paşa: 2014: 87).

Sosyal olguların doğasının siyasî olguların doğasından farklılığı bu noktada kendini gösterir. Ona göre, örf ve adetlerin gelişmesi ve geleneklerin teşekkül etmesinin sosyal kanunlara tabi olduğunu ve bunun gözetilmemesi, bilinmemesi sebebiyle aydınların bir günde değişikliğe gitmeye çalıştıklarını vurgular. Âdetlerin değişmesinin bir gelişme sonucu, belirli koşullarda yani manevî ve fikrî neticesi olması gerekmektedir. Ayrıca adetlerin yenileşmesi, fikirlerden sonra olmalıdır. Paşa, “Hakiki yenilik” dediği ihtiyaçlar sonucu tezahür eden yeniliklerin zamanla gerçekleşeceğini aniden olmayacağını vurgular.

Toplumsal kurum ve yapıların değerlendirilmesinde aydınlardaki bazı çelişkilere değinen Paşa, İslâm kurumlarının değişmezliğini olumsuz bir şekilde değerlendirenlerin yanlış olduğunu vurgular. Ona göre, kurumların değişmezliği dogmatikliğinden değil, “kemâl halde” bulunmalarındandır. Batıcı aydınların, Batı'nın daima değişen teşkilatlarını mükemmel buldukları halde, İslâm teşkilâtlarında görülen

sebat ve devamlılığı onların üstünlüğüne delil saymaktan kaçındıklarını vurgular. Batıcı aydınlar, bu değişmezliği “İslâm müesseselerinin gelişme kabiliyetinden mahrum oluşuna veriyor, pek aşağı gördükleri siyâsî ve içtimâî teşkilâtlarımıza, yirminci asır insanların çeşitli ve değişik ihtiyaçlarını temine kadir olmayan ve on üç asır evvelki esaslara dayalı birtakım köhne ve faydasız kuruluşlar” diye değerlendirmektedirler. Oysa bu siyâsî ve sosyal yapıların değeri, insanlığa hediye ettiği büyük İslâm medeniyeti ile sabit olmuştur (Said Halim Paşa: 2014: 177). Bu olumsuz yargıların zihnî arka planında ise, “insanların zamanla değişen ihtiyaçlarına tâbi olarak kendilerinin de daima değiştiğini, insanlarla ilgili her şeyin de onlarla birlikte değişmesi lâzım geleceğini iddia eden ve böylece hüküm süren” bir düşüncenin yattığını belirtir. Paşa (2014)’ya göre,

İhtiyaçlarının daima değişmesine karşılık, insan tabiatı değişmez; her zaman aynıdır. Bugüne kadar halk arasında benciller, kıskançlar, alçakgönüllü, faziletli ve insaniyetperver kimseler görüldüğü gibi bundan sonra da aynı şekilde insanların akıllısı, akılsızı, kuvvetlisi, zayıfı, iyisi fenası bulunacaktır. Vaktin geçmesi ile değişikliğe uğrayan, ihtiyaçlar ve beşeriyetin üstün ve noksan taraflarının ortaya çıkış şeklidir. Zamanın tesiri ile insanda değişecek olan şey, cimrilik veya cömertliğinin, hıyânet veya iyiliğinin sadece tatbik şeklidir. İnsanlığın fazilet ve kötülük telâkkileri daima değişen bir hal gösterir. Bunun böyle olması da zamanla gelişen ve genişleyen bilgi ve zekâlarının, durum ve varlıkları hakkındaki telâkki ve muhâkeme şekillerini değiştirmiş olmasıdır. Fakat ruh hallerimizin değişmesi karakterimizdeki iyilik veya kötülükleri ortadan kaldıramaz. Kötülükler ve iyilikler birbirleri ile kaimdirler. Bundan dolayıdır ki, insanın bütün düşüncesi, kötülüklerden gelecek zararları mümkün mertebe azaltmak ve beşerî meziyetlerden en fazla şekilde istifade etmek meselesi üzerinde toplanır (s. 178).

Paşa, ülkenin müreffeh olması gerekçesi ile Avrupa kanunlarının tercüme edilmesini de bir sorun olarak görür. Adalet sisteminin ıslahı için Fransız adalet sisteminin esas alınmasına rağmen göz ardı edilen husus Fransız toplumu ile Türk toplumunun birbirine benzemediği gerçeğidir. Onların ruh hali, adetleri, gelenekleri, irfanı, medeniyet seviyesi toplumsal ihtiyaçları bizimkinden çok farklıdır. Bu aktarmanın sebebi ise, Fransa’da adalet sisteminin mükemmel oluşu onu almamız için bir gerekçe olmuştur. Oysa Fransa’ya benzemeyen bizim toplumumuz için bu sistemin uygun olup olmadığı tartışılmamıştır. En ilginç, der Paşa, “uygulanan sistem başarısız olmasına rağmen hala rağbet görmektedir” (Said Halim Paşa, 2014: 57-58). Oysa Paşa’ya göre, bir memleketin kurumları ihraç maddesi değildir. Bunu tavsiye edenler de bir milletin kurumunun ne olduğunu idrakten aciz ve ülkelerine karşı

sorumluluklarını anlamayanlardır. Bu uygulamalar ayrıca, kendi imkân ve gayretlerimizle meselelerimizi halletmekten acizliğimizi gösterir. Paşa (2014)’ya göre,

Bir ferdin veya bir cemiyetin düzelmesi, mânen ve fikren yücelmesi, ancak kendi gayretleri sayesinde müyesser olur. Bu nasıl bir hakikat ise, başkasının kendi hesabına sarfettiği gayret ve çalışmaların da bize bir faydası dokunmayacağını kabul ve itiraf etmeliyiz. Fakat bundan dolayı, medenî milletlerin müesseselerini bilmezlikten gelmek, gelişme tarihlerini öğrenmeye ehemmiyet vermemek mi icap eder? Hayır, aksine biz onları mümkün olduğu kadar güzel şekilde tatbik etmeliyiz. Onları mümkün olduğu kadar öğrenmeliyiz. Yalnız bu öğrenmeden maksat, onları aynen almak değil, vazifemizin güçlüğünü ve ehemmiyetini daha iyi anlamak, vazifemizi en güzel şekilde başarmak için bilgimizi arttırmak olmalıdır. Sözün kısası, kendimizi bile idrâk etmekten bizi alıkoyan taklit ve aktarmalar vasıtası ile durumu islâha çalışmak, çok elem verici bir içtimâî karışıklık ve siyasi zaaf hali meydana getirmekten başka bir netice vermeyecektir. Bundan zerre kadar şüphe etmemeliyiz (s. 90).

Paşa, Türkiye’de birçok alanda, Sultan Mahmud’un başlattığı ve o zamandan beri aralıksız devam eden manevî ve dünyevî alanda gittikçe genişleyen bir ayırım yaratıldığından bahseder. Bunun sonucunda ise, bir kaos doğmuştur. Gerçekte ise, İslâmiyet hâlâ İmparatorluğun dinî olmaya devam etmektedir. Bu ikilik yani,

Manevî ile dünyevî arasında ayırım fikrinden ortaya çıkan müesseseler, tekrar ediyoruz, Peygamber’in yasasına darbe indirerek, cemiyetin işleyişinde muhalefet ve tezatlara sebep olmuşlardır. Bu yönüyle ele alındığında bizde ‘Tanzimat’ olarak adlandırılan Reform, Türkiye için bir felaket olmuştur. Eğer hayatta kalması isteniyorsa, İmparatorluğun idaresi usulünde acilen yerine getirilmesi gereken değişikliklerin olduğu şüphesizdi. Fakat bu değişiklikler İslâmiyet’in temel kaidelerinin reddedilmesiyle değil, bu fikirlerin modern hayatın şartlarına tatbik edilmesiyle yapılmalıydı. Bu, Türkiye’nin dünyevî olanın veya manevî olanın buyruğu altına sokulması manasına gelmemektedir; zira, açıkladığımız üzere, dünyevî ile manevî İslâmiyet’te birdir. Bunun haricinde, Peygamber’in yasası temel kaidelerinden birisi sebebiyle, oldukça uzlaştııcıdır: ‘Hükümler şartlara göre değişiklik gösterebilir’ (Said Halim Paşa: 2019: 123).

Reform hareketlerinde başarısız olmamızın sebebini tartışırken bir diğer sorunu da uygulamaların “milliyetimize aykırı” bulunmasında görür. Paşa burada “milliyet” ve “medeniyet” kavramlarını aynı anlamda kullanır. Batılılaşmak arzusu bu sebeple kendi medeniyetimizi terk ve inkâr anlamına gelir. Sonuçta da kendi milliyetimizden vazgeçmek demektir. Kendi millî unsur ve değerleri kaldırarak yerine yeni diye Batı medeniyetinin unsur ve değerleri koyulmaya başlanmıştır. Oysa bizim medeniyetimiz onlarınkinden üstündür. Taklitçilik olmasaydı fark bugünkü kadar olmazdı (Said Halim Paşa: 2014: 103). Fikir ve düşüncelerimizin derin bir karışıklık içinde bulunduğunu belirterek Batılılaşma gayretlerinin ülkeyi ve halkı getirdiği noktayı Paşa (2014) şöyle betimler: “Her tarafta şüphe ve itimatsızlık derin bir

boşveriş, her işte deli gibi acelecilik ve sabırsızlık görülüyor. Hiç kimse, kime veya neye inanacağını, kime veya neye hürmet ve riayet edeceğini bilemiyor. Herkes her şeyi biliyor. Fakat hiç kimse bir şey yapmaya muvaffak olamıyor. Bununla beraber her yerde ve her meselede meydana çıkan çeşit çeşit ıslahatçının da haddi hesabı yok” (s. 103). Paşa (2014), yeni eğitim-öğretim sisteminin Batı hayranlığı ve fen üzerine kurulduğu için aile hayatının ve toplumun bozulduğunu iddia eder. Fen ve akıl dışında hiçbir şeye riayet etmemeleri sebebiyle ahlâk ve terbiyenin de eksik kalmış, sosyal değerlerden olan, anane ve karakter, usul ve âdâb, itaat ve ahlâk gibi kıymetler, hürmet ve bağlılık yok olmuştur (s. 112).

Ona göre (2014), geriliğin sebeplerinden biri de kendisinde bulunmayan ilim ve fenlerin yokluğudur ve hiç vakit kaybetmeden bunlar elde edilmelidir (s. 238). Bu ilim ve fenleri ve tecrübe yöntemini önceden de biliyorduk ama unuttuk. Bugün bunlar Avrupa’dadır ve onlardan öğrenmemiz lazım. Bundan çekinmemiz gerekir çünkü, Peygamberimiz, “İlim öğrenmek için icabında Çin’e kadar gitmek zorundayız” dediği için buna mecburuz. Paşa (2014) bu noktada metodolojik bir uyarı da yapma ihtiyacı hisseder: “Müslümanların geriliğine çare olacak şeyin, sadece maddî ilimlerden ibaret olduğu söz götürmez bir hakikattir. Yoksa yukarıdaki sözlerimizden, Avrupalı milletlerin iktisat esaslarını veya iş ve sermaye kuruluşlarına ait usullerini yahut bunların arasındaki münasebet şekillerini aynen kabule taraftar olduğumuz manası çıkarılmamalıdır” (s. 239). Burada Paşa’nın kapitalist sisteme mesafeli ve eleştirel bir duruş sergilediğini görebiliyoruz. Bunun yerine idarî ve iktisadî esaslarımızı Şeriat’ın ruhuna uygun şekilde başvurulması gereken ilmin fıkıh olduğunun dile getirir. Ancak bu şekilde, “teşkilât ve esaslarımızı, Batılı milletlerde görülen ve onların sosyal yapılarından doğan hata ve noksanlardan koruyabiliriz” (Said Halim Paşa: 2014: 239).

Savaşlar, İslâm ülkelerinin geri kalmasının önemli tarihî-toplumsal ve siyâsî sonuçlar doğuran sebeplerinden biridir. Çünkü, İslâm ülkeleri, sürekli Batı tecavüzlerine maruz kalmış ve bunun sonucunda da tehlikede olduğunu gören İslâm dünyası, sürekli bir savaş halinde bulunmuş ve bütün varlığını savaş için harcamak zorunda kalınca ilerlemesini sağlayacak unsurlardan uzak kalmıştır. Ayrıca, bu sürekli savaş hali, Müslüman halkların hükümdarlarına kayıtsız şartsız itaat etmelerini gerekli kıldı. Hükümdarlar ise zamanla keyfî ve diktatör bir idare ile saltanata başladılar.

Bunun neticesinde, İslâm Dünyası, Batı'nın zorlaması ile eski sosyal ve siyasî durumuna geri dönmüş, ilmi ve medeniyeti yayma kabiliyetleri körelerek, sonunda tamamen kaybolmuştur (Said Halim Paşa: 2014: 143). Ayrıca, Batılıların yaptığı zulümler ve yağmalar karşısında Müslümanlar Batı'dan ve medeniyetinden nefret etmektedir. Batı da gönderdiği sömürgeciler ve onların yayınları vasıtasıyla Doğu'yu “zararlı ve aşağılık bir mahlûk” ve “aşağı seviyeden bir yaratık” olarak tanımıştır (Said Halim Paşa: 2014: 144).

Paşa, insanın fitratında tekemmül kabiliyetinin bulunduğunu, İslâm'ın en önemli gayesinin de bu kabiliyeti geliştirmek ve böylece insanları mazinin noksan ve hatalı mirasından kurtarmak olduğunu savunur. Bu önerme tarihe bakış ve işlevi konusunda ne düşündüğünün ip ucunu da vermektedir. Tarihin insanın fitratı ve İslâm'ın bu fitratı düzenleme gücü ile yapılandırılabilceği düşünülür. Bunun sonucunda insanların hakikate ve kemale devamlı olarak yaklaşmalarını sağlayacak olan bir fikir ve ahlâk yüksekliğine onları mecbur kılarak bu sayede beşeriyetin saadetini temin edecektir. Fakat Müslüman milletler, değişmekte olan zamanın zaruretlerini dikkate almamış, ortaya çıkan yeni ihtiyaçların, ancak dinlerini daha yüksek ve daha verimli bir tarzda tefsir ve tatbik etmeleriyle karşılanabileceğini anlayamamışlardır. Bu da gerileyip çökmelerine sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle, İslâm öncesi hayatlarının etkisi ile İslâm'ın icra ettiği etki arasında bozulmaz bir denge kuruldu ki, bu da ilerlemelerine engel olmuştur. Paşa (2014)'ya göre, “Müslüman milletlerin, yükseliş ve saadet yolunda tekâmüllerine devam edebilmeleri için, İslâm'ın nüfuzunu takviye ederek bu dengeyi dinin lehine bozmaları icab eder” (s. 163). Din ve toplumların tarihselliği çatışma halindedir ve bu durum da dinin aleyhine işlemektedir.

Paşa, bugün İslâm dünyasının geri kalmasında Müslüman milletlerin İslâm öncesi kültürlerinin etkisinden söz eder. Bu etki İslâm medeniyetinden önce milletlerin uzun ve eski bir medeniyete sahip olmalarına bağlanır. Doğu milletlerinin “her birinin kendine mahsus âdet ve an'aneleri, ahlâkî ve felsefî inançları, aynı ruh halleri ve birbirinden farklı içtimaî ve siyasî esasları vardı. İslâm'ın nuru, zamanla zayıflayıp sönmeye başlayan bu medeniyetlere taze hayat verdi” (Said Halim Paşa: 2014: 162). Paşa, bu milletlerin İslâm'ın “dirilti ve yenileyen kudreti” sayesinde yeniden canlandığını ve o zaman görmedikleri bir yüksek medeniyete eriştiklerini belirtir. Bu

medeniyet insanlığa sadece adalet, eşitlik, bilgi alanında büyük katkılar sunmakla kalmadı, Batı medeniyetinin gelişmesine de büyük katkı sunmuştur. Paşa (2014), bütün bunlara rağmen Müslüman milletlerin bugün pek çok bakımdan İslâm'dan önceki hayatlarını andıran şartlarda yaşadıklarını iddia eder (s. 162). Paşa, İslâm ülkelerindeki çöküntünün sebebini işte bu İslâm öncesi medeniyetlerin hâlâ devam eden etkisine bağlar. O yüzden de çöküntü İslâm ülkelerinin her birinde kendine has bir karakter taşır. Ona göre (2014), “Müslüman milletlerin gerilemesi de, daha önce ve sonra vuku bulmuş diğer gerilemeler gibi olmuştur. Bu milletler de, yeni bir medeniyet ile istikballerini kazanmak için mazilerinden ne gibi şeyler unutmak ve feda etmek icap ettiğini takdir edememişlerdir” (s. 163).

Paşa, İslâm öncesi toplumların kültürleri yanında dinlerini de değerlendirir ve olumsuz bir yaklaşım sergiler. Dinin kendi başına bir değer olduğu üzerinde durmaz. Ona göre (2014), “asırlardan beri varlıklarına hâkim olmuş ve ruhlarında kökleşmiş birtakım yanlış telâkkiler vardı” ve bu dinleri de iyi değil, kötü bir işlevde gösterir: “Bu insanların nazarında din, kan dökücü, intikamcı ve heveslerine tâbi tanrıların hiddet ve kötülüklerinden kurtulmak için okunan basmakalıp birtakım dualar ile yapılması âdet olan bir yığın merasimden başka bir şey değildi.” Din böyle olumsuz bir konum ve işlevde olunca ahlâk telakkileri de buna bağlı idi (s.195). Böyle güçlü olumsuz bir etkiye sahip milletlerin zihinlerinin İslâmiyet’i kabul edince karıştığını belirten Paşa, eski ve yeni dinin inanç ve görüşlerinin çarpıştığından bahseder. Mesela,

Önceki evham ve hurâfeler, İslâm'ın hür düşüncesi ve müsamahakârlığı ile taban tabana zıt olan eski istibdat ve taassup bir araya gelmişti. Kafalar, İslâm'ın emirleri ve öğrettikleri ile İslâm'dan önce hüküm süren birtakım gelenek ve sapkınlıkların âdeta bir karışımı olmuştu. Bu karışım birbirine zıt bir sürü görüş ve duygulardan meydana gelmişti. Bunların bir kısmı yeni, bir kısmı eski dinden doğmuş olup, yeni dinin mahsulleri eskiden kalanlara hâkim oluyor, fakat onların tesiri altında kalmaktan da kurtulamıyorlardı (Said Halim Paşa: 2014: 195).

Ona göre (2014), ilk Müslümanların imanlarının çok kuvvetli ve samimi olduklarını belirtir ama şu gerçeği vurgulamaktan geri kalmaz: “İnsan bir iki gün zarfında mâzisi ile olan alâkasını, bir daha hiç hatırlamayacak ve tesirinde kalmayacak şekilde kesemez.” Paşa, işte bu ilk Müslümanların Müslümanlıklarının toplumla ilgili boyutunun eksik olduğu tespitini yapar. Fakat her şeye rağmen, bir İslâm medeniyeti meydana getirecek derecede ilerleme sağlamışlardır (s. 196). Elbette “zaman”

olgusunun topluma ve kültürüne olan etkisinin ciddi bir karmaşa içinde olduğu burada görülmektedir. İlk zamanlar ile son zamanlar arasındaki “etki etme” farkı açık bir çelişkiyi de göstermektedir. Doğal olarak yeni bir dine girildiği dönemde, eski dinin etkisinin daha güçlü olması beklenir. Ve güçlü bir medeniyette bu etki zamana bağlı olarak uzaklaştıkça oluşması gerekir. Sonuçta da eski dinin ve kültürün etkisi yeninin lehine yok olur. Paşa’nın kurgusunda ise aksine, ilk dönemlerde güçlü bir İslâm medeniyeti kurulurken zaman geçtikçe, yok olması beklenen eski dinin etkisi ile çöküş başlıyor.

Paşa, Türkleri bu çözümlenenin sebep sonuçları dışında konumlandırır. Çünkü, Türkler için durum diğer İslâm milletlerinden farklı bir çizgide gelişmiştir. Türklerin İslâm öncesi medeniyetleri diğer milletlerinki gibi İslâm’dan sonraki ilerlemelerine engel olacak kadar köklü ve gelişmiş olmadığından Türkler İslâm’a büyük bir başarı ile hizmet etmişlerdir. Fakat Arap ve Acem medeniyetleri ile yakın temasta bulunduklarından, onların tesirine kapılarak aynı akıbete düşmekten kurtulamamışlardır (Said Halim Paşa: 2014: 164).¹⁸ Paşa, Türklerin İslâm’dan uzaklaşmaları konusu üzerinde özel olarak durur. Ona göre,

Osmanlı Türkleri maddî ve manevî birçok üstünlüklere sahip bir millettir. Fakat İslâm’dan önceki medeniyetleri pek az ilerlemişti. Bu sebeple İslâm’ı kabul ettikten sonra, bu dinin esaslarını kolayca benimsediler ve başarı ile tatbik ettiler. İslâm’dan önceki devirlerde, ilerlemiş medeniyetler kurmuş olan milletler ise, İslâm’ı kabul ederken, eski medeniyetlerinin zararlı tesirleri altında kalmışlardı. Müslümanlığı kabul eden milletler arasında İslâm’ın esaslarını en iyi anlayan ve en güzel şekilde tatbik eden Türkler oldu. Bu da onlara, büyük bir imparatorluk kurarak İslâm’a bütün öteki milletlerden daha fazla hizmet etmek imkânı verdi. Türkler hâkimiyetlerini, yıkılmış olan devletlerin enkazıyla kurdular ve Doğu Roma İmparatorluğu’nun hükümet merkezini kendilerine payitaht yaptılar. Fakat hüküm sürdükleri memleketler içinde azınlıkta idiler. Bu yüzden hem son derece çeşitli ırklarla dolu olan bu muhitin, hem de İran ve Arap tesirlerinin altında kaldılar. Bu tesirlerle hiç farkına varmaksızın Müslümanlık’tan uzaklaşmaya başladılar. Sonunda ötekiler gibi

¹⁸ Yani, Paşa için İslâm âleminin gerileme sebebi, Müslüman milletlerin tarihî mirası, Şarklılıkları ile ilişkilidir. Bu Şarklaştırılmış Şark üzerinden İslâm’ı da, İslâm tarihini ve dünyasını da Şarklaştırır. Şark burada sadece Garp’ın ötekisi değil aynı zamanda İslâm’ın da ötekisidir. İslâm, çöküş hâlindeki Şark dünyasının içinde Şark’a karşı doğmuştur. Ve bu çöküş hâlindeki Şark, İslâm’ı kendi yolundan alıkoyarak kendi bataklığının içine çekmiş, İslâm’ı da çökertmişti. Şark’ın çökertici etkisi, en bariz biçimde, Paşa’nın ideal bir İslâmlaşmanın örneği addettiği Türklerin İslâm’dan uzaklaşmasında görülür. Ne gariptir ki Paşa’ya göre Müslüman Türklerin İslâm’dan uzaklaşarak gerilemeye başlaması, Müslüman Araplar ve Müslüman İranlılar ile temas yüzünden gerçekleşir. Paşa, Şark’ı İslâm’ın ötekisi olarak kurarken aslında Şark’ı ve Şark’ın hâkimiyetindeki İslâm dünyasını bir Batılı gibi görüyor, Batı’nın ufkunu ödünç alıyor, İslâm’ın ufkunu Batı’nın ufkuyula çakıştırmaya çalışıyordu (Çalen, 2021: 567).

gerilediler. Fakat ötekilerden farklı olarak istiklallerini korumayı başardılar (Said Halim Paşa: 2014: 199).

Paşa (2014)'ya göre, Türkler Avrupa ile temasa geçince içinde bulundukları uyuşukluğu fark ettiler. Mazide güçlü ve büyük olmasının sebebinin İslâm olduğunu unutup Batı'dan güçlü olmanın yollarını aradılar. Yani, İslâm ahlâk, yaşayış ve siyaseti yerine Batı'nın yaşayışında ve ahlâkında selameti bulacaklarını zannettiler (s. 200). Aydınlar için, "Bugünkü düşüşten kurtulup yükselmek ve bu suretle memleketi muhakkak olan çöküşten kurtarmak için tek çare Batı'yı taklit etmektir." Oysa bizim kurumlarımız İslâmî esaslardan ve telakkilerden doğmuştu. Yapmaları gereken eski müesseselerin düzeltilmesi veya tadil edilmesi gerekirken, bu yapılmadı; yeniden meydana getirilmesi yoluna gidildi. Mesela, şariat kürsüleri ile medreseler öylece bırakıldılar. Oysa bu iki kuruluş, yani adalet mahkemeleri ile ilim ve marifet müesseseleri, asırlar boyunca varlığını korumuş ve Osmanlı Devleti'nin azamet ve şevketini temin etmişlerdi. Bu kurumlar ıslah edilecek yerde, kendi hallerine terk edildiler (Said Halim Paşa: 2014: 200). Halk bu kurumlara bağlı kalırken aydınlar bağlılık göstermedi ama bunları tamamen kaldıramadılar da. Bunun yerine bu kurumların yanı başına Fransa'dan örnek alınan yeni tarzda mahkemeler, mektepler kurdular. Bu yeni kurumlar memleketimize Fransa'nın kendisi kadar yabancı idiler (Said Halim Paşa: 2014: 200-2001). Paşa bunların arka planında bizim inanç ve esaslarımıza karşı asırlardır beslenen derin bir husumet hissinin bütün alâmetlerini taşıdıklarını belirtir. Teceddüt adı verilen bu yenilikler yüzyıllardır yerleşmiş olan inançları, fikirleri, telâkkileri, ananeleri, hisleri ve ahlâkı sadece tahrip etmekle kalmadılar aynı zamanda bugün neticelerini gördüğümüz "manevî kargaşalıklar"a sürüklediler (Said Halim Paşa: 2014: 201).

Paşa (2014), "Osmanlı Rönesansı/Osmanlı Uyanışı" adı verilen Batılılaşma hareketlerini de İslâm'dan uzaklaşma olarak görür. Memleketin kendini idare edenlerle mücadele ettiğini belirtir. Paşa, bu noktada karamsar değildir. "Bir gün gelecek, İslâm gerçekleri, Müslümanlığa karşı çıkan sapıklıkları bir kere daha yenecektir. Hükümdarı, yeryüzündeki Müslümanların halifesi bulunan bu memleket, bir kere daha İslâm milletlerin başına geçerek, onları mutluluk yollarına sevk edecektir" (s. 201). İslâm'dan uzaklaşmanın sadece "Batı medeniyetinin manevî tesirlerine" bağlamının yanlışlığına değinen Paşa (2014), Hristiyan hükümetlerin bize

karşı besledikleri derin ve tükenmez kinin de aynı derecede tesirli olduğunu vurgular (s. 202).

Devlet adamlarının “yenileşme” hareketleri ile taşıdıkları amaç, “Avrupa hükümetlerinin sevgilerini kazanmaya, eski düşmanlıklarını hafifletmeye ve bencilliklerini yumuşatmaya muvaffak olacağı” düşüncesidir. Bunun arka planında ise memleketi İslâm’dan uzaklaştırmak mecburiyetinde oldukları inancının yer aldığını söyler (Said Halim Paşa: 2014: 202). Kısacası, İslâm’dan uzaklaşma, birincisinde Şarklı milletlerin tesiri ile ikincisinde ise Garplı milletlerin tesiri ile gerçekleşmiştir.¹⁹ İslâm ülkelerinin geri kalmış olmasının sebebi, İslâm dini değil de onun “yanlış yorumlanması” olarak tespiti konuyla ilgili görüşlerinin ortaya çıkışına kaynaklık eder.

3.3.6. Müslüman toplumların krizden çıkış yolu: islâmlaşma

Paşa’nın, Müslüman toplumların krizden çıkış yoluna yönelik yaklaşımlarının anlaşılmasında iki düşünce etkin rol oynar. Birincisi, yukarıdaki bölümde görüldüğü gibi, dini geri kalmanın sebebi gören ön kabule bir itiraz yöneltir. İkincisi de Müslüman toplumun krizine karşı toplumun yasası olan Şeriatı dahil eden bir çözüm önerir. “İslâmlaşma” olarak tanımladığı çözüm yolunun temelinde, insan yaşamının bütün alanlarını kuşatan ve düzenleyen din yani İslâm’ın uygulanması vardır. Oysa, toplumun yasası Şeriatıdır, o zaman Şeriatı uygulamaya sokmak yeter, gibi bir mantık yürütmek, sorunun anlaşılmasını engelleme potansiyeli taşır. Paşa, sorunu tespit ederken, dine uyulmamasını, dinden uzaklaşılmasını krizin sebebi olarak görür fakat, dinin nasıl uygulanacağı da bir problematik olarak ortada durmaktadır. Paşa’nın İslâm aleminin geriliğinin sebebini olduğu kadar çözüm yöntemini ifade etmesi konusunda

¹⁹ Paşa’nın İslâm’dan uzaklaşma tezine yönelik önemli bir eleştiri, Mehmet Kaan Çalen tarafından getirilmiştir. Ona göre, “Paşa, önce Şark’ı Şarklaştırır, sonra Şarklaşmış bu Şark üzerinden İslâm dünyasını/tarihini/medeniyetini/kültürünü Şarklaştırır, nihayet düğümü çözmek için bir yandan Batı’yı İslâmleştirir, diğer yandan da İslâm’ı Şark’tan arındırır. Böylece İslâm ve Batı arasında bir buluşma hazırlamış, İslâmlaşarak Batılılaşmanın teorik çerçevesini kurmuş, İsmail Kara’nın veciz ifadesiyle “Müslüman kalarak Avrupalı olmak”ın yolunu açmış olur. Hatta Paşa, Çalen’e göre, İslâm’ın kendi geriliğinin/Şarklılığının farkına varmasını temin ettiği için Batı istilasının bir açıdan faydalı olduğunu söyleyebilecek bir noktadadır. Çünkü bu uyarıcı etki sayesinde Şarklılığın ve onun yol açtığı 1300 yıldır İslâm’ın yanlış yaşanıyor oluşunun farkına varılır ve dolayısıyla Müslümanların sadece bu dünyaları değil belki de öte dünyaları bile kurtulmuş olur (Çalen, 2021: 564).

da zihni nettir. İslâmlaşma kavramının içeriğini doldururken ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve bu üçüne bağlı metodolojik zeminlerini de çözümlemesine dahil eder.

İslâmlaşma projesi, Paşa'da İslâm toplumlarındaki geriliğin kaynağının sadece maddi olmadığına bir ifadesidir. Paşa'nın bazı metinlerinde Batı'nın manevî kriz, İslâm ülkelerinin de maddi kriz içinde bulunduğu şeklindeki görüşü, aslında bir çelişki gibi görülür. Oysa, İslâmlaşma teklifi ve İslâm toplumlarının geri kalmasında dinden uzaklaşma şeklindeki tespitleri, krizin sadece “manevî” boyutuyla sınırlanamayacağını gösterir. İslâmî tecdit olarak da tanımlanan İslâmlaşmanın bir boyutu da mevcudu yok ederek bir yenilik talep eden yönetime olan karşıtlığıdır. İslâmlaşma mevcudu ihya etme yöntemine dayanır. İşlevselci bir perspektife dayanan ihya düşüncesi, mevcudun bozulmuş, işlevsizleşmiş unsurlarının geleneği gözeterek, ihyasını öngörür. Bu yönüyle bir süreç olarak sorunları gören ve çözmeye çalışan yöntem, gelenek denilen tarihî süreklilik içinde oluşan yapıların hem varlığını korumak hem de bozulan, işlevsiz hâle gelen kısımlarının değiştirilmesini savunur. Yukarıda görüldüğü gibi, tarih içinde oluşan unsurların hangilerinin toplumsal yapıyı bozduğu, hangilerinin koruduğu konusu belirsiz bir sorun olarak varlığını korur. Paşa, eski dinlerin ve kültürlerin varlığını ve etkisini Müslüman toplumların bozulmalarının bir sebebi sayarken yeni bir dinle toplumların hafızalarının sıfırlanmayacağını farkındadır ama bu düşüncesinde de ısrarcıdır.

Paşa, modernleşme-Batılılaşmaya kategorik olarak karşı değildir. O, kayıtsız şartsız Batılılaşma politikalarına karşıdır. Gökalp'in kültür medeniyet ayrımıyla Batı'nın alınacak ve sakınılacak unsurları, Paşa'da doğanın ve toplumun yasaları kavramlaştırmasıyla gündeme gelir. Yukarıda tartışılmış olan bu yönetime bağlı olarak da geri kalmış olmamızın sebeplerini ve sonuçlarını çözümler. Bununla kalmaz, sorun tespiti yanında çözüm de önerir. İslâmlaşma ve bir İslâm devleti inşası²⁰ da bu çözümün ideolojik, toplumsal ve siyasî çerçevesini sunar. Müslüman milletlerin kurtuluşu ve saadetinin onların tam olarak İslâmlaşmalarında görür. İslâmlaşma çözümlemesinden önce birtakım koşulların çerçevesini çizer ve temel alınacak İslâm'ın bazı niteliklerini tanımlar. “İslâmiyet'in kendine has bir inancı, bu inanç

²⁰ Paşa'nın devlet görüşü ilgili bölümünde ele alınacak.

üzerine kurulmuş ahlâkı, ahlâkından doğan içtimâî hayatı ve netice olarak bu hayatın gerekli kıldığı siyaset kaideleri vardır. İslâmiyet kusursuz bir bütün teşkil eden bu esasları bakımından en mükemmel ve en son olgunluğa sahip bir insanlık dinidir” (Said Halim Paşa: 2014: 185). Görüldüğü gibi İslâmlaşma konusuna girilirken öncelikle İslâm’ın toplum yapısını çözümlemeyle işe başlar. Hiyerarşik bir yapılanma sıralar. İslâmiyet her şeyden önce özgün bir inançtır. Bu inanca dayanan bir ahlâkî nizamı, bu ahlâkî nizamdan doğan bir sosyal hayatı ve son olarak bu hayatın zorunlu kıldığı siyaset ilkelerinden bahseder. Bu öncelik ve sonralık hiyerarşisi dikkat çekicidir. İnsan yaşamını bütün yönleri ile kuşatır. Bu unsurların her biri de diğerinden türemektedir ve mütekamil bir ayrılmaz bütünlük meydana getirir. Paşa bu bütüncüllüğe büyük önem verir, öyle ki “Dini bulunduğu şahs-ı manevide olduğu gibi, idealizm ve pozitivizm görüşleri o bütünün içinde bağdaşmış olarak bir arada bulunurlar.” İslâm’ın inanç temelinde başlayan yapılanmasının işlevsel bir özellik taşıdığı görülmektedir. Ayrıca İslâmiyet’in öngördüğü sosyo-politik yapının bütün insanlığı kapsayan evrensel bir boyutu da söz konusudur. Çünkü, İslâm bir insanlık dinidir. Ayrıca, ona göre (2014), “Tecrübeye dayanan maddî ilimleri, metafizik inançları ve nazariyeleri, yani insan idrâkine sığan ve sığmayan bütün hakikatleri de hep birden kendinde toplamıştır” (s. 185).

Bu açıklamalardan sonra İslâmlaşmanın tanımlanmasına sıra gelir. Ona göre İslâmlaşmak, “İslâmiyet’in inanç, ahlâk, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi demektir.” Paşa’nın yukarıda sıraladığı hiyerarşik yapının tam olarak uygulanmasını İslâmlaşma olarak tanımladığı görülmektedir. Fakat bu uygulamanın şartı da, söz konusu esasların, “zaman ve muhitin ihtiyaçlarına en uygun bir şekilde tefsir edilmesinden sonra yapılmasına” dayanmasıdır. Ayrıca, Müslümanım diyen biri bu dinin esaslarını hissedip, düşünüp, hareket etmelidir. Şayet bu ilkelere uyulmazsa yani İslâmiyet’in ahlâk, hayat ve siyâsetine kendini tamamıyla uydurmadıkça, sadece Müslümanım demek insana bir mutluluk sağlamaz. Burada bireye biçilen merkezî işlev ve pragmatik tutum önemlidir.

İslâmlaşma projesinin ilk ayağını inanç oluşturur. Paşa, inanç konusuna giriş yaparken en temelden, “Allah” lafzından başlar. Allah sözünün anlamının “hikmet ve tam adalet” terimlerini ifade eden “Hak” ile aynı olduğunu belirtir. Kâinatın ahenk ve

nizamına sebep olan bu ulûhiyet mefhumu, Allah'ın doksan dokuz ismi ile ifade edilir. Bu kavramlar her ne kadar soyut olsalar da tecrübe ve fenne dayanan bilgimiz arttıkça, kâinatın idare edildiği kanunlar keşfedildikçe bu kavramların anlamları da daha çok anlaşılmaktadır. Tabiat kanunları yanında toplumun kanunlarını bize bildiren Peygambere de iman esastır. Allah, İslâm'ın adalet ve yardımlaşma düsturlarını bize onun vasıtası ile bildirmiştir ve bunlar insanlığın saadeti için değişmez esaslardır (Said Halim Paşa: 2014: 187). Müslümanlık bir başkasının baskısı altında değildir. Bu açıdan ne ruhânî bir sınıfı ne de ruhbanları vardır. Fakat İslâm'da herkes önder olamaz. Sadece insanların en faziletlileri, en akıllıları ve en âlimleri önder olabilir (Said Halim Paşa: 2014: 188).

İslâmlaşma projesinde, Müslüman toplumun İslâm ahlâkından çıkan kaidelerinin de hem insanlar arasındaki hürriyet, eşitlik ve yardımlaşma esaslarına, hem de şahsî üstünlüğe hürmet esasına dayanmak mecburiyetinde olduğunu belirtir (Said Halim Paşa: 2014: 190). İslâmlaşma projesinde siyaset kurumunun da önemli bir işlevi vardır. İslâm'da siyaset esasları, toplumun esaslarından doğduğu için kin, rekabet ve husumet gibi duygulardan uzaktır. Siyasî egemenlik de, siyasî kurumlar da sosyal dayanışmadan çıktıkları için her ikisi de bu yardımlaşmanın birer temsilcisidir. Bu sebeple de İslâm toplumunda siyasî kurumların kurulmasının sebebi “İslâmî ahlâkın ve cemiyet nizamının daima daha mükemmel şekilde tatbik olunmasını temin etmektir. Siyâsî hâkimiyet ise, bu ahlâk ve nizamın her an uyanık bir koruyucusu olmaktan başka bir şey değildir. Onun için siyâsî hâkimiyete, yerine getirmekle vazifeli bulunduğu hizmetin gerektirdiği bütün haklar verilmiştir” (Said Halim Paşa: 2014: 193). Bütün hakları elinde toplayan başkana bu makam yine millet tarafından verilir. Aksi durumda millet tarafından alınır. Başka bir ifadeyle asıl egemenlik yine milletin elindedir. Bu hâkimiyeti kullanan hükümdar ise o mevkiye lâıyk olduğu müddetçe, milletin temsilcisi olarak kalır. Ferdin haklarına mutlak hürmet ve siyasî hâkimiyete mutlak surette itaat şarttır. Bunlar İslâm'ın cemiyet esaslarından doğan siyaset esaslarıdır (Said Halim Paşa: 2014: 194).

Paşa, vurgulandığı gibi, Batı'dan faydalanma konusunda olumsuz bir düşünceye sahip değildir. Onun itiraz ettiği, takip edilen yöntemidir. Millî gelişmemizi sağlamamız için Batı medeniyetinden faydalanmaya mecburuz. Gerçek

anlamda Batı'dan istifade edebilmek onu aynen tatbik etmekle mümkün değildir. Üstelik diğer milletlerde bu istifade etme meselesinde ileri ülkeleri aynen tatbik etmemiş onu kendi medeniyetine uydurma yolunu tercih etmişlerdir. Paşa (2014)'ya göre, bizim de takip etmemiz gereken yol, "Avrupa medeniyetini millileştirmek, yani mümkün merteye muhitimize ısındırmak olacaktı. İşimiz, medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri batıdan alarak, kendimize tatbik etmekten ibaret olmalıydı" (s. 104). Paşa, kendi medeniyetimizi geliştirmek için daha üstün bir medeniyetten faydalanmanın gayet doğal ve yerinde olduğunu kabul eder. Bu açıdan ona göre (2014),

Bu istek hem müşâhede ve mukayese zihniyetimizi, hem öğrenmeye olan şevk ve gayretimizi, hem de zekâ ve düşünce gibi kabiliyetlerimizin gelişmesini temin ederek mânevî varlığımızın kuvvetlenmesine yol açar. Milletleri selâmete götürecek meşrû ve tabîî yegâne metod da budur. Bu güzel arzu, tetkik ve faaliyetlerimizi daha verimli bir hâl ve devamlı olarak harekete getirip arttıracak bir uyarıcı hükmündedir. Bu sayede hem kendi medeniyetimizi hem de Avrupalılarinkini, tam olarak öğrenmiş ve incelemiş oluruz (s. 104).

Batı medeniyetinin özelliğini gösteren ve üstünlüğünün sebebi olan bilim zihniyeti ve tecrübe yöntemini birleştirerek, ortaya çıkaracağımız binlerce gerçeğin binlerce hatanın tamir olmasını sağlayacağını vurgular. Paşa böylece şu gerçeğin ortaya çıkacağından emindir: "Bizim idealimiz, içtimaî ve siyasî kanaatlerimiz, tamamıyla dinimizden doğmuştur" (Said Halim Paşa: 2014: 105). Toplum görüşünde Batı toplum felsefelerinin temelini oluşturan idealist ve pozitivist yaklaşımları doğrudan reddetmez. İkisini de göz önünde bulundurarak sentezci bir çizgi geliştirir: "İslâm, tam olarak ne idealist ne de pozitivisttir. Her ikisini de ihtiva eder. Sadece bir tanesinin özelliklerini taşıdığını söylemek onun varlığını inkâr etmek demektir. Çünkü idealist görüş tek başına hiçbir fayda sağlamayacağı gibi, mevcut da olamaz. İdealizmden tamamen ayrı olarak düşünülen pozitivism de böyledir. Çünkü bunların biri ötekinin neticesidir" (Said Halim Paşa: 2014: 186). Paşa'nın, İslâmlaşma çözümlemesinde kullandığı kavramlar seti, büyük ölçüde Batı'ya aittir. Batı'yı yine Batı'nın kavramları ve düşünce sistemiği içinden eleştirir.

3.4. BAHA TEVFİK'TE BİREY VE TOPLUM DÜŞÜNCESİ

Baha Tevfik, düşünce yaşamında pragmatist bir yöntem sahibidir. Ludwig Büchner'in gerek kapitalizme gerekse sosyal demokrasiye yönelik eleştirilerinin Baha

Tevfik'in birey, toplum ve devlete yönelik düşüncesinin gelişiminde etkili olması ihtimali yüksektir (Hanioğlu, 2012b: 30). Büchner çalışmalarını “akademisyenler” için değil, “tüm eğitimli toplum” için kaleme aldığını ifade eder (Hanioğlu, 2012b: 31). Benzer bir misyonu Baha Tevfik'in de üstlendiğini, kısa zamanda, insan üstü gayret sarf ederek ürettiği kitaplar, makaleler, çeviriler, çıkardığı dergiler, kurduğu yayınevi ortaya koymaktadır.

Baha Tevfik'in düşüncenin temelini oluşturan ve psikolojik yaklaşımdan beslenen bireycilik, bireyin biyolojik yaşamının devamı için gerekli olan zorunluluklar, ilkeler, süreçlerle ilgili yaptığı açıklamalara dayanır. Onun için yaşamının temelinde “saadet/mutluluk” vardır.

Baha Tevfik, gündelik yaşamda insanın zihnini kuvvetlendirmek, muhakemelerini takviye etmek için bu kadar çalışmanın ve yorulmanın faydasını “saadet/mutluluk” olarak görür. Ona göre (2016), bütün insanlık fiillerinin tek sebebi ve harekete geçireni saadet ümididir. İşlevi, varlığın korunmasından ibaret olduğu zannedilen içgüdü, hayvanda cinsiyetle ilgili ortaya çıkarken insanda ise mesut olmak düşüncesiyle başlar. O kadar ki, genelde ölüm onun mahrumiyetine tercih olunur (s. 147). Halledilmesi lazım gelen yegâne nokta bunu nasıl elde etmeli, insan nasıl mesut olmalıdır? Bu soruya her filozofun farklı cevap verdiğini söyleyen Baha Tevfik (2016) için “Hayatta ancak bir önemli gaye var: Yaşamış olmak... Gerçi az çok herkes yaşayacaktır, lâkin ‘iyi yaşamak’ öyle bir sanattır ki, hepimizin saadet diye çırpındığımız şey ancak bu olabilir.” Haz ile saadetin karıştırılabildiğini de belirtir (s. 148).

Baha Tevfik'in düşüncesinde toplum işlevsiz bir kategori özelliği taşımaz. Bireyselliğe yaptığı vurgularda da toplumsal olana ihtiyacı belirtir. Örneğin her bireyin hayatında onun bütün hayat ve hareketlerini rehber dediği “vicdan”, çeşitli kavimler nezdinde hayat ve zihne nazaran farklı farklıdır (Baha Tevfik, 2016: 161-162; 2002: 92-93). Bireyin yaşamının rehberini vicdana, vicdanı da şahsın yanında kavme özgü bir şey olarak tanımlaması birey-grup ilişkisindeki varoluş zorunluluğuna vurgu yapar. Toplumdan soyutlanmış bir birey söz konusu değildir. Ona göre (2016) ne ideal vaziyetimizi ne de muhitimizi biz kendimiz kurarız (s. 162). Bu katı determinist

yaklaşımı “İnsanın iki amiri vardır: Tabiat ve tecrübe” diyen bir Alman prensine atfen açıklama yoluna gider. Baha Tevfik (2016), insanların, hassasiyetinin zorunluluklarına yahut düşüncelerinin kesin sonuçlarına tâbi olduğunu söyler (s. 166).

Baha Tevfik, düşüncelerimiz ihtiyari olmadığı gibi bu düşüncelerimizin neticesi olan fiillerimizin de ihtiyari olmadığını dile getirir. Çünkü insan ancak tesadüfî olaylar üzerine birtakım yeni düşüncelere sahip olur. Ona göre (2016), düşünce ve fiillerin yapıya bağımlı açıklaması, öznenin yokluğunu gösterir. Sonrasında ise irade nedir, diye sorar. Bizim, filozofların “istek” diye isimlendirdiği birtakım fiillere ve hiç olmazsa o fiillerin düşüncelerine ve niyetlerine sahip olduğumuzu söyler. Başka bir ifade ile irade, “arzu”larımızın ve özellikle “son arzu”muzun faal olması için güzergah tayin eden matematiksel bir noktadır (s. 167).

Baha Tevfik (2016), “hakikat” denilen şeyleri birer arıza diye niteler ve duyularımızla idrak ettiğimiz tüm gerçeklerin, hareketlerden teşekkül ettiğini vurgular (s. 193). Bizim organlarımız haricinde ne renk ne ses ne koku ne de hararet vardır. Bütün bu vasıflar, eşyaya organlarımızdan ilave duruyor ve ancak bu ilaveye kabiliyetli olanlar bizce idrak edilebilir bir hâle geliyor. Bu sebeple “gayri şahsi” hiçbir şey mevcut değildir. Her şey şahsen idrakle mümkündür ve her şahsa göre ayrıdır. Buna dayanarak gerçekleri hariçte değil; kendimizde aramak ve bulduğumuz neticelere kendimizce vasfını ilave etmek gerekir (Baha Tevfik, 2016: 193-194). Onun burada tarihselliği ve kültürü yok sayarak evrensel ve soyut bir birey tanımlı yaptığı görülür. Doğanın kendi “zorba yasalarına” bireyi boyun eğmek zorunda bıraktığını belirten Baha Tevfik, aynı doğanın bireylere ayrı ayrı dağıttığı beceri ve yetileri aynı ortalama düzeye indirgemenin ya da yine bu beceri ve yetiler arasındaki ayrılığın kaldırılmasını ve yok edilmesini istemenin yanlışlığına güçlü bir vurgu yapar (Baha Tevfik, 1997: 40). Burada eşitliğe bir karşı duruş görülürken, liberal ana temalardan uzaklığı da görülmüş olur. İnsanlar arasındaki maddi ve maddi olmayan farklılığı ve bunun zorunlu sonucu olan düşünce ve huy karşıtlıklarına dikkat çeker (Baha Tevfik, 1997: 40-41). “Bu karşıtlıkları kaldırmak, yani herkesi aynı kuram, aynı inanç noktası etrafında toplamaya çalışmak nasıl düşünsel bir zorbalığın gerçek kaynağını oluşturursa, bireye büyük bir önem vererek herkesin düşünce ve çabasına saygı göstermek ilkesi de gerçek istenç ve özgürlüğün en önemli bir yükselme noktası olur”

(Baha Tevfik, 1997: 41). Ona göre (1997), insanlığın mutluluk ve barışı Platon'un sosyalist ilkelerinden çok Aristo'nun bireyci kuramlarıyla mümkün olabilmektedir (s. 41-42).

Baha Tevfik, toplumu reddetmez. Bu açıdan liberal bir felsefi bireycilikten uzaktır. Sosyal psikolojik bir bireysellik tasavvuru vardır. Toplumsaldan bireyi soyutlamaz. Bir takım toplumsal kategoriler ve nitelikler bireyle gerçekleşir. O sebeple de bireyin niteliğine yoğunlaşır:

Toplumsal hayatta en önemli esas bireydir. Gerçi bireysel psişğin yasaları toplumsal psişğin yasalarıyla ucu ucuna örtüşmüyor; bununla beraber yine en esaslı toplumsal ilkeler bireye ve bireyin özelliklerine dayanır. Bireyin terbiyesi ve bireydeki kuvvetin sonucu ulusal egemenliği doğurduğu gibi bireyin ezilmesi ve sönmesi de istibdatı doğurur. Güçlü bireylerden güçlü hükümetler çıkar, buna karşın yoksun ve miskin bireylerden oluşmuş bir toplumsal heyetten de girişimsiz, aciz yöneticiler ortaya çıkar. Memleketimizde varolan toplumsal durumları incelemek istediğim zaman kendi gözlerimin yetmediğini anladım. Ve hızla toplumsal bilimlerde Durkheim'ın, toplum biliminde Desmoulins'in pek büyük bir maharetle hazırlamış oldukları gözlükleri aldım. Bunlarla toplumsal durumlarımıza baktım. Hastalık; toplumsal heyetimizden çok o heyeti oluşturan bireydeydi (Baha Tevfik, 1997: 39).

Bireyin sahip olduğu olumlu niteliklere göre toplumun da şekillendiği görülür. Örneğin, bireyin alacağı iyi bir terbiye ve kuvveti millî egemenliği ortaya çıkarırken bireyin zayıflığı ise istibdatı doğurur. Felsefe-i Ferd'in önsözünde eserin “bu tarz yayınların vatan için büyük yararlar ortaya koyacağına şiddetle inanıyorum” demesi söyleminde “vatan için yararı” gözetmesi, (Baha Tevfik, 1997: 39) “ulusun geleceği” ve “bugünkü toplumsal biçimin gerçek varisi” gibi grup tanımlamaları (Baha Tevfik, 1997: 53-54) toplumdan soyutlanmış bir bireyin değil de toplumla anlam kazanan bireyi öne çıkardığını gösterir. Bu durum, gerek “toplum”un gerekse de “millet”in onun düşüncesinde karşıt bir konumda bulunmadığının göstergesidir. Kendisinin anarşist olarak görülmesi ise bu açıdan ciddi bir sıkıntı doğurduğu açıktır.

Baha Tevfik (1997), bizdeki istibdatı hükümetteki istibdat eğilimine değil, bireyde hükmünü gerçekleştiren özgürlük anlayışının olmamasına bağlar (s. 45). Fransa'da merkezî hükümet, derebeyliklerin çözülmesiyle, yerine ikame edildi. Zamanla merkeziyet gücünü artırmış ve en son “hükümet demek ben demektir” diyen Ondördüncü Louis'e kadar gelinmiştir (Baha Tevfik, 1997: 57). Merkeziyetçilik beraberinde bürokrasiyi getirmiştir. Bu sistemde halkın bir kısmı diğer kısmına hizmet

eder. Hükümet bireyin ticaret, ziraat, sanayi, seyahat hatta evliliğine bile karışır (Baha Tevfik, 1997: 59). Baha Tevfik'in “Düşünemeyenlerden oluşmuş bir halk” ifadesi, Sabahattin Bey'in milleti küçümseyen tavrıyla yondeşlik gösterir.

Baha Tevfik, hükümetin bağımsızlığını da bireyin bağımsızlığına bağlar. Bireyin öneminin ancak ahlâkî metanet ve daha doğrusu istenç terbiyesi, girişim, azim, çekinmezlik gibi özgürlere yaraşır özelliklerle ortaya çıktığını vurgular. Bireyin önemini şöyle vurgular:

Bunlar yokken hiçbir bireyin mevki ve önemi takdir edilemeyeceği gibi gerçek ahlâk ve gerçek özgürlük de kurulamaz, her devlet bireylerden oluşur, denildikten sonra ulusal egemenlik ve devletin bağımsızlığı gibi şeylerin de bireylerdeki istenç gücü ve metanet özellikleriyle ölçülebileceği anlaşılır. Birey bağımsız olmazsa hükümet bağımsız olamaz. Birey hâkim değilse, bu açık ve ahlâkî hakkından vazgeçiyorsa hükümet mahkumiyete hazırlanmalıdır, bireyde bağlanma özelliği arttıkça, bir genel bireyler heyeti olan hükümette de bu gereksinim uyanır. Kırmızı zerelerin yoğunlaşmasından beyaz bir kütle oluşmadığı gibi; metanetsiz, dönen, azim ve girişimden uzak bireylerden de metin, girişimci, sebatkar bir hükümet çıkamaz. Her hafta partisini değiştiren, eylemlerini gazetelerde ilanla duyuran, siyasi bir amacı değil de ayda kazanacağı parayı düşünen bireyi örnek olarak gösterir (Baha Tevfik, 1997: 49-50).

Baha Tevfik'e göre, insanın sahip olabileceği tek irade bir fikir etkisi altında hareket etmektir veya düşüncelerinin zorlamalarına itaate muktedir olabilmektir. Bu itaat, daima “rıza” ile müşterek olduğu için “irade” olarak tanımlanır. Ona göre, ihtirasların cereyanına kapılmamak ve ona karşı hareket edebilmek için gerekli olan şey irade ve serbestlik değildir. Aksine, maneviyatımızda mevcut muhakeme terazisini faydalı tarafa doğru yönlendirecek ahlâkî bakış açıları, iyi ve kötüyü ayırmaya muktedir bir bakıştır. Bunu sağlayacak olan ise, “terbiye ve nefis terbiyesi”dir (Baha Tevfik, 2016: 170-171).

Baha Tevfik (2002; 2016), basında ahlâkla ilgili çıkan yazıları tartışırken her şeyin toplumla ilgili bulunduğunu toplumsal durumu iyileştirmek için kurulduğunu belirtir. Mesela, bütün ilimler, bütün fenler hatta tarih, din ve edebiyat da toplum içindir. Hikmet-i Tabiiyye (Fizik bilimi), insanların birtakım gereksinimlerine, toplum olarak yaşamaları nedeniyle karşı karşıya kaldıkları gereksinimlere cevap verdiği sürece yararlıdır. Toplumsallık olmasa, insanlar, birey halinde tek başına yaşasalar o zaman şüphe yok ki ne yemek tenceresi hatıra gelir, ne telsiz, telefon gerekli olur, ne de altıncı hissimiz hakkındaki algılayışlar fark edilir (s. 78; s.173). Burada

toplumsallığın “doğasının” ortaya konulması söz konusudur. Bireyci bir aydın için bu düşünceler önem taşır. Ona göre (2002), insan ilişkilerinin temelinde “güç” vardır. Hak güçten doğar. Toplumsallık da aslında bundan ibarettir (s. 79-80). Kuvvet belirleyici ise hak kuvvetle ortaya çıkıyorsa hep güçlüler yaşayacak zayıflar ise yok olacaktır. Bu düşüncelerde sosyal Darvinci düşüncenin açık bir ifadesi görülüyor.

Baha Tevfik (1997), topluluk hayatının bütün aşamalarında iki uç görür.

Bu uçlardan birinde birey, diğerinde toplum bulunur. Bunlar biri diğerinin zıddıdır. Bireyden uzaklaştıkça topluma, toplumdaki uzaklaştıkça bireye yaklaşmış oluruz, yani bireye seçkin bir özellik vermeğe çalıştıkça toplum ve onun ayıncı özelliği zayıflar, gücü azalır. Tersine topluma bir güç ve azamet vermek istedikçe birey düşer, söner, silinir... Birey felsefesinin aşırı taraftarlarınca toplum hayatı doğal olmayan, gereksiz ve zararlı olduğu gibi; toplumsal felsefenin yine aşırı taraftarlarınca da birey; kendi başına bir hiçten başka bir şey değildir. İşte bu iki zıd nokta arasında sallanan yaşamın aşamaları kendine özgü dengeyi sağlamayınca ortaya çıkan durumlar birtakım çılgınlıklardan, ahlâksızlıklardan cinnetlerden ibaret oluyor... Ben bunlara çağın sonu değil, sağlam bir felsefi zemine dayanamayan toplumsallığın dengesizlikten doğan sarsıntıları diyorum (s. 110).

Baha Tevfik, toplum ilişkilerinde “Riya”ya önemli bir rol biçer. Riyayı olumsuzlayanları eleştirir. Riyayı toplumun varlığının önemli bir unsuru görür. Ona göre (2016), “Mizaçları, düşüncelerinin seviyesi, eğitim ve öğretim şartları mutlaka ayrı ve bireysel olan bu konuşan yaratıklar, ancak riya sayesinde birbiriyle karışıp anlaşabiliyorlar” (s. 175). Karşılaşan iki arkadaşın daima birbirlerinin sözlerini tasdik eder, makul ve hoş bulmasını riyanın en hafif şekli görür.

Mizaçları, fikir seviyeleri, terbiye şartları ve öğrenimleri mutlaka ayrı ve münferit olan bu düşünebilen varlıklar ancak riya sayesinde ki, birbirleriyle kaynaşabiliyor ve ittifak edebiliyorlar... Eğer riya olmasaydı, yani insanlar, kendi görüşüklerine, kendi arkadaşlarına, hatta kendi âşık ve maşuklarına biraz yalan söylemeye ve onları olduğundan fazla göstermeye razı olmasaydılar, o zaman köpekler kadar bile birbirlerine karşı cana yakın olamayacaklar ve bu dünya sonsuz ve ebedi birçok çekişmelerin tecelli sahnesi, kanlı tecelli sahnesi olacaktı... Nitekim şimdi bile öyle... Birbirleriyle görüşen iki dost bulunuz... Onların hayatlarını, onların sohbetlerini, onların özelliklerini inceleyiniz. Muhabbet devam ettiği müddetçe göreceksiniz ki birisi daima riyakârdır, daima ötekini tasdik eder, hareketlerini makul ve hoş bulur... İşte riyanın en hafif şekli (Baha Tevfik, 2016: 175).

“İnsanlardaki riya mı onları toplum haline getirir, toplumsallaştırır, yoksa toplum olarak yaşama hâli mi riyaı oluşturur?” sorusunu sorar ama cevabını sonraya bırakır (Baha Tevfik, 2002: 81-82). Baha Tevfik’in toplumu var eden norm ve değerleri göz ardı ederek riyaı merkeze koyması dikkat çeker.

Baha Tevfik'in düşüncesinde birey ve toplum tartışmasının tezahür ettiği bir alan da sosyalizm ve anarşizm sorunudur. Sosyalizm ile anarşizmin karıştırıldığından bahseden Baha Tevfik'e göre, sosyalizm; birey ve bireyin meziyetleri aleyhine toplum hayatını güçlü kılmaya çalışan bir toplumsal öğretilerdir. Ona göre, "İnsanları kardeş etmek ve onlar arasında eşitlik sağlamak" düsturunu en geniş yetkiyle bağırabilecek ağızlar ancak sosyalistlere özgü ağızlardır. Baha Tevfik, anarşizmin ise büsbütün ayrı bir içeriğe sahip bulunduğunu dile getirir. Anarşizm "Bireyin üzerinde doğa yasalarından başka bir yasa bırakmamak, muazzam hayat kavgası düsturunu bütün çıplaklığıyla ortaya çıkarmak" demektir. Ayrıca, bireyi yaşatmak ve bireye, bireyin özgün meziyetlerine karşı olan bütün güçleri mahvetmektir. Bu açıdan sosyalizm ve anarşizm akımları birbirinin kardeşi değil, belki düşmanıdır. Bunları bir değil, ayrı anlamalı, birbirinin zıddı bellemelidir (Baha Tevfik, 1997: 111). Hayat yolumuz üzerinde sosyalizm mi, yoksa anarşizm mi var? sorusunu sorar. Baha Tevfik, yeni çağın içinde anarşizmi gördüğünü söyler. Ona göre, kölelikten, ücretli köleliğe ve ücretli kölelikten sosyalistliğe geçen insanlık en sonunda anarşizme ulaşacak ve orada bireyselliğin bütün bağımsızlığını, bütün azametini duyumsayacaktır (Baha Tevfik, 1997: 112). Baha Tevfik'in sosyalizmi anarşizme giden bir aşama görmesi dikkat çeker.

Baha Tevfik, birey ve toplumun nitelikleri hakkında edebiyat üzerine yazılarında da görüş beyan etmiştir. Baha Tevfik, bazen toplumu olumsuz gelişmelerin kaynağı görür. Mesela, şiir ve edebiyatın zararlarından bahsettiği yazısında "edebiyat ve şiir bir hayal ürünüdür ve hayal bir hastalıktır" der. Ona göre bunlar, insanlığın ilkel dönemlerinde görülmez. İnsanların topluluk halinde yaşamaya başlamasıyla, yanlış ve doğal olmayan bir süreçle şiir ortaya çıkmıştır. Bir şairin hiçbir zaman iyi bir tebaa, bir memur, bir tüccar, bir gazeteci, bir gemici, bir asker olamayacağını ve ciddi bir nazarla incelenecek olursa deli saçmasından az farklı olan hayaller ve hurafelerle vakit geçirerek gittikçe daha ziyade çıldıracağını söyler. Ona göre, bir memlekette şiir heveslilerinin, yani hassas ve hastalıklı insanların artmasını hiç kimse bir toplumsal fayda olarak kabul edemez (Baha Tevfik, 2016: 203). İnsanların toplum halinde yaşamaya başlamaları ile şiirin ortaya çıkışı arasında ilişki kurar.

3.4.1. Ahlâk

3.4.1.1. Ahlâk tartışmaları

II. Meşrutiyet dönemi, getirdiği özgürlük ortamıyla basın-yayın, dernekleşme, partileşme hayatında büyük bir değişime kaynaklık etmiştir. Öncesine nazaran çok çeşitli ideolojik, felsefî, sosyal, kültürel, siyasî nitelikli dergiler ve gazeteler yayımlanarak düşünce dünyasına bir canlılık getirmiştir. Aydınlar birbirine zıt fikirler içeren tezler üretmişler, tartışmalar yürütmüşlerdir. Baha Tevfik de bu özgürlük ortamından yararlanmış, İzmir'den İstanbul'a gelmiş toplumsal, edebî ve felsefî mahiyette dergiler çıkarmış ve kitaplar yayımlamıştır. Bu dönemde Balkan savaşlarındaki yenilginin toplumsal sebepleri üzerinde yürütülen tartışmalar toplumun ahlâk yapısı üzerine yoğunlaşmış Baha Tevfik de bu konuya ilgisiz kalmamıştır. Toplum, birey ve okullarda okutulacak ahlâk dersinin müfredatı gibi konular ahlâk tartışmalarının tezahür ettiği alanlardan bazılarıdır.

Baha Tevfik, biyolojik-evrimci materyalisttir. Bu felsefe doğrultusunda bireyi ve toplumu dönüştürmek ister. Toplumda egemen olan din ve ahlâk yapısını yıkmayı kendine hedef belirler. Bütün çalışmalarını da bu istikamette yürütür. Edebiyatı zararlı bulmasına rağmen hikayeler yazmıştır. Hikayeleri de mevcut ahlâk yapısını yıkmayı amaçlayan eşcinsel yaşamı anlatır. Toplumsal çöküşün sebebini de bireysel ahlâksızlıkta görür.

Baha Tevfik, ahlâka yönelik ilginin artmasını siyasî ve toplumsal birtakım sebeplere bağlar. Bunların başında otuz üç sene devam eden baskı devri ve savaşlar gelmektedir. Savaşlardaki yenilgilerin, yeni ahlâk bozuklukları meydana getirdiğini belirten Baha Tevfik, eskiden beri var olan bozukluğu da tamamen gün ışığına çıkardığı tespitini yapar. Ayrıca, baskıcı sistem öyle bir etki yaptı ki, sadece yeni ahlâk girişimleri değil bugünkü Avrupa'nın yüksek okullarında çok eski olan "ahlâk" adı altında öğretilen yeni teoriler bile biraz zor kabul edilebilirdi (Baha Tevfik, 2002: 29; 55). Baha Tevfik, Meşrutiyet'in hemen başında ahlâk eğitime ait temel iki fikir hareketinin görüldüğünden bahseder. Bunların birincisine göre ahlâkın temeli dindir. Okullarda ahlâk terbiyesi ancak din terbiyesi ile bir arada verilebilir ve bir arada verilmelidir. Bu düşünceyi savunanlara göre, Balkan savaşlarında yenilmemizin en

önemli nedenlerinden birisi dine dayalı ahlâk terbiyesinin zayıflaması ve gevşemesinin bir sonucudur. Bu dönemde bu görüş savunucularına göre “ahlâk terbiyesi nasıl verilmeli?” konusu, “din terbiyesi nasıl verilmeli?” konusuyla bir arada düşünülebilirdi. İkinci hareket ise ahlâk eğitimi din eğitimiyle değil, bütün eğitimde olduğu gibi pedagojik, sosyolojik ve psikolojik yöntemlerle, yaklaşımla ele alınabilirdi (Öztürk, 2023).

Baha Tevfik’e göre, eski ahlâkın iflas etmiş olduğunda herkes hemfikir ama “Ahlâk iflas etmiştir” demek, “her türlü ahlâksızlık ve edepsizlik mübah ve önerilen bir şeydir” anlamına gelmemektedir. Aslında hukukun ve cezanın birtakım konulmuş kanunları vardır ki birçok zararlı ve çirkin davranışlara engel olur. Onun temel iddiasına göre, eski ahlâk kuramları asla doğru olmadığı gibi mevcut toplumsal davranışların, kanun kitaplarına yazılmayan bölümleri -ki görgü ve davranış kurallarıdır- asla ahlâkla ilişkilendirilemez. Baha Tevfik, ilerleme yolundaki gecikmişliğin en önemli sebebini “ahlâk bozukluğu”nda görür. Hatta bu hastalık, cehaletten bile daha öncelikli bir sorundur. Ona göre, “Ahlâkî metanetini ve her türlü anlamıyla terbiyeye malik olmayan bir ulusun bireyleri yalnız gecikmişliğe değil, hatta batışa bile mahkûm olur.” Örnek olarak da Roma’yı, Bizans hükümetlerini, Endülüs İslâmî saltanatını, hatta Lehistan'ı gösterir. Çünkü bunların hepsinde ahlâk bozulmuş, bireylerde metanet ve doğruluk kalmamış, utanç denilen özellik bütünüyle silinmişti. Bizde de bu ahlâk bozukluğunun başlangıcına tanık olunmaktadır. Yalancılık, dolandırıcılık, göz boyamak gibi bayağı davranışlar ülkenin her tarafında dikkat çekici şekilde artmıştır. Bu gibi ahlâksızlıkların etkisi ister Abdülhamid’in istibdat rejiminin suçu ve zorunlu bir sonucu olsun, ister günden güne artan manevî hastalığımız olsun; etkisi daima birdir. Vatandaşların görevi bu acı gerçeği gizlemek ve onu dile getirmekten korkmak değil, tam tersine açmak; tartışmak ve tedavisine çalışmaktır (Baha Tevfik, 1997: 49).

“İki Yüzlü Ahlâk” başlığı altında toplumdaki söz konusu bu çürümüşlüğü, ahlâkî çelişkileri kadın-erkek ilişkileri üzerinden gösterir:

İffet, kadın için tamamıyla gerekli bir fazilet olduğu halde erkek için ihmalî mümkün bir fazlalık olarak görülüyor. İffetsiz bir erkek namuslu sayıldığı halde, iffetsiz bir kadın namussuz olarak yargılanıyor. Erkek bütün arzularının, şehvetlerinin teskini konusunda kendisini bütün özgürlüklere sahip bildiği ve kadını da adı bir yaratık,

tutulacak bir av, tat alınacak bir meyve olarak gördüğü için. ... Kadın bir kere bu işe adım atmaya kalkınca bütün namussuzluğu yalnız başına yapmış oluyor (Baha Tevfik, 2002: 83).

Ahlâk, toplumsal çözümlüştte önemli bir etken olarak algılandığı için II.Meşrutiyet döneminin ortaöğretim ders kitaplarında ahlâk dersi “Malumat-ı Ahlâkiyye ve Medeniyye” adıyla müstakil bir ders olarak ele alınmıştır. Bu sebeple ders kitabı olarak yazılan ahlâk kitaplarının sayısı da artmıştır. Bu kitaplar, ders kitabı olma amacının yanında, “ahlâk” olgusunu felsefî açıdan da temellendirmek çabası içinde olan kitaplardır. Baha Tevfik bu amaçla yazılan ders kitaplarını değerlendirirken, ülkemizde en yeni ahlâk olmak üzere hâlâ Aristippos’tan, Epikür’den, Demokrit’ten süzülüp gelen ve Aristoteles’in “iyilik” teorisiyle iç içe girmiş olan ahlâk teorilerinden, son olarak da Kant’ın “iyilik” ilkesinden hareketle yazılmış ahlâk kitaplarının okullara sokulduğunu söyler. Halbuki ona göre bunların modası geçmiştir. Ahlâk, artık neyin iyi neyin kötü olduğunu söylemek değildir. Ayrıca, Baha Tevfik’e göre dönemin ahlâk kitaplarında tavsiye edilen “iyi davranışlar” sadaka vermek, ölü arkasından helva dağıtmak, hayır ve hasenatta bulunmak olarak algılanmaktaydı (Öztürk, 2002: 2). Baha Tevfik de ahlâk konusunda yazılmış hem bu ders kitaplarını hem de felsefî içerikli kitapları eleştirel biçimde ele almıştır. Ahlâk konusunun önemine binaen kendisi de Ahmet Nebil ile birlikte “Yeni Ahlâk” isimli eserini yazmıştır.

3.4.1.2. Ahlâk kuramları hakkında görüşleri

Baha Tevfik, eserlerinde yeni bir ahlâk kurmaktan bahsederken mevcut ve önceki ahlâk anlayışlarını ve yaklaşımları eleştirir. Eserlerinde dört ahlâk yaklaşımını eleştirdiği görülür. Bunlar: dinî ahlâk, haz ahlâkı, iyi-hayır ahlâkı ve yarar-menfaat ahlâkıdır. Bu ahlâk eleştirilerinin üstüne de kendi yeni ahlâkını inşa etmeye girişir.

Baha Tevfik, dinî ahlâkı hem mahiyeti açısından hem de aydınların savundukları ahlâk anlayışlarının temeli olması açısından eleştiri konusu yapar. Osmanlı toplumunun din temelli bir ahlâk benimseyemeyeceğini çünkü, toplumun çok farklı dine mensup vatandaşlardan müteşekkil bulunduğunu söyler. Dinî ahlâk konusuna Ali Kemal’in yazdığı “İlm-i Ahlâk” adlı eserin eleştirisinde ağırlıklı değinir. Eseri “ilmi değerden yoksun” diyerek eleştirirken (Baha Tevfik, 2016: 49-55) çeşitli

dinlere mensup toplulukların yaşadığı bir ülkede, dinin ahlâk olarak kabul edilemeyeceğini söyler. Fransız laik terbiyesini, laik kurumlarının maarifini burası için uygun ve kurtarıcı görür. Dinî ahlâka karşı çıktığı ve laik ahlâkı benimsediği görüşünü şöyle ifade eder:

Biz memleketin ilerlemesinin, düşüncelerin gelişmesiyle olacağına inandığımız gibi ilerletici düşüncelerin daima doğrulukla, doğru ile oluşacağına inanıyoruz. Bundan dolayı, çoğunlukla dinlerle karışık bir halde olan riyadan çok, medeni cesaretle hareket ediyoruz. Amacımız, sevgili vatanımızda da gerçek ilimler ve ilim adamları yetiştirmektir. Fransız gençlerin laik terbiyesini, laik kuramlarının maarifini, burası için de uygun ve kurtarıcı buluyoruz. Bunun için ahlâkın Orta Çağ felsefî teorileri gibi batıl, yahut din gibi ortak olmayan esaslara bağlanmasını kabul edemeyiz. Bugün Aristo'dan süzülüp gelen 'iyilik' temeli üzerine kurulu bir ahlâk oluşturmak nasıl doğru olmazsa, Epikür'ün 'haz' temeline dayalı ahlâk anlayışı da, dinî ahlâk taraftarlarının fikirleri de kabul edilemez. Çünkü çeşitli dinlerle dolu olan bir ülkede herkesin ahlâkı kendi dinine göre olması gerekeceğinden, farklı topluluklar arasında ayrı ayrı ahlâk cereyanları oluşunca iyi geçinme yerine saldırı ve nefret oluşacaktır. 20. asır medeniyetinde ise buna benzer durumlara kimse dayanamaz. İnsanlar arasındaki ortak özellik 'insanlık' olunca, onların birlikte iç içe yaşamalarının ve ilişkilerinin önemli bir bölümünü idare eden ahlâk da 'insani' olmalıdır. Şu hâlde ahlâkın temelini, ne göklerde (dinlerde) ne de dini kitaplarda aramak doğru olmaz. Bu temel yine insanlardadır. Onların hareketinde ve davranışlarının kökeni olan fikir, hassasiyet âdet, içgüdü gibi psikolojik olguların olumlu idaresindedir. Bundan dolayı ahlâk yazarının her şeyden önce bilim adamı ve filozof olması, fizyoloji ve psikoloji gibi bilimlerde uzman olması gerekir (Baha Tevfik, 2002: 61; Ertan, 2021: 621; Güven, 2003: 98-99).

Benimsediği ahlâkın gerekçesini ortaya koyarken Osmanlı devletinin çok dinli olduğunu ve bu sebeple dinî (İslâmî) bir ahlâktan ziyade laik bir ahlâkı önerirken ahlâkın toplumsal işlevini gözettiğini görüyoruz. İnsanlar arasındaki ortak özelliği "insanlık" şeklinde ortaya koyar ve yaşamlarını ve ilişkilerini yönlendiren ahlâkın da "insani" olması gerektiğini belirtir. Yani, insanın davranışlarının kökeni olan fikir, hassasiyet, âdet, içgüdü gibi psikolojik olguların olumlu idaresinde görür.

Ali Kemal Beyi eleştirirken aslında onun kitabı üzerinden din temelli ahlâk anlayışını eleştirir. Çünkü, Ali Kemal Bey, din temelli bir ahlâk kitabı yazmıştır. Örnekler üzerinden giderek onun ahlâk düşüncesini çürütmeye çalışır. Mesela, onun, "Allah Teâla varlıklar ve canlılar arasında insani fikir ve ferasetle ayrıcalıklı olarak yaratmıştır" cümlesini "Bu satırları bir çocuk yazmaz. Çünkü hayvanların da kendi beyinlerinin yapısı oranında akla, zekâyâ, fikre, ferasete, hatta dile sahip oldukları elli yıl önce ispatlanmıştır. Acaba Ali Kemal Bey, evinde bir köpek, bir kedi de mi beslemedi?" diyerek eleştirir. Bir başka yerde de Ali Kemal'in "İyiye kötünden,

çirkinden, iyi davranışları kötü davranışlardan ayırmak meziyeti, Allah'ın insana bir bağışdır" görüşünü şöyle eleştirir:

Eğer böyle olsaydı dünyanın her tarafında iyilik ve kötülüğün aynı olması gerekirdi. Halbuki bizde babaya saygı iyidir, fakat Sudan'daki vahşi yamyam kabilelerde babayı kesip yemek iyidir. Bizde beyaz diş güzeldir. Cava'da siyah dişler güzel olarak görülür. Daha birçok kavim vardır ki hepsinde İyi ve kötü, çirkin ve güzel şeyler ayrı ayrıdır. Acaba Tanrı her kavme ayrı ayrı bağışlarda mı bulundu? Yoksa insanlar ilerledikçe kendi kendilerine mi bunu anladı? Gerçi bizdeki hayır (iyilik) düşüncesini Allah belirledi ve bir bağış olarak bize verdi demek çekici bir söz ama, Sudan kabilelerinde babayı kesip yemeyi de Allah öğretti demek Allah'a iftira olmaz mı? (Baha Tevfik, 2002: 66-67).

Baha Tevfik, ahlâk kuramlarını incelerken bunların en eskisinin haz öğretisi olduğunu söyler. Bu öğretinin kurucuları Aristippos ve Epiküros'tur. Ona göre (2014b), Epiküros'un haz öğretisi öne çıkar. Epiküros iradeyi bir tesadüf olmak üzere telakki etti. Ayrıca Epiküros bizzat bu haz meselesiyle uğraşırken fizyolojinin esası olmak üzere "mide hazzını" da kabul eder. İşte haz esası üzerine kurulu ahlâk budur. Yani iyiyi kötüyü ayıran şey insandaki "haz" özelliğidir (s. 268-269). O, ahlâk kurallarını ve öğretilerini haz esası üzerine kurmaya çalışmayı masumca bir düşünce görür. Eski Yunanlılara mahsus olan bu basit ve ilkel varsayım, bugün tamamen terk edilmiştir (Baha Tevfik, 2002: 30-31).

Baha Tevfik için, insanın yaşamdaki tek amacı "saadete" ulaşmaktır. Ahlâk da bu doğrultuda yeniden inşa edilmelidir. Ona göre (2002), ahlâk kurallarını ve kuramlarını "haz" esası üzerine kurmaya çalışmak nasıl masumca bir düşünceyse aynı şekilde "hayır" (iyilik) hatta "menfaat" ilkeleri üzerine kurmaya çalışmak da çocukçadır (s. 30). Çünkü, haz, algılama tarzına göre değişir ve değişmez bir kurala bağlanamaz (Baha Tevfik, 2002: 30-31). Hayır nazariyesi, diğerlerine oranla daha yenidir. Hatta Kant'ın bile aklını iğfal etmiştir. Zamanımızın da bütün düşünürlerini meşgul etmiştir. Bu kuramın temelsizliğini ispatlamak zor değildir. Baha Tevfik, Kant'ın "İnsanın bir vicdanı vardır. Yani iyilik ve kötülüğü kendi kendine belirleyen bir fazilet tohumu herkesin fıtratında vardır. Ve ahlâk ancak bu temel üzerine kurulabilir" sözünü tuhaf görür. Tuhaf görmesinin bir sebebi bu düşüncenin Darwinizm'i reddetmeyi gerektireceği gibi zorunlu olarak psikolojiye dayanan bazı olayları geçersiz kılmasıdır (Baha Tevfik, 2002: 32). Baha Tevfik (2014), hazzın duyarlığa ait değişken bir sonuç olduğu anlaşıldığı zaman bu esasın ortadan kaldırıldığını ve yerine "hayır" esası

geçtiğini vurgular. Bu kuramı derinleştiren filozofların başını da Kant çekmektedir (s. 269). Kant'ın görüşüne göre, iyiyi kötünden ayıran Tanrı'dır (Baha Tevfik, 2002b: 64).

Baha Tevfik, Kant'ın "hayır" ahlâkının da Avrupa'da modasının geçtiğini iddia eder. Ona göre, temeli menfaate dayanan yeni bir ahlâk kuruldu. O bu ahlâk da, kuramcılarından kabul ettiği, La Rouchefoucauld üzerinden eleştirir. Ona göre (2014; 2022), Rouchefoucauld gayretleriyle kurulan bu ahlâkta esas olan, iyi ve kötüyü ayırmak için ancak "menfaat" adındaki ölçütün kullanılması gerekmektedir. Yani "iyi", menfaati olduğuna fikren inanç getirilen şey; "kötü", bunun karşıtıdır (s. 269; s. 64). Baha Tevfik, "önemli olan yapılan iş değil, bu işin niçin yapıldığıdır. Bunun tek açıklaması bencilliktir," diyen Fransız düşünür La Rochefoucauld'un yeni bir ahlâk kurduğuna dikkat çeker. Menfaat (yararcılık) teorisini en anlayışlı ve kapsamlı şekilde izah eden bu kişiye göre insanların her eylemi, her hareketi bir çıkar düşüncesi üzerine kurulmaktadır (Baha Tevfik, 2002: 32). Bizim iyilik, hatta haz zannettiğimiz eylemlerde aslında menfaat gibi genel bir isim ile anlaşılmak istenen "kendini sevmek" temeline dayanmaktadır. Fakat her şeyin menfaat temeline dayanmış olması ahlâkın da aynı temele dayanmasını gerektirmez. Çünkü menfaat denilen şey çok belirsizdir ve büyük düşünürler bile bunu kavramakta zorluk çeker (Baha Tevfik, 2002: 33).

Toparlayacak olursak Baha Tevfik (2002; 2014b)'e göre, görülen ahlâk kuramlarında esas olan iyi ve kötünün ayırt edilmesidir. Halbuki bilim ve felsefe ilerledikçe iyiyi ve kötüyü ayırmak için her bilim, her teknik (fen) müştereken çalışmaktadır. Bunu yalnız ahlâka yüklemek anlamsızdır. Ahlâk iyi veya kötü oldukları sabit olan eylemlerin gerçekleştirilmesi veyahut gerçekleştirilmemesi yönlerini temin eylemelidir (s. 64; s. 269).

Baha Tevfik, yukarıda bahsedilen ahlâk anlayışlarının modasının geçtiğini iddia ederek, La Rochefoucauld'un önderliğinde "menfaatin" ölçüt kullanıldığı bir ahlâkın kurulduğundan da bahsetmişti. Ona göre (2002), iyi; yararlı olduğuna fikren inanılan şey, kötü; bunun tersi idi. Diğer ahlâk anlayışlarında da ilke ise, iyi ile kötünün ayırt edilmesidir. Fen ve felsefe geliştikçe iyiyi ve kötüyü ayırmak için her ilim, her fenin ortak çalıştığını bunu yalnız ahlâka yüklemenin bir anlamı bulunmadığını belirtir. Ahlâk, iyi ve kötü oldukları kesinleşen davranışların yapılmasını ya da yapılmamasını

sağlamalıdır (s. 64). Bu kavramların sadece ahlâkın değil, bilimlerin de ortak konusu olduğuna dikkat çekmesi, ahlâkî bilim zeminine oturtmanın bir stratejisi olduğu görülmektedir.

Baha Tevfik'e göre, ahlâk, insanları iyi olduğu kesinleşen yola yöneltmeye ve kötü olduğu anlaşılan yoldan alıkoymaya çalışmalıdır. Bu da iradenin eğitilmesiyle mümkündür. Çünkü iyiyi bildiği halde yapmayan, kötülük gördüğü halde kendini ondan ayıramayanlar vardır. İşte ahlâk, insanda nefis hâkimiyetini oluşturmaya çalışmalı ve bir tür "irade eğitimi" ilmi olmalıdır (Baha Tevfik, 2002: 65; 2014b: 269-270). Baha Tevfik, yeni ahlâk yaklaşımının temellerini şöyle tespit eder (2002):

Ahlâk demek iyiyi ve kötüyü bilmek demek değildir. Ve ancak bu bilgiyi kazanma amacıyla ortaya konulan haz, iyilik ve menfaat dayanakları ahlâkın yaygın olduğu çerçeveden çok uzakta kalırlar. Çünkü ahlâk, iyiyi kötüden ayırmaktan çok, iyi olduğu kesinlik kazanan eylemlerin yapılması ve kötülüğü apaçık derecesine uzanan eylemlerin ise yapılmaması kararlılığını takviye ile uğraşır. İyi ve kötünün belirlenmesine gelince, bu, ahlâk gibi özel bir ilim dalının değil, fakat bütün bilimlerin ve fenlerin, bütün maarifin esaslı bir görevidir. Ahlâk, yalnız bu esaslı görevin sonuçlarını uygulama alanına koymaya uğraşırsa ahlâk olur ki bu da insanın kendi kendini denetleyebilmesi, kendine hâkim olabilmesine bağlıdır (s.33;56).

Onun ahlâk tasavvurunun temelinde bütün bilimler ve fenler bulunsa da aslolarak hareket noktası psikoloji bilimidir. "Ahlâk yoktur, insanın bütün eylemleri psikoloji ile ölçülür" denildiği zaman bu nefis hâkimiyeti düşünülmüş ve bunun ancak psikoloji sayesinde gerçekleştirilip, desteklenebileceği anlatılmak istenilmiştir (Baha Tevfik, 2002: 34).

Ahlâk, Baha Tevfik'in düşünce dünyasında belirleyici bir özelliğe sahiptir. Eserlerinde görülen topluma eleştirel yaklaşımı dolayısıyla, yeni bir ahlâkın inşası ve dolayısıyla, toplumu önceleyen, mevcut ahlâk anlayışlarının sert bir eleştirisi öne çıkar. Baha Tevfik, eski ahlâkın çoğunlukla bir tür yerleşmiş olan alışkanlıktan başka bir şey olmadığını belirtir. Onun ifadesiyle, bu ahlâkın kaynağında hassasiyet vardır ve bu da bir tür uzun süreli âdetler ve bunlardan edinilen içgüdüsel yönlerden ortaya çıkar. Zira alışkanlıklar sayesinde eylemlerimizde büyük bir kolaylık ve hatta mekaniklik oluşur. Yani alışkanlıklar her gün daha bir yerleşiklik kazanır, sonrasında da kalıtsallaşarak çocuklara da geçer. Böylelikle de içgüdüsel bir yön edinir (Saygın, 2016: 272). Bu şekliyle bakıldığında hassasiyetin üç kaynağı vardır. Bunlar cahillik, (kökleşmiş olan) alışkanlık ve içgüdüdür ve bunların her biri hastalıktır (Saygın, 2016:

273). Baha Tevfik (2002), hassasiyetin bütün hareketlerimizde etkisini gösterdiğini belirtirken fen ve akıl dairesinde gerekli olan nefis hâkimiyetini kazanmaya çalışmak ve kendi kendimizi her istenilen tarafa olanca hız ve çeviklikle hareket edebilen bir makine haline koymak gerektiğini söyler. Bu meziyet bir kez gerçekleştirilince geriye ne türlü hareketin mutluluğu getireceğini öğrenmek meselesi kalır ki, bunu, sonsuz güvenimiz olan bilimden ve maarıftan bekleriz (s. 34).

“Yeni Ahlâk” kitabına dayanarak ahlâk konusundaki görüşlerini yeniden gündeme getirir. Bu düşünceler bağlamında “millette ciddi bir ahlâk oluşturabilmek için ilk önce maarifi oldukça yaygınlaştırmak, ikinci olarak da bireylerdeki nefis hâkimiyeti gücünü arttırmak” gerektiğini vurgular. Ahlâk konusunda konferanslar verenlerin ve makaleler, kitaplar yazarların maarif yanında nefis hâkimiyetini güçlendirmek için tavsiye vermelerini talep eder (Baha Tevfik, 2002: 56). Bu sözleri sarf etmesinin sebebini ise tanınmış bir yazarın “Ahlâk-ı hâs” adı verilen bir yazı kaleme alması ve aslında “ahlâksızlığı” anlatmasıydı (Baha Tevfik, 2002: 57). Çünkü, bu yazar, millete nefis hâkimiyetini, muhakeme, itidal, yarar elde etme gibi faydalı olacak bir yol gösterme yerine ona nefret, hırs, hiddet, yani düşünmeden yapılan delilikler tavsiye etmiştir. Yazısının başlığını da “Dinim kinimdir!” koymuştur. Ona göre (2002), “Ne yazık ki, kin en iyi bir şey bile olsa niçin kindar olmak gerektiğini bilmeyen bir millettten fayda değil zarar; mutluluk değil sefalet gelir. Bu bahtiyar etmez bedbaht eder.” Baha Tevfik, hissiyle hareket edenlerin, akıyla hareket edenlere karşı daima yenik olacağını vurgular (s. 57-58). Burada ahlâkın ülke yönetimi ve uluslararası ilişkileri de kapsayan politik boyutuna da dikkat çekildiği görülür.

Yeni Ahlâkı izah ederken “irade” konusunu da ele alır:

İnsanın sahip olabileceği tek irade; bir düşüncenin etkisi altında hareket etmesi yani kendi hassasiyet ve ihtirasının mekanikliğine ya da düşüncelerinin gerekli oluşuna kesin bir şekilde inanabilmesidir. Bu itaat, daima ‘rıza’ ile müşterek olduğu için ona biz irade diyoruz. Fakat unutuyoruz ki rıza denilen şey de soydan ya da sonradan kazanılan bir şey olarak oluşmuş ve kendi sahasında gelişmiş olan akıl ve aklın gereklerine tabi bir sonuçtur. İhtirasların zorlamasına kapılmamak ve ona karşı hareket edebilmek için bize gereken şey, irade ve serbesti değil; tersine ruhumuzda var olan muhakeme dengesini faydalı yöne doğru yönlendirebilecek ahlâkî bir görüş, iyi ve kötüyü ayırmaya muktedir bir görüştür. Bize bu nüfuzu bu ahlâkî açıklığı sağlayacak tek araç şüphesiz ‘terbiye ve nefis terbiyesi’dir (Baha Tevfik, 2002: 68-69).

Baha Tevfik (2002), nefis terbiyesinin zorluğuna da değinir. Ona göre, terbiye ve nefis terbiyesi ya fevkalade aldatici veya büyüleyici birtakım araçlar sayesinde veya uzun ve devamlı bir idman ile mümkündür (s. 70).

Başka bir ifade ile düşüncelerin istenci bize bağlı değildir. Bu düşüncelerin sonucu olan eylemler de istence bağlı değildir. Çünkü insan ancak tesadüfî olaylar üzerine birtakım yeni düşüncelere sahip olur. Bu noktada Baha Tevfik, “iradenin” ne olduğunu sorgular. Ona göre, biz birtakım eylemlere ve hiç olmazsa o eylemlerin düşüncesine ve niyetine sahibiz. Yani bizde bir güç, bir özgürlük gücü var. Ruhsal yetilerimizden birisi olarak görülen bu yeni olgu “irade”dir (Baha Tevfik, 2002: 98). Bir başka yerde de iradeyi, “arzularımızın” özellikle “son arzu”muzun etkin olması için yön belirleyen matematiksel bir nokta olarak tanımlar. Baha Tevfik, bu tanımların hiçbir metafizik, hiçbir dinî düşünce akımlarıyla bağlantısının bulunmadığını söyler. Ona göre, “İrade olmazsa sorumluluk olmaz, sorumluluk olmazsa ahlâk da olmaz” sözü tartışmalı bir konumda bulunan, bilinen ahlâk ilminin, kendi kendini geçersiz bırakan, en önemli bir dayanak noktası olduğunu (Baha Tevfik, 2002: 99) dile getirir.

Bugün yeni bir ahlâkın kurulmasını düşünen akıllar, nefis hâkimiyeti esası üzerine kurulu bir ahlâk öğretisi taraftarıdır. Bu öğretinin büyük önemi vardır. Baha Tevfik (2014b)’e göre,

Sebepsiz hadise ve bu yüzden her istediğini her istediği zaman yapmağa muktedir irade sahibi insanlar öğretisini kabul etmek modası geçtiği günden beri eski ahlâk da bilimsel konumunu kaybetti. Nefis hâkimiyeti taraftarları zannedildiği gibi söz konusu ahlâkı idam değil, ihya ettiler. Determinizm mesleğinin yok edici eli altından ahlâkı kurtardılar. ‘Gerçi biz çeşitli ve birçok sebeplerin tesiri altında hareket ederiz. Bundan kurtulmak mümkün değildir. Fakat ahlâki bilgiler de bizi iyi hareket etmeye sevk eyleyen sebeplerden birini teşkil edebilir’ dediler ve böylelikle ahlâk bu iki öğreti ile bir tür nefis terbiyesine ve daha doğru tabir ile adeta ‘çocuk terbiyesi’ne indirgendi (s. 271).

Baha Tevfik, bu ahlâk görüşlerinde daha sonra tevile ihtiyaç duymuştur. Yeni Ahlâk kitabında savunduğu bu görüşlerin de eskisi gibi yüksek bir soyutluk mertebesinde olmadığını belirtir:

Bununla beraber itiraf mecburiyetinde bulunuyoruz ki, bu tarz ve program dahilinde, yani nefis terbiyesi ve hâkimiyeti esasları üzerine kurulan ahlâk da eskisi gibi yüksek bir soyutluk mertebesinde değildir. Hatta bu ahlâkın ahlâk ismini taşıması bile biraz fuzuli oluyor. Çünkü, ruh ve nefsin terbiyesinden önce bunların ne olduklarını

anlamak ve mevcudiyetleri bir kere açığa çıktıktan sonra o mevcudiyetler ile uyumlu terbiye yollarına koyulmak zorunludur (Baha Tevfik, 2014b: 272).

Baha Tevfik (2014b) bu bilimin kaynağını maddiyetimizin terbiyesiyle uğraşacak olan ahlâk bilimi ve tabii bilimlerde arar. Mesela, gözümüzün terbiyesi için tıbbî, beynimizin ve sinirlerimizin terbiyesi için sinirbilimine, duyarlılığımızın terbiyesi için psikolojiye mecburdur. Fakat bilimler ve fenlerin her an değişmekte olduğu için ahlâki bilgiler de değişecektir. Bu bağlamda da bilimlerin terbiyeye faydalı esaslarını eskitmekten başka bir işe yaramayan ahlâk biliminin hiçbir vazifesi kalmamaktadır (s. 273). Baha Tevfik, ahlâkın inşasında insan davranışının kökleri üzerinde özellikle durur. Yeni ahlâk için psikolojik bir zeminin imkanlarını açmak için gayret eder. Bu bağlamda Baha Tevfik (2002), ruhsal olayların hassasiyet, irade, düşünce ve madde ile ruh arasındaki ilişkiler diye bölümlere ayrılmasına karşı çıkar. Çünkü, maddî olmayan olaylar “ya da gözle görülmeyen olaylar” bu kadar sınıflara ayrılmaya asla uygun değildir. Aynı şekilde beynimizde mevcut olan düşüncelerin, bir bölümü hafızaya, bir kısmı muhayyileye, diğer bir bölümü de hassasiyete aittir demek de büyük bir hatadır (s. 36). O, davranışın oluşumunda “atalet”e büyük önem verir. Beynimizde yalnız bir özellik vardır ki o da bütün maddede var olan, bilinen ve ispat edilmiş olan şey: Atalet. Ona göre, “Atalet, durağan halde bulunan bir cismin, kendisini harekete getiren bir kuvvete rastlamadıkça, sonsuza kadar hareketsizliğini koruması ve hareket halinde olan bir cismin de, engelle karşılaşmadığı sürece aynı hızla, aynı hareket gücüyle sürekli olarak hareketinde devam etmesi özelliğidir.” Bu fizik bilimince de ispat edilmiştir. İkinci olarak bütün varlıklarda olduğu gibi insanlarda da bir kez yapılmış olan bir hareketin sonsuza dek tekrarına çalışan “alışkanlık” yeteneği vardır. Baha Tevfik (2002)’e göre, her şey bu esasa yani alışkanlığa dayanır. Alışkanlık sayesinde eylemlerimizde büyük bir kolaylık ve mekaniklik meydana gelir. Her tekrar, o eyleme biraz daha hız biraz daha düzenlilik verir (s. 37). Ona göre, alışkanlık; zorunlu tecellilerden daha çok ilerlemeye yöneliktir. Hatta kalıtsal olarak çocuğa da geçer. Bu sebeple, herhangi bir “düşünce zerresi” veya “açıkça maddî olmayan” herhangi bir engel, kendisini durdurmayı başaramaz. Çocuk doğar doğmaz gıdasını aramaya ve gücü yettiği andan itibaren konuşmaya, yürümeye çalışır. Söz konusu bu kalıtsal alışkanlığa da “içgüdü” denir (Baha Tevfik, 2002: 38).

Baha Tevfik (2002), irade dışı düşünce ve hareketleri “hassasiyet” ile açıklar. Hassasiyet, beynimizde uzun süre etki meydana getiren fikirlilerin “kalıcılık özelliği gereğince” oluşturduğu alışkanlıklardan ve yine o alışkanlıkların kalıtsal bir şekli demek olan içgüdülerden oluşur (s. 41). Ona göre (2002), eylem ve hareket, düşüncelerimizin yani, dış dünyanın etkisiyle bizde oluşan beyinsel titreşimlerin vücut üzerinde ortaya çıkan hareketlerinden başka bir şey değildir. Yani hassasiyet, düşüncelerin kökleşmesinden ve iradesiz bir şekilde beyin ve maddî yapımız üzerinde etki meydana getirebilecek bir hâle gelmesinden ibarettir (s. 43). Baha Tevfik (2002), hassasiyeti şöyle açıklar:

Vatanı sevmek duygusu, ilk duyduğumuz zaman bizim egomuzu okşamış, büyük adam olmak düşüncesi yavaş yavaş beynimizi etkilemiş ve sonradan duyduğumuz şeyler, okuduğumuz yazılar bu etkiyi daha da arttırmış ve nihayet ona o kadar alışmışız ki, onu kendi kendimize değil, inkâr etmek başkası tersini söylerse bile sinirleniyoruz. Demek ki vatan düşüncesi beynimizde bir alışkanlık durumuna gelmiş ve hassasiyet olmaya başlamış... Artık emin olunabilir ki, bizim çocuklarımız vatan aleyhine söz söyleyen birine rastlasalar mutlaka öldürüleceklerdir. Çünkü vatan düşüncesi onlarda artık içgüdü derecesine gelmiş ve hassasiyet olanca anlamıyla meydana gelmiştir. Bundan sonra vatanseverliğin gereksizliğine dair işiteceğimiz sözlerin nezdimizde hiçbir önemi yoktur. Fakat bu sözler, tekrar edile edile sonuçta güçlenirse ve bir gün bizdeki vatan sevgisinin gereğine ait olan, düşüncemiz yerleşen kodlama zincirini titreşimle harekete geçirebilirse artık beyinde düşünsel mücadele ve tereddüt başlıyor demektir. İşte ‘tereddüt, bir düşüncüyü yanı yarıya kabul etmektir’ diyenler bu gerçeğe dayanıyorlar (s. 45-46).

Baha Tevfik (2002), hassasiyetin üç kaynağından bahseder: Bilgisizlik, aşırı alışkanlık, içgüdü (s. 50). Ona göre (2002),

Cahil bir adam, kökleşmiş fikirlere, yani hassasiyete en çok sahip olanlardan biridir. Çünkü bilgisizlik, beynin atıl ve işlenmemiş kalması demektir ki bu halde bulunan kimseler çoğunlukla zararlı ve inatçı olurlar. Ve onları inatlarından vazgeçirmek çoğunlukla ihtimal dışıdır. Dikkat edilecek olursa bir şeyi alışkanlık haline getirmek, bir şeye müptela olmak bir alimden çok cahilde görülür. Ve bilgisizlik -kelimenin tam anlamıyla açıklamak gerekirse- hassasiyetin kaynağı olmaktan çok, terbiye ve dayanak yeridir. İşte Yeni Ahlâk bu üç hastalığı, daima mutluluğu bozan bu üç hali tedavi etmekle uğraşacak ve insanlığı şimdiye kadar karışık ve dolaşık yollarda oyalayan araçlardan uzaklaşarak en doğru ve doğal olarak en kısa yoldan amacına, hedefine ulaştırmaya çalışacaktır (s. 51).

Yeni ahlâkın koşullarını Baha Tevfik (2002) şöyle sıralar:

Bundan dolayı Yeni Ahlâk kendisine uygulama alanı bulabilmek için en önce ‘sağlık’ı gerekli görmektedir. İyi düşünmek için sağlık, iyi hareket edebilmek için de yine sağlık ve sağlıklı olmak gerekir. ‘Öğrenmek’ sağlıktan sonra gelir. Yeni Ahlâk, bilgisiz bir kimsenin tedavisini üstlenmez demek değildir. Fakat mümkünse bu tedaviye bilgisizliği gidermek işleminden başlar. Yani öğrenim ahlâkın büyük bir yardımcısı, yıkılmaz bir basamağıdır. ‘Seyahat’, öğrenimden sonra gelir, bununla

birlikte yine öğrenimin bir dalıdır. Seyahat insandaki batıl fikirleri yok eder. Çünkü her yerde pek büyük bir önemle algılanan ve mutlak olarak boş olan, birtakım alışkanlıkla âdetler inançlar vardır ki bunların zaman ve mekâna göre değişikliklerini görmek, boş olduklarını anlamak ve bunun bilincine varmak için seyahat oldukça önemlidir. Bundan başka bazı köklü alışkanlıkların ortadan kaldırılması için de seyahat etmek kesinlikle yararlıdır. Çoğu âşıklara bu tavsiye edilir. Ve Yeni Ahlâk seyahati en esaslı bir tedavi olmak üzere kabul eder (s. 51-52).

Baha Tevfik, ahlâkın dünya yüzünde hiçbir ödevinin bulunmadığını söyler. Baha Tevfik'e göre, insan tabiatından ahlâksızlık dediğimiz yanardönerlik ve sebatsızlık gibi bazı zararlılar vardır. Bu ahlâksızlıkların sebebi katılım, kötü eğitim, çevre, toplumsal ve ekonomik durumlar, iklim değişiklikleridir. Baha Tevfik, örnek olarak İstanbul ahalisinin “yanardöner ve mizaçsız” olmasını gösterir. Bunun sebebi ise, öncelikle “Dünkü babalarımız ki üç gün önce Kabakçı'yı alkışlarken üç gün sonra aynı mahalde Alemdâr'ı alkışladılar; ikincisi istibdat terbiyesi; üçüncüsü on, on beş çeşit kavim ve dinden oluşan çevremiz; dördüncüsü memuriyet ve daha doğrusu kulluk mecburiyeti ve daha sonra eğilimi; beşincisi günde beş defa değişen havamız.” Bir ahlâk kitabı alıp okumakla bu işin çözülemeyeceğini belirten Baha Tevfik, çözüm olarak da bir özel bilim değil, çeşitli bilimlerin faydalı toplamını, toplumsal faydaları gösterir. Bunu böylece kabul etmek ve herkesi ahlâk bilimi diye beyhude ve yararsız lâf kümeleriyle meşgul etmektense onları bilimlere ve fenlere sevk eylemek icap eder (Baha Tevfik, 2014b: 275).

Baha Tevfik, yeni ahlâkı ele alırken farklı boyutlarıyla bir değerlendirmeye tabi tutar. Bu sebeple, bilim, teknoloji ve ahlâkın ortak yönlerini köklerine inerek çözümler. Ona göre (2016b) ruh kendi tabiatı gereği; esasen aynı fakat görünüşte muhtelif şu üç şeye daima ihtiyaç duyar: Hakikat, Güzellik, İyilik. Birincisinden bilimler ve fenler (teknik), ikincisinden güzel sanatlar ve şiir, üçüncüsünden ise ahlâk sızıyor (s. 480). Bilim; insan düşüncesini hakikatin ışıyla aydınlatarak yüksek bir mükemmellik seviyesine ulaştırır. Bu ise insanı hayvandan ayıran manevî bir fark olmakla bilimin ahlâka önemli bir temel oluşturduğu gösterir (Baha Tevfik, 2016b: 480). İnsanın doğasındaki iyilik ve yardımseverlik fikirlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği bütün eserler güzel sanatlardakine benzer, hususi ve özeldir. Meziyet, yalnız sahibiyile var olur (Baha Tevfik, 2016b: 482). Ona göre, erdem, bilim gibi kesilmeksizin, sürekli olarak artmaz.

Baha Tevfik, ahlâk düşüncesinde riyaya özel bir yer verir. Konuya değinirken, Spencer'in "riya"ya olan eleştirisini üzerinden düşüncesini dile getirir. Riyayı toplumsal hâli sürdürmeye hizmet eden "en büyük etken" olarak değerlendirir. Riyasızlık teklif eden düşünceleri sert bir şekilde eleştirirken şayet bu ilkeye uyanların "yalnız yarısı bu tavsiyeye uygun hareket etmiş olsalardı, o dakikadan itibaren ne toplum kalır ne de insanlık devam ederdi" (Baha Tevfik, 2016a: 175) der.

Sonuç olarak vurgulamak gerekirse, Baha Tevfik'te doğrudan bir toplum reddi söz konusu değildir. Hiyerarşik bir yapılanma vardır: "Bir ülkenin koruyucusu, savunucusu, yol göstericisi nasıl ki hükümetten çok millet, millettten çok ferd ise, ferdin gerçek dayanağı da ahlâktır" (Baha Tevfik, 2002: 55). Onun düşüncesinde "herşeyin toplumsal olduğu" ön kabulü öne çıkar. Bu sebeple de ahlâkın toplumsal bir boyutu bulunduğu gerçeğini kabul etmekle birlikte ahlâkın "psikoloji" esasına bina edildiği hipotezinin reddine karşı çıkar.

3.4.2. Kadın, aile ve feminizm

Baha Tevfik'te kadın ve kadın haklarını, özgürlüklerini savunmak, gündeme getirmek özel bir önem taşır. Feminizm ile ilgili bir de kitap çevirmiştir. "İki Yüzlü Ahlâk" başlığı altında yazdığı yazıda toplumdaki ahlâki çelişkileri kadın üzerinden gösterir. Bugünkü ahlâkın kadın ve erkeği iki ayrı hüküm altında değerlendirdiğini söyler:

Bugünkü ahlâk anlayışı açısından erkek ve kadın, tamamıyla ayrı iki hüküm altında bulunuyorlar: Biri hürriyet ve merhamet, diğeri için baskı ve şiddet!... İşte bu noktadan hareketledir ki iffet, kadın için tamamıyla gerekli bir fazilet olduğu halde erkek için ihmalî mümkün bir fazlalık olarak görülüyor. İffetsiz bir erkek namuslu sayıldığı halde, iffetsiz bir kadın namussuz olarak yargılanıyor. Erkek bütün arzularının, şehvetlerinin teskini konusunda kendisini bütün özgürlüklere sahip bildiği ve kadını da adı bir yaratık, tutulacak bir av, tat alınacak bir meyve olarak gördüğü için buna karşı kadınların göstereceği mukavemeti kırmak ve onlara üstün olduğunu göstermek için şiddetten başka -çünkü bu kanunen yasaktır - her türlü aracı onun için mübah görüyor. ... Ve bu iki yüzlü ahlâkın rezil sonucu olarak susmuş zavallı bir kıza şiddetle saldırmasını biliyor da onu bu suskunluktan koruma çaresini düşünmüyor. Zavallı biçare kadına, insanlığın anası olan kadına, duvarlar arkasına, kilitler altına alınmasını tavsiye ediyor (Baha Tevfik, 2002: 83-84).

Onun anlatımında toplumdaki kadın ve erkek ilişkilerindeki çelişkiler, iki cinsiyete ait farklı değerler bulunduğu yargısından hareketle anlatılır. İki farklı toplum iki farklı değer, ahlâk, ilişkiler sistemi oluşmuştur. Bugünkü tabirle toplumsal

cinsiyetteki farklılıkları, birbirine zıt değerler dünyasını deşifre ederek gösterir. Genç kızın namusunu, masumluğunu ve iffetini koruma kaygısı onun uzun gezmelere, eğlencelerden mahrum ederken onun bu durumu her an gözetlenmesi, baskı altına alınması ile sonuçlanıyor. “Kadının düşüncelerine ve arzularına sınırlama getirmeye çalışılıyor, tavır ve hareketleri, sözleri eleştirmesi gerekli bir şey olarak görülüyor. Hayatın en önemli sorunlarından olan ve en çok bahsedilmesi, konuşulması gereken aşk, evlilik, annelik gibi şeyleri bilmemesi ya da bilmiyor gibi görünmesi isteniyor” (Baha Tevfik, 2002: 84). Aslında bu iki yüzlü ahlâkın neticesi olan durum, genç kızın büyük tehlikelere düşmesine neden oluyor. Bu ahlâk, bu “susmuş zavallı bir kıza şiddetle saldırmasını biliyor da onu bu suskunluktan koruma çaresini düşünmüyor. Zavallı biçare kadına, insanlığın anası olan kadına, duvarlar arkasına, kilitler altına alınmasını tavsiye ediyor.” Baha Tevfik, bu “münasebetsiz ahlâk” yapısının sadece genç kızlara değil evlenmiş kadınlara da aynı insafsızlığı yaptığını belirtir:

Onu kendisini korumasına, kendisinin, bizzat kadının onuru için değil, belki kocasının, ailesinin kişisel onuruna hizmete mecbur bir hâle koyuyor ve bir dostu ile ilişki içinde olan bir kadını, aynı eylemi gerçekleştiren erkeğe oranla çok ağır suçlarla ‘itham’ ediyor. Hatta medeni kanun bile bu düşüncüyü gerekli görmüş ve araştırmaya gitme yönünü engellemiştir. İşte bunlar hep o iki yüzlü ahlâktaki yanlış ve boş inançların ve vehimlerin acı sonuçlarıdır (Baha Tevfik, 2002: 83-84).

Baha Tevfik, fuhşun kökeninin araştırılması durumunda asıl nedenin yine ahlâka dayandığının görüleceğini söyler. Hem erkeğin cinsel arzularının giderilmesi gerektiği düşüncesinin hem de kadının namusunu korumak mecburiyeti resmî genelevlerini ortaya çıkarmıştır. Baha Tevfik (2002) bunu “kadınlardan oluşan özel bir grup, adî bir hayvan duygusuzluğu ile etkisiz, güçsüz bir köle örneği oluşturmalıdır ki erkeklerin arzu ve isteklerini karşılamak için daima hazır olsun” (s. 85) diye betimler. O (2002), burada iki yüzlü ahlâkın yansımasını görür: “Fakat kendini satan bir kadın hakarete uğradığı ve aşağı, adî görüldüğü halde, kendi cinsel arzularını gidermek için onu satın alan erkek niçin mazur ve masum görülsün? Kadına reva görülen bin türlü baskılara, vahşetlere karşı erkeğe verilen bu özgürlük ne içindir? Niçin kadına karşı erkek korunuyor da, bilakis erkeğe karşı kadın savunulmuyor?” (s. 85).

Baha Tevfik’in, feminizm tanımı da bu iki yüzlü ahlâkın yarattığı toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı bir savunma niteliği taşır. O feminizmin: “Her iki cinse ait

ahlâkın birleştirilmesiyle eski köleliklerin bir kalıntısı olan bu vahşetlerin giderilmesini istemek ve kadının yalnız özgürlüğünü değil, belki aynı zamanda ahlâkın yüceltilmesini de arzu ettiğini” iddia eder. Bütün bunlar da ancak kadının bütün haklarda erkeğe eşit ve özgür olmasına bağlıdır. Böylece, erkek de kadına saygı gösterir ve kendi arzu ve tutkularını kontrol edebilir. (Baha Tevfik, 2002: 85).

Baha Tevfik’in önemli addedilebilecek düşüncelerinden biri aşka ve evlenmeye sıcak bakmamasıdır. Evliliği masum çocukların felakete uğratılması olarak görür. Çok iddialı yargılar ortaya koyar:

Bizde aile yoktur, aile hayatı oluşamaz. Erkeklerle kadınlar arasındaki tesettür adı altındaki ayrılık bir Çin seddi dehşet ve kuvvetiyle dururken ne uygarlık, ne ilerleme, ne ahlâk, ne de bahtiyarlık bütün erkekler ve bütün kadınlar için birer anlamsız terimden ibaret kalacaktır. Tesettür denilen şey cidden müthiş bir ilerleme engelidir. Bunu açıklarsam hayretler içinde kalacaksınız. Başımıza gelen bütün felaketler ailesizlikten tesettürden ileri gelmiştir. Bir memlekette aile, aile hayatı, aile sevgisi olmazsa o memlekette evlilik bir cehennemdir, bahtiyarlığın öldürülüştür, evlilik hanesi kocanın daima kaçmak için bahane aradığı bir tuzak, kadını çürüten bir hapisane, çocukların her türlü yeteneğini mahveden bir mezbahadır. Bir erkek ne kadar erdemli olursa olsun ve erdemi nasıl anlarsa anlasın mümkün değil yalnız eşi olan kadından ve çocuklarından oluşmuş bir aile içinde oturamaz. Her şey çıkar üzerine kuruludur. Çocuk yetiştirmekte de bir gelecek çıkarı ve hiç olmazsa o anın bir zevki vardır. Oysa kadın ve erkek sayısız birçok dostlarla dolup boşatmayan evlerde bu çocuk zevki de yeknesak bir hâle gelir, usanç verir. Yavaş yavaş kadınla beraber çocuklar da ihmal edilir. Koca için eve gelmek bir fedakarlıktır, müthiş bir ızdırap olur. Bir kere hayat, bu dağınıklık başladıktan sonra, erkek aşiretin, kadın serseri bir sokakçılığın unutucu kucağına atılırlar. Artık o aile ölmüştür.” (Baha Tevfik, 1997: 103).

Baha Tevfik (1997), ailenin durumunun toplumsal konumunu belirlediğini söyler: “Bu dağınık ilkel toplumsallıktan, ahlâkı düşük, kişiliği silik, ne olacağı belirli olmayan zavallı çocuklar ortaya çıkar, temeli bozuk bir toplumsal hayattan, amacı bozuk bir genel toplumsal konum ortaya çıkar” (s. 104). İktisadî durumların yanında yetişecek çocukların ilk öğrenimleri ve bu öğrenimler yüzünden ortaya çıkacak ruhsal durumlarına da dikkat çeker. “Yoksul ve her gün başka bir yaşantı izleyen babanın çocuğu önce hayatta en önemli bir temel olan düzen düşüncesinden yoksundur. Yoksulluğun insana verdiği acz ve tereddüd özellikleriyle nitelenmiştir. Bunların her halinde zavallılık, her durumunda doğallık ve doğruluktan çok güce eğilim görülür” (Baha Tevfik, 1997: 104). Babanın kriz halindeki yaşantısı çocukta da düzen düşüncesinden yoksun olacağını vurgular. Baha Tevfik’in “düzen”e yaptığı vurgu “anarşist felsefeyle” olan ilişkisinin de sorgulanmasını beraberinde getirir.

Baha Tevfik (1997), çocukları okul-öğretmen ilişkisi açısından da değerlendirir. “Şimdi bu çocukları okula gönderin. Oralarda gündüz okutacağı derslerden çok akşam ve yarın yiyeceği ekmeği düşünen ve bunun mümkün mertebe geç elden kaçması düşüncesiyle zaten bir türlü idrak edemediği gerçeklerden çok zamanın siyasi akımına boyun eğen bir öğretmenin öğretim programında neler öğrenecekler, nasıl bir terbiye alacaklar?” (s. 104). Onun bütün bu düşünceleri “ülkemizde evlilik bir felakettir, felaket içinde de felakettir, hatta felaket dışında da felakettir” yargısını desteklemek için ortaya koyar.

3.4.3. Türklük ve vatanseverlik

Baha Tevfik, Türk kimliği, millet, toplum gibi kolektif kimliklere eleştirel yaklaşır ama bir reddi söz konusu değildir. Türklük, milliyetçilik, millilik gibi kavramlar üzerinden geliştirilen söylem ve politikaların sebep olduğu yanlışlıkları ele alır. Baha Tevfik’in “Millileşmek Emeli” başlıklı makalesi, milliyetçilik konusundaki görüşlerini gösterir. Yabancılar karşısındaki savunmacı yaklaşımı dikkat çeker: “Bu günlerde herkesi uğraştıran, vatan dostlarını Osmanlılık severleri şiddetle düşündüren bir mesele var ki o da günden güne daha güçlü ve tereddütsüz adımlarla bizi boğmak isteyen, gerek ticaret, gerek siyasetçe hayatımız pahasına hayat ve geleceğini temine çalışan yabancılara mağlup olmak meselesidir. Yaşamak isteyen Osmanlılığın her bireyi bunu düşünmeli, buna acil çare bulmağa çalışmalıdır” (Baha Tevfik, 1997: 89). Onun söylemlerinde, Osmanlılığı öne çıkardığını görürüz. Osmanlılık, benimsediği merkezî bir kimlik görünümündedir. Dine dayalı ahlâkı eleştirip yerine laik bir ahlâkın benimsenmesi gerektiğini savunurken kullandığı argüman, Osmanlıcı kimliğini ortaya çıkaran, Osmanlı devletinin çok dinli bir toplum olduğuydu.

Baha Tevfik, bir vesile ile “millileşmek” kavramını ele alır. O zamana kadar millileşmek adına çıkan yayınları, doğrudan bir tanım ortaya koyamadığı için değersiz görür. “Değersiz yayınlardan başka bir şey yapılmadı çünkü, yapılamamaktadır”. Ona göre (1997),

İsmimizi Ahmed’ten Baturalp’e, Hasan’dan Karataş’a dönüştürmekle millileşeceğimizi zannedenler milliyetin ancak zararlı ve vahşi yönü, ikiyüzlü ve boşuna gösterilen dalkavukça çabasını ödünç almış olurlar. Doğruluğu ve metaneti düşünenlerce milliyet bu olmadığı gibi millileşmek de bu değildir. Gerçi milliyet,

milletin kabul edilen ve övülen özelliklerini canlandırmak ve ayakta tutmak bile olsa geçmiş özellikler ile şimdiki özelliklerden hangisini ayakta tutmak ve hangisini öldürmek gerekeceği de ayrıca önemli bir mesele halini alır. Türklüğün vaktiyle pek makbul sayılan bazı sıfatları vardır ki bugün onlar müthiş birer eksikliklerdir. Onları canlandırmaya değil imhaya çalışmalı, uygulama alanına çıkarmaktan çok tarihin derinliklerine gömmeli (s. 89-90).

Millilik söylemlerinde tarihe romantik yaklaşımın eleştirisi söz konusudur. Ona göre, tarihteki makbul sayılan sıfatlar, nitelikler bugün geçerli olmaz. Rasyonel bir bakış açısı önerir. Övülen niteliklerin bugün varsa yok edilmesini ister. “Dünkü milliyetimizin bugün canlandırılması” yarınki felaketimize neden olacağını belirtir. Ayrıca, Balkan savaşlarını ele alırken yenilgi sebebini “milliyetten uzaklaşma” olarak görenleri eleştirir ve şayet, “Balkan Savaşı’nın sebepleri ve ırki etkenleri çözümlenirse, yenilgi sebebinin milliyetten uzaklaşmamız” değil aksine “milliyetin derinliklerine saplanıp kalmamız” olduğunu iddia eder. Yukarıda ele aldığımız gibi temelde Türklerin hâlâ göçebe olduğu şeklindeki görüşünü yeniler:

Bugünkü tembellik, bugünkü girişimsizlik, bugünkü medeniyetsizlik, dünkü akıncılığın, dünkü göçebeliliğin, dünkü yeniçeri kavgalarının ancak isimlerini değiştirmiş biçimleridir. Ve milliyet adına ancak bunlara malikiz. Millî geçmişimizde ne bugünün galibiyet sebebi olan zeka, ticaret yeteneği, kavimlerin medenileşmesi var, ne de git-gelden arınmış bir toplumsallık, bir ahlâk, bir siyaset var!.. Sözlerimize inanmayanlar baştan başa cinayetlerle, idam ile, siyasetin kılıcıyla öldürülenlerle, kardeş, ana-baba katilleriyle, yüzyıllarca uzayan yeniçeri kavgalarıyla, isyan ihtilal, eşiya gürültüleriyle dopdolu olan tarihimizi, istibdadın bu açık belgesini mütalaa etsinler. (Baha Tevfik, 1997: 90).

Baha Tevfik, Türk tarihine yönelik olumsuz bakış açısını başka sosyal alanlara da uyarlar (1997):

Sanat ve adetler bakış açısından aynı sonuçlara ulaşmak doğaldır. Millilik diye isterseniz elbisemizi, evlerimizi, dilimizi terk edelim. Yine eskisi gibi çakşır ve kavuk giyelim, damlarda çadırlarda, oturalım, Fatih'in huzurunda bir ayağı çanklının dediği gibi ‘devletlu hünkâr kangunuzdur!’ diye haykıralım. Eğer bunlardan bir toplumsal fayda, kavmin ilerlemesinin elde edilmesi mümkünse hiç beklemeyelim ... Zihni gelişme, çevrenin etkisine bağlı olduğu gibi, çevrenin gelişmesi de zihnin kazanacağı yükseklikle orantılıdır. Evde oturmayı öğrenmiş bir kafa çadıra dönemeyeceği gibi, opera dinlemeğe alışmış bir kulak da artık peşrev dinleyemez. Varsayım olarak bu geriye dönüş kabil olsa da bundan fayda değil zarar beklemek gerekir. Dün Turan'ın o kaba ve kapsamsız kelimeleriyle düşünen zihinler bugün aynı araçla söz söyleyemezler. İlerlemiş zihin ilerlemiş dil ister (s. 91).

Bu metinlerde sadece Türkçü düşüncenin değil, doğrudan milliyetin de bir eleştirisi söz konusudur. Kısacası Baha Tevfik (1997)’e göre, “Dünkü milliyetin yani geçmiş seciyelerin bugün canlanması yararlı değil, zararlı olur. Bugünkü milliyete

gelince burada biraz nefes almak gerekiyor” (91). Baha Tevfik, milliyeti de “geçmiş/mazi” gibi bir istibdat şeklinde değerlendirir. Bütün istibdatlardan kurtulmadıkça “bireysel özellik” görünemez. Ona göre (1997),

En önce geçmiş milliyetten sıyrılmak, zamanın gereksinimleriyle uyumlu düşünce ve eylemleri büyük hedef edinme zorunluluğu vardır. Şu hâlde biz milliyet yerine ‘gaye-i hayal’ [düşsel erek] ikame etmek düşüncesindeyiz. Ve zannederiz ki millileşmek davasının ciddi ileri sürücüleri de ‘düşsel erek’ ya da yeni deyimle ‘mefkûre’ [ülkü] diyecek yerde ‘milliyet’ kelimesini kullanmışlardır. Çünkü Türklüğü kurtaracak şey mutlaka bir düşsel erektir. Avrupalılaşmak, medeni ve ilerlemiş olmak düşsel ereği... Bu düşsel ereği milliyetimize değil, tersine milliyetimizi bu düşsel ereğe yaklaştırmaya çalışmalıyız (s. 92).

Baha Tevfik’in hem “geçmiş milliyetten sıyrılmak”tan bahsederken hem de “milliyetimizi bu düşsel ereğe yaklaştırmak”tan bahsetmesi milliyete değil, algılanışına itiraz ettiğini gösterir. Ülkü ile milliyetin karıştırıldığını belirtmesi de dikkat çekicidir. Bu sebeple asıl olan milliyetçilik değil Avrupalılaşmaktır. Baha Tevfik, milliyete, milliyetçiliğe, vatanseverliğe şiddetle karşı çıkan ve saldıran Memduh Süleyman Bey’in makalesini aynen kitabına koyması bu görüşleri kabul ettiğinin bir göstergesidir. Çünkü kendisinin “Millileşmek Emeli” makalesini “pek güzel bir biçimde açıklayıp tamamlamıştır. Bu makaleyi aynen kayd edelim” diyerek kitabına aynen koyar.²¹

²¹ Memduh Süleyman’a göre, “İlerleme adımı atması geçmişe bağlılıkla başlar. Geçmiş canlandırma; bugünü sarsmak, geleceği karanlık ve belirsiz bir çıkmaza atmaktır. Bu biçimde gerçekleşecek evrim olumsuzdur, ilerleme değil gerilemedir. Doğada etkisini sürdüren genel bir yasa vardır: Alışkanlık. “Toplumsal hayat da bu yasaya bağlıdır; gelişmek için zamana, çevreye uyum gösterecek milli meziyet ve özelliklere benzeme ile seçme yapmak ve bu seçme sonucu da zamanla alışkanlık haline gelmek zorundadır. Aksi takdirde kendi kapısı önünde kendisini soyunun tükenişi bekler.” (Memduh Süleyman”, 1997: 93)... Süleyman Memduh, “Türkü” kelimesini anlamsız bulurken, geçiş eğilim gördüğü Türklüğü gericilikle itham eder. Bugün millet bir amaç, bir ülkü olmak üzere gösterilmek istenilmesini henüz başlayacak milli açılma önüne demirden bir duvar çekmek olarak görür. Ona göre, “Milliyet kendi kendine oluşur. Ve diğer milliyetlerle ilişki kurarak gelişir. Çünkü hiç bir millet yoktur, ki kendi kendine milliyet ilişkisi etkisi altında tam bir bütün olsun; böyle hiç bir millet yoktur, ki amaç ilişkisi etkisi altında bir değeri bulunsun. Eğer biz de ilerlemek istiyorsak sağlam ve temelli bir toplumsal denge oluşturacağız. Ülkümüzü araç olmaktan başka bir işe yaramayan, millet, vatan, hükümet gibi düşünceler çevresinde değil, hayal kavgasında toplumsal kütlemize başarı sağlayacak uygarlık gibi düşünceler arasında arayacağız. Bu da Avrupalılaşmaktır ve Avrupalılaşmakla mümkün olur. “Avrupa ve Avrupalılaşmak; milliyeti din ile, muhakemeyi duygu ile bağdaştıranlarda öyle kaynama yaratır, ki tutucu ve hasta zihinlerde bunun oluşturduğu müthiş hırslıyı işitmek için kulaklarını tıkırlar, gerçeği görmemek için gözlerini yumarlar. .. Avrupalılaşmak ne bir dinden ayrılmaktır ne de bir milliyet kaybetmektir. Nasıl, ki bugünkü dilimizle, giyim kuşamımızla Türklüğümüze bir eksiklik getirmiyorsak Avrupalılaşmakla dinimize de bir zarar gelmez.” Avrupalılaşmak ilk bakışta zannedildiği gibi milliyetten soyutlanmak, asıl doğasından ayrılmak değildir. Ne boyunbağı takmak, ne frak giymek, ne Beyoğlu çevresinde yaşamak, dans etmek ve ne de her gördüğü şeyi küçümseyici bir bakışla gelecek yapmak Avrupalılığa bir örnek olabilir. Avrupalılığın,

Baha Tevfik, özgürlükseverlikle beraber, vatan sevgisi, vicdan vs. gibi terimleri kof, anlamsız şeyler olduğunu kabul eder. Evrenin her tarafından hüküm süren mücadeleleri, hayat ve varoluş kavgalarını gördükten sonra bu terimlerin ciddiyetine inanmak ciddiyete aykırı bir şeydir. Herkesin vatansever veya özgürlüksever olmasını istemeyi bir istibdat olarak görür (Baha Tevfik, 1997: 97). Ona göre, düşünsel bir özgürlük sağlamayan özgürlükseverlik ne kadar anlamsız ise benim için faydalı olmayan bir vatan uğrunda edilen vatanseverlik de aynı derecede anlamsızdır. Bir yazardan aktardığı “Vatan insanın saygı ve çıkar gördüğü yerdir” görüşüne katılır. Materyalist felsefenin bir yansıması olan şu görüşü sarf eder:

İkiyüzlü olmayan doğanın eli hiçbir yere fazla ve mukaddes bir ‘vatan mayası’ ekmediği gibi hiçbir yeri de ezelden hiç kimseye ayırmamışlar. Bununla beraber vatanseverlik mukaddes ve göksel bir Özgürlük özelliği değil, tersine malik olduğumuz toprağın bize sağlamakta olduğu çıkarlara bağlılığımızdır. Eğer vatanseverlik mukaddes ve metafizik seçkin bir mizaç ve vatan da sonsuza dek bağlı kalınması gereken mukadder bir diyardan ibaret olsaydı, Eflak'a, Boğdan'a, Bosna'ya, Tesalya'ya, Doğu Rumeli'ye ve Selanik'le beraber tüm Rumeli'ye vatan diye hâlâ şiddetle sevgi göstermemiz gerekirdi. Bu büyük ülkelerin eski durumlarıyla bugünkü durumları yani vatan diye sayıldıkları zaman ile vatan dışı sayılmaları arasındaki büyük farkı düşünürsek bu farkın yine bir çıkar farkından ibaret olduğu açıkça belli olur. Yararı bize aitken vatan diyorduk, bu yararı kaybeder etmez onları vatan sevgimizin etki alanından hızla dışarı attık!.. Bu bölgenin devlete yararı, her devletin de bireylerden oluşmuş olması itibarıyla, bireylere çıkan demektir. Bununla beraber vatan da, vatanseverlik de her bireyin çıkar derecesiyle ölçülebilen bir duygudan başka bir şey değildir (Baha Tevfik, 1997: 97-98).

Baha Tevfik (1997), hükümetin etkinliği meselesini tartışırken etkinliğin vatandaşlar üzerinde değil de yabancılar ve dış düşmanlar üzerinde gerçekleşmesi durumunda güçlü bir ulus öngörür. Böyle bir etkinlik, istibdatla ulusu ezerek değil onu yükseltmekle, ona söz söyleme hakkını, yazma hakkını, toplumsal haklarını, düşünce özgürlüğünü vermekle ve onun özgürlüksever görünüşünden feyz alarak kazanılır. Yaşam ve güç bundadır. Bunu kavrayan bir ulusun “emaneti olan hükümetin güç ve etkinliği” de aşırı tahakkümle elde edilen üstünlük isteğinden çok daha meşru ve

Avrupalılaştırmanın asıl ruhu: Hak ve ödevdir. Hakkı tanımak, ödevini gerçekleştirmektir. İşte size iki unsur, ki bütün toplumsal açılmanın temeli, esası... "Hak ve ödev ancak bencillikten bağımsız bireysellik karşılıklı toplumsal yardımlaşmaya dayanır. Bunlar da adil, sağlam bir yönetime, serbest bir muhakemeye, bilimsel bir terbiyeye bağlıdır. Eğer vatanımızı seviyorsak her şeyden önce ahlâkımızı, nefsimizi ıslaha, tutuculuğumuzu gizlemeye ve yok etmeye, gerçeği büyük bir muhabbetle sevmeye acele edelim. Hasta ve duygusal düşünceleri boykot edelim." (Memduh Süleyman, 1997: 95-6).

etkilidir. Fakat öncelikle bireyde gereken insanî liyakat ve özgürlüğü uyandırmak gerekir (s. 48).

Baha Tevfik, Türk milletinin en önemli özelliklerinden birinin göçebelik olduğunu belirtir. Ülkenin geçirdiği birkaç yüzyılı siyasî ve idarî açıdan incelemesi sonucunda hiçbir zaman anılmaya değer bir açıklık, bir sükûnet, bir alçakgönüllülük ve temelleşme eseri görmediğini bu sebeple de bir toplumsal ve ekonomik yaşam biçimi aramanın gereksiz olduğunu söyler. Göçebe halinde Anadolu'ya gelmiş, göçebe halinde fetihler yapmış, sonra da aynı şekilde çekilmiştir (Baha Tevfik, 1997: 100). Bugün de bu göçebeliğin hâlâ devam ettiğini söyler. Çünkü, İstanbul'da yaşayan halkın yüzde doksan beşi, hatta doksan sekizi bir haneye bile malik değildir, hane bir düşür, göçbedir. Ona göre (1997),

Taşrada yaşayan memurlarla beraber ekinciler de böyledir. Yüzde sekseninin ne tarlası, ne bir kulübesi vardır. Bunlar hep rençber, ortakçı ve göçbedir. İstanbul'un kaplama uygarlığı altında hâlâ mükemmel bir göçebe hayatı yaşayan bu millet için biricik yasa 'yeni gün, yeni rızk' yasası biricik bilgi 'günübirlik liderlik' biricik hak 'günlük kuvvet' biricik meziyet 'gurur' fakat biricik vasıf 'aciz'dir. Böyle bir milletin genel konumu 'yoksulluk ve zaruret' sözüyle ifade edilir ve toplumsal konumu maalesef 'serserilik' diye nitelenir. Ülkemizde servet sahipleri yoktur ve olamaz, rezilce bir yaşamla üç-beşbin lira biriktirebilmiş olanları, birtakım meşru olmayan araçlarla beş-on hane, apartmana malik olanları saymıyorum; genel olarak söylüyorum. Özellikle Türklerden söz ediyorum. Bizim içimizde hiç kimse zengin olamaz ve olamayacaktır. Çünkü zengin olmak için gereken araçlara malik değiliz. Ülkemizde özellikle Türk unsuru arasındaki geçinme yolları incelenirse büyük ölçekte memuriyet düşkünlüğünden ve bir de ufak tefek esnaflıktan başka bir şeye rastlanamaz (s. 101).²²

²² Baha Tevfik'in görüşlerine katıldığı için makalesini kitabına aynen aldığı Memduh Süleyman da Türk toplumu hakkında benzer görüşler taşır: "Toplumumuz kokuşmuştur; çünkü ahlâktan, bilimden, her şeyden yoksundur. Tarafsız bakışlarla ruhumuzu, kişiliğimizi incelersek ikiyüzlülükten; kendi kendimizi aldatmak için icad edilmiş ve birer gururlanma vesilesi olmaktan başka bir şeye yaramayan sahte özelliklerden; düşünce bilgi adına kırık dökük ve yöntemsiz olarak bir kaç kitaptan toplanılmış düzensiz bir kütleden; girişim adına ötekine berikine, hükümet kapısına açılmış dilenci elinden hedef noktasına ulaşabilmek için hileden, dalkavukluktan, duyguya hitaptan, duyguyla hareketten başka ne bulabiliriz? Bizim için 'amaç araçları meşru kılar' düsturu gizli bir ahlâki düstur olmuştur. Toplum hayatımızda her birey diğer bir bireyin zararına yaşıyor. Böylece toplumsal dengemiz; ilkesi, temeli çürük, sallanan bir dengeden ibaret... Bundan başka bu dengeyi büsbütün sarsan amaçsız bir yıkma arzusundan ileri gelen bir gericilik de var. Bu gericilik duygusal bir kinin, bir nefretin saikiyle ünlü gençler tarafından ortaya atıldı. Fakat baştan ayağa duygudan oluşmuş bu gençler unutuyorlardı ki bütün sınırları yozlaşmalarla sakatlanmıştır. Ve hastalık sebebiyle düşünmeğe muktedir olmayan avamı ve kendileri gibi yozlaşmalara, isteriye uğramış toplumu yöneten yüksek tabakayı zehirliyorlar. Toplumsal duyarlılığımızı bir 'gönüllü bozulmaya' sürüklüyorlar. En son durumlar sebebiyle meydana çıktılar bağırırlar: Türklük, Türklük!..(Memduh Süleyman, 1997: 94).

3.4.4. Memurlar

Baha Tevfik'in çalışmalarında memur toplumun ve politik sorunların tartışıldığı bağlamlarda sık sık gündeme gelmiştir. Dönemin pek çok aydınının da görüş belirttiği memur tabakası ülkede yerine getirdiği işlev açısından da farklı ideolojik ve felsefî yaklaşımların merkezinde yer almıştır. Baha Tevfik, gerek felsefe ve fikrî içerikli dergi ve kitaplarında gerekse çıkarmış olduğu mizah dergilerinde memuru eleştirel bir biçimde ele almıştır. Çıkardığı mizah dergilerindeki karikatürlerde memuru, kahve, sigara, nargile içerek keyiflerine bakan ve mesleklerinin keyif için yapıldığı bir vazife şeklinde sunar. Bu görseller aracılığıyla devlet dairelerindeki vazifelerini yerine getirmeyen yöneticiler ve memurlar eleştirilmektedir (Su, 2019: 100).

Memurların gündeme getirildiği fikrî yazılarında sosyo-politik bağlam, memurların bir sınıf oluşturup oluşturmadıkları ve bu statüleriyle Avrupa'daki burjuvazinin muadili olup olmadığı tartışmasıdır. Baha Tevfik, memur olma isteğinin kökenlerini toplumun kültürel yapılarında arar. Memurluğun sıradan bir meslek, iş alanı görülmesini reddeder. Bebeklikten itibaren bireyin yetişmesinde ve sosyalleşme süreçlerinde memur olmak toplumsal bir ideal, bir hedef olarak çocuğun önüne konur. Bu süreç öyle belirleyicidir ki, toplumdaki hükümet muhalifleri dahi, memurluğa bağlıdır. Bütün hayatı memur olmak üzerine kuran birey, amacını gerçekleştiremeyince muhalif olur.

Bireyi memur yapanın yasa olduğunu vurgulayan Baha Tevfik, Darülfünun öğrenci ve mezunlarının kötümser olmaları sorununu tartışırken bunun sebebinin, memleketimizde hemen herkesin hükümet memuru olmak hevesini görür. Bu öyle bir arzudur ki, küçük, büyük genç, ihtiyar mutlaka çekiciliğinin tutsağı olmaktadır. Memurların önem ve itibarından söz eden deyişler, öyküler, fıkralar işittiğini vurgular. Anneler, bebeklikten itibaren çocuğunu bu yönde ninnilerle, telkinlerle büyütür ve memurların önem ve itibarından bahseder. Bu sosyalleşme ile de öğrenci bütün hedefini "Mekteb-i Mülkiye"ye giderek memur olabilmek için uğraşır (Baha Tevfik, 1997: 55). Fakat memur olamayan bu mezunlar, amaçları gerçekleşmeyince hükümete karşı düşmanlık beslemeye başlar ve muhalif olurlar. Ona göre, bu muhalif kitle eş,

dost, akrabaları da bu hoşnutsuzluk içine katar ve giderek büyür (Baha Tevfik, 1997: 56). Gençlerimizdeki memur olma hevesinin köklerini ne hükümette ne de halkta görür. Ona göre (1997) biz “Gençlerimizdeki memur olmak heves ve hayalinin kaynağını toplumsal terbiyemizde ve bu toplumsal terbiyenin ortaya çıkmasında büyük bir etkisi olan yasalarımızda aramalıyız” (s. 57). Baha Tevfik’in memurluk hevesinin kökenini yasalarda araması kayda değer bir tespittir. Bu yasalar esas olarak Mithat Paşa tarafından çevrilen Fransız yasalarıdır. Yasalar çevrilirken uygun, uygun olmayan; yararlı, zararlı Fransızların nesi varsa alınmıştır. Ona göre (1997), “Fransa’nın tarihsel gelenekleri, ırksal özellikleri, çevresinin zorlayıcı koşulları, Türk unsurlarının ve özellikle çeşitli unsurlardan oluşmuş Osmanlı milletinin yaşama koşullarıyla uygun mudur, değil midir? Bu yönü düşünmek hiç kimsenin aklına gelmezdi. İşte bugün ancak gelişmiş, hiç olmazsa okuyup yazmak öğrenecek kadar gözünü açmış olanların hükümet memuriyetine heves etmesindeki sebep hep bu yasalardır” (s. 57). Yani, gençlerimizdeki bu arzunun ve davranışın sorumlusu ne kendileridir ne de hükümettir. Hatta halk da değildir. Gençlerimizdeki memur olmak heves ve hayalinin kaynağını toplumsal terbiyemizde ve bu toplumsal terbiyenin ortaya çıkmasında büyük etkisi olan yasalarımızdır. Fransa’da derebeyliklerin çözümlenerek memleketi bir elden yönetmek demek olan merkeziyetçiliğin gelişmesini bürokrasinin yani memurluk ve “kırtasiye yöntemi” dediği evrak işlerinin artması ile açıklar. Böyle bir devlet yapısında da yasaların hepsi bireyin özgürlüğü aleyhinedir. Hükümet ticaretten evliliğe her şeye karışır (Baha Tevfik, 1997: 57-58). Ona göre (1997), “Düşünemeyenlerden oluşmuş bir halk; merkeziyetin bu derece mekanik bir biçimini kabul etse de tedricen gelişmeye yüz tutmuş kavimlerde böyle bir yönetim; memuriyet hevesi ve daha doğrusu ezmek arzusu gibi muhteris yetilerden başka bir şey doğuramaz” (s. 59).

Bir başka alan da, memurların istibdat rejimindeki konumları ve işlevleridir. Memurları bir aydın tabaka gören Baha Tevfik, memurların özellikleri üzerinden istibdat rejiminde nasıl bir işlev görebileceğini tartışır. Ona göre, istibdatın etkinliği memurları çok aşar. Çünkü, memur yaşama ve geçinme zorluğu nedeniyle üstünün bütün buyruk ve isteğine boyun eğmek zorundadır. Hükümetle iş yapanlar da amacına ulaşmak için memurlarla iyi geçinmek zorundadır. İşli olan herkesin mesela bir kaymakamla iyi geçinmek zorunda olduğunu vurgular. “Hükümetin etkinliği meşru da

olsa, müthiş ve sürekli bir istibdad oluşturmaktan geri kalmadığını” (Baha Tevfik, 1997: 47) dile getirirken, hükümetin bizatihi varlığının istibdatla özdeşleşmesi gibi bir iklim ortaya çıkar.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEVLET DÜŞÜNCESİ

4.1. ZİYA GÖKALP'TE DEVLET DÜŞÜNCESİ

Gökalp, devlet konusuna düşünce sisteminde önemli bir yer ayırır. Devleti, sosyolojik tarih perspektifinden ayrıntılı bir biçimde çözümler. Toplamların geçirdiği tekâmüle bağılı bir devlet modeli çizer. Her toplum tipine uygun gelen bir devlet yapısını, iç ve dış etkenler gözetilerek ortaya çıkan değişimin çözümlemesini yapar. Gökalp, “devlet”i siyasi bir efkâr-ı amme rabıtasıyla birleşerek siyasi velâyete tabi olan bir heyet olarak tanımlarken (Gökalp, 1981: 41) başka bir metinde de “Devlet (étât)”i kendine mahsus bir hükümete, bir araziye ve bir ahaliye “population” malik olan zümre olarak tanımlar. Devletleri de kavmi (ethnique), sultani (impérial) ve millî (national) olarak üçe ayırır. Gökalp, millî devleti, imparatorlukların çöküşüyle başlatır. Ona göre, Avrupa’da Roma ve Cermen imparatorluklarının çöküşünden sonra millî devletler teşekküle başladı. Fakat bugün Almanya’dan başka millî bir devletin gösterilemeyeceğini iddia eder. Diğer devletler ise millî devlet ile saltanatın muhtelif şekilleridir. Meselâ İngiltere devleti, Büyük Britanya’da millî bir devlettir, fakat İrlanda ile sultanlık ilişkisi kurar. Fransa’da millî devleti teşkil edenlere vatandaş denilir (Gökalp, 1981: 153).

4.1.1. Türk devletin tarihî sosyolojisi

Gökalp, eski Türklerde devlet kurumunu ortaya çıkan toplum tekâmülüne bağılı olarak çözümlemeye girişir. Gökalp, “Malta Mektupları” eserinde Türkler, evvelâ “El” şeklinde, İslâm olduktan sonra “Saltanat” ve şimdi de asrî “Millî Devlet”

haline geçtiğini belirtir. Türkçülük de bu son devrin mefkûresidir (Gökalp, 1977a: 116). Öncesinde yazdığı bir eserinde ise, cemiyetler, aşiretler ve devletler iki türe ayrılır. Devletler, medine, saltanat ve asrî devlet adıyla üç türe bölünür. Buna göre, Türkler, İslâmiyet'ten evvel Asya'da medineler halinde idiler. Osmanlılar devrinde bir "saltanat/empire" teşkil ve seyyar medineler halinde boy beyleri yerine sancak beylerini ikame ettiler. Tanzimat ve inkılapla başlayan hareketler ile Osmanlı Türkleri, asrî bir devlet olmaya başladılar. Asrî devlet kanun yapan bir hükümete, müstakil bir harsa, millî bir iktisada malik olan cemiyet demektir (Gökalp, 1981: 122).

Ona göre, eski Türklerde hükümrانlık hakana değil, il'e aitti. Çünkü, hakanı seçen de indiren de kurultaydı. Savaş ve barışın ilanı gibi önemli işler kurultayda alınan kararlar olurdu. "İl" in kelime mânası "sulh" demektir. İlci, sulhcü manasındır. "Gök Tanrı" İl'in timsalidir ve sulh ilâhıdır. İlhan, sulh dininin bir yayıcısı konumundadır. Türk ilhanları, bütün Türk illerini sulhe davet eder ve bütün hakanlara "oğlum" diye hitap ederdi. Gökalp'e göre, Türk ilhanları, emperyalist değildir. Çünkü yalnız Türk illerini birleştirmekle iktifa ediyorlar, başka milletlerin ülkelerini fethetmiyorlardı. Mesela, hanların ilk ilhanı Mete'nin, Çin devleti iki defa eline geçtiği halde, imparatorluğu kabulden imtina etmiştir (Gökalp, 1968: 137).

Gökalp, küçük illerde ise sistemin yapısını şöyle anlatır:

Bütün il, bir millet meclisi hükmündeydi. Halkın mukadderatını bu meclis idare ederdi. Büyük illerde, boy beylerinden mürekkep olan 'Şölen' adlı meclis, il'e ait işlere karar verirdi. Hakanlıklarda, ilhanlıklarda ise millet meclisi mahiyetinde olmak üzere 'Kurultay' vardı. Bu meclislerin müşaveresine Kinkâş denilirdi. Her il birbirine müsavi fertlerden mürekkeptir. Eski Türklerde bir il diğer illeri tâbiyeti altına aldığı zaman, onların siyasî teşkilâtını bozmazdı. Tâbi il'in eski reisi, 'baygo', yani 'melik' namıyla eski mevkiini muhafaza ederdi. Hakan bunun nezdinde 'Şâd', yahut 'Şane/Şahne' namıyla bir komiser bulundururdu. Bir hakan da sair hakanlıkları fethettiği zaman, eski hakanları yerlerinde bırakırdı. Yalnız kendisi İlhan namıyla bunların reisi mevkiine geçerdi (Gökalp, 1968: 137).

İslâmiyet'in Türklerce benimsenmesi sonrasındaki Türk devlet yapısına da önceki dönem kadar olmasa da değinen Gökalp, İslâmiyet'te dinin, cemiyet ve siyasetin üstünde olduğundan bahseder. Selçukî Devleti teşekkül edince Başvezir Nizâmülmülk, Sultân'ın, insanları idare etmek için Allah tarafından seçildiğini yani, "Zıllullahi fil-Âlem" olduğunu söyler. Amacı da Halîfe'nin elinden gücünü almaktır (Gökalp, 1977a: 60). Selçukîler'de her Melik'in ülkesi kendisine mahsustu ve orduları

da ayrıca vücuda gelmişti. Bundan amaç, kavmin biri isyan ederse, diğerlerine isyan edenî te'dîb ettirmekti. Bu suretle Selçuklular kendi milletine değil, başka halklara dayanıyordu. Oysa, Anadolu'daki Türkiye Selçuk Devleti, tamamıyla kavmî bir devlet, bütün Müslüman ahalisi yalnız Türk'tü. Gökalp, Selçukîlerin burada cihangirlik davası gütmediklerini oldukları yerde ictimâî hayatı yükseltmeyi gaye edindiklerini belirtir. Hatta, toprağı işlemişler, eski yerli Hristiyanlara kendi lisanlarını unutturmuşlardır. Çünkü maksat, orasını kendilerine bir "Vatan" yapmaktır (Gökalp, 1977a: 61).

Gökalp, diğer Türk-İslâm devletlerinden Gazneli ve Karahanlı devletlerinde iki ayrı hükümet şeklinin bulunduğundan bahseder. Biri "Sultanlık", diğeri "Hakanlık". Ona göre, bu iki sistem birbirine benzememektedir. Karahanlılar'da soya kıymet vardır: Türk olmayan, emir ve vali olamamaktadır; asıl sülâleden olanlar, valiliklere tayin olunmaktadır. El hâlinde kurulmuş olup, Türkler'e dayanır. Bundan dolayı hepsi bir "Millet" halindedir (Gökalp, 1977a: 75). Gazne'de ise, bir kölemen Türk ordusu vardır. Ahali, "Hâkim Türklere" yabancı, Keşmirli, Sindli, Belûç, Fars ve Afganlı'dır. Kaşgar'da lisan Türkçe, diğer tarafta Gaznevîler'de resmî lisan, Farsça'dır. Meşhur İran destanı "Şehnâme", Mahmûd-i Gaznevî tarafından Firdevsî'ye yazdırılmıştır ama Türklük aleyhinedir. Çünkü, "Şuûbî" bir cemiyetten doğmuştur (Gökalp, 1977a: 76).

Gökalp, İslâm'da da üç hükümet şeklinin bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisi "İlahî Hükümet/Hâkimiyet-i İlâhiyye." Bu model, Peygamberin zamanındaki durumu betimler. Müslümanlar bir "cemaat"tir. Arazi de asker de Allah'ın addolunur. Arazi Sahipleri, "Allah'ın Hakkı" olması gereken bir "zekât" verir. Bu "hak", fukaraya, mesâkîne, dullara, yetimlere, cihada harcanır (Gökalp, 1977a: 109). İkinci model ise "Saltanat"dır. Saltanat devrinde hâkim, Padişâh'tır. Memleket ve arazi Sultan'ındır. Saltanat Devri'nde ceza, "ta'zîr" adıyla zikredilir ve Sultan, suçu sabit olanlardan istediğı cezayı verir, hapsedip, öldürebilir. Üçüncüsü model ise "Hâkimiyet-i milliyeye"dir. Bu devirde ise sultan hâkim değil, "Millet" hâkimdir. Orduya "Orduy-i Osmânî" ve hazineye "Hazîne-i Osmânî" denmektedir. "Ta'zîr" yerine de, "cezâ" denmektedir çünkü, kamu hukuku adına yapılmaktadır (Gökalp, 1977a: 110).

Gökalp, Osmanlı Türk devlet anlayışının da eski Türk ve Arap İslâm yönetim tarzlarının yeniden düzenlenmesi üzerine kurulduğunu dile getirir. Ona göre, Türkler’de saltanat ve hâkimiyet hanedanı idaresindeki ülkenin, eski millî töreye göre, “mülkiyyet-i şahsiyye” makamındadır ve Türk hükümdarı öldüğünde, oğulları arasında arazi taksime uğrar, bu durumun sonucunda da hanedan çöker. Gökalp, bu uygulamayı devletin zayıf noktası olarak değerlendirir. İslâm Devleti’nin zayıf noktası da, Halife veya Sultan’ın, kanun yapamamasıdır. Yani “Fıkıh”ın esîri olmasıdır. Onda esas, ailenin kavimden mukaddes olmasıdır. Devletin yapacağı birçok işleri, evkafa yaptırır. Osmanlı Devleti teşekkül edince, bu iki eksikliği izale etmiştir. Yani kanun yapmak salâhiyetini Padişahlar üzerine almıştır. Osmanlı Devleti bu konuda büyük bir adım atmıştır (Gökalp, 1977a: 62). İkincisi ise, Eski Türk töresine göre “saltanatın evlâd arasında taksimi”dir. Gökalp, burada, Türk ve İslâm hukuku arasında ayrılık bulunduğunu dile getirir. İslâm hukukuna göre, “Velâyet-i Amme”, memuriyettir ve bu, taksim olunamaz; bir adamın mülkü değildir, evlâdına da intikal edemez. Hatta, bir ailede bile istikrarı, câiz değildir. Halbuki Eski Türk hukuku, bunu bir mülkiyet addedip, tevârüsünü kabul etmektedir. Bu soruna çare bir tek şehzadeyi hayatta bırakmakta bulunmuştur. Hatta Fâtih Sultan Mehmed, bunun için kanun yapmıştır (Gökalp, 1977a: 63). Bu usûl de, 1603’te tahta çıkan Sultan Ahmed-i Evvel zamanına kadar devam etmiş, bundan sonra da şehzadelerin öldürülmesi yerine kapatılması usulüne geçilmiştir. Elbette bütün bunlar Devletin parçalanmasını önlemek amacını gütmektedir (Gökalp, 1977a: 64).

Gökalp, Osmanlı devlet sisteminde padişahın eşsiz üstünlüğünden bahseder. Manevî cihet açısından, yalnız Padişah hanedanı “asil”, “bakîsi” de Padişah’ın kölesidir. En büyük köle de sadrazamdır ki, “Huzûr”a girince dokuz defa yeri öper. “Dîvân’daki Vüzerânın” hepsi köledir. Padişah, suçu sabit görülenlerden istediğini idam edebilir. Bundan dolayı, Osmanlı Devleti’nde, dünyada görülmedik bir disiplin vâki olmuştur. Meselâ, birinin idamı için ferman çıktığında o kişi asla infazdan kaçmaz, icraya kendisi gelirdi. Gökalp, bugünkü ahlâkla bunları doğal olarak beğenemeyeceğimizi ama emsalsiz cihangirliğin de ancak bu zihniyetle mümkün olduğunu söyler (Gökalp, 1977a: 86). Gökalp, Türklerin, Osmanlı devlet idaresinde büyük mevkilere çıkamadığını, Dîvân erkânı başta olmak üzere, büyük makamlara, devşirmelerin getirildiğini belirtir. Fakat, devşirmeler aslen Sırp, Macar, Bulgar,

Arnavut, İtalyan olmasına rağmen Türkleştiklerini ve devlet hizmetinde Türk'ten fazla Türk oldukları üzerinde durur. Onlar Enderûn'da bu ruhu ve terbiyeyi almaktadırlar. Gökalp, "Eski-Osmanlılık" denilen "Zeâmet Devri"nde yani devletin yükselmesini bu olguya dayandırır (Gökalp, 1977a: 87;113). Son Malta sürgününde dile getirdiği bu düşünceler sıkça dile getirdiği olumsuz ve olumlu bir niteliğe büründürdüğü Osmanlı-Türk tipolojisinden bariz bir farklılık taşır. Olumsuz Osmanlı tipinin Türklüğüne vurgu dikkat çeker. Gökalp'e göre, Türk devleti demek, Mevkib-i Hümayûn demektir. Mevkib-i Hümayûn'un efrâdı: "Padişahın kapukulu, vüzerâ, beylerbeyileri, sancak beyleri ve onların kapukulları, eyâletlerdeki bütün sipâhîler, akıncılar, yaya askeri, altı-bölük süvari, silahtarlardır. Bunlara 'Osmanlılık ile geçinenler'de denirdi. Bunlar, vergi vermeyen ve 'Berâyâ' da denilen 'Osmanlılar'dır. Bütün memlekette köprüler, yollar da köylülerden yani reayadan sorulurdu (Gökalp, 1977a: 82-83)."

Gökalp, devletin çöküş sürecinde İmparatorluğa farklı bir anlam ve işlev yükler. Ona göre, Osmanlıların imparatorluk kurması "anavatan"a önemli faydalar sağlamıştır. Türk devlet felsefesinde, yukarıda vurgulandığı gibi, başka ülkeler fethetmek yoktu, bu açıdan sulhçu bir devlettir. Anadolu Selçukî Devletinin gayesi de, fikr-i istilâ beslemeyip, Anadolu'yu vatan yapmaktır. Bu sayede, Osmanlı Devleti'nin temelini kurmuşlardır. Osmanlılar ise, başka bir siyaset takip etmiştir. Avrupa'ya, Afrika'ya, Mısır'a, Trablusgarp'a, Tunus'a, Cezayir, Fas ve Habeşistan'a, Arabistan'a, Yemen'e, Aden ve Ummân'a kadar yayılmışlardır. Bu sefer, Gökalp, bu fetihleri zamanın şartlarına göre muhakeme ederek doğal görür. Çünkü Avusturya ve Rusya, Türk'e karşı teşekkül etmiş İmparatorluklardı. Bunlara karşı Türkler emperyalizm yapmasa idiler, bu iki İmparatorluk, bizi yok edecekti. Gökalp'e göre, gerileme başlayınca memleketin bu genişliği Osmanlıların hayatını kurtarmıştı. Başka bir ifade ile Anavatan'dan uzak olan bu yerlerdeki zayıyatımız, Anavatan'ı muhafaza ettirmiştir. Gökalp'in bu değerlendirmesine göre, bir "Türk Millî Devleti", bir de "Türk İmparatorluğu" var. Millî Devlet, Anadolu'da yaşıyor; İmparatorluk ise, zarara uğrayandır. Eğer, İmparatorluk olmasaydı, ilk hamlede düşmanlara Konya'yı verecektik. Oysa, son üç asırdaki zayıyatımızla beraber, Anavatan kurtulmuştur (Gökalp, 1977a: 65). Gökalp, burada dikkat çekici bir devlet kavrayışı ortaya koymaktadır. İmparatorluğun içinde bir "millî devletin" varlığından bahsetmekte ve İmparatorluk çökünce devletin özü olan millî devlet husule gelmektedir.

Millî devletlerin ortaya çıkışını çözümlerken Avrupa tarihinden faydalanan Gökalp, Avrupa’da millî kültürün ortaya çıkışını, Reform hareketleri ile başlayan Papalık’a ait otoritenin yıkılması, dine serbestinin gelmesi ve “Revolution” ile de siyasetteki otoritelerin yıkılmasında görür. Sonra “Romantisme” çıkmış o da, sanayideki otoriteyi yıkmıştır. Devrim (revolution) neticesinde ilk önce İngiltere’de “Hâkimiyet-i Milliye” teşekkül etmiştir. Böylece, Avrupa’da yeni hayat, isyanlarla başlamıştır. Sonuçta da millî harslar ortaya çıkmıştır. Ümmet devrine, imparatorluk devrine, nihayet geliyor. Bu üç türlü isyanla, bir dönem kapanıyor. Gökalp’e göre, bizde Tanzimat’la “millî hars fikri” uyanmıştır çünkü, halkta, eski Türklük yaşamaktadır. Yalnız, yönetici sınıfta, Şark İran medeniyeti yerleşmiştir. Demokrasi devrine girince, millî hars, meydana çıkmıştır (Gökalp, 1977a: 67).

Gökalp, Tanzimat’tan sonraki Islahat’ta Avrupa devletlerinin hoşuna gitme kaygısının öne çıkarıldığını vurgular. Çünkü, bu ıslahat yapılırken, Avrupa Devletleri, “Islahatın gayesi, Gayrimüslimlerin muhâfaza-i ırz ve canları olmalıdır”, şartını getirdiler. Hükümet zayıf olduğundan, Avrupa’ya hoş görünüp, kendisini sevdirmek için, Avrupa’yı memnun edecek tarzda ıslahata başlamıştır. Bu açıklamada Gökalp’in ıslahatların yapılış motivasyonunda psikolojik etkenlere dikkat çektiği görülür. Ona göre, bu ıslahatta, iki fikir sahibi var: Biri, Reşit Paşa, biri Mehmed Emin Ali Paşa. İlki olan “Gülhâne Hattı”nı 1839’da Reşit Paşa yazdırıyor. Onda, bütün Osmanlı efradının “Müsâvât”ı, “Adâlet”in merkezileşmesi, kanunsuz vergi tarh olunamayacağı vb. esasları kapsıyordu. Reşit Paşa, daha fazla, Müslümanları himaye ediyordu. Gayrimüslimlere imtiyaz söz konusu değildi. Onları, diğer fertlerle eşit kılmak vardır. Bu Ferman, İslâm(lar) tarafından da, kabule mazhar oldu. Fakat, Kırım Muharebesinden sonra, 18 Şubat 1856’da sâdır olan ve “İslâhât hatt-ı Hümâyûnu”da denilen “İmtiyaz Fermanı”nda, Hristiyanlara önemli imtiyazlar bahşedildi. Bu ıslahatlarda Hristiyanlar, Müslümanlara göre üstün tutuldu. Önceden Patrik imtiyaza sahip iken şimdi “Patrik Makamı”nda kuvvetin toplanmasına karşı çıkılmış ve bir “Meclis-i Cismânî” icat edilmiştir (Gökalp, 1977a: 100). Gökalp, bu fermanla gayrimüslimlerin yeniden bir teşkilatlanmaya maruz bırakıldığını belirtir. Yani, önceden yalnız bir “Ruhani Meclis” varken şimdi bir de “Meclis-i Cismanî” teşekkül etmiştir. Bu meclis seçimle oluşmakta ve Patriki kontrol etmektedir. Gökalp’in eleştirisine göre, Patrikhâne’nin, Adliye, Mâliye, Maarif Nezaretleri ile, Meclis-i

Mebûsânı var. Halbuki, mezhebi olan bu imtiyazla, Meclis-i Rûhânî'nin, hiç alâkası yok. Şu hâlde, Cemâat-i Hıristiyâniyye, “Meşrûfî” bir idareye mazhar oluyor. Yani, meclis, idare, yargı düşününce müstakil birer “Devlet Müessesesi” hâlini almıştır (Gökalp, 1977a: 101).

Gökalp, Tanzimat ile Islahat Fermanının iki hükümet biçimini temsil ettiğini tespit eder. Bu noktada, Tanzimat ile sultan sarayın hâkimiyetini sağlar. Tanzimat'ın ilanını sağlayan hariciye nâzırı Koca Reşit Paşa'nın fikri, “Merkeziyetçilik”tir. 1856'da “Islahat Fermanı”nı Sultan Mecit'e ilân ettiren Mehmed Emin Ali Paşa'nınki ise “âdem-i merkeziyet”tir. Fakat, vilâyetleri değil gayrimüslim cemaatlerin âdem-i merkeziyeti. Bu zihniyete göre, Halife, İslâmlar'la beraber bir “Cemaat”, Rum ve Ermeniler'e ait Patrikhâneler bir “Cemaat” olmaktadır. Bu durumda da Osmanlılık, “Konfedarasyon Cemaat” halinde bir teşekkül, demektir (Gökalp, 1977a: 102). Gökalp, İttihat ve Terakki siyasetinin Reşit Paşa'ya ve İtilaf ve Hürriyet Fırkası'nınkini Mehmed Emin Ali Paşa'nın âdem-i merkeziyetçi gayrimüslim cemaat siyasetine mutabık bulunduğunu belirtir. Ona göre, bir cemaatin, siyâsî hukuku, hakk-ı kazâsı, maarif işleri teşekkül ediyorsa o yapı zaten bir “devlet”tir. Gökalp, bir taraftan kapitülasyonları genişleterek, sefarethanelere hakk-ı kazâ, Patrikhânelere hakk-ı kazâ, Meşihat'e kezâ hakk-ı kazâ vermekle memlekette pek çok “devlet” teşkil edildiğini dile getirir (Gökalp, 1977a: 103).

Gökalp, Osmanlı devletini “İslâmî devlet” görür ve Tanzimatçıların da bu niteliğinden devleti uzaklaştırdığını iddia eder. Peki devlet “asrî bir devlet” mi olmuştur? Gökalp, bu soruya da olumsuz cevap verir. Bilakis, “Tanzimatçılar, devleti asrî bir devlet olmaktan da mümkün olduğu kadar uzaklaştırmışlardır. Çünkü, asrî devletin esası, memleketindeki bütün teşkilâtları ya hizmet-i umumiyye (Service Publique), yahut cemâat-ı hususiyye (Association Privee) haline getirerek, cümlesini kanunu rabıtalarla kendi mekanizmasına raptetmektir (Gökalp, 2019: 105).” Gökalp'e göre, “Hizmet-i umumiyeler devletin resmi daireleri hükmünde olup cemiyet-i hususiyeler ise devletin kanununa tebean ve onun müsaade-i resmiyesi ile teşekkül etmiş heyetler olduğu için vücutları devletin velâyet-i âmmesini tahdit ve takyid edemez.” Şayet devlet bu amacı hedeflemeyecek olursa, ülkedeki her bir teşkilatın fertler üzerinde bir kamu otoritesi tesis ederek fiilen bir devlet mahiyetine dönüşeceği

konusunda uyarır. Otoritenin tekliği ve bölünmezliğine yönelik bu vurgu modern devletin temel niteliğinin tespiti açısından önem taşımaktadır. Bir teşkilatta kamu otoritesinin mevcut olup olmadığını gösteren toplumsal ölçü “hakk-ı kazâ”dır, yani yargılama yetkisidir. Herhangi bir zümrenin hakk-ı kazâsı var ise, onun aynı zamanda bir velâyet-i âmmesi ve binâenaleyh bir devlet mahiyeti var demektir. Bu açıdan değerlendirilince Tanzimat’tan önce sefarethanelerde ve patrikhanelerde hakk-ı kazâ ve yani bir nevi devlet mahiyeti mevcut idi. Gökalp’e göre, bu uygulamaların mesuliyetini Tanzimatçılara atfetmek doğru değildir. Burada asıl sorun Tanzimatçıların bu hastalıklı müesseseleri normal görmesi ve hatta daha da ileri giderek Müslümanlar için de uygulamalarıdır. Yani, bu kurumlar kaldırılması gerekirken takviye ve tahkim ettiler (Gökalp, 2019: 106).

Gökalp, Tanzimatçıların “idare teorisine” nüfuz edebilmek için, “idari yenilik” adına ithal edilen iki tabirin derin bir şekilde araştırılması gerektiğini belirtir. Bunlar “cemaat” ve “umûr-ı mezhebiye” (mezhep işleri) tabirleridir. Gökalp, Osmanlı devlet ve toplum yapısında “Cemaat” kelimesinin anlaşılması için öncelikle Avrupa’daki karşılığına ve uygulamalarına bakar. Fransa’da Protestan ve Musevî kiliseleri, Paris’te Rus ve Amerikan kolonileri bulunmalarına rağmen bunların bizdeki “yerli yahut ecnebi cemaatlerine” benzemediğini söyler. Ona göre,

Bizdeki yerli ve ecnebi cemaatlerin hakk-ı kazâları, imtiyazât-ı hukukiyeleri, velâyet-i âmmeleri mevcut olduğu halde Fransa’da yahut Paris’te mevcudiyetini zikrettiğimiz kilise yahut kolonilerin bu kâbilden hiçbir hakları, hiçbir imtiyazları yoktur. Fransa’daki bütün Protestanlar ve Müsevîler, Ruslar ve Amerikanlar bütün hukuki ilişkileri özellikle Fransa devletinin hukuk otoritesine tâbidir. Bu durum bütün medeni milletlere şâmilidir. Görüldüğü gibi, asrı bir devlette cemaat mahiyetini hâiz heyetler yoktur ve olamaz. Bunların ya genel hizmetleri ya da özel topluluklar haline dönüşümü kamu hukuku gereğidir. Onlara göre Osmanlı Devleti fertlerden mürekkep bir heyet değil cemaatlerden mürekkep bir müttehida mahiyetindedir. Yerli ve ecnebi cemaatler arasında bir de, halifenin ‘riyaset-i diniyesi’ (dini başkanlığında) bir cemaat-i İslâmiye tasavvur ettikleri için böyle bir ‘cemaatler konfederasyonu’ kendilerine gayet mâkul görünüyordu. Bu sistemde Sultan bu konfederasyonun “süzeren”i olacak, halife ile beraber patrikler ve sefirler onun vasalları hükmünde bulunacaktı. Sultan aynı zamanda hilâfet sıfatını da hâiz olduğu için cemaat-i İslâmiye’nin diğer cemaatler üzerindeki hakk-ı tefevvuku nev’anma (cins ve çeşit bakımından) temin edilmiş bulunuyordu (Gökalp, 2019: 106-107).

Tanzimatçıların bu politikaları “dinlerin serbestiyesi” ilkesi adına yapıyordu ve bu yapılara “cemaat-i diniye” adını vermişlerdi. Özerk bıraktıkları hukuk sistemine de “umûr-ı mezhebiye” tesmiye ediyorlardı (Gökalp, 2019: 108).

Gökalp, Tanzimatçıların idare teorilerinin bir sonucu olarak ecnebi cemaat yapısı gibi bir de “İslâm cemaati” teşkil etmeye çalışmasını eleştirir. “Mehâkim-i şer‘iyyenin (şer‘i mahkemelerin) Meşihat-ı İslâmiye’ye (Şeyhülİslâmlık makamına) raptı bu gayenin birinci adımı olduğu gibi cemaat-i İslâmiyeler teşkili hakkındaki projeler de bunun ikinci adımı idi.” Fakat sadece Edirne’de uygulanan bu sistem diğer vilayetlerde uygulanmamasını Gökalp, olumlu görür. Burada temel sıkıntı ise ecnebi cemaatlerin birer devlet hüviyetini kazanırken, zaten Osmanlı devleti halifenin riyaseti altında bir İslâm devleti iken onun karşısında cemaat namıyla bir ikinci İslâm devleti ikâme edilmesidir. Bu tehlike iki İslâm teşkilatı arasındaki çatışma yanında bir diğer tehlike de harici ve dahili kapitülasyonların meşruiyetini kendi fiilimizle tasdik ve teyit etmemizde görür. Bununla birlikte, “cemaat-i İslâmiye teşkilatı” yapılmamakla beraber onun kadar tehlikeli bir uygulama başlatılmıştı. “İslâm dini dahilinde devlete ait hakk-ı kazâdan (hukuk hakkı) başka bir de Bâb-ı Fetvâ’ya ait ikinci bir hakk-ı kazâ tanınmıştı”. Başka bir ifade ile “Taaddüd-i kazâyı (çok hukukluluk) kabul etmek ve umûr-ı diyâniyeyi (din işleri) umûr-ı kazâiyeden (hukuk işlerinin) temyiz ve tefrik etmemek İslâmiyet’in esâsâtına muvafık(uygun) geliyordu.” Bunun anlamı, Avrupalı aydınların iddia ettikleri gibi İslâm devleti hiçbir zaman asrî bir devlet mahiyetini alamayacak dolayısıyla ne dahilen ne de haricen müstakil olamayacaktı. Bu takdirde kapitülasyonları kaldırmaya da hiçbir hakkımız bulunmayacaktı (Gökalp, 2019: 112).

Gökalp, Türk meşrutiyetinin sosyoloji nazariyelerine en muvafık bir hükümet tarzı olduğunu iddia eder. Ona göre, sosyoloji noktayı nazarından en mükemmel millet meclisi, milletteki muhtelif tesanütleri temsil eden meclistir. Durkheim’den hareketle bir milletin iki türlü tesanüte sahip olduğunu belirtir. Bunlar, mihaniki tesanüt ve uzvi tesanüttür (Gökalp, 1982: 120). Gökalp, millet meclisinde de bu iki tür tesanüt temsilcilerinin bulunması gerektiğini belirtir. Bu noktada mihanikî tesanütü, iki türlü şahıslar temsil edebilir. Bunlar: meslekleri itibarıyla umumî vazifelerle uğraşanlar, mahallî hayatlardan ziyade milletin umumî hayatına vakıftırlar. Memleketlerinde, ömür geçirenlerse, umumî hayattan ziyade livalarının hususî hayatını bilirler. Birinciler, daha ziyade milletin geneli tarafından bilinendir. İkincilerse, daha ziyade, mensup oldukları liva halkı nazarında bilinendirler. Seçimlerde başarı bilinirliğe dayandığı gibi temsilkârlıkta, seçim zümre ile alâkadardır. Gökalp, bu verilere dayanarak mebusların ikiye değil üçe ayrılması gerektiğini önerir (Gökalp, 1982: 121).

Bu mebus türleri şunlardır: 1. Liva mebuslarıdır ki livalar tarafından seçilir. Bunlar bilhassa kendi livalarının tanınmışlarıdır. 2. Umumî mebuslardır ki umum millet tarafından seçilir. Bunlar da bilhassa milletin geneli tarafından bilinirler. 3. Meslekî mebuslardır ki tabipler heyeti, muallimler heyeti, mühendisler heyeti, tüccar, çiftçi, sanatkâr vb. heyetleri tarafından yani işlerin taksiminden doğan meslekî zümreler tarafından seçilirler. Bunlar da kendi meslekî zümrelerinin tanınmışlarıdır (Gökalp, 1982: 122). Cumhuriyet döneminde yazılan bu makalede, Gökalp, liva mebusları arasında, tabip, mühendis, muallim, baytar ilh... mesleklerine mensup mütehassıs mebusların bulunduğunu ama yetersiz olduğunu belirtir. Çözüm olarak da şu öneriyi sunar:

Gelecek intihaplarda liva, mebusları kânunen muayyen miktarında kalmakla beraber, bunlara ilâveten elli adet umumî mebusun umum millete ve elli adet meslekî mebusun da meslekî zümrelere intihap ettirilmesi muvafıktır. Bu üç türlü mebuslar, birbirinin ifratlarını tâdil ederler. Umum mebuslar liva mebuslarıyla meslekî mebusların hususîcilikteki ifratlarını bunlarda umumî mebusların umumîcilikteki ifratını tâdile çalışırlar. Elli adet meslekî mebusun memleketimizde mesleklerin ilmî ve amelî kıymetlerine göre adilâne bir taksime tabî tutulması da lâzımdır (Gökalp, 1982: 123).

Gökalp, devlet çözümlemelerinde İslâm ile modernleşmenin uzlaşp uzlaşmadığı konusuna değinirken İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin politikalarına yön verme kaygısı önemli motivasyon araçlarından. Gökalp, İttihat ve Terakki Kongresi'nde icra edilen ilmî münakaşa neticesinde, İslâmiyet'le “medeniyet-i asriyyenin” tamamıyla uyuşabilir olduğuna itimadın ittifakla oluştuğunu dile getirir. Namık Kemal ile Cevdet Paşa gibi zevatın da bu fikre inandığını söyler. Ayrıca, bu fikrin aksine inanan bir zümre de mevcuttur. Bu zümrenin görüşüne göre, İslâmiyet, hiçbir zaman medeniyet-i asriyye ile itilâf ve imtizaç edemeyecekti (Gökalp, 2019: 97). Gökalp, konuyla ilgili birbirine zıt iki zümreden bahseder: Avrupa mutaassıpları ve medrese mutaassıpları. Bu zaviyeden,

Mutaassıp Avrupalılara göre, mademki esâsât-ı İslâmiyye medeniyet-i hâzıra (şimdiki medeniyetle) ile itilâf edemeyecek, o halde bu esâsâsatı (esasları) tamamıyla terk ederek, maddi, manevî bütün varlığımızı Avrupa medeniyetine intibak ettirmemiz lazım gelir. Mutaassıp medreseciler ise bunun aksini düşünüyordu: Mademki, medeniyet-i asriyyenin İslâmi esaslara itilâfı mümkün değildir, o halde bu medeniyetin bütün anâsırından teberri ederek (yüz çevirerek) an'anât-ı mevcudemizle (mevcut geleneklerimizle) iktifa etmemiz iktiza eder. Görülüyor ki bu niziblerin ikisi de içtimâî şe'niyetten uzak, pek uzak bulunuyorlar. Milletimiz ne mukaddes dininden vazgeçebilir ne de hayat-ı asriyyenin (modern hayatın) icabât-ı zaruriyyesinden (zaruri gereklerinden) tecerrüd edebilir. Muktazay-ı hikmet (hikmetin gereği), bu iki

himmetten birini diğerine feda etmek değil, belki onları birbiriyle telife (uzlaştırmaya) çalışmaktır (Gökalp, 2019: 97-98).

Gökalp'in modernleşme konusunda dikkat çekici iddialarından biri İslâmiyet'in esaslarına yakınlaştıkça “asrî medeniyetle” uyuştuğunu Hristiyanlığın İslâmiyet esaslarından uzak bulundukça asrî medeniyetle uyuşamadığıdır.

4.1.1.1. Millî devletlerin doğuşu

Gökalp'in entelektüel yazarlık yaptığı döneminde İmparatorluklar çökmekte, Lehistan, Finlandiya, Kafkasya ve Türkistan'da birçok yeni devletler teşekkül etmektedir. Dünyanın bir laboratuvar gibi gözlem alanı olduğu bu dönemde, devletlerin alacağı şekiller hakkında öngörüler Gökalp tarafından dile getirilmiştir. Gökalp, devletlerin uğradığı değişmelerin gelecekte devletlerin alacakları şekil hakkında iki kuramı doğurduğunu dile getirir. Bir taraftan küçük devletler birleşerek büyük bir devlet şeklini alırken, diğer taraftan da büyük devletler parçalanarak küçük devletlere bölünmektedir. Mesela, asırlardan beri küçük devletler halinde bulunan İtalyan milletinin eyaletleri birleşerek büyük bir İtalya vücuda geldiği gibi, bugünkü Almanya devleti de birçok Alman devletçiklerinin, Prusya kralının liderliği altında birleşmesiyle teşekkül etmiştir. Bu iki devlet bize gittikçe küçük devletlerin birleşerek büyük devletler ortaya çıktığını gösteriyor. Oysa aksini gösteren örnekler de vardır. Mesela eski Türkiye imparatorluğu Romanya, Sırbistan, Yunanistan, Bulgaristan gibi birçok küçük devletleri doğururken, Avusturya imparatorluğu da Macaristan krallığını doğurmuştur (Gökalp, 2018: 290). Gökalp bu iki kurama da ihtiyatlı yaklaşır. Ona göre devletler, genel olarak, ne büyümeye, ne de küçülmeye doğru gitmektedir. Bir milletten olup da ayrı ayrı devletler halinde örgütlenmiş olan İtalya ve Almanya gibi memleketler, millî bir bayrak altında birleşerek büyük bir devlet vücuda getirmektedirler. Osmanlı, Avusturya ve Rusya gibi içinde birçok milletler barındıran büyük imparatorluklar da, parçalanarak millî devletlere dönüşmektedir. Bu gözlemlere bağlı olarak Gökalp, devletlerin istikbalinin genel bir surette büyümek yahut küçülmek değil, belki bir taraftan birbirinden ayrı milletlerin birleşmesinden meydana gelen imparatorlukların parçalanması, diğer taraftan da bir milletten olan küçük devletlerin birleşmesi yani her iki ihtimale göre de, çıkacak netice millî devletlerin vücuda geldiği düşüncesindedir (Gökalp, 2018: 291). Gökalp'in öngörüsüne göre, istikbalde

devletlerin siyasî hudutları, milletlerin içtimaî hudutlarına intibak edecektir. Bu öngörüsünü desteklemek için, devletlerin böyle bir yapı değişikliğine uğramasının sebebini anlamaya çalışır, bunun için de “Devlet”in muhtelif toplum tiplerindeki modellerini araştırmaya girişir (Gökalp, 2018: 292).

Buna göre, cemiyetler, “Aşiret” ve “Devlet” adıyla iki türlü siyasî zümre teşkil ederler. İptidaî cemiyetlerde siyasî zümre “Aşiretler”den ibarettir. Aşiretlerde ne kavmin ne de fertlerin hukuku yoktur; yalnız semiyelerin hukuku vardır ki kan davası şeklinde tecelli eder. Gökalp, cemiyetlerin aşiret halinden devlet şekline geçtiğini anlamak için yalnız bir noktaya bakmak gerektiğini belirtir: Bir cemiyette kan davasının izleri büsbütün ortadan kalkmış, bunun yerine kamu otoritesi tarafından yapılan cezalar yerleşmişse, o cemiyetin aşiret halinde devlet şekline geçtiğine kati bir surette hükmedebiliriz. Bu aşamadan sonra Gökalp’e göre “Devlet” üç şekilde tecelli eder: “Kavmî devlet”, “İmparatorluk”, “Millî devlet”. Bu devletleri ise şöyle açıklar:

1. Kavmî Devlet: Bu enmuzeçte, devlet, ak halktan ibaret olan kavmî bir orduya dayanır. Binaenaleyh, bu devletin esası kavmî bir halkçılıktır. Hükümet, bütün kuvvetini, kavmî bir dinden yani kavmî bir harstan alır. Eski Türklerde, ‘Tanrı’, kavmî bir ilah olduğu gibi, ‘Töre’de kavmî bir harstı. ‘Ak Budun’ namını alan hâkim kavim, devletin esasıydı. Devlet, kavmî bir seciyeye (karaktere), kavmî bir orduya, kavmî bir dine, kavmî bir efkâr-ı ammeye (kamuoyuna) dayanıyordu. Bu devrede halkçılıkla kavmiciliğin birleştiğini görüyoruz (Gökalp, 2018: 292).

2. İmparatorluk: İmparatorluk, kavmî bir orduya değil, bilakis karışık bir orduya dayanır. Bundan başka bu devrede, kavim dini yerine ümmet dini kaim olur (yerleşir). Ümmet dininin esası, cihanşümül yani kavimler arasında olmaktır. İktisatça halita hâlinde bir halka dayanır. Kavmî harslara kıymet vermeyerek, yalnız beyne’l-akvam bir mahiyette olan bir irfan ve edebiyata rağbet gösterir (Gökalp, 2018: 293-294).

3. Millî Devletin Esasları: Avrupa’da ‘Top’un icadı, zırhlı şövalye sanatının eski imtiyazlarına nihayet verdi. Bunun neticesi olarak, devletler, halktan ordular teşkil ederek derebeylerin şatolarını zaptetmeye, bu küçük hükümetleri ortadan kaldırmaya başladı. Hükümdarla halkın birleşmesi, derebeylik usulüne nihayet verdi. Bu suretle, aynı zamanda millî bir ordu teşekkül ediyordu. Yeni devre yol açan ihtirallardan (benzeri görülmemiş şeylerden) biri de ‘Matbaa’nın icadıydı. Matbaanın icadından sonra, ‘Gazete’nin de meydana çıkması zaruri idi. Gazete, halk lisanında yazıldığı ve halka hitap ettiği için, halka duygular uyandırmaya başladı. Binaenaleyh, gazete, halka hitap ederken milliyete kıymet vermeye, millî duyguları uyandırmaya çalışıyordu. Bu zamanda, içtimaî iş bölümünün kuvvetlenmesi, müşterek duyguların şiddetini azaltarak, maşeri (kolektif) vicdanın yanında meslek vicdanını ve ihtisas ruhunu uyandırıyor. ... Bu yeni duyguların neticesi olarak bir taraftan ‘Meşrutiyet’, diğer taraftan da ‘Maarifin tamimi (yaygınlaştırılması)’ fikirleri zuhur etti. Binaenaleyh, imparatorlukların inhilaliyle (dağılışıyla) millî devletlerin teşekküle başlaması bu dört müesseseden doğuyordu: Asker mükellefiyetinin tamimiyle ordunun millileşmesi, Meşrutiyet, Matbuatın serbestliği, Maarifin tamimi (yaygınlaştırılması) (Gökalp, 2018: 295).

Gökalp, millî devleti, hükümetin bir millî seciyeye dayanmasının bir sonucu görür. Meşrutiyetten evvelki devletlerde, hükümet halkın hâkimi olduğu için, millî bir seciyeye dayanmak zorunda değildir. Oysa, meşrutî bir devlette, hükümet ahalinin hâkimi değil, yardımcısıdır (Gökalp, 2018: 296). Devletlerin dışında, millî vicdanlar, seciyeler, edebiyatlar ve harslar teşekkül ettiğinde artık hükümetin eski kuvveti kalmaz. Eski imparatorluklara dâhil olan muhtelif milletler birbirinden yalnız dil yönüyle değil, din cihetiyle de ayrıştığından dil çatışmasına ek olarak din çatışması da ortaya çıkar. Hatta bu ihtilaflar hem dil hem de din cihetiyle olursa, dağılma daha şiddetle vukua gelir. Gökalp, buna örnek olarak eski Türkiye'nin küçülmesi ile bugünkü Rusya'nın parçalanmasını gösterir. Ona göre bütün bu izahlar, imparatorlukların niçin parçalandığını, bir millettten olan birçok devletlerin de neden birleştiğini gösterir (Gökalp, 2018: 297).

Gökalp, milletlerin eşitliği için imparatorlukların yıkılması ve millî devletlerin kurulması gerektiğini ifade eder. Ona göre, imparatorluk, birçok milletlerin, bir hükümetin idaresi altında yaşaması demektir. Tabî, bir imparatorlukta yalnız bir dil, bir din ve bir hars hâkim olduğu için, bu milletlerden yalnız birisi harsî istiklaline malik, diğerleri bundan mahrumdur. Bundan dolayı da, milletlerin beynelmilel hukukta birbirine eşit olması için, imparatorlukların dağılması, her milletin yani her hars zümresinin kendi başına bir devlet teşkil etmesi icap eder. Gökalp, milletçiliğin kendi felsefesinin temel düsturunu da “İmparatorluklar yok, millî devletler var!” şeklinde formülleştirir (Gökalp, 2018: 299). Gökalp, milliyetçilik ve halkçılığı Dünya savaşının bir hediyesi görür. “Hakiki milliyetçilik” ifadesini kullanan Gökalp, saltanatlar hukuku olarak gördüğü eski “Hukuk-ı düvel”in (devletler hukukunun) yerine millî harslara ve millî devletlere ait hakiki “beynelmilel (uluslararası)” hukukun kaim olması gerektiğini belirtir. Ona göre bütün millî harslar bir cemiyetteki meslek zümreleri gibi, birbirinin varlıklarını zorunlu kılar. Çünkü bir medeniyet zümresine mensup olan millî harslar, beynelmilel bir iş bölümünün meydana getirdiği medenî ihtisaslardan başka birşey değildir (Gökalp, 2018: 301). Halkçılık ve onun zarurî bir neticesi olan milletçilik medeniyet zümresinin beynelmilel asayiş ve intizamı için faydalıdır. Gökalp, içtimaî tekâmülde kemâlin son mertebesi halkçılık ve milletçilik olduğunu söyler (Gökalp, 2018: 302).

Buna dayanarak Gökalp, Türkçülüğün esası olan halkçılık ve milletçilik mefkûrelerinin zararlı olduğu ve Osmanlı kavimleri yahut Müslüman milletleri arasında karşılıklı bir nefret uyandıracığı iddiasını çok yanlış bulur. Çünkü bir Türkçü, kendi milletini üstün tanıdığı nispette başka milletleri de muhterem tanımaya mecburdur (Gökalp, 2018: 302). Ayrıca, Türkçülüğün emperyalizme karşı olan aleyhtarlığı yalnız Çarizme mahsus da değildi. Hangi devlet, hangi millet, hangi unsur emperyalist bir siyaset takip ederse, Türkçülük onun aleyhindedir. Türkçülük, Türkler için istediği siyasî hürriyetle harsî istiklali, her millet hakkında da aynı sistem dâhilinde talep etmeyi kendisine bir vazife bilir. Bundan dolayı Gökalp, Türkçülüğün siyasî mefkûrelerini şöyle belirler:

Evvela toplumsal yoğunlaşmaları itibarıyla millî ülkeyi malik olan her milletin müstakil bir devlet teşkil etmesi hakkını tanımak. İkincisi, hiçbir ülkede ekseriyet teşkil etmeyen ekalliyetlerin (azınlıkların) harsî muhtariyetlerini tanımak. Üçüncüsü, coğrafi bir tesanütün dayanışmanın yahut dinî, siyasî, iktisadî icapların neticesi olarak beraber yaşamaları zarurî olan ülkelerin ‘siyasî ittihatlar’ teşkil etmeleri hakkını tanımak. Dördüncüsü, hiçbir ülkenin müstamere (muhaçir) yahut müstemleke namıyla başka bir devletin idaresine girmesini kabul etmemek (Gökalp, 2018: 303).

Gökalp (2018), bu dört ilkeyi Osmanlı devletine uygular ve şu sonuca varır:

Osmanlı devleti dâhilinde içtimâî tekâsüfe (toplumsal yoğunluğa) malik olarak yalnız iki millî ülke vardır ki birinci Türk ili olan Anadolu, ikicisi Arabistan’dır. Birer yarımadaadan ibaret olan bu iki ülke, coğrafi vaziyetleri itibarıyla siyasî bir ittihat halinde yaşamak mecburiyetindedirler. Coğrafi zaruretlere, aynı zamanda dinî icaplar da inzıman eder (katılır). Çünkü İslâm milletler için millî istiklalden evvel, dinî istiklalin emin bir halde bulunması lazımdır. Türklerle Araplar siyasette ayrıldıkları zaman her ikisinin de öncelikle dinî istiklalleri tehlikede kalır. Hâlbuki bu milletlerden ikisi de istiklalin ruhu ve esası olarak evvelemirde gayrimüslim bir idareye tâbi olmamayı, kabul etmişlerdir. Müslüman milletler, millî istiklali, ancak dinî istiklalden sonra nazara alabilirler. Yani iptida (önce) ümmetçe, hür, sonra milletçe müstakil olmak isterler (s. 303).

Gökalp, Türklerin ve Arapların siyasetçe beraber yaşamalarını bilhassa Araplar için gerekli görür. Çünkü Araplar devlet ve ordu teşkilinde hazırlıksızdır ve kendi başlarına kaldıklarında, aynı Afrika’da olduğu gibi İngiliz, Fransız, İtalyan istilâlarına uğrayacaklardır. Bu sebeple de Türkler ve Araplar siyasî birlik kurmak zorundadırlar (Gökalp, 2018: 303-304).

Gökalp, istiklallerini kazanan milletlerin, aralarında coğrafi, siyasî, iktisadî zaruretlere dayanarak birtakım konfederasyonlar yahut ittihatlar teşkil edebileceklerini de vurgular. Fakat, sonrasında ayrılacaklarını da belirterek,

Araplarla bir “birlik” kurulabileceğini dile getirmesi, uluslararası konjonktürde sömürgeci devletlerin Osmanlı imparatorluğunu parçalama amacı karşısında geliştirdiği bir strateji olarak görülebilir. Arap isyanıyla birlikte bu proje de geçersiz bir hâl almıştır.

4.2. SABAHATTİN BEY’DE DEVLET DÜŞÜNCESİ

4.2.1. Âdem-i merkezîyetçilik

Sabahattin Bey, devlet hakkında özel bir kuram geliştirmiş değildir. Meşrutîyet taraftarıdır fakat mevcut merkezîyetçi devlet yönetiminin âdem-i merkezîyetçi bir modele dönüştürülmeden ve şahsî teşebbüs gerçekleşmeden de Meşrutîyet’in bir anlamının olmayacağını ısrarla vurgular.

Sabahattin Bey’in âdem-i merkezîyet hakkındaki görüşlerine değinmeden önce azınlıklar ve devletle olan ilişkileri hakkındaki görüşlerinin ele alınması gerekmektedir. Ramseur, Jön-Türk Kongresinde azınlıklar konusunda birbirine karşıt güçlerin varlığından bahseder (Ramsaur, 1982: 89). Kongrede bu güçlerin siyasî olarak da ayrılmalara ve düşmanlıkların körüklenmesine kaynaklık eden temel tartışma, Avrupalı devletlerin Osmanlı devletine müdahalesinin desteklenip desteklenmemesiydi. Ramseur’a göre, İmparatorlukta etnik azınlıkların Türkiye’nin içişlerine yabancıları karıştırmakla kaybedecekleri hiçbir şeyleri yoktur. Başta Ermeniler olmak üzere, Hristiyan azınlıklar dış müdahaleyi destekliyorlardı. Bu desteklerinin sebepleri arasında da Türk ve Müslüman hanedana hiçbir bağlılık duymamaları gelmekteydi. Milliyetçilik, Arnavutlar ve Araplar gibi Müslüman unsurları da etkiliyordu ama Hristiyan azınlıklarla aynı muameleye tâbi olmak söz konusu olunca bu emelleri zayıflama göstermişti. Ramseur’a göre, Müslüman azınlıkların Hristiyan azınlıklardan daha iyi muamele görmeleri ve hanedanla aralarında dinsel bağ bulunması milliyetçi bilinçlenmeyi yavaşlatmaktaydı. Bu sebeple Kongre’de başta Ermeniler olmak üzere azınlık mensupları İmparatorluğun çeşitli milletlerine büyük özerklik tanıyacak, hanedanın bağlayıcı unsur olacağı bir Osmanlı Konfederasyonu düşleyen Prens Sabahattin durmaktaydı (Ramsaur, 1982: 90). Diğer

tarafıta Ahmet Rıza'nın temsil ettiği Türk milliyetçileri vardı.²³

Tanzimat'ın ilanıyla birlikte âdem-i merkeziyet anlayışının tezahür ettiği önemli adımlar arasında 1864 ve 1871 yıllarında ilan edilen nizamnameler gösterilebilir. Fakat bu nizamnameler, 1913 yılına kadar varlığını sürdürmesine rağmen istenilen sonuç alınamamıştır. 1913 yılına gelindiğinde ise âdem-i merkeziyetin içinde barındırmış olduğu ilkeleri benimseyen “İdare-i Umumiye-i Vilayat Kanunu Muvakkatı” adlı bir düzenleme yürürlüğe girmiştir. 1913 düzenlemesi, mecliste oluşturulan bir komisyon tarafından hazırlanmıştır (İlhan, 2020: 94). Tanzimat bürokratları kuşağının son temsilcisi olan Mithat Paşa, Niş, Tuna, Suriye, Bağdat ve Aydın valiliklerindeki görevleriyle yerel yönetimler konusunda deneyim sahibi olmuş, öne sürmüş olduğu vilayet yönetimindeki âdem-i merkeziyet ile ilgili fikirleriyle de âdem-i merkeziyetçi görüşün en önemli temsilcisi Sabahattin Bey'e öncülük etmiştir (Yıldırım, 1999: 206). Sabahattin Bey, Avrupa'ya zorunlu olarak gittiği andan itibaren siyasî olayların içinde yer almıştır. İlk Jön-Türk Kongresi'nden sonra işler istediği gibi gitmeyince kendini biraz geri çeker ve ilmî işlerle uğraşmaya başlar. Bu dönemde Demolins'in meşhur kitabını okur ve kendi siyasî amaçlarına bilimsel bir zemin teşkil edebileceğini görür. Böylece bilimsel bir ifade formu olan ilm-i içtimayı benimser. Bundan sonraki süreçte bütün fikirleri Fransa'nın bu sosyoloji ekolünün Demolins kolunun etkisinde şekillenecektir. İki ana kavram Sabahattin Bey'in düşüncesinin ana sütunlarını teşkil eder. Birincisi “Âdem-i merkeziyet” ve ikinci de “Şahsi teşebbüs”tür.

Sabahattin Bey, âdem-i merkeziyeti açıklarken iki ülkeyi örnek olarak kullanır: Fransa ve İngiltere. “Merkeziyetçi devlet modeline Fransa'yı örnek gösterir. Merkeziyetçiliğin Fransa'yı milletlerarası rekabet sahnesinde geri bıraktığını iddia eder. Oysa, hep birinci sırada yer alan İngiltere “Decentralisation” yani âdem-i merkeziyet ile idare edilmektedir. Anglo-Sakson milletin sürekli yenilediği ilerleyişini, tamamen bu idare usulüyle gerçekleştirmiştir (Sabahattin, 2018: 43). Sabahattin Bey yönetim şekillerini anlatırken merkeze, fert hayatını alır. Fertle ilişkisi ele alınmadan ne yönetim şekillerinin ne de yönetim teşkilatının bir anlamı vardır. Bu

²³ İki farklı düşüncedeki Jön Türk Ahmet Rıza ve Sabahattin Bey düşüncelerindeki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulduğu önemli bir eser kıyaslama için bkz: (Korkmaz, 2021).

sebeple tek başına merkeziyet ne de âdem-i merkeziyet bir anlam taşımaz. Şayet fert hayatı bağımsızlık ve dayanıklılıktan mahrum ise merkeziyet, aksi âdem-i merkeziyeti doğurur. Bir toplumdaki sosyal ilerleme ve “buna bağlı” ekonomik gelişmenin düzenli sürekli bir yola girmesi fert hayatının yönetim hayatına sağladığı üstünlükten kaynaklanır (Sabahattin, 2018: 240; Sabahattin, 2007: 404).

Sabahattin Bey’in de içinde yer aldığı Osmanlı muhalifleri olarak, istibdatın yerine Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesi temel hedeftir. Avrupa’ya gittiği dönemde istibdat, Meşrutiyet yönetiminin karşısında konumlandırılmıştır. 1. Jön Türk kongresinden sonra Demolins’in fikirleri ile tanışmasından itibaren ise Meşrutiyet’in işlevi konusunda görüşleri değişir. Meşrutiyet artık Sabahattin Bey için, âdem-i merkeziyet ve teşebbüs-i şahsinin gerçekleştirilmesi için yeterli bir zemin veya rejim olarak görülmez. İstibdat yönetimine karşı örgütlenen İttihat ve Terakki Cemiyeti İmparatorluğun içinde yaşayan unsurların bağımsızlık taleplerine ve yabancı müdahalesine hizmet edici olarak gördüğü âdem-i merkeziyete karşı çıkmıştır. Bu çatışma, 1902 Kongresi’nde Jön Türkler arasındaki fikir ayrılıklarını ortaya çıkarmıştır. Nitekim 1902’den sonra Sabahattin Bey liderliğinde kurulan Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti (TŞAMC) adeta konfederasyona varacak derecede âdem-i merkeziyete taraftar olduğunu göstermiştir (Yıldırım, 1999: 209).

Sabahattin Bey, Meşrutiyet’i, “idare-i hükûmete ahalinin nezaret etmesi” şeklinde tanımlar. Ona göre, “Meşrutiyet olmazsa ahali idare-i devlet hakkında bir hakk-ı teftişe malik bulunmaz. Yine istibdad meydana çıkar. O zaman istibdad bir kişiden birkaç kişiye intikal eder.” Sabahattin Bey kendi Meşrutiyet tanımını yaparken denetlemenin bütün vilayetlere teşmilinden ibaret görür. Hatta bu usulün Kanun-i Esasinin 108’inci maddesinde dahi açıkça içerildiğini söyler (Sabahattin, 2007: 263). Âdem-i merkeziyetin muhtevasını oluşturan “Tevsi-i mezuniyet, âdem-i merkeziyet demekten başka bir şey değildir” der. Sonra da bunun vilayetlerde nasıl tatbik edilebileceğini tartışır. Vilayetlerde de Genel Meclisin kurulmasının anayasa gereği olduğunu ama diğer kanunlar gibi bunun da uygulanmadığını dile getirir. “Meclis-i mebusan ile beraber, mecalis-i vilayat da açılmalıdır”. Devlet yalnızca İstanbul’daki Meclisi mebusan ile genel teftiş yapamaz. Merkeziyetçi yönetimde, sistem gereğince, vilayetlerde Meşrutiyetin valilerin emrinde olacağını oysa vilayetlerde de teftiş,

kontrol sisteminin bulunmasının mükemmel bir idarenin şartı olduğunu belirtir. Böylece kanlarını vatanları uğruna feda eden köylüler verdikleri verginin nereye harcadığını bilecektir. Bu husus vilayetlerin imarına, bir kat daha hizmet eder (Sabahattin, 2007: 263).

Sabahattin Bey, merkezî yapıyla âdem-i merkeziyet arasındaki Meşrutiyet rejiminin nasıl farklılaştığından bahseder. Merkeziyetçiliğe dayanan Meşrutiyet'in memleketin her bir köşesini sıkı bir şekilde kontrol ettiğini, memurların büyük bölümünü de merkezin tayin ettiğini belirtir. Bundan dolayı da hizmet görenlerin önemli bir kısmı bu durumdan memnuniyet değil üzüntü duymaktadır (Sabahattin, 2007: 140). Merkeziyetçi yönetimde bir kişi olan hükümdar ile beş yüz kişilik parlamento arasında fark olmadığını, ikisinin de aynı kapıya yani “istibdat” a çıktığını iddia eder. Değişen keyfiyet değil kemiyettir. Ona göre,

Âdem-i merkeziyete isnat eden meşrutiyette ise teftiş-i memleketin icrasından, nahiyelelerden başlayarak tedricen büyüye büyüye merkeze muntahi olur. Tabiidir ki nahiye, kaza ve vilayet mecalisi, memurlarını en basit menfaatleri muktezası namuslu ve muktedir zevattan intihab eyler, memnuniyetleri halinde ibka, âdem-i memnuniyetleri halinde tebdil ederler bunu bilen memurlar da ellerinden geldiği kadar ahaliyi hoşnut etmeğe çalışacaklarından gayret ve istikamet mütemadiyen mazhar-ı teşvik olur (Sabahattin, 2007: 141).

Ona göre, yerel yönetimlerde vilayet halkından seçilen memurlar, içinde yaşadıkları toplumun ihtiyaçlarını ömründe oraya gitmemiş olan ve günün birinde oradan gidecek olan memurdan daha iyi bilmektedir (Sabahattin, 2007: 141).

Sabahattin Bey, yönetim teşkilatları üzerinden sosyal yapının belirleyiciliğinden bahsederken İngiltere'den sömürgelerine, Kuzey Amerika'dan Norveç'e krallık, cumhuriyet, parlamentarizm, federalizm gibi çeşitli isimlerle anılan hükümet şekillerinin bulunduğunu ama hepsinin ferdiyetçilik temelleri üzerine kurulu olduğunu vurgular. Ferdiyetçiliğin gücü, yönetim gücünün payına düşen hizmetlerin sınırlandırılmasını gerektirir. İşler ilgililer tarafından ve onların da en yetkililerince yürütülmektedir. Görevler ayrı ayrı kurullara dağıtılmıştır. Böylece her belirli işe ve sorumluluğa belirli bir yetki karşılık gelmektedir. Sabahattin Bey'in bu betimlemesi bürokrasiyi işaret eder ama ferdiyetçi yapıya sahip dediği ülkelerde olumlu bir forma bürünmüştür. Ona göre, “Memleketin bütün sahası üzerinde işlerin idare ve düzenlenmesiyle kazanılmış hakiki bir nüfuz/otorite ve tecrübeye sahip bu yetkililerin

sürekli ve verimli çalışmaları, hem yönetimin büyük bir kolaylıkla ihtiyaçları gidermesini sağlıyor hem de özel bağımsızlığın siyasî alandaki sürekliliğini meydana getiriyor” (Sabahattin, 2018: 241; Sabahattin, 2007: 405). Bunun sonucunda da siyasî hürriyetin gerçek bir belirtisi ve aynı zamanda en güvenilir bir garantisi ortaya çıkmaktadır. Şayet toplumda söz konusu görevleri dağıtımına tabi tutarak ciddi bir kuvvetler ayrılığı ortaya konulmazsa ve ferdiyetçi devlet adamları bulunmazsa işler merkezin kontrolüne geçer. Bir başka ifade ile, egemenlik ve yönetim gücü zorbalar elinde merkezileşir (Sabahattin, 2018: 241-242; Sabahattin, 2007: 405).

Sabahattin Bey, merkezî egemenlikten bahsederken bir hükümdarın soyla geçen haklarına dayandırmak yerine milletin egemenlik haklarına bağlansa da hiçbir şekilde ferdin yönetim karşısındaki durumunu değiştirmediğini belirtir. Çünkü sorun güç ve egemenliğin bir kişi ya da toplumun bütün fertleri adına bir meclis yoluyla yürütülmesinde değil, bir topluluk elinde toplanmasında, yani yönetimin ferdin hayatını uğursuz bir baskı altına almış bulunmasıdır (Sabahattin, 2018: 241-242; Sabahattin, 2007: 405). Sabahattin Bey’in millî egemenliğe önem vermemesi, daha doğrusu hükümet şekillerinin sosyal yapı karşısında önemsizliğine vurgu yapması dikkat çeker. O, âdem-i merkeziyeti halkın kendi kendini yönetmesi ve ferdiyetçi toplumların yönetim hayatını doğuran bir olay olarak görürken millî egemenliği ise cemaatçi zihinlerin ortaya çıkardığı bir sonuç, belirsiz bir teori olarak görür (Sabahattin, 2018: 242; Sabahattin, 2007: 405).

Sabahattin Bey, âdem-i merkeziyet ile merkeziyeti şöyle karşılaştırır: “Âdem-i merkeziyet işlerin hususiyetine göre yönetim gücünün bölünmesi, yani her belli sorumluluğa karşılık bir yetkinin ortaya çıkmasıdır. Merkeziyet ise işlerin karıştırılması, mesuliyetlerin muayyen bir yetkiye karşılık olmamasıdır. Bu sebeple hükümdarın saltanatıyla milletin hâkimiyeti bir yoldan yürüyerek aynı neticeye varıyor: “İstibdat” ve “Çöküş” (Sabahattin, 2018: 242; Sabahattin, 2007: 405). İşte bu yüzden ona göre, Tanzimat’tan önceki ve sonraki mutlakiyet hükümetleri ile Meşrutiyet ve Parlamenter hükümetlerimiz hep aynı özelliği taşıması ve aynı çöküş tehlikesi ile karşılaşması bundan başka bir şey değildir.

İngiltere’de krallığın Fransa’daki cumhuriyetten kıyas kabul etmez derecede çok daha sağlam olması da merkezî gücün sınırlı sorumlulukları yüklenmesinden ileri geliyor.

Hâlbuki Fransa'daki merkeziyetçilik, toplumun genel işlerinin bütün sorumluluğunu bir noktada toplayarak bu kadar çeşitli menfaatlerin, ihtiyaçlara karşılık gelecek şekilde yönetimini - memurların sürekli artışına rağmen – beceremediği için krallıklar, meclisler, imparatorluklar hoşnutsuzluklar ve devrimler karşısında göçmüş, buna karşılık o merkeziyetçi teşkilat üzerine kurulan Cumhuriyet de aynı sosyal kanuna bağlı kalmıştır. ‘İşte pek sarîh surette görünüyor ki, hükûmetlerin taşıdıkların adların ve merkeziyetçi hükûmet teşkilatının kendiliğinden hiçbir kıymeti yoktur. Yönetim hayatındaki gerçek ilerleme ne Meşrutîyet ne Parlamentarizm ve ne de Cumhuriyet’ten doğuyor. Belki fert hayatına güç ve düzen veren özel teşebbüsten meydana geliyor (Sabahattin, 2018: 242-243; 2007: 406).

Merkeziyetçilikten âdem-i merkeziyete nasıl geçileceği noktasında, “yönetici kadroların oluşturulması” vurgusu önemlidir. Burada çözüm formülü şöyle ifade edilmiştir: Ferdiyetçi yapının bir ürünü olan âdem-i merkeziyetçilikte ortaya çıktığı gibi birbiriyle uyumlu bir şekilde iş görecektir müteşebbis, yetkili, sorumlu ve bunun tabi bir sonucu olarak “güvenli” ve “düzenli” bir hayat yaşatacak yönetici kadroların oluşturulmasıdır. Böylece faaliyet ve düzenleme yeteneğinden mahrum olan merkeziyetçilikten faaliyet ve düzenleme yeteneğiyle donatılmış bir âdem-i merkeziyetçiliğe geçilecektir (Sabahattin, 2018: 247; 2007: 409).

Sabahattin Bey’i en çok sıkıntıya sokan ve savunma konumunda kalmasına sebep olan tartışma âdem-i merkeziyet politikasının ülkeyi bölünmeye götüreceği iddiasıdır. Kendisi âdem-i merkeziyetçiliği, etnik ve dinî bir proje değil, kamu kaynaklarının, halkın vergilerinin yine halkın lehine rasyonel bir kullanımını hedeflediği ve bu yüzden idarî bir yapılanma olduğu argümanı ile savunur. Fakat buna rağmen, yazılarının etkisi olsa gerek etnik merkezli anlaşılmaktan kurtulamamıştır. Bu da şaşırtıcı değildir çünkü onun âdem-i merkeziyet konusundaki çeşitli yazıları çelişkiler ihtiva etmektedir. Sabahattin Bey âdem-i merkeziyetçilikten kastının tevsi-i mezuniyet (yetki genişliği) olduğunu belirtmekte, siyasî değil idari âdem-i merkeziyete taraftar olduğunu özellikle ilk yazılarından sonra gelen eleştiriler üzerine dile getirmiştir. Buna rağmen,

Âdem-i merkeziyet olarak çevirebiliriz dediği decentralization kelimesi tıpkı âdem-i merkeziyet kavramı gibi tevsi-i mezuniyet, deconcentration kavramı ile aynı anlama gelmemektedir. Birincisinde kelime anlamı olarak merkezin yokluğundan bahsederken diğesinde merkezin yetkilendirdiği makamlara kendi yetkilerinin bir kısmını devretmesi söz konusudur. Sonraki yazılarında da federatif bir devlet tahayyülüne yakın olduğu görülmüştür. Yerel meclislere verdiği yetkiler ve oluşturulacak genel meclisin üyelerinin yerel meclislerce belirlenmesi ve bunların hükûmeti denetlemesi daha otonom bir yapıyı ortaya çıkartmaktadır (Korkmaz: 2021: 158).

Âdem-i merkeziyet düşüncesinin “bölünme” algısı yaratması sadece İTC üyelerinde değil, kendisini destekleyen veya yakın duran kişilerde de oluştuğu gözlenmektedir (Aydın, Atmaca, Can, 2018; Kocaoğlu, 2006).

İktisadî açıdan ülkenin kalkınmasında teşebbüs-i şahsiyi gören Sabahattin Bey, iktisadî ve sosyal görüşlerinin uygulanabilmesi için buna uygun bir idarî sistemi zorunlu görür, yani âdem-i merkeziyete göre devletin yeniden yapılanması gerektiğini belirtir. Teşebbüs-i şahsi toplumsal açıdan bir dönüşüm sağladığı için bizim ilerlememizi engelleyen sosyal sorunlar da çözüme ulaşır. Aynı şekilde âdem-i merkeziyet uygulaması ile siyasî ve idarî yapı yeniden düzenlenecek bu sefer de siyasî sorunlar çözüme kavuşacaktır. Âdem-i merkeziyet, tevsî-i mezuniyet ilkesi ile birlikte bir anlam taşır. Ona göre, âdem-i merkeziyet, bir bölgedeki insanların kendi kendine yönetmesinden ziyade yönetici sorumluların merkeze danışmadan belirtilen görevlerini yerine getirmesidir.

Merkezilikten âdem-i merkeziliğe geçiş demek, merkezî yönetimin yerel yönetimler üzerindeki yetkilerinin sınırlandırılması başka bir ifadeyle merkezî yetkilerin ve icra gücünün yerele aktarılmasıdır. Jandarma gibi kolluk kuvvetleri, adlî işler, eğitim, maden işletmeleri, mali işler gibi alanlarda yerel yönetim yetkilendirilmelidir. Böylece bölgelerin bireysel açıdan kalkınmaları da sağlanabilecektir. Bu yönetim dönüşümü bütün sorunlarımızın çözülmesinde büyük bir ilerleme sağlarken bireyci toplumsal yapıya geçişi de mümkün kılacaktır. Sabahattin Bey, kurulacak yerel yönetimlerde İngilizlere ve yerel eşrafa biçilen role de dikkat çeker. İdarecilik yeteneklerinden yararlanılmak üzere Mısır ve Hindistan gibi sömürgelerde tecrübe kazanmış bulunan İngiliz bürokratlar da devlet hizmetine alınacak ve danışman olarak istihdam edilecektir. Yöreyi tanımayan “göçebe memur” yerine yerelden memurlar ikame edilecektir. Ayrıca, bölge yöneticileri ise o bölgenin en seçkin kişileri, yani yerel beyler veya ağalar arasından seçilecektir (Kaçmazoğlu, 2012a: 100; Okan, 2008: 477-498).

Sabahattin Bey, Terakki Dergisi’nin Nisan 1906 yılındaki birinci sayısında ilk yazısını “Merkeziyet ve Âdem-i Merkeziyet” başlıklı yazması da çok anlamlıdır. Bu kısa makalede Âdem-i Merkeziyet görüşünü anlatır. Konuyla ilgili kendisinin bölücü

bir çizgide olduğu eleştirileri karşısında sürekli konunun ilk olarak Kanun-i Esasi'nin 108. Maddesinde yer aldığını ama nedense görmezden gelindiğini hatırlatır. Böylece aslında özgün bir siyasî teklif değil, uygulanmayan anayasal bir maddenin gündeme getirilmesinden ibaret olduğunu vurgular. Niçin âdemi-i merkeziyet modelinin olması gerektiği üzerinde de ikna edici bir şekilde defalarca durur. Avrupa'daki âdem-i merkeziyetten örnek vererek bu düşüncesini temellendirmeye ve meşrulaştırmaya çalışır. Avrupa'nın her tarafında ispata gerek duymayacak kadar açık bir hakikat olarak “âdem-i merkeziyet ile usul-i merkeziyet arasında hürriyet ile istibdad arasındaki kadar fark” olduğunu söyler. Bunu vurgulamasının sebebi de muhaliflerinin kendisini bu sebepten “vatana ihanet” etmekle suçlamasıdır. Yukarıda da vurguladığımız gibi ona göre, Meşrutiyet merkeziyete yahut âdem-i merkeziyete istinat eder. Anglo-Saksonları diğerlerinden ayıran “fıkr-i teşebbüs ve istiklal-i şahsi” İngiltere’de önce âdem-i merkeziyeti, bu usulün aşamalı tekâmülü de Meşrutiyeti tesis etti. Diğer Avrupa milletleri de İngiltere’yi taklit ettiler. Fakat onlar Meşrutiyetin sağlamlığını temin eden esas unsurları göz ardı ettikleri için hükümdarların idaresi ıslah edilememiş ve hatta bazı cumhuriyetlerde bile krallığın istibdadını parlamentonunki takip etmiştir (Sabahattin, 2007: 140).

Sabahattin Bey ayrıca, Avrupa’da hükümetin özel hayata bizdeki kadar müdahale edemediğinden merkeziyetin bizdeki gibi tahripkâr olamadığından da bahseder. Buna rağmen cemiyetin “en münevver takımı ıslahat istiyor, maksada vusul için büyük büyük cemiyetler tesis ediyor ve âdem-i merkeziyet Avrupa’nın her tarafına yayılıyor” (Sabahattin, 2007: 140). Sabahattin Bey, Edmond Demolins’in Terakki’de tercüme edilen “Hâkimiyeti Ele Geçirmekte Faide Var mıdır?” eserine atıfla yazarın mutlakiyet idaresi ile merkeziyet usulünün, eski Yunan, Roma ve İspanya İmparatorluklarının çöküşlerine sebep olduğunu ispat ettiğini söylerken aynı idare tarzının Fransa’nın da gerilemesine sebep olduğunu tetkik etmiş ve şu sonuca ulaşmıştır: “Merkeziyet usulü ile idarenin adı, ister mutlakiyet, ister meşrutiyet, isterse de cumhuriyet olsun, netice aslâ değişmiyor. Çünkü tabîî hâdiselerde olduğu gibi içtimâî hadiselerde de aynı sebep, daimâ aynı neticeyi tevlid ediyor (Sabahattin, 1977: 129-130).” Burada dikkat çeken Demolins’in ifadelerini kendisinin de aynen, yukarıda görüldüğü gibi aktarmasıdır. Merkeziyetçiliğin olumsuzluğunu izah etmek için “tabîî hadiseler”i örnek gösterir. Toplum işleyişiyle doğanın işleyişinde bir paralellik

kurulması dikkat çeker. Bu yorumlara yöndeş olarak Sabahattin Bey, Meclis-i Mebusan açıldığında mecburen bu sistemden vazgeçilmesi gerektiğini aksi halde aynı sorunların devam edeceğini vurgular. Yani, vilâyetlerimizin idare usulü, “İdarî Âdem-i Merkeziyet” yani “Tevsi-i Mezuniyetle” tâbi olmalıdır. Yoksa, memleketimiz imar olmaz. Bir vilâyetimizdeki idare yöntemi ile diğerkindeki aynı olmaz. Örneğin, “Yemen vilâyeti ile Selanik vilâyeti ahalisinin maişet tarzları arasında muazzam farklar var. Bunları yakından göreceğ, her iki vilâyetin hakikî ihtiyaçlarını en iyi idrak edecek, elbette, İstanbul’daki memurlar değil, fakat Yemen ile Selanik’te bulunanlardır” (Sabahattin, 1977: 164).

Sabahattin Bey, görüldüğü gibi, toplumla ilgili işlerin mahalli ve sosyal şartlara göre farklılık göstermesinin zorunlu olduğunu belirtir ve buna bağlı olarak da yönetimin mahalli ihtiyaçlara göre düzenlenmesini sağlayacak ve aksi durumları engelleyecek kurullardan bahseder. Sabahattin Bey’e göre, “Her yerin yönetimini tek bir kalıba uydurmaya çalışarak yönetimin mahallî ihtiyaçlara uygunluğuna engel olacak genel bir kanunla iller yönetimini düzenlemek mümkün değildir.” Bölgelerin ayrılmasını Sabahattin Bey şöyle betimler:

Mahallî hükümetlerin -mevkiin ve işlerin ihtiyaçlarına uyacak şekilde düzenlenebilmesi için şimdiki illeri, tabii ve sosyal şartları bakımından "düzenleme bölgelerine ayırmalıdır. Böylece birkaç il, bir bölge içine alınabilir. Her bölge için bir düzenleme kurulu meydana getirilmelidir. Hindistan ve Mısır gibi yerlerin yönetimlerinde bizzat yararlıklarını ispat etmiş olan İngilizlerden devlet hizmetine alınacak bir takım kişileri, bu kurulların başkanlığında bulundurarak düzenleme yeteneklerinden yararlanılmalıdır. Teşkilât ve iller yönetimi kanunları, düzenleme kurullarının araştırmalarından tecrübeye dayalı olarak doğmalı ve bu kurullar, düzenleme işinin sona ermesinden sonra da birer denetleme kurulu yetkisiyle görevlerine devam etmelidirler (Sabahattin, 2018: 253; 2007: 413).

Sabahattin Bey, yukarıda görüldüğü gibi sürekli etnik-dinî merkezli bir siyasî âdem-i merkeziyete karşı olduğunu dile getirirse de 1905 yılı gibi, önceki yazdıklarına kıyasla görece erken bir dönemde “Bütün Osmanlılar için, İmparatorluğu oluşturan halkların her birinin gereksinimleri ve istekleriyle uyum içinde olacak bir rejimi istiyoruz (Sabahattin, 2007: 84)” ifadesiyle etnik merkezli bir çözüm talep eden rejimden bahseder. Buna rağmen yine de “her şeye karşın biz, bazı tehlikelerin ve de bazı umutların olasılığı üzerinde fikir birliği içindeyiz” vurgusuyla bir tereddüt içindedir. Yeni yeni âdem-i merkeziyet düşüncesi dile getirilmeye başlanır. Bu

aşamada Ermeni sorunu üzerinden somutlaşan bir etnik özerkliğin onaylanması söz konusudur.

Ermeniler üzerinden yürütülen tartışmayla, Sabahattin Bey'in konuyla ilgili düşüncelerini öğrenebiliyoruz:

Ermeni dostlarımız şöyle diyorlar: 'Ermeni iddiaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden oluşmasına karşı koyacak hiçbir ögeyi içermemektedir. Aksine, bu iddialar sizin beyannamenizde sözünü ettiğiniz ve Kanun-ı Esasi tarafından da kabul edilen geniş bir yönetsel özerkliğin sınırları içinde, ilerici bir yönetimin normal işlevlerini güvence altına alan koşulların tamamlayıcı bir bölümüdür. İmparatorluğun birliği ve bölünmezliği ilkelerini onaylayan; bütün Osmanlıların hakkı olan, biri uygar bir ülkenin vatandaşı, diğeri ayrı bir halkın temsilcisi olmak üzere çift özelliği ile kullanılabilen medeni haklarla uyumlu; gerçekten özgür bir program içinde; Ermeni iddiaları pekâlâ yer bulabilir' (Sabahattin, 2007: 87).

Sabahattin Bey burada, açık bir şekilde çift vatandaşlık misali iç içe geçmiş ikili bir yönetim tarzından yani özerklikten bahsederken Ermenilerin bu taleplerini itirazsız bir şekilde onaylar: “Kendi payıma, bugünkü durumdan az çok haberli herhangi bir Türk'ün, bu isteklerin yasallığını kabul etmemesini düşünemediğimi açıklamalıyım. Bizim anladığımız şekliyle, merkeziyetçilikten kurtulma, müşterek bir politikanın genel yönetimi altında herkesin kendi evinin kesin efendisi olması demektir (Sabahattin, 2007: 87).” “Herkesin kendi evinin efendisi olması” etnik yönetime açık onay anlamının dışında yorumlanmasını mümkün kılmamaktadır. Çünkü, burada idari özerliği aşan bir siyasî özerklikten bahsedilmektedir. Erken dönemde bu ifadeler önemli. “Ülke vatandaşlığı” ve “bir halkın temsilcisi” olma ve bu iki özelliği kullanabileceği bir siyasî sistem önerilmektedir.

“Türkiye Nasıl Kurtarılabılır ve İzahlar” metninde “Hükûmat-ı Mahalliye” başlığında, Sabahattin Bey düşüncesi tartışılırken siyasî boyut olarak en çok tartışılan konu âdem-i merkeziyet kavramının ne anlama geldiğidir. Bu programda konu net olarak açıklığa kavuşmaktadır.

Yönetim teşkilâtı, merkezden verilecek emri ülkenin her yönüne dağıtma prensibine göre değil, belki belirli her işe karşılık yetkili ve bu yüzden sorumlu bir yönetim kurulu meydana getirmek prensibine göre düzenlenmelidir. Bu ise toplumun genel işlerinin türü, genişliği ve karmaşıklığı bakımından ayrılması, işlerin yönetimin en uygun yerde bulunan ve en yetkili olan kurullarca yeterli yetki ve gerekli araçlarla ayrı ayrı üstlenilmesi demektir (Sabahattin, 2018: 247; 2007: 409).

TŞAM Cemiyeti'nin (Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti) programı Sabahattin Bey'in fikrinin yansıdığı önemli bir belge olarak görülebilir. Programın birinci maddesinde siyasî ıslahatın Osmanlı devletinin bütün halkına ve bölgelerine “âdem-i merkeziyet ve tevsi-i mezuniyet usul ve kaidesiyle idaresi esasına müstenit olacaktır” der. Bu uygulamayı da temellendirirken ve aslında yeni bir uygulama olmadığı vurgusunu güçlendirmek için “Âdem-i merkeziyet ve tevsi-i mezuniyet usulü 1876 senesinde neşrolunan Kanun-ı Esasinin 108'inci maddesinde münderiç bulunan kaide-i intihab üzerine müesses olacağını” belirtir. Bir başka vurgusu da Kanun-i Esasî dâhil olmak üzere “ahval ve vekayi-i muhtelifede lüzumu hissedildikçe tadilata uğrayacağı” bilgisidir. Bu madde her ne kadar siyasî modele ilişkin görülse de aynı zamanda devletin yönetim formunun toplumun örgütlenmesine yöneliktir. Yani, etnik, dinî ve başka farklılıklara bağlı bir toplumsal örgütlenme modeli. Bu toplumsal örgütlenmenin iktisadî kaynağı ise bir bölgeden toplanacak vergilerin yine burada kullanılması ile sağlanacaktır (Sabahattin, 2007: 210).

Sabahattin Bey, teşebbüs-i şahsi ile âdem-i merkeziyetin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını özellikle vurgular (Sabahattin, 1977: 88). Ona göre, birincisi, bir milleti yaşatan çalışma tarzı, ikincisi de o çalışma tarzının serbestisini temin eden idare tarzıdır. Bunun koşullarını da ilm-i içtimâ = La Science Sociale ile izaha çalışır (Sabahattin, 1977: 89). “Âdem-i merkeziyet, tevsi-i mezuniyet ve tefrik-i vazaiften başka bir şey değil. Ancak, tevsi-i mezuniyet, idarî âdem-i merkeziyetin ismi değil, tarifidir (Sabahattin, 1977: 165).”

1908 yılında düzenlemiş olduğu konferansında Sabahattin Bey, âdem-i merkeziyet konusuna değinir. Âdem-i merkeziyetin ne olduğunu cevaplar. Burada âdem-i merkeziyeti iki kısma ayırır. Bu tasnifleme kendisine yönelik suçlamalara karşı yapılmakta ve ayrıntısı ile verilmektedir. Birincisi “Âdem-i merkeziyet-i siyasiye ki muhtariyet-i idaredir. Mesela Kanada ile İngiltere gibi. Kanada muhtariyet-i idareye maliktir. İngiltere'ye olan rabıtası, küçük bir rabıta-i siyasiyedir. İngiltere'ye tabi olmakla beraber, muahede-i ticariye vesaire akdinde muhtardır. Buna âdem-i merkeziyet-i siyasiye derler. Âdem-i merkeziyet-i idare de vardır ki hudutları kesindir (Sabahattin, 2007: 262).” Sabahattin Bey'e göre, merkeziyetçiliğin sonucunu otuz senelik tecrübe göstermiştir. Doğu memleketleri de genellikle bu merkeziyet yöntemle

idare edilirdi. Güç genellikle birkaç elde toplanırdı. Kuvvet bir elde toplanırsa her şey ona bağlı olur ve memleket de gittikçe gücünü kaybeder (Sabahattin, 2007: 262-263). Bir hükümet uzun süre merkezî usulle idare edilirse yıkılmamasının mümkün olmadığını tarihî açıdan sabit bir hakikat olarak görür (Sabahattin, 2007: 263). Bu açıdan ona göre, âdem-i merkeziyet denilen şey katiyen muhtariyet-i idare demek değildir. Bugün memleketimizde Türk, Arap, Arnavut, Kürt, Rum, Ermeni vesaire gibi birçok anasır-ı muhtelifi vardır. Bunların genel menfaati, siyasî birliğimize halel getirmeme noktasında birleşir. Bunu vücuda getirmeğe müsait olan şey ise âdem-i merkeziyete dayanan Meşrutiyettir. Meşrutiyetin bekası da hürriyete sahip olmakla olur. Hürriyet ise verilmez, fakat kazanılır (Sabahattin, 2007: 264).

Âdem-i merkeziyet veya tevsî-i mezuniyet hakkında açıklama yaparken bürokratik zorluklara değinir. Ona göre, “Eğer meşrutiyet, mebusan meclisi vasıtasıyla, teftiş hakkının merkezde tesisi demek ise, ‘İdarî Âdem-i Merkeziyet’ de şüphesiz vilâyet umumî meclisleri vasıtasıyla aynı hakların vilâyetlere teşmili demektir.” Sabahattin Bey, merkeziyetçi memleketlerde yapılacak herhangi bir hizmet için bürokrasinin çıkardığı zorlukları şöyle betimler:

Bir Mutasarrıflık dâhilinde köprü, yol, mektep, hastahane gibi doğrudan doğruya mahallî ihtiyaçları temin eden inşaata teşebbüs edilmek lâzım gelse, sancak vilâyet merkezine, merkez dâhiliyeye, dâhiliye nafiaya, nafia sadarete, sadaret saraya, müelselen müracaat mecburiyetindedir. İşte bu ağır resmî muamelât içinde memleketin iktisadî hayatı heder olup gidiyor. Mesela, devlet ricalimizden biri, Bolu sancağı mutasarrıfı iken üç saatlik bir yolu yaptırmak için altı sene uğraştıktan sonra, sonunda işten vazgeçmeğe mecbur kalıyordu (Sabahattin, 1977: 163).

Bu sebeple de merkeziyetçi idare devam ettiği müddetçe, teşebbüs fikrinin ilerlemesi mümkün değildir. Teşebbüs fikri olmadıkça da vilâyetler imâr edilmez, memleket de sefaletten kurtulamaz (Sabahattin, 1977: 163). Sabahattin Bey “İdarî Adem-i Merkeziyetin” veya onun tarifi demek olan “Tevsî-i Mezuniyet’in” layıkıyla uygulanmasıyla nelerin kazanılacağını anlatır: “Ülkede sadece huzur ve güvenliğin yerleşmesine ve medeniyet ruhunun yayılmasına hizmetle kalmayacak; aynı zamanda şu ana kadar daima kuvvet zoruyla çözümlemeye çalıştığımız halde kaldırılmasını bir türlü başaramadığımız ihtilâllerin meydana gelmesine de çok defa fırsat vermemekle hem askerî sevkîyat harcamalarının büyük bir bölümünü azaltacak hem de savaş gücümüzün artmasına sebep olacaktır (Sabahattin, 2018: 178; Sabahattin, 2007: 364).”

Sabahattin Bey, hükümetin merkeziyete değil âdem-i merkeziyete tabi olmasının memleketin geleceği açısından şart olduğunu vurgular. Böylece, ahali, kendi hukukunun ehemmiyetini ve muhafazasının gereğini anlar ve onları müdafaa eder. Müdafaa edilmeyen bir hak daima zaildir. Sabahattin Bey, bugünkü durumda halkı sorumlu tutar. Ona göre şayet, Birinci Mebusan tatil edildiği zaman birkaç milyon ayaklanıp müdafaa etse idi memleketimiz bugün bu hâle gelmemiş olacaktı. “Zaten âdem-i merkeziyet usulü Kanun-i Esasimizin icabatındandır. Kanun-i Esasimiz bunu icap etmesiydi dahi yine onu yapacak idik (Sabahattin, 2007: 263).”

4.2.1.1. Azınlıklar ve özerklik

Sabahattin Bey, 1906 yılında “Hristiyanlar Vatanımızda Âdem-i Merkeziyetten Müstefit Olageldikleri Halde Müslümanlar Merkeziyetin Mahkûmu Oluyorlar” başlıklı bir yazı kaleme alır. Burada Yunan isyanı ve Osmanlı egemenliğinden ayrılımları ile başlayan süreçte Balkanlar’da diğer küçük halkların da ayrılık peşinde koşmaya başladıklarını anlatır ve bunlara Avrupa’nın desteğini yumuşak ifadelerle dile getirir. Osmanlı devletinin gayrimüslimleri Müslümanlardan ayrı tuttuğunu, onlardan sadece vergi aldığını, askerlik yapmadıklarını söyler. Ayrıca kendi okul ve kiliselerinde ise bağımsızlık için halkın kışkırtıldığı, ihtilallere kilisenin hazırladığını, memleketin her tarafında isyanları bu kiliselerin çıkardıklarını belirtir (Sabahattin, 1977: 79). Avrupa şimdi de, Makedonya’daki Hristiyan unsurları silahlandırmakta ve himaye etmektedir. Bu noktada Sabahattin Bey bir tespitte bulunur: Bizden ayrılan bu unsurlar bağımsız olduktan sonra “medeni hükümet” olma hususunda başarılı olduklarını dünyaya ispat etmişlerdir (Sabahattin, 1977: 80).

Sabahattin Bey, konuyu bu başarı üzerinden “Âdem-i Merkeziyet” politikasına bağlar. “Âdem-i merkeziyet hakkında hiçbir fikir edinmemiş olanlar, müdafaâ ettiğimiz usulü Hristiyanlar ile Avrupa’ya karşı bir nevî cemile olmak üzere telakki ediyorlar. Bilmiyorlar ki, bu idârenin temin ettiği muhtelif hukukun büyük bir kısmı, hatta bâzan da fazlası hâl-i hâzırda Hristiyan Osmanlılara temin edilmiş bulunuyor. Bunu isbat etmekten kolay bir şey yok” (Sabahattin, 2007: 80) der ve Osmanlı devletinin uyguladığı millet sistemini izah eder. “Âdem-i Merkeziyet” politikasını savunmak için etnik ayrılıkçıların başarılarından bahsetmesi bu noktada dikkat

çekicidir. Çünkü sonrasında bu politikaların etnik dinî gruplarla ilgili olmadığını anlatmak için uğraşacaktır.

Sabahattin Bey, âdem-i merkeziyet sistemini anlatırken sıkça başvurduğu bir yöntem, âdem-i merkeziyetle yönetildiklerini söylediği Hristiyan unsurlarla Türklerin arasındaki gelişmişlik farkını kıyaslayarak, bu gelişmişliğin kaynağını özerk yapıya bağlamasıdır. Sabahattin Bey Osmanlı sisteminde Hristiyanların Müslümanlardan daha rahat ve adalet içinde olduklarını söyler. Çünkü, Rum, Ermeni, Bulgar kiliseleri millî bir seçimle seçilen Patriklerin reisliği altında, yine genel seçimle seçilen ruhanî ve cismanî iki meclis vasıtasıyla milletlerinin mülkî, dinî bütün meselelerini mutlak bir serbesti ile idare etmek hakkına sahiptirler. Kanuna değil de fiiliyata bakarak bir âdem-i merkeziyetten bahsetmektedir (Sabahattin, 1977: 184). Çünkü, der, Hristiyanların millî meclisleri, her şahsın mâlî kudretine göre vergi vermesi temin olunuyor. Zengin ise vergi nisbeti daha fazla, fakir ise vergi nisbetine göre, daha az veriyor. Yani vergi alınırken fakirden az, zenginden çok alınır ve halk ezilmez. Oysa Müslümanların zengini, fakiri hep aynı vergiyi verirler ve ezilirlerdi. Çünkü, Müslüman köylerinde hükümet kimsenin durumunu bilmediği için ahaliden herkesi birer fert olarak vergi mükellefi kabul ediyor, böylece zengin ve fakir aynı vergiyi veriyordu. Bu sebeple de fakirler sefaletin pençesinden kurtulamıyorlardı. İşte, der Sabahattin Bey, “vergide âdem-i merkeziyetten istifade eden Hristiyan köylüleriyle, merkeziyete esir olan Müslüman köylüleri arasındaki muazzam fark” (Sabahattin, 1977: 81). Sabahattin Bey, Osmanlı Hristiyan unsurların özerklik niteliklerini somut olarak vergi, mahkemeler ve maarif üzerinden anlatır.

Eğitim konusunda da Hristiyanlar, Maârif Nezareti’nin teşekkülünden evvel aldıkları fermanlar sayesinde köylerinde, mahallelerinde istedikleri gibi mektep açarlar, istedikleri şeyleri okuturlar, hükümetin müdahalesine hiçbir şekilde maruz kalmazlardı. Maârif Nezareti’nin kuruluşundan sonra mektep açılması Maârif Nezareti’nin ruhsatına tâbi tutulsa da gerçekte bu kanunun Hristiyanlara hiçbir menfî tesiri olmadı. Ayrıca ekonomik açıdan da zenginleştikleri için çocuklarının eğitimi sağlıyorlardı. Yani, teşebbüs-i şahsî ile kazandıkları bu para ile eğitim sahasında da Müslümanları fersah fersah geçiyorlardı (Sabahattin, 1977: 82;185). Başka bir ifade ile, Hristiyanlar istedikleri gibi mektepler açtıkları halde bu imtiyaz Müslümanlara

tanınmıyor, ne zaman bir Müslüman hususî bir mektep açmak isterse daima hükümet güçlük çıkarıyordu. Bütün bu güçlükler aşıp da bir mektep açılacak olsa kısa sürede o da “bir resmî inhisar altına geçerek müstakbel nesillerin dimağları inkişafa vakit bulmadan evvel resmî bir kalıba dökülüyor ve Müslümanları istikbâlde de Hristiyanlarla rekabet edemeyecek bir hâle getiriliyordu” (Sabahattin, 1977: 77;186). Sabahattin Bey bu kıyaslamalarla âdem-i merkeziyetin başarılarını gösterme kaygısındadır. Bunun yanında tarihi de delil göstererek şahsi teşebbüsün başarılarından bahseder. Tarihi kendi kuramı ekseninde tutarlı bir şekilde okumaya çalışır.

Sabahattin Bey aynı karşılaştırmayı adalet sisteminde de gösterir. Hristiyanlar, kendi kilise mahkemelerinde kısa sürede adalete kavuşurken Türkler ise Adalet bakanlığının merkezî mahkemeleriyle yıllarca süren davalara mahkûm oluyorlardı (Sabahattin, 1977: 82). Mahkemeleri merkez-i hükümetin müdahalesinden kurtarmadıkça, mahkemelerin bağımsız olamayacağı açık bir gerçektir. Ona göre,

Ruhanî ve cismanî meclislerin vekilleri Metropolitlik ve Piskoposluklarda mahkemeler teşkil ederek aynı kiliseye mensup Hristiyanlar arasında zuhur eden her türlü dâvâları hal ediyorlar. Her ne kadar Gülhane Hattı Hümayunu ve müteakiben neşredilen kanunlarla Müslüman şerî mahkemelerinin salâhiyetleri tahdit edildiği gibi Hristiyanların da evvelce verilmiş olan imtiyazları sınırlandırılmak istenmişse de başarılı olunamamıştır. Bu özerk yapı sayesinde Hristiyanların dâvâları daha çabuk, daha kolaylıkla neticelendiriliyor, bir haksızlık vukuunda ise resmî mahkemelere müracaat ederek yahut müracaat tehdidinde bulunarak haklarını almağa muvaffak oluyorlar. Halbuki, Müslümanların ve hususiyle Türklerin hukuku merkeziyetin elinde basit bir oyuncak haline gelen mahkemelerimizde dâvâlar yıllarca sürüncemede kalıyor, böylelikle çok defa bu gecikmelerle vatandaş haksızlıkların kurbanı oluyor. Zaten mahkemeleri merkez-i hükümetin müdahalesinden kurtarmadıkça, mahkemelerinin istiklâllerinin temin edilemeyeceği her milletin tarihindeki kat’î delillerle sâbit bir hakikattir (Sabahattin, 1977: 185).

Şahsi teşebbüs ve âdem-i merkeziyet formülünü İstanbul’un fethinin sebepleri üzerine yazarken de kullanır. Başka bir ifade ile tarihî bir argüman geliştirmeye çalışır. Buna göre, İstanbul’un düşüşünü “şahsi mesainin alçalması” olarak görürken “siyasî deha” olarak andığı Fatih Sultan Mehmed’in başarısını da “fethettiği memleketlerin ahalîsine maişetlerini temin hususunda tam bir serbesti bahşetmesi” olarak görür. Bu politika ile 400 yıl onların isyanı engellenmiştir. Hristiyanların “tedafüden tecavüze geçmesini” onların terakkilerine bağlayan Sabahattin Bey, Türklerin yabancı müdahalesine bağlayan gerekçesini kabul etmez. Avrupalıların himayesinin boşuna

olmadığını onların ziraatta, sanayide, ticarete bizden daha büyük olmalarını ve millî davalarını duyurmakta büyük kabiliyet kazandırdığını söyler (Sabahattin, 1977: 85). Sabahattin Bey'e göre,

Ülkemizi içinde bulunduğumuz medeniyetin araçlarıyla donatabilmek için yerine Batı'nın malî yardımına başvurmak zorunda olduğumuzu unutmayalım. Bu davranışımız, bugünkü sosyal şartlarımız altında ister istemez yönetimin gücü sayesinde gerçekleşeceğinden, devlet yönetiminin fert hayatı üzerindeki basta ve zorbalığı daha da artacaktır. Bu konuda yapılacak teşebbüslerin ve meydana getirilecek müesseselerin biricik sebebi ve sahibi görünüşte hükümet, temelde ise yine Batı olacaktır (Sabahattin, 2018: 225).

Askeri güç olarak ordunun güçlenmesi ve böylece toprak kaybının önlenmesinde de teşebbüs-i şahsi ilkesine bağlar. Mesela, “Eğer Akdeniz adalarında Yunan aguşuna atılmak için bir hazırlık varsa, onu menedecek merkeziyet usulü değil, askerî kuvvettir. Askerî kuvvet ise millî servetle artar. Millî serveti arttıracak şey?... Teşebbüs-i şahsî!... Teşebbüs-i şahsîyi teşvik edecek idare tarzı?... Adem-i Merkeziyet!;...” Akdeniz adalarının işgalini engelleyecek olanın “merkeziyet usulü” değil de “askeri kuvvet” demesi yapılan karşılaştırma göz önüne alınınca farklı olguların kıyaslamasını görürüz. Ona göre,

Merkeziyet demek, hürriyeti inhisara almak, ekseriyeti ekalliyete çiğnetmek, teşebbüs fikrini kahrretmektir!... Âdem-i Merkeziyet ise millî murakabeyi yalnızca Meclis-i Meb'usan vasıtasıyla İstanbul'da değil, fakat vilâyet umumî meclisleri ile vilayetlerin her tarafında murakabeyi kökleştireceği için Osmanlıları Osmanlı Devleti'ne kalben bağlayacak millî ticaretimize sürekli bir genişlik verecek harice karşı birlik halinde hareket lüzumunu izhar ve bu sayede kavmiyet rekabetlerini söndürmeğe en kuvvetli bir vasıta teşkil edecektir. Şu hâlde idari Âdem-i Merkeziyet, siyâsî merkeziyeti temine vasıta olarak Osmanlı vahdetini ân-beân artan bir kuvvete kavuşacak! (Sabahattin, 1977: 187).

Bu mektubunda Sabahattin Bey'in pek çok konudaki görüşlerini öğrenebiliyoruz. Milliyetçiliğin, millî kimliğin iktisadî açıdan gelişmiş olmakla aşılabileceğine olan inancı tamdır. Âdem-i merkeziyet, teşebbüsü şahsi ile bunlar aşıllacak ve “rakip halklar” barış içinde yaşayacaktır.

Sabahattin Bey'e göre, “Eskiden beri Türkiye'de hiç eksilmeyen o kanlı kavgalar, idarenin millî ihtiyaçlarını dikkate almaması ve bu kavgaları yatıştıracak bir özellik taşınamasından ileri geliyor. Bu felâket, doğrudan doğruya teşebbüs kabiliyeti

eksikliği ile birlikte, Merkeziyet sisteminin acıklı ve hüzünlü bir sonucundan başka bir şey değildir” (Sabahattin, 2007: 364).

Sabahattin Bey, kendilerinin büyük inkılabı anlatmak için uğraşırken, çözüm önerisi olarak ortaya koydukları âdem-i merkeziyet düşüncesinin kendilerine yönelik ihanet suçlamasına kaynaklık etmesini eleştirir. “İlk İzah” yazısında bu konuya açıklık getirmiş olmasına rağmen aynı iddialar devam etmektedir (Sabahattin 2018: 178; 2007: 364).

4.2.1.2. Türkler ve azınlıklar

Sabahattin Bey’in âdem-i merkeziyet hakkında aynı malumatları sürekli tekrarlama, topluma bu devlet formunu anlatmaktan veya bilimsel bir bilgi üretmek amacından kaynaklanmaz. Aksine, siyasî tartışmalar bağlamında kendisine yönelen “bölücülük” suçlamaları karşısında bir savunma özelliği taşır. Özellikle İTC’nin eleştirileri karşısında çoğunlukla savunmada kalır. Kimi zaman da karşı saldırıya geçer. Sabahattin Bey’e göre, asıl kavga sebebi olan âdem-i merkeziyet konusunda kendisini eleştirenlerin de aynı görüşü savunduğunu iddia eder. Onların da Meşrutiyeti, görünüşte “Tevsî-i Mezuniyet”e dayandırdıklarını yani teknik anlamıyla “İdarî Âdem-i Merkeziyet”e dayandırdıklarını savunur (Sabahattin 2018: 195; 2007: 375-376).

Bu bağlamda, Teşebbüs-i Şahsi, Meşrutiyet ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti’nin Programı (Sabahattin, 1977: 71-72) 27 Temmuz 1906 tarihinde Paris’te aza tarafından kabul ve tasdik edilmiştir. Bir sureti de Şûra-yı Ümmet Gazetesinin 95. Nüshasında neşredilmiştir. Sabahattin Bey programına başlarken “Osmanlı memleketlerinde” tatbik edilecek siyasî ıslahatlardan bahseder. Osmanlı devletinden veya ülkesinden değil de “memleketler”den bahsedilmesi yani çoğul bir ifadenin kullanılması siyasî çoğulcu yapının varlığının kabulü anlamına gelir. “Mevcut vilayetlerin ‘Âdem-i Merkeziyet, Tevsi-i Mezuniyet’ usul ve kaidesiyle idaresi esasına müstenit olacaktır” düşüncesi ise açıkça etnik-kültürel merkezli bir özerklikten bahsetmektedir. Bu özerk yapılar da Kanun-i Esasi 108. Maddesine göre seçim yapılacaktır. İkinci maddede ise,

İntihab ile teşkil edilen belediyeler, nahiye meclisi, meclis-i idare-i belediye gibi bütün heyetler, nahiye ve vilâyetlerin işlerinin görülmesi ve tesviyesine iştirâk ve müdahale edebileceklerdir. Gizli rey ile intihab edilmiş âzâ ile bunlara terfîk edilecek daimî âzâ (adedi meclis mevcudunun beşte birini tecavüz etmeyecektir)’dan mürekkeb bir meclis: vilâyetin malî işlerine, kanun ve nizamlarına ait bütün mesâil ve muamelâtta tam ve geniş bir salâhiyete mâlik bulunacaktır. Bu heyetin müzakereleri alenî olacaktır. Bu umumî vilâyet meclisi, birçok meseleler arasında vergilerin, tarh, tevzi ve tahsili hakkında reyini kullanacak ve vergi hasılatının vilâyet ve hükümet merkezi arasında kararlaştırılacak miktarı, mahallî ihtiyaçlara sarf edilmek üzere terk olunacaktır (Sabahattin, 1977: 72).

Mevcut meclisin beşte birini geçmeyecek özel bir meclisin “vilâyetin malî işlerine, kanun ve nizamlarına ait bütün mesâil ve muamelâtta tam ve geniş bir salâhiyete mâlik bulunacaktır” ilkesi ile geniş bir yetkiye ve göreve sahip olduğu görülüyor. Programda vergilerin dahi vilâyetin ihtiyaçları karşılandıktan sonrasının merkeze gönderilmesi öngörülüyor. 4.Maddede “ırkları birbirinden ayıran kavga ve mücadelelere çare bulmak”tan bahseder: “Muhtelif ırkları birbirinden ayıran kavga ve mücadelelere çare bulmak ve vilâyetlerin meclislerinde her camianın kendi adetleriyle mütenasip âzâ veya Murahhas temin edebilmeleri için tedbirler alınacaktır.” Vilâyet meclislerine bölgenin ırklarına göre üye seçilmesinin önerilmesi dikkat çeker. Beşinci maddede vatandaşların hangi camiaya mensup olurlarsa olsunlar “aynı hukuka ve imtiyaza mazhar olacaklar” denmesi de askerî mektepler dahil bütün yüksek mekteplerin devletin tebaasına açık olunması ile tahkim edilmektedir. Türklerden oluşan güvenlik bürokrasisi de programda yer bulur: “Memleketin asayiş ve inzibatı bir jandarma teşkilatı kadrosunu o mahalde yaşayan muhtelif ırkların nüfusları nisbetinde seçilecek”. Yani, güvenlik teşkilatı da bölgenin etnik-dinî yapısına göre tesis edilecektir.

Sabahattin Bey, İTC’nin “Âdem-i Merkeziyet meselesini daima itiraz sermayesi edindiğinden” şikâyet eder. İkna etmeye yönelik bir üslup kullanır ve bilim dallarının verilerini delil olarak sunar. “Decentralisation” kavramının Türkçeye “Âdem-i Merkeziyet” olarak çevrildiğini ve bunun da idarî ve siyasî namlarıyla birbirinden ayırmanın hukuk uzmanları olduğunu söyler. Ayrıca bu idare tarzının Kanun-ı Esasî’nin 108’inci maddesi ile vilâyetler nizamnamesinde mevcut olan usulün tatbikinden başka bir şey olmadığını, ısrarla vurgular (Sabahattin, 1977: 173). “İttihad ve Terakki Cemiyeti programının vilâyetlerin idaresine ait maddesi Kanun-ı Esasî’nin aynı meseleye ait fıkrasını tasdik ettiği ve bu program ise Câhit Bey tarafından da

kabul edildiği için, demek oluyor ki, kendisinin itiraz ettiği idare tarzı, İdarî Adem-i Merkeziyet değil, Siyasî Adem-i Merkeziyet'tir. Fakat buna biz de Câhit Bey'den pek çok evvel itiraz etmiştik" (Sabahattin, 1977: 174).

Sabahattin Bey, 1906 yılında kaleme aldığı bu yazısında Hristiyan unsurlarla Müslümanları haklar açısından kıyaslar. Bu kıyaslamalarla yönetim formunun toplumu nasıl "geliştirdiği" yani âdem-i merkeziyetin başarılarını gösterme kaygısındadır. Bunun yanında Sabahattin Bey, tarih bilgilerinden de faydalanarak şahsi teşebbüsün başarılarından bahseder. İdarî âdem-i merkeziyet hakkındaki fikirlerine itiraz edenlere Hristiyanlara verilmiş olan fermanları hatırlatır. Müslümanlara verilmekten çekinilen âdem-i merkeziyete mahsus imtiyazları Devlet, Hristiyanlara resmî kanunlarla temin ettiğini bunun delillere dayanan bir hakikat olduğunu söyler. Merkeziyet taraftarlarının bu hakikat karşısında söz konusu sistemin Hristiyan unsurları birleştirdiğini iddia etmeleri karşısında da "Niçin Hristiyanlar bu hukuka mazhar oldukları halde istiklâl sevdasından feragat etmiyorlar?" sualini sorar. Ona göre, bu itiraz da âdem-i merkeziyetin merkeziyet usulüne üstünlüğünü göstermekten başka hiçbir şeyi ispat etmez. Çünkü, "Bu zamana kadar 'milleti mahkûme' olarak telakki edegeldiğimiz Hristiyanlar, şahsî teşebbüsleriyle yâni ziraatte, sanâyîde, ticâretteki terâkkilerine mâni olmayan âdem-i merkeziyet sâyesinde; bunların cümlesine toptan mâni olan merkeziyet usulü ile idâre edilen 'hâkim millet'i o kadar geçmişler ki, bugün arada hiç bir ictimâî müvazene kalamamış..." (Sabahattin, 1977: 83).

Sabahattin Bey, Türk olmayanlara âdem-i merkeziyet öneriyordu. Burada dikkat edilmesi gereken Sabahattin Bey'in toplum kuramında azınlıkların örgütlenmesi ve devletle ilişki formunda değişiklik öngörmesi de kayda değer bir fikir olarak yerini alıyor. Herkesin menfaatine uygun olarak Şark meselesinin çözülmesinin iki eşitsizliğin ortadan kaldırılmasına bağlar. Bunlar "âdem-i müsavat-ı siyasiye ve bundan mütevellid âdem-i müsavat-ı iktisadiye"dir. Müslümanların menfaatine sorunu çözmek için akıllı bir mali idare ve bunun tamamlayıcısı bir âdem-i merkeziyet usulünün kabul ve tatbiki mecburidir. Ona göre, "Vilayat ve merkezdeki devair-i hükûmete şimdikinden daha ziyade Hristiyan tayin ve bu yüzden miktarı lüzum-i hakikisinin kat kat fevkinde olan Müslüman memurların adedi taklil edildiği, hükûmet

memuriyetleri her milletin miktar-ı nüfusu esas ittihaz olunarak bir nisbet-i adilane üzere Türklerin Türk olmayanlar beyninde tevzi olunduğu vakit âdem-i müsavat-ı siyasiyeden eser kalmaz (Sabahattin, 2007: 117).”

Toplum örgütlenmelerinde yönetim sistemlerinde meydana gelen reform hareketlerinin Sabahattin Bey kendisine yönelik bir tenkide cevap verirken, modern reformlara dirençten bahseder. Tanzimat Fermanı’ndan Hristiyan unsurların da rahatsız olduğunu çünkü modern hukukla birlikte eşitlik sağlandığını ama azınlıkların imtiyazlarının da ortadan kalktığını vurgular. Yukarıda da gerek Hristiyan unsurların yargı sistemi ve gerekse maarif sistemlerinin aynı hukuka tabi olmalarına karşı çıkıyordu. “Çünkü Gülhane Islahatının ilan olunduğu zaman Osmanlı Hristiyanları meyanında en büyük erbab-ı nüfuz iktidar-ı ruhaniyle birlikte iktidar-ı cismaniyi de haiz olan kilise ricaliye. Müsavat-ı hukukun cidden tatbiki ise kiliseleri imtiyazlarından mahrum edeceği için bu onlardan en çok müstefit olan rüesa-yı mezahib hoşnutsuzluklarını saklamadılar...” (Sabahattin, 2007: 218). Bu gerçeği Hristiyan yazarların da kabul ettiğini belirtir: “Devletin kiliselere hukuk-i diniye haricinde temin ettiği imtiyazat medeniyeden ileri geliyor. Şu hakikati Hristiyan müverrihleri de inkâr etmiyorlar” (Sabahattin, 2007: 219).

Sabahattin Bey’in, modern dünyanın özelliğinin herkesin hukuk önünde eşit olduğu gerçeği karşısında kolektif yapılara göre özerk hukuk ve maarif sistemleri öngörmesi Avrupa sisteminin derinliğine tanınmasından ziyade Demolins fikriyatının tek geçerli akçe kabul edilmesinden kaynaklı anakronik bir durum olarak görülebilir.

Sabahattin Bey, pozitif felsefeye olan bağlılığının bir sonucu olarak “sosyal kanunlar”dan bahseder. Âdem-i merkeziyeti sosyal kanun olarak değerlendirerek doğallaştırma stratejisine başvurur. Pozitivist yaklaşımın bu ilkesine “iman ettiğini” vurgular. “Nasıl ki Bizans İmparatorluğu ahalisinin kabiliyetsizliği yüzünden Türk istilasına uğradı; Türklerin kabiliyetsizliği de kendilerini içlerinden çıkan müstebitlerin esiri etti” diyerek halkın kabiliyetsizliği argümanına başvurur. Sosyal kanunun bir gereği olarak, “Hürriyetle kabiliyeti yalnız muhafazaya yarayan meşrutiyet ve âdem-i merkeziyeti istemekle kalmıyoruz; onları halk eden teşebbüs-i

şahsinin lüzum-i katiyesini göstermeğe, teşebbüsü, terbiye-i milliyemize temel taşı yapacak bir hareket-i fikriye tevlidine çalışıyoruz (Sabahattin, 2007: 221-222)” der.

Kendisine gelen bir mektubu cevaplarken Müslümanların hakkının Hristiyanlarınkine göre fazla olduğu iddiasını şiddetle reddeder. Yani, Şeyhülislam diğer dini kurumlara göre veya Müslümanların hukuku Hristiyanlarınkine göre öncelikli denmesini eleştirir:

Tanzimat-ı Hayriye'nin kabulüyle birlikte hükûmet şeyhülislamın iktidarını büyük bir mikyasta azalttığı halde patrikhanelerin imtiyazatını bilakis tekid etti. O halde nasıl olur da meşihatın hukuku patriklerinkinden fazla gösterilebilir? Hristiyanlar hukuk-i imtiyaziye değil hukuk-i müsavâtı haiz olmuş olsalardı ve Müslümanlık ile gavurluk zehabı resmi ve gayr-i resmi hüküm-ferma olsa idi Şark Meselesi vücut bulmazdı (Sabahattin, 2007: 223).

Toplum yapısındaki etnik-dinî merkezli örgütlenmenin sorunlarından ziyade bir “sorun algısından” bahsedebiliriz. “Müslümanların ne hukuku var ki ona malik olmamak Hristiyanları isyana mecbur etsin?” sorusu bu meyanda önemlidir.

Osmanlı Hristiyan unsurlarının hukukî ve siyasî statüsünün Mütarekeden sonra da esas itibariyle değişikliğe uğramadığını görüyoruz. Hatta söz konusu dağılma ve işgal döneminde Müslüman unsurlar da âdem-i merkeziyet konularına dahil edilir. Kendisiyle yapılmış bir söyleşide önemli ölçüde konuyla ilgili düşüncelerini öğrenebiliyoruz. Sorulara birinci tekil şahısla cevap vermesi ayrı bir önem taşır. Çünkü bu tavır, kesinlik, netlik göstergesidir. Sorulan “Arap, Ermeni ve Rumların Osmanlı Devleti'nden ayrılımlarının tamamlanmasından sonra âdem-i merkeziyet programınızın uygulanmasının bütünüyle Türk vilayetlerde nasıl karşılanacağını telakki ediyorsunuz?” sorusuna şöyle cevap verir:

Vilayetleri bir tür yerel otonomi ile donatmak niyetindeyim. Bu onları kendilerine ait olan işlerde merkezî otoriteye başvurmadan muaf tutacaktır. Fakat bu ideale ancak tedricen ulaşabiliriz. Üstelik bu işe İngiliz tarzına uygun ameli bilgiye dayalı model okullar kurarak başlamalıyız. Böylece yerinden yönetim ilkelerinden yarar sağlayabilecek self made man yetiştirebiliriz. Her şeyden evvel en küçüğünden başlayarak bu otonom idarelerin self made man tipini çoğunlukla içermesi gerekir. Böylece bu fikir buralarda yolunu bulacak ve programımız neredeyse otomatik olarak gerçekleşecektir (Sabahattin, 2007: 465).

Sabahattin Bey'in Osmanlı unsurlarının bağımsızlıklarını yadırgamadığı, karşı çıkmadığı görülür. Osmanlı devletinin, Avrupa ülkelerince parçalanmasına tepki

göstermediği, elinde kalanla yetinen ve bundan şikâyet etmeyen bir tutumu söz konusudur. Mesela 1914’e kadar Sultan’ın egemenliğinde olan Mısır’ın İngiliz himayesine alınmasına “Mısır sorunu bundan böyle sadece İngilizleri ve Mısırlıları ilgilendirir. Sadece onlar bunu birlikte halledeceklerdir. Biz Türklerin bu konuda hiçbir ilgimiz yoktur” (Sabahattin, 2007: 465) diyebilmektedir.

“Siyasî programınız nedir?” sorusuna verilen klasik cevapların yanında güncellemeler dikkat çeker:

Siyasetim idari âdem-i merkeziyetçiliğe dayanmaktadır. Fakat bize gereken her şeyden önce toplumsal ve millî açıdan ülkede reformlar yapmak ve hem yurtseverliğe hem de ameli bilgiye dayalı bir eğitimi başlatmaktır; bu eğitimle Türk memuriyet özentilerinden kurtulup bağımsız bir yaşam sürmeyi öğrenecektir. Bu amaca ulaşmak için Anglo-sakson medeniyet ve yönteminden ilham almak durumundayız. Ayrıca İngiltere’nin vazgeçilmez desteğine de mutlaka hesaba katıyoruz. Fakat burada bahsettiğim manevî bir yardımdır, yoksa kastedilen ülkede İngiltere’nin en üst yetkili olması değildir. Türkiye’yi ikinci bir Mısır yapmayacak bir yardımdan bahsediyoruz (Sabahattin, 2007: 464-465).

Eğitimin amaçları arasında “yurtseverliğin” de sayılması dikkat çeker.

4.2.2. Devlet ve reformlar

Sabahattin Bey’in düşünce dünyasına anlam katan birinci kavram “reform”dur. Düşünce dünyasını sütunlarını teşkil eden “Teşebbüs-i Şahsi” ve “Âdem-i Merkeziyet” kavramları da reform düşüncesinin amaçlarını ifade eder. Peki Sabahattin Bey’in reform düşüncesi hangi alanda yoğunlaşıyor ve nasıl bir yöntem takip ediyor?

Sabahattin Bey’in reform düşüncesini oluşturan etkenleri iç ve dış olmak üzere iki ana kategoriye ayırabiliriz. Birincisi dış etkenlerdir ki, Avrupalı devletlerin ülke içindeki Hristiyan unsurları kışkırtan ve onları destekleyen tutumlarına yönelik geliştirdiği eleştirel duruş. Bu eleştirel duruşun “karşıtlık” olarak nitelenmesi uygun değildir çünkü, Avrupalıların taleplerinin kendisince kabul edilmesi söz konusudur. Oysa, karşıt bir duruşta, reformların reddedilmesi beklenir. Bu sebeple eleştirel duruş uygun bir tanımlamadır. Bir diğer dış etken de, uluslararası anlaşmaların uygulanmasıdır. İç etken olarak da, Abdülhamid rejiminin baskıları karşısında Meşrutiyetin yeniden ilanı çabaları görülebilir.

Sabahattin Bey, Reşid Paşa ile başlayan ıslahatlarda hürriyetin ve reformun ne anlama geldiğini kırk dört sene önce kimse bilmezken bugün bu değerler için insanların ölmekte ve zulüm çekmekte olduğunu dile getirir. İstibdat hürriyetçi gençleri zindanlarda öldürmektedir (Sabahattin, 2007: 26). Sabahattin Bey'e göre, bütün bunlara karşın yine de Türkler arasında büyük ve verimli sonuçlar verecek bir aydın hareketi görülmektedir. Bunun göstergesi de pek çok sayıda yurtsever ve liberalin suç işledikleri varsayılarak kapatıldığı hapisanelerdir (Sabahattin, 2007: 86). Aydınların etkileri konusunda Sabahattin Bey, gözardı edilen ve dikkat çekmeyen bir etkiden bahseder. Abdülhamid'in sürgüne gönderdiği aydınlar aslında toplumda olumlu bir etki yaratmaktadır. Çünkü, padişah, İstanbul'da modern bir eğitim gören binlerce Türk gencini sürgün ederek, istemeden özgürlük davasına büyük ölçüde hizmet etmiştir. "Çünkü bu sürgünler, İmparatorluğun en ücra köşelerine kadar ilerleme davasının havariliğini yapıyorlar. Kırsal kesim de, kentlerle birlikte, siyasal sürgünler sayesinde, çağdaş düşüncelerle tanışmaya başlamıştır (Sabahattin, 2007: 86)."

Reformlarda geri kalmamızın bir sebebini "Mevcudiyet-i milliyemiz, Avrupalılarınki kadar kadim olmadığından onların evvelce geçirdikleri devr-i teceddüde biz henüz giriyoruz" düşüncesiyle belirler. Osmanlı devleti fütuhâtı tamamlamış, en güçlü zamanında Avrupa'da ilerleme başlamıştır. Doğal olarak bu güçlü zamanımızda Avrupa'dan etkilenmek söz konusu olamazdı (Sabahattin, 2007: 25). Türklerin yerinde hangi millet bulursa aynı davranırdı, diyor Sabahattin Bey. Çünkü,

İspanyolların İberya şibh-i ceziresinde medeniyete unutulmaz hizmetler ibraz etmiş olan Arapları diri diri ateşlerde yaktıkları, daha garibi olmak üzere Fransa Katoliklerinin kendi kanlarından olan Fransız Protestanlarını tarafeynin vatan-ı aslisi bulunan Fransa'da yaşatmadıkları bir zamanda ekser münekkidlerin kolayca 'barbar' tesmiye ediverdikleri Türkler memleketleri dahilinde her türlü serbesti-i mezhebe riayet ediyorlardı. Bugün tabiiyet-i Osmaniye altında yaşayan ecnas-ı muhtelifenin yalnız mezheplerini değil fakat kavmiyetlerini ve lisanlarını da beraber muhafaza edişleri, Türklerin en büyük bir menşe-i terakki olan adalete ne derece hürmet ve tazim etmiş olduklarını vazıhan ispat etmez mi? (Sabahattin, 2007: 25).

Sabahattin Bey'in ne Abdülhamid ne de İttihat Teraki'nin sosyal anlamıyla varolmadığını söylemesi siyasî aktörleri de "yapı" ekseninde değerlendirmesinin bir ifadesidir. Burada Sabahattin Bey'in içine düştüğü çelişki aslında mücadele edecek bir

iktidar sorununun yokluğudur. Bütün sorun “sosyal yapı”dan kaynaklanıyorsa Meşrutiyet ve Abdülhamid işlevsiz, etkisiz bir konuma oturtulunca aslında kendisinin bütün bir biyografik yaşamı “boşa” gitmiş anlamına gelir:

Eğer hükümet reformları, hususî hayat reformlarını hedeflemezse ve reformlara ilk önce kendimizden başlamazsak, devlet müesseselerinin neresini ıslaha kalkışırsak kalkışalım, çalışmalarımız daima temelsiz kalacak, yıllar geçtikçe çöküş tehlikesi o oranda artacaktır. Bu sebeple sosyal anlamıyla bizce bir Abdülhamid mutlakiyeti olmadığı gibi bir İttihat ve Terakki de yoktur! Fakat kelimenin tam anlamıyla, üretim seviyemizin düşüklüğü, sosyal kabiliyetimizin yetersizliği ve süregelen bir şahsiyet yoksulluğu hep vardır (Sabahattin, 2007: 361).

Meşruti bir hükümet ile ıslahatın bütün vatan sathına yayılacağını vurgulayan Sabahattin Bey’e göre, Türkiye’den ayrılan Balkan devletleri bile Osmanlı’ya muhtaç çünkü, Rusya tehlikesine karşı “bir saman çöpü gibi süpürülmelerine mânî olacak yalnız bir Osmanlı devleti var.”

Binaenaleyh bugünkü hükümetin yerine meşruti bir hükümet ile ıslahatın bütün vatan sathına teşmiline çalışmaları kendilerinin en esaslı millî menfaatları icabındandır. Bu hakikatın ne kadar açık olduğu, Türklerden uzun zamandan beri ayrı olan Balkan milletlerinin bile, ıslah edilmiş bir Osmanlı İmparatorluğu camiasına olan büyük ihtiyaçları ile sabit bulunuyor. Çünkü kendilerine nisbetle pek büyük bir kuvvete malik olan şimal milletlerinin (yâni Rusya)nın önünde bir saman çöpü gibi süpürülmelerine mânî olacak yalnız bir Osmanlı devleti var (Sabahattin, 1977: 110).

“Islah edilmiş bir Osmanlı İmparatorluğu camiası”ndan bahsedilmesi Osmanlılık politikasının bazı koşullara bağlı olduğunun bir ifadesi olarak görülebilir. Bu devletleri sürekli kışkırtan Rusya’ya karşı da, koruyucu olarak Osmanlıyı koyar. Yakında gerçekleşeceğini öngördüğü Meşrutiyet idaresinde Osmanlı Hristiyanlarının “Osmanlı topraklarında terakkilerini kolaylaştıran bir imkâna malik olacaklarını” belirtir. En dikkat çekici cümlesi ise “Balkanlardaki din kardeşleri ise doğrudan doğruya istiklâllerini temine hizmet edecek büyük bir kuvvet bulacaklardır” (Sabahattin, 1977: 110). Bu önermesi bizi Sabahattin Bey’de “ayrılıkçılık” sorununa götürmektedir. Kimi metinlerinde Hristiyan unsurların bazı koşulları sağladıkları ölçüde ayrılımlarına sıcak bakar. Rus ihtilalini konu edindiği yazısında Meşrutiyet’in bir fayda etmeyeceğini çünkü sorunun sosyal yapıdan kaynaklandığını dile getirir. Sabahattin Bey Rus ihtilalini eleştirel bir şekilde ele alır. Çok kan döküldüğünü vurgular. Ama sorunun Çar’dan hürriyet almakla bitmeyeceğini özellikle vurgular. Basının sütunları hükûmetin, köylülere yaptığı zulüm haberleri ile dolu. Burada kabahati sadece hükûmette görmez; sosyal yapının bir neticesi olarak görür

(Sabahattin, 2007: 136). Rus liberallerinin Lehliler ve Finlandiyalıları gibi bulundukları yerde çoğunluğu oluşturan halkların bağımsızlığını talep ettiği gibi Ermeni meselesini gündeme getirir. Ona göre, Ermeniler sakin oldukları mahallerde bir ekseriyet vücuda getirmemektedirler hatta eşit bile değiller. Bu koşullar sağlanmış olsa o zaman bir “müstakil Ermenistan teşekkülü” onaylanması gerekirdi. Aksi durumda “hürriyetperverliğimiz yalancılıktan ibaret kalmış olurdu” demektir. Bu noktadan sonra ortak vatandan bahseder. Vatanımızı yalnız Ermeniler’e değil bütün Osmanlı unsurlarına hakiki vatan olarak telakki ettirecek sebepler ortaya koymalıyız, demektir. Sabahattin Bey’e göre, bugün memleketimize yapacağımız en büyük hizmet Osmanlılar arasında bir itilaf zemini bulacak surette çalışmaktır. Oysa Türklerden başka bütün milliyetler kendi millî menfaatlerinin peşine takılmışlardır (Sabahattin, 2007: 138).

1906 yılında “Kendimizi Asrımıza Tanıtalım” başlıklı bir yazı kaleme alan Sabahattin Bey, Avrupalıların Türklere yönelik yargılarını tartışır. Avrupa kamuoyunun Türklerin ilerleme ve medeniyete olan istidatlarını reddetmelerine karşı çıkar. Ona göre, “Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar, Sırpalar hatta Araplar ve Arnavutlar bile hepsi derecesine göre mağduriyetlerini, terakkiperverliklerini tasdik ettirmişler yahut ettirmeğe çalışıyorlar; kendilerine manen ve maddeten zahir olacak kuvvetler bulmuşlar, bulmakta devam ediyorlar yalnız biz Türkler hiçbir şey yapamadığımız için medeniyet düşmanı addediliyoruz” (Sabahattin, 2007: 142). Türklerin ilerlemeyeceği ön yargısını taşıyan Avrupalıların bu yargısının Müslümanlıktan kaynaklanmadığını Türk olmaktan neşet ettiğinin de farkındadır. Çünkü, Arapların ve Arnavutların dahi ilerlemeye istidatlarının bulunduğu inanıyordu Avrupalılar. Bir paradoks olarak da görülebilecek olan tavır Sabahattin Bey’in Avrupa karşısında ikircikli tutumudur. Avrupa’yı da içeride savunmaktadır. “Avrupalıların bizi hiçbir vakit sevmeyeceklerini daima düşman olacaklarını iddiası” karşısında “daha yarım asır evvel bu adamlar Kırım Muharebesinde bizi ölümden kurtardılar” diye yanıtlar. Bugün birbirimize düşman olduysak sorumlusunun kim olduğunu sorarak otuz senelik siyasetimiz alemini aldatmaktan ibaret diye eleştirir ve aldananın yine kendimiz olduğunu görünce hiddetlendiğimizi vurgular (Sabahattin, 2007: 143). Son zamanlara kadar şiddetle aleyhimizde bulunan Fransa matbuatında tersi yönde bir değişim gözlemlendiğini, daha dün Türklerin adam olamayacaklarını, Avrupa’dan sürülüp

çıkarılmaları lazım geldiğini iddia eden Fransa'nın önemli kalem sahiplerinin Türklerden takdirle bahsetmeye başladıklarını anlatır (Sabahattin, 2007: 143).

Sabahattin Bey, İTC'nin Abdülhamid merkezli eleştirilerinin yanlışlığını ortaya koyarken asıl sorunun üzerinde durulmadığını, bir yanlış başka bir yanlışla düzeltmeye çalıştıklarını söyler. Abdülhamid gider başka bir Abdülhamid gelir. Sabahattin Bey, yine Terakki Dergisi'nde yayımlanmış bir mektuba cevap verirken, ortaya koyduğu yaklaşımda toplumsal gelişim için Avrupa'yı örnek gösterir ve onların sadece hükümdarın kaygıları üzerinden hareket etmediklerini belirtir. Oysa, “üretimdeki gücü artırmakla” üretici milletlerin onları bu seviyeye getiren sosyal sebepleri ayrıntıları ile düşünmediğimizi savunur. Bu yaklaşımda dikkat çeken Avrupa'daki gibi sosyal süreçlerden geçmemiz gerektiğidir. Aydınlanma, Fransız ihtilali, sanayileşme vs. bu da sahip olduğu evrimci yaklaşımla uyumludur. Doğrudan söylemese de, ayrıntıları aktarmasa da ona göre, Avrupa'nın geçirdiği tecrübeleri doğrudan aktarmak da çekinceli görünmektedir. “Tecrübe edilmiş tekrarlama, olduğumuz yerde saplanıp kalmaktır.” Ona göre,

Hakların geri verilmesi de hükümdarın vehimlerine itibar etmekle değil, Hakların istirdadı yalnız ve yalnız istihsaldeki kuvvetimizi artırmakla olur. Biz hürriyet istedik, fakat hür olan milletlerin onu nasıl kazandıklarını düşünmedik, der. Toplumsal eksikliklerimizin tenkidine yanaşmadığımızı, şayet medeniyet derecesine yükselten sosyal sebepleri teşrih ile muhitimizde sâlim bir idrak-i içtimâi tevhit etmeli, her şeyden evvel tanımağa muhtaç olduğumuz fikirleri neşre çalışmalıyız (Sabahattin, 1977: 195).

Sabahattin Bey, yanlış ilkelerden hareket ederek ilerlemenin önüne engel konulduğunu söyler. Milletlerin siyasî vasıtalarla kurtulacağını, medeniyetlerin siyasî vasıtalarla kurulacağını sanmanın yanlışlığına vurgu yapar. Mebuslar Meclisi'ni milletin tek ümidi olarak görmenin kaçınılmaz olduğunu oysa tüm ümidini, birkaç yüz kişiye, o birkaç yüz kişinin de birkaç kişiye bağlayan bir ülkenin ümidinde aldanacağını belirtir. Bunun sebebini de şöyle açıklar: “Çünkü millî meclisin görevi kanun koymaktan ve konulan kanunların uygulanmasıyla sorumlu olan hükümetin icraatını kontrolden ibarettir.” Âdet ve alışkanlıkların yani, özel hayatın gelişmesinden doğmayan kanunları “ölü doğmuş çocuklara” benzetir (Sabahattin, 2018: 189; 2007: 372). Ülkenin kurtarılmasında kanun kuvvetiyle imkânsız olduğunu vurgulaması dikkat çeker. Ona göre, Mebuslar Meclisi'nin hatasız bile olsa ülkenin tek ümidi haline

gelmesi kesinlikle yanlıştır. Çünkü, Meclis, hatasızlık şöyle dursun, henüz düzen ve disiplin dairesinde bir müzakere yürütmekten bile acizdir (Sabahattin, 2018: 190; 2007: 372). Meclisin reform sürecinde küçümsenmesi dikkat çekerken Sultan Hamid'in yapamadığını, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yaptığını iddia eder. Çünkü, iktidar, muhaliflerin en geçerli şikâyetlerine bile zerre kadar önem vermemekte, muhalifleri sebepsiz yere tevkif veya tehdide kalkışarak çoğunluğu, istediği şekilde yönetmektedir. İktidarın, iktidarını kaybetme tehlikesine karşı meclisi kapatmayı düşündüğünü oysa, “Meclis, gerçekten dağılmasını gerektirecek bir harekette bulunmuş olsa bile bu hak, devlet işlerine hiçbir müdahaleye yetkisi olmayan bir Cemiyetin değil, doğrudan doğruya Saltanat makamının” (Sabahattin, 2018: 190; 2007: 373) olduğunu vurgular. Görüldüğü gibi Sabahattin Bey Mebuslar Meclisi hakkında olumsuz bir yargıya sahiptir. Bunun bir sebebi de Meclis'te çoğunluk itibarıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yer almasıdır. Bu durum da Sabahattin Bey'in Meclisi İTC'nin “bir şubesi” olarak değerlendirmesine sebep olur (Sabahattin, 2018: 197; 2007: 376).

Sabahattin Bey, Abdülhamid'in, tahtan indirilmesi veya ölmesi ile sorunun çözüleceğine inanmaz. Ona göre sorun, sosyal yapı sorunundan kaynaklanan şahsi teşebbüs sorunudur (Sabahattin, 2007: 215). Bugünkü merkeziyetçi yapıyı, zulmün ve eğitim tarzımızın bir neticesi görür. Kendilerini merkeze koyamayanlar ümmete, aileye, cemaate, hükümetlere dayanmakta ve bu sebeple de toplumun bütün katmanlarında istibdat kökleşmektedir (Sabahattin, 2007: 248). Sabahattin Bey, bizde padişahın ziyade vezirlerin büyük rol oynadıklarını söylerken halkın ise seyirci bile olmadığı tespitini yapar. Toplum pasif bir yapı olarak tasavvur edilir. Toplumda ilerici unsurlar değil, hükümdar ve birkaç vezirin şahsi meziyetleri söz konusudur. “Bizde havanın iyisini de kötüsünü de padişah ile vüzerası yapıyor. Tebaası seyirci bile değil. Ömrü lakaydi-i mutlak içinde geçiyor.” Hükümdarların birçoğunun hal'edildiklerinin bir gerçek olduğunu söylerken bu hal edilmenin mevcut kötülükler göz önünde bulundurularak daha iyi bir padişahın getirilmesiyle ilgili olmadığını belirtir. Bu eylemler “aylıklarını almadıkları yahut reislerinden memnun olmadıklarından dolayı hariçte tilki, dahilde cellat kesilen yeniçeri bilgileri tarafından icra ediliyordu.” Değişimde cülus eden padişah bahşişler dağıtıyordu. Fakat bütün bunlara rağmen bir türlü yönetim tarzımızda bir değişim gerçekleşmemiştir. “Hükümdar, vüzera, rical

hepsi değişiyor, usul yine o usul hükûmet yine hükûmet olarak kalıyor. Acaba bu kavim müstaid-i terakki mi değil?” (Sabahattin, 2007: 67) milletin ilerleme yeteneğini sorgulaması dikkat çekicidir.

Reformlar Sabahattin Bey'in devlet ve siyaset çözümlemesinin merkezinde yer alan bir konudur. Devletin gündeme geldiği anlar reformların sebepleri, yöntemi, takip edilecek süreçlerle ilgilidir. Abdülhamid'i ve rejimini en ağır şekilde eleştirirken rejimi yıkmak için yabancı müdahalesini talep eden görüşlerini maddeler halinde açıklar. 1856 Paris Muahedenamesiyle 1878 Berlin Muahedenamesi'ne dayanarak müdahalenin uluslararası hukuktaki meşrutiyetini ispatlamaya çalışır (Sabahattin, 2007: 45). Bir takım politik uygulamalara bağlı olarak yabancı müdahalesini tartışır. Romanya, Sırbistan, Karadağ, Bulgaristan, Rumeli-i Şarki ve Girit için vukua gelen müdahalelerin yarın Anadolu'nun ta göbeğinde, payitahtın kapısı önünde icra edileceğini dile getirir. Buna bağlı olarak da “her ne surette olursa olsun bir müdahalenin önüne geçmek lazım değil mi? Bu ne ile olacak?” diye sual eder. Bunun yöntemini de “Sedamızı işittirmek ve dinlettirmek ile” diyerek ortaya koyar. Bu sedayı işittirmek için de Avrupa'ya evvela kendi sedasını işittiğimizi ispat etmek iktiza eder (Sabahattin, 2007: 47). Türkiye'deki idarenin yolsuzlukların önünü almak için de Osmanlılığı teşkil eden bütün milletlerin kuvvetlerini birleştirmeye çalışırken insan hakları temelinde kurulan medeniyeti oluşturan milletlerin de ortaklığını kazanmaya çalışmak medenî vazifelerimizdendir. Çünkü, ona göre, “Hukuk-i milliyemizi müdafaa ederken, cihan-ı insaniyetin en mukaddes hukukundan olan medeniliği müdafaa ediyoruz. Medeniyet ise bir kavmin, bir milletin yahut bir asrın malı değildir. ... Bu miras bütün insaniyetin malıdır” (Sabahattin, 2007: 48).

Sabahattin Bey, devletlerden isteyeceğimiz yardımın bir askeri müdahale mi olacağı, sorusuna olumlu cevap verir. Tarihi yaşanmışlıkları örnek göstererek temellendirir bu düşüncesini:

Kaç defalar umûr-ı dâhiliyemize müdahale edilmiş, hatta kaç defalar mülkümüzün kaç parçası haberimiz bile olmadan elimizden çekilip alınmıştır. Hiçbir hareket-ı askeriye icrasına lüzum kalmaksızın zararımıza olmak üzere umûr-ı dâhiliyemize birçok müdahaleler olduğu ve olmakta devam ettiği halde niçin bu müdahalelerin lehimize tahavvülünü istemeyelim. Niçin Avrupa'ya karşı bizim böyle idareye müstahak olmadığımızı bildirmevelim? (Sabahattin, 2007: 49)

Sabahattin Bey, toplumsal yapı hakkındaki görüşlerini açıklarken bir yandan da sosyo-politik alanda ciddi değişimler gerçekleşmektedir. Onun bu süreçte Batılılaşmak konusundaki görüşleri açıklayıcı. Ona göre,

Ferdiyetçi yapı yönünde yürümek Batılılaşmak demek değildir. Çünkü, Batı’da ferdiyetçilik baskın da olsa iki büyük yapı kendilerinden ayrılan dallar sonucu karşı karşıya gelmişler ve halen de Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde karışmış bir halde bulunuyor. Bu sebeple ‘gelişi güzel Batılılaşmak’ ihtiyacından söz açmak bir kez, problemi yüzeysel bir bakışla görmek anlamı taşır. Sonra, her faktörün, geçmişteki ve bugünkü tabii ve sosyal çevresi kendisine bir ayrıcalık sağlıyor (Sabahattin, 2018: 221).

Fakat bu tespiti yapması, önerilerinin de bu düzlemde karşılık bulduğu anlamına gelmiyor. Her etkenin, geçmişin, doğal ve sosyal çevrenin bir ayrıcalık sağladığı önermesi, sanki Batılılaşma konusunda bir yaklaşımın belirtilmesi gibi görünse de aslında değil. Çünkü, her toplumun/milletin özgün ve özgüllüğüne vurgu yapan bir göreceliğin baskın olduğu yaklaşım söz konusu değil. Devamında şöyle der: “Hatta Ferdiyetçi Yapı’nın günümüzdeki en yüksek gelişimini ortaya çıkaran İngilizler ile Kuzey Amerikalılar, sadece aynı yapıya değil, aynı faktöre bağlı olduktan ve aynı dili konuştukları halde bile, tabii ve sosyal çevrelerindeki farklılıklardan ötürü yine sosyal sınıflandırma içinde kalan bir ayrıcalığa sahip bulunuyorlar” (Sabahattin, 2018: 221). Batı’da toplumların “iki büyük yapıya” ayrıldığından ve bunların “dallarından” söz etmesi özgün toplumsal yapılardan değil bu iki büyük yapının yani bireyci ve cemaatçi yapılar arasındaki farka ve bunların içinde bir farklılığa işaret eder. İngilizlerle Kuzey Amerikalılar örneği de bu tefriki gösterir.

Şu yargısında kendisinin savunduğu fikirlerle açıkça çelişmekte olduğu görülür. “Hiçbir milleti taklide kalkışmakla o millet gibi olamayacağız ve doğrusu olmamız da pek istenmediğinden, yalnız milliyetimize sarılmakla da olduğumuzdan fazla hiçbir varlığa sahip bulunamayız.” Bu önermeyi çelişki olarak gördük çünkü, bütün düşünce yapısı Anglo-Sakson modelinin aynen uygulanmasına dayanır. Öyle ki, İngiliz bürokrat ithal etmeyi tavsiye edecek kadar bir benimseme söz konusudur. Burada “yetenek” kavramına özel bir vurgu yapar. “Batı, çağdaş medeniyet araçlarını, ilim ve sanayi sahasındaki buluş ve keşiflerini, bunların çıkış kaynağı olan sosyal yapısını başka bir yerden almadığı gibi, onları kendisi meydana getirmiş ve kesintisiz bir şekilde getirmeye de devam etmektedir. İşte problem bu yetenek ve bu güce sahip

olabilmektedir!” (Sabahattin, 2018: 224). Ona göre, bu yeteneği elde etmediğimiz müddetçe de bugünkü medeniyetin sadece gözümüze yansıyan eserlerinin benzerlerini yapıp onları taklit etmekle Batı’ya yaklaşmak şöyle dursun uzaklaşıp daha geriye gitmemiz kaçınılmazdır. Bireyci yapıya geçişte “bireysel yetenek”ten değil de “sosyal yetenek”ten bahsetmesi de dikkat çeker. “Ekonomi ve tarıma dayalı aktif bir bayındırlaşmanın doğurduğu sosyal yeteneği ve bu yeteneği gittikçe geliştiren ferdiyetçi bir eğitimle ortaya çıkacak kazanç”tan söz eder. İşte bu noktada aydınlardaki Batılılaşma fikrini eleştirir. Bu aydınlara göre,

Batılılaşmak fikri, ülkemizi Batı’nın maddî ve manevî araçlarıyla donatmak anlamında kullanılıyor. Sanıyoruz ki, en gelişmiş ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de mükemmel şoseler, demiryolları, limanlar, kanallar, drenajlar, okullar, kütüphaneler ve bankalar gibi tesisler meydana getirecek olursak Türkiye’yi Batı’nın medeniyet düzeyine yükseltebiliriz! Hiç düşünmüyoruz ki, biz bunlardan daima mahrum bulunuyorken Batı bunları yoktan çıkarmış ve çıkarmakta devam ediyor (Sabahattin, 2018: 222).

Burada “köken” vurgusu ile “yetenek” arasındaki ilişki dikkat çeker. “Sosyal yetenek” kavramı ile bizim Batı’dan aktarmamızla, taklit etmemizle ilerlemeyi gerçekleştireceğimiz düşünülen yapılardan söz edilmez. Aksine burada söz konusu olan aktarılan unsurları kendisinin yaratacağı bir “sosyal yeteneğin” bulunmasıdır. Sonuçlarla değil, sebeple ilgilenmemiz gerekir. Çünkü, “Doğu’nun geriliği, yolların bulunmayışı, bilgisizlik yönetim aksaklığından ileri geliyor demekle nasıl duraklama ve gerileme sebeplerimiz açıklanmış olmuyorsa, Batı’nın bugünkü gelişmesi de yolları, okulları, ilim müesseselerinin mükemmelliği veya hükümetlerinin iyi yönetiminden doğuyor demekle de oranın üstünlük sebepleri açıklanmış olmuyor.” Metodolojik olarak önerisi “Bilgisizlikle bilgiyi, yolların bulunmayışıyla yolları, iyi ve kötü yönetimleri, özetle gerilemeyle ilerlemeyi ortaya çıkaran ana sebepler var. Biz bu sebepleri araştıracağımız yerde, hep doğurdukları sonuçlarla uğraşıyoruz. Bu yüzden çalışmalarımız da verimsiz kalıyor” (Sabahattin, 2018: 222). Aydınların, devlet adamlarının ve siyasi partilerin yanıldığı yön de burasıdır. Bilimsel olarak yani Science Sociale ile konuya bakamamalarıdır. Bu yüzden “muhafazakârlık, liberallik, demokratlık, sosyalistlik, yenileştirme ya da aşırı milliyetçilik gibi teorilerin çıkış sebebi” de bu bilimsel analiz yokluğundan kaynaklanır (Sabahattin, 2018: 221).

Sabahattin Bey, Batılılaşmak tasavvurunu olumsuz bir konuma oturtur.

Batılılaşmak düşüncesi ile takip ettiğimiz yolun “bizi kötülüklerin yırtıcı pençesine düşüren o eski gidişattan başkası olmadığını” da vurgular. Fakat kendi savunduğu yapı kaynaklı sorun tespiti ve çözüm önerisinin de okuyucuya “garip ve bir o kadar da gerçeklerden uzak görünmesi” durumunu anlar ve bunun içinde programının bütünüyle ve itina ile okunması gerektiğini dile getirir: “Bu kitaptaki ilmî delillerin son sayfaya kadar sürekli bir dikkatle izlenilmesi zahmetine katlanılması durumunda, sözü edilen bu genel kanaatin sosyal problemlerimizi anlama konusunda bütünüyle yanlış bir yön tuttuğu anlaşılacak ve aynı zamanda ülkemizi günümüz medeniyet araçlarıyla donatırken, bu araçları doğuran sosyal yeteneği bütünüyle edinebilmek için izlenmesi gereken yolların hangileri olduğu da belirecektir” (Sabahattin, 2018: 226). Elbette Batılılaşma konusunda sarf ettiği yargıların kendi düşüncelerini de kapsamı gerçeği karşısında bu uyarıyı yapmak zorunda kaldığı açıktır. Kendi farklılığını ise “bilimsellik” vurgusuyla tefrik eder.

Genel anlamda modernleşme kuramını seçmeci bir formda değil de, sadece İngiliz modelini benimsemiş olması sebebiyle Batılılaşma hakkında olumsuz görüş beyan etmesinin bir karşılığı olmadığı aşikardır. Onun Batılılaşma ideolojisi “sınırlı bir Batılılaşma ideolojisi” (Özyurt, 2012: 192) tespitlerinin tersine radikal bir Batılılaşma ideolojisidir. Çünkü, sadece toplumun belirli bir unsuru üzerinden değil toplumsal, davranışsal ve bilişsel boyutta dahi bir dönüşümü öngörür. Daha da ileri gider ve İngiltere’nin sömürgelerinde görev alan bürokratların bize öncülük etmesi için istihdam edilmesini önerir. Elbette bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda “sınırlı bir Batılılaşma” değil radikal-bütüncül bir Batılılaşma söz konusudur.

Sabahattin Bey’in düşünce dünyasında Devlet olgusunun çözümlenmesi, siyaset kurumunun toplum içindeki işlevinin bilinmesini zorunlu kılar. Çünkü, doğrudan bir “devlet” olgusunun çözümlemesinin söz konusu olmadığı metinler dünyasında bu olguyu oluşturan ve çevreleyen unsurların tanımlanması ve işlev alanının belirlenmesi gerekir.

Sabahattin Bey ve kardeşi, Abdülhamid ve rejimini çok sert biçimde eleştirdiği 1901 tarihli mektuplarında “devlet” algısı hakkında ip uçları tespit edebilmekteyiz. Sabahattin Bey, yakın bir zamanda değil, çok eski zamandan beri “Hilafet-i

mukaddesenin saltanat şekil ve halini aldığı günden beri bizde hükûmet, devlet demek padişah demektir” der. Devletin padişah ile aynı anlama geldiği zamanın başlangıcını Hilafete bağlaması dikkat çeker. Diğer metinlerde devlet ve padişah konusunda da bir çözümleme görülmez. Devlet ile birlikte onun dayandığı toplumu ve mekânı da bazı öznel olumsuz nitelermelerle tanımlar: “Bizde millet, ümmet yok? Sağılacak, soyulacak, keyif için -ariyeten elinde olan- mal ve canını fedaya her zaman mecbur bir sürü ahali yahut emval-i menkule var. Vatan yok, aynı suretle satılır, bahş olunur bir çiftlik yahut emval-i gayr-i menkule var.” Sürü ve çiftlik metaforunu kullanırken bunları kontrol edecek sürünün içinden seçilen grubu da “o sürüden işine yarayacak, sürüden itaatsizlik edenleri tepeleyebilecek olanları ayırır bunları da diğerlerinin sütüyle, kanıyla besler.” Sabahattin Bey bu grubu “memurlar” veya “muvakkat zadegan” olarak tanımlar (Sabahattin, 2007: 29). Bu yönetim tarzının devletin bekasını temin edemeyeceğini, hükümdarların keyfine göre bir yönetimin artık bulunmadığını, millet ve ümmetin “vatan” üzerinde birlik karmaya başladığını ilk fark edenin Reşid Paşa olduğunu vurgular. Dikkat çekici olan, der Sabahattin Bey, “milletin bu fikirden, fikr-i hürriyet ve vatandan hâlâ haberi yok idi. Vatanı, hürriyeti, milleti ... kendimizi bize ilk tanıtan Midhat Paşalar, Kemaller ve pişvaları olmuştur.” Tanzimatı tanımlarken “Esasen sürü arasındaki uygunsuzlukları ref etmek için ilan edilmiş zan olunan” ifadesini kullanır. Bu şahsiyetler “Tanzimat-ı Hayriye'nin yetiştirdiği kimi siyaseten, kimi kalemle bu kelimeleri, bunların manalarını dimağlarımıza yerleştirdiler.” Bunu da “istibdad ile hürriyetin ilk müsademesi!” (Sabahattin, 2007: 30) şeklinde tanımlar. Vatan-ümmet-hürriyet fikrini tanımak için tahta çıkan padişahın şimdi bunları işitmek için her türlü baskıya başvurmaktadır (Sabahattin, 2007: 30).

Osmanlı Hanedanına mensup Sabahattin Bey ve Prens Lütfullah, Cumhurbaşkanı Bay Loubet'ye hitaben, pek çok gazetede özeti yayınlanan mektupta Sultan Abdülhamid'i Fransız Cumhurbaşkanına şikâyet etmektedir. Sultan'la, Türkleri, Türkiye'yi bir tutmamasını rica etmektedir. Ermenilerin “kırımından” Abdülhamid'i sorumlu tutmaktadır. Benzer şikâyet ve eleştiriler sonraki dönemlerde de sık sık Sabahattin Bey tarafından dile getirilecektir:

Fransızların artık bugünkü Sultan'la biz Türkleri ve Türkiye'yi aynı kefeye koymamaları gerekir. Padişah İkinci Abdülhamid idaresi altında Türkiye hiçbir şey değildir. Türklerin de bu durumda sessizce acı çekmekten başka ellerinden hiçbir şey

gelmemektedir. Hatta sessiz kalmaları bir suç olarak kabul edilmezse; bu bile onları çok mutlu etmektedir. Cömert, namuslu, dostluklarına ve verdiği söze sadık halkımızı, onları her gün baskı altında tutan, işkence eden, kırıp geçiren bir tiranın yanılğıları ve işlediğı cinayetleri dolayısıyla suçlamak eşine az rastlanır bir adaletsizlik olacaktır (Sabahattin, 2007: 37).

Kardeşlere göre 1895-1896 yıllarında Osmanlı Ermenileriyle yaşanan sorunları “büyük kıyım” olarak niteleyen Sabahattin Bey ve kardeşi, çok haklı gördükleri kınamaların yanında “İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde hergün gerçekleşen, ızdırıp, gözyaşı ve mateme neden olan, tebaasının (Hıristiyan ve Müslüman) ortadan kaybolmaları ve ölmeleriyle sonuçlanan suçlar da, Avrupa'nın onurlu kişilerinin katında en az Ermeni kıyımı kadar aynı şiddetle kınanmalıdır; zaten bu korkunç işlerin gizlenecek bir yönü olmadığı da ortadadır” (Sabahattin, 2007: 38) demektedirler.

1902 yılında Paris'te Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi'nin açılışında Sabahattin Bey, “Türkiye’de fazilet, adalet ve hürriyetin temin-i galebesine ve cins ve mezhep farkları asla nazar-ı dikkate alınmaksızın umum Osmanlılar için ıslahat-ı lazime icrasına çalışmaktan ibaret olan böyle bir Kongreyi” açmış olduğunu söyler. Zulüm ve istibdat, hürriyet ve adalet kongrenin başlıca temalardır (Sabahattin, 2007: 41-42).

Konuşmada hürriyet ile istibdat arasındaki çeyrek asırlık savaşta, Osmanlı milletinin büyük zaiyata rağmen yine de büyük manevî istifade ile çıktığını belirten Sabahattin Bey, gün geçtikçe çoğalan millî münevver sınıfın, kökleşen bir şekilde artık bütün Osmanlılar için hürriyet ve eşitlik talep ettiği üzerinde durur. Bir memlekette adaletin kaim olması o memleketin sakinleri arasında geniş bir sosyal dengenin devam etmesine bağlıdır (Sabahattin, 2007: 42). Ona göre, bugün Avrupa’nın memleketimiz hakkında edinmiş olduğu fikir kötümserdir. Fakat, her türlü istibdada ve zulme rağmen millî ilerlemelerimiz, geleceğimizin geçmişimizden kat kat daha iyi olacaktır (Sabahattin, 2007: 43).

Sabahattin Bey, rejimin değiştirilmesi ve reformlar için ayaklanmaları desteklemekteydi. Mensubu bulunduğu partinin katkılarıyla başlayan Erzurum ve Karadeniz hareketlerinden övgüyle bahseder. “Karadeniz havzası ve Erzurum hareketleri, çalışmalarımızın tesirini kısmen olsun isbat etti. Fakat bu büyük ideal yolunda ne mihnetler, ne azablar bedeline yürüdük.” Bu illerdeki protesto

hareketlerinden kendilerinin sorumluluğunu kabul eder. Buradaki hareketler Meşrutiyetin ilanında katkıda bulunmuştu. Ayrıca siyasetle ilgilenmediği aksine bilimsel, sosyal meselelerle ilgilendiği iddiasındaki Sabahattin Bey'in buradaki siyasî protestoları sahiplenmesi ve kendilerinin katkılarından bahsetmesi de kendini tanımlamada ortaya çıkan bir çelişki olarak görülebilir (Sabahattin, 1977: 179).

Sabahattin Bey, Terakki'de "Vatandaşlarımıza" başlıklı yazısında Erzurum protestolarından övgüyle bahseder. Olayları "zulme karşı kıyam" olarak değerlendirir. Bu olay, merkez can verirken bir vilayetin canlanmasıdır (Sabahattin, 2007: 183). Ona göre, zulüm hükümet eliyle olmakta ama halk da verdiği vergiler ve askerlerle de bu zulme ortak olmaktadır. Sabahattin Bey, vatandaşların vergileri ve askeri niçin verdiklerini bilseler zulmü desteklemeyeceklerini iddia eder. Hükümetin kesesine parayı koydukça düzenin sürekliliği sağlanmaktadır (Sabahattin, 2007: 183). Sabahattin Bey halkı, küçük cemiyetler kurarak birbiriyle ilişkiye girip birleşerek Kastamonu ve Erzurum hareketlerini desteklemeye çağırır: "Hüsn-i niyet sahibi hiçbir Osmanlı tasavvur edemeyiz ki bu harekete bir suretle faydası dokumasın. Cahil, alim, fakir, zengin herkes istitaatı derecesinde hizmet edebilir ve etmek vazifesiyle mükelleftir. Kudret-i maddiye ve maneviyeleri daha ziyade olanlar tabii cemiyete ve o nisbette iyilik etmeye borçludurlar. Etmemeleri vatana, insaniyete, tabiata karşı bir küfran-ı nimet olur" (Sabahattin, 2007: 184).²⁴

Sabahattin Bey Erzurum, Kastamonu olaylarından sonra benzer isyan girişimlerinden artık görülmediğini söyler. Sabahattin Bey, dış müdahaleye, ordu kullanılarak bir ayaklanma veya darbe yapılmasına ilkesel olarak karşı değildir ve onun siyaset pratiğinde önemli bir yer tutar. Meşrutiyet döneminde de ayaklanmalara ön ayak olmuştur. Sabahattin Bey'in 31 Mart isyanındaki rolü araştırma literatüründe ilk dönemlerde "belirsiz" olarak gösterilse de sonrasında ortaya çıkan arşive dayalı araştırmalarda söz konusu belirsizliğin ortadan kalktığı görülür. Yani, Sabahattin Bey'in ve yakınında bulunan kişilerin hükümete karşı darbe girişimindeki etkinlikleri

²⁴ Hanioglu, Meslek-i içtimai'ciler olarak tanımladığı Sabahattin Bey ve ekibinin 1906-1907 Erzurum isyanında oynadıkları rolü siyasal olarak en önemli girişimleri şeklinde değerlendirir. Taşnaksütyun komitesi aracılığı ile Erzurum'a girişi sağlanan cemiyet üyelerinden Hüseyin Tosun Bey, içinde İlm-i İctima hakkındaki bilgilerin ihtilâlcî yazılardan fazla olduğu Terakki dergisiyle oldukça zor bir propaganda faaliyetine girişmiş ve bu yerel ayaklanmada görev almıştır. Dergi diğer bir isyan bölgesi olan Kastamonu'da da yoğun şekilde dağıtılmıştır (Hanioglu, 1987a: 384).

bilinmektedir. Örneğin Satvet Lütfi darbe girişiminin öncüsüdür ve 31 Mart olayları sonrasında, Avusturya pasaportu sayesinde yurt dışına çıkmasına izin verilir. Mahmut Şevket Paşa'ya yapılan suikastın ardından idama mahkûm edilenler arasında Sabahattin Bey de vardır (Okan, 2008: 484).

Sabahattin Bey “Yararlı anlaşmazlık” sözüyle farklı düşünmenin faydalı olduğuna vurgu yaparken bir suçlama yapmaktan ziyade “gayeye varmak için gidilecek yolların” farklılığından bahsetmesi dönemin siyasî anlayışından daha ileri bir düzeyde bulunduğunu gösterir. Buna rağmen “Millî bir facia” olarak nitelediği 31 Mart olayı sırasında İTC’nin eleştirilerini çok sert bulur ve hakikat ortaya çıkmış olmasına rağmen özür dileyip pişmanlık duymadıkları gibi âdem-i merkeziyetçilik üzerinden saldırıların bütün şiddetiyle devam ettiğinden şikâyet eder (Sabahattin, 2018: 93). Sabahattin Bey’e yönelik eleştiriler Avrupa basınına da yansınca açıklayıcı mektuplar yazmaya, cevaplar vermeye başlamıştır (Sabahattin, 2018: 94).

1 Nisan 1900 yılı gibi erken bir dönemde Ahmed Lütfullah ile birlikte yazmış olduğu “Sultan Abdülhamid Han-ı Saniye Arıza” başlıklı mektupta Sabahattin Bey, Abdülhamid’in zulmünü, istibdatını, anlatır. Devletin kötü gidişatını, maliyenin çöküşünü, iltimasları, kötü yönetimi vs. pek çok konuya değinilmektedir (Sabahattin, 2007: 17-22). Sabahattin Bey, hürriyet konusunda milletin, hükümetin vereceği hürriyetten ziyade kendi çalışmaları ile elde edeceği kazancı ile mesut olacağını iddia eder. Bu da hürriyetin “devlete” bağımlı ve bir mutluluk kaynağı olamayacağı anlamına gelir. “Zâten âdil hükümetler, hususî teşebbüslerin inkişâf ettiği milletler arasında görülür. Şark ve Garb arasındaki fark güneş gibi meydanda...” (Sabahattin, 1977: 85). Tek başına siyasî hürriyete sahip olmayı yeterli bulmaz, bunun yanında iktisadî hürriyete sahipliği de zorunlu görür (Sabahattin, 2007: 266). Eğer hükümette, idare tarzımızda, Meşrutiyetimizi âdem-i merkeziyete istinat ettireceksek özel teşebbüslerimizi, millî eğitimimizi, temel çalışmamızı şahsî teşebbüse dayandırmalıyız. Geleceğimizi de hükümet kapısında değil vatanımızın o zengin, mukaddes topraklarında aramalıyız. O toprakları meşru, metin bir çalışmayla imar etmeliyiz (Sabahattin, 2007: 266). Hürriyetin kaynağı konusunda görüşü dikkat çekicidir. “Hürriyet hiçbir vakit sadaka değildir. Hürriyet Cenab-ı Hakkın insanlara

bahşettiği nimetlerin en büyüğüdür. En büyüğü olduğu için, onu kazanmak dahi en büyük sa'ya mütevakkıftır” (Sabahattin, 2007: 264).

Türkler bütün Osmanlı unsurlarından daha fazla zulüm görmektedir. “Altında inledikleri istibdadın kahır ve elemiini çekerler de bu yetişmiyormuş gibi mazlum iken zalim gösterilmesine” de sert tepki gösterir. Türklerin bu şekilde suçlanması onların zulme isyan etmelerini de engellediği tespitini yapar (Sabahattin, 2007: 114). Türklerin rejime karşı çıkmamalarının diğer sebeplerini şöyle sorgular: Gayrimüslim unsurlarının düşmanı, ırken, dinen, kültürce, ahlâkça, adetçe kendilerinden farklı olan bir milletin “hükûmeti”dir. Bundan dolayıdır ki, isyan yöndeki neşriyat gayrimüslimlerde Türklerinkinden fersah fersah ileride bulunmaktadır. Türklerin hükümetten gördükleri bu eziyet ve işkenceleri inkâr etmek kabil değildir. Ayrıca, yaptığı askerlik göz ardı edilerek sürekli vergi alınan Türklerle Avrupa kamuoyu da alay etmekte ve onların hakaretine maruz kalmaktadır. Buna rağmen kendi ahlâkî faziletlerini hükümetin ayrımcılığına rağmen artırabilmişlerdir. Türk meselesini araştıranlar bu duruma hayret ederler (Sabahattin, 2007: 114-116).

Sabahattin Bey (2007), Türk halkının istibdatta tepki göstermede Hristiyan unsurlara göre geç kalınmasının sebeplerini şöyle tespit eder (s. 85-86):

1- Tarihi Neden: Unutmamak gerekir ki, Türkler, Küçük Asya'ya Hristiyanlardan çok sonra yerleşmişlerdir ve göreceli olarak onların hükümete karşı isyan hareketleri, Hristiyanlara göre daha azdır. Türkler bu bölgeye göç etmeye başladıkları zaman; Ermeniler, Slavlar, Rumlar yüzyıllardan beri burada bulunuyorlardı ve yerleşik konumda idiler, ayrıca gelişmiş hatta bazen olağanüstü parlak bir uygarlığa sahiptiler. Halbuki, göçebelikten yerleşik düzene geçiş, her ulus için, bu dönüşümün zorunlu kıldığı bütün güç işler nedeniyle her zaman zor ve ağır olur.

2- Siyasî Nedenler: Bugün Hristiyan unsurlar, merkezi hükümete karşı isyan ettikleri zaman, Türkler tarafından her zaman saygı gösterilmiş ve gerçek bir siyasal örgütlenme oluşturan dini toplumlarının içinde yoğunlaşmış bir destek bulabilmektedirler. Aynı zamanda, Hristiyan unsurlar, Batı dünyasının dini sempatisiyle dıştan da desteklenmekte ve yardım görmektedir. Türkler ise ne içeriden ne dışarıdan bir destek bulamamaktadır. Önceden hazır olan hiçbir siyasal eylem merkezleri yoktur. Bu despotluktan iki kat fazla acı çekmektedirler, çünkü hem diğer halklara göre daha çok ezilmekte, hem de ezilenler tarafından bu eziyeti yapmakla suçlanmaktadır. Bugünkü rejime karşı Türklerin açık bir isyandaki geç kalışlarının ikinci nedeni de budur.

3- Psikolojik Neden: İmparatorluğun Müslüman olmayan halkları, isyan ettikleri zaman kendilerini ırk olarak, gelenek ve görenek olarak ve nihayet din olarak farklı bir halkın hükümetine karşı isyan etmiş gibi görüyorlar. Bu üçüncü nedenden dolayı,

despotluğa direnme konusunda asilerin halk içinde yaptıkları propaganda, Türklerinkine göre daha kolaylıkla yayılabiliyor.

4- Ekonomik Neden: Türk ulusunun askeri oluşumu, onu daha sonraları, esas olarak yönetici sınıf olmaya yöneltti, hatta bana göre yalnızca memuriyeti meslek olarak seçtiler. Bu arada, büyük kentlerde özgürlük hareketi doğunca, bu harekete katılanlar özellikle memurlar veya memurluğa bağımlı olan kişilerdi. Ancak bu içler acısı rejimde, şerefini koruyan memurlar, yıllık maaşlarından ancak dört veya beş maaşını alabiliyor ve günlük hayatın gereksinimleri altında eziliyorlar. Onlardan bu yoksul durumlarında, kurtuluş hareketine maddi katkıda bulunmaları nasıl istenebilir? Üretici sınıfta aynı durumda. Korkunç kötü olan koşullar altında ezilen köylüler, merkezî hükümetin ihmali veya despotluğunun sonucu ortaya çıkan karmakarışık durumlardan dolayı iyice fakirleşmişler.

Sabahattin Bey, toplumun niteliğine göre, istibdatı “normalleştirme” stratejisi takip eder. “Hükümete karşı müstakil ruhlu vatandaşların mevcut bulunmadığı bir muhitte, insaf edelim, istibdad olmaz da ne olur?” diye sorar. Millî istiklalin de ancak şahsî istiklalle temin edilebileceğini vurgular. Özgür insanlar yetiştirmenin birinci şartının, ailelerimizin bu amaçla ortaya koyacağı eğitimi/terbiyeyi ülke genelinde tatbik etmek olduğunu söyler. İkinci çare de, “Bunu tatbika muhâlefet etmiyecek, bu terbiye ile yetiştirilmiş gençlerin terakkilerine mâni olmayacak bir idare tarzını (Adem-i Merkeziyet) usulünü vatanımızda bir an evvel tesis etmektir” (Sabahattin, 1977: 87). Âdem-i merkeziyet uygulandığı için ilerlemiş olan Hristiyan vatandaşlar Türk vatandaşlarını ziraatta, sanayide ve ticaretle Türk vatandaşlarını fersah fersah geçtikleri için arada dengenin bozulduğunu söyler (Sabahattin, 1977: 88). Sabahattin Bey, muhtemelen gelecek tepkileri önlemek için bu âdem-i merkeziyet önerisini Kanun-i Esasi’nin 108. Maddesini referans gösterir. Bu maddeye göre, âdem-i merkeziyet esas ittihaz edilerek, dereceleri hususî nizâmnâmelerle tâyin edileceği va’at edilmişti.

1918 Eylül’ünde verdiği bir konferansta istibdatın gücünü nereden aldığı sorusuna “hükümet” cevabını kabul etmez. İstibdatın kaynağı hükümet değil, “biziz”. Eksiklik bizdeki insanî kabiliyettir. Bu noksanlar da sosyal yapıdaki eğitimden kaynaklanır. Bir milletin sosyal yapısını anlamak için eğitim tarzını irdelemek gerekir demektedir (Sabahattin, 2007: 264). Bir başka yerde de istibdat idaresinin, bir veya birkaç kişi

tarafından değil, maişet tarzının, içtimâî hayat tarzımızın noksanlarından neş'et ettiğini söyler (Sabahattin, 1977: 160).²⁵

4.3. SAİD HALİM PAŞA'DA DEVLET DÜŞÜNCESİ

4.3.1. Devlete bakışı

Paşa, devlet ve siyaset kuramını geliştirirken insanın en temel varlık koşullarını çözümleyerek işe başlar. Özellikle son eserlerinden olan ve 1921 yılında Roma'da yayımlanmış olduğu “İslâm Devletinin Siyasî Yapısı” başlıklı çalışması önemlidir. Bu eserinde insanın davranışlarının kökenlerini araştırarak toplumsal yapı içindeki konumunu ve işlevini ortaya koymaya çalışır. Psikolojik ve sosyolojik çözümleme böylece devlet görüşünün alt yapısını sunmasına yardımcı olur. Said Halim Paşa'ya göre devlet kendi toplumunu başka toplumlar karşısında temsil eden ve toplumun yönetilmesinde gerekli olan siyasî sistemin devamlılığını sağlayan bütün kurumların çatısını oluşturan bir kurumdur ve bu yönüyle de varlığı zorunludur. Yönetilen toplumun en iyi şartlarda yönetilmesi için, tarihî verilere dayanan tecrübelerle belirlenmiş bir siyasî sisteme sahip olmalıdır (Ağırman, 2022: 185).

Devlet düşüncesinin alt yapısını teşkil eden sosyal yapı çözümlemesine girerken öncelikle bir takım temel kavramlara açıklık getirir. Mesela, “Şeriat” gibi fıkıh içerikli kavramları klasik anlamlarının dışında daha kapsayıcı olarak yeniden içeriklendirdiği görülür. Şeriat; din mahiyetinde ahlâkî, fikhî, siyasî, sosyal ve doğal olmak üzere bireyin bütün varlık alanlarını kapsayıcı biçimde çerçevelenir ve Peygamberin tebliğ ettiği gerçekler olarak tanımlanır. Şeriat'ın hâkimiyeti de “tabîî ve insan yaradılışına uygun olan, fakat insanların arzu ve irâdelerine bağlı olmayan ve değişmeyen, ahlâkî ve sosyal kanunların hâkimiyeti” demektir. Bu tanımlama tabiat

²⁵ 1947'de yazdığı makalede Sabahattin Bey, demokrasinin dost düşman herkesin sahip çıktığı bir ilke olduğundan bahsederken komünistler gibi istibdat yanlıların da kendilerini demokrat gösterdiklerini söyler. Ama tarihte ve bugün neden bazı toplumlar istibdata yatkınken bazılarının yatkın olmadığını sorgular. Cevap elbette İlmi İctima'dır. “Demokrasi günden güne daha cazip bir tesir yapıyor. Hatta komünistler gibi Demokrasi'nin en amansız düşmanları bile bu davadalar! .. Samimi taraftarlarına gelince, demokrasi ile kast ettikleri mana, ekseriyetle, mebusları serbestçe intihab etmekten ibaret kalıyor. Seçim hürriyeti; tabiatıyla, matbuat (v.s.) hürriyetlerini de içine alıyor. Bütün bunlar elbette doğrudur ama, niçin insanların en büyük bir kısmı mazi ve halde istibdad boyunduruğundan bir türlü kurtulamazken diğer bir kısmı az çok bu hürriyet nimetlerinden faydalıyor?” (Sabahattin, 2007: 516). Sabahattin Bey, demokrasi konusunda yazan biri değildir. Değişen konjonktüre göre “demokrasi” kavramını kullanıma soktuğu görülür.

kanunları gibi toplumun da bütün insanlığı içine dahil eden bir kanunu olduğu varsayımına dayanır. Eşitlik, hürriyet, dayanışma gibi siyasî kavramlar da bu bağlamda bir anlam kazanır. Tabiat kanunları önünde olduğu gibi şariat kanunları önünde de bütün insanlar eşittir. Bütün insanlar bu kanunlardan aynı hürriyet içinde faydalanırlar. Paşa'ya göre, Müslümanlık, Şariat'ın hâkimiyetini kurmak suretiyle, insanlık için gerçek eşitliğin ve gerçek hürriyetin esaslarını belirlemiştir. Bütün bunlara bağlı olarak İslâmiyet şu temel ilkeyi ortaya koymuştur: “Hiçbir kuvvet, insanı, ne başka bir insanın, ne de gücü ne olursa olsun bir zümre veya kitlenin keyif ve iradesine tâbi olmaya zorlayamaz... Ve insanoğlu, Allah'ın bütün kâinata hâkim olan tabî ve ezeli kanunlarıyla yüce iradesinden ve emirlerinden başka hiç bir şeye bağlanmaz, itaat etmez ve boyun eğmez” (Sait Halim Paşa, 2017: 221). Batı'da ve Doğu'da bir grubun yönetimine dayanan idarî sistemleri reddederken sadece Allah'ın iradesine bağlı olunabileceğini vurgular ve İslâmiyet'in bütün bu “sadece göreneğe veya akla dayandığı için, birçok boş hayaller ve yanlışlarla dolu olan idarî ve fikrî rejimlere” son verdiğini söyler. Sosyal ilkelerden doğduğunu belirttiği siyasî ilkeler de toplumdaki parti ve sınıflar arası çatışmalara izin vermez.

Paşa, Müslümanların şariata duydukları güven ve sevginin çok güçlü olduğunu vurgularken, Müslüman milletlerin ortaya çıkan kötü istibdat idareleri ve yapılan adaletsizliklerin Şariat'ten doğmadığını bildiklerini söyler. Bu kötülüklerin doğuşundan ne devlet, ne kanunlar ve ne de müesseseler sorumludur, aksine idare kuvvetini eline geçiren ve kanun adına hareket ettiklerini iddia eden şahısların kötülüğünden doğmuştur. Bu yüzden de Müslümanlar Şariat tarafından kurulan devletin meşruluğunu itiraz etmezler bunun yerine kötülöklere, adaletsizliklere son vermek için, hükümeti temsil ve kanunu tatbik etme yetkisini, en ehil olanlara vermek isterler (Sait Halim Paşa, 2017: 231).

Paşa, kategorik olarak siyasî ve sosyal kurumlar arasında bir ayırım yapsa da işlevsel ve yapısal olarak bir bütün görür. Bu sebeple de sosyal dayanışmayı siyasî hâkimiyetin ve siyasî kurumların kaynağı görür. İslâm toplumunda siyasî kurumların kurulmasının tek sebebi de “İslâmî ahlâkın ve cemiyet nizâmının daima daha mükemmel şekilde tatbik olunmasını temin etmektir. Siyasî hâkimiyet ise, bu ahlâk ve nizâmın her an uyanık bir koruyucusu olmaktan başka bir şey değildir.” Paşa'ya göre,

bu hâkimiyete karşı gösterilmesi zaruri olan bağıllık ve itaatın derecesi ise, onun göreceği vazifenin önemine ve üzerine alacağı mesuliyetin büyüklüğüne göre belirlenir (Sait Halim Paşa, 2017: 193). Said Halim Paşa, özellikle İslâm dininin devlet yönetimiyle ilgili ilkelerine uyulmasının şart olduğunu ve bu ilkelere göre, toplumu temsil edecek olan devlet başkanının, toplum tarafından seçilmesi gerektiğini belirtir. Bununla birlikte devlet başkanı telafi edilmesi mümkün olmayan hatalara düştüğünde, toplum aynı ilkelere dayanarak devlet başkanına vermiş olduğu yetkileri geri alabilme ve görevine son verebilme gücüne her zaman sahip olmalıdır (Ağırman, 2022: 187).

Paşa, toplum için “devlet”in varlığını zaruri görür ama devlet, Batı sosyal yapısı içinde devamlı hücumla uğramaktadır. İslâm devletinin, Müslüman topluma verdiği hürmet ve itimat duygusunu, Batılı devlet, Batı toplumuna hiçbir zaman telkin edemediğini de özellikle vurgular (Sait Halim Paşa, 2017: 243).

Paşa (2017)’nın siyasî rejim anlayışı şöyledir:

İslâm’ın siyasî rejiminde murâkabe (meclis), teşri (yasama) ve icrâ (yürütme) kuvvetleri, sahip oldukları özellikler ve selâhiyetler sebebiyle birbirlerine karşı müstakil olarak kurulmuşlardır. Hükümete gerekli olan bütün kudret ve nüfuz temin olunmuştur. İşte devlet teşkilâtı bu şekilde kurulduğu takdirde, İslâm’ın rûhu tatmin olacak ve bütün bu kuvvetleri, müşterek olan tek gâye etrafında birleştirecektir. Bu gâye ise, daha önce de söylediğimiz gibi, Şeriat’in tam ve daimi olan hâkimiyetini sağlamaktan ibarettir. Böylece sosyal hayata fikir birliği, barış ve sükûn gelecek; netice olarak da sosyal ve siyâsî müesseseler arasında, iyi çalışmalarını temin edecek olan, tam ve devamlı bir âhenk kurulacaktır. Bütün siyasî rejimlerin elde etmek istediği de işte -varlığı zaruri olan- bu âhenktir. O olmadıkça, en mükemmel sosyal düzenler dahi mefluç ve acze mahkûm olur. Sosyal ve siyâsî müesseselerin aralarında bulunması zaruri olan bu âhenk o kadar mühimdir ki, kendi siyasî rejimi ile uyumlu olan bir sosyal düzen, hatalı da olsa, bu sâyede, cemiyetini ilerletip yükseltmeyi başarabilir (s. 260).

Ona göre Müslümanların devlet tasavvurunu şekillendiren İslâm’ın siyaset ilkeleri, İslâmî ahlâkın yönlendirdiği ve sosyal çerçevede geliştiği için kin, rekabet ve düşmanlık gibi kötü huylardan arınmıştır. Bu sebeple sınıf kavgaları, İslâm toplumuna yabancıdır. Nitekim İslâm’da siyasî egemenlik ve siyasî kurumlar, sosyal dayanışmadan çıktıkları için her ikisi de bu dayanışmanın birer temsilcisidir. Ona göre siyasî kurumlar, İslâmî ahlâkın en iyi şekilde uygulanması ve toplum nizamının sağlanması için kurulduğuna göre siyasî egemenlik de bunların koruyucusu olmaktan ibarettir. Paşa’ya göre İslâmiyet, siyasî ve sosyal bir yasa olmasından dolayı yapısı itibarıyla ancak bir Devlet şekliyle mevcut olabilir. Nasıl dinî müessese ve Devlet

İslâmiyet'in işleyişinde bir oluyorsa, cemaatin dini reisi de aynı şekilde onun siyasî reisidir (Sait Halim Paşa, 2019: 124). İslâm toplumları, şeriatın kendilerine yüklemiş olduğu ahlâkî ve toplumsal yükümlülükleri yerine getirmek zorundadır. Bu her Müslüman için şeri bir yükümlülüktür ve bu yükümlülüklerin ifa edilmesini sağlamada hükümete yardımcı olmak her Müslüman ferdin vazifesidir. Bu vazifenin yerine getirilmesiyle toplum bir hak elde eder. Bu hak, hükümeti denetleme hakkıdır (Işık, 2021: 96).

Paşa, Türkiye'de birçok alanda, Sultan Mahmud'un başlattığı ve o zamandan beri aralıksız devam eden manevî ve dünyevi alanda gittikçe genişleyen bir ayırım yaratıldığından bahseder. Bu sürecin sonucunda bir kaos doğdu. Gerçekte ise, İslâmiyet hâlâ İmparatorluğun dini olmaya devam etmektedir. Bu ikilik yani, manevî ile dünyevî arasında ayırımı ve bundan türeyen kurumlar Peygamber'in yasasına darbe indirerek, toplumun işleyişinde çatışmalara sebep olmuşlardır. Oysa devletin idare usulünde bazı yenilikler yapılması gerekiyordu ama İslâmiyet'in temel kaidelerinin reddedilmesiyle değil, bu fikirlerin modern hayatın şartlarına tatbik edilmesiyle yapılmalıydı. Paşa, bu noktada sorunu laiklikte görmez, yani, manevî ve dünyevi olandan birinin egemenliğine sokulmasında değil, çünkü bu ikisi İslâmiyet'te birdir. Bu yaklaşım, Türk kültür, toplum ve siyasî yapısından önemli bir çatışma tezahürü olan ikili yapıların aşılmasında ve başlı başına bir sorun görülmemesinde önemli bir açılandır. Paşa için değişim ilkesinin meşruiyet kaynağı açıktır. Peygamberin şu hadisini ilke edinir: "Hükümler şartlara göre değişiklik gösterebilir" (Sait Halim Paşa, 2019: 123).

İslâmiyet'te ahlâk bakımından dinî mefhumlar ile sivil, askerî, hukukî vs. mevhumlar arasında hiçbir fark yoktur. Dinî yasanın maddeleri ile adlî maddeler aynıdır. Peygamberin yasasında, dinî müessese ve devlet birdir. İkisini birbirinden ayırmak imkânsızdır. Bu kısacası, Jean J. Rousseau'nun bahsettiği "sivil din"dir. İslâmiyet, insana bu âlemde ve onu takip eden diğer âlemde mutluluğu getirecek maddî davranışların toplamından meydana gelmiştir. İnsanî faaliyetlerinin her mertebesine nüfuz ederek, dünyevi, laik ve dinî olan arasında ayırımı ortadan kaldırmıştır. Paşa'ya göre "İslâmiyet, bir dinden daha fazlasıdır yahut da özünde siyasî, sivil ve içtimaî bir yasa olan bir dindir. Bu, dinî formüllerle ifade edilen ve âdetlerin çerçevesini çizdiği

bir sistemdir.” Dinî müessese ve Devlet’in bir olduğu İslâmiyet’te bu ikisini birbirinden ayırmak imkânsızdır (Sait Halim Paşa, 2019: 122). Paşa (2019), devlet ile dini aynı gördüğü için, devletin veya dinin göreceği zararın da aynı derecede birbirini etkileyeceğini düşünür. Bu sebeple devletin ortadan kalkması İslâmiyet’in ortadan kalkması manasına gelir. Batılılaşma taraftarlarını ve verdikleri zararları dile getirirken takındığı sert tutum bu noktadan ele alındığında düşünsel bir tutarlılık taşır. Bu sebeple din ile devleti birbirinden ayırmak sadece yanlış yola sapmak değildir, bir küfürdür. Peygamberin yasalarının uygulanmasından vazgeçmesi bundan doğan büyük gücün kaybedilmesidir (s. 122). Çünkü,

İslâm’ın sosyal sahadaki fiilî tesirleri, devlete, o zamana kadar görülmemiş bir mevki ve nüfuz temin etti. Devlet halka, hem kendisinden korkulan, hem sevilen, hem de saygı duyulan bir varlık olarak göründü. Devlet sevildi. Çünkü Şeriat’e hizmet etmek ve onu herkese saydırmak için, yine Şeriat’ten doğmuştu. Bu durumu sebebiyle, hiç söz götürmeyecek bir meşruluğa sahipti ve bu hâli onu, her türlü gasp ve tehakküm ithamlarından temize çıkarıyordu. Devletin sayılan ve korkulan vasfı ise yine her türlü şüpheden uzaktı. Çünkü kendisini meydana çıkaran mukaddes kaynaktan tam bir kudret alıyor; ayrıca ahlâkî ve sosyal gerçeklerin teminatı ve koruyucusu bulunuyordu (Sait Halim Paşa, 2017: 230).

Paşa, devlet, toplum ve din arasında varoluşsal bir zorunluluk ilişkisi kurar. Din ve toplum için devletin gerekli olduğu önermesi, bir bakıma İslâm’ın siyasî ve toplumsal ilkeleri içermesine dayanır. İslâm’ın siyasî ve toplumsal ilkeleri uygulayabilmesi ise güçlü ve şeriat ile yönetilen bir devletin varlığına bağlıdır. Görüldüğü gibi Paşa, yönettiği toplum tarafından sevilen, sayılan, gücünden korkulan ve kendi devamlılığını koruyacak nitelikleri taşıyan bir devlet kurumunun varlığını önemli bir şart olarak değerlendirmektedir. Ona göre, toplumsal yapı tarafından sevilen bir devlet, toplumsal değerlerin korunmasına öncülük ederken, saygı duyulan ve korkulan bir devlet de, siyasî ve toplumsal düzende olması gereken ahlâk ve adalet ilkelerinin garantörü olacaktır (Ağırman, 2022: 186).²⁶

²⁶ Paşa’nın son eseri olan Müslüman Toplumun Siyasal Kurumları kullandığı argümanlar ve tarihi bağlamı nedeniyle de özel bir önem taşır. Paşa’nın düşüncesi ve özellikle son metni, Osmanlı sonrası dünyada ulus-devletlerin oluşumundan hemen önce İslâm’ı sosyo-politik düzenin temeli olarak yerleştirme girişimini temsil eder. İlk taslaklar Malta’daki tutukluluğu sırasında yazılırken, Paşa Roma’da iken yayımlandı (Simpkins, 2022: 426; Işık, 2021: 93). Simpkins, bu metnin ortaya çıkış bağlamına dikkat çeker. Paşa’nın hem Mısır ve hem de Türkiye’de sömürge yönetimine karşı “milliyetçi” bir ajitasyon gördüğünü ve bu makalenin erken bir taslağını İngilizlere karşı ayaklanması sırasında Mısır’a “mütevazı katkısı” olarak el yazısı bir notla gönderdiğini vurgular. “Milliyetçi” bir ayaklanmaya katkı olarak İslâm Devleti üzerine bir risale göndermesi dikkat çekicidir. Ayrıca, İtalya’dayken Kurtuluş Savaşı için para toplanmasına bile yardım etmiştir (Simpkins, 2022: 427).

4.3.2. Devlet teşkilatı

Paşa'nın siyaset düşüncesinde Devlet teşkilatında bulunması gereken hiyerarşi şu şekilde sıralanır: Devlet başkanı, devlet başkanı tarafından oluşturulan icra kuvveti (hükümet), devlet başkanını ve icra kuvvetini millet ve dinî hükümler adına denetleyen ve toplum tarafından yetkilendirilmiş bir meclis (Işık, 2021: 97). Öncelikle Said Halim Paşa, gerek millet meclisinin gerekse de devlet başkanının halk tarafından seçilmesi gerektiğini düşünür. Bu yönüyle demokrasilere uygun bir usul tasavvur ettiği söylenebilir. Fakat seçim yöntemi yani genel oya mı yoksa özel niteliklere mi dayanacağı konusunda görüş belirtmemiştir. Meclislere verilen kanun yapma ve hükümeti denetleme görevini farklı organlara dağıtır. Kanun yapma (teşrii) yani yasama vazifesi Teşrii Meclisi (Âlimler Meclisi) adı verilen bir heyete, denetleme işlevi de "Millet Meclisine" bırakılmıştır (Akgün, 2022: 496). Öte yandan yasama ve yürütme erklerinin birbirinden ayrı olmasının üzerinde özenle durmuştur. Belli bir siyasî çoğunluğun domine ettiği parlamentonun aynı zamanda yürütme organına da hükmetmesini diğer bir deyişle siyasî iktidardaki güç temerküzünü tehlikeli bulmuştur. Gerek halk oyunu gerekse de erkler ayrılığını siyasî sistemin kurucu unsurları olarak kabul ettiği açıktır (Akgün, 2022: 503).

4.3.2.1. Meclis ve yürütme kuvveti (icrâ)

Paşa, İslâm'ın siyaset metodundan bahsederken toplumun özelliklerinin nasıl belirleneceği üzerinde durmaz. Bir toplum için en uygun rejimin temel ilkesi şudur: Sosyal yapısının ihtiyaçlarını en güzel şekilde karşılayabilmesi ve siyaset esaslarını en doğru olarak ortaya koyabilmesidir. Bu ilkedен hareket edilerek en mükemmel siyasî rejim belirlenebilir (Sait Halim Paşa, 2017: 250). Bunun için ilk tespiti İslâm toplumunun Şeriat'ın hâkimiyetine tabi ve bağlı olmasıdır. Başka bir ifade ile,

İslâmcı bir aydın olan Said Halim Paşa'nın, eski Osmanlı topraklarında ulus-devletlerin kurulmasının eşliğinde, laik bir ulus-devletten ziyade "modern öncesi yönetimine" dayanan İslâmcı bir ulus-devlet çağrısında bulunduğunu iddia eder. Ona göre, metin, Said Halim Paşa'nın Şeriat'ın egemenliği için bilimsel bir argüman sunabileceğini düşündüğünü ve bunu yaparak Müslüman ulusun kendisini Batı'nın sosyal uyumsuzluğundan korumaya devam edecek emsalsiz bir sosyal uyumu yeniden tesis edebileceğini göstermiştir. Paşa risalesinde "milleti" tamamen inkar etmese de, milliyetçiliğin İslâm kardeşliğine tabi olmasını ve şeriatın egemenliğine ikincil olarak milli iradenin rolünü sağlamayı amaçlamıştır. Bu temeli attıktan sonra, yönetimi gerektiğinden görevden alınabilen, seçilmiş bir devlet başkanı tarafından ile halkın güvenini kazanmış ulema tarafından yönetilen bir yürütme organı arasında bölünmüş temsili bir İslâmi devleti savunur (Simpkins, 2022: 442).

“Şeriat’ın kendisine yüklediği ahlâkî ve sosyal kanunlara, her fert, ayrı ayrı uyacaktır. Yine İslâm milletinin bütün fertleri, bu kanunlara bütün toplum tarafından uyulmasını ve saygı gösterilmesini de kontrol etmekle mükelleftir.” Ayrıca, her Müslüman hükümetten Şeriat’a uygun davranmasını ve saygı göstermesini talep etmelidir; bu onun dinî bir vazifesidir. Paşa’ya göre, “İslâm’da siyâsî rejim, ancak milleti temsil suretiyle olacaktır. Fakat sınıflar arasındaki rekabetlerin bilinmediği, sosyal gâye ve meyillerin herkes için aynı olup, ayrılık göstermediği İslâm toplumunda ‘milleti temsil’ usûlünün Batı’dakinden tamamen farklı olması gerekmektedir” (Sait Halim Paşa, 2017: 251). Yani milleti temsil usulü, gayesi, örgütlenme yapısı, haklar ve imtiyazlarıyla Batı’ninkinden farklı olması zorunludur. Mesela, İslâm toplumunu temsil edecek olan meclis,

Milletin seçkinlerinden meydana gelecek ve bu heyette, esasen milletin çeşitli sınıflarını samimi bir şekilde birbirine bağlayan ‘birlik’e yakışır bir sükûnet ve siyâsî âhenk bulunacaktır. Müslüman toplumunu temsil için kurulacak olan meclis, cemiyette mevcut olan dayanışmayı, siyaset sâhasında tatbik etmekle mükelleftir. O halde müslümanların millet meclisinde ne komünist, ne sosyalist fertler görülecek; ne cumhuriyet ve ne de saltanat taraftarı bulunacaktır. Bu mecliste bulunan milletvekilleri, ortak bir gâyeye hayatlarını vakf etmiş, aynı maksadı takip eden insanlar olacaklardır. Bu gaye ve maksat ise: Şeriat’ın isabetli yüce emirlerini en mükemmel bir şekilde tatbik etmektir. ... Bu meclisin sahip olacağı hak ve imtiyazlar, onun, hükümeti en geniş, en mükemmel, en tesirli ve gerçek bir şekilde denetlemesini sağlayacaklar; fakat bununla beraber onu, kanun yapmaya tek yetkili kılmayacaklardır. Zira bu hak, ne kadar akıllı ve itidalli olursa olsun, milleti temsil etmekte olan bir topluluğa verilemez. Çünkü bir siyasi topluluğun, İslâm milleti adına kanun koymakla mükellef olması, Şeriat’ın ruhundaki hikmet ve adâlet ile tezat teşkil eder. İslâm toplumunda milleti temsil eden kuvvet, yalnız murakıptır, kanun koyucu değildir. Zira İslâm millet meclisinin hedefi, cemiyete aklı başında, namuslu bir idare temin etmek ve fertler arasında en yüksek adaleti hâkim kılmak suretiyle, devamlı ilerlemesinde millete yardımcı olmaktan ibarettir (Sait Halim Paşa, 2017: 251-252).

Paşa, milleti temsil eden Meclis’te, hükümeti denetleme hakkının bulunduğunu belirtir. Bu hak ise milletindir. Yani, bir hükümetin uygulamalarının iyi veya kötü olduğuna dair hüküm verme yetkisi ancak millete ait bulunmasından doğmaktadır. Bunun gibi, teşri kuvvetinin kanun koyma hakkı da, bu heyetin kanun yapmak için en selâhiyetli kimselerden teşekkül etmiş bulunmasından doğmaktadır. Paşa’ya göre, icra kuvvetinin uzun tecrübeler sonucunda kazandığı selâhiyet ona hükümet ve idare hakkını verir. Ayrıca,

Meclis ile teşri kuvveti kendi hâkimiyet ve faaliyet sahalarında nasıl serbest bulunuyorlarsa, icra kuvvetinin de kendi sahasında aynı serbestliğe sahip olması zaruridir. İcra, sadece kendi vicdanının ilhamı ve kanaati ile hareket etmek mecburiyetindedir. Eğer Meclis ile icrâ arasında bu hususta herhangi bir âhenksizlik

veya ihtilâf ortaya çıkarsa, hükümet reisi araya girerek, meseleyi, milleti memnun edecek bir şekilde halleder. Bir müessesenin kuruluş sebebi olan gâye, hiçbir vakit onun hürriyet ve istiklâline tecâvüz sebebi sayılamaz. İcra kuvvetinin haklarına ve özelliklerine gelince, diğer memleketlerdeki benzerleri gibidir. Zira vazifesi her yerde aşağı yukarı aynıdır (Sait Halim Paşa, 2017: 256-257).

Paşa, millî hâkimiyete eleştirel yaklaşır. Ona göre, Batı'da meclis, millî hâkimiyeti temsil etmektedir; onun yerine mutlak bir kudrete sahiptir; hata yapmaz ve sorumsuzdur. Dolayısıyla da büyük bir nüfuza sahiptir ve daima zora ve baskı yapmaya meyillidir. Bundan dolayı da icra kuvveti, parlamentonun elinde, bir âletten başka bir şey değildir (Sait Halim Paşa, 2017: 247). Bağımsızlığını kaybeden her kuvvet, karakterini ve onunla beraber, tabii şekilde vazifesini yapabilme kabiliyetini de kaybeder. Bunun sonucunda da icra kuvveti, partilerin ve siyasî nüfuz sahibi kişilerin çıkarlarını savunur. Hükümetteki partilerin mensuplarına her türlü imtiyazlar vermeye, sözleşmeler yapmaya hazırdır (Sait Halim Paşa, 2017: 248).

Paşa, Ayan Meclisi'nin Batı'da seçkin şahısların ve sınıfların hak ve imtiyazlarını koruma zarûretinden doğduğunu bu sebeple de, aristokrat bir müessese olduğunu belirtir. Bu meclisin vazifesi, Batı toplumunda ortaya çıkan halkçılık cereyanını tadil etmek ve aşırılıklara gidişi önlemektir. Paşa'ya göre, bu sebepten dolayı da böyle bir kurumun İslâm toplumunda yeri olamaz. Çünkü Müslümanlık, ne sınıfları ve ne de şahıslar arasındaki bir eşitsizliği kabul etmiştir. Bu sebeple, Batı toplumunun gelişmesini tehdit eden tehlike ve aşırılıklardan hiçbiri, onun için mevcut değildir (Sait Halim Paşa, 2017: 259). Müslüman toplumun gelişmesi için gerekli gördüğü, isabetli ve mutedil görüşler ve hareketlerin en iyi şekilde Millet Meclisi tarafından ortaya konacak ve halka telkin edilecektir. Millet Meclisi bu hususta, teşri kuvvetini teşkil eden âlimler meclisinin çok yakın yardım ve desteğini görecektir. Bu iki kurum da kaynağını Şeriattan alacaklardır (Sait Halim, 2017: 260). Paşa, devlet yönetiminde, milleti temsil etme yetkisine sahip olan meclisin, temsil gücünü yerine getirdiği sürece yetkilerini koruyabilmesi veya artırabilmesi ilkesinin uygulanması taraftarıdır. Meclis, ancak bu ilkeye uygun davrandığı takdirde, devlet adına toplumu yönetme ve hükümetin icraatlarını eleştirme yetkisini elinde bulundurur. Bu düşünceye göre toplumun verdiği gücü, yine toplumun lehine kullanma sorumluluğu taşıyan meclisin sahip olduğu yetki ve yeterlilik, topluma sağladığı katkıya göre artar veya azalır (Ağırman, 2022: 188).

4.3.2.2. Yasama hakkı (teşrî)

Said Halim Paşa'ya göre İslâm toplumunda, sahip oldukları yetki ve özellikler dolayısıyla denetleme, yasama ve yürütme güçleri birbirinden bağımsız olarak tesis edilmiş ve hükümete de bütün güç ve nüfuz verilmek suretiyle bir sistem kurulmuştur. Bu sistem, İslâm'ın ruhunu tamamıyla tatmin edecek ve bu güçleri, Şeriatın tam ve daimî hâkimiyetini sağlamaktan ibaret olan ortak gaye etrafında birleştirecektir (Beki, 2021: 160).

Paşa, Batı toplumlarında kanun koyma görevinin sosyal olmaktan ziyade siyasî olduğunun üzerinde durur. Oysa İslâm toplumunda bu görev tam tersi sosyaldır. Ayrıca, Batılı ülkelerde meclislerin yasama işlevi varken Paşa'nın öngördüğü rejim yapısında meclisin böyle bir işlevi yoktur. Bu yüzden de yasama hakkı, kanun yapmayı bilen uzmanlarına bırakılmalıdır. Çünkü, kanun yapmak bir azınlık veya çoğunluk meselesi değil, "selahiyet" meselesidir. Ona göre,

Kanun koyucunun, yeniden kanun yapar veya mevcut kanunları değiştirirken, itidal, hikmet, ihtiyat, basiret ve tarafsızlık gösterebilmesi için, Şeriat'ın gerçeklerini çok iyi bilmesi, ayrıca şahsî ahlâkının da o nisbette yüksek olması elzemdir. Kanun koyucu, halkın ruhunu iyice tetkik etmiş, mizacını, fikrini ve temâyüllerini iyice tanımış olmalıdır. Ancak bunları yaptığı takdirde, toplum adına ortaya koyacağı kanun, halkın işine yarayacaktır. Çünkü bir kanun, geçerli ve faydalı olabilmesi için, halkın üzerinde, sevgi, saygı ve korku hislerinin hepsini birden uyandırabilmelidir... Yoksa yapılan kanunun, polis nizamnamesinden bir kanş yukarı bir değeri olamaz! (Sait Halim Paşa, 2017: 253)

Partiler ve sınıflarda dar muhit ve menfaat özelliği göstermelerinden dolayı salahiyyetli değillerdir. Bu yüzden,

Yasama hakkının, hukukçulara, yani faziletleriyle, tecrübeleriyle, ilimleriyle milletin hürmet ve itimadını kazanmış mütehassıslar sınıfına ait olması icap eder. Dolayısıyla bu hak, Müslümanların fukahâsından, yani hukuk âlimlerinden meydana gelen bir heyete verilmelidir. Bu âlimler heyeti de Millet Meclisi gibi bağımsız olacak ve Şeriat'ın mutlak hâkimiyetini sağlamlaştırmak ve devamlı kılmak olan mukaddes gâyesine doğru yürüyecektir. Şeriat'ın ortaya koyduğu bu teşrî' usûlünün değişmesine ise, rûhunda bulunan tam hikmet ve adalet sâyesinde, ebediyen ne lüzum ve ne de imkân bulunacaktır. Yine o kanunlar, ancak bu şartlara uyulduğu takdirde, iyi düşünülmüş, yerli yerinde, mantıklı ve ölçülü bir kanunlar mecmuası meydana getirebilirler ve umûmî vicdamın tasvip ve teyidine mazhar olurlar. Ancak bu sayededir ki, cemiyetin kanuna dayanması ve zapt u rabta alınabilmesi ve bunun hiç aksamaması mümkün olabilir (Sait Halim Paşa, 2017: 254).

Şayet bu bahsedilen şartlara uygun olmayan kanunlar çıkarılıyorsa, geçici

ihtiyaçlar için veya şahsî ihtiras ve menfaatleri tatmin için çıkarılıyor demektir ki, bu kanunlar adaleti değil istibdatı temsil ederler. İstibdat ise iki çeşit kötülüğün meydana çıkmasına ve bunların cemiyeti bozmasına sebep olur. Kötülüklerden birincisinde istibdat, zayıfları ezmek için kuvvetlilere, kanundan istif de etmeleri hakkını verir. İkincisinde ise, zulümden kurtulmak isteyen zayıfları ya kanundan kaçmaya veya kanunu hiç tanımamaya mecbur eder (Sait Halim Paşa, 2017: 254).

Paşa açısından, teri kuvvetin sadece bir siyasî partiye veya gruba ait bulunduğu bir siyasî rejim arzu edilmez. Paşa'nın kanun yapımında dikkat çektiği bir husus kanun yapımı ile kanun yapanların sınıfsal özellikleri arasındaki ilişkidir. Çünkü, böyle bir idarede açıkça taraf tutulur ve adalet fazla gözetilmez, çıkarılan kanunlar, her şeyden önce siyasî maksatlara hizmeti ve şahsî menfaatleri tatmin etmeyi gaye edinir. Böyle bir rejimde kanun, keyfî olarak iddetlenip hafifleyen zorbalığın “meşru” bir  letidir (Sait Halim Paşa, 2017: 248). Marksist felsefenin sınıf temelli açıklamasının etkisi bu yargıda görülebilmektedir. Paşa'nın eleştirileri şöyle devam eder:

Kanun koyma kuvvetini elinde bulunduran grup, kendini, pek şiddetli olan siyâsî rekabet ve ihtiras duygularına kaptıracaktır. Bu durumda, kanunlar yapılırken bilhassa dikkat edilmesi ve yer verilmesi gereken hikmet ve itidalin ihmal edileceği de tabiidir. Böyle hazırlanan ve çıkarılan kanunların, halka vereceği hürmet ve itimat hislerinin derecesi de herhalde kolayca tahmin edilebilir. Kanunların ıkarılıındaki bu yanlış tutuma karşılık, böyle bir idare altında yaşayan milletler, aynı kanunları tefsir ve tatbik edecek olan h kimlerin, tam bir tarafsızlık ve isabetle vazife görebilmeleri için, onları her türlü tesirden koruma yolunda, ellerinden geleni yapmaya çalışmaktadırlar (Sait Halim Paşa, 2017: 248-249).

4.3.2.3. Devlet reisi

Paşa, İslâm toplumunda h k metin işlevini “eriat'ın takipçisi” olarak tanımlar. Hükümetin en iyisi de en kuvvetli, en tedbirli olanı ve halka en iyi hizmet edebilenidir. Bu bağlamda, İslâm hükümetinin vazifeleri de halka mümkün olan refah ve saadeti tamamen temin etmek ve devlet olarak imk nın son derecesine kadar nüfuz ve kudret sahibi olmak, şeklinde belirlenir. Bütün bu ilkelerin şartı olarak da, yani h k metin kudretli ve tesirli olabilmesi için “bu kudret ve nüfuzu temin eden bütün hak ve imtiyazlara sahip olması ve bütün bu sel hiyetin yalnız bir şahısta, toplanmış bulunmasını” zorunlu görür. Aksi durumda ise, yani bu hak ve imtiyazlar parçalara bölünerek şahıslara ve siyasî heyetlere verilecek olursa, bunlar birbirlerine karşı

gelmekten, birbirlerini hükümsüz bırakmaya çalışmaktan geri durmayacaklardır. Bunun sonucu ise, hükümetin âciz ve iş yapamaz duruma düşmesiyle sonuçlanır. Bu ise her zaman için çok tehlikeli bir sosyal felâkettir (Sait Halim Paşa, 2017: 255).

Paşa, devlet reisinin özelliklerini sayarken, bütün hak ve imtiyazlara mâlik olacak olan devlet reisinin, milletin oyları ile seçilmesini zorunlu görür. Çünkü başkanlık makamına, en fazla lâıyk olan kim ise onu bulup geçirmek, millet için kaçınılması mümkün olmayan bir vazifedir. Böyle olunca, seçim, o vazifeden doğan tabii bir haktır. Kısacası, Müslüman memleketinde, devlet reisinin millet tarafından seçilmesi ve hâkimiyetini tesirli şekilde yürütebilmek için de bütün hak ve imtiyazlara sahip olması icap etmektedir. Ayrıca,

Devletin reisi, icrâ kuvvetinin en büyük başkanıdır. Vekil ve mümessillerine, en iyi şekilde hizmet edebilmeleri için gerekli olan hak ve selâhiyetleri verir ve onlar vasıtasıyla vazifesini yapar. Memleketin siyâsî hayatını tanzim eden devlet reisi olacaktır. Bu siyâsî düzenin muntazam işlemesine nezaret etmek, muhtelif kuvvetler arasındaki âhenk ve anlaşmayı korumak ve çıkabilecek olan ihtilâfları yoluna koymak da onun vazifesidir. Devlet reisi, Şeriat'ın hâkimiyetini, millî iradenin tasvibi ile temsil etmektedir. Bu sebeple gerek kendisi, gerekse tayin ettiği memurları, hem Şeriat'ın hem de milletin temsilcilerine karşı sorumludurlar. İcra kuvvetinin, Millet Meclisi'ne ve teşri kuvvetine karşı olan mes'uliyeti, İslâm siyasî nizamında bu suretle teessüs eder. Hükümet reisi ile icrâ kuvvetinin başarısızlıkları hâlinde, onu hesaba çekecek olan, sadece şikâyet etmekle yetinecek bir Meclis değildir. Bu rejimde, kendisine verdiği yüksek vazifeyi hakkıyla yapamayan icra kuvvetinin büyük başkanından şikâyetçi olan millet olacaktır. Bu şikâyet üzerine Şeriat, kendisini dinleyerek hükümet reisinin düşürülmesi kararını verecektir. Bu suretle, daha dün, mutlak iktidara sahip olan o adam, yarın, toplumun fânî fertlerinden biri olup gidecektir (Sait Halim Paşa, 2017: 255-256).

Başkanlık sistemlerinde olduğu gibi devlet reisinin icra vazifesini ifa ederken bakan gibi çeşitli üst düzey memurlardan yardım alacağını belirtmiştir. Said Halim Paşa devlet başkanının ve görevlendirdiği memurların hem halk adına Millet Meclisine hem de Şeriat namına Teşrii Heyetine karşı bir sorumluluğu bulunduğunu söyler (Akgün, 2022: 499). Bu bağlamda Paşa'nın düşüncesinde “hükümdar ve halife aynı kişi olmalıdır” yaklaşımı da kendi içinde tutarlılık sergiler. Başkanlık makamının özellikleri de şöyle sıralanır:

[Makama] getirilen kimse bütün hakları elinde toplar ve herkes ona tam bir itaat gösterir. Aynı zamanda, yaptığı bütün işler ve hareketler de en sıkı bir dikkatle takip ve kontrol edilir. Çünkü bütün milletin selâmetinden -kendininki de dâhil olarak- ul olan sadece odur. Bu yüksek makam, milletin menfaatlerine en uygun şekilde idare etmek ve lâıyk olmak şartı ile, yine millet tarafından verilir. Aksi kanaat hasıl olunca da yine millet tarafından derhal geri alınır. Dolayısıyla asıl hâkimiyet yine

milletin elinde demektir. Bu hâkimiyeti kullanan hükümdar ise o mevkiye lâyık olduğu müddetçe, milletin temsilcisi olarak kalır. Bununla birlikte devlet başkanının kendisi de ‘Şeriat’e uygun hareket etmek mecburiyetindedir. Millî hâkimiyet iradesine, tezâhürlerinde ilham veren, onu sevk ve idare eden bu ilâhî hakikattir. Dolayısıyla İslâm’ın hâkimiyet mevkii her şeyden önce Şeriat’ın sâdık bir hizmetkândır (Sait Halim Paşa, 2017: 193-194).

Paşa (2017), söz konusu hâkimiyetin, bireylerin hürriyetine ve eşitliğine saygı göstermek zorunda olduğu gibi sosyal yardımlaşmayı da korumakla mükelleftir. Aksi durumda meşruluğunu kaybeder. Bunun sonunda ise idare İslâmî olmaktan çıkar (s. 194). Bütün bunlar Paşa’ya göre, İslâm’ın toplum temellerinden doğan siyaset esaslarıdır.

Paşa’ya göre, bir memlekette idarî sistem tipi fark etmeksizin maneviyat ve ahlâkın en büyük hâkimi ve koruyucusu hükümdardır. Ayrıca “İlim, fen ve san’atın diyanet ve ahlâkın, ilim ve irfan sahiplerinin en tabîî hâmisi, seçkin sınıfın en üstün şahsiyeti hükümdardır. Çünkü hükümdarın esas vazifesini, memleketin içtimaî şartlarına nezaret etmekten başka, yüksek unsurları teşvik suretiyle bu şartların daimî olarak ıslâhına çare aramak hususu teşkil eder” (Sait Halim Paşa, 2017: 121). Seçkinlerin başı bir bakıma hükümdar olmaktadır. Ona göre, bu vazife idarî ve siyasî bütün diğer vazifelerden üstündür. Çünkü millî varlığın devamı ve memleketin güzelce idaresi bu vazifenin ifasına bağlıdır. Bu sebeple Millî Meclis, hükümdarlık makamını önemsizleştirmemelidir (Sait Halim Paşa, 2017: 122).

4.3.3. Milli hâkimiyet anlayışı

Siyasî bir kavram olan hâkimiyet kavramı Paşa’nın söyleminde teolojik-ilahî bir zemine atıfla ele alınır. İslâmiyet, bazı kişi ve grupların kendilerine olağanüstü güçler vererek insanlar üzerinde kurdukları hâkimiyetlerini ortadan kaldırmıştır. İslâm’ın hayata bakan pratik yönü olan şeriat, ahlâk ve sosyal adaletin doğal koruyucusudur (Evkuran, 2022: 161). Paşa’nın siyasî düşüncesinde millî hâkimiyet olumsuz bir biçimde yer alır. İslâm ülkelerindeki sosyal kurumlar Şeriat prensiplerinden çıktığı için Müslüman aydınların “Şeriat’ın hâkimiyeti” yerine “Millî iradenin hâkimiyeti” ilkesini tercih etmelerini yanlış bulur. Onun kaygısı şeriatın içerisindeki ahlâkî ve toplumsal ilkelerin hem modern ulus-devlet içerisinde hem de yasal düzende önemsizleştirilecekleriydi (Şeyhun, 2010: 167). Çünkü, millî iradenin

hâkimiyeti ilkesi daha yeni doğmuştur ve üstelik hiçbir yerde kesin sonuç alınamamıştır. Fakat buna rağmen yanılmaz ve sorumsuz sayılmakta ve tam bir kudret sahibi sanılmaktadır. Aydınlarımızın gözlerini kamaştıran Batı toplumlarının refahı ve maddî gücü karşısında hayranlık duyarken bunun sebebini millî iradenin hâkimiyetinde görmektedirler. Bu yanlış tespit sebebiyle aydınlar bu ilkenin Müslüman idarecilerin ölçüsü ve ilham kaynağı olan Şeriatın yerine geçmesini talep etmektedirler. Oysa tecrübeler göstermektedir ki bu ilkenin uygulanması “sun’î olacak ve bir şekilden ibaret kalacak”tır. Paşa, “her derde deva” görülen millî hâkimiyet ilkesini de diğer “her derde deva” ilkelerinden farksızdır. Çünkü, bu da “Kendinden önce gelen ve yine kendilerini kudretli, sorumsuz ve yanılmaz hâkimiyetler olarak ilân etmiş bulunan ‘Kilise’ ve ‘Krallık’ gibi eski ustalarını taklit etmekte ve ‘Milletin kendi idaresini üstlenmesi’ gibi hayalî bir hakka dayanmaktadır” (Sait Halim Paşa, 2017: 226).

Paşa bütün bu hâkimiyetlerin temelinde “kuvvet” esasının bulunduğunu ve bunun da sonucunun toplumda kinlerin azdığı, millî birliğin ve kuvvetin parçalandığı, devamlı bir iktidar kavgasını görür. Bunu meşruiyet açısından da sorgulayan Paşa’ya göre, bu güçlerin hâkimiyeti sahip oldukları ahlâk değerleri ile kendini kabul ettirmemektedir; aksine zorla elde edilen imtiyazlara dayanmakta ve sonuçta da gaspın ve adaletsizliğin bir örneği olmaktadır. Gasp ve adaletsizliktir çünkü, bir hakka sahip ancak bir vazifenin yerine getirilmesi ile mümkündür. İnsanoğlu doğuştan itibaren sadece çevresine uyum yeteneği ile doğar, doğuştan hiçbir hakka sahip değildir. Bu uyum yeteneği ile de tabiat kanunlarına boyun eğer, yani, bu kanunların kendisine yüklediği görevleri yerine getirir. Böylece kendi kendini yetiştirme vazifesini yerine getirerek, kendini dinletme, sözünü geçirme hakkını elde eder (Sait Halim Paşa, 2017: 227). Ayrıca, İslâmiyet insana Şeriat aracılığıyla vazifelerini öğretmektedir ve bunları uygulayınca da ebediyen mutlu olacaktır.

Paşa’ya göre, “Millî irâdenin hâkimiyeti ilkesi, yanlış bir düşüncenin geliştirilmesinden doğmuştur. Bu gelişmenin devamı ile de, kendinden önceki hâkimiyet görüşleri gibi yok olmaya mahkûmdur. Zaten ‘Millî irade’ denen şey aslında milletin çoğunluğunu temsil ettiği çok şüpheli olan bir topluluğun iradesidir. Bu topluluğun hatta milletin yarısını temsil ettiği bile şüphelidir (Sait Halim Paşa, 2017:

227). Paşa, millî iradenin sun'î ve gerçek çoğunluğu temsil etmediğini iddia eder. Şayet, çoğunluğu temsil ettiğini kabul etsek dahi, “Yine de haklı ve doğru olamaz. Çünkü bu ilkeye göre çoğunluğun kararı kanundur ve çoğunluk, kuvvetini sadece sayı çokluğundan alır. Hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer ise, işte böyle bir kalabalıktır. Netice, hakka ve hikmete en az değer veren bir çoğunluğa, kendi kesin iradesini, azınlığa zorla kabul ettirme hakkını tanımak demektir.” Bu varsayımını da geçmişten örnekle desteklemeye çalışır. Paşa, böyle bir hakkın, “Geçmiş asırlarda, aristokratlar ve kiliseye mensup azınlıklar tarafından, diledikleri gibi kullanıldığını” hatırlatır. Millî egemenlik ilkesinin meşruiyet aracı ile önceki egemenlik biçimlerinin meşruiyet ilkelerinin aynı mantıktan hareket ettiğini iddia eder. Şeyhun, Paşa'nın millî egemenlik kavramını “kayıtsız ve şartsız” reddedişini “23 Nisan 1920'de Ankara'da egemenliğin kayıtsız ve şartsız millete ait olduğunu açıklamış olan milliyetçi siyasî liderlere bir cevap niteliğinde” görür. Oysa, Şeyhun'un “kayıtsız ve şartsız” reddettiğini iddia etmesine rağmen çelişkili bir şekilde “millî egemenlik kavramı ancak sınırlı bir şekilde ve ancak şeriatın üstün egemenliğine tabi olursa kabullenilebilirdi” yaklaşımı aslında kategorik bir reddedişin söz konusu olmadığını gösterir (2010: 169). Zaten Paşa da millî egemenliği ilkesini eleştirdiği bu sözlerden sonra yine de millî iradeye olumlu bir işlev de biçer:

Bütün bu güçlülere ve mahzurlara rağmen, tam olarak ve gerçekten ortaya konmuş bir millî irâdenin değerini kabul etmemek veya küçümsemek doğru olmaz. Toplum şuurunun çok değerli bir belirtisi olduğunu ve kullanılması hem hak ve hem de vazife olan ferdî irâdelerin bütününi temsil ettiğini kabul etmemek de pek saçma olacaktır. Şu halde ‘Millî irâde’ye belli bir saygı ve itibar gösterilmesi lâzımdır. Ama bu saygı ve itibar ne kadar büyük olursa olsun, unutulmaması gereken şeyler vardır: Bu dünyada var olan her şey, tabiat kanunlarına, maddî ve sosyal hayatın gerçeklerine tâbidir. Hangi alanda olursa olsun, insan irâdesi, onlara ait kanunlar tarafından yönlendirilmektedir. Dolayısıyla akla ve hikmete uygun düşen, insan irâdesini bu kanunların icaplarına uydurmaktır. ‘Millî irâde’ nasıl tabiat karşısında, kudret ve hüküm sahibi olamayarak, onun kanunlarına itaat zorunda ise, mânevî ve sosyal alanda da aynı şekilde hâkimiyet iddiasında bulunamaz. Bu sahanın kanunlarına da uymak zorundadır. Üstelik uyulması gereken ahlâkî ve sosyal kanunların tesbit edilmeleri, tabiat kanunlarının tesbiti kadar kolay değildir. Bu kanunlar, ötekiler gibi insanın müşâhede ve akıl yürütmesi yolları ile tesbit olunamazlar. Şu durumda millî irâde, Şeriat'in kendisine gösterdiği sosyal ve ahlâkî nizamaya saygı göstermek ve boyun eğmek zorundadır. Böylece millî irâde, ikinci derecede bir yere yerleşecek ve Şeriat'in hâkimiyeti ilkesi kendisini kabul ettirecektir (Sait Halim Paşa, 2017: 228-229).

İslâmlaşma isimli eserinde “Başkan” bölümünde hâkimiyet konusuna değinir. Ona göre, Başkanlık makamına getirilen kimse bütün hakları elinde toplar ve herkes de ona tam bir itaat göstermek zorundadır. Bunun karşılığında da bütün milletin

selametinden mesul olan sadece odur (Sait Halim Paşa, 2017: 193). Paşa (2017) ilginç bir şekilde şu cümleleri sarf eder: “Bu yüksek makam, milletin menfaatlerine en uygun şekilde idare etmek ve lââyık olmak şartı ile, yine millet tarafından verilir. Aksi kanaat hasıl olunca da yine millet tarafından derhal geri alınır. Dolayısıyla asıl hâkimiyet yine milletin elinde demektir. Bu hâkimiyeti kullanan hükümdar ise o mevkie lââyık olduğu müddetçe, milletin temsilcisi olarak kalır” (s. 194). 1918’de dile getirdiği düşünceler ile İmparatorluğun son demlerinde 1921’de dile getirdiği millî hâkimiyet düşüncesi açık bir çelişki içindedir. Hemen devamında da millî hâkimiyet iradesini ilahî zemine dayandırır:

Bununla birlikte devlet başkanının kendisi de ‘Şeriat’e uygun hareket etmek mecburiyetindedir. *Şeriat: Kâinatı kucaklayan yüce hakikatin, insanlığa ait olan kısmıdır*. Ebedî saadetimizi temin etmek için Cenab-ı Hak tarafından, muhterem Peygamber’i vasıtasıyla bizlere bildirilmiştir. Millî hâkimiyet iradesine, tezâhürlerinde ilham veren, onu sevk ve idare eden bu ilâhî hakikattir. Dolayısıyla İslâm’ın hâkimiyet mevkii her şeyden önce Şeriat’ın sâdık bir hizmetkârıdır. Bu hâkimiyet şahısların hürriyetine ve eşitliğine son derece hürmet etmek mecburiyetinde olduğu gibi, bunların neticesi olan içtimâî yardımlaşmayı da korumakla mükelleftir. Bu temel vazifeyi yerine getirmekte kusur eden bir hâkimiyet hem üstünlüğünü hem de meşrûlûğunu kaybeder. Zira içtimâî dayanışmayı temsil etmekten geri kalmış olur. ... Netice olarak bu hâle düşen bir idare ise İslâmî olmaktan çıkar. Ferdin haklarına mutlak hürmet ve siyasî hâkimiyete mutlak surette itaat... Bunlar İslâm’ın cemiyet esaslarından doğan siyâset esaslarıdır (Sait Halim Paşa, 2017: 194).

Paşa, İslâmiyet’in birtakım zümrelerin kendi çıkarları doğrultusunda kullandıkları ve insan-üstü kudretler yakıştırmak suretiyle insanlar üzerinde baskı kuran hâkimiyetlerin saltanatına son verdiğini belirtirken “hâkimiyet” kavramına da gerçek anlam ve mahiyetini kazandıranın İslâmiyet olduğunu dile getirir. Ona göre, “Hâkimiyet demek, ahlâkî gerçeklerin ve sosyal adaletin tabîî koruyucusu olan İlâhî kudretin, yâni ilmin, akim ve hikmetin hayata hâkim olması demektir. Bu İlâhî kudret, Şerîattır” (Sait Halim Paşa, 2017: 221).

Paşa, Avrupa’da millî hâkimiyet ilkesinin ortaya çıkışının beraberinde bir takım sorunlar da doğurduğunu dile getirir. “Milleti temsil” meselesi bunlardan biridir ve bu bugünkü Batı cemiyetinin en önemli siyasî müessesesi ve bütün siyasî yapısının da temelidir. Oysa Avrupa milletleri birbirinden çok farklı hedef ve istekler taşıyan çeşitli sosyal sınıflardan müteşekkildir. Bu sınıflar sadece siyasî alanda değil sosyal alanda da birbirine zıt isteklerde bulunurlar. İşte millet meclisleri de bu birbirine düşman sosyal sınıfların temsilcilerinden oluşmaktadır. Bu sınıflarda siyasî partilerin

temelini oluşturmışlardır (Sait Halim Paşa, 2017: 246). Bu siyasî partiler de parlamentolarda hükümeti ele geçirmek ve kullanmak için sosyal mücadelelere giriştiler. Milleti temsil usulünün gördüğü vazife budur. Sosyal sınıflar arasındaki çatışmalar devam ettiği müddetçe de sosyal bir barış söz konusu olmayacaktır. Başka bir ifade ile Batı toplumunun bulup benimsediği siyasî rejim, kendi sosyal yapısından çıkmıştır ve onu tam olarak tatmin etmektedir. Milleti temsil usulünün sınırsız hak ve imtiyazları da vardır. “Parlamento, icra kuvveti üzerindeki sonsuz olan murakabe vazifesini yerine getirmek için bütün haklara sahiptir. Ayrıca kanun koyma hakkı yalnız ona aittir. Bu suretle ‘teşri kuvveti’ makamındadır. Millî irâdeyi tanımak ve kanunları kabul ettirmek imtiyâzı da ondadır.” Başka bir ifade ile milleti temsil usûlünün işlevi, toplumu “halkçılaştırmak” yani “azınlığı, çoğunluğun irâdesine boyun eğdirmek”tir. Oysa, Paşa’ya göre, bu usulde parlamentoya tanınan denetleme hakkı, toplumu halkçılaştırması veya icra kuvveti ile mücadeleye girişmesi için değil, memlekete aklı başında ve namuslu bir idare temin etmesi için verilmiştir (Sait Halim Paşa, 2017: 247). Paşa, millî hâkimiyeti eleştirip şeriatın egemenliğini savunurken adalet, hürriyet, kardeşlik ve dayanışma gibi ilkelerin de sınıfa dayalı toplumun ürünü olan partilerin ilkelerinden üstün olduğunu vurgular.

Paşa, egemenlik ekseninde demokrasi konusuna değinirken çözümleme yönteminin bir özelliği olarak Batı toplumları ile Osmanlı toplumunun demokrasi kavrayışlarını kıyaslar. Demokrasi konusuna “Mukallidliklerimiz” ve “İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye” isimli eserlerinde genişçe değinir. Bütün sosyal meselelerde sergilenen yabancı hayranlığının demokrasi konusunda da gösterildiğini söyleyen Paşa’ya göre biz Batılı tarzda demokratlaştırılmak istenmekteyiz. Biz kuruluş devrimizden beri “en hakikî bir demokrasi usulü ile yaşamış, esasen demokrat” bir millet iken uygulamaya çalıştığımız Batı demokrasisi daha yeni vücuda gelmiştir. Üstelik de bu demokrasi günahlarla doludur ve geçicidir. Paşa, Osmanlı’nın kuruluşundan beri demokrasi yöntemini benimsediğini ve demokrat olduğunu belirtmesi demokrasiye bir karşıtlığının olmadığını gösterir ama mevcut Batılı içerikte bir demokrasiye de sıcak bakmamaktadır. Ayrıca Paşa, ilk dört halife döneminin idare faaliyetine bir ilke olarak bütün cemaat katılma hakkına sahip olduğu için, “en saf hâliyle”, İslâmiyet’in mükemmel bir demokrasiye tekabül ettiğini iddia eder (Sait Halim Paşa, 2019: 124).

4.3.4. İstibdat

Dönemin temel siyasî sorunlarının başında gelen istibdat konusu da Paşa'nın metinlerinde önemli bir yer tutar. Paşa, istibdatın Osmanlı ülkesinde Batı'dakinden hem mahiyeti hem de sebepleri açısından farklı olduğunu açıklar. Batı'da ve Osmanlı'da İstibdatın varlığını kabul etmekle birlikte her iki toplumda da farklı sebeplerden kaynaklandığını vurgular. Ona göre, Müslüman toplumlarda şahsî veya mevkiden gelen hiçbir imtiyaz istibdat ve tegallüp sebebi olamaz. Bu toplumlar adalet ve hakkaniyet ilkelerini uygulamakla mükelleftirler. Bu ilkeler sayesinde, Batı'da din ve mezhepler adına zulümler, katliamlar yapılırken İslâm ülkelerinde gayrimüslimler rahat ve huzurlu bir yaşam sürmüşlerdir. İşte bu ilkeler uygulandığı müddetçe İslâm toplumları yükselmiş ve mutlu olmuşlardır aksi durumda ise yöneticilerin istibdatı altına girerek kötü bir duruma düşmüşlerdir (Sait Halim Paşa, 2017: 64). Müslüman toplumlarda istibdat kanun nazarında caiz olmadığından, gayrimeşru, keyfî ve şahsî bir idare durumundadır (Sait Halim Paşa, 2017: 65). Paşa'nın vurgulanması gereken bir özelliği klasik Sünni Osmanlı ideolojisinde “zalimde olsa yöneticiye itaat” ilkesinin modern İslâmcı düşüncede önemini kaybettiğini ve müstebit/diktatör yöneticiye karşı mücadele etmenin tercih edildiği bir örnek teşkil etmesidir.

Paşa, Batı toplumlarındaki istibdatın kökenlerini açıklarken, aynı mezhebe ve ırka mensup kişilerin siyasî ve sosyal açıdan birbirinden farklı statülerde bulunmasına dikkat çeker. Çünkü bu farklılıklar aşılmasınla belirlenmiştir. Bu durum da aşağı statüdeki kişilerin, bu farklılıkları ortadan kaldırıp sosyal ve kanunî açıdan eşitlik sağlamak için zorlu bir mücadeleye girişmesine sebep olmaktadır. İmtiyazların kalkmasını savunanlar kadar devamını isteyen sınıflar da mevcuttur. Bu mücadele ise kanlı çatışmaların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Sosyal statülerdeki bu farklılık ve eşitsizlik yani sınırları keskin olan sınıfların bulunduğu toplumlarda istibdat ve zulüm de kanunen meşruluk kazanmaktadır. Paşa'ya göre bütün bu mukayeseler bize göstermektedir ki, istibdatın Batı ve İslâm toplumlarındaki biçimi, temeli, kökü, içeriği tamamen farklıdır. Bu yüzden de istibdatın engellenmesi için alınacak tedbirler de her toplumda farklıdır (Sait Halim Paşa, 2017: 65). Said Halim, Müslüman halkları ezenlerin sadece Batılı sömürgeciler olmadığını düşünüyordu. Kendi despot yöneticileri de Müslümanların o günkü gerileme ve çöküşünden doğrudan sorumluydu

çünkü onları zorla cehalet ve kölelik durumunda tutmuş ve gelişmelerini engellemişlerdi. Dolayısıyla, tüm Müslümanların sadece Avrupa sömürgeciliğine değil, aynı zamanda, aralarından biri halifenin ta kendisi olsa da, bu Müslümanları zorbaca yönetenlere karşı da birleşmeleri gerektiğini söylüyordu (Şeyhun, 2010: 44-45).

Paşa'nın dikkat çektiği bir başka nokta da diktatörlerin tahttan indirilmesi ile bir milletin hürriyetine kavuşmayacağı varsayımıdır. Burada asıl yapılması gereken diktatörün tekrar geri gelmesinin engellenmesidir. İstibdatın ortaya çıkmasına ve gelişmesine yol açan sosyal ve siyasî koşulların yok edilmesi gerekir. Ona göre, “Zulüm ve yolsuzluk tohumları yaşar ve istibdatın baskısı bir milleti karşı koymaya sevk edecek yerde korkutursa, millet cesaretsizlik ve itaat gösterirse, zulüm ve yolsuzluklar yeniden baş gösterir. ... Çünkü, bir milletin sahip bulunduğu hürriyetinin derecesi, manevî ve fikrî ilerleme yolunda sarf edeceği gayretlerle ölçülür” (Sait Halim Paşa, 2017: 75).

Bir diktatörü tahtından indirmekle bir milletin hürriyetine kavuşmayacağını, asıl gerekli olanın istibdatın tekrar geri gelmesini önlemektir, diyen Paşa, Abdülhamid örneğini verir: “Eski hakan Abdülhamid'in elinden kaçırdığı istibdat ve tahakküme yeniden sahip olmasına şanlı ordumuzun manî olduğu malûmdur. Bu sayede, siyasetteki tecrübesizliğimizi telâfi edebildik. Aksi halde zaten felâket içinde bulunan memleketimizin dehşet verici cinayetlere sahne olacağı ve hürriyetimizin kana boğulacağı şahsî tecrübelerimizle sabit olmuştu” (Sait Halim Paşa, 2017: 75). Fakat, devlet yönetiminde yetki sahibi olanlar tarafından toplumun hassasiyetleri dikkate alınmadığı, keyfî davranışların engellenmediği dönemlerde, siyasî ve toplumsal gerilemenin durdurulması mümkün olmayacaktır. Devletin ve toplumun içine girdiği gerileme süreci, yöneticilerin topluma uyguladıkları baskıların daha da şiddetlenmesine sebep olur (Ağırman, 2022: 200). Said Halim Paşa, son dönemlerde Osmanlı devlet yönetiminde görülen baskı rejimini çağrıştıran uygulamaların artmasının sebebinin ne devletin İslâmî kurallarla yönetilmesinde ne de kurumlarıyla birlikte devletin sorumluluğu olduğunu iddia eder. Tam aksine, dini hükümlerde yanlış yorumlamalar ve idare kuvvetini eline geçiren ve kanun adına hareket ettiklerini iddia

eden şahısların sorumlu sayılabileceğini belirtmektedir (Ağırman, 2022: 203-204; Beki, 2021: 12).

4.3.5. Siyasî hürriyet

Paşa, 1916'da kaleme aldığı "İçtimaî Buhranlarımız" eserinde siyasî hürriyetler konusuna değinir. Bu hürriyetlerin kazanılması için lâıyk olma zarureti yoktur. Çünkü bireyin eylem gerçekleştirme iktidarına sahip bulunmasından değil, bunları yapabilmek hak ve hürriyetine malik olmak ihtiyacını veya arzusunu hissetmesinden doğarlar (Sait Halim Paşa, 2017: 129). Paşa'ya göre, "Bir şeyi yapma hürriyeti, o şeyi yapabilmek ehliyet ve iktidarını bahş eylemez. Olsa olsa o ehliyet ve iktidarın kazanılması imkânını hazırlar. Ama o da ya kazanılır ya da kazanılmaz. Hürriyetin kazanılma sürecinde birçok suistimaller ortaya çıkabilir. Ehliyet ve iktidar kazanılmadığı zaman ise hürriyet de kaybolur gider. Paşa, siyâsî meseleler, toplumun şekline ve şartlarına taalluk ettiğinden dolayı siyasî hürriyetlerin kötüye kullanılmasının, toplumun varlığına doğrudan bir etkisinin bulunmadığını söyler. Yani, sosyal hürriyetler derecesinde derin bir etki yapmaz. Siyâsî hürriyet, hak edilmiş olmak gibi bir şarta bağılı olmadığından, zor ve kuvvetle elde edilen her şey gibi bazılarının menfaatine bazılarının da zararına olarak alınır. İşte milletler tarihinin kaydedegeldiğı siyâsî mücadeleler ve onların aksi tesirleri, siyasî hürriyetlerin bu mahiyetinden doğmuştur. Oysa, insanların sosyal hürriyetlerinden kin ve nifak doğduğunun örneğı yoktur. Aksine, sosyal hürriyetler insanları daima birbirine bağlamış, siyasî hürriyetler ise birbirlerinden ayırmıştır. Kısacası, sosyal görevler hürriyeti, siyasî hürriyetlerin ise görevi gerektirdiğı sonucunu çıkarabiliriz. Yani, sosyal hürriyet hak edilmiş, siyâsî hürriyet ise çoğı zaman hak edilmeye muhtaçtır (Sait Halim Paşa, 2017: 130). Kanunların, hak ve vazifelerden doğduğunu söyleyen Paşa'ya göre, siyasî kanunlar gibi sosyal kanunlar da bu kaynaklardan çıkmıştır. Sosyal kanunlar toplumu kurar ve muhafaza eder. Siyâsî kanunlar da varlığını düzene sokar ve ilerlemesini sağlar. Sosyal hürriyetlerin esas özelliğı, hak edildikleri oranda kazanılmalarıdır. Başka bir ifade ile bir sosyal vazifenin yerine getirilmesi karşılığı olarak elde edilmeleridir (Sait Halim Paşa, 2017: 129). Kısacası sosyal hürriyet, doğuştan gelen verili bir hak değildir, aksine kazanılan bir haktır.

4.3.6. Kanûn-i Esâsî

Paşa'nın Batı'nın tarihî tecrübesinin ürünü olan siyasî kurumların İslâm toplumlarına aktarılmasına şiddetle karşı çıkması Kanun-i Esasi'yi de bu koşulda değerlendirmesine neden olmuştur. Bir anayasanın anlam kazandığı bütünsel sistemi reddettiği için bu sistemin ürünü olan kurum ve yapıları da olumsuzlar. Paşa, Parlamenter sistem, partiler, anayasa, Ayan meclisi gibi kurumların Osmanlı siyasî sisteminden farklı tamamen Batı ülkelerinin toplumsal yapılarının bir ürünü olduğu için, bizim toplumumuza zarar vereceği varsayımından hareket eder.

Paşa, Kanun-i Esasi'yi “büyük bir hata” olarak görür. Çünkü, ülkenin sosyal ve siyasî durumu, hâlet-i ruhiyesi, inanç ve gelenekleri ile asla uyuşamaz (Sait Halim Paşa, 2017: 59). Bu yüzden de inkılapçılar, gerçek bir kıymetten ve hakikatlerden uzak, değersiz bir eser meydana getirmeye mahkûm idiler. Ona göre, bütün sorunların temelinde “ecnebî kanun ve müesseseleri kabul ve ithal ettiğimiz takdirde yenilik ve terakkiye mazhar olacağımıza inanmak” hatası vardır. Paşa, bütün fenalıkların kaynağını Batı medeniyetini anlamadan taklit edişimizde görür. Toplumların gelişmesi kanununa vakıf olmadığımız için başka milletlerin kanun, nizam ve anayasalarını ictibas edince bütün işlerin ve sorunların çözüleceğini inanmaktayız. “Uğursuz inanç” dediği bu düşünce, bizim kendimize olan güveni yok etmekte, kendimizi ıslah edecek kabiliyette olmadığımız inancını yaymaktadır. Kanun-i Esasi'de aynı sorunlara içkindir. Anayasa sosyal yapımıza uygun değildir. Paşa, Kanun-i Esâsî'yi çözümlemeye girişirken bu devleti teşkil eden milletlerin, ırk, lisan ve millet olmak bakımlarından birbirlerinden çok farklı olduğunu vurgular. Bu açıdan Arabistan çöllerine kadar uzanan Osmanlı ülkelerindeki bütün milletlere, en ileri milletlerin bile sahip olmadığı siyasî hak ve hürriyetler bahşedilmesini eleştirerek Osmanlı toplumsal yapısının özgünlüğüne vurgu yapar (Sait Halim Paşa, 2017: 60;67). “İlkel” ve “cahil” gördüğü halka ileri bir toplumun siyasî kurumlarının ithalini eleştirmesi halka bakış açısındaki ikircikli biliş dünyasını yansıtmaları açısından dikkat çekicidir. Ona göre,

Osmanlı milletinin çoğunluğunun, tamamen ilkel bir cemiyet hayatı yaşadıkları; halkın halen, cismânî veya dinî ve ruhânî bir reisin hüküm ve nüfuzuna körü körüne itaat etmekte olduğu, bu reislerin ise halkın cehaletini kendi hesaplarına kazanç vesilesi yaptıkları ve bundan insafsızca istifade ettikleri kimsenin meçhulü değildir. Şu hâle göre, böyle bir sosyal seviyede bulunan milletin, bu derece mühim siyasî hak ve hürriyetlere sahip olması, tarihte ilk defa vuku bulmaktadır, denebilir. Böyle bir

durumun son derecede gayri tabii olduğu da âşikârdır. O derecede ki, eğer seçimler tabii şekilde cereyan etmiş ve seçmenler kendi vekillerini seçmek hususunda serbest bırakılarak şahsî temayüllerine uymuş bulunsalardı, Osmanlı Meclis-i Mebusanı ağalar, beyler, şeyhler, papazlar veya bunların temsilcilerinden meydana gelmiş garip bir meclis manzarasını gösterecekti. Böylece en ileri hürriyet nazariye ve kaideleri ile milli hâkimiyet adına olmak üzere, fakat hürriyetperverliğin asla kabul edemeyeceği ve şimdiye kadar görülmemiş bir derebeylik idaresine dönmüş olacaktı (Sait Halim Paşa, 2017: 61).

Söz konusu farklılığa Avrupalıların bile akıl erdiremediğini belirten Paşa, Avrupalıların “fikir ve inançlarına göre siyasî birlik, lisan ve mezhep beraberliği ile birbirine bağlı olan kimselerin birleşmesinden meydana geldiğini” belirtir. Oysa, “Osmanlı siyasî birliği ırk ve lisan birliğinden ve hattâ çoğu zaman âdet ve gelenek birliğine bile sahip değildir. Bu sebeple Osmanlı siyasî birliği, Avrupa Hristiyan hükümetlerinde olduğu gibi milliyet esasına değil, İslâm birliği ve kardeşliği esasına dayanmaktadır” (Sait Halim Paşa, 2017: 67). Paşa’nın Osmanlı toplum yapısındaki bu farklılıklara değinirken Hristiyan halklara değinmemesi, onların bu tartışmalardaki konumunu ele almaması dikkat çeker. Osmanlı devletini sadece Müslüman halklardan müteşekkilmiş gibi tasavvur eder. Paşa, sosyal durum ile siyasî haklar arasındaki uçurumun devam ettikçe sorunların da süreceğini söyler. Çünkü, toplumun ihtiyaçlarını dikkate almayan kanunlar zamanla bu ihtiyaçların baskısı ile şekil değiştirmeye mahkûm olacağını bunların kuramsal ve mantık açısından ne kadar mükemmel olsalar da zararlı olduğunu ve nihayetinde de diktatörlük (müstebit) idaresini doğuracağını belirtir. Ayrıca bu kanunlar toplumun ahlâkını da bozacaktır. Bizim Kanun-i Esasimizin yalnız sosyal seviyesine değil, sosyal teşkilat ve kurumlarına da aykırıdır (Sait Halim Paşa, 2017: 62).

Paşa, Kanun-i Esasi’yi hazırlayanların bunu esas olarak halk için değil kendileri için hazırlamış olduklarını iddia eder. Aslında, yenilik taraftarı nazırlar ve memurların kendi memleketlerini çok iyi tanımaktadırlar. Kanun-i Esasi ile kısa bir süre içinde kendilerine yüklenen vazifelerin yerine getirilmesinin mümkün olmadığını bildiklerini iddia ederek bir bakıma ideolojik hedeflerine ulaşmak için böyle bir işe giriştikleri iddiasındadır. Şöyle ki, millet kendisinin haberi olmadan verilen siyasî hakları, istibdata karşı kullanamayacaklarının farkında idiler. Peki bunu bildikleri halde 1876 senesi inkılapçıların takip ettikleri hareket tarzının sebep ve hikmeti ne idi? Paşa’nın bu soruya cevabı şudur:

Onlar, Kanun-u Esâsî gereği olarak kendisine yüklenen vazifeleri milletin yerine getirmekteki aczi sâyesinde, bu hak ve hürriyetlerden daha birçok seneler, milletin değil, kendilerinin istifade edeceklerine kanaat getirmiş bulunuyorlardı. Buna göre, mutlakiyet idaresi temsilcilerinin hürriyet taraftarı olmalarının gerçek sebebi, taşıdıkları ‘devletin mümessili’ sıfatına, bir de ‘hukûkun ve milletin koruyucusu’ sıfatını ilâve etmektir. Böylece hükümdara karşı milleti kendilerine âlet ediyorlardı (Sait Halim Paşa, 2017: 52).

Yani, Kanun-i Esasi bir amaç değil, araç olarak işlev görüyordu. Böylece hem istibdat rejiminden hem de milletin “cehil ve gafleti” sebebiyle yapılamayan ıslahatlar uygulanabilecekti. Fakat beklentiler gerçekleşmedi, çünkü, Padişah inkılapçılarla mücadele ederken halk da bunların arkasında durmadı. 1876 inkılapçılarının çoğu sürgünde öldü. Islahatçı memur sınıfı da edilgenleştirildi. Kanun-i Esasi kaldırılmadı ama işlevsiz hâle geldi. Güzel günler beklenirken Abdülhamid devri başladı. Paşa bütün bu tespitlerden sonra kendisinin de etkin görev aldığı 1908 inkılâbının, unutulmuş halde bulunan Kanun-i Esâsî’yi neden kendine mâl ettiğini de sorgular (Sait Halim Paşa, 2017: 53).

Paşa’nın 1876 Kanun-i Esâsîsi hakkındaki görüşü bu belgenin, mutlakiyet idaresi memurlarının aralarında gizlice anlaşarak tertip ettikleri bir tedbir olduğu yönündedir. Bundan amaçları da hükümdarın istibdadını azaltmak, onun hüküm ve nüfuzuna karşı dengeyi sağlayacak bir kuvvet meydana getirmektir. Çünkü devletin mukadderatının şahsî ve keyfî bir idare elinde bulunması, memleketin ilerlemesine mâni olan başlıca sebep sayılıyordu (Sait Halim Paşa, 2017: 51). İnkılapçılar bu idareyi değiştirip, düzeltmek için o zamana kadar “ihmal edilmiş”, “unutulmuş” olan “Milleti” de mücadeleye dahil etmeyi düşündüler. Bunun için de Osmanlı milletine birtakım siyasî hak ve hürriyetlerin verilmesini, yani Batı’dan alınan fikir ve ilhamlar üzerine kurulacak olan bir Kanun-i Esâsî’nin tatbik edilmesini kâfi zannettiler (Sait Halim Paşa, 2017: 52). Paşa, İnkılapçıların büyük hatasını “safdilce fikirler” dediği ülkenin siyasî yapısını değiştirince, birtakım kanunlar yapınca sosyal yapısının da değişeceğini sanmalarında görür (Sait Halim Paşa, 2017: 63).

Paşa’ya göre, yeni inkılapçılar Kanun-i Esasi’yi yeterince hürriyetperver bulmamış, beklemedikleri başarı karşısından onu da değiştirmeye kalkmışlardır. Fakat bu konuda bilgileri Batı ülkelerine yaptıkları seyahatler ve okuyabildikleri kitaplardan ibaretti. Paşa bu anayasa değiştirme olayını, tahttan indirilmiş de olsa, Abdülhamid’in

kendilerinde bıraktığı korkuya bağlar. Bu korkunun etkisi ile “aşırı derecede halkçı bir düşünce ile kanunda değişiklik yaptılar. 1876 Kanun-u Esâsîsi bu suretle lâıyk olmadığı derecede önemsenerek ve âdetâ tanınmayacak derecede değiştirilerek Osmanlı meşrutiyeti vücuda getirildi” (Sait Halim Paşa, 2017: 54). Kanun-i Esasi ile Sultan Abdülhamid idaresine son verilmiş ama memleketin saadete kavuşacağı yönündeki ümitler gerçekleşmemiştir. Meşrutiyet’in üçüncü senesinde ikinci seçim yapılmış İkinci Meclis-i Mebusan toplanır toplanmaz ani bir darbe ile dağıtılmıştır. Kanun-u Esâsî’nin ilânı ile uyanan ümitler ve hayaller yok olmuştur (Sait Halim Paşa, 2017: 55-56). Velakin, Paşa, Kanun-i Esasi’nin sonuçları hakkında şu tespitlerde bulunur:

Kanun-u Esâsî’mizin bize bahşettiği haklar ve serbestlik, Sultan Hamid idaresinin fevkalâde arttırdığı kötü alışkanlıklarımızı, çekinmeden tatbik etmeliğimizden başka bir netice vermedi. Bu hâlin içtimâî bakımdan tesiri ise şöyle oldu: Usuller, âdetler, sınıflar ve sosyal tabakalar ortadan kalkarak tam bir hercümerç meydana geldi. En ileri ve mesut milletler derecesinde haklara sahip olmak gibi çocukça bir arzu bizi daha aşırı iddialara götürdükçe götürüp, hırs ve iştihamızı arttırmış olduğundan, maddî durumumuza artık hiç tahammül edemez olduk (Sait Halim Paşa, 2017: 56).

Paşa, anayasa değişikliğinin pek aşırı bir şekle girmesinin sebebini icra kuvveti, âyân, ulema ve devlet ricalinin kendilerine yol göstermemiş olmalarına bağlar. Ayrıca bu gruplar, vazifelerini, Sultan Hamid idaresi zamanında daha iyi bir şekilde yapmaya muvaffak olsalardı, memleket bir ihtilâlciler cemiyetinin tecrübesizliğine maruz kalmazdı (Sait Halim Paşa, 2017: 71). Paşa’ya göre, bizim uygulamaya soktuğumuz teşrii kuvvetin üstünlüğü esasına dayanan parlamentarizm sistemi, ancak millî birliğin kuvvetle kurulduğu memleketlerde tatbik edilebilir. Oysa milliyet meselesi bizde Batı’dan farklıdır ve bu usul türdeş bir toplumda uygulanabilir ama bizde türdeş bir toplum mevcut değildir:

Parlamentarizm usulü, bizde varlığı iddia edilemeyecek olan birtakım hasletlere, istidat ve alışkanlıklara bağlıdır. Bu yüzden de ‘Osmanlı Kanun-u Esâsî’si, metni bakımından değilse bile fiilen ikinci bir değişikliğe mahkûmdur. Bu seferki değişiklik, kıymetleri şüpheli birtakım münakaşa ve nazariyeler, anlaşılmasız şerhler ile vukubulacak değildir. Kanun-u Esâsî’nin tatbikatı sırasında yani tecrübe ile meydana gelecektir. Taşıdığı, uyulması imkânsız ve yabancı unsurlardan bu şekilde zamanla kurtulacak olan ‘vekâlet usulü’ nasıl olması gerekiyor ise o hali kazanacaktır. Avrupa müesseselerine gösterdiğimiz aşırı bağlılık, Kanun-u Esâsî’mizde değişiklik yapılmasında bizi pek garip hatalara düşürdüğü gibi Meclis-i Mebusan’ın faaliyetine dair olan teşkilâtın kurulmasında dahi iyi bir tesir icra etmemiştir (Sait Halim Paşa, 2017: 80).

Paşa, mazideki hatalardan ders alınması gerektiğinin üzerinde özellikle durur. Bizim milletimiz aşırılıktan aşırılığa düşmektedir ve Meşrutiyet idaresini kurarken de başarısız olmuştur. Çekilen felaketlerin en temel sebebi mutlakiyet idaresidir. Paşa “uğursuz mazi” dediği mutlakiyete dönüşü bir intihar olarak değerlendirir. Ona göre, “Bundan sonra meşrutî idareden başka bir idare bizim işimize gelmez. Bize ciddî, şeref ve namusa uygun bir meşrutî idareyi temin edebilecek olan ise, ancak gerçeklere ve faaliyete dayanan, millî usul ve âdetlerimize, içtimâî ve siyasî fikirlerimize uygun bir anayasa olabilir” (Sait Halim Paşa, 2017: 68). Paşa’ya göre, toplumların tarihî, dinî, kültürel, siyasî özellikleri göz önünde bulundurularak kanunlar yapılmalıdır. Kanunlarla toplumsal ve siyasî yapıyı şekillendirmek mümkün olmaz ama kanunları toplumsal yapılara uygun olarak yapabiliriz. Toplum kanunlar için değil kanunlar toplum için vardır. Aksi durumda kanunların çözmesi beklenen sorunlar yok olmaz aksine yeni sorunlara kapı aralar.

Paşa’nın Kanun-i Esasi’ye çelişkili yaklaştığı görülür. Yukarıda bize uymadığını söylediği anayasanın 1908 İnkılabı ile birlikte ele alındığında olumlu bir yaklaşım sergilediğini görüyoruz:

(1876) senesindeki ilk teşebbüsümüzün, siyasî hürriyetimizin esaslarını koyduğunu ve buna kâfi geldiğini söyleyebiliriz. Hattâ Sultan Abdülhamid istibdadının bile bunları açıkça inkâra cesaret edemeyerek, ilk Kanun-u Esâsî’nin tatbikine ancak hile ile manî olabildiği dikkate alınmalıdır. O zaman kötü bir tesadüf Osmanlı tahtına eski hakan gibi istibdada meyilli bir padişah getirdiği gibi, acı bir mağlûbiyetle bitecek olan bir muharebe de üstüne gelmişti. Böyle olmasa idi, hür müesseselerin geliyeceğinden şüphe edilmezdi (Sait Halim Paşa, 2017: 78).

Paşa, “Osmanlı tarihinin öğünülecek vakaları arasında bulunduğu”nu söylediği 1908 Temmuz olaylarının çok büyük önem taşıdığını belirtir. Çünkü, Temmuz inkılâbı bir padişahın tahtından indirilmesi ile kalmamış, memlekete yeni bir istikamet vermiş, mukadderatımızı yeni fikirlere dayanan bir meşrutiyete bağlamıştır (Sait Halim Paşa, 2017: 51). Bunun temeli de 1876’daki Kanun-i Esasi’dir. Paşa, 1908’de neden 1876’daki anayasanın kullanıldığına da açıklık getirir. Sultan Abdülhamid, sebebi bilinmez biçimde Kanun-i Esasi’yi fesih ve ilgaya cesaret edememiştir. Fakat bundan bahsedenleri de hapis, sürgün veya uzaklaştırma cezasıyla mahkûm etmiştir. 1908 Temmuz inkılâbının 1876 Kanun-i Esâsîsi adına yapıldığını söyleyen Paşa’ya göre,

İnkılâpçıların padişahıtan istedikleri ve aldıkları, bu kanunun tamamen ve derhal tatbikinden başka birşey değildi (Sait Halim Paşa, 2017: 53-54).

4.4. BAHA TEVFİK'İN DEVLET GÖRÜŞÜ

4.4.1. Devlet görüşü

Baha Tevfik, doğrudan devlet sorunuyla ilgilenmez. Devlet, “hükümetin etkinliği” konusu tartışılırken gündeme getirilir. Ona göre, bir hükümetin etkinliği bireye dayanır. “Güçlü ve etkin bir hükümete” ihtiyaç olduğunu dile getirenlerin bu iddialarını ispat edecek argüman ortaya koyamadıklarını iddia eder. Bu kişileri akıl ve mantık muhakemesine razı olmayan eylemlerini etkin ve güçlü hükümet söylemleri ile gizlemeye çalışmakla eleştirir. Bu söylem karşısında en sıkı muhalefet gazetelerinin bile boyun eğdiğini belirtir. Bu sorunu tartışırken şu soruları sorar: “Etkin bir hükümetin kullanılış yeri neresidir? Böyle bir hükümetin etkinlik ve gücü kimler üzerinde gerçekleşecektir? Uyruklar üzerinde mi? Yabancılar yani dış düşmanlarımız üzerinde mi? Uyruklar üzerinde etkinliği gerçekleştirebilmek için ne gerekiyor?” Bu soruları iç ve dış politika açısından inceler. Ona göre, “Uyruklardan yani ulustan güçlü olmak gerekiyor ki buna ulusun egemenliğini hükümetin egemenliğine çevirmek” denir. Abdülhamid de bu etkinlik ve güç politikasını çok iyi oluşturmuştur. Böylece milletin sadece egemenliğini değil, en basit ve tarafsız istek ve istençlerini öldürmüştür (Baha Tevfik, 1997: 46).

Baha Tevfik’e göre, vatandaşlar üzerinde etkinlik gerçekleştirmek meşrutiyetle bağdaşmayan bir yönetim tarzıdır. Bunu en iyi şekilde gerçekleştiren de Abdülhamid’tir ve dayanağı da onun uygulamış olduğu şiddetli bir merkezîyetçiliktir. Ona göre etkin bir hükümet:

Memurları sorumluluk tanımayan ve asları hakkında istediği gibi ödüllendirme ve cezalandırma gerçekleştirmede özerk olan hükümettir. Etkin bir hükümet; uzun uzadıya soru, açıklama, ulusal denetim gibi ulusun meşru haklarını tanımak istemeyen hükümettir. Etkin bir hükümet; eleştirilere katlanmayan, halkın düşüncelerinden korkarak onun sakin ve suskun kalmasını sağlamaya çalışan hükümettir. Böylece etkinliğini uyrukları üzerinde gerçekleştirmeye çalışan bir hükümetten yarar değil, zarar beklemelidir; yaşam değil uyusukluk, ölüm beklemelidir; düşüş, hastalık, hatta çöküş beklemelidir (Baha Tevfik, 1997: 47).

Baha Tevfik, bu etkinliğin sınırlarının memurları daima aşacağını belirtir. Memur, üstünün emirlerine uymamazlık edemez çünkü, geçim derdi vardır. Hükümetle iş yapanlar da amacına ulaşmak için memurlarla iyi geçinmek zorundadır. Yani, hükümetin etkinliği meşru da olsa, müthiş ve sürekli bir istibdat oluşturmaktan geri kalmaz (Baha Tevfik, 1997: 47). Baha Tevfik, şayet, hükümetin etkinliği meselesinin vatandaşlar üzerinde değil de yabancılar ve dış düşmanlar üzerinde gerçekleşecekse bu durumda farklı bir pozisyonda yer alır. Baha Tevfik, böyle bir etkinliğin yalnızca memurlar arasında ortaya çıkacağını düşünmenin büyük bir yanılğı olduğunu söyler. Çünkü, memurlar bizde bir aydın tabaka teşkil etse de memurlar üzerinde gerçekleştirilecek bir istibdatın kapsamının derecesi yani etkinliğin sınırları memurları daima aşmaktadır. Memurda yaşama ve geçinme zorunluluğu özgürlüğünü sınırlar. Memur, üstüne boyun eğmek zorunda olduğu gibi halk da işinin görülmesi için memurla yoldaşlık yapar. Mesela her işi hükümetle olan eşraf, kaymakamla iyi geçinmek zorundadır (Baha Tevfik, 1997: 47). Bizdeki istibdatı da hükümetteki istibdat eğilimine değil, bireyde hükmünü gerçekleştiren özgürlük anlayışının olmamasına bağlar. Toplumsal koşullarımız da buna uygun değildir (Baha Tevfik, 1997: 45).

Baha Tevfik, memurluk sorununu incelerken anayasa ve merkeziyetçilik karşısında bireyin durumunu da tartışır. Yasa denilince Mithat Paşa'nın akla geldiğini, bütün yasaların onun tarafından düzenletirildiğine dikkat çektiği gibi eleştirisini de yöneltir. Ona göre, Mithat Paşa Fransa'dan, bizim topluma uygun olup olmadığı gözetilmeden, yasaları alıp çevirtmiştir. Ne Fransa'nın tarihî gelenekleri, ırksal özellikleri ne de çevresinin zorlayıcı koşullarının Türklere ve özellikle çeşitli unsurlardan oluşmuş Osmanlı milletinın yaşama koşullarıyla uygunluğu düşünülmemiş, tartışılmamıştır (Baha Tevfik, 1997: 57).

Baha Tevfik, hükümetin etkinliğinin uyruklar üzerinde değil de yabancılar ve dış düşmanlar üzerinde gerçekleşmesi durumunda tutum ve tavrını değiştirir. Dış ilişkilerde etkin bir hükümet gerekmektedir. Ona göre,

Böyle bir etkinlik; ulusu ezmekle değil onu yükseltmekle, ona söz söyleme hakkını, yazma hakkını, toplumsal haklarını, düşünce özgürlüğünü vermekle ve onun özgürlüksever görünüşünden feyz alarak kazanılır. Yaşam ve güç bundadır. Yaşama hakkı ve özgürlüğe malik olduğunu derinden kavramış bir ulusun emaneti olan

hükümetin güç ve etkinliği, mağdur ve merde aşırı tahakkümle elde edilen üstünlük isteğinden kuşkusuz yüz bin kat daha meşru ve daha etkilidir (Baha Tevfik, 1997: 48).

Fakat öncelikle bireyde gereken insanî liyakat ve özgürlüğü sağlamak gerekir. Bunun için bireyi ve toplumsal hastalıkları, incelerken memleketimizin çöküş sebepleri arasında ahlâksızlığı birinci sıraya koyar.

Baha Tevfik'in devlet yönetimini, anayasayı, memurluk, aydın tabaka gibi sorun alanlarını tartışırken tarihî ve toplumsal koşulların özgünlüğünü vurgulaması dikkat çeker. Bu açıdan Abdülhamid'in öykündüğü Fransa'daki merkeziyetçiliğin derebeyliklerin yavaş yavaş çözülerek merkezî hükümetin güç kazanmasıyla gerçekleştiğini söyler. Doğanın her olayında hükmeden "etki-tepki" kuralının siyâsî ve toplumsal olaylarda da aynılığını koruduğunu iddia eden Baha Tevfik'e göre, Fransa tarihinde Louis'ler bir "siyah istibdat" biçiminde varlığını sürdürdükçe bu merkeziyet kuralı da gücünü artırmıştır. Fransa'da merkezî hükümet, derebeyliklerin çözülmesiyle yerine ikame edildi. Zamanla merkeziyet gücünü artırmış ve en son "hükümet demek ben demektir" diyen On dördüncü Louis'e kadar gelinmiştir (Baha Tevfik, 1997: 57). Ona göre, "Merkeziyet demek tüm memleketi bir elden yönetmek ve monarkın saltanatına karşı siyâsî, toplumsal ve yönetsel hiçbir gelecek yaşatmamak demektir. Bunun için de her şey -en sıradan ayrıntılara kadar- merkezden yönetilmeli ve hükümeti tek bir ipi çekilmekle her uzvu ayrı ayrı hareket eden kuklalara çevirmelidir." Merkeziyetçilik beraberinde bürokrasiyi getirmiştir. "Kırtasiye yöntemi" denilen bu sistemi Napolyon'un da uyguladığını hatırlatan Baha Tevfik, bunu "Napoleon'un en berbat, en ezici, en öldürücü kötülüğü", diye sunar. Bu merkeziyetçi memleketler, bireyin özgürlüğü aleyhinde bulunurlar. Halkın bir kısmı diğer bir kısmını sürekli ezer. Ayrıca bu memleketlerde hükümet her şeye karışır. Ticaret, ziraat, sanayi, seyahat, evlilik, hatta metres tutmak bile hükümetlerin müdahalesinden, engelinden ya da müsaadesinden bağımsız kalamaz. Baha Tevfik, hükümeti bir makineye benzetir. Bir ülkede herkesin hükümete muhtaç olduğunu ve bir kısım halkın onu kullanırken bir kısmının da o makinenin altında ezildiğini vurgular. Burada makinayı kullananların memurlar, ezilenlerin de memur olmayan genel olarak milletin bireyleridir (Baha Tevfik, 1997: 58). Baha Tevfik açısından, düşünemeyenlerden oluşmuş bir halk; merkeziyetin bu derece mekanik bir biçimini kabul etse de tedricen gelişmeye yüz tutmuş kavimlerde böyle bir yönetim; memuriyet

hevesi ve daha doğrusu ezmek arzusu gibi muhteris yetilerden başka bir şey doğuramaz (Baha Tevfik, 1997: 59).

Baha Tevfik, siyasî muhalefete de eleştiriler getirir. Muhalefet bizde “pek doğa dışı, pek hastalıklı” bir biçimde ortaya çıkmıştır. Hatta muhalefetin bir moda haline geldiğinden şikayetçidir. Meşrutiyetle yönetilen ülkelerde muhalefetin ortaya çıkması ve partilerin çoğalması iddiası karşısında “Acaba bizde gerçek meşrutiyet kurulabilirdi mi?” diye sorar. Bu soruya olumsuz yanıt verildiğini özellikle muhalefetin bu yanıtı pekiştirdiğini vurgular. “O halde partiler hangi esasa dayanıyor?” Bu soruya karşı verilecek yanıt “bir utanç kızarıklığından başka bir şey olamaz (Baha Tevfik, 1997: 98)” der.

Baha Tevfik, merkeziyetçiliğin, doğanın yasalarına boyun eğmek zorunda kalan bireylerin farklı beceri ve yetilerini aynı düzeye indirgeyerek bireylerin özgünlüğünü yok ettiğini iddia eder. Oysa bu beceri ve yetilerin arasındaki eşitsizliğin kaldırılmasını ve yok edilmesini istemenin doğaya ve doğallığa karşı durmak biçiminde bir hayal olarak değerlendirir. Platon’un da bireyin aleyhinde bulunmakla aşırıya kaçtığını belirtir (Baha Tevfik, 1997: 40-41). Buna karşın Aristo, bireyin değer ve önemini takdir ederek gerçek özgürlüğün bireylere verilen önem derecesinde gelişeceğini ve düşünce karşıtlıklarının tam bir geçerlilikle ölçülebileceğini söylemiştir. Bugün en aşırı sosyalistler bile kabul etmektedir ki insanlığın mutluluk ve barışı Platon’un sosyalist ilkelerinden çok Aristo’nun bireyci kuramlarıyla mümkün olabilmektedir. Ona göre, “Bu karşıtlıkları kaldırmak, yani herkesi aynı kuram, aynı inanç noktası etrafında toplamaya çalışmak nasıl düşünsel bir zorbalığın gerçek kaynağını oluşturursa, bireye büyük bir önem vererek herkesin düşünce ve çabasına saygı göstermek ilkesi de gerçek istenç ve özgürlüğün en önemli bir yükselme noktası olur” (Baha Tevfik, 1997: 41). Baha Tevfik, şayet M.Ö. üç yüz yıl kadar önce bireyci kuramlar toplumsal ve siyasî hayatta uygulanmış olsaydı belki gerçek bir özgürlüğün mutlu beşiğinde büyümüş olacaktı (Baha Tevfik, 1997: 41). Bundan başka özgürlükseverliğini ilan eden her hükümet bireyin en büyük bir hakkı olan istenç ve özgürlük ilkesini kabul etmiş ve kendi etki alanı içinde her türlü karşıt düşüncelere ve muhalif öğretilere değer vermiştir (Baha Tevfik, 1997: 42).

Baha Tevfik, gerçek özgürlüğü, hükümet biçiminden çok bireyin eğitimi ile ilgili görür. Böylece bireyin özerkliğinde siyasî yapının işlev alanını sınırlar:

Gerçek özgürlük hükümetin biçiminden çok bireyin tahsil ve terbiyesiyle irfan seviyesinin mümkün ölçüde yükselmesiyle mümkündür. Bu temel ilkeler ortaya konulmadıkça ve her türlü noksanlarımızın, her türlü acizlerimizin, hatta yoksulluk ve gereksinimlerimizin bile hafifletilmesini ve tedavisini hükümetten bekledikçe özgürlük ve meşruiyetimizin biçiminde yükselmeyi değil alçalmayı beklememiz gerekir (Baha Tevfik, 1997: 42).

Baha Tevfik (1997), her davranış ve sözümüzle hükümetin üzerimizdeki “sonsuz vesayeti” onayladığımız müddetçe yani hükümete dolaylı olarak çok büyük yetkiler verdikten ve her işimize vekil atadıktan sonra her şeye karışmaya hakkı bulunduğunu söyler (s. 44).

Baha Tevfik, hükümetin bağımsızlığını da bireyin bağımsızlığına bağlar. Bireyin öneminin ancak ahlâkî metanet ve daha doğrusu istenç terbiyesi, girişim, azim, çekinmezlik gibi özgürlere yaraşır özelliklerle ortaya çıktığını vurgular. Ona göre,

Bunlar yokken hiçbir bireyin mevki ve önemi takdir edilemeyeceği gibi gerçek ahlâk ve gerçek özgürlük de kurulamaz, her devlet bireylerden oluşur, denildikten sonra ulusal egemenlik ve devletin bağımsızlığı gibi şeylerin de bireylerdeki istenç gücü ve metanet özellikleriyle ölçülebileceği anlaşılır. Birey bağımsız olmazsa hükümet bağımsız olamaz. Birey hâkim değilse, bu açık ve ahlâkî hakkindan vazgeçiyorsa hükümet mahkumiyete hazırlanmalıdır, bireyde bağlanma özelliği arttıkça, bir genel bireyler heyeti olan hükümette de bu gereksinim uyanır. Kırmızı zerrelerin yoğunlaşmasından beyaz bir kütle oluşmadığı gibi; metanetsiz, dönen, azim ve girişimden uzak bireylerden de metin, girişimci, sebatkar bir hükümet çıkamaz. Her hafta partisini değiştiren, eylemlerini gazetelerde ilanla duyuran, siyasî bir amacı değil de ayda kazanacağı parayı düşünen bireyi örnek olarak gösterir (Baha Tevfik, 1997: 49-50).

Onun metinlerinde birey ve toplum tartışmasının tezahür ettiği bir alan da sosyalizm ve anarşizm sorunudur. Sosyalizm ile anarşizmin karıştırıldığından bahseden Baha Tevfik’e göre, sosyalizm; birey ve bireyin meziyetleri aleyhine toplum hayatını güçlü kılmaya çalışan bir toplumsal öğretilerdir. Devletler kendi kuruluşlarını akla uygun kuramlara dayandırmak gereğini hissettikleri gün mutlaka sosyalizmin ek yardımına sığınacaklardır. Ona göre, dünyada akla uygun bir hükümet kurmak gerekirse ve herhangi bir sebepten dolayı bunu onaylarsak şuna da kani olmalıyız ki o hükümet kesinlikle sosyalist hükümet olacaktır. “İnsanları kardeş etmek ve onlar arasında eşitlik sağlamak” düsturunu en geniş yetkiyle bağırabilecek ağızlar ancak sosyalistlere özgü ağızlardır. Baha Tevfik, anarşizmin ise büsbütün ayrı bir içeriğe

sahip bulunduğunu dile getirir. Anarşizm demek ancak bireyi yaşatmak ve bireye, bireyin özgün meziyetlerine karşı olan bütün güçleri mahvetmek demektir. “Anarşizm” demek; bireyin üzerinde doğa yasalarından başka bir yasa bırakmamak, muazzam hayat kavgası düsturunu bütün çıplaklığıyla ortaya çıkarmak demektir. Bu açıdan sosyalizm ve anarşizm akımları birbirinin kardeşi değil, belki düşmanıdır. Bunları bir değil, ayrı anlamalı, birbirinin zıddı bellemelidir (Baha Tevfik, 1997: 111). “Hayat yolumuz üzerinde sosyalizm mi, yoksa anarşizm mi var?” sorusunu sorar.

Baha Tevfik, yeni çağın içinde anarşizmi gördüğünü söyler. Bilimler ve fûnûn (sanatlar ve teknikler) her türlü hayatlarla beraber toplumsal biçimi ve ahlâkı da değiştirmek yetisinde bulunduğunu belirtir. Fakat insanların alışkanlığın etkisi altında eski doğalarını kolayca bırakamadıklarını söyler. İnsanlığın bugünkü krizin temelinde de “fenni gerekler ve günümüzdeki toplumsal değişimler ile eski alışkanlıkların mücadelesinden doğan sancıyı” gösterir. Ona göre,

Ne çare eski ile yeninin arasında doğmuşuz, eskiyi bırakamamakla beraber yeninin yararını duyumsuyoruz. Aklımızla eskiyi savunurken vücudumuzla yeniye bağlanıyoruz. Ve sonunda muhakemelerimiz eylemlerimizi eleştiriyor. Ve artık çırpınıyoruz. ‘Çağın sonu’ diye feryad ediyoruz. Oysa meydanda ‘çağın sonu’ yok. Belki ‘çağın başlangıcı’ var. Ben bu yeni çağın içinde ‘anarşizm’i görüyorum. Kanımca kölelikten, ücretli köleliğe ve ücretli kölelikten sosyalistliğe geçen insanlık en sonunda anarşizme ulaşacak ve orada bireyselliğin bütün bağımsızlığını, bütün azametini duyumsayacaktır. Fakat bu anarşizm; şimdilik başlangıç durumunda bulunan yontemsiz ve düzensiz bir anarşizm değil, doğaya ve doğallığa uygun fenni [bilimsel] ve gerçek bir anarşizm olacaktır. Şimdiki anarşistlik kendi yerini açmak için engelleri yıkmakla meşguldür. Geleceğin anarşistliği kendi gerçek yerini bulunca artık yıkmakla değil, tersine yapmakla uğraşacaktır (Baha Tevfik, 1997: 112).

Sosyalizmi anarşizme giden bir aşama görmesi dikkat çekicidir.

Baha Tevfik’in siyasi mensubiyet açısından anarşist kabul edilmesi tartışılması gereken bir konudur. Mesela, “ulusun geleceği”, “bugünkü toplumsal biçimin gerçek varisi” gibi grup tanımlamalarını sıklıkla kullanması, anarşizmin zorunlu koşulu gördüğü birey söylemiyle çelişir (Baha Tevfik, 1997: 53). Kendisinin anarşist olarak görülmesi ise bu açıdan ciddi bir sıkıntı doğurduğu açıktır. Baha Tevfik’in özgün bir yönü de “güce” verdiği önemdir. Hobbes’e atıfla “hak kuvvetlinindir” der. “Kuvvetli; zayıfın zararını gerektirebilir. Fakat bu zarar bir haksızlık değildir. Çünkü zayıf için bir hak, bir yasa var olamaz, olsa bile böyle bir yasayı uygulattırmak zayıfın harcı değildir” (Baha Tevfik, 1997: 44). Hobbes’un bu düşüncelerini olması gerekeni

gösterdiği için değil, “böyle harekete doğal olarak mecbur olduğumuzu gösterdiği” için değerli görür. İnsanları yaratılıştan “fırsatçı” ve “çıkar düşünüsü” olarak değerlendirir. Terbiye, bilim ve uygarlık ise bu davranışları törpülüyor ve gerçek çıkarın fırsatçılıktan ve mücadeleden çok barış ve sükunette olduğunu öğretiyor. “Böylece yapılan kanunlar, yani toplumdaki toplumsal bağlar bu sükûneti sağladığı halde makbul, aksi takdirde saçmadır” (Baha Tevfik, 1997: 45). Baha Tevfik, toplumsal ahlâktan bahsederken, sosyolojinin en büyük bir esasının “Hak kuvvetten kaynaklanır” ilkesi olduğunu söyler. Ona göre, sosyolojideki tek hakikat “Kuvvet ve kuvvetler”dir. Mesela, Meşrutiyet’le idare olunan memleketlerde daima genelin dediği olur çünkü kuvvet odur. Büyük bir savaş olur, kim kuvvetliyse o galiptir. O makbul ve muhteremdir. Hatta haksız bile olsa. Demek ki hak yoktur. Bundan dolayı hak esası üzerine yazılmış temel hukuk kitaplarını yeniden yazmak ve kuvvet esasına dayandırmak gerekir (Baha Tevfik, 2016: 174).

BEŞİNCİ BÖLÜM

DİN DÜŞÜNCESİ

5.1. ZİYA GÖKALP'TE DİN DÜŞÜNCESİ

Ziya Gökalp'in din düşüncesini diğer düşünce alanları gibi kronolojik bir düzene sokarak ele almak sağlıklı bir yöntemdir. Gökalp'in ülkenin içinde bulunduğu siyasî buhranın ilerleme durumuna ve yaşına bağlı okumaları ve entelektüel gelişimi olaylara, olgulara, kavramlara bakış açısında zorunlu değişim ve dönüşümlere neden olmuştur. Süreklilik ve kesintileri ile bunların sebepleri de bu suretle tespit edilebilir. Selanik'e gitmeden önce İttihat Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurduğu aşamada yerel Peyman gazetesinde Diyarbakır'ın yanı sıra ülkenin sorunlarına değinen yazılar kaleme almıştır. Bu makaleler hem dinin işlevi hem de dinî kurumlar hakkındaki ilk fikirleri ortaya koyması açısından önem taşır.

Bu makalelerinde ilm-i içtimainin türdeş toplumlardan ziyade Osmanlı gibi çok kültürlü, çok dinli toplumlar için uygunluğunu vurgular. Bu toplum ve devlet görüşü yanında dini de sosyal boyutuyla tasvir eder. “Dîn-i İslâm, içtimaî bir dindir, yalnız selâmet-i âhireyi değil, saâdet-i dünyeviyyeyi de kâfildir.” Müslüman milletleri de il halleri ile yani “Dîn-i İslâm, Arapları bâdiye çadırlarında, Acemleri fesâd-ı ahlâk mastabalarında, Türkleri bozkır yurtlarında bulduğunu” anlatır. Cehaletten fazilete dönüşmüşler ve Avrupa'ya da örnek olan medeniyet kurmuşlardır. Bu iddiasını kullanılan dille de ispatlamaya girişir: “Ma'bed-i İslâm'a 'câmi' tesmiye olunmuştur. Müslimînin yevm-i mukaddesine 'cum'a' namı verilmiştir. Ehl-i sünnet olan fırka-i nâciyeye ehl-i cemaat ıtlak olunur. Fıkhnın edille-i erbaasından biri de 'icmâ'-ı

ümme'tir, ibadet, cemaatle olunur. Farîza-i hac, vesile-i içtimâ-ı umûmîdir.” Hatta Gökâlp'e göre, “Kulüpler, şirketler, tarikatlar, ittihâd-ı kelime üzerine müessesdir. İttihâd-ı kelime, bütün cemaatlerin ruhudur. Cemaatlerin devamı, bu ruhun kuvvetiyle kaimdir.” İslâm'ın sosyal bir din olduğunu anlattığı makalesinde Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kongresine vatandaşların katılımını istemesi de dikkat çekicidir (Gökâlp, 1976a: 113-115).

“Hürriyetin Menbalarına Doğru” (1976a) yazısını “Tevhîd; Halika karşı abd, mahlûkata karşı hür olmaktır. Hürriyet, Allâh'tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır. ... Hürriyet, zîrûh veya bîrûh hiçbir mahlûkun abdi, esîri olmamaktır. Çok kimseler, hür doğmuş iken, hüsn-i rızâları ile bir zalimin bende-i dîrînesi, bir hainin çâker-i kemînesi olmuşlardır” derken yazısını “Ehl-i-İslâm'ın ibâdetten sonra en büyük şîârı hürriyettir” (s. 58-59) sözüyle bitirir. Bu yazılarında dinin protestocu yapısının vurgulandığı zihnî kökleri gözlenebilmektedir.

Bu dönemde Gökâlp (1976a)'ın İslâm'ın kurumsal yapıları hakkında da görüş beyan ettiği görülür: “Garp'te her kemâlin masdarı fenn ise de, Şark'ta her feyzin menba'ı dindir. Hükemâ, Garp ve Şark'ın her tarafında yetişmiş olduğu halde, Enbiyânın kâffesi Şark'ta zuhur etmiştir” (s. 79). Ayrıca, dinle devlet ilişkisine de değinir “Dîn-i İslâm, Devlet-i İslâmiyye'den muahhar değil, mukaddemdir. Başka diyarlarda dinin menbaı devlet olduğu halde, Cezîret-ül-Arab'da devletin masdarı din olmuştur” (s. 78-82).

Gökâlp, “Medreseler” yazısında eski işlevinin kalmadığını düşündüğü kurum hakkında çözüm önerileri de sunar. Gökâlp'in bahsettiği bir diğer önemli dinî kurum da tekkellerdir. “Tekkeler” başlıklı yazısında tekkelerin “Medeniyyet-i İslâmiye tarihinde mühim vazifeler etmiştir” demektedir. Gökâlp (1976a)'e göre, tekkeler İslâm medeniyetinin ibdasında ve gelişiminde önemli görevler üstlenmiştir. Mesela Moğol yıkımının atlatılmasındaki işlevi kayda değerdir. Fakat zamanla işlevini kaybettiğçe de “Kızılbaş, Yezidi, Nusayri, Dürzî gibi fırka-ı nâciye-i Ehl-i-Sünnetten inhiraf ve tebaüd eden mezheplerin kâffesi tarikattan inşîâb” ettiğini vurgular. Çözüm olarak da “Tekkeler, Bâb-ı-Megîhat'çe tanzim ve ıslâh olunacak olursa, hem böyle fırak-ı

dâlleye menşe' olmak mahzuru kalmaz, hem de memleketimizin eimme-i ahlâkıyye ve ictimâıyyesi hidemât-ı mebrûre-i kadîmesini yeniden ifaya bağlar” (s. 87).

Gökalp (1976a), döneminde Avrupa’da ve Türkiye’de çok yaygın olan din bilim ilişkisine de “Din, İlmin Bir Netîce-i Zaruriyyesidir” (s. 98-102) başlıklı yazısında değinir. Toplumdaki işlevi açısından dini, millî harsın en önemli unsuru görürken ilmen de dinin zaruretinin vurgular. Dünyada hiçbir insanın ilimden büsbütün ârî bulunmadığını belirtir. İlmi “mazideki hadiselerden istidlâlen, istikbâldeki vak’aları keşfeden bir meleke-i fâzıla” olarak tanımlar. Gökalp (1976a)’e göre,

İlim ne kadar terakki eder ise etsin, yine bir itmi’nânı müstereke husule getiremeyecektir, ilim müşâhedât-ı mahdûde, tecârib-i ma’dûde, istikrâât-ı nâfia temelleri üzerine müesses bulunduğuna binâen, hayât-ı vicdâniyyeye daima gayr-ı kâfi kalacaktır, ilmin bu za’fını telâfi edecek yalnız bir kuvvet vardır. Bu kuvve-i mukaddese, dîndir. İlmin vazifesi, zihinlere tedbir öğretmek, dînin gaayesi kalplere tevekkül ilham etmektir. Tedbîrin verdiği ümîd-i nâkıs tevekkülün bahş ettiği i’timâd-ı kavî ile tamamlar (s. 100).

Gökalp, burada ilim ve dinin toplumda farklı ihtiyaçları karşıladıklarını dile getirirken ne dinin ne de ilmin tek başına insanın bütün ihtiyaçlarını gideremeyeceklerine vurgu yapar. Dinin asli bir işlevi, kalplere tevekkül, ilham vermektir. İlmin zihinlere verdiği tedbir ile dinin kalplere verdiği tevekkül birbirini tamamlar.

Gökalp, bu devirdeki yazılarında İslâm medeniyetinin gelişme dönemi ve geri kalma döneminin sebeplerini soruşturur. Buradan da dinin algılanışı, uygulanması yanında medrese ve tekkeler gibi İslâm medeniyetinin gelişiminde önemli işlevler üstlenmiş yapılar da çözümlenir. Bu yapıların görevlerini ifa edememesine bağlı olarak toplumun da buhrana gark olduğu varsayılır. Gökalp’in ikinci dönemi 1909 Yılında İttihat Terakki Fırkası’nın daveti ile Selanik’e gitmesi ile başlar. Çünkü İmparatorluğun Şark ucundaki bir kentten Garp ucundaki bir kente gider. Bu kentler kültürel ve beşerî çevresi ile çok farklı yapıları temsil eder. Farklı etnik kültürler ve dinî cemaatlerin bulunduğu ve birbirine rakip farklı etnik gruplara mensup milliyetçi yapılaşmalar Gökalp’in düşünce dünyasında dönüşümlere neden olur. Durkheim gibi sosyologların fikirleri ile bu dönemde tanışır. Bu dönüşüm 1911-1912 Balkan Savaşlarında oturmuş bir düşünceye ulaşır. 1918 Mütareke dönemine kadar yayımlanan Yeni Mecmua Gökalp’in fikirlerinin olgunlaştığı ve çeşitlendiği zaman

dilimidir. Sürgün dönüşü ise Türk İstiklal harbinin devam ettiği 1921 yılından itibaren ise sistematize ettiği fikirlerinde Türk millî devleti ve Türk kimliği ekseninde bazı revizyonlar söz konusudur. Bu üçüncü dönemde ikinci dönemde görülen nitelikte köklü bir dönüşüm söz konusu değildir.

Gökalp'in, düşünce ve yazı dünyasında din, din sosyolojisi, tarihi, eğitimi önemli bir yer tutmaktadır. Toplumun tekamülüne bağlı olarak dinin tekamülünü tarihî sosyolojik bir yöntemle çözümler. Bu noktada toplum-devlet-din tekamülü yöndeş bir çizgide ilerler. Gökalp, dinin işlevsel işleyişi açısından E. Durkheim'in din görüşünün ve yönteminin etkisindedir. Durkheim'in yaklaşıma yöndeş olarak Gökalp de,

Toplumsal yaşayış gerçeğinin temeline, toplum üyelerinin ortaklaşa duyuş, düşünüş ve tasavvurlarından ibaret bulunan, kendisinin 'maşerî vicdan' adını verdiği kolektif tasavvurları yerleştirmekte, nitekim sosyoloğumuza göre din de, toplumun ma'şerî vicdanından kaynaklanan tipik bir toplumsal hayat tezahürü, sosyal bir olay olarak değerlendirilmektedir. Daha doğrusu Gökalp'e göre din, toplumun değer duyguları ile karışık ekonomik, siyasi, hukukî, ahlâkî, v.s. hayat şekillerinden birisi ve aslında en kutsal ve en yücesi olmaktadır. Bu bakımdan, sadece fertlere değil, aynı zamanda toplumlara da şahsiyet verme görevini üstlenen din, Gökalp'e göre, aslında belli bir toplum tarafından kutsal bilinen birtakım inanç ve ibadetlerin toplamından ibaret bulunan bir sosyal sistemdir (Günay, 1989: 224).

Gökalp'in din görüşü toplum görüşüne bağlı gelişmiştir. Toplumun geçirdiği tekamüle bağlı olarak her devirdeki vücut bulan toplum tipine uygun bir dinin varlığı ve işlevi öngörülür. Bu bağlamda modern toplum tipi "millet"tir. Öncesinde de klan, kavim ve ümmet tipi vardır. Bu toplum tiplerine uygun bir dinin varlığı toplumu var eden kurucu bir unsur olarak öne çıkar. Dinin bir toplum yaratma işlevi böylece kendini gösterir. Bu bağlamda, dinin menşei konusunda Gökalp, "Kavim dinleri adını verdiği ilkel ve çok tanrılı halk dinleri ile uluslararası büyük dinler arasında bir ayırım gözetir. Birincilerin maşerî vicdanın sembolik bir yansıması olmasına karşılık, ikinciler söz konusu olduğunda, dinin insan ve toplumu aşan transandantal özünü göz önünde bulundurmayı ihmal etmemektedir" (Günay, 1989: 225). Gökalp'e göre, bütün sosyal müesseselerin gelişme çizgisi takip edildiğinde kolektif tasavvurlardan doğmuş olduğu görülür. Din, bu kolektif tasavvurların en yüksek şeklidir. Zamanla, dil, sanat, ahlâk, tarih ve ekonomi gibi bütün sosyal müesseseler dinî yaşayış tarzından kaynaklanmıştır (Türkdoğan, 2005: 158).

Gökalp, toplumdaki tabakalaşmada mesafenin artıp azalmasında dine önemli bir işlev biçer. Ona göre (2018), bir millette münevver tabakanın dindarlığa meyletmesi çok önemli bir olaydır. Çünkü bu hâl, milletin birbirine karşı lakayt iki tabakaya ayrılmasına mâni olacağı gibi bir taraftan halkın ilme doğru, diğer taraftan münevverlerin “Halka doğru” gitmelerini de doğuracaktır. O, bu konularda gelecekte umutludur (s. 265). Ayrıca, din sahasında da harsın tecelliyatı vardır. Diyanette Müslümanlar içinde en mümin, Türkleri görür. Taassubsuz, zuhdî aşırılıklardan uzak, halis bir imanla mümindirler (Gökalp, 1977: 41).

Gökalp, dinin incelenmesinde toplumların geçirmiş olduğu tekamülü göz önünde tutarak bir çözümleme gerçekleştirir. Her bir toplum tipinin kendine özgü bir dini söz konusudur ve tekamüle bağlı değişim ve dönüşüm geçirir. Gökalp’in din konusunda dile de özel vurgu yapması din ve ideolojinin kesiştiği noktadır. Bu yüzden Türkçüğün Esasları’nda dil ağırlıklı bir din yorumu ortaya koyması son kertede geldiği yer değildir. Süreklilik arzeden bir düşüncenin ifadesidir. 1917 yılında kaleme aldığı “Millet Nedir?” (1917) başlıklı makalesinde toplumun tekamülü, millet/toplum ve din ilişkisine değinir. Sonraki dönemlerde de bu görüşünü devam ettirmiştir. Gökalp (1981), millî devletin Avrupa’da Roma ve Cermen imparatorluklarının ve ümmet dinlerinin çöküşüyle teşekküle başladığını vurgular. Bu ekseninde Almanya’da millî lisanın yayılması Luther’in reform hareketiyle başlamıştı. Reform ise, ümmet dininin çöküşü demektir. Eski Osmanlı saltanatının çöküşü ile de Balkanlarda pek çok millet doğmuştur (s. 157).

Millet (nation), Gökalp (1981)’e göre, “şahsiyetini uzun müddet kaybettikten sonra tekrar ihyaya çalışan bir kavim” demektir. O burada, yeniden bir millet yaratımından söz etmez. “Tekrar ihya” zaten mevcudun yeniden ortaya çıkışıdır. Tekâmül sürecinde kavmin son kemal evresi, kavmî bir dine, kavmî bir devlete, kavmî bir medeniyete malik olmaktır. Elbette her kavim bu unsurları tamamlayamamaktadır (s. 153). Gökalp (1981), müşterek dinlerin Hristiyanlık, İslâmiyet ve Budizm gibi ümmet dinleri olduğunu belirtir. Çünkü bu dinlerin ahkâmı hem muntazam bir fıkıh şeklinde kitaplaştırılmış hem de pek çok kavme mensup birçok zümreleri dairesine almıştır (s. 154). Gökalp (1981)’e göre, dinin, devletin ve medeniyetin müşterek olması iki kavimden birinin diğerine özümsemesini (temessülünü) kolaylaştırır.

Burada şahsiyeti kuvvetli olan kavim, şahsiyeti zayıf olan kavmi temsil eder (s. 154). Gökalp (1981), bu asimilasyon sürecinde beraber yaşayan iki kavimden birinin diğerine temessül etmemesini ya dinin yahut medeniyetin ayrı olmasının bir neticesi görür. Mesela, Osmanlı Devleti’nde gayrimüslimlerin temessül etmemesi din farklılığından kaynaklanmıştır. İrlandalıların İngilizleşmelerine mâni, Katolik olmalarıdır (s. 155).

Gökalp (1981), “bir milletin doğması” sözünden dinin millî lisanda yazılması ve kullanılması, siyasî istiklalinin geri alınması, harsının müşterek medeniyet içinde müstakil şekilde tecessüm etmesi olarak anlar. Kısacası, kavim, müşterek bir dine, müşterek bir devlete, müşterek bir medeniyete dahil olarak şahsiyetini kaybetmekte, sonra da bu üç müşterek hayattan kendi şahsiyetini kurtararak “millet” adıyla meydana çıkmaktadır (s. 157). Millet, merkezî, türdeş ve iş bölümüne sahip olan demokrat bir yapıdır. Bu sebeple ümmet, saltanat ve müşterek medeniyet merhaleleri, tabîî tekâmül devreleridir. Millet, teşekküle başlayınca, artık ne sultanî devletle ne ümmet teşkilâtıyla ne de müşterek medeniyetle uyuşur. Millet olma sürecindeki bu değişimlere bağlı olarak devletin meşruti ve dine karşı teşri’de müstakil olması gerekirken aynı zamanda dinde bir teceddüdü zorunlu görür. Çünkü Gökalp (1981)’e göre,

Din, millî lisana nakledilmez ve millî hayat suretinde yaşanılmazsa, ümmet hayatı devam ediyor demektir. Müşterek medeniyetten millî hars ayrılmadığı takdirde de henüz millet hayatı başlamamış demektir. Milletin kavimden farkı kavmin inhisarcı olmasıdır. Kavim, dini kendine hasreder, insaniyeti kendisinden ibaret görür. Bu itibarla ümmet şekli, kavim şeklinden daha ziyade insanidir. Çünkü ümmet, insaniyeti ve medeniyeti bir kavme hasretmez, birçok kavimleri derununa almaya çalışan bir din dairesine hasreder. Mamafih, ümmet de asrî medeniyete nisbetle inhisarcıdır. Asrî medeniyet, yalnız bir dinin sâliklerine inhisarı kabul etmez. Çünkü ilme müstenit olan bu zümre, muhtelif dinlere mensup milletleri de dairesine alabilir. Bundan dolayıdır ki milletler ümmetin değil, asrî medeniyetin birer unsurundan ibarettir. Çok sayıda sultani devletler bir ümmetin parçaları olabilir. Fakat milletler yani asrî devletler, bir ümmetin unsurları olamaz. Millet, ne kavim gibi, ne de ümmet gibi, inhisarcı değildir. Millet, asrî medeniyeti küllü tamı, kendisini de onun parçası olarak görür (s. 158).

Gökalp (1981), Türk kavminin, İslâm ümmetinden, Selçuk ve Osmanlı saltanatlarından da önce var olduğunu ama İslâm’ın Türkleri “millet” haline gelmesini sağladığını vurgular. Bu açıdan Tanzimatın millî harsa ehemmiyet vermeksizin Avrupa medeniyetini taklit etmesi ve çekim merkezi görmesi millî duygularımıza az çok zarar verirken bir taraftan da bizi İran medeniyetiyle ümmet ve saltanat ruhlarının

tesirinden kurtarmıştır (s. 159). Bugün, Osmanlı Devleti asrî bir devlete dönüşürse, din millî lisanla ifade edilirse, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı ortaya çıkarsa Türklerin de millî hayatı başlamış demektir. Millî hars, milletin lisanıyla beraber, kendine mahsus olan dinî, ahlâkî, bedii duyguların mecmuudur (Gökalp, 1981: 159).

Gökalp (1977a), toplumun kavim devrinde dinin kavme yani cemiyete tâbi olduğunu belirtir. Cemiyetin dairesi, kavmin dairesiyle sınırlıdır. Her kavim kendini, kâinatın bütünü saymaktadır. Ümmet devrinde ise kavimlerin, cemiyetten müstakil bir dini var. Bu büyük dinin, emir ve yasakları vardır. Ümmet dinleri, birçok kavmi içine aldığı gibi, diğerlerini de kabul eder. Fakat, kavim devrinde, din ve hâkim hukuk diğer kavme kapalıdır. Yani, kavim devrinde, “Beynelmiliyyet” yoktur. Çünkü, dinlerin mahiyeti, buna mânidir (s. 54). Ümmet ise, bütün kavimleri kendi dinine davet eder ve hepsinde eşitliği kabul eder. Kavimler ümmet devrinde, “Şa’b” adını almıştır. Bu bakımdan da ümmet döneminde din, ümmetle oluşan yeni sosyal bünyeye uyum sağladığı ve aynı zamanda ve bir ölçüde yeni sosyal büneyi şekillendirdiği gibi, öte yandan zamanla ümmet içerisinde ortaya çıkan sosyal bünye değişikliklerine de uymak zorunda kalmaktadır. Esasen ümmet döneminin kendine mahsus bir dini olduğu gibi, yine kendisine has bir siyaset biçimi ve devlet şekli de mevcuttur ve bu imparatorluktur (Günay, 2010: 160).

5.1.2. Din ve toplum

5.1.2.1. Dinin içtimaî hizmetleri

Gökalp düşüncesinde din, toplumdaki işlevi ve görevleri açısından üzerinde önemle durulan bir olgudur. Dinin sosyal hizmetleri, denildiğinde siyasî, hukukî, iktisadî, bedii, lisanî, ilmî müesseseleri kendi dairesi dahiline alması demek olmadığını özellikle ifade eder. Din, sosyal iş bölümünde kendi görev alanında yer alır. Diğer kurumların görev alanını ihlal etmez. Bu düşüncesini örgütlü modern cemiyetlerde dinin büyük bir görevi olarak bu kurumları kendi dairelerinde serbest bırakması olgusu ile temellendirir. Gökalp (2019), dini, ibadetlerle itikatlardan mürekkep görür. Bunun için de, dinin sosyal hizmetlerini bu iki olayın dünyevi faydalarında arar (s. 81). Gökalp, dinin işlevlerinden bahsederken kendini sosyolojinin alanı ile sınırlar. İbadetlerle itikatların dünyevi faydalarından bahseder ama ibadetin salt buna

indirgenmesine karşı çıkar. Mesela, şeriata uygun temizlik ile tıbbî temizliğin aynı görülmesini eleştirir. Ona göre, gusûl, abdest gibi farizeleri mikropların izâlesi gibi ele alınması yanlıştır. Çünkü bu yaklaşım tarzı, şer’i tahâretin ma’nevi pisliklerinden uzaklaşmak mahiyetini yok etmektedir. Aksi durumda, zaruret halinde toprakla teyemmüm söz konusu olmazdı. Aynı şekilde, namazın faydasını da jimnastikte, orucun menfaatini midenin sağlığında görmek dini aşırı derecede maddileştirmek anlamına gelir ki yanlıştır. Gökalp (2019)’ın vurgusu, dinî vazifelerin içtimaî hizmetlerini maddi faydalarda değil, manevî menfaatlerde aramaktır. Çünkü içtimaî hadiseler esasen manevî yani ahlâkî ve mefkûrevî hadiselerden ibarettir (s. 83).

Gökalp dini, varlıkları açısından “mukaddes” ve “zenim/kutsal olmayan” (profane) diye ikiye ayırır. “Mabut ve ona muzâf olan (bağlı olan) her şey mukaddestir, bunların haricinde kalan şeyler ise zenimdir.” Dinin en esaslı şartı zenim hadiselerin mukaddes hadiselere yaklaşmasını ve temasını menetmektir. Bu iki varlık arasında, uzlaşmayı engelleyen bir tezatlık mevcuttur (Gökalp, 2019: 82; 2018: 76). Halbuki diğer taraftan ibadetin mahiyeti de zenim olan insanın mukaddes olan ilahına yaklaşması demektir. Bu sebeple, ibadetin icra olunabilmesi için, evvelâ ibadet edenin zenimlikten kurtulması lazımdır. Bu duruma bağlı olarak Gökalp (2019), ibadeti iki devreye ayırır: Birinci devrede zenim hadiselerden sıyrılmaya çalışılan amellere “menfî âyinler” denilir. İkinci devrede, artık zenimlikten sıyrılmış olan âbid, ruhunu mabuduna arzetmeye başlar ki, bu ameliyelere de “müsbet ayinler” denilir (s. 83).

Gökalp (2019; 2018), menfî ayinler olarak şunları sayar:

1. Gusûl, abdest, necasetten tahâret, hayz ve nifâstan tetahhur (adet ve doğum sonrası gelen kandan temizlenme), sert-i avret, oruç. 2. İstikbal-i kible (kibleye yönelme) ibadetleri hususi mahallerinde icra etmek, ibadetleri hususi vakitlerinde eda etmek, ayinlere sağ cihetten başlamak, 3. Dünya kelâmı etmemek, etrafına bakmamak, mikatta zinet (stüslü elbisesini) çıkarıp ihrama girmek, ihram esnasında saçını, tırağını kesmek suretiyle zinete meyletmek. 4. Feda-yı nefsin timsali olmak üzere kurban kesmek, zekat ve fitre itasıyla (vererek) feda-yı malda bulunmak, cihat ve hac seferlerine katlanmak (s. 83; 786).

Gökalp (2019)’e göre bu ayinler ferde aittir. Ferde ait olan her şey zenimdir ve bu sebeple de menfî ayinlerin gayesinin fertleri ferdiyetten tecrit etmektir (s. 84). İnsan, esasen fizyoloji itibariyle bencil bir hayvandan başka bir şey değildir, diyen Gökalp, sosyal bir hayatın teşekkül edebilmesi için öncelikle bu benciliğin ve fertperestliğin hafiflenmesi gerektiğini dile getirir. Ona göre (2019), içtimaî hayat fertlere, kimsenin

malına, canına, ırzına dokunmamak, tembel olmayıp işçilik etmek, okuyup yazmak, öğrenmek, ahlâklı ve namuslu olmak, vergi vermek, yol yapmak, savaşta hayatını feda etmek, oğlunu askere vermek, şehit ailelerine ve yaralı gazilere mali desteklerde bulunmak gibi bencillikle eksikliği giderilemez birçok sorumluluklar yükler. Bu vazifeleri yerine getirebilmek için de ferdî ihtirasları yenecek kuvvetli bir irade lazımdır (s. 84). Gökalp (2019)’e göre, bu dini bağ/disiplin olmasaydı hukukî ve ahlâkî bağ/disiplin de kurulamayacaktı. Menfî âyinlerin işlevi tesirli ve sürekli bir terbiye sayesinde tedricen fertleri ferdiyetten tecrit ederek içtimaî olmaya hazırlamasıdır. Bu da gösteriyor ki, dinin yalnız menfî ayinleri bile kendi başına çok önemli bir sosyal âmidir (s. 85). Gökalp (2019)’e göre, bir millette bütün fertlerin zâhid olması imkânsız olduğu kadar, zararlıdır da. Fakat her milletin içinde kuvvetli bir karaktere örnek olacak bir zahitler grubunun bulunması zorunludur. Ona göre ferdiyetten kurtulmak, sosyal olmak için yeterli bir şart değildir, fakat zaruri olan bir şarttır (s. 86).

Gökalp’e göre, müsbet ayinlerin üç şartı vardır: Menfî âyinlerin icrasından sonra eda edilmek, cemaatle icra kılınmak, vakti belli olmak. Gökalp, müsbet ayinlerin en önemli içtimaî işlevini içtimaî ruhlarda meydana getirdiği tesirlerde görür. Çünkü, bir duygu, düşünce veya fikre başkaları iştirak etmedikçe ona verilen kıymet azalır. Ayinlerin cemaatle icra edilmesinin sosyal işlevi yarattığı “içtimaî ruh”tur. Ona göre (2019),

Gerek o kıymetler ve gerek onları takdir ve idrâk eden bu meleke, insanda içtimaî hayatın bir neticesi olarak teşekkül etmiştir. Fertler bir araya gelerek cemaat halini aldığı zaman ferdî ruhların mütekabil tesir ve aksi tesirlerinden yeni bir ruhiyyet husule gelir ki buna “içtimaî ruh” diyoruz. Bu içtimaî ruh, hem kemiyetçe, hem de keyfiyetçe ferdî ruha mubâyindir. Fertler cemaat haline gelir gelmez, derhal bir vect ve galeyan fırtınası ruhlarını sarsmaya başlar. Cemaat halindeki fertlerde hiçbir zaman hırsızlık, duygusuzluk, sekinet(sakin) gibi ferdî durumları göremezsiniz. Onların ruhu ya şedid bir heyecanın yahut derin bir tahassüsün(duygulanmanın) tesiri altındadır (s. 88).

Gökalp (2019)’e göre, müsbet ayinler beş vakit namaz, teravih, cuma namazı, bayram namazı, haçtır. Mukaddese yakınlaşmak için cemaatle birlikte olmak gerekir, cemaat halinden uzun süre uzak kalmak bu melekeyi zayıflatır. Bu sebeple cuma ve bayram namazlarının tek başına edası caiz değildir (s. 90). Tabiidir ki ibadet icrasına elverişli olan mekânlar zenim mahallerden ziyade mukaddes tanınan mevkilerdir. İslâm mabetleri mescit, cami, cami-i kebir ve kâ’be ile Arafat’tır. Her mahallede ve

her köyde bir mescidin bulunması lazımdır. Buralar, mahalle, köy, şehir, kaza halkını cemaat halinde birleştiren sosyal mekanlardır. Buralarda toplanan zümreler aynı zamanda millî içtimalar özelliği taşır. Kâ'be ve Arafat ise her sene bütün İslâm ümmetinin muktedir olanlarını birleştirerek beynelmilel bir içtima yaratmaktadır (Gökalp, 2019: 91). Esas olarak millî âyinlerin sosyal işlevi “nefy-i ferdiyyet” (ferdiyeti terk) müsbet âyinlerin sosyal işlevi de “tesis-i millet” suretinde tecelli eder. Din, fertleri mukaddes duygular ve itikatlarla birleştirerek millî vicdanı vücuda getiren en mühim amildir (Gökalp, 2019: 92).

Gökalp (2016a)'in bireysel davranış olarak “tebessüm”ün örnek bir Müslüman olmanın şartı olduğunu dile getirmesi büyük teorik sorunların yanında gözardı edilen bu küçük eylemlerin de önemini vurgulaması açısından önemlidir. Ona göre din, hiçbir zaman tebessümü menetmemiştir. Peygamber efendimizin çehresi daima mütebessimdi (s. 25-26). Cumhuriyetin en esaslı vazifesi, bütün tazyikleri kaldırıp yerine tatlı muameleleri koymaktır. Tatlı muamelelerin delilleri ise, çehrelerdeki tebessümdür (Gökalp, 2016a: 26). Gökalp'in gündelik yaşamda mutlu olmanın bir unsuru olarak tebessüm üzerinde durması ve bunun için de dinin etkisini vurgulaması dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda dinin bireysel temsiline verilen önemi göstermektedir.

5.1.2.2. Hukuk açısından islâm

Gökalp'in geliştirdiği önemli yaklaşımlarından biri sosyolojik fıkıh olarak adlandırılabilir olan fıkıh görüşüdür. Ona göre, fıkıhın iki kaynağı vardır: “Nass” ve “örf”. Fıkıh gerek ahkam gerekse usûl açısından gelişmiştir ama yeterli çalışmalar yapılmadığı için aynı şey örf için geçerli değildir. En azından örflerin zümrelere ve zümrelerin tekâmülü safîhalara göre nasıl değiştiğini ve bunların da fıkha nasıl tesir ettiği araştırılabilirdi. Bu eksikliği Gökalp, sosyolojinin yeni bir bilim olmasına bağlar. Fakat, her cemaatin canlı hukuku, hakiki kanunu hayatının sonucu olan örfünden ibarettir. Bu sebeple önceden asli bir kaynak gibi görülmeyen örf, fakihlere kendisini başka yollarla kabul ettirmeye muvaffak olmuştur (Gökalp, 2019: 35).

İslâm cemaati hukukî ihtiyaçlarını tatmin için öncelikle Kur'an-ı Kerim'e müracaat etmekteyken zamanla ihtiyaçları doğrultusunda toplumun uygulamalarında

örf ve adetleri de dikkate almaya başladı. Gökalp, sosyolojik fıkıh görüşlerinin temellendirilmesinde İmam Malik, İmam-ı Azam ve Ebu Yusuf'u referans gösterir. “İmam-ı Azâm hazretleri örfün müstakil bir esas olarak nazara alınması lüzumunu hissederek nasın ‘halkın’ ihtiyacına uygun olan ciheti kıyasa tercih etmekten ibaret olan istihsan²⁷ kaidesini vazetti. İmam-ı Ebu Yusuf hazretleri ‘nass ile örf birbirlerine zıt olurlarsa bakılır: Eğer nass örften mütevellit ise örfe itibar edilir’ kaidesini kabul etti” (Gökalp, 2019: 36).

Gökalp, örfe ve içtihadı itibar etmeyen, nassın zahiri manasını esas alan bir fıkıhın, Zâhiriyye mezbehi gibi, ortaya çıksa da toplumun gerçekliğinden uzak bulunduğu için yok olup gittiğini belirtir. Bu sebeple Gökalp (2019), İslâm şeriatını Semavi köklere malik “tuba ağacı”na benzetir:

Fakat bu ağacın hikmet-i vücudu (varlığının sebebi) dünyevi bir feza ve muhitte yaşamak, içtimaî örflerden hava, hararet ve ziya alarak medenî ihtiyaçları tatmin etmektir. Bu ağaç birkaç asır yemiş verdikten sonra artık büyüyüp gelişme kudretinden mahrum kalmıştır denilemez. İslâm şeriatının kıyamete kadar her asrın şeriatı olarak kalacağına imân edenler bu ağacın daima canlı ve velud olduğunu kabul etmek zorundadırlar; çünkü yaşamayan ve yaşatamayan bir kanun, hayatın nazımı olamaz. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki fıkıhın nassi bir usulü olduğu gibi içtimaî bir usulü de vardır. Fakat bu içtimaî usul-ü fıkıh içtimaiyat ilminin tesisi bu asra nasip olduğu için şimdiye kadar tedvin edilememesi bunun tesisi vazifesi bu zamanın fıkıh ve içtimayatçılarına kalmıştır (s. 37).

Gökalp (2019), örfün, kamuoyu, adet/gelenek ve görenek, teamül, faydalanmak, anane (tradition) gibi şekillerinden bahsederken fakihlerin içmai mutaazi Meclis-i Şûrânın, kararları da örfün bir nevi tecellileri olduğunu belirtir. Fakat, “örfün bu gibi muhtelif şekillerini ilmen tarif ve tasnif etmek lazımdır. İkincisi, örfün ahlâkî, hukukî, siyasî kısımları vardır ki aralarındaki farkların araştırılması ve belli edilmesi gerekir. Üçüncüsü örfteki değişme ve gelişmelerin sair tabîî hadiselerde olduğu gibi sabit ve zaruri kanunlara tabi olup olmadığı tetkik edilmelidir” (s. 37-38). Gökalp (2019), kavimlerin ve ümmetlerin içtimaî vicdanları, ahlâkî âdetleri, hukukî teamülleri, siyasî kamuoylarının ferdî iradelerden müstakil ve onlara hâkim olan tabîî kanunlara tâbi olduğunu söyler ve bu sünnetleri kanun haline getiren ve bu kanunları koyan kudreti, Allah'ın iradesi görür (s. 38-39). Gökalp, toplumun belirlilik ve düzenliliğini âdetullahın tecellisi kabul eder. Bundan dolayı sünnet-i sübhâniyenin

²⁷ İslâm hukûkunda farklı hükümlerden birini, kaynaklardaki sağlam delil ve belgelere dayanmamakla birlikte uygulamadaki kolaylığını dikkate alarak tercih etme (Kubbealtı Lügati).

sosyal hayata taallûk eden naslarda da esas olmasını tabii görür. Fakat Gökalp, içtimâî usul-ü fikhın, fikhın içtimâî kaynaklarını araştırmakla beraber hiçbir zaman fikhın yerini tutmak iddiasında bulunmadığını söyler.

Gökalp (2019), insan eylemlerinin iki açıdan tetkik edilebileceğini belirtir: Birincisi nef'ü zarar (kar ve zarar), İkincisi hüsn-ü kubh (iyilik- kötülük). Ona göre, insanın amellerini hüsn-ü kubh açısından tatbik ve takdir eden ilme, “fıkıh” denilir. Hüsn (iyilik) yahut kubhu (kötülük) haiz olan amelleri “dinî ibadetler” ve “hukukî muameleler” diye ikiye ayrılır (s. 29). Şer’i amellerin iyilik ve kötülüğü iki ölçüye dayanır. Bu durumu şöyle açıklar:

Bu miyarlardan birincisi ‘nass’ ve ikincisi ‘örf’ tür. Nass, kitap ve sünnetteki delillerdir. Örf ise camaatın ameli siret (ahlâk) ve yaşayışında tecelli eden içtimâî vicdandır. Örfün vazifesi yalnız içtimâî bir surette maruf ile münkeri temyizden ibaret değildir. Örf, nassın da yerini tutar. Şu halde fıkıh bir taraftan ‘vahy’e, diğer cihetten ‘içtimaiyyet’e istinat eder. Yani İslâm şeriatı hem ilâhî, hem de içtimaidir (Gökalp, 2019: 31-32).

Gökalp (2019), hüsn-ü kubhu ferdî ve aklî değil, akıl üstü ve sosyal olduğunu iddia eder. Fakat sosyal ve mutlak olmaları cemaatten cemaate değişmemelerini gerektirmez. Fiillerin hayır yahut şer olması içinde cereyan ettikleri sosyal tiplere nisbetledir. Buna bağlı olarak yalnız zamanların değişimiyle değil, nisbet olundukları cemaatlerin geri kalmasıyla da ahkâmın değişmesi lazım gelir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz. Fikhın kaynakları ikidir: Nakli şeriat, içtimâî şeriat. Nakli şeriat, tekamülden yükselmiştir. İçtimâî şeriat ise içtimâî hayat gibi daimî bir dönüşüm halindedir. Fikhın nasa dayanan temeli asla değişmez ve sabittir. Fakat bu esasların nassın örfüne, fakihlerin birlik olmalarına müstenit olan sosyal uygulamaları her asrın hayatla ilgili gerekliliklerine intibak zaruretindedir (s. 34).

Gökalp, örf sorununa değinirken evvela örf ile âdet kavramlarının karıştırıldığını söyleyerek bu sorunu aşmaya çalışır:

Bazı âdetler örf tür, bazı örfler âdet tür, fakat her âdet örf olmadığı gibi, her örf de âdet değildir. Âdet seleften kalma bir kaide-i içtimâiyedir. Ferdî itiyadlar başka, içtimâî âdetler başkadır. Âdet ferdî olmayıp içtimâîdir ve aynı zamanda atalardan kalmaz. Yeni zuhur eden içtimâî bir kaideye âdet denilmez, bid'at denilir. Her âdet örf değildir. Çünkü âdetlerin her asır için nassça makbul olanı da var, merdûd (reddedilmiş) olanı da var. Merdûd olan âdetler, geçmiş batınlarda makbul olduğu içindir ki terbiye tarikiyle intikal şerefine mazhar olur, yoksa, hiç olmazsa vaktiyle, nasıl kabul ve tahsinine nail olmayan bir hareket, terbiye tarikiyle intikal edemeyeceğinden âdet

kıymetini iktisap edemez. Geçen batınlarda nassça makbul olan bir kaide, yeni batında merdûd olabilir. O halde makbul âdetler gibi merdûd âdetlerin de mevcut olması tabii olur. Adetin makbulü ve merdûdu olduğu halde örfün merdûdu olamaz, örf nassça makbul olan kaidelerden ibarettir (2019: 43-44).

Gökalp (2018), örf konusundaki görüşlerini Kur'an'dan delillerle destekler. Kuran-ı Kerim'de "Örfü emrediniz" ve "Marufu emr ve münkeri nehyediniz" suretindeki emirlerin varlığı sadece bugünkü akıl ile örfe yönelik değil aynı zamanda kıyamete kadar vücuda gelecek her türlü içtimaî hayatların doğuracağı müspet ilimler ve içtimaî örflerle uyumluluğunu da temin etmiştir. Ona göre, hiçbir din, İslâmiyet kadar, bütün zamanlara ve bütün milletlere uygulanabilir değildir. Çünkü gerçeklik hükümlerinde zamanın aklını, kıymet hükümlerinde ise milletlerin örfünü esas olarak kabul eden yalnız İslâmiyet'tir. Yani, "Zamanların değişmesiyle hükümlerin değişmesiyle mümkün" olduğundan, Müslüman milletlerin asrileşmesine hiçbir mâni yoktur (s. 23).

Gökalp (2018), örfün ölçüsü olarak "vect (enthousiasme)" görür. "Bir amelin icrası cemiyetin ruhunda 'vect' denilen sevinçli galeyanı doğuruyorsa, o amel 'maruf'dur (iyidir), bilakis, mevcut vecdi ortadan kaldırıyorsa 'münker'dir (kötüdür)" (s. 265). Gökalp, örfü cemiyetin ruhuna vect veren kaideler, olarak tanımlar. Mesela sancağımızdaki "hilâl" ile "kırmızı" rengin esasen hiçbir kutsiyeti yoktur. Fakat bu iki alamet, bizde sosyal bir vecde uyandırdıkları için, bugün, cemiyet için mukaddes timsalleri hükmündedirler. Örf aynı zamanda sosyal dayanışmayı takviye eder. Bunun koşulu da cemiyetin vicdanında vect doğurup doğurmamasıyla tayin edilebilir. Örf, müşahhas bir cemiyetin vicdanındaki vectle tayin olununca, örfün millî olduğu hakikati de meydana çıkar (Gökalp, 2018: 266). Gökalp (2018)'e göre, örfün, dinî, ahlâkî, bedîî şekilleri olduğu gibi, lisanî, adî, hukukî nevileri de vardır. Hatta müspet ilimler ve sınıai fenler bile, örf tarafından kabul edildikçe, yani cemiyetin vecdini ihlâl eder bir vaziyette bulundukça, cemiyetin hayatına giremez. Örfe dâhil olan yani cemiyete vect veren kaidelerin toplamına hars denilir (s. 267).

5.1.3. Dinin siyasî işlevi

Gökalp, toplumların gelişmişliği ile din arasında doğrudan bir ilişkinin bulunduğunu varsayar. Mesela, Hıristiyanlığın İslâmiyet'i taklit ederek Protestanlığın

ortaya çıktığını, ancak bundan sonra asrî medeniyete uyum sağladığını vurgular. Ona göre, Hristiyanlık, Protestanlık kanalıyla, İslâmiyet'in akıl ve örf ile ilgili bu temel esaslarını kendi bünyesine adapte ettikten sonradır ki, bilimle kendi arasında var olan çatışmayı çözümleyebilmiş ve bu yolla modern medeniyete ve çağdaş millî kültür ve devlete giden yolu açmıştır (Günay, 2010: 164). Bundan dolayı Avrupa milletleri içinde halkla münevver sınıfları beraber asrî bir millet hayatı yaşayanlar yalnız Protestan milletlerdir. Gökalp (2018) bu milletlere “İslâmlaşmış olan cemiyetler” demektedir. Bu cemiyetlerde, münevverler halk gibi dindar, halk da münevverler gibi hürriyetperverdir. Hâlbuki Katolik milletlerde, hürriyetperver olan münevverler dindarlıktan, dindar olan halk ise hürriyetperverlikten tamamıyla uzaklaşmıştır. İslâm âleminde ise münevverlerin dindar ve dindarların hürriyetperver olması gayet tabiidir. Bunun için yegâne şart, İslâmiyet'in doğru bir gözle görülmesidir (s. 264).

Gökalp, toplumların birlikteliklerinde dinin aynı etnik kökenden gelmeden daha etkili bir bütünleştirme aracı olduğunu dile getirir. Peygamberlerin vücuda getirdiği teşkilâtı “Ümmet”, diye tanımlar. Ümmet, millî cemiyetlerden daha geniş dinî bir camiadır. Dinî camianın bazen millî cemiyetten daha kuvvetli olabilmektedir. Gökalp (1982)'e göre,

Milliyetleri bir olan zümreler, ümmetleri ayrı ise, siyasî bir cemiyet halinde yaşayamıyorlar. Arnavutluk'ta Hristiyan ve Müslüman Arnavutlar bir millet haline giremedikleri gibi, Suriye'deki Müslüman ve Hristiyan Araplar da bir millet mahiyeti alamadılar. Yugoslavya'daki Ortodoks Sırlar, Katolik Hırvatlar ve Müslüman Boşnaklar ayrı lisan ve harsa malik, aynı milliyete mensup oldukları halde bir millet gibi beraber yaşamaya bir türlü alışamıyorlar. Bilâkis aynı ümmetten oldukları halde, milliyetleri ayrı olan zümreler, müşterek bir devlet hayatı yaşayabiliyorlar. Anadolu'daki Sünnî Türklerle Kürtler, İran'daki Şii Farsilerle Türkler de aynı halde değil midirler? Bazı içtimaiyatçılar, ümmet rabitasıyla beraber, birçok asırlarca tarih ve coğrafya iştirakinden doğan bu müşterek hayata fevkalmüle (sur nationalite) namını vermektedirler (s. 25-26).

Gökalp (1982), aynı zamanda ümmet teşkilâtının her dinde başka bir tarzda tecelli ettiğini belirtir. Mesela,

Katoliklerde Hristiyan ümmeti bir hükümet tarzında taazzi etmiştir. Hükümetin imparatoru papa, vezirleri kardinaller, valileriyle mutasarrıfları başpiskoposlarla piskoposlar'dır. Müslümanlarda ise ümmet, bir hükümet şeklinde değil, bir dârülfünûn suretinde taazzi etmiştir. Bundan dolayıdır ki Hristiyanlıkta dinî teşkilâta kilise namı verildiği halde, Müslümanlarda medrese adı verilmiştir. Müslümanlarda ruhanî reisler yoktur, yalnız müderrisler vardır. Bütün İslâm âlemi büyük bir dârülfünûndur. Bu dârülfünûnunun her ülkede, hatta her kasabada şubeleri vardır: Her kasabadaki müftü oradaki şubenin başmüderrisi (Duvayyeni = dekanı) demektir.

Şeyhülislâm ise, bu büyük İslâm dârülfünûnunun emini (rektörü) mesabesindedir. Mezhep sahipleri olan imamlara gelince bunlar da doktrin sahibi âlimlerden ibarettir. Bundan anlaşılıyor ki İslâmiyet'te din, idarî bir velâyete değil, ilmî bir velâyete istinat eder (26-27).

Gökalp, sürgün dönüşü çıkardığı Küçük Mecmua'da da öncesinde olduğu gibi hilafet ve ümmet konularına sıkça değinir. Malta sürgününden dönüşte ifade ettiği düşünceler saltanatın kaldırılması sonrası olduğu için ayrı bir öneme sahiptir. Gökalp, “Ümmet”i Müslümanların mecmuu olarak tesmiye eder. Daha geniş anlamda “Ümmet”, dince müşterek olan insanların mecmuu demektir. Her milletin fertleri arasında bir millet tesanütü olduğu gibi, her ümmetin fertleri arasında da dinî bir tesanüt vardır. Bu dinî tesanüte “ümmet tesanütü” de denilir. Gökalp, İslâmiyet'teki Sünnî ve Şîî farklarını dinî değil siyasî nitelikli görür. Çünkü, bu iki büyük zümre arasında itikat ve ibadetçe büyük farklar yoktur. Bu sebeple İslâmiyet'te Sünnîler ve Şîîler iki ayrı ümmet değildir. Gökalp, hilafet meselesinde bu mezheplere mensup olan bütün İslâm cemaatlerinin halifeyi “dinin büyük imamı” tanıdığını belirtir. Aslında şimdiye kadar bu gerçeğin ifade edilmemesinin sebebi hilâfetin saltanata bağlı olmasıdır. Saltanat kaldırılınca sadece Sünnî cemaatlerin reisleri değil Hindistan'daki Şîî mezhebinin bir şubesi olan İsmaililerin reisi bulunan Ağa Han ve Yemen'de Zeydîlerin imamı da hilâfet meselesiyle yakından ilgi kurmaya başlamıştır (Gökalp, 1982: 155). Müslümanlarda bütün ehl-i kıblenin bir tek ümmet teşkil etmesi ve aynı halifeyi müşterek reis tanımasını çok faydalı gören Gökalp (1982), bunun sebebini, hilâfet makamını, İslâmiyet'in vaktiyle bilhassa siyasî ihtilâflar dolayısıyla ayrılmış olduğu muhtelif mezhepleri ilmî kongreler vasıtasıyla birleştirebileceği inancıyla açıklar. “İslâm ittihadı” adı verilen birleşme, işte bu dinî anlaşmadan ibarettir (s. 156).

Gökalp, 1921 (1339) yılında “Yeni Hayat Doğru Yol” isimli “Hâkimiyet-i Milliye ve Umdelerin Tasnif, Tahlil ve Tefsiri”nde Halk Fırkasının kuruluş aşamasında ortaya konulan dokuz ilkenin tefsirini içeren çalışmasında “Dinî Umde” ilkesiyle müstakil bir başlık açmıştır. Burada Hilafetin öneminden bahseder. “İstinatgâhı Türkiye Büyük Millet Meclisi olan makam-ı hilafet beynel-İslâm bir makam-ı mualladır” der. Cemaatin fertleri arasındaki dayanışma imamın şahsında tecelli ederken, bütün ümmeti tek bir ruh hâline getiren de bütün imamların manevî bir surette bir “halife” adı verilen imam-ı ekbere uymasındır (Gökalp, 2006: 55).

Yeryüzünde bir hilafet makamı bulunmazsa İslâm âlemi kendisini imamesiz kalmış bir tespih gibi dağılmış, perişan görür. Gökalp (2006)'e göre,

Dinen, halifenin gayrimüslim hiçbir devlete tabi olmaması şarttır. Bu sebeple de, halifeyi kendi içinden doğuracak milletin mutlaka kuvvetli bir orduya ve tam bir istiklale malik İslâm milleti olması gerekir. Birçok asırdan beri bu şartları haiz olan millet Türkiye olduğu gibi, bugün de, bu şartları haiz olan millet, yalnız yeni Türkiye'dir. Bu şartlara bağlı olarak, Türkiye Büyük Millet Meclisi, bizzat, halifeyi seçerek, kendisini bu makama istinatgâh yapmıştır (s. 56).

Gökalp, emperyalizme ve sömürgeciliğe karşı da dinin önemli bir işlev yürüttüğünü dile getirir. İngilizler İslâm âlemini esaret altında tutabilmek için mezhep farklılıklarını birbirinin aleyhine kışkırtmaktadır. Oysa, Müslümanlar bu sorunu, bir aile içi mesele görmüşler ve birbirlerine samimi şekilde sarılmışlardır. Özellikle mütarekeden sonra İngilizlerin baskıları, saldırıları bütün Müslüman milletlerin uyanmasına, Müslümanlardaki ümmet dayanışmasının artmasına sebep olmuştur (Gökalp, 1982: 156). Nasıl Anadolu halkı Yunanlılara karşı tek vücut olduysa İslâm ümmeti de İngilizlere karşı “manevî bir ordu” haline gelmiştir. Bu ordunun iki “manevî silahı” vardır: Propaganda ve boykotaj. Onlarla askerî bir barış yapılsa da İslâm ümmeti manevî silahlarla her zaman savaşıacaktır. Gökalp'in Lozan'da İngilizlerle devlet sulhu yapılacağını bunun da yalnız maddî silahların faaliyetine nihayet vereceğini ama manevî silahların faaliyetini durduramayacağını belirtir. İslâm âlemi, daima propaganda ile boykotajla İngilizleri yenmeye çalışacaktır. Şayet “İngilizler, maddî harplerden daha yıkıcı olan bu manevî savaştan kurtulmak isterlerse, bizimle devlet sulhundan başka bir de ümmet sulhu yapmaya çalışmalıdırlar. Bu sulhun başlıca şartı, İslâm ülkelerini müstemleke yapmaktan vazgeçerek hepsini tahliye etmeleridir. Bu tahliyeyi yapmadıkları takdirde, İslâm ümmetinin tesanüdü gittikçe artacak ve İngiliz emperyalizmini yıkmaya çalışacaktır” (Gökalp, 1982: 157). Gökalp (1982), İslâm âleminin İngilizlerin beğendiği din hâinlerini mel'un beğenmediği Müslümanları mukaddes tanıyacağını da söyler (s. 157).

5.1.3.1. Din, lisan ve ideoloji

Gökalp, Cumhuriyet döneminde yayımlanan ve bir klasik haline gelen önemli kitabı Türkçülüğün Esasları'nda pek çok konunun yanında “Dinî Türkçülük” başlığında bir bölüme de yer verir. Burada din diline özel vurgu yaptığı görülür. Ona

göre (1968), “Dinî Türkçülük” din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması demektir. Bir millet, dinî kitaplarını okuyup anlayamazsa, doğal olarak, dininin hakikî mahiyetini öğrenemez. Hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlamadığı surette de ibadetlerden hiçbir zevk alamaz. Oysa İmam-ı Âzam, namazdaki sûrelerin bile millî lisanında okunabileceğini buyurmuşlardır. Çünkü, ibadetten alınacak vecd, ancak okunan duaların tamamıyla anlaşılmasına bağlıdır. Halkın dinî hayatında vecd yaratan ayinlerin ana diliyle yapılan münacaatlar, terennüm olunan ilahiler, Ramazan’da Türkçe irad olunan va’azlar ve bilhassa Türklerin en ziyade vecd aldıkları ve zevk duydukları Mevlîdî Şerif kıraati bu açıdan önemlidir (s. 158). Bu sebeple Gökalp (1968), Kur’an-ı Kerim’in ve gerek ibadetlerle âyinlerden sonra okunan bütün dualarla münâcaatların ve hutbelerin Türkçe okunmasını talep eder (s. 159). Gökalp, din dilinin Türkçeleşmesine sadece İmparatorluk sonrası değil Türk Yurdu dergisinde (sonradan buradaki makalelerini “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” adıyla yayımladı) de dile getirmiştir. Dil zümrelerin ekseriyetle aynı dini kabul etmelerini de bu etmene bağlar (Gökalp, 1976c: s. 90).

Gökalp’in Türkçülüğün Esasları eserinde dini sadece bir buçuk sayfa ve dil merkezli alması bazı soruları da beraberinde getirmiştir. Gökalp’in dine verdiği rolün azaldığı, daha seküler bir yaşamı hedeflediği gibi düşünceler sarf edilmiştir. Bir eserin yazılması öncekilerin ilgası anlamına gelmez. Gökalp (1982) de, Türkçülüğün Esasları eseri ile aynı dönemde 1922’de “Dine Doğru” (s. 21-27) makalesini kaleme almıştır. Yani, vefatından iki yıl önce saltanatın kaldırılıp modern millî devletin temellerinin fiilî teessüsün başladığı bir zaman dilimidir. Buradaki düşüncelerinde de Yeni Mecmua ve Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak eserlerindeki bariz değişiklik söz konusu değildir. Açık bir fikrî süreklilik vardır. Örneğin 1918 yılında yazdığı “Vatan” şiirinde şöyle demektedir: “Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur/Köylü anlar mânasını namazdaki duanın.../ Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kuran okunur/Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Huda’nın.../Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!/Bir ülke ki toprağında başka ilin gözü yok,/Her ferdinde mefkûre bir, lisan, adet, din birdir...”

Gökalp, “Dine Doğru” makalesinde öncelikle sosyal hayatı birtakım kıymetlerin teşkil ettiği ahenk, olarak adlandırır. Bu kıymetlerin ahengi de, bir statüye

tâbi olmalarıyla elde edilir. Kıymetlerin statüleri aşağıdan yukarıya şöyle sıralanır: İktisadî kıymet, ilmî kıymet, bedîî kıymet, ahlâkî kıymet, dinî kıymet (Gökalp, 1982: 21). Dinin en çok kuvvet verdiği şey ahlâktır. Gökalp, dinin ahlâktan daha yüksek bir ahlâk olduğunu dile getirir. Mesela, ahlâk, bir insanı ancak fazilete kadar yükseltebilir. Din ise, “evliyalık” adı verilen kudsi makama kadar çıkarır (Gökalp, 1982: 22). Ayrıca, dinde, bir üst-ahlâk mahiyeti olduğu gibi, bir üst-bediiyat tabiatı da vardır. İnsan, ruhunun derinliklerine eğilince görür ki, en bedîî duygularımız çocukluk hayatımızın camiye, ramazan gecelerine, bayram âyinlerine, mevlidlere, kandillere dair hatıralarda saklıdır (Gökalp, 1982: 23). Gökalp, bütün hayatları boyunca kuvvetli bir seciye gösteren insanların, çocukluklarında dinî bir terbiye alanlar, olduğunu belirtir. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar. Bu duruma göre Gökalp, toplumun değerler hiyerarşisinin en tepesinde dini görür. Diğer değerler ise dine bağımlı bir gelişme içindedir. Gökalp, yukarıdaki gibi dinin yalnız ferdî şahsiyeti yaratan kısmı yanında cemiyete şahsiyet verenin de din olduğunu söyler (Gökalp, 1982: 24). Dinin en büyük piştarları olan peygamberler hem cemiyetlere hem de fertlere kat’î şahsiyetler veren semavî bir kitapta, kudsi bir sünnetle, dinî bir teşkilâtla beraber gelirler (Gökalp, 1982: 25). Dinin rolü yalnız fertlere şahsiyet vermekten ibaret değildir, cemiyetlere şahsiyet veren de yine dindir (Gökalp, 1982: 24).

Gökalp (1976), aynı şekilde Türkçülerin bir ümmet programları olmasından bahseder ve başlıca esaslarını da şöyle belirler:

1. Bütün İslâm kavimleri arasında müşterek olan Arap hurûfunu bil tağyir muhafaza etmek; 2. Bütün İslâm kavimlerde ilim ıstılahlarının müşterek bir hâle getirilmesi için İslâm ümmeti arasında ıstılah kongreleri in’ikad ettirmek ve ıstılahları Türkçe’den Arabî’den ve kısmen de Farisî’den yapmak, 3. Bütün İslâm kavimlerde müşterek bir terbiyenin teessüsü için terbiye kongreleri in’ikad ettirmek; 4. Bütün İslâm kavimlerin cemaat teşkilâtları arasında daimî bir irtibat vücuda getirmek; 5. İslâm ümmetinin timsali olan ‘hilâl’ in kudsiyetini muhafaza etmek (s. 54-55).

Gökalp’in bu programda siyasî bir teşkilattan ziyade sosyal ve kültürel bir birlik meydana getirme gayretinde olduğu görülmektedir. İslâm toplumları arasında birliğin savunulması Gökalp’in Türkçülüğü ve Turancılığı düşünüldüğünde bir çelişki gibi görünse de değildir. Gökalp’in “Muasır bir İslâm Türklüğü” mefkûresi ve Protestanlık hakkındaki fikirleri hatırlanacak olursa yani din, kutsal kitap ve medeniyet

arasındaki kurucu işleve yaptığı vurguya dikkat edilirse fikrî bir tutarlılık kendini gösterir. Ayrıca Gökarp (1976c)'e göre, Türkçülük, aynı zamanda İslâmcılıktır. Yalnız Türkçüler, İslâm ümmetçisi olmak suretiyle kendilerini “İslâm Milliyetçileri”nden ayırt ederler (s. 54-55). Gökarp (1976c), İslâm lisanlarının ıstılahlarını sadece Arapça ve Farsça'dan almakla ümmet birliğine yönelik bir görev yapmayacağını vurgularken her İslâm lisanlarından ıstılahların bulunması ve alınması gerektiğini dile getirir. Bunun için de İslâm ümmetine mensup her lisanda ıstılah vaz'ıyla meşgul cemiyetler teşekkül etmeli, bu cemiyetler belirli zamanlarda ıstılah kongreler toplamalıdır (s. 17). Bütün bunların yanında lisanımızı Türkçeleştirirken tedricen bütün soydaşlarımızın anlayacağı umumî bir Türkçeye doğru gitmek lâzım geldiğini de söyleyen Gökarp'e göre (1976c), “Yeni mefhumlar” asrın, “ıstılahlar” ümmetin, “lûgatler” milletin natıkasıdır (s. 19).

Yalnız doğrudan dinle ilgili olmayan bazı görüşlerinde değişmeler meydana gelmiştir ki bu da esastan düşünüldüğünde bir çelişki arz etmez. Mesela, Gökarp'ın ilmî terimler konusunda 1918'de savunduğu görüşler 1924'de değişmiştir. Bu değişikliğin sebebi; Türklerin yeni bir ‘milletlerarası birliğe yeni medeniyet zümresine girmiş olmaları gibi gözükmeğedir (Kılıç, 2000: 10). Türkçülüğün Esasları'nda bu durumu şöyle izah eder: “Bir millet hangi medeniyet zümresine, hangi beynelmileliyet mensupsa, onun bütün ilmî mefhumlarını, felsefî görüşlerini, edebî hayallerini ve şiirî duygularını ifade edecek hususî kelimelere malik olması da lazımdır. Türkler şimdi Avrupa medeniyetine katî bir surette girmeye azmettiklerinden, bütün Avrupaî mefhumları ve manaları ifade edecek yeni kelimelere muhtaçtır” (Gökarp, 2023a: 145-146).

Ünver Günay (2010)'a göre, Gökarp'ın, sekülerizasyon yoluyla dinin çeşitli toplumsal faaliyetler ve ilişkiler üzerindeki tekelinin kalkması ve dinin millî dile aktarılması için geliştirilmesi yolundaki önerileri (s. 167), Heyd tarafından İslâm'ın tasfiyesi olarak yorumlanmıştır. Ona göre (1980), “Gökarp'ın Türk harsı ve Batı medeniyeti sentezinde üçüncü unsur olarak İslâmiyet'e yer yoktur” (s. 111) derken bir başka tespiti de şöyledir: “‘Dinî Türkçülük’, milletin harsı intibahı için çizdiği programda en zayıf nokta. Bütün yaptığı Türk dilinin ibadetlerde kullanılmasını teklif etmekten ibaret. ... Bergstrasser haklı olarak şöyle der: ‘Gökarp'ın sisteminde dinin

kendine has bir yeri yok'tur" (s. 112). Özyurt (2017) da Türkçülüğün Esasları'nda "İslâmlaşma ayağının kaybolduğunu" iddia eder (s. 30). Oysa, Gökalp'in sisteminde din hem üçlü sentezin ve hem de millî harsın önemli bir unsuru olduğu gibi, aynı zamanda onun, toplumun birliği ve gelişmesinde bütünleştirici ve yaratıcı dinamik güç fonksiyonunu üstlendiği anlaşılmaktadır (Günay, 2010: 167). Türkdoğan (2005) da Heyd, Bergstrasser ve Öyurt'un bu görüşüne katılmaz. Çünkü, Gökalp'in "üç cereyan" içerisinde Türkleşmek akımına geniş yer vermesi İslâmlaşmaya ise belirli çizgilerle temas etmesi, İslâmlaşmanın tedricen kıymetini kaybetmesi anlamına gelmez, tersine Türk toplumunda asli bir inanç hükmünde olduğunu gösterir. Oysa, milliyetçilik ile Batılılaşma yeni cereyanlar arasındadır. Bu sebeple de mahiyetleri hakkında geniş bilgiyi gerektirmektedir (s. 142). Gökalp'e göre Türkleşmek "Millî bir devletin kurulması, iktisadî, sınaî, ticaret ve her alanda Türklerin yönetimi ellerine geçirmesi ve dilde, ahlâkta, hukukta, edebiyatta, ilimde, felsefede ve diğer bilgi dallarında Türk kültürüne ve Türk zevkine göre yeni bir hayat tarzı kazanmasıdır." İslâmlaşma ise, "Dini değerler ve inanç sistemlerini halk katında şuurlu bir tarzda canlandırmak ve etkin kılmaktır" (Türkdoğan, 2005: 144). Gökalp'in üçlü sisteminde sadece unsurların birbirleriyle uyumunun sağlanması değil, birbirlerini karşılıklı tamamlayan organik bir yapıyı da oluşturur. Bu sebeple, milliyetçi olan bir kimsenin aynı zamanda İslâmcı ve modern düşünceye de taraftar bulunması gerekir. Bunlardan birinin terki modelin yapısını etkileyebilir (Türkdoğan, 2005: 151).

5.1.4. Gökalp düşüncesinde laiklik

Osmanlı Türk düşüncesinde laiklik konusunu sosyolojik açıdan ilk defa Ziya Gökalp gündeme getirmiştir. Gökalp, din ve devlet işlerinin ayrılması ile ilgili düşüncelerini ilk defa 1914 ve 1915 yıllarında yayımlanan İslâm Mecmuası'nda ele almıştır. 1917 yılında toplanan İttihat ve Terakki Kongresinde de, Şeyhülislamlık müessesesinin ilgası gibi kurumsal teklifler içeren somut bir laiklik projesi sunmuştur. Bu projeyi de tarihî, sosyolojik, hukukî, dinî açılardan ayrıntılı bir şekilde temellendirmiştir (Türkdoğan, 2005: 139). Daha sonra 1918 yılında yayımlanan Yeni Hayat isimli şiir kitabında da laiklik düşüncesi görülür.

Gökalp, İslâmiyet'in başlangıcından beri din işleri ile yargı işlerini ayırmış

olduğunu vurgular. Ona göre (2019), bir cemiyette eylemlerin iki türlü yaptırım gücü vardır. Birinci manevî ve vicdanidir ki buna diyânî (diyanetle ilgili) yaptırım gücü denilir. Diğer mahkeme tarafından çıkarılan maddi ve resmî hükümlerdir ki buna da kazâî (yargı ile ilgili) yaptırım gücü denilir (s. 93).²⁸ Diyânî hükümleri bildirmek üzere müftülük, kazaî hükümleri bildirmek üzere kadılık makamlarını tesis edilmiştir. Gökalp, İmam-ı Azam'dan referansla bu iki makamın birleşmesinin caiz olmadığını savunur. Bunu vurgulamak için de diyaneten caiz olmayan birçok eylemin kazâen cari olduğunu söyler. Yani diyânî ahkâm ile kazaî ahkâmın başka başka şeylerdir (2019: 75; 93; 100). Başta müftüler olmak üzere müderrisler, meşâyih, imâmlar, hatipler, vaizler ve hac delilleri bu diyanî vazife ile mükellef sınıftır. Gökalp'e göre, iş bölümü ve ihtisas kaidesi her sahada tatbik edildiğine göre bu sahada da tatbik edilebileceğini belirtir. Bir zat yargıda uzman olduğu halde, ilm-i diyânette uzman olmayabilir. Bir kişinin iki alanı da kendinde birleştirmesi zorunlu değildir. Bu sebeple de arasında derin uçurumlar bulunan iki alanın bir kişide toplanması zararlıdır. Başka bir ifadeyle, bir kimsenin aynı zamanda birbiriyle uyuşmayan iki farklı alanda hüküm vermesi caiz değildir. Çünkü bunların esasları ayrı ayrı gayelere matuftur. Fakat müftüler yalnız diyânî hükümleri, kadılar yalnız yargı vazifeleri icrâ ederlerse ikisi de vazifelerinin en iyi şekilde tamamlar ve muhafaza edebilir (Gökalp, 2019: 76).

Gökalp (2015), din ve devlet işlerinin birbirinde ayrılması ile ilgili görüşlerini özellikle “Halife ve Müftü” isimli şiirinde de müftü ile halifenin devlet ile medresenin ayrılmasını talep eder:

İki şey var mukaddes: Biri devlet, biri din; Devlet onun başında ancak halifemiz var;
Ki bir müftü değil o, bir Emir'ül-müminin: Fetvaları o vermez, kanunları o yapar./
Dinin dahi başında müftü var ki bildirir: Haram ile helali, günah ile sevabı; O ne şari,
ne hukuk müşaviri değildir, Ona takva sorulur, mevizedir cevabı./ Teşri işi, tamamen
Zıllullah'ın elinde; Ülü'lemre itaat, natıktır bu esası; Kanun yapmak -müftüye
sormaksızın- elinde; Mercii urfla icma, mebusandır şurası./ Lakin ifta kudreti, bu bir
ilim işidir; Kimse müftü olamaz, kafasını yormadan; Müftü bir memur değil, ilmi olan
kişidir; Alim yapar ilmini halifeye sormadan./ Devlet ile medrese iki ayrı âlemdir;
Müftü ile halife birbirine karışmaz; Ayrıysa da bu iki kuvvet, daim tev'emdir; 'Nüfuz
bende' diyerek birbiriyle yarışmaz (s. 50-51).

Gökalp (2015), “Devlet” şiirinde de hukuk ve din işlerindeki ayrılığa vurgu

²⁸ Tanzimat döneminde, Meşihat-ı İslâmiye'nin yetki ve sorumlulukları şunlardı: Eskiden olduğu gibi fetva makamı; Heyet-i Vükela üyesi olarak siyasi konularda söz sahibi; Mehakim-i Şer'iye'nin kendisine bağlı olduğu kurum; Eğitim teşkilatında sadece medreselerden sorumlu (Erşahin, 1998: 340).

yapar: “Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir; Bırakılmış ülü-l-emre, devlete; ‘Hukuk örfe uymayınca değişir; Örfe uydur’ demiş Tanrı, millete’/ Devletimde halkın örfü hakimdir; Başka kuvvet onu tahdit edemez; Kanun, hakka, hakim değil, hadimdir; Sebep yokken, ferdi takyit edemez” (s. 56)

Heyd (1980)’e göre, Gökalp, fıkıh hakkındaki bu cesur kurama dayanarak, “dini”de ıslaha kalkışır ve başlıca amaçlarından biri de dinle devleti ayırmaktır. Yazar, bunu İslâmiyet’in Türk milletinin siyasî ve içtimaî hayat üzerindeki hâkimiyetine son verme olarak yorumlar. İkinci bir amacı da dinle Doğu medeniyetini ayırmak ve böylece İslâm’ın temel değerleriyle Avrupa medeniyetini ve Türk millî harsını birlikte yaşatmaktır (s. 63). Elbette Heyd’in bu değerlendirmesindeki söz konusu iki amacın çelişki barındırdığı açıktır. Hem İslâm’ı Türk milletinin siyasî ve içtimaî hayatından çıkarmaya çalışmak hem de İslâm’ın temel değerlerini yaşatmaya çalışmak mümkün değildir.

Gökalp, din ve devlet işlerinin ayrılığını Peygamberin hayatından örneklerle destekler. Gökalp, daha Peygamber döneminde din ve devlet işlerinin ayrı olarak tasarlandığını iddia eder. Bu görüşünü de Peygamberin, İran, Rum, Mısır, Habeş ülkelerindeki asrın hükümdarlarına gönderdiği İslâm’a davet mektubu ile gerekçelendirir. Şayet bu hükümdarlar İslâm’ı kabul etmiş olsalardı, İslâm ümmeti dahilinde her millet, siyasetçe müstakil olacaktı. Her milletin kendi irfanına, kendi harsına uygun bir hükümet teşkilâtı bulunacaktı. Bundan dolayı, bu siyâsî istiklâller, dinî vahdete mâni olmayacaktı. Zira, bütün Müslüman milletler “Muhammed ümmeti” namıyla, gayet büyük bir “dinî camia” halinde birleşmiş bulunacaklardı (Gökalp, 1982: 181). Gökalp (2018), bu hükümdarların, milletleriyle beraber İslâm dinine girmiş olsaydı “O zaman, İslâm teşkilatı ne hâl alacaktı?” diye sorar. Cevap şöyledir:

İslâm ümmeti dâhilinde her millet siyasetçe müstakil olacaktı, her milletin kendi örfüne, kendi harsına uygun bir hükümet teşkilatı bulunacaktı. Mamafih bu siyasî istiklâller, dinî vahdete mâni olmayacaktı. Zira bütün Müslüman milletler ‘Muhammed Ümmeti’ namıyla gayet büyük bir ‘Dinî camia’ halinde birleşmiş bulunacaklardı. Bu dinî camianın başında, Asr-ı Saadette Hazret-i Peygamber, ondan sonra da, halifeler bulunacak ve dâima gayri müminleri hidayete, müminleri salaha davet edecekti. O zaman, milletlerin siyasî teşkilatları haricinde bir de müstakil ‘Ümmet Teşkilatı’ bulunacaktı (s. 488).

Elbette, tarih böyle gelişmedi ve bu hükümdarlar İslâm’a daveti kabul etmedi.

Savaşlar oldu, cihat ilan edildi. Etraftaki memleketler harben darü'l-İslâm kabul edildi. Bu dönemde Arapların önceden kurulmuş bir siyasî teşkilatları, hükümetleri yoktu (Gökalp, 2018: 488). Bu durum da ümmet teşkilâtıyla devlet teşkilâtının beraberce vücuda gelmesine sebep oldu. Bu iki teşkilât yek değerinden müstakil kalamayarak birbirine karıştı (Gökalp, 1982: 182).

Bu sebeple de, Gökalp, İslâmiyet'in başlangıcında, Peygamberin tasarladığı "Müstakil ümmet teşkilatı"nın bugüne kadar gerçekleşmediğini ama bundan sonra ümitvar olabileceğimizi söyler. Gökalp (2018)'e göre, bu teşkilatın çerçevesi şundan ibarettir:

Ümmet teşkilatında esas 'Mescit' yani 'Mahalle mescidi'dir. Mahalle mescitleri 'Cami'ler, camiler de 'Cami-i kebir'ine (büyük camisine) bağlı olmalıdır. Her cami-ı kebirin başında bir 'Müftü' bulunmalıdır. Her devletin müftüleri payitaht müftüsüne yani şeyhülİslâma merbut bulunmalıdır. Bütün milletlerin şeyhülİslâmları da hilafet makamına merbut olmalıdır. Medreselerle tekkeler de derecelen itibarıyla bu teşkilata rapt edilmelidir (bağlanmalıdır). Hilafet makamı, bu teşkilatı evvelce vücuda getiremezdi. Çünkü müstakil değildi. Hilafetle saltanat aynı zatta içtima ettiği (toplandığı) zaman, mutlaka bu iki sıfattan birisi diğerini tâbiyeti altına alır. Hulefayı Raşidin devrinde, diyanet her şeyden önce olduğu için hilafet sıfatı asıldı, saltanat sıfatı ona tâbiydi. Emeviler, Abbasiler, Osmanlılar devrinde ise, hilafet makamı, maddî kuvvete malik emirlerin kılıcıyla fethedildiği için, saltanata tâbi olmuştu. Binaenaleyh, bu devirlerde hilafet müstakil değildi (s. 489-490).

Gökalp (2005)'in geliştirdiği bu hilafet modeli, aslında ümmetten millete geçişin nasıl kolektif tasavvurlara dayandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İslâmlaşma, sadece millet yapısı içinde değil, ümmet çapında da düşünülmesi gereken bir vetiredir (s. 153).

Gökalp'in bahsettiği hilafetin ve saltanatın müstakilliği Yeni Türkiye döneminde gerçekleşmiştir. Türklerin saltanat hakkı bütünüyle halka intikal etmekle hilafet de saltanattan ayrılmakla tam bir istiklale kavuşmuştur. Gökalp, bu iki kurumun bağımsızlaşması ile hilafet makamının bahsedilen ümmet teşkilatını vücuda getirebileceğini belirtir. Buna göre de "Müftüler kongresi", "Medreseler kongresi", "Dinî Terbiye kongresi" adlarıyla milletlerarası dinî şuraları da toplanabilecektir. Bu yapılanmalar sayesinde uzun zamandır derin bir uykuda bulunan dinî hayatımız yeniden uyanacak ve asr-ı saadetteki kadar parlak olacaktır (Gökalp, 2018: 490).

Gökalp, modern devletin özelliği olan dinî işlerle siyasî işlerin ayrılması

bağlamında hilafeti tartışır. Buna göre, o, dinî işleri üstlenen hilafetle siyasî işler üstlenen hükümdarlığın ayrılmasını toplumun gelişmesinde önemli bir etken olarak görürken birleşmesini de çöküşün bir emaresi ve sebebi görür. Mesela, Selçukîler zamanında Bağdat'ta, ümmetin ve milletin başkanlığı birbirinden ayrılmıştır. Bu devirlerde Halife, yalnız ümmete ait dinî vazifelerle iştigal ederdi. Kamu otoritesine karşılık gelen bütün siyasî işleri de Bağdat'ta Selçukî, Mısır'da Kölemen Sultanları icra ederdi. İslâm tarihinin gerek diyanet ve gerek siyasetçe en yüksek bulunduğu devirler de bu zaman dilimidir. Fakat, Gökalp'e göre, Sultan Selim'in tekrar bu iki makamı birleştirmesinden sonradır ki Osmanlı İmparatorluğu ahlâkla, dinî hayatıyla, siyasî hayatı inhitata, yüz tuttu (Gökalp, 1982: 179).

Gökalp, her ne kadar Meşrutiyet döneminde siyasî ve uluslararası koşullar nedeniyle Hilafetin kaldırılmasını talep etmemişse de işlevinin azaltılması yönünde görüşler sarf etmiştir. Nihayet Millî Mücadele başarıya ulaşip yeni devlet ve rejimin kurulmasıyla birlikte Atatürk'le arkadaşları, Hilafetin yeni Türk Devletinin lâikleşmesine muarız olan güçleri bir araya getirecek bir makam olarak kalmasından çekindiler. Gökalp'in ölümünden birkaç ay önce Mart 1924'de Hilafet Büyük Millet Meclisi kararıyla feshedildi (Heyd, 1980: 68).

Gökalp, asrî medeniyet sorununa değinirken din merkezli soruşturmasında dinlerin doğduğu toplumun bir devlete sahip olmasını belirleyici görür. Bu açıdan İslâmiyet'le Hristiyanlık arasındaki esaslı farklılığın ilk sebebi şudur:

Hristiyanlık, kuvvetli bir devlete mahkûm ve istiklal ümidinden mahrum bir cemaat-i tâbia içinde zuhur ettiğine mukabil İslâmiyet, henüz devlet teşkilatına mâlik olmamakla beraber müstakil bir devlet tesisine müstaid olan hür bir kavim derûnunda lemeâna başlamıştır. Devlet, vazife-i sıyanetlerini deruhte ettiği fertleri, ahkâm-ı kazâiyesine itaate icbar sıfatını hâiz olan bir velâyet-i âmme demektir. Hristiyanlığın zuhuru zamanında Roma devleti ve onun ahkâm-ı kazâiyesi mevcut idi. Hristiyanlık siyasî bir hükûmet teşkilatını hazır bulduğu için, tesis-i hükûmet ve temin-i hukuk işlerini umûr-ı diniyeden hariç zannetti. (Din başkadır, devlet başka) umdesini şîâr ittihaz ederek(kabul ederek) 'Kayzere ait olanı kayzere veriniz, Allah'a ait olanı Allah'a veriniz.' gibi kaideler kabul etti (Gökalp, 2019: 121).

Bunun sonucunda Hristiyanlıkta kamu hukuku devlete bırakılmış, hükûmet teşkilatını dinin haricinde addedilmiş, din ve devlet farklılaşmış ve birbirinin sınırına müdahale etmemiştir. Gökalp (2019), devletin Hristiyanlığı kendine mâl etmemesini onu hakir görmesinden ileri geldiğini iddia eder. Bu hal, Romalıların ilk Hristiyanlara

gerek milliyetten ve gerek dinen muhalif olmasından neşet etmiştir ama şartlar değiştiğinde de sistem devam etmiştir (s. 121). Çünkü Hristiyanlık, siyasî hükûmeti dinden ayırmakla yeryüzüne (Royaume des cieux) “saltanat-ı semaviye” adıyla yeni bir hükûmet getirmiştir. Böylece Hristiyanlık âleminde biri lâ-mukaddes tanımlanan bir “hükûmet-i cismaniye”den diğeri mukaddes kabul edilen bir “hükûmet-i ruhaniye”den ibaret olmak üzere iki türlü hükûmet teşkil etmiştir. Gökalp, bu ikiliğin sebebini Hristiyanlığın zuhur ettiğinde muntazam bir hükûmet teşkilatının bulunmasıyla açıklar. Şayet böyle güçlü bir devlet teşkilatı bulunmasaydı kendisi inşâ etmeye çalışacak bunu da mukaddes telakki edecekti. Böylece yeniden bir hükûmet-i ruhaniye teşkiline mecbur olmayacaktı (Gökalp, 2019: 121).

Gökalp, genel olarak Hristiyan toplumların İslâmlaştıkça geliştiği fikri önce de dile getirmiş ve Reform hareketlerini İslâmlaşma olarak görmüştür. Gökalp Meşihat-ı İslâmiye’nin ıslahı için siyasî gerekçeleri bulmuştu. Artık asrî bir devlet olma yolunda olan Osmanlı Devleti’nde kaza hakkı çokluk gösteremezdi. Siyasî teori açısından, İslâm devletlerinde yönetimi elinde tutan halife sultanlar için de durum aynı idi. Halifenin ayrı, sultanın ayrı hakk’ı kazası yoktu. İslâm devletinde kaza hakkı tekti ve sadrazamlar ve kadılar yoluyla icra edilirdi. Şeyhülislamın böyle bir hakkı yoktu (Erşahin, 1998: 348). Türkdoğan’ın tespitine göre, Gökalp’te laikleşme bir anlamda İslâmlaşma vetiresini gerçekleştirmek demektir. İslâmlaşma, en sağlıklı şekilde, laikleşme vetiresi ile gelişir, bir anlam kazanır. Bu bakımdan, Gökalp sosyolojisinde, İslâmlaşma laikleşmeye karşı olmadığı gibi, çelişkilide değildir, tersine biri diğeri içindedir (Türkdoğan, 2005: 168).

Gökalp, din ve devlet işlerinin ayrılması yönünde talep ettiği reform hareketlerinin gerçekleştiği millî devletin kuruluşu aşamasında saltanatın ilgası ve yeni halifenin seçilmesini, “O gün tamamıyla ümmete ait bir imam-ı ekbere nail olan İslâm âlemi mütesanid bir ümmet olduğunu geçmiş zamanlara nisbetle daha kuvvetle hissetti” diye anlatır. Bir bakıma devlet ve din işlerinin iki kurum üzerinden ayrılmış olmasının faydalarını şöyle izah eder:

Şimdiye kadar, Osmanlı halifelerinin dinî nezaretleri yalnız siyasî metbuları arasında bulunan Müslümanlara münhasırdı. Başka devletlere tâbi bulunan Müslümanlara Osmanlı halifelerinin dinî nezarete bulunmalarına, onların siyasî metbuları olan devletler mâni olurlardı. Zira, bu dinî nezarete siyasî emellerin karışmayacağına emin

olamazlardı. Şimdi ise, Halife Hazretleri hiçbir devletin hususî siyasetine merbut bulunmadığından, bütün âlemdeki İslâm müftüleriyle alenen muhabere edebilecektir. Bütün İslâm âlemindeki hatiplere ve imamlara berât vermek hakkını istimal edebilecektir. Bütün dünyadaki dinî müesseseler üzerindeki nezaret hakkını tatbik edebilecektir. Müslim ve gayrimüslim hiçbir devlet bu dinî vazifelerin ifâsına mâni olamayacaktır. Görülüyor ki bugünkü Hilâfet makamı, eskisinden binlerce defa daha kuvvetlidir. Türkiye Devleti ve milleti onun, başlıca istinatgâhı olmakla beraber, bütün İslâm devletleri ve milletleri de maddeten ve mânen ona zahîr olacaklardır. Fakat onun en hakikî ve en büyük kudret menbâi, bugün Avrupa'yı da kendine hürmet etmeye mecbur eden İslâm; dininin azametidir (Gökalp, 1982: 179-180).²⁹

Gökalp, iman ve ibadet alanında kararın Kur'an ve sünnetçe belirleneceğini, kanun yapmanın da devletin sorumluluğunda olduğunu belirtir. Buradan hareketle, din ve devlet işinin ayrılmasını için birtakım uygulamaları zorunlu görür. Ona göre, modern devlette dinî hiyerarşinin en tepesinde yer alan Şeyhülislam'ın yeri yoktur. Oysa Şeyhülislam yapılan kanunların şeriata uyup uymadığını kontrol ediyordu yani kaza hakkı vardı ve bu devletin ilgili kurumlarına devredilmeliydi. O sadece inanç ve ibadet konularında fetva vermeliydi. Ayrıca, Şeyhülislâm da diğer bütün müftüler gibi ulemadan olmalıydı ve siyasî makamlara karşı bağımsız bulunmalıydı (Heyd, 1980: 64).³⁰ Ayrıca Gökalp, Evkaf Nezaretinin lağvedilmesi ve vakıfların yönetiminin mahalli idarelere bırakılmasını da savunuyordu. Ona göre, her vakıf kendine özel teşkilatı, memurları ve bütçeliyle “devlet içinde devlet” gibi olduğu için Türk Milletine zarar vermektedir. Her şeyin başında vakıflar, kentlerde belediye idaresinin kurulmasını engellemektedir. Gökalp, 1917'de de İttihat ve Terakki kongresinde şeyhülislâmlık makamının kaldırılmasını önerdiğinde hükümet de bu önerileri dikkate aldı ve bu kapsamda, 1916-17'de yargı kurumları Adliye Nezaretinin, medreseler Maarif Nezaretinin yönetimine devredildi. Fakat 1918 Mütareke dönemi yönetimi karar geri alınarak şer'i mahkemeler Meşihat-ı İslâmiye'ye bağlandı. Cumhuriyet dönemi Gökalp'in Türkçe ezandan hilafete görüşlerinin uygulamaya sokulduğu bir

²⁹ “Hilâfete intihab olunmak hakkının Al-i Osman'a hasredilmesi hususuna gelince, bu da son derece musibdir. Zira bu muhterem aile, birkaç bin seneden beri Türklüğe, altıyüz seneden beri de hem İslâmiyet'e, hem de Türklüğe büyük şanlar kazandırmış, büyük hizmetler ifa etmiş mübârek bir hânedândır. Bu kaidenin kabulüyle, hem ehliyetle kazanılmış tarihî bir hak sahipleri elinde ika edilmiş, hem de intihap esnasındaki ihtilaflar ve ihtiraslar asgarî bir hadde indirilmiştir. Hilâfet makamına hem asrî siyâsetin esas olan halkçılık ve millî saltanat umdeleriyle kabil-i telif, hem de din sahasında hakikî bir İslâm itihadı vücûda, getirmeye salih (elverişli, uygun) bir maiyet vermeye muvaffak olan Büyük Millet Meclisi'yle şanlı reisine bu cihanşümûl hizmetlerinden dolayı bîpayan teşekkürler arzederiz” (Gökalp, 1982: 180).

³⁰ Şeyhülİslâm kabinenin bir üyesi olarak yürütme gücüne sahipti. Yürütme gücüne ilâveten şöyle bir yasama gücü kullanıyordu: Fakihlerce ihtilaf edilen bir meselede Şeyhülİslâmlığın tefsir ve tercihi mecliste hiç görüşülmeden doğrudan halifenin tasdiki ile kanun hükmünü alıyordu (Erşahin, 1998: 341).

dönemdir. Bu ekseninde Atatürk, şeyhülislâmlığı kaldırıp Diyanet İşleri Başkanlığını kurarak Gökalp'in düşüncesini uygulamaya geçirmiştir. Evkaf Nezareti, hilafet ile birlikte lağvedilmiş ve yerine Vakıflar Genel İdaresi kurulmuştur (Güngör, 2017: 236; Heyd, 1980: 64-65; Erşahin, 1998: 358-359).

5.2. SABAHATTİN BEY'DE DİN DÜŞÜNCESİ

5.2.1. Din ve sekülerizm

Sabahattin Bey'in yaşadığı dönemde Le Play, Weber, Durkheim gibi sosyolojinin kurucuları olan Avrupa'daki sosyolog ve sosyal bilimciler din olgusu üzerine özel olarak eğilmiş olmalarına rağmen Sabahattin Bey'in ilgi alanı dışında kalmış olması dikkat çekici bir tavidir. Mesela Weber iktisadî ahlâk sistemi ve kapitalizm çözümlemelerinde (2011) dine/Protestanlığa özel vurgu yaparken kapitalizmi savunan Sabahattin Bey, kapsamlı bir kapitalizm çözümlemesinden de uzak durmuştur. Eleştirdiği cemaatçi toplumsal yapıda coğrafi, tarihî, ekonomik etkenlere değinirken dine değinmemiştir. Cemaatçi veya bireyci toplumsal yapıda din ne gibi işlev üstlenmiştir tartışmaz. Üzerine eğildiği alanlarda nasıl genellemeci bir bireyci-cemaatçi toplumsal yapı tasnifiyle sorunları açıklama yoluna girmişse din bu açıklama yönteminde tali konumda dahi bulunmamaktadır. Din bir belirleyici değil ama belirlenen olarak onun metinlerinde konumlanır. Bu din, ister Hristiyanlık/Protestanlık/Katoliklik olsun, ister İslâm olsun fark etmez. Dinler toplumsal yapıya göre bireyi özgür kılar ya da kılmaz. Yani din bağımsız bir değişken olarak etken değil bağımlı bir değişken olarak, edilgen bir konumdadır. Mesela, cemaatçi bir yapıda din baskıcı, bireyci bir yapıda da özgürlükçü işlev görür. Bu yaklaşım tarzının seküler bir özellik arz ettiğini de vurgulamak gerekir.

Sabahattin Bey (1977), aynı dinden olup da muhtelif teşekküllere mensup olanlar arasındaki tecelli tarzına bakmalı, diyerek yapıyı öne çıkarır. Örneğin “Katolikliğin İspanya ile Fransa'daki tesiri başka, Birleşik Amerika Devletleri'ndeki tesiri yine başkadır” diyerek toplumsal yapıya bağlı olarak dinlerin işlev gördüğünü vurgular. “Cemaatçi Teşekkül'e mensub olan İspanya ile iki teşekkülün karıştığı Fransa'da din, icra kuvvetini ele geçirmeğe yarayan, bir siyasî vasıta, bir tahakküm âleti olduğu halde, Hususiyetçi Teşekkül'e mensup olan Amerika Birleşik

Devletleri’nde hassaten bir terbiye âmili, bir vicdanî istinadgâh oluyor. Protestanlık da böyle, Cemaatçi muhitte müstebit, Hususiyetçi muhitte hürriyetpetver” (s. 337). Dönemin tartışma konularından olan İslâm dininin ilerlemeye mâni olup olmadığı tartışmalarında da benzer bir tavrı sergiler. İslâm’ın ilerlemeye mâni olduğu zannedenlerin bu zanlarında tamamen yanıldıklarını belirtir. Ona göre, “terakkiye mâni olan dinimiz değil, fakat içtimâî teşekkülümüzdür” (Sabahattin, 1977: 338).

Sabahattin Bey’in düşüncesinde din doğrudan bir ilgi alanı olmasa da din eksenli örgütlenen gruplar ve din merkezli politikalar üzerinden dinin etkisini eserlerinde takip edebiliriz. Bütün Müslümanların saygınlığını kazanmanın kaynağını teşkil eden Halifeliği bünyesinde taşıyan Osmanlı hanedanlığı mensubu olmasına rağmen İslâm, Sabahattin Beyin düşünce dünyasında önemli bir yer tutmaz. Genelde din özelde de İslâm, toplumun sorunlarının çözümlenmesinde hak ettiği yeri bulmaz. Sabahattin Bey’in genel görüşlerini ve ayrıntılı hareket planını Demolins’in fikirlerini olduğu gibi kabul ettiğini ve Türk sorunu üzerinde hemen hiç bilgi sahibi olmadığını söyleyen Ramseur (1972), “Çizdiği programın hiç bir yerinde İslâmiyet’in yarattığı kargaşalığa, bir kere olsun, değinmemektedir” derken “bunu da Anglo - Saksonlar üzerine yazan Demolins’den beklememeliydi” diyerek onu istihzalı bir şekilde eleştirir (s. 105).

Sabahattin Bey’in toplum düşüncesinde din/İslâm araçsal bir açıdan kısmi de olsa değerlendirmelere dahil edilir. Sabahattin Bey, dinin bir tezahür alanı olarak yönetim ve reform sahasındaki işlevi ve uygulama yöntemlerini yönlendirmesindeki rolü üzerinde durur. Din, salt ilahî nitelikli bir konu olmasının yanında toplumsal ve siyasî tezahür alanlarını da eklersek, Sabahattin Bey’in toplum kuramında anlam çerçevesinin içine sokulabilir.

Sabahattin Bey’in baskıcı-özgürlükçü ikileminde gerçekleştirdiği kimi analizler onun temel toplumsal yapı eksenli teziyle çelişkiler ortaya koyar. Örneğin bu çelişkinin yaşandığı bir olay cemaatçi bir yapıya sahip olduğu için kendisinden beklenen reformları ortaya koyamadığı için eleştirdiği “halkın” Erzurum, Trabzon, Sivas, Kayseri ve başka bölgelerde isyan etmesi üzerine gösterdiği belirsiz tepkidir. Kendisi de bu duruma hayret etmenin yanında takdir de etmiştir. Ama bunun sebebini

“Yapı” kuramına aykırı olmasına rağmen sorgulama gereği duymaz. Fakat bu kadar zamandır halkın onca zulme rağmen ayaklanmamasının koşullarını açıklamaktan ziyade bu tepkisizliği toplumdaki dayanışma eksikliğinden kaynaklandığını belirtir ve bu durumu Müslümanlığa aykırı bulur. “Fakat ne yüzle ümmet-i Muhammed camilere koşuyor, alih-i adalete ref-i münacat eyliyor. Her günkü haksızlığı, her günkü kayıtsızlığı artırırken ne yüzle Allah'tan inayet bekliyor. Evet ne yüzle haftanın her cumasında ‘İnallahu Yemru bi'l-adli ve'l-ihsan'ı işitiyoruz, yine Abdülhamid-i Saniye halifesin diyoruz!’” (Sabahattin, 2007: 211). Mesela Müslüman toplumda zulmüne rağmen devlet reisine olan bağlılığın devam etmesinde dinin de rol oynayabileceği konusunda herhangi bir tartışmaya girmez. Bunun yerine idealize edilen Müslümanlığın kötülüğü reddettiği halde halkın buna uygun davranmadığını iddia ederek kuramsal din ile yaşanan dinin ayırımına başvurma gereği duymaz. Oysa tam da bu çelişkinin izah edilmesi gerektiği yerde. İsyan etmemeyi dayanışma eksikliğinde görürken “dayanışmanın” cemaatçi toplumsal yapının önemli bir niteliği olduğu da gözardı edilir.

Dinin/İslâm'ın Müslüman toplumlar arasında siyasî iktidar alanında bir işbirliği için koşulması yani Abdülhamid'in uygulamaya soktuğu bir politika olarak İslâm Birliği siyaseti de merkezine dini koyması açısından Sabahattin Bey'in düşüncesinde yer bulur. Ama bu bahis sistematik bir analiz olarak değil, Avrupalı muhataplarına yazmış olduğu bir mektupta Abdülhamid'i eleştirmek amacına yöneliktir. 15 Ağustos 1906'da Terakki'de “İttihâd-ı İslâm” başlıklı bir yazı kaleme alır. Bu yazı İngiliz hariciye nazırı Eduvard Grey'in İttihad-ı İslâm'ın medeniyet için büyük bir tehlike olarak gören nutkuna karşı Sabahattin Bey'in yazmış olduğu yazıdır. Sabahattin Bey'in bu yazısında İngiltere'yi “dünyanın en büyük İslâm hükümeti” olarak tanımlar. İslâm Birliği siyasetinin Batı'nın doğuya karşı bir tepkisi olarak değerlendirir. Sebebinin de Batı'nın doğuya karşı takip ettiği siyasetin, “daima sulhperverane olmadığı” ve ayrıca bazen de “pek haşin ve taaruzkarane” olmasına bağlar. Sosyolojik olarak da “Şarkın bir aksülameli” olarak görür (Sabahattin, 1977: 74). Ona göre (1977; 2007),

Haklı veyâ haksız kendini, soyulmakta ve izrâr edilmekte gören Şark, daha doğrusu bir kısım Şark, (İttihâd-ı İslâm) fikrine meylederek bu fikirle İslâm memleketleri arasına bir kardeşlik ve birleşme hareketi koymayı ve o şâyede muhtelif unsurların

milliyetlerinin muhafazasını temin edeceğini tasavvur ediyor. Fakat şu politika zannedildiği gibi dinî bir taassub neticesi değil, Avrupa'nın yapmakta olduğu tedricî istilâdan mütevellit bir memnuniyetsizlik hissinin izharıdır (s. 74; s. 149).

Ana yaklaşımın dinin bir özne olarak işlevi üzerine değil, Avrupa'nın zulmüne ve sömürgeciliğine bir tepki olarak taayyün etmesi öne çıkar.

Sabahattin Bey, din hissinin Doğu'da Batı'dan daha güçlü olduğu için mütecanis unsurlara mensup olmayan milyonlarca insan arasında hissi bir rabıta tesis ettiğini söyler. Avrupa siyasî mahfillerinde İttihad-ı İslâm merkezi olarak kabul edilen İstanbul, dört asırdır hilafeti taşımasına ve askeri satvetinin zirvesine vardığında bile bu fikri düşünmezken neden son senelerde bunun tatbikine kalkışıyor? diye sorgular. Bunu anlamak için de Türkiye'deki fikrî terakkileri gözden geçirmek gerekmektedir. Osmanlı devletinin resmi evraklarında bile bu unvanı kullanmadığını özellikle belirtirken, bunun Abdülhamid'in ruhanî iktidarını güçlendirmek amacına matuf bir girişim olduğunu dile getirir. Abdülhamid'in hilafete İttihad-ı İslâm'ın bir hakikati nazarıyla bakmadığını "İstanbul'da yalnız dahildeki İslâm üzerine bir tesir icrası maksadıyla dini politika takip ettiğini" iddia eder. Her türlü ıslahata karşı çıkan ve hürriyet fikirlerinin artışı karşısında telaşa kapılan hükümet, İslâm'a sarılmaktadır: "Resmi Türkiye, şekl-i ruhaniyi ittihad-ı İslâm'a olan meykinden değil hürriyete olan husumetinden dolayı iltizam etti. Fakat ictimâî Türkiye'nin takip ettiği yol ne hükümet-i ruhaniyeye, ne de tevhid-i İslâm politikasına müsaiddir" (Sabahattin, 2007: 149; 151). Türkler, coğrafi olarak diğer milletlere nazaran Batı'ya daha yakındır ve daha süratli bir şekilde "Garb medeniyetine doğru tekâmül" etmektedir. Garptaki bütün sosyal olaylar Türk münevverinin dikkatini çeker. Bu da onların fikrî inkişafına katkı sağlamaktadır (Sabahattin, 2007: 149; 1977: 75). Sabahattin Bey, hitap ettiği Grey'e yazdığı mektupta, İngiltere'yi "en büyük İslâm hükümeti" olduğu için konuşmasının önemli olduğunu vurgular. Bu yüzden de "umum memalik-i İslâmiye ve bil-husus müstakil devlet ve merkez-i hilafet olmak hesabıyla Türkiye için büyük bir ehemmiyeti haizdir." İslâm'ı suçlayıcı tavrın bir tepki doğuracağını belirtir. Bu yüzden kendi fikirlerini sunarken de, ülkeyi istibdattan kurtarmaya çalışan Türk hürriyetperverlerin fikirlerini öğretmek amacıyla yazıldığını söyler. Sözüne de İttihad-ı İslâm politikasının bir tepki olduğu tespitiyle başlar (Sabahattin, 2007: 148).

Sabahattin Bey, İttihad-ı İslâm'ın zararlarından da bahseder. Ona göre, Devletimizin tebaası tamamen İslâm olmayıp içlerinde diğer dinlere mensup birçok unsur bulunmaktadır. Bu da devleti “tarafsız, âdil, cismânî ve meşrutî bir idâreye mâlikiyeti” gerekli kılar. Buradan hareketle, Bab-ı Âlî diğer Hükümetlerle iyi münasebetlerde bulunmak ihtiyacında olduğundan tebaalarında Müslüman bulunan devletlerin düşmanlığını kazanmamak için Müslüman milletleri birleştirmeye kalkışamaz. Çünkü bu siyaset, oralardaki Müslümanların da menfaatine uygun düşmez. “İşte bu dâhili ve harici sebebler bizi (Tevhîd-i İslâm) politikasından uzaklaştırıyor. İstanbul'un bugün İslâm âlemi üzerindeki ruhanî tesiri; ancak hürriyet fikirlerinin galebesiyle bir fikrî tesir olmaya başlayacak... ve o zaman bu tesir Şark ile Garb arasında dostane bir münasebet kurulmasına büyük mikyasta yardım edecektir” (Sabahattin, 1977: 76). Osmanlı devletinin içinde başka din mensuplarının bulunması, diğer devletlerin içinde de Müslüman unsurların olması sebebiyle devletin bunları rahatsız etmeden bir İttihad-ı İslâm politikası takip etmesinin mümkün olmadığını düşünür. Bu yüzden de “bizi Tevhid-i İslâm politikasından uzaklaştırıyor” demektedir. Bu bağlamda 1919 yılında mütareke döneminde bir gazetecinin “Size göre Hilafet ne olacak?”, sorusuna “Hilafet Türkiye için bir rahatsızlık konusudur. Bana göre Hicaz kralının kişiliğinde Araplara geri verilmesi gerekir,” (Sabahattin, 2007: 465) diye cevaplaması anlamı derin bir tavidir.

Bir Ermeni okuyucusuna cevap verirken Türklerin dinî nedenlerle iktidarı desteklediği yönündeki iddialara cevap verir:

[...] ‘Türk halkında, dinsel nedenlerle, mevcut iktidara karşı anlamsız bir saygı canlanıyor ve çoğu zaman yukarıdan verilen emirlere göre hareket ediyorlar’. Bu iddialara karşın şunları söyleyebilirim. ‘Türklerin, dini tartışmalara en az önem veren insanlar oldukları’ doğruluğu kanıtlanmış bir gerçek değil midir? Halifeliğin I. Selim tarafından İstanbul’a getirilmesinden beri, Arap halifelerinin aksine, hiçbir Türk halifenin bu dini güçten yararlanmayı düşünmediği bir gerçek değil midir? Bugünkü hükümdarın, iğrenç despotluğunu pekiştirmek için bu dini gücünden yararlanmak girişiminde olan ilk kişi olduğu doğru değil midir?’ Mevcut iktidara anlamsız saygı anlamına gelebileceğine itiraf ettiğim bazı görüşlere karşın, çağdaş Türklerde böyle bir davranışa ihtimal vermiyorum (Sabahattin, 2007: 84-85).

Sabahattin Bey, zaman zaman politik tartışmalara malzeme mahiyetinde Müslüman halka etki gösterebilmek için pragmatik bir yöntemle ayet ve hadislerden faydalanır. Örneğin kadınların çalışması konusunda görüş beyan ederken olduğu gibi: “ ‘Leyse li'l-insani illa ma se'a' ayet-i fahiresi fazail-i insaniyetin bir düstur-ı ezelisidir.

İnsan için kadın-erkek sa'yin haricinde hiçbir fazilet olmadığı gibi hiçbir terakki hiçbir ümid-i necat da yok.” Sabahattin Bey, insanlarımızın yarısının çalışmadan dünyadaki rekabette geri kalacağımızı, mağlup olacağımızı söyler. Erkeklerimizin olduğu kadar kadınlarımızın İslâm'ın şartlarından ayrılmadan çalışan sayısını artırmaya millî haysiyetimiz adına mecburuz, der. Kadınlarımızın köylerde zaten çalıştığını fakat teşebbüs-i şahsiden mahrum oldukları için sanatlarını ekincilikten ileri götürememektedirler. Kızlarımızın müdafaa ettiğimiz çalışmaları ve mükemmel bir eğitim almaları ile yalnız kendilerini değil bütün cemiyeti, tekmil vatani bundan faydalanacak (Sabahattin, 2007: 358; 2018: 167).

“Teşebbüs -i Şahsî” bahsinde de benzer bir pragmatist tavır takınır ve önermesini Kuran-ı Kerim'den ayetlerle de savunma ve açıklama yoluna gider. “Ey İman edenler! Sizler kendinizi düzeltmeye bakın!” ve “İnsan için kendi çalıştığından başkası yoktur” ayetlerini referans göstererek şu yargıya varır: “Ayet-i fahireleri ile kat'î lüzumuna işaret buyurulan şahsî teşebbüse gelince, bu bir cemiyeti teşkil eden ferdlerin her birinin, hangi cemiyette olursa olsun yaşamak için ailesine, hükümetine dayanacak yerde doğrudan doğruya kendisine güvenmesi, muvaffakiyetini kendi teşebbüsünde aramasıdır” (Sabahattin, 1977: 165).

İlm-i İctima'nın Le Play mensubu düşünürler Roches Okulu'nu açtıklarında din eğitimi ve ibadeti de önemli bir yer tutar. Fakat Sabahattin Bey (2018; 2007), kendi fikirlerini anlatırken dinî kurum ve eğitiminden bahsetmez. “Talebinin mensup olduğu dinlere karşı mektepte büyük bir hürmet hüküm-ferma! Zaten dindarlık, en amik, en mukaddes manasıyla burada bir meslek esası! Hayatın daima kanayan, kanayacak cerihalarını rakik olduğu kadar metin ellerle saracak müteşebbis ve alicenab bir nesil yetiştiriliyor!” (157; 352). Okul hakkında çok ayrıntılı bir bilgi verilirken okulun civarında iki kilisenin de bulunduğunu belirterek dine verilen önem de vurgulanır (Sabahattin, 2007: 354; 2018; 160).³¹

³¹ Çalıştığımız zaman dilimi dışında yer aldığı için değerlendirmeyeceğiz ama bir fikir vermesi açısından belirtmemiz gerekir ki, Sabahattin Bey'in İngiliz Mecmualarında neşredilmek üzere 1947 yaz mevsiminde kaleme aldığı “Demokrasi'nin İctimai ve Vicdani Yeni Bir İhatası Lüzumu”, başlıklı bir makalesinde kendi bilim anlayışına yeni bir katkı sunmak için “günümüzün en büyük mutasavvıfı” dediği Rudolf Steiner'in de katılmasını gerekli görür. Ona göre, insanlarda maneviyata bir yöneliş görülür. Çünkü tehdit sadece sosyalizm ve komünizm değil materyalizmdir. Çünkü materyalizm en kötü

5.3. SAİT HALİM PAŞA'DA DİN DÜŞÜNCESİ

5.3.1. Din ve toplum ilişkisi

Paşa, toplum sorunlarının Batı ile kıyaslanırken yapılan bazı hatalardan dinin de payını aldığını belirtir. O, “din” kavramından hareketle bütün toplumlarda dinin bulunduğu bu sebeple de dinin yapı ve işlevinin de aynı olduğu yönündeki düşünceleri eleştirir. Mesela, “Aynı sebeplerle çıkıp aynı hedefe yürüdükleri için bütün dinler birbirine benzer” düşüncesi örnek alınabilir. Burada İslâmiyet ve Hristiyanlık “din” kavramı ile ifade edilince ikisi hakkında da aynı hükümlerin verilebileceği düşüncesi yanlış bir mantık yürütmedir. Ona göre (2017) “Bu gibi değerlendirme hataları mefhum ve düşüncelerin pek geniş ve müphem mânalar taşıyan tâbirlerle ifade edilmesinden doğmaktadır. Zaten insanı daima yanıltıcı teşmillere ve aldatıcı kıyaslara, yani çeşitli hatalara düşüren de bu çeşit söz ve tâbirlerdir” (s. 147). Fakat, bu gibi konularda zamanla bilginin artması ve düşüncenin gelişmesi ile karışıklığa sebep olan tabirler açıklığa kavuşmakta ve anlamlarındaki farklılıklar da gün yüzüne çıkmaktadır. Artık “din” kavramından Müslümanların anladığı mana ile diğer dinlerin mensuplarının yüklediği anlam arasında bir ilişki kalmamıştır. Aslında sadece din konusunu işleyen sosyal bilimlerde değil, “Fen” tabirinin bile uzun zaman belirsiz, doğa üstü ve hurafeye benzer bir anlamda düşünüldüğü göz önünde bulundurulursa sorunun büyüklüğü ve genişliği de anlaşılır (Sait Halim Paşa, 2017: 148).

Paşa (2017), İslâm açısından dinin anlam çerçevesini şöyle çizer:

ihtirasların hareket noktası olan egoizm'i arttırmasıdır. (Sabahattin, 2007: 521-522). Buradaki görüşlerinden felsefi bir din benimsediği sonucuna da, ihtiyatlı olmak kaydıyla, varabiliriz. Sabahattin Bey bir dipnotta önemli bir düşünce sarf eder. Burada Doğu ve Batı tasavvufunu eşitler. Yazısında düştüğü bir başka dip not da geldiği noktayı göstermesi açısından önemlidir: “Şark ve Garb tasavvurlarının -ki Science Spirituelle onları kat kat geçmiştir...” der (Sabahattin, 2007: 522). 1948’de yazdığı ama 1949’da yayımlanan bir yazısında da Sabahattin Bey Protestan olduğu yönündeki iddiaları yalanlar ama Müslümanım da dememesi dikkat çeker. Bu tartışmaların yaşanması ve kendisinin de bu iddiayı doğrudan kestirip atmaması doğruluk payına yorumlanabilir. “Protestan dinine süluk ettiğime dair çıkarılan şayialar da hep yalan! .. Protestanlık ve Katolikliği bilmez değilim. Her iki tarafın da ahlâki tedrisleri doğru amma, bütün akideleri yalnız anlamaya istinad ediyor; onun haricine çıkamıyorlar. Kainatın iç yüzüne alakadar olmadıktan başka bunu göstermek isteyenlere de düşman oluyorlar. Halbuki bu sahada istisna edilecek muazzam ve hayati bilgiler var!.. Ruh ilmine kadar yükselmeden evvel, mesela doktor Montando'nun eserlerini okumak bile kifayet eder. Bu zeminin çok kudretli ve çok vicdanlı mütehassıslarından biri olan müellif; birçok alimlerin, ruhun ölümle kaybolmadığı hakkında bir asırdan beri devam eden tecrübelerini birer birer saymıştır” (Sabahattin, 2007: 534).

İslâmiyet'in nazarında din, keyif ve arzuya bağlı olarak bazen yüceltilen bazen hakir görülen hayâlî veya itibârî bir şey değildir. Din, hiçbir zaman 'metafiziğin ıssız çöllerinde mahpus muhayyilemizin tehlikeli tasavvurlarından ibaret boş teselliler, erişilmesi imkânsız vaadler veya geleceğe ait emeller vasıtası ile, mevhum bir saadeti elde etmeye veya elem ve ıztırâpları teskine yardımcı, hayâlî bir vâsıtâ' değildir. İslâm'a göre din, beşeriyetin maddî, manevî ve akli muvazenesini sağlayan ebedî kanun ve düsturlara karşı gösterilmesi gereken saygı yoluyla, insanlığın saadeti bir hayâl olmaktan kurtarıp müsbet bir hakikat kılmaktadır. Tekâmül kanunlarının insanlara en faydalı bir tarzda sevk ve idaresini mümkün kılacak, tabîî, akli ve ilmi her çeşit sebep ve vasıtaların devamlı olarak aranması ve tatbik edilmesidir (s. 148).

Dinin amacını da “Âdemoğlu'na hayır ve hakikatin doğru yolunda rehber olmak; sonsuz meçhullerle dolu fizik ötesi dünyasında şaşkırmaya mahkûm olan düşüncesine istikamet göstermek” olarak belirlerken ayrıca, “din, insanı her çeşit faaliyetlerinde murakabe eder, tekâmüle olan kabiliyetlerini sonsuz derecede genişletip artırmak şeklinde olan yüce hizmetini yerine getirir.” Bütün bunların karşılığında ise din, insandan “hak ettiği ve layık olduğu hürmet ve bağlılığı” ister. Bu şümullü tanımından da görüldüğü gibi İslâm şeriatı hayatın en küçük ayrıntısına kadar sürekli bir tesire ve nüfuza sahip olmuştur. Din konusunda bu düşüncelere sahip olan Paşa, dinin bu doğallığından dolayı yaşamın bir gereği olduğunu ve tekemmül yeteneğinin de bir inanç sistemine iman etmeyi mecbur kıldıkça İslâmiyet'e kat'i surette iman ile bağlanacağımızı vurgular (Sait Halim Paşa, 2017: 149).

Dini, bireyin varlık alanının bütün çeperlerine teşmil eden Paşa'nın görülen sosyal olaylarda dinî inançların tesirinin büyük olduğunu vurgulaması doğaldır. Durkheim'deki dinin kaynağının toplum olarak görülmesi gibi bir kapsayıcı tasavvur söz konusudur. Fakat bireylerin mazisi, karakteri, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörlerin de bu tesire iştirak ettiğini reddetmez. Zaten bir sosyal olayı, din ve mezheple ilgili olaylardan ayıran budur. Bu yüzden Fransa'da ve Almanya'da ortaya çıkmış bir sosyal olayı, dinî bir mesele gibi telakki etmek ve bunu da bu ülkelerdeki dinlere mal ederek dinlerin önem ve mahiyetlerini belirlemeyi hayal bile etmedikleri için eleştirir (Sait Halim Paşa, 2017: 160).

Paşa'nın din tasavvurunda dikkat edilmesi gereken bir özelliği de bireyi, toplumu, devleti, evreni ve bireyin bütün eylemlerine ve etkileşim ağlarına dini dahil etmesi ve bütün bunları bir ilahî iradeye bağlamasıdır. Bütün insan etkinlikleri dinî bir anlam bütünlüğünün cüz'leridir. Böylece seküler ve dinî bir dünya ayırımına da baştan karşı çıkmış olur.

5.3.1.1. Din ve millet ilişkisi

Paşa'nın düşüncesinde dinin toplumla olan ilişkisinin tezahür ettiği alanlardan biri din-millet ilişkisidir. Paşa, millî kültürlerin ve tarihî belirleyicilerin dinî inançları etkilemesi konusunda bazı metinlerinde olumsuz bir yargıya sahipken bazı metinlerinde de olumlu bir gelişme olarak bahseder. Bu bir çelişki olarak da görülebilir. Bazı metinlerinde dinlerin yaşanırlarının toplumların tarihî ve kültürel özgünlüklerine göre biçim almasını doğal görürken bazı metinlerinde de bu doğallığı Müslüman toplumların geri kalırlarının bir gerekçesi olarak da sunması bir çelişki olarak Paşa'nın metinlerine yansır. Paşa, herhangi bir milletin hayatını, “Gelenek ve karakterlerini meydana getiren dinî inançlarına hususî bir mahiyet vererek mefkûresini geliştiren birtakım içtimaî hadiselerin, birbirini takip etmesinden” ibaret görür. Hristiyanlıkta Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık; İslâmiyet'te ise Sünnîlik ve Şîîlik bu şekilde meydana çıkmıştır. Hatta aynı kilisede bile bu farklılıkların çıkabileceğini Alman Katolikliği, İspanya ve İtalya Katolikliğinin birbirinden farklılığıyla açıklar. Aynı şekilde Müslümanlar arasındaki Türk Sünnîliği Arap Sünnîliğinden, Acem Şîîliği de Hint Şîîliğinden farklılığının sebebi de aynıdır. Paşa'ya göre, bir dinin alacağı karakter, bulunduğu muhite bağlıdır. Dinin bir muhitteki tesirinin onu izah ve tatbik edecek olan bireylerin karakterlerine bağlı olması mecburidir (Sait Halim Paşa, 2017: 161). Burada toplum ve din ilişkisinde dine edilgen, biçimlendirilen bir rol biçilirken dinin de birey ve toplumu dönüştürücü gücüne yapılan atıf karşılıklı ilişkinin zorunluluğu ve vazgeçilmezliğini gösterir. Ayrıca Paşa, dinlerin bu etkilerinden bahsederken etkinin olumlu bir istikamette kullanılabilmesini ise toplumların yeteneğine bağlar. Avrupa Hristiyan milletleri dinlerini medeniyetlerine yardımcı bir ilerleme unsuru olacak şekilde kullanabilmişken Doğu Hristiyanları ise dinlerine ne o karakteri ne de o tesiri verebilmişlerdir. Bu noktada İslâm da insanlığın mutluluğunu temin eden bütün unsurları ve etkenleri bünyesinde bulundurmasına ve en mükemmel din olmasına rağmen İslâm'a mensup milletler Hristiyanlara nispetle açıkça görülecek kadar aşağı bir seviyede bulundukları aşıkardır (Sait Halim Paşa, 2017: 161).

İslâm'ın “millet” ve “milliyeti” reddetmediğini, istediğini ve kabul ettiğini ifade eden Paşa'ya göre bunun göstergesi de İslâm'ın, bireyi sosyal ve siyâsî bir unsur

olarak kabul etmesidir. Paşa (2017)’nın ortaya koyduğu “Millet” tanımı ve tasavvuru sosyolojik bir karakterdedir:

Millet, birbiri ile kaynaşabilen birtakım içtimâî ve siyâsî unsurların birleşmesidir. Bu unsurlar uzun müddet bir arada yaşamış, aynı lisanla konuşmuş, müşterek his ve fikirlere sahip olmuş, kendilerine mahsus bir san’at ve edebiyat meydana getirmişlerdir. Kısacası millet, öteki insan topluluklarından ayrılmalara sebep olacak, ahlâkî ve ruhî bir kültür meydana getirmiş fertler topluluğudur. Şu hâlde, İslâm esaslarının milliyeti inkâr ettiğini veya zayıflattığını iddia etmeye imkân yoktur (s. 207).

Paşa (2017), ırkçılık eleştirisinin “millet-milliyet-milliyetçilik” eleştirisi olarak anlaşılma tehlikesi karşısında da uyarıda bulunur:

İslâm’ın hücum ettiği, bugünkü ırkçılığın sapıklığı, hurafeleri, taassubu ve bencilliğidir. Çünkü İslâmî gerçeklerin tek hedefi, insanların hakikati görmelerine mâni olan evham ve zan perdelerini ebediyen yırtmaktır. İnsanlık, İslâm esasları sayesinde bir gün gelecek, en doğru ve faydalı milliyetçiliğin nasıl olacağını anlayacaktır. İslâmiyet’i, bütünü ile milliyetçiliğe muhalif görmek çok büyük bir hatadır (s. 208).

5.3.2. İslâm ve siyaset

Dinin bireyin bütün yaşam alanına nüfuz etmesi siyaset esasları ile İslâm ilişkisini de gündeme getirir. Siyasî kurumlar İslâm için bir amaç değildir, araçsal bir önem taşır. İslâm’ın siyaset esasları toplumdan doğar ve bu sebeple de Avrupa’daki gibi çatışmacı hislerden uzaktır. Müslümanlık’ta siyâsî hâkimiyet de, siyâsî müesseseler de sosyal dayanışmadan çıkmaktadır. Bundan olayı da İslâm toplumunda siyâsî müesseselerin kurulmasının tek sebebi, İslâmî ahlâkın ve toplum nizâmının daima daha mükemmel şekilde tatbik olunmasını temin etmektir. Bu sistemde siyâsî hâkimiyetin işlevi ise bu ahlâk ve nizamın hassas bir şekilde koruyucusu olmaktır. Bu hâkimiyete karşı gösterilmesi zaruri olan bağlılık ve itaatin derecesi ise, onun göreceği vazifenin önemine ve üzerine alacağı mesuliyetin büyüklüğüne göre belirlenir (Sait Halim Paşa, 2017: 193).

5.3.3. Din ve laiklik

İslâmiyet’in, dünyevi, laik ve dinî olan arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığını iddia eden Paşa (2019), İslâmiyet’in tarifini nihai olarak şöyle yapar: “İslâmiyet, bir dinden daha fazlasıdır, yahut da özünde siyâsî, sivil ve içtimâî bir yasa olan bir dindir.

Bu, dinî formüllerle ifade edilen ve âdetlerin çerçevesini çizdiği bir sistemdir” (s. 122). Modernitenin özgün bir niteliği olan düalist düşünme sistematığının reddi anlamında görebileceğimiz bu yaklaşım bir bakıma moderniteye entelektüel bir karşı koyuştur. Paşa, İslâmiyet’i bir dinin ötesinde toplumun bütün bileşenleriyle birlikte bütüncül bir yapı olarak tasavvur eder. İslâmiyet’te ahlâkî açıdan dinî kavramlar ile sivil, askerî, hukukî kavramlar arasında hiçbir fark bulunmadığı üzerinde ısrarla durur. Dinî yasanın maddeleri ile adlî maddelerin aynı Peygamberin yasasında da, dinî müessese ve devletin birliğine vurgu yapar. İkisini birbirinden ayırmak imkânsızdır. Paşa’ya göre İslâmiyet, dünyada ve ahirette mutluluğu getirecek maddî davranışların toplamından meydana gelmiştir. Ayrıca, insanî etkinliklerin bütün boyutlarına nüfuz ederek, dünyevi, laik ve dinî olan arasında ayrımı ortadan kaldırmıştır. Paşa (2019)’ya göre “İslâmiyet, bir dinden daha fazlasıdır yahut da özünde siyasî, sivil ve içtimaî bir yasa olan bir dindir. Bu, dinî formüllerle ifade edilen ve âdetlerin çerçevesini çizdiği bir sistemdir. Dinî müessese ve Devlet’in bir olduğu İslâmiyet’te bu ikisini birbirinden ayırmak imkânsızdır” (s. 122).

Paşa’ya göre, II. Mahmut ile birlikte gerçekleştirilen reformlarla ülkede manevî ve dünyevi alanda gittikçe genişleyen bir ayırım ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelere rağmen İslâmiyet Osmanlı devletinin dini olmaya devam etmiştir. Paşa, ortaya çıkan bu ikiliğin Şariat’e darbe indirdiğini ve toplumsal işleyişte çatışmalara da kaynaklık ettiğini vurgulamıştır. Osmanlı toplumunun geri kaldığını kabul ederek çözümlemeye girişen Paşa’ya göre Osmanlı devletinin yönetiminde reformlar yapılması gereklidir ama bunun yolu İslâmî ilkelerin reddedilmesiyle değil, bu fikirlerin modern yaşamın koşullarına uygulanmasıyla gerçekleştirilmeliydi. Bir başka nokta da, Paşa’nın laikliği bir sorun olarak görmemesidir çünkü, laiklik temsil ettiği manevî ve dünyevi alan ayırımında ikisinden birinin egemenliğine dayanmaz. Aksine her iki alan da İslâmiyet’te aynı ontolojiye dayandığı için sorun değildir. İslâmcı bir aydın olarak Paşa’nın bu ikiliği bir sorun olarak görmemesi dikkat çekicidir. Onun için değişimin meşruiyet kaynağı Peygamberimizin “Hükümler şartlara göre değişiklik gösterebilir” hükmüdür (Sait Halim Paşa, 2019: 123).

Paşa’nın düşüncesinde din ve devlet birbirinin varlığını zorunlu gören bir ilişki formundadır. Bunlardan birine gelecek herhangi bir zarar diğerini de aynı derecede

etkiler. Örneğin, devletin ortadan kaybolması İslâmiyet'in de ortadan kalkması anlamına gelir. Bu sebeple din ile devleti birbirinden ayırmak sadece yanlış yola sapmak değildir, bir küfürdür. Ülke, Peygamberin yasalarının uygulanmasından vazgeçmesi bundan doğan büyük gücün kaybedilmesidir (Sait Halim Paşa, 2019: 122). Kısacası, devletin, din ve toplum varlığı için bir zorunluluk içermesi, İslâm'ın vazettiği siyasî ve toplumsal ilkeleri pratiğe aktarılabilmesi için şariat ile yönetilen güçlü bir devletin varlığına bağlıdır.

5.3.4. Din ve ilerleme

Paşa'nın dini esas alarak ortaya koyduğu tartışmalardan biri de, dini İslâm ülkelerinin geri kalmasının sebebi olarak gören oryantalist yaklaşımı eleştirmesidir. Her eserinde değindiği ve ana tartışma konularından olan ilerleme ve gerilemede dinin rolüne değinmek, onun din ve toplum ilişkisinin anlaşılması açısından önemlidir.

Müslüman milletlerin diğer ümmetlere nazaran geride bulunmasının sebebinin dinde yani İslâm'da aranmasını eleştirir. Batılı aydınların bu görüşü savunmasını mazur görür. Çünkü, kendileri gelişme yolunda ilerlerken mensubu oldukları dinleri ve bu dindeki ruhban sınıfının engeli ile karşılaşmışlardır. Bu yüzden de Müslümanların geri kalma sebebini de dinlerinde yani İslâmiyet'te olduğuna kanaat getirmişlerdir (Sait Halim Paşa, 2017: 149). Paşa'ya göre, bu görüş yine de yanlıştır. Çünkü, geri kalışın sebepleri üzerine uzun süreli ve derinlemesine araştırmalar yapılmamış, sadece Hristiyanlık tarihindeki deneyimlerden hareketle bu sonuca varılmıştır. Ona göre (2017), bunu araştırmak zor olmakla birlikte “Bir milletin gerilemesi, ekseriya uzun bir hâdiseler zincirinin ve beşeriyetin umumî tekâmülünün, bu cemiyetin içinde ve dışında meydana getirdiği birçok sebep ve âmiller neticesinde olur” (s. 150). Büyük bir imparatorluk olan Roma'nın çöküş sebepleri konusunda bile yeterli bir araştırma yapamamış olan Batı'nın söz konusu İslâm aleminin gerilemesi olduğunda bunun ne kadar zor olduğu anlaşılabilir. Ama buna rağmen bu konuda hiçbir ciddi girişimde bulunulmamış ve İslâm dünyasının çöküş sebebi cevapsız kalmıştır. Ona göre bugün ortaya atılacak cevaplar ise tabîi olarak ciddiyetten uzak, eksik ve keyfî olmaktadır (Sait Halim Paşa, 2017: 150).

Paşa'ya göre geriliğimizin tarihteki sebeplerini araştırmak zor olsa da bugünkü sebepleri üzerinde düşünebiliriz. Ona göre (2017), geri kalışımızın sebebi tek cümle ile, “Dinimizin emirlerine lüzumu kadar önemle bağlı bulunmayışımızdan ileri geldiği”dir. Bu cümleden hareketle de “geçmişte bu esaslara uyduğumuz için geri kaldığımıza ihtimal vermek ne aklen ne de mantiken mümkün olabilir” (s. 151) . Paşa (2017), Müslümanların ilerlemesinin “İslâm düstur ve esasları dışında mümkün olabileceğini kabul edemeyiz” der. Ve bu görüşün doğruluğundan da çok emindir. “Bu inancımız, çekim ve düşme kanunları dışında bir fizik olayının düşünülememesi kadar sağlamdır” (s. 179). Bu tutumunda bir taassup olmadığını özellikle vurgular: “Çekim veya düşme kanunlarına inanıp saygı gösterdiğimiz gibi İslâm esaslarının gerçek ve yüce oluşlarına da iman edip saygı göstermekle, taraf tutucu ve inhisarcı bir yol takip ettiğimizi zannetmiyoruz” (Sait Halim Paşa, 2017: 179-180). Paşa (2017)’nın bu konudaki çözüm önerisi ise şöyledir:

Müslüman milletler ahlâk, cemiyet ve siyâset bakımlarından gittikçe daha çok Müslümanlaşmaya istek göstermelidirler. Bütün emel ve çalışmalarımız sadece bu gâyeye hizmet etmelidir. Çünkü bu gâye, ebedî bir olgunluğa sahip olan İslâm esaslarının hakikat ve yüceliği ile, fikrî ve içtimâî teşkilâtımızdan ve müşterek inançlarımızdan hâsıl olmuştur. Bu seçkin ve yüce gâye, İslâm cemiyetlerinin ahlâkî ve fikrî en son gelişmesini sağlayacak; fikirleri komünizm, nihilizm, anarşizm gibi birçok zihnî geriliklere düşmekten alıkoyacak; milletlerimizin devamlı olarak ilerleme ve yükselmesini temin ederek geriliklerden koruyacaktır (s. 180).

İlerleme konusunda İslâm Şeriat’ının bir engel oluşturmadığını aksine Şeriat’ın insan fitratına uygun tabî bir din olduğunu belirtir.

Şeriat’in, beşer yaratılışına aykırı bir tarafı yoktur. Bazılarının iddia ettikleri gibi, İslâmiyet rûhânî değildir. Aksine, bütün öteki tabiat kanunları gibi, tamamiyle insan yaratılışına uygundur. Şeriat, gerçeğin ta kendisidir ve insanlık maddî ve mânevî mutluluğunu ancak onunla yaşayabilir. ... Şeriat ayrıca, pek mağrur ve iddialı olan ‘akılcılık’ görüşünün vehimlerinden ve yanlış nazariyelerinden de insanlığı kurtarmıştır. Akılcılık cereyanı, insan düşüncesini tabîî gelişme ve olgunlaşma yolundan alıkoyarak suretiyle felce uğratmaktaydı. Böylece Şeriat, insan düşüncesi sahasında da, ahlâkta ve cemiyet hayatında yaptığı kesin inkılaplar kadar kurtarıcı olmuştur. İşte İslâmiyet’ten doğan bu yeni ruh ve yeni fikir sâyesinde, insanlık, bütün mânevî melekelerini, bütün müşâhede ve düşünme kabiliyetlerini tam bir hürriyet içinde geliştirmeye muvaffak olmuştur. Bu başarısı sayesinde deneme metodu bulunmuştur. Bu buluş, Müslümanlar arasından, bütün dünya insanların ebediyete kadar övüneceği birçok ilim ve fikir adamlarının yetişmesini ve çağdaş ilimlerin kurulmasını sağlamıştır (Sait Halim Paşa, 2017: 222).

Paşa, Batı’nın ilerlemesinin kaynağı gördüğü fen, deney ve gözlem metodunun Müslümanlar tarafından bulunduğunu ve Batı’ya da bizden geçtiğini savunur. Peki

buna rağmen “Müslüman milletler, dinlerinde bulunan sonsuz nimetlerden ne için istifade edemediler?” Şimdiye kadar tartışılan soru ise “İslâm dini, Müslüman milletleri, neden batılı milletler gibi ilerlemekten alıkoymuştur?” Paşa’ya göre bu soru hatalıdır ve bizi sorunun çözümü için bir takım metafizik tartışmalara girmeye ve böylece de olayın tarihî ve sosyal mahiyetini terk ederek Batılıların vardığı gibi olumsuz sonuçlara varmaya mecbur kalacağımızı dile getirir. Oysa Japonların farklı bir dinden olmalarına rağmen medenileşmeleri de haklılığın delili olarak gösterilmektedir. Başka bir ifade onların dinin farklı olması ilerlemeleri için bir engel teşkil etmemiştir (Sait Halim Paşa, 2017: 162).

Paşa, “Müslüman milletler, dinlerinde bulunan sonsuz nimetlerden ne için istifade edemediler?” sorusunun cevabını verir. Ona göre, İslâm milletlerinin İslâm öncesi sahip oldukları uzun ve eski medeniyetler önemli bir sebeptir. Çünkü, bu milletler özgün bir gelenekleri, ahlâkî ve felsefî inançları, ayrı ruh halleri, farklı sosyal ve siyâsî esasları vardı. İslâm zamanla zayıflayan bu medeniyetlere yeni bir hayat verdi ve o zaman kadar görmedikleri bir medeniyete eriştiler. Bu medeniyet Batı medeniyetinin de gelişmesine zemin hazırladı. Buna rağmen Müslüman milletler İslâm’dan önceki hayatı andıran şartlar içinde yaşamaktadır (Sait Halim Paşa, 2017: 162). İşte Paşa (2017), Müslüman milletlerin gerilemesinin sebebini, hâlâ nüfuzundan kurtulamadıkları İslâm’dan önceki hayatlarının, üzerlerinde devam eden tesirinde aramaktadır (s. 163).

Paşa açısından Müslüman milletler, dinin hükümlerini yanlış anlayıp uyguladıkları için bu eksikliği yaşamaktadır. Çünkü, İslâm’ın en önemli amacı, “Beşer fıtratında bulunan tekemmül kabiliyetini geliştirmek ve insanları mazinin noksan ve hatalı mirasından kurtarmaktır.” Fakat Müslüman milletler, değişen zamanın zaruretlerini dikkate almamışlar ve dinlerini de buna göre yeniden yorumlayamamışlar ve pratiğe aktaramamışlardır. Bu yüzden de gerileyip çökmüşlerdir. Ona göre (2017), “İslâm’dan önceki hayatlarının tesir ve nüfuzu ile İslâm dininin icra ettiği tesir ve nüfuz arasında öyle bozulmaz bir muvazene kuruldu ki, ilerlemelerine engel olup duruyor. Müslüman milletlerin, yükseliş ve saadet yolunda tekâmüllerine devam edebilmeleri için, İslâm’ın nüfuzunu takviye ederek bu dengeyi dinin lehine bozmaları icabeder” (s. 163).

Paşa (2017), ikinci bir sebebi de Hristiyan milletlerle Müslüman milletler arasında ortaya çıkan şiddetli ve sönmeyen din düşmanlığında ve bunun sebep olduğu savaşlarda görür. Aralarındaki bu savaşlar Müslümanların Avrupa'yı ilerleten bilimsel gelişmelerden uzak kalmalarını ve onları tanımalarını engellemiştir (s. 164-165). Paşa (2017)'ya göre, insanlığın dine olan meyli fikrî ilerleme ile beraber gelişmiştir. Bildiğimiz ve bilmediğimiz dinlerin ortaya çıkışları, süreklilikleri milletlerin fikrî durumları ölçüsünde olmuştur. İnsanlığın tarihi bize, dinî inanç ve fikrin daima birlikte ve ilişkili olduğunu göstermektedir (s. 145). Bu sebeple biraz tanıdıkları Hristiyanlık ile hiç bilmedikleri İslâmiyet arasında gelişi güzel benzetmeler yapmakla kendilerini temelsiz hükümler vermeye yetkili görmektedirler (Sait Halim Paşa, 2017: 147).

5.3.5. Dinden uzaklaşma sorunu

Dinden uzaklaşma sorunu Paşa'nın din düşüncesinde üzerinde uzunca durulan bir konudur. Dinin kapsamına giren alanın genişliğine bağlı olarak dinden uzaklaşma sorunu da çok boyutluluk gösterir. Dinî kurum ve Devlet'in bir olarak tasavvur edildiği İslâmiyet'te bu iki olguyu birbirinden ayırmayı imkânsız gören Paşa, aksi durumda İslâmiyet'in ortadan kalkması anlamına geleceğini belirtir. Ona göre, bu sadece bir yanlış değil aynı zamanda bir küfürdür (Sait Halim Paşa, 2019: 122). Paşa, Sultan Mahmut'tan beri Türkiye'de birçok alanda manevî ve dünyevî alanın ayrımının başladığını ve günden güne de genişlediğini vurgular. Oysa, dünyevî olan ile manevî olan İslâmiyet'te birdir ve İslâmiyet İmparatorluğun dini olmaya devam etmektedir. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan kurumlar Peygamber'in yasasına büyük bir darbe anlamına gelir ki, bu da toplumun işleyişinde çatışmalara sebep olmaktadır. Bu açıdan bizde "Tanzimat" olarak adlandırılan Reform, Türkiye için bir felaket olmuştur. İmparatorlukta acilen yerine getirilmesi gereken değişiklikler vardır ama bunlar İslâmiyet'in temel kaidelerinin reddedilmesiyle değil, bu fikirlerin modern hayatın şartlarına tatbik edilmesiyle yapılmalıydı (Sait Halim Paşa, 2019: 123). İslâmiyet, İnsanî faaliyetlerinin her mertebesine nüfuz ederek, dünyevî, laik ve dinî olan arasında ayrımı ortadan kaldırmıştır (Sait Halim Paşa, 2019: 122).

Paşa (2017), yukarıda da değinildiği gibi, İslâm'ı kabul eden milletlerin zihinlerinin yeni dine girdikten sonra karıştığından bahseder. Çünkü, "İslâm'ın inanç

ve görüşleri ile önceki evham ve hurâfeler, İslâm'ın hür düşüncesi ve müsamahakârlığı ile taban tabana zıt olan eski istibdat ve taassup bir araya gelmişti” (s. 195). Başka bir ifade ile, İslâm'ın emir ve öğrettikleri ile İslâm'dan önceki geleneklerin ve yaşayışların birleşmesinden yani birbirine zıt görüş ve duygulardan meydana gelmişti. Fakat, “yeni dinin mahsulleri eskiden kalanlara hâkim oluyor, fakat onların tesiri altında kalmaktan da kurtulamıyorlardı” (s. 195). Paşa burada toplumsal bir gerçeklikten de hareket eder ki, ona göre, yeni Müslümanların imanları çok kuvvetli ve çok samimi olsalar da insanın bir iki gün zarfında mazisi ile alakasını tam olarak kesemeyeceğini hatırlatır. Müslümanlar güçlü bir medeniyet kurmakla birlikte dinin öğretilmesi ve açıklanması gibi ihtiyaçlardan dolayı, dinin kendisinden değil de uygulayanlardan kaynaklanan bir çeşit “ruhanilik” doğduğunu belirtir. Bu ruhaniliğin, öğretmekte olduğu dinin ruhuna aykırı olduğunu söyleyen Paşa (2017), İslâm'ın yeterince nüfuz edemediği ahlâk ve din kurumlarında taassup ve tahakküm fikrine az çok meyil bulunduğunu, zaten bulunmamasının imkânsız olduğunu belirtir. İslâm'ın esaslarından yeterince beslenmeyen ruhanilik zamanla hürriyet ve müsamaha fikrini kaybetmiştir (s. 196). Bunun sebebi de diğer dinlerin ruhanî sınıflarının kötü etkisidir. Sonuçta, diğer dinlerin ruhanî sınıflarının kendi milletlerine yaptıkları gibi Müslüman milletler üzerinde baskı kurmak ve onları yönetmek istedi. Bu baskıyı sağlamlaştırmak ve sürekli kılmak için de özgün bir “iskolastik” vücuda getirdi. Ayrıca, “hükümet reisleri, dinin hizmetinde ve onun koruyucusu olduklarından, İslâmî bir ruhânîyet, İslâmî bir iskolâstik meydana gelmesinde tesirli bir rol oynadılar” (Sait Halim Paşa, 2017: 197).

Dinden uzaklaşmanın önemli bir gerekçesini Paşa (2017), şöyle açıklar,

Müslümanlığın ruhuna taban tabana zıt olan ırkî özellikler, dine kendi seciyelerinin mahallî damgasını vurarak onu yapısından çıkardılar. İslâm'ın bütün milletleri kucaklayan beynelmilelciliğini bozdular. İslâm ahlâkı, Müslüman milletlerin her birinin karakterine göre değişti durdu. Halbuki İslâm ahlâkının gayesi bütün bu ırkî hasletleri, doğru ve faydalı olanın merkezinde birleştirmekten başka bir şey değildi. Ahlâka dayanan İslâm cemiyet nizâmı ve yaşayışı da onun kadar bozuldu. Müslüman milletlerin her biri eksik bir şekilde anladıkları esasları birbirine karıştırdılar. Mahallî veya millî âdetler de zaman zaman tesirlerini gösterince her millet ayrı bir hayat görüşüne sahip kesildi. Böylece Müslümanların ahlâk ve cemiyet nizamları ‘İslâmî’ olmaktan çok İranlı, Hindli veya Türk'e yahut Arap'a ait oldular. ‘Allah'ın birliği’ temel inancına şirk (Allah'a ortak koşma) ile az-çok kirlenmiş bir damga vurulmuş oldu (s. 197-198).

Her ne kadar Avrupa ile temasları sonucu silkinip uyanmak istemişlerse de aydınlar, kuvvetlerinin büyüklüğünün İslâm'dan geldiğini unutarak Batı'ya yöneldiler.

Aydınları, “Bugünkü düşüşten kurtulup yükselmek ve bu suretle memleketi muhakkak olan çöküşten kurtarmak için tek çare Batı'yı taklit etmektir” düşüncesine inandı. Halbuki, Paşa (2017)’ya göre, bizim bütün kurumlarımızın kaynağı İslâm idi. Bu kurumların yerine Batı’nın kendi şartlarından doğmuş kurumları koydular. Oysa eski kurumlarımızın düzeltilmesi gerekirdi (s. 200). Paşa, Batı’nın tesiri ile meydana gelen ve “Osmanlı Rönesansı” olarak tanımlanan hareketi ikinci bir “İslâm’dan uzaklaşma” olarak değerlendirir. Bu dönemi Paşa (2017), “Çok garip bir ihtilâl devresi yaşıyoruz” diye tanımlar. “Garip” olarak tanımlar, çünkü, “Memleket, kendini idare etmekte olanlarla mücadele ediyor. Onların aşırılıklarına, evham ve hayallere dayanan tasavvurlarına karşı devamlı harp ederek, aydınlarını itidale, hikmet ve basirete davet ediyor.” Fakat Paşa, umutsuz değildir ve “İslâm gerçekleri, Müslümanlığa karşı çıkan sapıklıkları bir kere daha yeneceğinden” şüphesi yoktur (s. 201). Paşa (2017), yukarıda dile getirildiği gibi İslâm’dan uzaklaşmayı sadece iç sebeplerle değil, Avrupa’nın Hristiyan hükümetlerinin bize karşı beslediği “derin ve tükenmez” kinin de aynı derece etkili olduğunu söyler (s. 202). Kısacası, Türkler birincisinde Doğulu, ikincisinde de Batılı milletlerin etkisi ile İslâm’dan uzaklaşmışlardır. Fakat en tehlikesi ise Batı’nın etkisidir, çünkü, bunda geriliğin sebebi olarak dini görüyoruz ve uzaklaştıkça ilerleyeceğimizi düşünüyoruz.

Paşa, İslâm’dan uzaklaşma ekseninde değindiği bir başka konu da ırkçılık konusudur. Aynı ırka mensup bireyler arasında vuku bulması halinde cinayet sayılacak olan bir hareketin, ayrı ırklar arası ilişkilerde yapılırsa fazilet telâkki eden düşünce olarak ırkçılığı tehlikeli bulur. Bazı Müslümanların, ırkçılığı insanlığın saadetinin sebebi İslâm’ı da ırkçılığın en büyük düşmanı kabul ederek dine saldırdığını vurgular. Dünya Savaşı’nın sebepleri arasında gördüğü ırkçılık hakkında “Millî bencillik esasına dayanmakla iftihar eden bugünkü medeniyet, en müthiş bir vahşetin, yeni ve zararlı şeklinden başka bir şey değildir” tespitini yapar (Sait Halim Paşa, 2017: 204-205).

Paşa, İslâm’dan uzaklaşma olayının bir anda meydana gelmediğini “millet hayatında hiçbir hâdisenin hakikî oluş zamanını tam olarak tesbit etme imkânı” bulunmadığını ve “meydana gelen vakalar, ne kadar mühim olursa olsun, daima uzun zamanlar önce başlamış bir gelişmenin” sonuçları olduğunu belirtir. Bu sebeple

herhangi bir neslin olmadığı gibi bir şahsın veya grubun da itham edilemeyeceğini söyler (Sait Halim Paşa, 2017: 208).

5.3.6. Dinsizlik ve materyalizm

Paşa'nın düşünce dünyasında merkezî bir konumda bulunan din, kendisine yönelik tehditlerle sıkça gündeme gelir. Dine yönelik bu tehditlerin başında da Batı'nın materyalizmi ve dolaylı olarak dinsizlik sorunu gelir. Aydınların, Batı'nın ilerlemesinin sebebi olarak materyalizmi ve dinsizliği görmesini toplumun ahlâkî yapısı ve gelişimi açısından bir sorun olarak görür. Eleştirdiği felsefî yaklaşımlar ve ideolojilerin Batı'da ortaya çıkış sebepleri ve koşullarını tespit ederek bu ideolojilerin ve felsefelerin bizdeki durumunun eleştirisini gerçekleştirir. Paşa'ya göre, maddecilik fikir ve zihniyetinin Batı'da ortaya çıkış sebebi "Hristiyanlık inançları ile yeni fennî inançların birbiriyle uyuşmasına imkân bulunamayışıdır." Oysa İslâm inançlarında böyle bir çatışma ve imkânsızlık söz konusu değildir. Aksine İslâm fenin buluşlarıyla değil çatışma, dinî ve fennî bilgilerimiz birbirinden ayrılmaz bir bütündür (Sait Halim Paşa, 2017: 119).

Bizde tabîi olmayan maddecilik zihniyetinin doğuşunun sebebi, alimlerimiz ve ulemanın Batı'daki ilim ve fende hızlı gelişmeleri takip edememeleridir. Bunun sonucu olarak yani, ilim ve fennin bilinmemesi "millî tekâmülümüzü durdurmuş" ve Batılı milletlere nispetle geri kalmamıza sebep olmuştur. Burada bir başka sorun daha ortaya çıkmaktadır. Bu geri kalışımızın sorumlusu alimlerimiz ve ileri gelenlerimiz olduğu halde, sorumlu olarak bunların değil de dinin kabul edilmesidir. Çünkü, maneviyatımız ve ahlâkımız dinimizin eseridir. İslâm dininin parlak bir medeniyetle insanlığı yükselttiği ve Osmanlı devletini emsalsiz bir hâle getirdiği bilindiği halde İslâmiyet'in ilerlemeye engel olduğuna hükmettiler (Sait Halim Paşa, 2017: 119). İşte bu maddecilik bize uygulanınca "Osmanlı cemiyetinin çöküşünü son haddine vardırırmaktan başka bir işe yaramadı. Bu hareketin temel bir hata olduğu meydana çıktı" (Sait Halim Paşa, 2017: 120).

Paşa (2017)'ya göre, İslâm toplumunda dinsizlik, "kurulmuş ve yürürlükte bulunan cemiyet kanunları ile ahlâk düsturlarının red ve inkârı" demektir. Bunun anlamı ise bireyin ahlâken düşmesi, toplumun ise dağılıp çökmesi sonucunu doğurur.

Yani topluma ve ahlâka karşı bir davranıştır. Dolayısıyla dinsizlik Müslümanların ve İslâm toplumunun başına gelebilecek felâketlerin en tehlikelisidir (s. 173). Başka bir ifade ile dinsizlik, birtakım soya çekiş sebeplerinden veya kusurlu bir ahlâk terbiyesinden ileri gelen fikrî ve rûhî bir çöküştür (Sait Halim Paşa, 2017: 188).

Paşa, Doğu’da ve Batı’da din tasavvurunu ve dinin işlevlerini karşılaştırır. Öncelikle, Paşa’ya göre, insanların imanlarının hedefleri değişebilir ama inanç hissini tamamen terk etmeleri mümkün değildir. Mesela Batılılar şimdi, “İlmî ve fennî hakikatlerden doğan yüksek hislere, bunların eseri olan yeni inanç ve kanaatlere inanıyorlar.” Paşa’nın “yeni iman” dediği bu durum belki Hristiyanlığın verdiği imandan fazla değildir. Ama onun kadar ciddi ve samimidir. Eski Hristiyanlık yerine “yeni bir din” çıktığını söyleyen Paşa’ya göre, “Hristiyan ruhbanların nüfuzu sarsılmıştır, buna şüphe yok. Fakat bu hâl, bilgin, fen adamı ve filozoflardan meydana gelen, yeni bir yol gösterici topluluğun lehine olmuştur.” Bu yeni din de, zuhuruna sebep olan inanç ve gelenekleri devam ettirebildiği sürece yaşayacaktır. Bu yeni dinin de müstebitleri, kandırıcı yayıcıları taassup bakımından Hristiyan azizlerinden geri kalmayacaklarını da öngörür. Peki yeni din mensuplarına öncekinden daha çok saadet verebilecek mi? Cevabı gelecekte olmakla beraber, bugünkü Avrupa nesline ümitler verebildiği için öncekine nispetle bir tercih sebebidir (Sait Halim Paşa, 2017: 146).

Paşa, modernleşmenin yanlış bir algısı olarak dinin zamanla yok olacağı inancını da eleştirir. Bugün medeniyetin temsilcisi olan milletlerin dinleri ile olan ilgilerinin zayıflamasını ve fikren yükselen toplumlarda din inancının kalkacağı varsayılmaktadır. İşte bu varsayımdan hareketle İslâmiyet’in ilk günkü gibi canlılığını koruması ve mensuplarının bağlılığının eskisi gibi devam ettiğinin görülmesi, Batılıların nezdinde, Müslümanların Avrupa milletleri derecesinde yükselmeye kabiliyetleri olmadığı hükmüne varılmasına ve bunu da ilmî bir delilmiş gibi ileri sürmelerine sebep olmaktadır. Müslümanların hakarete uğramasının sebebi de “kendi dinlerine karşı besledikleri sevgi ve hürmet” yanında kendilerinden “bambaşka yaratıklarımız” gibi davranmaya sevk eden söz konusu bu düşüncedir.

Peki, insanlığı ilerlemesinin mutlaka dinsizlikle neticeleneceği iddiası neye dayanır? Bugünkü Hristiyanlık Avrupa’nın manevî hayatını tatmin edemiyor olması

insanlığın dinden uzaklaştığı anlamına mı gelir? Elbette bu kadar özel bir durumdan bu kadar geniş bir sonuca varmak bir hatadır ve insanlığın tekâmül tarihinde bu iddiayı doğrulayacak hiçbir olay yoktur. Aksine, insanlığın dine olan meyli, fikrî ilerlemesi ile beraber gelişmiştir. Bugün bildiğimiz ve bilmediğimiz dinlerin meydana çıkışları ve birbirini aralıksız takip etmeleri, milletlerin fikrî durumları ölçüsünce olmuştur (Sait Halim Paşa, 2017: 145).

5.4. BAHA TEVFİK'İN DİN DÜŞÜNCESİ

5.4.1. Dine yaklaşımı

Baha Tevfik'in etkisinde kaldığı Büchner, Hanioglu'nun belirttiğine göre, kendini “gerçek”in peşinde koşarak, ona ulaşarak, dinlerin tezlerini çürütmeye çalışan bir düşünce adamı görmektedir. Ona göre “gerçek” açık bir şekilde ortadadır ve bunun için derin felsefelere ve kuramlara gerek yoktur. Gerçek ve bilim ayrıca, kendi ahlâklarının da dinin yerine geçmesini sağlayacaklardır. Fakat bu anlayış vülger materyalistlerin tatmin etmez ve zamanla Beşir Fuat'ın pozitivizme, Abdullah Cevdet'in Jean-Marie Guyau'nun idealizmine ve Baha Tevfik'in de Haeckel'in monizmine yönelmesine sebep olur (Hanioglu, 2012b: 32). Baha Tevfik'in Tanrı'ya inancı noktasında hayatı teist ve ateist döneme ayrılır. Çocukluğundan, İstanbul'da Mülkiye'de öğrenci olduğu yıllara kadar Tanrı'ya inanır. Ludwig Büchner'in Madde ve Kuvvet'ini okuduğu Mülkiye'deki öğrencilik yılları olan 1904-1907 senelerinde ateizmi benimsemiştir. Yani, 1904 yılının sonlarından 1914 yılındaki ölümüne kadar olan dönemi, ateist dönem olarak nitelendirilebilir (Ateş, 2017: 261).

Baha Tevfik'in dine yaklaşımı seküler bir karakterdedir ve Fransa'yı model alır. Fransa'nın laik eğitim sistemini, dinî olmayan kuramların öğretimini Osmanlı toplum yapısı için uygun görür. Din bir bakıma toplum ve devlet yaşamına temel oluşturmamalıdır. Baha Tevfik, ahlâkta da laik bir tavrı benimser. Ahlâk dine dayanmamalıdır. Çünkü, Osmanlı devleti çok dinli bir devlettir ve her topluluk kendi dinine göre bir ahlâkî sistem benimserse bu toplumlar arası ilişkilerde çatışmaya sebep olur. 20. asır medeniyetinde bu duruma kimse dayanamaz (Baha Tevfik, 2002: 61). Ayrıca ahlâk bütünüyle dine dayanmasa da din ahlâkın önemli bir kaynağı kabul edilir. Baha Tevfik'in laik bir ahlâk ve sosyo-politik yapı tasavvurunun arka planında felsefi

gerekçeler yanında Osmanlı toplum yapısının kozmopolit karakterinin de belirleyici olduğu görülmektedir.

Baha Tevfik'in dünya görüşü içerisinde pozitivizm, natüralizm ve materyalizm doktrinleri belirleyici bir rol oynar:

O'nun düşünce yapısını oluşturan bu öğretiler ile bencillik kavramı, dinsel inançlar hakkındaki görüşlerine temel teşkil etmiştir. Baha Tevfik'in pozitivizm anlayışı; empirizm, determinizm ve atâlet (süredurum, eylemsizlik) kavramları çerçevesinde şekillenmiştir. O'na göre ancak deney ve gözlem bizi gerçeğe ulaştırabilir. Deneyssel olarak sınanmayan aklî çıkarımlar, kabuller ve varsayımlar, gerçeğe giden yolda bize asla kılavuzluk edemez, bu yüzden deneye dayanmayan her şey yalandır. Empirizmin yanı sıra, Baha Tevfik'in pozitivist anlayışının dayandığı temellerden birisi determinizmdir. O'na göre insanlar, tabiat kanunları gibi sosyal kanunlardan da bağımsız hareket etmek imkânına sahip değildir (Ateş, 2019: 149).

Baha Tevfik dini felsefî, sosyolojik ve psikolojik açılardan değerlendirir. Dini, teolojik bakışı dışlayarak pozitivist ve materyalist bir yaklaşımla çözümler. Çıkarmış olduğu Felsefe Mecmuası'nın mottosu “Dinin, gayr-ı ihtiyârî bir felsefe”dir. Riya ve bencillik gibi psikolojik boyutu ağırlıklı olan kavramlar ve davranış biçimleri üzerinden de dinî değerlendirmeye tabi tutar.³² Yani, dinin mahiyeti konusunu biri kuram ve diğeri de pratik/yaşam olmak üzere iki boyutta ele alır. Ateş'e göre, Baha Tevfik'in, dinin gayr-ı ihtiyârî bir felsefe yönündeki düşüncesi, O'nun hassasiyet anlayışı bağlamında değerlendirilebilir. Hassasiyeti, Baha Tevfik, “fikirlerin kökleşmesi ve gayr-ı ihtiyârî bir şekilde beynimize ve maddî yapımıza tesir edebilecek bir hâle gelmesi” diye tarif eder (Baha Tevfik, 2014b: 32). O'nun hassasiyet kavramı aracılığıyla dini izahının temelinde, determinist bir karakter gösterdiğini zannettiği süredurum (atâlet, eylemsizlik) ilkesi vardır. Baha Tevfik'in dini gayr-ı ihtiyârî bir felsefe olarak nitelendirmesi, irade özgürlüğünü reddeden determinist anlayışının bir sonucudur. Başka bir ifade ile din ilahî değil insanî kökenlidir (Ateş, 2019: 50).

Dinin mahiyetini ele alırken değindiği konulardan biri de, dinin önemli bir niteliği gördüğü “riya”dır. Ona göre, riya ve dinin iç içe olması kalkınmamızı engellemektedir. Bu yüzden riya yerine medeni cesaret olmalıdır. Ateş (2019)'e göre, dinin mahiyetinde riya bulunduğu görüşü, ilmî bir temelden yoksun olarak gelişigüzel

³² Ali Kemal Bey'in İlm-i Ahlâk kitabını eleştirirken din-ahlâk konusunu genişçe ele alır (Baha Tevfik, 2002: 59-67; Ateş, 2019: 49).

ileri sürülmüş bir iddiadan başka bir özellik taşımaz. Deneyi tek kıstas olarak kabul etmesine rağmen bu düşüncesini doğrulayacak bir olguyu yer vermemektedir. Dinler, O'nun düşüncesinin aksine riyayı ahlâkî bir hastalık, düzeltilmesi gereken ciddi bir davranış bozukluğu olarak görürler (s. 51).³³

Baha Tevfik'in dini ilahî kaynaklı değil de beşerî kaynaklı bir olgu şeklinde değerlendirmesi onun içeriğinin de bu ekseninde biçimlenmesine sebep olmaktadır. Örneğin, dinin bencillik kavramı ile izah edilirken insan psikolojisine indirgenmesi ve dinin sosyolojik bir bakış açısıyla toplumsal olaylar ile açıklanırken topluma indirgenmesi. Baha Tevfik, yücelikten bahseden kavramların, dine duyulan sevginin, hakikat sevgisi ve inancının birer batıl kavramlar ve bencillikten başka bir şey olmadığını savunur (Ateş, 2019: 53). İnsanın her eylemi, her hareketi bir çıkar düşüncesi üzerine kuruludur. Hatta, hayvan, evlat, aile, vatan ve benzeri sevgilerin, gerekse aşkın sırf bencillikten başka bir şey değildir (Baha Tevfik, 2002: 32; 50). Ona göre insan, benliğini teselli için hayâle başvurur ve din de bu tavrın bir sonucudur. Yani, din de, insanın, bencillik ihtiyacını tatmin etmek amacıyla başvurduğu hayâli bir üründür. Bu durumda, dinin temellendirilmesi insan psikolojisine dayanmaktadır (Ateş, 2019: 53). Ateş (2019)'e göre, Baha Tevfik,

Dini, yüce kavramları ve bütün eğilimleri bencillığe dayandırırken, indirgemeci bir tutum sergiler. Çünkü, insan benliğinde bencillik duygusunun yanı sıra, bencillığe tamamen ters, kendisindeki olumsuz arzu, duygu ve düşünceleri toplum, insanlık, din, Tanrı için kontrol edebilme ve diğerkamalık yetisi de vardır. Kişinin dünyaya ait her türlü çıkardan, dine, vatana ve diğer insanlara duyduğu sevgi yüzünden vazgeçip, şehit olmak için ölüme gitmesini bencillik teorisi açıklayamaz (s. 54).

Baha Tevfik (2014c), ahlâk gibi dinin de psikolojik temellendirmesi yanında toplumsal dayanağından da bahseder. İnsanı kapsayan bütün olgular aslında toplumsaldır ve toplumsallığın bir ürünüdür. Aşk gibi din de toplumsal sürecin bir ürünüdür. Toplumsallık her dönemde bulunduğu için de bu olgular kendi koşullarında yeniden üretilmektedir (s. 106). Dini topluma bağlı bir kurum olarak değerlendirmesi Emile Durkheimci bir yaklaşımdır. Kendisi de bu etkiyi açıkça dile getirir:

³³ Örneğin İslâmiyet, mallarını gösteriş için harcayan kimseleri kınamakta (Kur'an 4/38), ibadetlerinde gösteriş yapanları dini yalanlayan kimseler olarak nitelemekte (Kur'an, 107/1-6), dinin Tanrı'ya has kılınarak yalnızca O'na kulluk edinilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Kur'an, 7/29). Bu örnekler rıyanın dinin yapısında bulunmadığını, ikiye bölünmüşlüğü dinin prensiplerine zıt bir özellik olduğunu göstermektedir.

“Memleketimizde varolan toplumsal durumları incelemek istediğim zaman kendi gözlerimin yetmediğini anladım. Ve hızla toplumsal bilimlerde Durkheim'ın, toplum biliminde Desmoulins'in pek büyük bir maharetle hazırlamış oldukları gözlükleri aldım. Bunlarla toplumsal durumlarımıza baktım” (Baha Tevfik, 1997: 39). Dinin kökenini bazen bireyde, bazen toplumda ama her halükârda insanda arayan Baha Tevfik, bu tutumuyla, dinin aşkın ve Tanrısal bir boyuta sahip olmadığını düşündüğü açıktır (Ateş, 2019: 59).

5.4.2. Baha Tevfik'in dinler hakkındaki görüşleri

Baha Tevfik'in çeşitli vesilelerle dünyadaki dinler hakkında görüş bildirdiği görülmektedir. Bu dinler: Brahman dini, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet'tir.

Baha Tevfik'in dinlerden bahsetmesi genellikle felsefe tarihi veya tercümeleleri vasıtasıyla kitapların girişlerine yaptığı açıklamalardan ibarettir. Hint dinlerinden bahsederken de Hint felsefesini anlatır ve felsefenin dine dönüşümü süreci üzerinden konuya değinir. Brahman dinine değinirken, insanın tabiatın bütün kuvvetlerini, kendisi gibi zekâ ve irade ile vasıflı ve kendi şeklinde bir varlık kabul ettiği “politeizm” felsefesinden panteizm inancına atladığını belirtir. Brahman dininin esasını bu inanç teşkil eder. Bu dindeki pek çok allahlar üç büyük allah'a ve bu üç büyük allah da genel ve biricik bir Allah'a indirgenmiştir. Bu Allah ise ruhtur. Dünya Allah'ın tecellisidir; Allah dünyayı bir aşk sonucu olarak yaratmıştır. Bu aşk hırs ile karışıktı. Bazen yapar bazen yıkar, bazen de muhafaza eder. Yaparken Brahma'dır, yıkarken Siva'dır, muhafaza ederken Vişnu'dur. Baha Tevfik bunu Hintlilerin teslisi şeklinde adlandırır. Budizm'in Nirvana inancına da değinen düşünürümüz, Budizm'de Nirvana'nın ilhamlarına tâbî olarak yaşamdan el çekilmesinin söz konusu olduğunu söyler. O'na göre nirvana, yokluk demektir. Bu, insan için korkulacak bir şey değil, bilakis temenni olunacak bir şeydir. Budizm'i açıklarken, saf bir din, vecde getiren ve coşturan bir din gibi daha çok yüzeysel ve muğlak ifadeler kullanmaktadır (Ateş, 2019: 95-96).

Brahman Dini, züht, takva, tevazu, sadelik, sabır, haksızlıkları affetme, zayıflara ihtiram ve muhabbet, kadınlara ihtiram ve muhabbet, hayvanlara ihtiram ve muhabbete dayanan bir dindir. Fakat sahip olunan ahlâk olanca azametine rağmen özgürlükçü değildir. İnsanlar arasında sınıf ve dereceler teşekkülüne ve nihayet

ruhbanın nüfuz ve istibdadına yol açmıştır (Baha Tevfik, 2014b: 278). İnsanlar arasında sınıf ve dereceler oluşumuna ve sonunda ruhban sınıfının nüfuz ve istibdadına sebep olmuştur. Hinduizm'in özgürlükçü olmayan baskıcı bir din olmasına örnek olarak bu dinde kadının; ırz ve namusun canlı bir tecellîsi gibi algılanarak ölümden sonra da özenle korunabilmesi için, karı-kocanın ölümlerinde de ortak sayılmasını ve kocası ölünce karısının da diri diri onunla beraber defnedilmesi veya ateşte yakılması geleneğini göstermektedir (Ateş, 2019: 97; Baha Tevfik, 2015: 104).

Zerdüş'tün metafiziğine hâkim olan fikir panteizm değil, düalizmdir. Bu inanışta, kâinat ışık ile karanlıktan, hak ile bâtıldan, hayır ile şerden bileşmiş bir zamirdir. Bu dünyayı ebedi olan "Kelâm" ve hakikatin, zekânın ifadesi demek olan "Fiil" vasıtasıyla yaratmıştır. Ehrimen, şer ve karanlık esastır ki, sürekli Hürmüz ile mücadele eder; fakat sonuçta mutlak Hürmüz galip gelecektir. İranlılar nezdinde hayır ve şer olmak üzere mevcut olan iki esasın biri ışık ile diğeri karanlıkla tefsir olunur. Bunun için adetleri ışığa, güneşe, ateşe tapmak suretiyle tecelli eder (Baha Tevfik, 2014b: 279).

Baha Tevfik, İbranî/Musevî metafiziğinde en esaslı fikrin kâinatın maddesiyle ilgili olmadığını bu maddenin şahsî sebebiyle ilgili olduğunu belirtir. Museviliğe göre Allah bağımsız bir kuvvettir. Kendi keyfi ve arzusuyla bu âlemi yaratmıştır. İnsan da cüz'î iradeye malik bir kudrettir. Allah'a ister itaat, isterse isyan eder. İbranilerin ahlâkınca ödev Allah'ın sıfatlarından birisidir. İnsanlara yasaklama şeklinde amir olur. Hükümdarlık hem bir iyilik hem bir kötülüktür. Yahudilere ait bütün meslek ve mekteplerde iyilik ve merhamet fikirleri görülür (Baha Tevfik, 2014b: 281). Yukarıda değinildiği gibi "yaratılış" da ilk defa Yahudilikte görülür. Ayrıca Yahudiliğin Hindistan felsefe akımlarının etkisini taşıdığını düşünür.

Hristiyanlık dinini 'Hristiyan Felsefesi' olarak adlandıran ve Hindistan felsefe akımlarından etkiler taşıdığını düşünen Baha Tevfik (2014), Hristiyan ilâhiyatının üç temel prensibe dayandığını söyler (s. 303-304):

1. Allah'ın, En Yüksek Hayır Farzedilmesi: Baha Tevfik Hristiyanlık'ın Eflatun ve Aristo felsefelerinin esaslarıyla diğeri Yunan filozofları ve Doğu fikirlerinin birbiriyle kaynaştırıldığını belirtir. İncil ile Philo'nun, Plotinos ve Platon'un kitapları

Hristiyanlık'ın kökenini oluşturduğunu savunur. Platon'un yüce hayır dediği şey Hristiyan felsefesinde “peder” adıyla yad edilir. Bu peder, tanımlanamaz, vasıflandırılmaz ve anlaşılamaz.

2. Allah'ın, En Yüksek Fikir Farzolunması: Baha Tevfik'e göre, burada tamamıyla Platon'un tümevarım metodu ve fikir öğretileri hüküm sürer. İlâhî fikir yahut kelâm her şeye ait fikirlere sahiptir. Fikir oğuldur ve bu oğlun dâimâ pederini tâkip eder. Fakat babasına göre daha aşağı bir derecede değildir.

3. Allah'ın En Yüksek Ruh Farzedilmesi: Platon, ilahî ruhu, ilahî fikir ile âlem arasında bir araç kabul etmişti. Hristiyanlar bu ruhu fikir ile ilâhî birlik ve eşit kabul ederler. Allah kendi kendini sever. Bizzat aşk ve merhamettir, ruhtur. Allah kâinâtı da sever çünkü, tamamıyla özgür bir halde ve bir aşk sonucunda bu kainatı meydana getirmiştir.

Baha Tevfik'in İslâmiyet hakkındaki görüşleri müstakil telif eserlere dayanmaz. Tercüme ettiği kitaplarda, toplumun tepkisini engellemeye yönelik pratik amaçlara dayalı yazılardır. Doğal olarak bu değerlendirme yazıları da yüzeysel görüşlerdir. Dinler hakkındaki görüşleri ele aldığı sorunlar çerçevesinde ve felsefi bağlamdaki açıklamalarına dayanır. Dini sorunlaştırarak özel bir araştırma konusu yapmaz. Mesela Baha Tevfik özel olarak İslâm Dini'nin inanç esasları, kavramları, kurumları vs. hakkında açıklanmış düşüncelerinin sayısı fazla değildir. Bunun da büyük bölümü, Odette Lacquerre'den çevirdiği “Feminizm Alem-i Nisyan” (Baha Tevfik, 2015: 102-115) adlı eserin sonuna eklediği “Lâhika”da yer alır. Çevirinin konusuna bağlı olarak kadınlar ekseninde değinilmiştir. Bu eserlerde Baha Tevfik İslâmiyet'i kabul edilmiş bir din gözüyle değil, çevirdiği kitabın toplumda tepki görmesini engellemek ve toplatılmasını önlemek gayesini güder. Mesela “Feminizm Alem-i Nisyan” çevirisine yazdığı lahikada İslâm'ı “bizim dinimiz” diye nitelendirir. Hatta İslâm'ın hakikî bir tabiat âliminin asla itiraz edemeyeceği derecede mükemmel bir din olduğunu söyler (Baha Tevfik, 2014b: 87).

İslâmiyet hakkındaki görüşleri ile yukarıda belirtilen din ve inançlar konusundaki görüşlerinin bir tutarsızlık içinde bulunması dikkat çeker. Baha Tevfik, Ahmet Nebil'le birlikte Haeckel'den çevirdiği Vahdet-i Mevcut'un önsözünde ve

sonsözünde bu eseri tercüme etmekteki amaçlarından bahsederken bizim ulemanın çoğunlukla Avrupa dillerine vakıf olmadıkları için bunun gibi dinimize yönelik eleştirilerden bihaber olduklarını, hasmın ne söylediği, nasıl ve hangi noktalara itiraz ettiğinin malum olması gerektiği gibi hususları sayar. Ayrıca, yazarın İslâmiyet'e yönelik eleştirilerini dinimize vakıf olmamaktan kaynaklandığını anladıklarını ve bizim dinimizin, hakiki bir tabiat aliminin asla itiraz edemeyeceği derecede mükemmel bir din olduğunu iddia eder. Hatta mütercimler bu kitabı çevirmek için bekledikleri teşviği Arapça ilimlerde ve İslâm tasavvufundaki vukufuna hayran olduğunu belirttikleri hatip Hafız İsmail Efendi'den aldıklarını belirterek bu kişinin “Bu gibi eleştirilerin İslâmiyet'e asla tesir etmeyeceğini ve İslâmiyet'in, yazar Haeckel'in de -tamamıyla vakıf olsa- hayran olacağı bir mükemmellik derecesinde bulunduğunu söyleyerek hemen yayına girişmemizi tavsiye etti” demektedir (Baha Tevfik, 2014d: 116-117).

Baha Tevfik, bu yolla, hem kendisinin görüşlerini kabul etmiş olduğu batılı filozofları ve bunların materyalist felsefelerini tanıtmış oluyor, hem de geniş halk kitleleri tarafından öğrenilmesini istediği materyalist-pozitivist akımları topluma yaymış oluyordu. Bu husus, Baha Tevfik hakkında çalışma yapan araştırmacıların üzerinde ittifak ettikleri bir durumdur (Ateş, 2019: 245).

5.4.3. Baha Tevfik'te tanrı problemi

5.4.3.1. Tanrı'nın varlığı

Baha Tevfik, teist döneminde yazdığı bir makalede Tanrı'dan, “her zaman arz-ı ubudiyyete mecbur olduğumuz Cenâb-ı Hak/ her zaman kulluğumuzu sunmaya mecbur olduğumuz bir varlık” diye söz etmektedir (Ateş, 2019: 109). Fikir hayatının ikinci dönemi olan ateist devrede ise Baha Tevfik, Tanrı'yı, her şeyi yok iken yaratan, her şeyin varlığa gelme sebebi olan bir varlık olarak değil, insan tarafından icat edilmiş hayâli bir varlık olarak düşünmektedir (Ateş, 2019: 110; Coştu, 2015: 285). Baha Tevfik, ölüm ile Tanrı'nın varlığı arasında ilişki görür:

Sonsuza dek yaşamak düşüncesinin, insana ölümü geçici saymak ve bir müddet sonra dirilerek yine hayata devam etmek fikrini verdiğini öne süren Baha Tevfik, ölüm olayı insanın acizliğini ortaya koyduğu için, insan düşüncesinin bu gibi acizliklerden arınarak daha yüksek bir mükemmellik tasavvuruna mecbur olduğunu, bu

mükemmellik tasavvurunun da Allah olduğunu iddia eder. Baha Tevfik'in bu düşüncelerinden; insanoğlunun tedricî bir şekilde Allah inancına ulaştığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Düşünün, insanın; benliğindeki ölümsüzlük düşüncesinin bir sonucu olarak önce ölümden sonra diriliş ve Âhiret tasavvurlarını oluşturduğu, sonra bu tasarımların insanın aciziyetini gidermede yetersiz kalması üzerine, Âhiret tasavvuruna göre daha yüksek bir tasavvur olan Allah inancını icat ettiği kanaatinde olduğu görülmektedir. Bu da düşünürün Allah inancını insanın benliğine yani psikolojisine indirgediğini göstermektedir (Ateş, 2017: 261-262).

Baha Tevfik'in Tanrı inancının kaynağını insan psikolojisinde araması ile pozitivist mensubiyetinin ilişkisi vardır. İnsanın bütün fiil ve düşüncesinin gözlem ve deney ile ölçülebildiğine olan inancı psikolojiyi de merkeze koymuştur. Allah inancının, insanın nefsinin düşünmesinden kaynaklandığını ileri sürmesi de ondaki psikolojist eğilimi gösteren bir husustur (Ateş, 2019: 111). Baha Tevfik, sonsuza dek yaşamak düşüncesinin Âhiret inancını oluşturduğunu, Âhiret inancının da zamanla insanın ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalması üzerine, insan düşüncesinin daha yüksek bir mükemmellik tasavvuru olan Tanrı inancını meydana getirdiğini ileri sürmektedir. Ateş'e göre bu, yanlış bir açıklama tarzıdır. Tanrı ile Âhiret kıyaslanarak Tanrı, Âhiret tasavvurunun daha gelişmiş bir hali olarak görülemez, çünkü Tanrı ile Âhiret, çok farklı niteliklere sahip kavramlardır. Dinî inanca göre Tanrı, her şeyin varlığa gelme sebebi ve yaratıcısı iken, Âhiret, Tanrı'nın yarattığı bir varlık olup, insanların sorgulanacağı Kıyamet Günü ile, Cennet, Cehennem gibi kavramları içine alan bir hayattır. Bu iddia, dinî inançların yapısını bilmemekten veya dikkate almamaktan kaynaklanır (Ateş, 2019: 113).

Materyalizmi hakikî bir mezhep olarak niteleyen Baha Tevfik, Teizmin Tanrı'ya yüklediği nitelikleri tabiata yüklemektedir. O'na göre tabiat ezeli bir varlıktır ve her varlığın ilk sebebinin, temelinin, başlangıcının, oluşturucusunun doğa olduğu apaçık bir gerçektir. Doğayı bilen her şeyin özünü, niteliğini ve sebebini öğrenmiş olur. Bilgimizin dairesine giren her şey bizim için var, girmeyen yok olduğu için, bu maddî ve hakikî âlemin haricinde başka bir âlem yoktur (Ateş, 2019: 119; Baha Tevfik, 2014c: 124). Baha Tevfik, doğayı her şeyin ilk nedeni varsayar ve bunun bir sonucu olarak, Tanrı'nın yerine doğayı ikâme eder. Doğa ise, kendisini oluşturan madde ile kuvvetin ezeli ve ebedî olduğunu düşünmektedir (Ateş, 2019: 123).

5.4.3.2. Âhiret ve ölümsüzlük

Baha Tevfik, metinlerinde önemli bir yer tutan din konusuna materyalist felsefe açısından yaklaşmıştır. Materyalizmin izleri lise dönemine kadar gitmesi içselleştirilmiş bir materyalist düşünceye sahip olduğunu gösterir. Baha Tevfik, içinde yaşadığımız evreni deney ve gözlemin konusu olan maddî ve hakikî âlem olarak nitelendirerek, bu maddî âlemden başka bir âlem olduğunu kabul etmez (Ateş, 2019: 153). İnsanlardaki ahiret tahayyülü bu âlemden başka bir âlem düşüncelerinin bir sonucudur. Bunun sebebi ise kendi nefislerini düşüncelerinden ileri gelmiştir. Ona göre, insandaki sonsuza dek yaşamak arzusu, insana ölümü geçici saymak ve bir müddet sonra dirilerek yine hayata devam etmek düşüncesini vermiştir (Ateş, 2019: 79). Baha Tevfik, ölümü bir yokluk olarak nitelendirerek, yoklukta hiçbir ızdırap olmadığını, onun her şeyi sessizleştiren, bütün hırsların, nihayetsiz emellerin, faydasız didişmelerin üzerine zamanın görünmez elleriyle örülmüş unutmaya örtüsünü örten bir uyku olduğunu söyler (Ateş, 2019: 80).

Baha Tevfik, bu düşünceleri ile yondeş biçimde ölümden korkulması yönündeki tavsiyeleri de yanlış bulur. Ölüm ona göre, yorgunluklardan, hırslardan uzak durmak ve bir uyku, dinlenme demek olduğu için korkmak yersizdir. Ölümden korkmanın sebebi aslında, ölüm sonrası hakkındaki tahayyülümüzdür. Ölümün bilinmeyen bir son olduğu bunun da insanları hayaller kurmaya ittiğini, bilinmeyen de her zaman korku kaynağı olduğunu belirtir. Oysa, ölümü ebedî bir dinlenme olarak algılayanlara göre ise bundan daha tatlı bir şey olamayacağını iddia eder (Ateş, 2019: 80).³⁴

³⁴ Ateş, Baha Tevfik'in, ölümden korkmanın, ölümden sonrasıyla ilgili türlü türlü hayat tahayyül etmekten kaynaklandığı iddiası da zayıf bir iddia görür. Çünkü Âhiret'e inanan dindar bir insanın ruh yapısı içerisinde ölümden korkmak diye bir şey yoktur. Zaten böyle bir şey olsaydı, kutsal gayeler uğruna canını feda etme, şehit olma gibi hadiseler görülmezdi. Baha Tevfik, Tanrı inancının temelinde de ölümü görür. Sonsuza dek yaşamak düşüncesinin, insana ölümü geçici saymak ve bir müddet sonra dirilerek yine hayata devam etmek fikrini verdiğini öne süren Baha Tevfik, ölüm olayı insanın acizliğini ortaya koyduğu için, insan düşüncesinin bu gibi acizliklerden arınarak daha yüksek bir mükemmellik tasavvuruna mecbur olduğunu, bu mükemmellik tasavvurunun da Allah olduğunu iddia eder (Ateş, 2017: 261-262).

ALTINCI BÖLÜM

DÜŞÜNCELERİN KİYASLAMASI

6.1. TOPLUM DÜŞÜNCESİ

Ele aldığımız düşünürlerin metnindeki toplum ve türevi temalarında ortaklıklar, farklılaşmalar ve çatışma noktaları vardır. Farklılıkların ve çatışmanın kaynağında ideolojik ve felsefi yaklaşımdaki farklılıklar görülür. Ortaklıklarda ise benzer temalar söz konusu olsa da sorun tespitleri, çözüm yöntemleri ve yaklaşımlarında bir benzerlik görülmez. Konulara yaklaşımlarındaki derinlik, yöntem, bakış açısı, bilimsellik açısından önemli bir farklılık söz konusudur. Bu bölümde tez konumuzu oluşturan düşünürlerin toplum hakkındaki düşüncelerinin karşılaştırması yer almaktadır.

6.1.1. Birey-toplum

Gökalp, insan ilişkilerini, toplumu, kültürü farklı ölçütlere göre tasniflediği gibi bunlar arasındaki ilişkileri de ayrıntılı bir şekilde izah eder. Bu çerçevede geniş bir çözümleme diğer düşünürlerde görülmez. Gökalp'in sosyal teorisinin merkezî ilgi alanı olan birey-toplum ve bunlar arasındaki ilişki üzerinde düşünmeye yazı hayatının erken döneminde başladığı görülür. Mesela, Diyarbakır'ın nüfusunun yüzde onunun mahkûm ve kaçaklardan oluşmasının sebebini araştırır. Aşiret yapısının güçlü olduğu bölgede işlenen bir cinayetin sorumlusu olarak katilin/bireyin değil de aşiretin sorumlu tutulduğunu gözlemler. Burada sorumlu birey değil mensubu olduğu kolektif gruptur yani toplum (Gökalp, 1976: 103-106). Bu sosyolojik gözlem sonraki yıllarda da toplum teorisinin merkezî kabullerinden olacaktır. Sabahattin Bey'in sosyal teorisi ise

tam anlamıyla bireyci ve cemaatçi toplum ikiliğine dayanır. Ama Gökâlp gibi topluma değil, bireye temel belirleyici işlev yükler. Baha Tevfik ve Sabahattin Bey, ferdiyetçi bir yaklaşıma sahipken Gökâlp, ahlâksızlığın bir tezahürü olarak ferdiyetçiliği göstermesi dikkat çeker. Sabahattin Bey, Osmanlı Devleti'nin sorunlarını tartışırken de bu ikilik üzerinden bir çözümleme gerçekleştirir. Sorun Osmanlı devletinin cemaatçi bir toplum yapısına sahip olmasıdır. Çözüm ise, bireyci toplum yapısına geçiştir. Bu geçişte Sosyal Bilim (Science Sociale) yöntemiyle eğitim süreci temel önemdedir. Siyasî çerçevesi ise âdem-i merkeziyettir. Sabahattin Bey, toplumun refahı ve gelişmesini hiçbir otoriteye bağlı olmayan, kendi ayakları üzerinde duran, haklarını bilen ve savunan, üreten girişimci bireylerin varlığına ve yetişmesine bağlı görür. Ekonomik özgürlüğünü ne aileye ne de devlete dayandırır, aksine şahsi teşebbüse/özel girişimciliğe dayandırır. Sabahattin Bey, bireyci yapının üstün olduğu toplumların aynı zamanda tarımcı toplumlar olduklarını özellikle vurgular. Bir bakıma sosyal yapının belirleyeni olarak tarımı görür. Hatta kimi metinlerinde bilim ve düşüncüyü de önceler. Sabahattin Bey, bütün yazı hayatı boyunca bu sorun tespiti ve çözüm formülünden ayrılmamıştır. Paşa'ya göre ise, doğa kanunları gibi toplumsal kanunlar vardır ve bunlar insanın keşfine bırakılmamış, Peygamber tarafından insanlara tebliğ edilmiştir. Doğa kanunlarını ise insanlar çeşitli yöntem ve araçlarla keşfederler. Bu açıdan insan hem doğa hem sosyal kanunlara bağlıdır. Paşa, toplum ve bireyi zıt kutuplar olarak görmez. Diyalektik bir ilişki içindedir. Sosyal yapı, bireyin ahlâk ve zihnî yapısı üzerine inşa edilir. İslâm toplumlarının sosyal yapısı ile toplumun kanunlarını ve kurallarını içeren bir anlamda şariat arasında sıkı bir bağ vardır. İnsan, düşünce, akıl ve bilinç sahibidir. Bu özellikleriyle de topluluk oluşturma yeteneğine sahip bir varlıktır. Sosyal yapıya yaptıkları vurgu açısından Gökâlp, Sabahattin Bey ve Paşa ortaklaşırken yapının bileşenlerine yönelik vurguda farklılaşırlar.

Gökâlp, Türk ailesinin millî kalarak asrileşmesini savunur. Yani Türk ailesi, Avrupa medeniyetinden yeni zihniyetler alarak asrileşecek fakat Türk ailesi ne Fransız ne İngiliz ailesinin benzeri olacaktır. Gökâlp ve Baha Tevfik kadın erkek eşitliği ekseninde feminizmi gündemlerine olumlu bir konumdan alırlar. Fakat Gökâlp'te aile millet için vazgeçilmez bir önemde iken Baha Tevfik aile hakkında olumlu düşüncelere sahip değildir. Paşa, ise Gökâlp'in eleştirdiği ve tefrit kategorisinde gördüğü geleneksel aile yapısını savunur. Feminizme sert eleştiriler getirir. Sabahattin

Bey’de radikal bir gelenekten epistemolojik kopuş vardır ve bu sebeple de toplum ve devlet projesinde halkın tedricen kendi kurumları ve geleneği içinde bir dönüşümden ziyade halkın aile kurumu başta olmak üzere varoluşunu sağlayan kurum ve değerlerin dönüşümünün sağlanarak bir modernleşme projesine sahiptir. Bu konuda da esnek bir düşünsel yapıya sahip değildir. Ya olur ya olmaz çizgisindedir.

Sabahattin Bey, Baha Tevfik ve Gökalp pozitivist felsefeye ve Darwinci bir yaklaşıma, farklı kullanım tarzları da olsa, sahiptirler. Sabahattin Bey (2007)’de birey, toplum ve aralarındaki ilişki biçimi de bu ekseninde çözümlenir. İnsan tabiat kanunlarının etkisindedir ve bu bizim irademiz dışındadır. Darwinci anlayışının kabulünde mücadelede güçlü olan ayakta kalacaktır ve güçlünün zayıfı sömüreceğinin “doğallığına” vurgu vardır (s. 109). Gökalp (1981), bir toplumun oluşumunda Darwin’in “yaşamak için mücadele” yasasına göndermede bulunur. Şehir ve köy ayırımına dayandığı görüşüne göre, şehir küçük bir alana sıkışır ve etrafındaki çiftçi ve çoban topluluklar da şehri besleyemediği durumunda birbiri ile rekabete girer. Aslında aynı tür yapılar dar bir alanda dahi olsa birbiri ile rekabet etmeden yaşarlar (Gökalp, 1981: 128).³⁵ Şehirdeki yoğunluk bu durumda toplumu yeni meslekler icat etmek zorunda bırakır ve böylece rekabetten kurtulur (s. 129). Baha Tevfik (2002)’e göre de insan ilişkilerinin temelinde “güç” vardır. Hak güçten doğar. Toplumsallık da aslında bundan ibarettir (s. 79-80). Kuvvet belirleyici ise, hak kuvvetle ortaya çıkıyorsa hep güçlüler yaşayacak zayıflar ise yok olacaktır. Bu durum ise bir haksızlık değildir. Burada sosyal Darwinci düşüncenin açık bir ifadesi görülmektedir. Darwinci etkinin üç düşünürde de etkisi olduğu görülmektedir.

Sabahattin Bey ve Gökalp’te determinist düşünce baskın halde bulunmakla beraber “belirleyici unsur” da benzerlikler yanında farklılıklar da görülebilmektedir. Sabahattin Bey insanın tabiat kanunlarının etkisinde olduğunu ve bizim irademiz dışında geliştiğini söyler. Aynı şekilde Gökalp de tabiat ve coğrafyanın toplumun ve devletin yapısını belirleyen unsurlardan olduğunu vurgular. Sabahattin Bey ve Gökalp

³⁵ Gökalp’in toplum tasavvurunda tabiatın işleyişine öykünme sıkça görülür. Mesela şu örnek dikkat çekicidir: “Bir meşe üzerinde aralarında komşuluktan başka bir münasebet olmayan iki yüz nevi böceğin barındığı müşahade edilmiştir. Bu böceklerden bir kısmı ağacın meyvelerinden, bir kısmı yapraklarından, bir kısmı kabuklarından, bir kısmı da köklerinden gıda alırlar. Halbuki bunların hepsi aynı nev'e mensup olup da ağacın yalnız meyve yahut köküyle tegaddiye mecbur olsa idiler, beraber yaşamalarına katiyen imkân olamazdı (Gökalp, 1981: 128).

coğrafi yapının toplumun biçimlenmesindeki rolüne değinirler. Gökalp'e göre, bir toplum ve siyasî yapı coğrafi yapıya göre yeni biçimler alır ve değişir. Dağlık ve çöl hâlindeki bir ülkedeki kavim ile ırmakların, ovaların, denizlerin bulunduğu bir ülkedeki kavim aynı değerlere, mefkûreye, teşkilatlanmaya sahip olmaz (Gökalp, 1981: 124). Sabahattin Bey (2007) Avrupa medeniyetini kutsar ve medeniyetin tek kaynağı olarak görürken bunun gerekçesini de coğrafya ve iklimle açıklar. "Çünkü Avrupa'nın tabiat-ı mutedilesi hem rahim hem münebbihtir" (s. 109). Onun sosyal teorisinin merkezî kavramlarından şahsî teşebbüsün kaynağında da coğrafya vardır; hatta bu kökleri bozkırın buradaki göçebelerine kadar götürür. Mesela, Doğu'da "çobanlık sanatı" ile "cemaatçi yapı" arasında kurduğu bağ gibi. Oysa eski çağlarda Yunanlılarda da çobanlık görülür. Çobanlığın Doğu'da meydana getirdiği "hayal gücü ve derin düşünme yeteneği" yanında Yunanlılarda coğrafyanın etkisi ile meyvecilik ve yemiş toplamanın verdiği "anlatım kolaylığı ve fikir kıvraklığı" da birleşir (Sabahattin, 2007: 398). Sabahattin Bey, belirtildiği gibi, bireyciliğin kökenlerini açıklarken sert iklim koşullarından ve ailenin en büyük çocuğuna malikanenin bırakılmasını temel sebep olarak belirler. Gökalp de yaptığı tarih araştırmalarında bozkırın sert ikliminden ve baba ocağının ailenin büyük oğluna bırakılmasından bahseder ama ailenin sürekliliğinin sağlanması bağlamında. Fakat iki düşünür de bu durumun Türklerin sosyal yapısını nasıl etkilediğini açıklama gereği duymaz. Mesela Sabahattin Bey, Yunanlılarda görülen koşulların Türklerde de görüldüğü halde neden Türklerin cemaatçi toplumsal yapıya sahip olup da bireyci toplumsal yapıya sahip olmadığını açıklamaz.

Gökalp, toplum determinizmini güçlü bir şekilde savunurken biyolojik determinizme karşı çıkar. Çünkü insan, açlık, susuzluk, cinsî ihtiyaç gibi eğilimlerin etkisi altındadır ama bunların zorunlu belirleyiciliği söz konusu değildir. Üç ay oruç tutanları, kırk gün çile çekenleri, intihar amacıyla ölüm orucuna yatanları örnek gösterir, zorunlu belirlenimi reddeder (Gökalp, 1974: 59-60). Baha Tevfik (2016b) ise Gökalp'in aksine biyo-psikolojik temelli bir birey yaklaşımını savunur. Hakikat denilen şeyleri bir arıza olarak niteler. Ona göre, bizim organlarımız haricinde ne renk ne ses ne koku ne de hararet vardır. Bütün bu nitelikler, eşyaya organlarımızdan verilir. "Gayr-i şahsi" hiçbir şey mevcut değildir. Her şey idrakle vardır ve kişiden kişiye de değişir. Buna dayanarak gerçekleri hariçte değil; kendimizde aramak ve bulduğumuz

neticelere kendimizce vasfını ilave etmek gerekir (s. 193-194). Baha Tevfik, insanın biyolojik eğilimleri üzerine ahlâk kuramını inşa etmeye çalışır. Oysa ahlâk, biyolojiyi aşan bir inanç ve zihnî temsile dayanarak toplumun düzen sisteminin normatif değerleridir. Bu noktada Baha Tevfik'in Gökâlp'te güçlü bir vurgu olarak sosyal teorisinde önemli bir yer tutan tarihselliği ve kültürü yok sayarak evrensel ve soyut bir birey tanımı yaptığı görülür. Fakat tabiatın insan üzerine etkisi konusunda Gökâlp ve Sabahattin Bey'le örtüşür. Ona göre (1997), doğa kendi “zorbaca yasalarına” bireyi boyun eğmek zorunda bırakmaktadır. Doğanın bireylere birbirinden farklı beceri ve yetiler dağıttığını söyler. Bunları yok etmek ise doğaya karşı durmaktır (s. 40). Sabahattin Bey de sosyal deterministtir. Sosyal yapı, toplumsal, iktisadî, felsefî, kültürel bütün yapı unsurlarının temel belirleyicisidir. Paşa'da ise sosyal kanunlar bağlamında şariat ana belirleyici konumundadır. Bu sebeple sosyal yapı bütün eylemlerin kaynağıdır.

Toparlayacak olursak, düşünürler eylem-yapı veya birey-toplum ilişkisine dair sorunları ele alırken söylemlerinin ağırlık merkezini birey veya toplum teşkil etse de ikisi arasında keskin bir epistemolojik ayrışma söz konusu değildir. Sosyal gerçeklikte hem bireyin hem de toplumun işlevsel konumu kabul edilir. Amaçladıkları toplum tipinde ise, devletin yıkılması ve toplumsal örgütlenmenin dağılması gibi, dönemin koşulları doğrultusunda bir “tercih”te bulunurlar. Kiminde birey kiminde toplum öncelenir. “Yeni toplum”, “yeni hayat” bu zeminde inşa edilmelidir. Bu sebeple de toplum veya bireyi bütüncül düşünce yapıları içinde tutarlı, sistematik bir toplum teorisiyle ilişkilendirmekte zorlanmışlardır. Sabahattin Bey ve Baha Tevfik'de öne çıkan “birey”, Ziya Gökâlp ve Paşa'daki öne çıkan “toplum”, kuramlarında etkileşimsiz, sınırları net belirlenmiş şekilde yer almaz. Düşünürlerin birey veya toplum merkezli bir kuram oluşturma çabasında hem bireyin ve hem de toplumun önemini vurgulamak zorunda kalmaları veya ötekinin de “önemli” olduğu veya ötekine karşı olmadıklarını gösterme kaygısı kendini açıkça gösterir.

Baha Tevfik, bireyi önceleyen bir toplum kuramına sahip olmakla birlikte bireyin tezahür alanı veya tecessüm ettiği bir toplum çerçevesini de reddetmez. İkisi arasındaki birbirini öncelemeyen bir dengeyi önemser. Ayrıca, doğanın insanları yetenek ve yetkinlikleri açısından farklı yarattığını ve bunları eşitlemeye çalışan bütün

ideoloji ve yapılara karşı durması toplumu da eleştirdiği bir alan olarak görünürlük kazanır. Bu fikirleri Paşa ile örtüşür. Baha Tevfik'in toplumun varlığını ve aldığı kategorik biçimlerin ancak bireyle mümkün olduğunu vurgulaması ile Gökalp'in toplumun varlığının bireylerin toplamından “başka” bir yapı olarak görmesi, ikisinin sosyal teorisindeki ince farka işaret eder. Fakat ifade etmek gerekir ki, Gökalp, “Büyük adam” ve “fert-şahsiyet” kategorileştirmesinde bireyin sosyal teorisi içindeki yerini belirginleştirmeye çalışır. Toplum içinde ferdin yok olmadığı veya yapı içinde edilgen bir konumda bulunmadığını ikna edici şekilde açıklar. Bireyin bu konumlaştırılmasından sonra çeşitli metinlerinde topluma güçlü vurgu yapmaktan da geri kalmaz. Gökalp aslında, vurguladığımız gibi, “Yeni hayat”ın yeni toplumu için bir tercihte bulunur ve bu tercihini de “Toplum” a daha fazla önem verilmesi üzerine kurar. Bu bireyin bir özne olarak varlığının reddi değil aksine kabulü anlamına gelir. Yani birey ve toplum Gökalp’te bir karşıtlık içinde değildir. Paşa’da ise yapı-özne ilişkisi yapı lehine bozulur. Toplum teorisinde dine önemli bir rol verir. Toplum ve doğa yasaları teolojik bir dille izah edilir. Toplumun da doğa gibi yasaları olduğundan hareketle bireyi-özneyi tali veyahut işlevsiz bir konuma oturtur. Toplum yasaları gibi doğanın yasaları da geçerlidir. Paşa’da Batı ve İslâm toplumları keskin bir karşıtlık üzerine kurulmuştur. Tarih üstü, soyut, özcü bir karakter sergiler. Bu sebeple de sosyo-kültürel değişime sıcak bakmaz. Sabahattin Bey de Paşa gibi toplumun yasalarından bahseder ve buradan hareketle aslında söylemde güçlü bir yer tutan birey işlevsiz bir konumdadır. Bütün belirleyici “sosyal yapı”dır. Ama sosyal yapının da belirlendiği coğrafya, iklim, kültür gibi etkenler söz konusudur. Ayrıca, Paşa ve Baha Tevfik’te bireyleri eşit görmeyen doğal eşitsizlik nosyonu hâkimdir. Sabahattin Bey de savunduğu âdem-i merkeziyet sisteminin bir ürünü olan özerk bölgelerde, seçkinler ve büyük toprak sahiplerinin yönetici olması gibi düşünceleriyle eşitsiz bir toplum yapısını savunur.

Düşünürlerimizin her biri gerçekliğin doğasıyla ilgili tartışmalara da girmişlerdir. Toplumsal yaşantı konusunda, toplumun doğası, doğanın kuralları, toplumun kuralları gibi yasalardan bahsetmişlerdir. Bu yasa Ziya Gökalp’ten Sabahattin Bey’e Baha Tevfik’ten Sait Halim Paşa’ya bütün farklı ideolojik duruşlardaki düşünürlerimizde ortak temalardan biridir.

Gökalp, hem özel alan olarak ailenin esası gördüğü özel otorite ile hem de devletin temeli olarak gördüğü kamu otoritesinin, güçlerini ahlâktan aldığını belirtir. Böylece ahlâkı, özel ve kamusal alanın bütünleştiricisi konumuna oturtur. Gökalp, fertten daha yüce olarak toplumun ahlâkın gayesi olabileceğini vurgularken yani ahlâkı kolektif bir güç olarak görürken “Ahlâkın kılavuzu vicdandır” önermesiyle de Baha Tevfik gibi bireysel bir kaynağa göndermede bulunur. Baha Tevfik, bilimden beslenen bir ahlâktan hareket ederken Gökalp, yetişkinlerdeki ahlâkî düsturların vicdanlarında önceden yazılmış gibi hazır bulunmalarından bahseder. Ona göre bu düsturlar tamamıyla, doğuştan ve kendiliğindendir. Böylece “öğrenilen” bir ahlâk yanında doğuştan gelmesi gibi bir ikinci kaynaktan da bahsetmiş olur. Gökalp, yeni ahlâkın inşasında, Baha Tevfik gibi bilimden de beslenmesi gerektiğini savunur. Paşa’da ise ahlâkın kaynağı tartışmaya muhal bırakmayacak şekilde dindir, yani İslâm’dır.

Gökalp’in sosyal kuramında özne vardır. Tarihî ve kültürel bir sistem içinde işlevsel konumda yer alır. Fert-şahsiyet ayrımı da özneyi belirginleştirme kaygısının bir ifadesidir. Sabahattin Bey’de ise sosyal yapı temel belirleyicidir ve toplum yasalarına tabîdir. Aynı şekilde Paşa’da da sosyal yapı belirleyicidir ve toplum yasalarına birey uymak zorundadır. Sabahattin Bey’in savunduğu ideal birey tarihsizdir. Gökalp’te ise tam tersi bir durum söz konusudur. Yani Gökalp düşüncesinde özne vardır ama Sabahattin Bey’in düşüncesinde özne yoktur. Baha Tevfik’te ise doğanın temel sonucu bireyin farklılığıdır. Dolayısıyla birey kendi özerkliğini doğanın bu yasasına borçludur. Ama yine de Baha Tevfik’in bireyi tarihsiz, soyut, evrensel bir tiptir. Bu yönüyle de özne siliktir.

Düşünürlerimiz, düşünce sisteminde determinist yaklaşımı savunsalar da eserlerinde öznenin varlığı konusu gündeme getirilebilir. Bu eksende “irade” konusu açıklayıcı olabilir. “İrade” kavramı Baha Tevfik ve Gökalp’in eserlerinde yer bulur. Toplumu öne çıkarıyor gözükse de, Gökalp’te iradesini ortaya koyan bir özne birey olgusu, sosyal teorisinde güçlü bir şekilde konumlanmıştır. Baha Tevfik ve Sabahattin Bey ise bireyi öne çıkarıyor görünmesine rağmen birey özne, birey-dışı etkenlerin belirleyiciliğinde yok olmaktadır.

Ele aldığımız düşünürlerin hepsindeki ortak hareket noktası, mevcut düzenin eleştirisi ve yeni bir düzenin inşası üzerine kurulmuş olmasıdır. Yıkılmış olanı yeniden yapmak üzerine kurulu bir sosyal teori ortaya koymaya çalışmışlardır. Birey-toplum ikiliği üzerine kurulu olan tartışmada kavramlar Batı sosyolojisi ve düşüncesinin etkisi altındadır. Fakat kavramların içerikleri özellikle Gökâlp ve Paşa’da önemli ölçüde içinde yaşadıkları toplumun tarih, kültür ve din çerçevesi dikkate alınmıştır. Sabahattin Bey’de bütünüyle ve Baha Tevfik’te ise büyük ölçüde kavramların içeriklerinde Batı düşünesindeki anlamı belirleyici olmuştur. Metinlerdeki teorik konuların doğrudan siyaset ve toplum katında bir sonucunun görülebilmesi kaygısı güdüldüğü gözlemlenebilmektedir. Teoriden, mevcut toplumun eleştirisi ve yeninin inşası için hızlandırılmış bir cevap beklenmektedir.

6.1.2. Millet, Türklük ve Osmanlılık

Düşünürlerimizin her biri Türklük, Osmanlılık gibi kimlik kategorileri hakkında düşüncelerini ifade etmişlerdir. Dönemin canlı tartışmalarının başında kimlik tartışmaları gelmektedir. Gökâlp, Türk olmak için, yalnız Türk kanı taşımayı kâfi görmediği gibi her şeyden evvel Türk harsı ile terbiye görmek ve Türk mefkûresi için çalışmayı şart görür. Paşa da, İslâm’ın insanlar arasındaki ırk ve menşé farklılığını kabul etmediğini belirtir. Ona göre insan, ırka bağlı bir unsur değil, sosyal ve siyasî bir unsurdur. Bu açıdan Gökâlp ve Paşa, “ırk”ın varlığını reddetmez ama toplumun/milletin kuruluşunda belirleyici olmadığı üzerinde fikir sahibidirler. Ayrıca, sosyo-kültürel ve politik etkenlerin millet olmadaki rolünü açıkça dile getirirler. Paşa, “Osmanlı toplumu”nu ayakta tutan bir tutkal mahiyetinde “ülkü birliği”ne vurgu yapar. Ülkü birliği, Gökâlp ve Baha Tevfik’te de ortak bir değer olarak öne çıkar.

Gökâlp, milletlerin oluşumunda ve çözülmesinde dile belirleyici bir rol verir. Yüzyıllar sonra bir kavmin millet olmasında ve millî bilincin ortaya çıkışında dilin etkisi olduğu gibi milletin yok olmasında da dil belirleyicidir. Toplumun son evrim formu olan millet halinden eski hâle dönüş de mümkündür. Paşa’nın da, Gökâlp’teki “millet olma” olgusunu “Bir insan topluluğunun millet haline getirilebilmesi” şeklinde ifade ettiği görülür. Bunun için de milleti “fertlerin müşterek his ve âdetlerine birbirine uygun fikir ve inançlarla da aynı gaye etrafında birlik halinde bulunmalarına bağlı”

olması şeklinde tanımlar. Gökâlp'teki “ziya-ı millet” olgusunun Paşa'da da yer aldığı görülür. Ona göre şayet birlik kaybolacak olursa cemiyet yok olur. Çünkü beşeriyetin ilerlemesi ancak insanların bir cemiyet halinde yaşamalarıyla mümkün olabilir. Millet haline gelmiş bir toplumun millet öncesine dönmesi gibi Paşa da, bir toplumun ilkel insan topluluğu haline dönüşebileceğini vurgular.

Gökâlp, Tanzimatla uygulamaya sokulan Osmanlıcılığın aslında bir Türklük olduğunu ifade ederken, Osmanlıcanın Türkçe, Osmanlılaştırmak siyasetinin de Türkleştirmek olduğunu vurgular. Yani Türklük cereyanı Osmanlılığın düşmanı değildir. Baha Tevfik, Osmanlıcıdır ve “Osmanlılığın her bireyi” gibi ifadeleri metinlerinde bolca kullanır. Fakat Gökâlp ile aynı Osmanlıcılık anlayışını paylaşmaz. Paşa da İslâmcı olmakla birlikte resmî politika olarak Osmanlıcılığı gözardı etmez. O, milliyet mücadelelerinin, Osmanlılar arasında ülkü birliğini yok ettiğinden şikayetçidir. Osmanlılık politikasını, farklı derecelerde ve amaçlarla da olsa, her dört düşünür de çalışmalarında işlemiştir. Sabahattin Bey de siyasî alanda Osmanlıcı bir çizgide görülür. Hatta Sabahattin Bey'de azınlık grupları ele alınırken “birey” merkezli bir haklar sisteminden değil, grup hakları referans alınır. Gökâlp'in ise birey merkezli bir haklar sistemini kabul ettiği görülür.

Gökâlp ve Paşa İslâm ile millî kültür arasında işlevsel bir ilişki görür. Gökâlp'e göre, Türkçülerin amacı, “muasır bir İslâm Türklüğü”dür; millet mefkûresi Türklükse, ümmet mefkûresi de İslâmlıktır. Türklük “kozmopolitlik”e karşı İslâmiyet ve Osmanlılığın hakikî istinatgâhıdır. Paşa'ya göre de İslâm, ahlâk ve sosyal yapısı bakımından tamamen İslâmî fakat millî olan birtakım kültürlerin meydana gelmesine imkân tanır. İslâm'da izah ve uygulama çevreye bağlıdır. Sabahattin Bey'de Türklük duygusu ilk dönemlerde güçlü iken siyasete girdikçe ve Meşrutiyetin ilan edilmesiyle birlikte geri plana atılmıştır. Sabahattin Bey, Paşa ve Baha Tevfik'in düşünce dünyasında Türk kimliği ve milleti naif antropolojik bir olgu formunda kullanılır. Sosyo-politik bir kimlik inşası olarak Türklükten ziyade siyasetten soyutlanmış bir olgu suretindeki millet tasavvuru söz konusudur.

Sabahattin Bey ve Gökâlp milliyetin toplum hayatında belirgin hâle gelmesini modern bir olgu olarak görme noktasında birleşirler. Gökâlp, millet olgusunu hem

kültürel hem de politik ve tarihî bir süreç olarak görürken Sabahattin Bey, milleti tarihî süreçten soyutlanmış, sadece modern siyasî gelişmelere bağlı bir milliyet oluşumu olarak değerlendirir. Tarihten soyutlanmış bir millet tasavvurunda Baha Tevfik ve Sabahattin Bey ortak bir zeminde buluşur. Gökalp, kuramını izah ederken ayrıntılı bir şekilde tarihe başvurur. Toplumsal değişimin her bir aşamasındaki yapıyı, unsurlarını ve aralarındaki farklılıkları çözümler. Sabahattin Bey'in de Gökalp kadar olmasa da toplum kuramında tezini desteklemek amacıyla zaman zaman tarihe başvurduğu görülür. Pozitivist –evrimci felsefe açısından gerekli görülse de her iki düşünürün tarihe yaklaşımında ciddi farklar vardır. Gökalp, sistematik ve derinlemesine bir tarih kuramı geliştirirken Sabahattin Bey'de, tarihe yüzeysel bir başvuru söz konusudur.

Türk kimliğinin gündeme gelmesi konusunda Sabahattin Bey, politik bir savunma misyonu benimsemiştir. Gerek Avrupa'da gerekse Osmanlı'daki Müslüman olmayan halk mensuplarının Türkler aleyhine sarf ettikleri iddialar doğrultusunda haksızlığa, zulme itiraz etmek ile Türklük arasında kurduğu bağ dikkat çekicidir. Bu doğrultuda Osmanlı imparatorluğunu kuranın Türkler olduğunu sürekli vurgular. Sabahattin Bey, Türklerden bahsederken değişmeyen bir özden de söz eder. Mesela, Osmanlı devletinin temelini sadece zapt ettiği ülkelerin çürümüşlüğü ile değil, Orta Asya'dan beri Türk köylüsünün ahlâkının büyüklüğü ve sağlamlığından da kaynaklandığını vurgulaması bu açıdan önemlidir. Paşa'da da benzer bir tema vardır. Paşa, İslâm öncesi medeniyetlerin İslâm milletlerini olumsuz etkilediği konusuna değinirken durumun Türkler için geçerli olmadığını vurgular. Çünkü, Türklerin İslâm öncesi medeniyetleri İslâm yorumlarını olumsuz etkilemeyecek kadar saf ve doğal hâldedir. Fakat Arap ve Acem medeniyetleri ile temasa geçince onlarınki de bozulmuştur. İslâm öncesi Türk kültürünün olumlu bir değer olarak tasniflenmesi Gökalp, Paşa ve Sabahattin Bey'de gözlemlenen ortak bir değerlendirmedir.

Millet ve milliyetçilik konusunda diğer düşünürlerle nazaran konuyu tarihî ve sosyolojik açıdan sistematik şekilde ele alan Ziya Gökalp'tir. Millet/milliyet konusunu çok yönlü olarak çözümlerken biliş dünyasında “Yeni Hayat” formu ideal çerçeveyi teşkil etmiştir. Çok kültürlü imparatorluktan millî devlete geçiş sürecinde yeni bir hayata hazırlık, milliyet mefkûresinin sosyolojik izahını ve kuramını inşa etmiştir. Gökalp, milliyetin eğitim ve sosyalleşme ile kazanılabileceğini belirtirken gazeteye de

milliyetin ortaya çıkışı ve gelişiminde önemli bir rol biçer. Sabahattin Bey de Balkan kavimlerinin Avrupa'nın desteği ile bağımsızlık kazanmalarını ve buna giden yolun, "millî şahsiyet"leri inşa etmenin neşriyatla gerçekleştiğinden bahseder. Gazetenin milletleşme sürecindeki önemi açısından Baha Tevfik de benzer görüş sahibidir. Sabahattin Bey millet meselesine özel olarak eğilmezken Paşa ise gazeteye atıf yapmaz. Paşa'da millet ve milliyetçilik tartıştığı bazı konular ekseninde olumsuz bir şekilde değerlendirilse de sonuçta "millet"i güçlü bir şekilde olumlar. Milliyetçiliği ise önce olumsuzlarken ilerleyen zamanlarda olumlu bir konuma oturtmuştur.

Paşa'nın düşünce sisteminde milliyetçilik bir toplumun iç dayanışmasını artırır ve milletler arasında dayanışmayı geliştirdiği vurgulanır. Bu yaklaşımından önce bazı metinlerinde ise milliyetçiliğin, Batılı fikirlerin etkisiyle Müslümanlara ölümcül bir tehdit teşkil ettiğini iddia eder. Bu yaklaşımın, hem olumlu hem de olumsuz anlamıyla Gökalp'in milliyetin mikrop metaforu ile ifade edildiği işlev açısından örtüştüğü görülür. Bir başka açıdan Paşa, modern milletleşme süreçleri ile birlikte İslâm'ın parçalanıp bir Türk İslâm'ı, Arap İslâm'ı, İran İslâm'ının ortaya çıkmasını eleştirirken başka metinlerinde de dinin/İslâm'ın sosyo-kültürel hayat şartlarına göre yorumlanabileceğini ifade eder. Paşa ve Gökalp'in millet kimliğinin inşasında İslâm'ın etkisine yönelik görüşlerinde benzeştiğini belirtmek gerekir. Fakat Paşa, metinlerindeki amacın farklılığına göre olsa gerek, düşüncesinde çelişkiler görülebilirken Gökalp'in metinlerinde fikrî bir istikrarın bulunduğu görülmektedir.

Paşa, Avrupalıların kendi millî kültürlerine ve geleneklerine olan bağlılık ve sevgisini, aydınlara bir örnek olarak gösterir. Avrupa'da her millet ancak kendi millî esasları ile mutluluğa erişir. Bu sebeple de kendi millî kültürleri yerine başkalarının millî kültürlerini almazlar, almayı da akıllarının ucundan geçirmezler. Millî kültürün bir toplumun şahsiyetini oluşturduğunu ve başkalarının millî kültürünün alınamayacağı düşüncesi açısından, Gökalp ile benzer fikri paylaşırlar. Paşa'ya göre yeryüzünde en mükemmel sosyal teşkilatlanma tarzı, insan topluluklarının 'millet' şeklindeki örgütlenmesi olmuştur. İslâmî hakikatlerin en iyi şekilde uygulanabileceği zemin olarak da dünyadaki insanların milletler şeklinde teşkilatlanmasıdır. Gökalp de her milletin fertleri arasında bir millet dayanışması olduğu gibi, her ümmetin fertleri arasında da dinî bir dayanışma vardır. Ayrıca, milliyet fikri kuvvet buldukça, İslâm

ümmeçiliği fikri de o derecede harsleneceği için mevcut ve harsı takviye ve teyit edeceğini belirtir. Paşa ve Gökarp, millî kùltürler açasından ferde yaptıkları olumlu vurgular yönünden benzeşirler. Ayrıca, millet ve millî kùltür olmadan milletler arası ve İslâm toplumları arasında bir dayanışmanın mümkün olmadığını aksiyom olarak kabul ederler. Paşa, bazı metinlerinde beynelmilel örgütlenme ve dayanışmaya öncelik verir ve aksi durumda millî dayanışmayı mümkün görmez. Gökarp'te ise öncelik millî harsların ortaya çıkışı, gelişimi ve örgütlenmesidir. Sonrasında beynelmilel örgütlenme mümkündür.

Baha Tevfik, Türk kimliği, millet, toplum gibi kolektif kimliklere eleştirel yaklaşır ama bir reddi söz konusu değildir. Türklük, milliyetçilik, millilik gibi kavramlar üzerinden geliştirilen söylem ve politikaların sebep olduğu yanlışlıkları gündemine alır. Bu fikirleri ile Türkçülük ve İslâmcılığın karşısında konumlanır. Baha Tevfik, milliyet yerine “gaye-i hayal” yani mefkûreyi ikame etmek ister. Türklüğü kurtaracak olan da bu gaye-i hayaldir. Bu da Avrupalılaşmak, medeni ve ilerlemiş olmak, demektir. O, bu gaye-i hayal milliyetimize değil, tersine milliyetimizi bu mefkûreye yaklaştırmaya çalışmalıyız, derken Gökarp'ın muasır bir İslâm Türklüğü mefkûresi ile kesişme noktasının ortaya çıktığı görülür. Gökarp ile mefkûrenin işlevi açasından da ortak bir fikirde buluşmuşlardır. Ayrıştıkları nokta ise milliyetin içerik ve işlevidir. Fakat Baha Tevfik'in söyleminde genel olarak bir milliyet, milliyetçilik, vatanseverlik karşıtlığı bariz şekilde görülür.

Paşa ve Gökarp, millet ve ümmeet konusuna büyük bir önem verir. Bu noktada Paşa ve Gökarp'ın fikirlerinde kesişme ve çaķışmalar görülür. Gökarp'ın ve Paşa'nın millet tanımını büyük ölçüde örtüşür, her ikisi de sosyolojik nitelikte bir tanımlama yapmıştır. Gökarp (1982)'e göre millet, “Ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafî, ne siyâsî, ne de iradî bir zümre değildir. Millet, lisanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yâni aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir” (s. 228-229). Paşa (2017)'ya göre ise millet, “Birbiri ile kaynaşabilen birtakım içtimâî ve siyâsî unsurların birleşmesidir. Bu unsurlar uzun müddet bir arada yaşamış, aynı lisanla konuşmuş, müşterek his ve fikirlere sahip olmuş, kendilerine mahsus bir san'at ve edebiyat meydana getirmişlerdir. Kısacası millet, öteki insan topluluklarından ayrılmalarına sebep olacak, ahlâkî ve ruhî bir kùltür meydana getirmiş fertler topluluğudur” (s. 207).

İkisi arasındaki, gerilim noktası, diğer Müslüman toplumlarla birlik konusunda görünür. Paşa teolojik bir açıdan Müslüman toplumlar arasındaki ilişkilere değinirken, Gökalp, sosyolojik ve uluslararası ilişkileri gözeten bir perspektifi esas alır. Fakat hem Paşa hem de Gökalp, her biri “millet” haline gelmiş İslâm toplumlarının birleşmesine bağlı bir İslâm âlemi tasavvur eder.

Paşa, millet olgusunu kabul ederken Ziya Gökalp ile örtüşür. Fakat Paşa’da millet, sadece toplumsal bir olgudur, egemenlik boyutu söz konusu değildir. Gökalp’te ise milletin siyasî bir egemenlik boyutu vardır. Paşa millî egemenliğe karşıdır, bunu onaylamaz. Millet ve devlet arasındaki ilişki Paşa ile Gökalp arasında temel farklılıklardan birini oluşturur. Gökalp’e göre devlet, millî devlettir ve millet egemenliğine dayanır. Paşa ise millî devlete karşıdır, aksine çok kültürlü bir İslâm devletini savunur. Devlet ile milletin bağıni kabul etmez.

Gökalp, dini, millî bir lisanla ifade etmeye çalışırken devlet, millet ve din arasındaki bağa vurgu yapar. Paşa ise dinin millî bir surette görülmesine karşıdır ama diğer bir noktada ise dinin toplumlara göre farklı tezahürünü doğal görür. Aslında burada esas olan, dinin esaslarının ve itikadının değişmeyeceği ama yorumunun ve yaşayış tarzının değişebileceğidir. Gökalp’le de bu noktada örtüştüğü ve ayrıştığı noktalar söz konusudur. Paşa’da dinin millî bir lisana uyarlanması gibi konular geçmez, ama bir Türk Müslümanlığı, Arap Müslümanlığı, olamayacağını özellikle vurgular. Bu noktada Gökalp’in dinin millîleştirilmesi noktasına karşı çıkar.

Gökalp, milletin bir özelliğini de, bu toplum tipinde sosyal iş bölümünün gelişmiş olmasında görür. Fertlerde kolektif bilincin yanına bir de meslekî bilinç vardır. Bu da modern toplumların veya milletlerin bir özelliğidir. Sabahattin Bey’de böyle bir yorum söz konusu değildir. Paşa sınıf konusunda değinir, birtakım analizler yapar ama bunun milletle olan bağına vurgu yapmaz, çünkü milletin egemenlikle olan ilişkisini kabul etmez. Gökalp’te halkçılık nosyonu toplumun eşitliğine vurgu yaparken Paşa ve Baha Tevfik eşitsizliği savunur.

Sabahattin Bey’de, Gökalp ve Paşa’da yüksek düzeyde bulunan Osmanlı devletinin dağılması konusunda bir hassasiyet söz konusu değildir. Baha Tevfik’te de Osmanlı devletinin dağılmaması yönünde bazı hassasiyetler görülür. Kullanılan

kavramlar seti açısından Gökâlp millet ve Türklük kavramlarını modern bir içerikte anlamlandırmaya çalışırken Paşa, Sabahattin Bey ve Baha Tevfik'te pre-modern bir içerikte kullanımı söz konusudur. Çöküş döneminde toplumsal kimlik sorunu dönemin çoğu aydınları gibi bizim ele aldığımız aydınların da düşünce sistemlerinin merkezî teması olma özelliği taşımaktadır. İdeolojik ve felsefi farklılaşmalar en somut biçimde kimlik tartışmalarında görülmektedir. Osmanlılık, İslâmlık, Türklük tartışmaları düşünürlerin toplumsal tahayyüllerinin de tecessüm etmiş hâlini göstermektedir.

6.1.3. Memur

Osmanlı İmparatorluğu'nun modern bir merkeziyetçi devlete dönüşümünün sonucu olan memurluk, dönemin aydınlarının temel entelektüel tartışma konuları arasında yer alır. Çalışma konumuzu oluşturan düşünürler de memurlar ve taşıdıkları çeşitli nitelikler konusunda yazmışlardır. Baha Tevfik, memurları devlet dairelerinde görevlerini yerine getirmediikleri, boş boş oturdukları için hem yazılarında hem de çıkardığı dergilerdeki karikatürlerde eleştiri konusu yapar. Sabahattin Bey ile memurların toplumdaki kökenleri, çıkış sebepleri açısından benzer vurgulara sahiptirler. Memur tabakası, Sabahattin Bey için, aylak bir sınıftır. Üretmeyen, ferdî bir çaba sarf etmeyen kesim.³⁶ Baha Tevfik, Sabahattin Bey'den farklı olarak bütün hayatını memur olmak üzerine kuran bireyin, amacını gerçekleştiremeyince muhalif olduklarını, hükümete karşı düşmanlık beslemeye başladıklarını belirtir. Ona göre, bu muhalif kitlenin eş, dost, akrabaları da bu hoşnutsuzluk içine dahil olurlar ve sonuçta büyük bir kitle ortaya çıkar. Böylece, toplumsal muhalefetin oluşmasında memur olmak isteyip de olamayanlar önemli bir işlev görmektedir. Baha Tevfik ile Sabahattin Bey, memurların istibdat rejimindeki konumları ve işlevleri konusunda da benzerirler. Baha Tevfik, Sabahattin Bey gibi merkeziyetçi yapı ve bürokrasinin gelişimi ile de memurluk arasında ilişki kurar. Merkeziyetçi bir devlet yapısında yasalar bireyin evlilikten ticarete bütün yaşam alanlarına müdahale eder. Sabahattin Bey'in istibdat yorumunda memurlar etkin ve işlevsel, Baha Tevfik'te ise edilgen bir sınıf niteliği taşır.

³⁶ Memurlar hakkındaki bu sert yorumlara rağmen hanedan üyesi olduğu için devlet bütçesinden maaş alma çelişkisi ile baş başa kalır. Kendisinin hangi ferdî teşebbüs ile geçimini sağladığı ise meçhuldür.

Paşa ile Baha Tevfik, memurluğun kaynağı olması noktasında, Fransız yasalarının aynen alınmasını ve içinde yaşanan toplumun tarihî, ırkî ve çevre koşullarının gözetilmediği hususunda ortak bir görüşe sahiptir. Paşa da memurları, Sabahattin Bey gibi, memleketin zararına yaşayan bir alay hükümet çalışanı olarak görür. Paşa, bizdeki memurlarla aynı kategoride sayılamasa da, burjuvazinin şahsî teşebbüs sahibi Batılı memleketlerin gelişiminde olumlu bir vazife üstlendiklerini belirtir. İki düşünürde de şahsî teşebbüse yapılan vurgu dikkat çeker.

Baha Tevfik, Sait Halim Paşa ve Sabahattin Bey’de bürokrasinin eleştirisi daha doğrusu memurların eleştirisinin bir yönü memurlardan beklentileridir. Devlet işleyişinin yürütülmesinden sorumlu olan kişilere devleti kurtarıcı bir misyon yüklemek, dönemin okumuşlarının memur olmasından kaynaklanır. Ortak kanıya göre insanların okuma gerekçesi memur olmaktır. Yani toplumun okumuş kesimi aynı zamanda memurdur. Memurlardan Avrupa’daki burjuvazinin yerine getirdiği işlevi bekleyen düşünürler bu beklenti gerçekleşmeyince onlara karşı eleştirel bir tavır takınmaktadırlar. Genel olarak düşünürlerimizdeki memurluk kurumuna yönelik eleştirinin sebebi, bir bakıma aydınlardan beklenen misyonu memurlara yüklemeleridir. Bu noktada Ziya Gökalp’in konuyu ele alış tarzı diğer düşünürlerimizden farklıdır. Devletin güçlü bir sınıfa dayanırsa güçlü olacağı inancıyla sorunu esas temelinden yakalayabilmiştir. Gökalp, Türklerin edilgen bir devlet memurluğuna meyletmelerini Türk devletinin zayıf olmasının bir sebebi görmüştür. Çünkü, toplumda memurluğa yönelik bu iltifat, Türklerin iktisadî ve sosyal alanda geri kalmalarına sebep olmuştur. Avrupa’daki gibi bir devletin iktisadî açıdan güçlü olan sınıflara dayanması devletin de güçle olmasıyla sonuçlanır. Osmanlı’da ise Türkler memur olduğu için bu durum devlet için bir zafiyet unsuru haline gelmiştir. Zafiyet sebebi iktisadî gücün gayrimüslimlerin elinde toplanmasıdır. Türkler hep memur ve çiftçi olmayı tercih ederken sosyo-ekonomik egemenlik gayrimüslim azınlıkların eline geçmiştir. Buradaki ekonomik vurgu ile Sabahattin Bey ve Paşa’nın girişimci birey yaklaşımında hedefledikleri ekonomik sonuç arasında yöndeşlik görülebilir. Gökalp, iktisadî ve sosyal alandaki bu egemenlik dönüşümünün sebebini toplumun sosyo-ekonomik geri kalmışlığına yani devletin dayandığı sosyo-ekonomik yapıya, Baha Tevfik ve Sabahattin Bey ise devletin merkeziyetçi yapısına bağlar. Devletin gücünün dayandığı sınıfa bağlı olduğunu dile getiren Gökalp’e göre, bir

devlet tüccar, sanatkâr, iş adamına dayanırsa güçlü, memur sınıfına dayanırsa daima zayıf olacaktır. Devletin dayandığı zeminin kimin kontrolünde olduğu üzerine görüşlerini beyan eden Gökâlp'in bu yaklaşım tarzı diğer düşünürlerden kendisini ayıran önemli bir özelliği olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç olarak, dönemin pek çok aydınının da görüş belirttiği memur tabakası ülkede yerine getirdiği işlev açısından da farklı ideolojik ve felsefi yaklaşımların merkezinde yer almıştır. Memurlar, bireysel iradede, girişimcilikten yoksunluğu, halkı ezmeye çalıştığı, baskı yaptığı, asalak ve tüketici olduğu gibi niteliklerle eleştirilirken merkeziyetçi yapı ve istibdat ile memurlar arasında doğrudan bir bağlantı kurulur. Bunun kaynağı olarak da toplumun bireyci olmayan yapısı, kültürel yatkınlık, devleti kutsaması, toplumun rahata düşkünlüğü gibi gerekçeler gösterilir.

6.1.4. Ahlâk

Ahlâk konusunda düşünürlerin belirli ortak konular üzerinde görüş açtığı görülmektedir. Bunlar ahlâkın kaynağı, ahlâkın dinle olan ilişkisi, ahlâkî çöküntü, ahlâkî çöküntünün sebepleri, yeni ahlâk anlayışları ve ahlâk bilim ilişkisidir.

Gökâlp, toplumun değerleri konusunda bir hiyerarşi belirlerken ahlâkı dinden sonraki en kapsamlı değer olarak görür. Ahlâk, Gökâlp'e göre, bir toplumda en canlı düzen sağlayıcıdır. Oysa din ve hukuk da düzen yaratabilir ama bunların ikisi de gücünü ahlâktan alır. Gökâlp, bir ülkede sıkı ve güçlü bir ahlâk yoksa orada dinin ve kanunların kişiler üzerinde etkisinin de zayıf olacağını vurgular. Bu da ahlâkın diğer düzen sağlayıcı değerlerden daha işlevsel bir rolü olduğunu gösterir. Millet ne kadar ahlâklı ise dine ve kanunlara saygı ve uyma da o oranda artmaktadır. Paşa da, ahlâkın kaynağını din olarak görür. İslâm ahlâkının kaynağı da Allah'a imandır. Gökâlp, ahlâkı değer ve düzen ile açıklamaya çalışırken Paşa ahlâkı tamamlayıcı bir biçimde hürriyet kavramıyla açıklama yoluna gider. Paşa için ahlâk bireysel hürriyete dayanır. Hürriyet ise Müslüman'a din ve ahlâk tarafından verilen bir görevdir. Hürriyet ve eşitlik insanların birbirine sevgisini ve yardımlaşmasını doğurur. Hürriyet, eşitlik ve yardımlaşma aynı zamanda İslâm ahlâkından kaynaklanan toplum ilkeleridir ve bireysel üstünlüğe saygı duyar yani eşitsizliğini doğal görür. İnsan hür değilse ne mutluluk ne de ilerleme söz konusudur. Baha Tevfik'in analizinde ise ne Gökâlp'in

düzen ve toplumun işleyişi ne de Paşa'daki hürriyet, eşitlik ve dayanışma görülür. Aksine O, biyolojik-evrimci materyalist bir kişi olarak toplumdaki din ve dine dayanan ahlâk anlayışına şiddetle karşıdır. Toplumdaki egemen din ve ahlâk yapısını yıkmak onun temel amacıdır. Bu konuda o kadar ileri gider ki, edebiyatı zararlı bulan biri olmasına rağmen mevcut ahlâk yapısını yıkmak için eşcinsel yaşamı konu edinen hikayeler yazmıştır. Baha Tevfik, ahlâkın dine dayandığını savunan yaklaşıma karşı çıktığı gibi okullarda da ahlâk ve din eğitiminin birlikte verilmesini zararlı görür. Ayrıca, çok farklı dinlere mensup vatandaşlardan oluştuğu için Osmanlı toplumunun din temelli bir ahlâk benimsemesini kabul etmez. Bunun yerine bütün bu insanlar arasındaki ortak özellik olarak “insanlık”ı görür ve yaşamlarını, ilişkilerini biçimlendiren ahlâkın da “insanî” temelde olması gerektiğini savunur. Ahlâk, iyiyi kötüden ayırmaktan çok, iyi olduğu kesinlik kazanan eylemlerin yapılması ve kötülüğü apaçık derecesine uzanan eylemlerin ise yapılmaması kararlılığını takviye ile uğraşır. Kısacası, Gökalp ahlâkın öznesi olarak toplumu görürken Paşa dini görür. Baha Tevfik ise soyut bir “insan”ı özne konumuna oturtur. Gökalp’in ahlâkî gayesi toplumun düzeni ve istikrar olarak belirlenirken Paşa için ahlâkın gayesi, dayanışma ve bireyin doğruyu bilmesi ve uygulamasıdır. Baha Tevfik, mevcut ahlâk sistemine şiddetle karşıdır, onu yok etmek için çaba sarf eder. Bu sebeple onun için ahlâk iyi ve kötüyü bilme değildir. İyi ve kötünün ne olduğu kesinlik kazanan davranışların pekiştirilmesidir. Ahlâkın eğitim aracılığıyla verilmesi konusunda üç düşünür de hemfikirdir. Gökalp ve Paşa ahlâkı nihai gayesi noktasında düzen ile bağlantılandırırken Baha Tevfik söylem bazında düzen karşıtı bir konumda yer alır. Fakat, mevcut ahlâka karşı çıkarken kendisinin önerdiği yeni ahlâk da nihayetinde bir düzeni öngörür.

Düşünürler ahlâksızlık ve kaynakları üzerinde dururken her üçü de olumsuz bir tutum içinde görülür. Bir “ahlâksızlık” olgusu üzerinde mahiyeti değişse de ittifak vardır. Gökalp, ahlâksızlığın kaynaklarına değinirken eski ahlâkın tekrar diriltilmeye çalışılmasını tehlikeli görür. Çünkü, bu ahlâk toplumda işlevini kaybetmiştir. Buna rağmen tekrar diriltmeye çalışılırsa ahlâksızlık ve fertçilik akımının güçlenmesine sebep olur. Ahlâksızlık fertçiliğin bir sonucudur. Gökalp, ahlâksızlıkla mücadelede aydınlara önemli bir rol biçer. Aynı şekilde ahlâk krizinin sebebini de ahlâkı sistematik olarak toplamayan ve neşretmeyen aydınlar ve eski ahlâkı zorla yeniden getirmeye

çalışan muhafazakâr güçler olarak tespit eder. Ayrıca, savaş gibi buhran dönemlerinde bu ayrımın daha belirgin olduğunu iddia eder. Ahlâksız bir toplumda millet mensupları birbirlerini sevmedikleri için dayanışma bağları da zayıftır. Ayrıca hem ailenin dayandığı özel otorite hem de devletin temeli olan kamu otoritesi gücünü ahlâktan aldığı için ahlâkın zayıf olduğu yerde hukukun ve kanunların gücü de zayıf olur.

Paşa da, ahlâkî çöküntüden bahseder. Ahlâkî çöküntünün tezahürleri olarak da Türkçe yerine Fransızca konuşmak, dinsiz ve sefih geçinmek, servetini kumarda yahut bir Fransız metres kullanarak tüketmek gibi örnekleri gösterir. Paşa, İslâm ahlâkını bozan bir etken olarak ırk unsurunu görür. Irkî özellikleri Müslümanlığın ruhuna aykırı gören Paşa, bunun sebebini de İslâm'ın bütün milletleri kapsayan beynelmilel özelliğini bozmasında görür. Burada Paşa'nın ahlâkla toplum arasında bir ilişkiden ziyade ahlâkın dinle özdeşleşmesi gibi bir durumdan bahsetmesi dikkat çeker. Eğitimle ahlâk arasında sıkı bağ kuran Paşa, bugün toplumsal alanda görülen ahlâkî bozukluğun kaynağını da Batılı eğitim sisteminin yetiştirdiği insanlarda görür. Bu toplumsal ve ahlâkî kriz de, ahlâkî bir eğitimin yeni nesillere verilmesi ile aşılabacaktır. Eğitimde bilgiden önce ahlâk ve terbiye öncelenmelidir. Paşa'ya göre, Osmanlı toplumuna mensup her ferdin ilk ve en mühim vatan vazifesi ahlâkî noksanların giderilmesi, kıskançlık ve bencilliğin sonucu ortaya çıkan her türlü kötü duyguları yenmektir.

Baha Tevfik de, toplumda ahlâkın iflas etmiş olduğunu ve bunu da herkesin kabul ettiğini iddia eder. Fakat bu ahlâksızlık onaylanan bir şey değildir. Ona göre eski ahlâk kuramları çok yanlış olduğu gibi mevcut toplumsal davranışlar da ahlâkla ilişkilendirilemez. İlerlememizin önündeki engel olarak da ahlâk bozukluğunu görür. Ahlâk bozukluğu hastalık ve cehaletten bile daha önceliklidir. Ahlâk bozukluğu olarak yalancılık, dolandırıcılık, göz boyamak gibi davranışlar ülkenin her tarafında aşırı derecede artmıştır. Toplumsal çöküşün sebebini de bireysel ahlâksızlıkta görür. Baha Tevfik, ahlâka yönelik ilginin artmasında otuz üç sene devam eden baskı devri ve savaşları sebep gösterir. Savaşlardaki yenilgilerin, yeni ahlâk bozuklukları meydana getirdiğini belirten Baha Tevfik, eskiden beri var olan bozukluğu da tamamen gün ışığına çıkardığı tespitini yapar. Onun ikiye bölünmüş ahlâk olarak nitelendirdiği sorunu ahlâkî açıdan da kadın ve erkek ilişkilerinde örnekler. Mesela, iffet, kadın için tamamıyla gerekli bir fazilet olduğu hâlde erkek için ihmali mümkün bir fazlalık olarak

görülmektedir. Baha Tevfik ahlâkın insanları iyi olduğu kesinleşen yola yöneltmeye ve kötü olduğu anlaşılan yoldan alıkoymaya çalışması gerektiğini dile getirir ki bu da iradenin eğitilmesiyle mümkündür. Yeni ahlâkın yerleştirmek için de maarifi oldukça yaygınlaştırmak gerekmektedir. Ayrıca, ahlâk konusunda konferanslar verenlerin ve makaleler, kitaplar yazanların maarif yanında nefis hâkimiyetini güçlendirmek için tavsiye vermelerini talep eder. Baha Tevfik'in, bir ahlâk eğitiminden değil de irade eğitiminden bahsetmesi dikkat çeker.

Kısacası, ahlâksızlığın kaynağı konusunda Gökalp, eski ahlâkın diriltilmesini öne sürerken bu bağlamda aydınları ve muhafazakâr zümreyi sorumlu görür. Paşa'nın ise Batılı eğitim almış olanları göstermesi dikkat çeker. Baha Tevfik ise istibdat rejimini ahlâksızlığın kaynağı görür. Paşa ve Gökalp, farklı zümreden de olsa aydınları sorunun kaynağı görür. Bunun yanında Gökalp ve Baha Tevfik, savaş gibi buhran dönemlerinde ahlâkî krizlerin daha belirgin olduğu üzerinde dururlar. Gökalp, ahlâksızlığın sonucu olarak millet mensupları arasındaki dayanışmanın zayıfladığını ileri sürerken Paşa ise İslâm'ın beynelmilel özelliğini kaybettiğini vurgular. Paşa ve Baha Tevfik ahlâksızlığı gündelik yaşamdaki tezahürleri ile delillendirirler. Ayrıca Baha Tevfik, ahlâksızlığın tezahürünü en etkili şekilde toplumun kadın-erkek ilişkilerinde görüldüğünü vurgular. Gökalp ahlâkın ferdî olmadığını savunurken Baha Tevfik, psikolojik yaklaşımı bireysel bir indirgemeciliğe başvurur. Paşa da ahlâk düşüncesinde bireye güçlü vurgu yapar. Bu açıdan Baha Tevfik ile fikirleri örtüşür.

Bilim ve ahlâk arasındaki ilişki özellikle Baha Tevfik'in metinlerinde belirgin şekilde görülür. Ahlâk kuramlarında temel olanın iyi ve kötünün ayırt edilmesi olduğunu oysa, bilim ve felsefenin gelişmesine bağlı olarak bu ayrımın bilim ve tekniğin de etkili olduğunu belirtir. Bu sebeple bu görevi sadece ahlâka yüklemek anlamsızdır. Baha Tevfik, iyi ve kötünün ayırt edilmesinde ahlâk gibi özel bir bilim dalının değil, bütün bilimlerin ve fenlerin, bütün maarifin temel görevi görür. Baha Tevfik'in ahlâk tasavvurunun temelinde psikoloji bilimi vardır. Ona göre, bütün bilimler ve fenler her an değişmekte olduğu için ahlâkî bilgiler de değişecektir. Baha Tevfik, yeni bir ahlâkın inşasında insan davranışının kökleri üzerinde dururken bunun için psikolojik zemine imkân açmaya çalışır. İçtimaî ahlâktan yeni bir ahlâk diye bahseden Gökalp de, yeni ahlâkın bilimsel çalışmalar sonucunda ortaya çıkan

kaidelerden oluştuğunu söyler. Böylece zühdi ahlâkın yerine ilmî ve pozitif ahlâk yani içtimaî ahlâk ikame edilebilir. Gökalp, bugün bilimsel olmayan bir kaidenin önem taşımadığını vurgularken ahlâkî kaidelere saldıranların da pozitif bilimlere dayandığını söyler. Burada Baha Tevfik yaklaşımına göndermede bulunduğu açıktır. Ona göre ahlâk ilmi de pozitif bilimlere dayanmalıdır. Böylece, ahlâkî kaidelerin bu saldırılar karşısında mukavemeti güçlenecektir. Paşa ise, bilimi insanın ahlâkî noksanlıklarını giderdiği ölçüde faydalı görür. Aksi durumda ise ilmimiz kötü temayüllerimizi teşvik eder. İnsan davranışını da akıl ve bilgiden çok ahlâk belirler. Çünkü, insan akıl ve bilgisini iyi fiiller için değil, kötülükler için kullanır. Kısacası, bireyin eylemini belirleyen, fiil ve işlerini ona telkin eden, onu fenalıklardan meneden ahlâkıdır. Zekâ ve bilgi ancak ikinci derecede tesir sahibi olan vasıtalaradır.

Paşa'nın ahlâkla ilişkisinde bilimi kısmen olumsuzlayan tutumunun aksine, Baha Tevfik ve Gökalp yeni ahlâk yaklaşımlarında bilime önemli bir rol atfeder. Baha Tevfik, ahlâkî içeriği, işlevi ve formuyla bütünüyle bilime dayandırırken Gökalp, dine de önemli bir işlev yükler. Paşa, ne Baha Tevfik ne de Gökalp'in aksine bilim ve ahlâk arasında düzenleyici bir ilişki görmez.

6.1.5. Kadın, aile ve feminizm

Kadın ve feminizm konusunda Gökalp, Paşa ve Baha Tevfik özel olarak durmuşlardır. Bu bağlamda Paşa'nın “kadının da bir medeniyet unsuru olarak kıymet ve ehemmiyet taşıdığına şüphe yoktur” sözü bizi kadının medeniyet kurucu bir unsur olmadığını tali bir konumda bulunduğunu ifade etmesi açısından dikkat çekicidir. Oysa Batı'da feminizm, kadını yok sayan, insan dahi görmeyen konumuna karşı ortaya çıkmıştı. Gökalp'teki kadına verilen değerin ve kadın haklarının, hürriyetlerinin İslam öncesinde de mevcut olduğunu ve bugün de alması gerektiği yönündeki iyimser düşüncesinin Paşa'da bulunmadığını görmekteyiz. Paşa bir bakıma İslam'ın kadınlara getirmiş olduğu hak ve hürriyetleri eşitlik konusunu hiç gündemine almaz, her şeyi kadın hakları hürriyetleri ve feminizm ekseninde bir tepki olarak dile getirir. Bu tepkiyi dile getirirken de kadını aşağı bir statüye koyduğunu farkında olmaz gibidir. Gökalp ve Baha Tevfik'teki olumlu feminizm talepleri Paşa'da keskin bir karşıtlığa dönüşür.

Feminizmi Gökâlp, kadın ve erkek eşitliğinin ötesinde kadın merkezli bir tarihî toplum tahayyülü ile birlikte değerlendirir. Türklerin feminist olmasını eski Türk inancının bir sonucu görür. Türklerde kadınlar, sosyal ve askerî alanda erkeklerle ortak rollere sahip olmalarının yanında mal mülk sahibi olabildikleri gibi dirliklere, zeametlere, haslara, malikânelere de sahip olabilirlerdi. Gökâlp feminizmi Batı kaynaklı bir toplumsal bir hareket olarak değerlendirmez. Ayrıca, Paşa'nın eleştirdiği gibi Batı etkisinde gelişmiş bir zararlı akım olarak görmez. Türkçülük doğunca feminizm de doğmuştur. Türkçüleri “hem halkçı, hem de kadıncı” olarak niteler. Bu normatif bir değerlendirmedir. Çünkü bu iki mefkûreye değer verilmesi çağın önem vermesinden değil, eski Türk hayatında da demokrasi ve feminizmin büyük rol oynamasındandır. Paşa'nın eleştirilerinin merkezinde kadın ve erkeğin eşit olmadığı ve eşitlik taleplerinin reddi bulunurken Gökâlp'de ise aksine kadın ve erkek eşitliğinin tarihî, hukukî ve toplumsal temelleri gösterilir.

Paşa'da kadının eşitlik ve hürriyet talep ederek erkeklerle birlikte olma isteğini bir eleştiri olarak ortaya koyar. Kadın ve erkeğin aynı mekânda yer alması ve burada toplum ve ülke sorunlarının tartışılması gibi imkanları göz ardı etmesi Paşa için bir çelişki de taşır. Çünkü, köylü kadının tarlada erkeklerle birlikte çalıştığı gerçeği sorunun kadının erkekle birlikte olması değil ama bir hürriyet olarak kentte kadının erkekle aynı ortamda bulunmayacağı, bulunmaması gerektiği yönündeki telkinleri bir çelişki barındırır. Ayrıca, Paşa'nın sorunu erkek kadın aynı mekânda buluşmasının ötesinde ideolojik bir ön yargının yansıması olarak kendini gösterir. Paşa'daki bir diğer çelişki köyde tarlada kadınla erkek birlikte çalışırken miras ve kadının statüsündeki düşüklük mirastan yoksunluk gibi eşitsizliklere göz ardı etmesidir. Erkek ve kadının tarlada çalışmasıyla ifade edilen eşitlik, hakların kazanılmasındaki eşitliği getirmemektedir.

Baha Tevfik gibi Batıcı aydınların, İmparatorluğun çöküşüyle kadınların başörtüsü arasında kurmuş olduğu bağı, Paşa sonuçları açısından tersinden kurmaktadır. Batıcılar Osmanlı toplumundaki çöküntünün sebebini kadının giyim kuşamına bağlayarak bir illiyet bağı kurarken, İslamcılar ise sonuç olarak görmektedir. Baha Tevfik'in başörtüsüne karşı takındığı sert tutum ile Paşa'nın başörtüsüne karşı çıkanlara karşı takındığı sert tutumun aynı tonda olması dikkat çeker. Sonuçta Batıcı

ve İslamcı aydınların modernleşme tartışmalarını kadın ve başörtüsü üzerinden yürütmeleri dikkat çeker. Kadının özgürlüğü ve eşitliği ile toplumun ileriliği ve geriliği arasında kurulan bağ kadının edilgen algılanışının bir ifadesidir. Gökalp, bu iki zıt diyebileceğimiz indirgemeci yaklaşıma karşı sentezci bir tutum içindedir. Türk kadını ve ailesi modernleşecektir ama Avrupalıya benzemeyecek ve Türk olarak kalacaktır.

Gökalp, toplumsal bir kurum olarak aileyi bilimsel ve tarihî bir yaklaşımla ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Hem İslâm öncesi hem de İslâm sonrası dönemde ailenin geçirmiş olduğu değişimi analiz eder. Ne Paşa'da ve Sabahattin Bey'de ne de Baha Tevfik'te benzer bir yaklaşım söz konusudur. Paşa'nın göz ardı ettiği kadının mirastaki payı konusundaki eşitlik talebi Gökalp'in gündeminde yer alır. Modern toplumda kadının da erkekle eşit biçimde mirastan faydalanması gerektiğini savunur. Paşa, ailenin temeli ve toplumsal statünün üstüne erkeği konumlandırırken Gökalp aksine erkek ve kadının aile ve toplum içindeki eşitliğine tarihî verilerle vurgu yapar. Gökalp, diğer toplumsal kurumlar gibi ailenin de bir buhran içinde bulunduğunu vurgular fakat ne millî kültürden habersiz Batıcılar gibi modern aileye sahip olmak için millî ailenin tahrip edilmesini ne de Batıcıların karşısında konumlanan İslamcıların "Ananevî aile" bozulacak diye modern aileyi ve modern kadınlık telâkkilerinin reddedilmesini kabul eder. Bu açıdan Baha Tevfik ve Paşa ile ciddi bir karşıtlık içindedir. Gökalp için Türk ailesi Avrupa medeniyetinden yeni zihniyetler olarak modernleşecektir ama Türk ailesi asla bir Fransız, İngiliz, Alman ailesinin bir eşi olmayacaktır. Tekâmül sürecinde millî bir aile ve özgün bir Türk kadını ortaya çıkacaktır. Bu açıdan İttihat ve Terakki Cemiyeti mensubu olmalarına rağmen Gökalp ve Paşa'nın birbirine zıt bir kadın ve aile anlayışına sahip olması dikkat çeker. Fakat iktidarın aile ve kadın politikalarının da Gökalp etkisinde olduğu böylece ortaya çıkmaktadır. Sabahattin Bey ise eserlerinde aileyi müstakil bir başlık altında tartışmaz fakat genel olarak sosyal teorisinde ailenin işlevini olumlu olumsuz yönleriyle vurgular. Bu bağlamda aile özellikle eğitim ekseninde ele alınır. Cemaatçi toplumsal yapıya sahip ülkelerde aile çocuğunu himayeci, bağımlı, tüketici özelliklere sahip olarak yetiştirir. Kişiyi özel yaşamında, bireysel girişkenliğe, üreticiliğe teşvik edici bir kişiliğe yönelten eğitim verilmez. Yani kişiler kendi kendine idare etmekten mahrumdur. Osmanlı topluluğu büyük ölçüde tarımcı bir toplumdur ve cemaatçi bir yapıya sahip olduğu için de çocuklar ailelerin uğraştıkları işlere ortaktır ve onlar için

bir dayanak noktasıdır bu da onların özgür girişimci kişiliğe sahip olmalarını engellemektedir.

Baha Tevfik kadın ve feminizm konusunda hassasiyet taşımış ve çeviriler yapmıştır. Paşa'nın eleştirdiği Batılı etkisi bir bakıma Baha Tevfik'e tekabül etmektedir. Baha Tevfik, kadın ve aile konusunu ahlâk bahsi içinde genişçe işler. Ahlâk konusundaki eleştirilerini kadın ve erkek ilişkileri üzerinden dile getirir. Mesela bugünkü ahlâk anlayışında kadın ve erkekler için farklı hükümler vardır. Erkek için hürriyet ve merhamet kadın için baskı ve şiddet. Bu sebeple iffetsiz bir erkek namuslu sayıldığı halde iffetsiz bir kadın namussuz sayılır. Kadına uygulanan şiddeti ve baskıyı örneklerle destekler. Toplumda bir bakıma iki farklı ahlâk, iki farklı değerler sistemi oluşmuştur. Genç kızda namusunu ve iffetini koruma kaygısı onu gezmelere ve eğlencelere mahrum bırakırken onun sürekli gözetim altında tutulması ve baskılanması ile sonuçlanmaktadır. Bu itirazlar Paşa'nın eleştiri konuları ile benzer bir minvalde ilerler. Baha Tevfik, kadının kendi onuru için değil, kocasının, ailesinin kişisel onuruna hizmete koşulduğunu belirtir ve bunun sebebini de iki yüzlü ahlâk, boş inanç ve vehimlerin sonucu görür. Bu sorunların aşılması ise ancak kadının bütün haklarda erkeğe eşit ve özgür olmasına bağlıdır. Böylece, erkek de kadına saygı gösterir ve kendi arzu ve tutkularını kontrol edebilir.

Baha Tevfik, kadın konusunda Paşa ile zıt bir konumda yer alırken aile konusunda da Gökalp ile zıtlıştığı görülür. Aile konusunda Gökalp'in eleştirdiği Batıcı zihniyet ve tavır Baha Tevfik'te tecessüm etmiş gibidir. Baha Tevfik, bizde ailenin bulunmadığını ve aile hayatının oluşmadığını iddia eder. Başımıza gelen bütün felaketlerin kaynağını tesettür ve ailesizlikte görür. Çünkü bizde aile hayatı ve aile sevgisi yoktur. Bu sebeple de evlilik bir cehennemdir. Baha Tevfik, aileyi, kadını çürüten bir hapisane görür.

6.2. DEVLET DÜŞÜNCESİ

6.2.1. Devlet kavramı

Devlet kuramının, ele aldığımız düşünürler içinde Gökalp'in metnlerinde genişçe yer aldığı görülür. Devletin tarihî ve modern açıdan tasniflenmesi, nasıl işlediğini göstermesi, kurumları, işlevi gibi konulardan söz etmiştir. Gökalp'te ve kısmen Sabahattin Bey ve Paşa'da devlet, bir düşünce nesnesi konumundadır. Baha Tevfik'te ise neredeyse herhangi bir tartışma yoktur.

Baha Tevfik hükümeti bir “makine”ye benzetir. Gökalp de siyasî müesseselerin işleyişini bir makineye benzetmesi yönünde ortaklaşırlar. Gökalp, devleti “kanun mekanizmalarıyla hareket eden bir siyasî makine” olarak tanımlaması devleti aşkın değil, seküler bir yapı olarak gördüğünü gösterir ki, devlete modern bir yaklaşım olması sebebiyle dikkat çekicidir. Bu makinenin her bir çarkını işleyen ise şahıslardır. Paşa da Gökalp kadar ayrıntılı ve sistematik olmasa da devlet üzerinde durmuş ve tartışmıştır. Devlet, din, şariat, toplum ilişkisi metnlerinde geniş yer bulmuştur. Baha Tevfik, Sabahattin Bey ve Paşa'da “devlet” eleştirilse de varlığı zorunlu görülür. Gökalp'in eleştirisi devletin modernleşme sürecindeki kurumsal değişime bağlı ortaya çıkar. Din devlet ilişkisinde Paşa devlet ve dini ayrılmaz bir bütün görürken Gökalp'in siyasî kuramında iki kurumun ayrılması dikkat çeker. Baha Tevfik de din ve devlet işerinde laik sistemi savunur. Gökalp, devletin yasama kurumunun kanun yapmasını savunurken Paşa bu durumu doğru bulmaz. Ona göre, kanunu meclis değil, ilgili uzmanlar yapmalıdır.

Gökalp, içinde yaşadığı zamanın toplumları kadar devletlerini de gözlemlemiş ve mevcut uluslararası siyasî sistemde değişimin nasıl bir devlet modeline dönüştüğünü görmüştür. Ona göre, gelecekte devletlerin siyasî sınırları ile milletlerin içtimaî sınırları uyumlaşacaktır.³⁷ Paşa, bir İslâm devleti tasavvur ederken, Baha Tevfik, devletin yok olacağını öngörür. Sabahattin Bey ise doğrudan bir devlet modeli hakkına görüş belirtmez ama onun ön kabulü âdem-i merkeziyete dayanan bir Meşrutî devlettir.

6.2.2. Merkeziyetçilik ve âdem-i merkeziyetçilik

³⁷ Bu gözlemin, 20. yüzyılın sonlarına doğru milliyetçilik ve millî devlet üzerine çalışan Ernest Gellner (1992) gibi aydınların gözlemleriyle örtüşmesi Gökalp'in entelektüel yeteneğinin ifadesi açısından önemlidir.

Merkeziyetçilik ve âdem-i merkeziyetçilik dönemin devlet ve yönetim tartışmalarında güncelliğini hep korumuştur. Özellikle Sabahattin Bey'in âdem-i merkeziyetçiliği hararetle savunması beraberinde ülkenin bölünmesi gibi temalar ekseninde münakaşalara sebep olmuştur. Bu bağlamda doğal olarak konu üzerinde en fazla görüş bildiren Sabahattin Bey olmuştur.

Baha Tevfik, devletin “milletten güçlü” olması düşüncesinden hareketle milletin egemenliğinin devletin egemenliğine dönüştürüldüğünü savunarak millet merkezli bir eleştiri getirir. Sabahattin Bey'in ve Gökalp'in ise merkeziyetçiliği devlet eksenli bir örgütlenme sorunu bağlamında tartıştığı görülür. Baha Tevfik'e göre, merkeziyetçi yani etkin bir devlet, bireyin temel hak ve özgürlüklerini, iradesini, toplumdaki eylem özgürlüğünü yok ettiğini söyleyerek sorunu birey düzleminde ele alır. Devlet, meşru bir zemine dayansa da istibdat eğilimini bünyesinde taşır. Aslında Baha Tevfik, etkinliğin güce, tahakküme değil, özgürlüğe ve yaşama hakkına dayanırsa daha etkili olacağını savunur. Anayasa ve merkeziyetçiliği bireye etkisi üzerinden tartışır. Bu haliyle her türlü otoriteye karşıdır. Fakat, çelişkiye düşme pahasına dış ilişkilerde güçlü bir devletin varlığını da savunur. Paşa'da ise tam tersi bir durum söz konusudur. Yani Baha Tevfik merkeziyetçiliği toplum için zararlı görürken, Paşa devletin siyasî gücünün paylaşılmasına şiddetle karşıdır. Çünkü, paylaşılma taraflar arasında rekabeti ve çatışmayı doğurur. Bu da devleti zaafa düşürür. Gökalp de Paşa gibi egemenliğin paylaşılmasına karşıdır. Fakat kaygıları farklıdır. Paşa, devlet başkanında egemenliğin toplanmasını isterken Gökalp, millet ve onun temsilcisi olan mecliste egemenliğin toplanmasını savunur.

Sabahattin Bey sorunu birey eksenli dillendirse de nihayetinde grup haklarını gündeme getirir. Teşebbüs-ü şahsi söyleminin gerçekleşme imkânı da âdem-i merkeziyetin hayata geçmesine bağlı olması da bunun göstergesidir. Bireycilik açısından Baha Tevfik, Sabahattin Bey'e göre daha tutarlıdır. Gökalp'te ise sorun birey eksenli tartışılmaz. Devlet içinde din ve mezhebe bağlı egemenlik paylaşımının bir devlet içinde devlet kurma anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca, bu politikanın Osmanlı devletini modern devletten uzaklaştırma ve parçalanma sürecine soktuğunu savunur. Paşa ve Gökalp merkeziyetçiliği savunurken Sabahattin Bey ve Baha Tevfik ise farklı kaygılardan hareket etse de merkeziyetçilik karşıtıdır.

Merkeziyetçilik ve âdem-i merkeziyet tartışmasında Fransa ve İngiltere modelleri öne çıksa ve bu devletlerin uygulamalarına öykünülse de ülkelerin ve milletlerin retorik bir özgünlük vurgusu dört düşünürde de güçlüdür. Sabahattin Bey ülkenin iktisadî açıdan kalkınabilmesi için teşebbüs-i şahsiyi şart koşmakta buna uygun politikalar için de devletin âdem-i merkeziyet sistemine göre yeniden yapılandırılması gerektiğini iddia etmektedir. Paşa, bütün gücün denetlenmesi koşuluyla tek kişide toplanmasını ve İslâmî devleti savunur. Bir bakıma merkeziyetçidir. Gökâlp ise ülkenin ilerlemesi için modern devletin vazgeçilmez bir niteliği gördüğü merkeziyetçi yapıyı zorunlu görmektedir ama İslâmî bir devleti değil millî egemenliğe dayanan millî devleti savunmaktadır.

Merkeziyetçiliğin sonuçları arasında bürokrasinin artması da eleştiri konusudur. Baha Tevfik, merkeziyetçi sistemde sadece bireyin özgürlüklerinin zayıflamasından ve ezilen halktan değil aynı zamanda devletin ticaret, ziraat, sanayi gibi bütün etkinlik alanlarına hatta evliliğe dahi müdahale ettiğini dile getirir. Sabahattin Bey’de de aynı kaygılar paylaşılır. Merkeziyetçi devletin bir özelliği olarak bürokrasi eleştirilir. Çünkü, bir vilayette yapılacak, yol, köprü, hastane vs. gibi ihtiyaçlar bürokrasinin engeline takılmaktadır. Uzun sürede işlem yürütüldüğü için kimi zaman iş başlamadan sonlanmaktadır. Bürokrasinin bu olumsuz yönünü vurgulamak açısından Sabahattin Bey ve Baha Tevfik ortaklaşırlar.

Merkeziyetçilik ve âdem-i merkeziyetçilik Gökâlp ve Sabahattin Bey’in metinlerinde temel bir gerilim alanıdır. Tanzimat ile Islahat fermanlarının aslında iki devlet biçimini temsil ettiğini vurgulayan Gökâlp, Tanzimatın merkeziyetçiliğe yönelirken Islahatın ise âdem-i merkeziyete yöneldiğini söyler. Bu açıdan modern devlete muhalif gördüğü âdem-i merkeziyet modelini eleştirisinin merkezine koyar. Bu yönüyle Osmanlı devleti bir cemaatler konfederasyonudur. Gökâlp’e göre, gayrimüslimlere tanılan siyasî, hukukî imtiyazlar, yargılama yetkisi, maarif hakları aslında cemaatlerin devletleşmesi anlamına gelir. Hatta kapitülasyonların genişletilerek, sefarethanelere, Patrikhânelere, Meşihat’e verilen yargılama yetkisi bile aslında pek çok devletin yaratılması anlamını taşır. Sabahattin Bey ise tam aksini savunur. Müslüman olmayanlara verilen âdem-i merkeziyet imtiyazları onların şahsî teşebbüsleriyle sanayide, ticarete, ziraatta ilerlemelerini sağlamıştır. Bu sebeple

Müslüman olmayanlara tanınan imtiyazlar genelleştirilmeli ve jandarma gibi kolluk kuvvetleri, adli işler, eğitim, maden işletmeleri, mali işler gibi alanlarda yerel yönetim yetkilendirilmelidir.

Âdem-i merkeziyet düşüncesinin muhalefette ve toplumda etnik ve dinî farklılıklara göre devletin yeniden tasarımı şeklinde düşünülmesi, Sabahattin Bey'in iddia ettiği gibi İTC'nin yanlış yönlendirmesine dayanan bir kaygı değildir. Çünkü, iktidar ve muhalefet yapısı merkeziyetçilik ve âdem-i merkeziyetçilik savunuları üzerine oturmuştur (Kübra, 2020: 94; Reyhan, 2007). Bu da toplumun bu kavramlar üzerindeki algısını beslemiş olmalıdır. Parçalanmakta olan bir İmparatorlukta âdem-i merkeziyetçiliğin olumsuz bir algı oluşturmaları normaldir. Sabahattin Bey her ne kadar âdem-i merkeziyetin etnik-dinî bir federatif yapılanma olmadığını söylese de kendisini destekleyen aydınlar da aksini düşünmektedir. Bu konuda ortak bir çizgide buluşulamamıştır. Örneğin Mevlanzade ve Said Nursi'nin görüşleri açıklayıcıdır. Kendisi gibi muhalif konumdaki Said Nursi âdem-i merkeziyeti bölünme projesi olarak değerlendirmiş ve reddetmiştir. Mevlanzade de etnik merkezli yapılanma olarak âdem-i merkeziyeti savunmuştur.³⁸

Gökalp ve Sabahattin Bey, âdem-i merkeziyet, “Tefrik-i vezâif” ve “tefrik-i kuva” gibi kavramların işlevi ve kapsamı konusunda da anlaşamazlar. Sabahattin Bey, âdem-i merkeziyetin siyasî değil, idarî anlamda kullanıldığını iddia etse de etnik-dinî merkezli bir yönetim savunduğu yazdıklarından rahatlıkla görülebilmektedir.

³⁸ Said Nursi, Sabahattin Bey'in âdem-i merkeziyetçi fikrini nazari olarak güzel diye nitelendirmekle birlikte Almanya gibi medenileşmede çok yol kat etmiş bir milletin tatbik ettiği güzel bir yapıyı Kürdistan gibi bedeviliğin, taşranın hâkim olduğu bir bölgede uygulanmasının çok büyük sıkıntılara sebep olacağını düşünmektedir. Said Nursi'nin “İslâm'ın on üç asır önce asabiyet-i kavmiye tabir edilen kabile ve ırk üstünlüğüne dayalı anlayışı yıktığını yerine eşitlik, kardeşlik ve fazilet gibi değerleri getirdiğine” işaret etmesi de sorunun “etnik-ırk” merkezli anlaşıldığını gösterir. Ona göre, insan oğlunun ve kabilelerin doğasında olan istila ve çatışma duygusunun âdem-i merkeziyetçilikle bilhassa bedevilerde muhtariyet (özerklik) ve akabinde istiklaliyete gidebileceğine vurgu yapması önemlidir. Ayrıca, âdem-i merkeziyet politikasının tevsi-i mezuniyet kabına sığmayacağını, etnik ve mezhepsel farklılıkların ve merkeze karşı birikmiş mahalli nefretin devletin bekasını parçalayacağını savunur (Aydın ve Atmaca, 2018; Kocaoğlu, 2006). Âdem-i Merkeziyet konusunda günümüz bazı sosyologları da Prens Sabahattin'in bu görüşleri savunduğu dönemde gerçekten devleti bölmekle eş anlamlı olduğunu ve o dönemde uygulanması halinde Anadolu'nun parçalanmasına yol açacak nitelikte görür (Kaçmazoğlu, 1999: 41). Sina Akşin Âdem-i merkeziyetçiliği iddia ettikleri bilimsellik, hatta “ciddiyetle dahi bağdaşmadığı”nı söyler. Çünkü, gerçeklik düzeyinde de, Müslüman olmayanlar arasında azgın bir ulusçuluk ve hemen her yerde “hasta adam” sayılan İmparatorluğu parçalamak, bölüşmek emelleri kol gezerken, ademimerkeziyeti istemek İmparatorluktan vazgeçmek demektir (Akşin, 2005: 87).

Sabahattin Bey âdem-i merkeziyetin bölücülük olmadığını ispatlama gayretinde iken Gökâlp ise bunun sonucunun tecrübe ile sabit olduğu üzere bölünme ile sonuçlanacağına ısrarcıdır. Bu konuda Paşa ise, farklı dinlere egemenlik veya özerklik gibi konuları tartışmaz. Onun devlet tartışmasının merkezinde ağırlıklı olarak teorik ve normatif bir İslâm devleti söz konusudur.

Gayrimüslimlerdeki milliyetçilik düşüncesinin çok güçlendiği ve “hasta adam” olarak nitelenen Osmanlı devletinin çöküşü sürecinde bulunduğu bir zaman diliminde âdem-i merkeziyetten bahsetmek bölünmekle eş anlamlı görülmesinin doğal olduğu açıktır. Üstelik İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Sabahattin Bey’in fikirleri arasındaki ayrılık, azınlıklar üzerinden daha ilk Jön-Türk kongresinde dışa vurduğu göz önünde tutulacak olursa daha iyi anlaşılır. Bu çatışmanın kökleri 1. Jön-Türk Kongresinde merkeziyetçi ve âdem-i merkeziyetçi kutuplaşmada kendini gösterir. İleriki yıllarda bu kutuplaşma İttihat Terakki Cemiyeti ve Hürriyet ve İtilaf partisi olarak kurumsal düzeyde de kendini göstermiştir (Akşin, 2005: 165).

Osmanlı devletinin örgütlenme yapısının merkeziyetçilik ve âdem-i merkeziyetçilik ekseninde tartışılması modernleşmenin getirmiş olduğu bir tartışmadır. Bu tartışmanın mahiyetini de devletin parçalanma sürecindeki siyasî ve toplumsal sorunların ağırlığı belirlemektedir. Kullanılan kavramlar seti bütünüyle Avrupa’dan aktarmadır ve hangisinin toplumsal ve siyasî gerçekliği kapsadığı da tartışmanın bir başka boyutunu teşkil etmektedir.

6.2.3. İstibdat

İstibdat, dönemin bütün aydınlarının mustarip olduğu bir sorundur. Bütün ideolojilere mensup aydınları çeşitli biçimlerde birleştiren de özellikle Abdülhamit’in istibdat yönetimi olmuştur. Sabahattin Bey’e göre, bireyin biliş dünyası ve davranış biçimi istibdatın kaynağıdır. Bunlar da toplumun yapısına bağlıdır. İstibdat sadece bunların bir tezahürüdür. Yani sorun hükümet biçimi değil, vatandaşdır. Baha Tevfik de, istibdatı bireyin özgürlük anlayışının bulunmayışında görür. Bunun sebebi de toplumun koşullarıdır. Ona göre “etkin ve güçlü hükümet” gibi söylemler bireyin özgürlüğünü ipotek altına almaktadır. Paşa için ise İslâm’ın adalet ve hakkaniyet ilkelerinin uygulanmaması istibdatın kaynağıdır. Batı’da ise kurumlaşmış bir istibdat

rejimi vardır. Bu da hukukileşmiş sınıf tahakkümü üzerinden icra edilmektedir. Diğer düşünörlere kıyasla Paşa'nın istibdat çözümlmesi daha geniş boyutludur ve Batı'daki istibdat olgusu da buna dahil edilir. Paşa, istibdatın kuvvetlilere zayıfları ezmek için kanunları kullanma fırsatı sunarken, zayıfların da kanunları tanımamasına sebep olduğu için iki yönlü kötölük ürettiğini savunur.

İstibdatın yok edilip bir daha gelmemesi için toplumsal yapının değıştirilmesi Sabahattin Bey, Paşa ve Baha Tevfik'te zorunlu görülür. Bunun için de toplumun eğitim sisteminin ıslahı gerekmektedir. Sabahattin Bey için, bu eğitim sistemine uygun bir yönetim tarzı olarak âdem-i merkeziyet olmalıdır. Paşa için ise adalet ve hakkaniyet ilkeleri eksiksiz uygulanmalıdır. Üç düşünürde de yöneticinin veya siyasî rejimin değışmesi ile istibdatın ortadan kalkmayacağını bunun için sosyal yapının dönüştürölmesi gerektiğı üzerinde bir ittifak vardır. İstibdat rejimi, toplumsal düzen ve değışimin yansıması olan bir tartışmadır. İstibdat, halkın siyasî hak ve özgürlüklerinin kısıtlandığı bir rejimdir. Özellikle aydınların düşünce, ifade, bunları yayma ve örgütlenme özgürlüklerinin kısıtlandığı siyasî zemin modern bir duruma göndermede bulunur.

Sabahattin Bey'in istibdat ile mücadelesinde diğer düşünörlerden farklı bir yöntemi daha vardır. O, mensubu olduğu hanedanın yönettiğı devlet konusunda Avrupalı devletlerin “zulüm makinesi” söylemi üzerinden bir mutabakat sağladığına dikkat çeker. Halkı kendi devletine isyana teşvik eder. Bunun için de ayaklanmanın nasıl, hangi silahlar ile, sonucu ne olacak gibi soruları sormaz. Fakir, geçim derdindeki bir halkı isyana teşvik eder ve halk isyan etmeyince de “bütün zulme müstahaksınız” gibi bir tutum takınır.

Bu açıdan istibdat sorunu modern bir sorundur ve aydınların meşrutî ve özgür bir devlet sistemine erişmek için mücadele ettiğı bir alandır. İstibdat modern bir toplum ve devlet sorunu olduğu için de çözümlleme birimleri ve kavramları da modern Batı'nın sosyoloji ve siyasî literatüründen aktarılmadır.

6.2.4. Modernleşme ve reformlar

Modernleşme, Batılılaşma, muasırlaşma dönemin aydınlarının en canlı tartışma konusudur. İdeolojilerin farklılığını oluşturan nitelikler de bir bakıma modernleşmeye yönelik tutumlarıdır. Sabahattin Bey ve Paşa, sosyal yapının değişmediği sürece ıslahat adına hayata geçirilen uygulamaları önemsiz görme eğilimindedir. Sabahattin Bey, ıslahatların kendimiz için gerçekleşmemesini eleştirir. İslahatların amacı ve hedefi yanlıştır. Paşa, aslında yenilikçi nazırlar ve memurların kendi ülkelerini, toplumlarını çok iyi tanıdığını belirtirken Sabahattin Bey’den ayrılır. Yani farkında olmadan yanlışlık yapmazlar. Eylemlerinin bilincindedirler. Bu noktada Sabahattin Bey halkı cahillikle ve edilgen olmakla suçlayarak ıslahatlara yabancılıkla suçlar. Aynı şekilde Paşa da halkı cahillikle itham etmekle beraber bütün suçu onlara yüklemes. Mesela, ıslahatçılar halkı suçlamaz ama onların yerine hareket ederek reform koşullarını hazırlamaya girişirler.

Paşa, ıslahatların halkın gereksinimlerine göre değil aydınların, yöneticilerin ihtiyaçlarına göre ortaya konulduğunu söyler. Paşa, Gökalp ve Sabahattin Bey’de ıslahatların “yukarıdan” yapıldığı yönündeki düşüncelerinde ortaklık söz konusudur. Gökalp, sadece ıslahatların kim tarafından ve nasıl yapıldığına yönelik tespitlerde bir benzerlik sergilerken, ıslahatların toplum ve devlet nezdindeki uygulamalarını somut olarak örnekler ve sonuçlarını da çözümlemesine dahil etmesi ile diğerlerinden ayrılır. Örneğin, Gökalp’e göre, yeniçerilik ve eski dirlik sistemi tasfiye edilmiştir. Toprak sisteminin değişimi devletin vergi ve yönetim sisteminin yeniden inşasını zorunlu kılmıştır. Bütün bu değişimler ise toplumun aile kurumu başta olmak üzere diğer yapı unsurlarının da değişimine kaynaklık etmiştir.

Sabahattin Bey, sosyal yapıyı ana belirleyici görür. Sosyal yapıda bir dönüşüm gerçekleştirilmeden girişilen ıslahatların başarısız olacağından hem Paşa hem de Sabahattin Bey çok emindirler. Ama Sabahattin Bey, öncelikle siyasî yapının dönüştürülerek sosyal yapıyı değiştirecek sistemin kurulmasını önceler. Mesela âdem-i merkeziyet sistemi kurulmadan halkın terbiye sistemi değişmez, terbiye sistemi değişmeden de beklenen yapı değişimi mümkün görülmez. Sabahattin Bey ile Paşa’nın Osmanlı toplumunda ıslahat düşüncesinde değişimin ana dinamiği olarak “sosyal yapı”nın işaret edilmesi, bunun dışındaki reform girişimlerinin tali önemde görülmesi hatta değersizleştirilmesi, ortak bir noktanın tezahürüdür. Kanun-i Esasi veya

Meşrutiyetin ilanı ile siyasi sistem değişmemekte, sorunlar çözülmemekte, boşa çaba harcanmaktadır. Onlara göre, ıslahatçılar yani aydınlar sonucu sebep olarak görmekle yanılmaktadırlar.

Gökalp'in Batılılaşmanın olumlu yönleri üzerinde durması ile Sabahattin Bey ve Paşa'dan ayrılır. Gökalp, Paşa'nın ve Sabahattin Bey'in ortaklaştığı bir sosyal yapı unsurunda gerçekleştirilen değişimin diğerlerini etkilemeyeceği düşüncesine katılmaz. Ona göre, aksine, bir sosyal yapı unsurundaki değişim diğer unsurları da etkiler. Mesela, arazi sistemindeki değişimden hareketle kadın ve ailede de olumlu yönde bir dönüşüm ortaya çıkmıştır. Bu durum Gökalp'in Batılılaşma politikalarını hep desteklediği, olumladığı anlamına gelmez. Batılılaşmanın eksiklikleri ve yanlışlıklarını da toplum ve siyasi hayata etkileri açısından çözümler.

Sabahattin Bey ve Paşa Batılılaşmaya karşıymış gibi bir görüntü verir. Fakat bu karşıtlık farklı gerekçelere dayanır. Paşa, Batılılaşmanın İslâm toplumuna verdiği ve vereceği zararı esas alır. Sabahattin Bey ise, sosyal ve ferdiyetçi yapıdan hareketle eleştirisini geliştirir. Sabahattin Bey her ne kadar toplumların özgünlüğünden ve Batı'nın taklit edilmesinin olumsuzluğundan bahsetse de devletin dönüşümünde Avrupalı devletlerin müdahalesini talep etmesi kendisini diğer düşünürlerden farklılaştıran bir özelliktir. Sabahattin Bey'in, "bir milleti taklide kalkışmakla o millet gibi olamayacağız" yargısı gibi Paşa da taklit konusunda Sabahattin Bey'le aynı görüşleri paylaşır. Ayrıca toplumların özgünlüğü hususunda da görüş birliğine sahiptirler.

Düşünürlerimizde dikkat çeken bir özellik, Batı sistemi ve düşüncesi eleştirilirken yine Batı'nın tarih, toplum ve kültürünün bir ürünü olan kavramlar setinin kullanılmış olmasıdır. Bu durum ise farklı ideolojilere mensup olursa dahi, Batı'nın etkisinin, biliş evreninde doğallaşmış olduğudur. Paşa'nın içine düştüğü çelişkiler noktasında da Sabahattin Bey ile ortaklaştığı görülüyor. Sabahattin Bey de İtilaf ve Hürriyet Partisi üzerinden siyaset yapmış, Batılı kurumların aktarılmasına öncülük etmiştir. Yani, ikisi de Batı'nın taklidi, kurumların alınması hususuna olumsuz yaklaşırken takip ettikleri yöntem ve kullandıkları kavramlar seti benzerlik gösterir. Ayrıca, ıslahatla varmak istedikleri hedef de nihayetinde Batı'ya çıkmaktadır. Esas

olarak Sabahattin Bey, Batılılaşmanın yöntemi konusunda olumsuz bir yargıya sahiptir. Batılılaşmanın bizi kötülüklerin pençesine düşüren gidişattan başkası olmadığını düşünür. Batılılaşmaya yönelik karşıt görüşlerine rağmen hayatı boyunca İngilizleri örnek almış, bilfiil İngiliz müdahalesini talep edecek kadar Batılılaşmacıdır, hatta sömürge ülkelerinde tecrübe edinmiş İngiliz bürokratları getirmeyi dahi planlamıştır. Kendisinin Science Sociale bağlı bilimsel bir zeminde “radikal Batılılaşma” diyebileceğimiz bir yaklaşımı savunduğunu görebiliriz. Sadece iktisadî ve bilim alanında değil, toplumu, davranışı, biliş dünyasını kapsayan yatay ve dikey değişim hareketliliğini savunan bir yaklaşım sahibidir. Gökalp’in ise diğer düşünürlere kıyasla modernleşme konusunda daha tutarlı bir tutum ve davranışa sahip olduğu görülür. Batılılaşmayı, Paşa ve Sabahattin Bey gibi doğrudan reddetmez. Olumlu yönlerinden bahsederken ıslahat hareketlerinin eksikliklerini de dile getirir. Modernleşmede metodolojik sorunlara da değinir. Mesela, sosyo-politik yapıda yeni kurumlar teşkil edilirken eskilerin korunmasını eleştirir.

Sait Halim Paşa millî esasları ve milliyet unsuruna önem vermeyen yenilik hareketlerinin başarısız olacağını vurgular. Milliyeti inkâr eden bir yenilik akımının kültürel ve manevî değerleri de inkâr anlamına geleceği için toplumda başarı sağlayamayacağını üzerinde durur. Bu yönüyle Gökalp ile ortaklaşırlar. Paşa’nın millî değerler ve inançların altyapısını oluşturan ananelerden geleneklerden bahsederken Gökalp’in de toplumsal değişimde benzer dinamiklere vurgu yaptığı görülür. Bu bağlamda her ikisi de aydın sınıfın toplumun değerlerini temsil eden millî gayeye sahip çıkması gerektiğini dile getirirler. Paşa’nın ve Gökalp’in aydın anlayışına dikkat çeken bir nokta bunların toplum karşısındaki görevlerine yönelik beklentileridir. Toplumun sorunlarından kurtulabilmesi için aydın sınıfın halkın kültürel değerlerine sahip olması gibi bazı niteliklere sahip olması halinde kendilerinden beklenen işlevi yerine getireceklerdir.

6.2.5. Millî Hâkimiyet ve temsil

Siyasî hâkimiyet konusu aydınların tasavvur ettikleri devlet modelinin meşruiyet formunu oluşturur. Bu sebeple ele aldığımız düşünürlerin her biri farklı bir egemenlik biçimini temsil etmişlerdir. Avrupa’da hâkim devlet olması sebebiyle millî

hâkimiyet merkezli tartışmalar öne çıkmıştır. Millî hâkimiyet konusu Paşa ve Gökâlp tarafından genişçe tartışılmıştır. Baha Tevfik ve Sabahattin Bey'in ise pek gündemine girememiştir. Gökâlp konuyu hem tarihî ve sosyolojik hem de siyasî bilimler açısından sistematik bir çözümlemeye tabi tutmuştur. Tarihî ve güncel sorunlar ekseninde, özellikle Cumhuriyet döneminde, yoğun bir şekilde ele aldığı bir konu olmuştur. Paşa ise millî hâkimiyet konusunu şariat açısından yani teolojik bir zaviyeden tartışır. Simpkins (2022), Paşa'nın Tanrı'ya ait olabilecek egemenlik iddiasında bulunduğu için ulus-devlet sistemini açıkça reddettiğini belirtir. Paşa, milletleri sosyal ve kültürel bir varlık olarak kabul etmekte ama bunun siyasî bir egemenlik öznesi olarak konumuna karşı çıkmaktadır. Başka bir ifade ile karşı çıkılan tarihî ve sosyolojik bir varlık olan “millet” değil, devletin meşruiyet kaynağı olarak milletin siyasî egemenliğidir (s. 431). Bu sorun alanı ise iki düşünürün Paşa ile Gökâlp'in temel çatışma alanı olarak görülebilir.

Paşa'nın siyasî düşüncesinde millî hâkimiyet sorunu temelde bir eleştiri nesnesi olarak yer aldığı görülür. Mesela, aydınların, Batı'nın refah ve zenginliğini de millî iradenin hâkimiyetine bağladığı; bu yanlış algılamaların da millî hâkimiyetin şeriatın yerine geçmesini talep etmelerine sebep olduğu; millî hâkimiyet ilkesinin uygulanmasının sadece bir şekilden ibaret olduğu; siyasî alandaki her derde deva görüldüğü ve bu yönüyle kilise ve krallığı taklit ettiği; “milletin kendi idaresini üstlenmesi” gibi hayalî bir hakka dayandığı; millî hâkimiyet ilkesinin yeni doğduğu ve bu sebeple sonuçlarının tam olarak bilinmediği; millî iradenin gerçek çoğunluğu temsil etmediği, suni olduğu, azınlığı çoğunluğun iradesine boyun eğdirdiği; bu ilkenin temelinde Avrupa'daki sınıf çatışmasının yer aldığı; şariat hâkimiyeti yerine millî iradenin hâkimiyetini koyduğu gibi eleştiriler ortaya koyar. Fakat bütün bu görüşlere rağmen Paşa, gerek devlet başkanının gerekse millet meclisinin halk tarafından seçilmesi gerektiğini de dile getirmiştir. Bu açıdan demokrasiye uygun bir yöntem öngörmesi izahı zor bir çelişkidir. Bu çelişki, Şariat ancak icra kuvveti başkanının görevini yerine getiremezse ve millet şikayetçi olursa hükümet reisinin düşürülmesi kararını verir (Sait Halim Paşa, 2017: 255-256; 193-194), gibi düşüncelerle devam eder. Muhtemelen bu çelişki mevcut olan ile olması gereken arasındaki gerilimin rasyonalize edilmesindeki yetersizlikten kaynaklanır. İkinci bir ihtimal de Osmanlı Meşrutiyet sisteminde demokrasiye yani milletin temsiline ve

Başkanın seçilmesinde millete temel bir görev yüklerken İmparatorluğun sona ermesi ile kurulması muhtemel yeni devletin nasıl bir temelde inşa edilmesi gerektiği konusundaki öngörü ile açıklayabiliriz.

Gökalp'in egemenliği çözümlemesi Türk tarihi perspektifine dayanırken Paşa'da bu çözümleme İslâm tarihi üzerinden geliştirilir. Bu yaklaşım, düşüncelerinin meşruiyet zemininin oluşturulmasında işlevsel bir rol oynar. Aynı şekilde milli hâkimiyetin gelişimindeki kronolojik öncelik Paşa için bir "değer" atfetme gerekçesi iken Gökalp'te Türk milletinin modern değerlere yatkınlığın bir ifadesi olarak görülür. Bu tutum ise Paşa'da modern kurumlara reddiyeye Gökalp'te ise uyum sağlama işlevine götürmektedir.

Gökalp, millî hâkimiyeti sosyolojik bir bakış açısıyla milletle özdeşleştirmekte ve böylece güçlü bir değer atfetmektedir. Paşa ise millî hâkimiyeti siyasî bir çerçevede değerlendirerek milletin değil, milleti temsil iddiasındaki bir grubun belirleyiciliğinden bahseder. Bu durum iki düşünür arasındaki önemli bir kırılma noktasını teşkil eder.

Paşa, millî iradeyi olumsuzlar. Millî iradenin aslında milletin yarısını dahi temsil etmediğini vurgularken bunun sun'i ve bir grubun iradesi olduğunu düşünür. Oysa Gökalp, Paşa'nın reddettiği grubun millî hâkimiyetin simgesi niteliğinde olduğunu ve milletin temsilciliğini üstlendiklerini belirtir. Ayrıca, mebuslar ortak ilkeler doğrultusunda birbirlerini kontrol edebilirler. Çünkü, anayasalar millî hâkimiyeti mebuslara tevdi etmektedir. Fırkaların ortaya çıkışı ile birlikte de onların uhdesine geçmiştir. Bu yönüyle bir bakıma Paşa'daki "temsil" düşüncesine içkin görülen "istismar etme" ön kabulüne cevap verilmiş gibidir. Söz konusu istismar gerçekliğinin önüne geçmek için teklif edilen birbirlerini kontrol etme mekanizması yanında bir de fırkalara atfedilen işlev de istismara yönelik bir tedbir anlamını taşır. Paşa için temsil "sayı"dan ibaret görülür, bütün eleştiriler de bu sayıya atfedilen zayıflık üzerinden geliştirilir. Gökalp'te ise temsilin kolektif vicdanın bir tezahürü görülmesi önemli bir yaklaşım farklılığına işaret eder. Millî hâkimiyet hem Sabahattin Bey'de hem de Paşa'da olumsuz anlamda kullanılır. Sabahattin Bey için millî hâkimiyet cemaatçi toplum yapısının bir özelliğidir. Paşa ise, milleti temsil eden

meclise mutlak bir kudret atfedilmekte, hata yapmaz ve sorumsuz görülmektedir, diye eleştirmektedir. Böylece o gücün zora ve baskı yapmaya meyletmesine sebep olur. Ayrıca, İslâm ülkelerinde sosyal kurumların kaynağı şeriatır. Bu sebeple şeriat hâkimiyeti yerine millî hâkimiyetin tercihi yanlıştır. Millî egemenliği siyasî düşüncesinin merkezine yerleştiren ve modern bir millet ve devlet olmanın zorunlu koşulu gören Gökalp diğer düşünürlerden bu yönüyle ayrılır.

Gökalp, fırkaları Paşa gibi sadece toplumun sınıf yapısı açısından değil çok değişkenli bir perspektiften değerlendirir. Gökalp, partilere devlet içinde olumlu bir rol biçerken Paşa'nın olumsuz bir şekilde ele alması dikkat çeker. Bu konuda iki düşünür de sosyal sınıf ve fırka ilişkisinde benzer temayı paylaşır. Gökalp, fırkaların sosyal tasnifinin aynı zamanda sosyal sınıflara göre tasnifi anlamına geldiğini söylerken Paşa'nın da fırkaların sosyal sınıfları temsil ettiği görüşü ortak bir noktada birleşmelerine neden olur. Gökalp, Avrupa'nın sınıf yapısını Marksist düşüncedeki gibi Burjuva ve işçi sınıfı olarak ikiye ayırır. Bizde ise ne burjuvazi ne de işçi sınıfının bulunduğunu belirtir. Fakat Paşa gibi doğrudan sınıfları olumsuzlamaz. Mesela burjuva sınıfı işlevi itibari ile faydalıdır. Çünkü hem feodalizmi yıkar hem de millî bir sanayi yaratır. Paşa'nın fırkalara karşı çıkmasının da sebebi mevcut düzeni değiştirmeyi amaçladıklarından dolayıdır. Ona göre, fırka demek çatışma ve düşmanlık demektir. Olumlu yönden ise Paşa fırkaların Batı'da toplum düzenlerindeki eksiklikleri gideren bir işlev üstlendiklerini vurgular.

Paşa (2017), seküler bir söylem ürünü olan “müşterek vatan”, “vatanseverlik”, “vatana hizmet” gibi kavramlar kullanırken Avrupa'daki gibi sınıf farklılığından kaynaklanan çatışmaların bizde görülmeyeceğini belirtir. Ama ortaya çıkan çatışmaların da ahengi bozduğunu bunun da siyasî birliğini korumak zorunda olan toplumu zora soktuğunu vurgular (s. 84). Paşa ve Gökalp'in fırkalar konusunda eşleştikleri konulardan birisi de ülkedeki etnik ve dinî grupların bölücü amaçları için fırkalar üzerinden devleti yönlendirmeleri idi. Paşa'nın ve Gökalp'in “bölücülük” üzerinden ve “vatanseverlik” temelinde bir çözümleme yapmaları, isimsiz karşılıklı bir tartışmayı da akla getirmektedir. Her ikisinin de İttihatçı olması bu ihtimali güçlendirmektedir.

Gökalp'in bahsettiği tehlikenin bir benzerini Paşa fırkalar üzerinden dile getirir. Ona göre, Avrupalı sefaretler gayrimüslim unsurları ve cemaatleri kendi siyasi ve ticari menfaatleri doğrultusunda kullanmışlardır. Aynı şekilde bu ilişki tarzı partilerin kurulmaya başlamasıyla partiler üzerinden yürütülmeye başlanmıştır. Gökalp dış destekli Osmanlı unsurları yanında iç unsur olarak da mürteci ve radikal kuvvetlerin vatana zararlı olan mevcudiyetlerinden bahseder.

Sabahattin Bey, ne Paşa ne de Gökalp gibi hâkimiyet ve hükümet biçiminin çözümlemesine girişmez. Doğrudan sosyal yapıya bağlı bir önemsizleştirme yoluna başvurur. Fakat âdem-i merkeziyeti, halkın kendi kendini yönetmesi ve ferdiyetçi olduğu gerekçesiyle kutsarken millî hâkimiyeti ise kamucu zihniyetin bir sonucu görmesi ile çözümsüz bir çelişkiye düşer.

Gökalp'in Yeni Türkiye kurulduğunda, Büyük Millet Meclisi'nin, ihtisas gerektiren işleri uzman fertlere bırakmak şartıyla, genel meseleleri de daima uyanık bulunan maşerî vicdanla hallederse, az zamanda, Türk milletinin terakkinin en yüksek derecelerine ulaşacağını iddia eder (Gökalp, 1982: 114). Bu iddia ile Paşa'daki "milletin seçkinlerinden" ve "en yetkili kimselerden" meydana gelecek heyet tasavvuru kesişir. Ayrıca, Gökalp'teki mecliste toplumun bütün meslek zümrelerinin temsilcilerinin bulunması ve çatışmadan uzak bir ahenk oluşturmaları gibi amaçlar açısından ortaklaşırlar.

Paşa'nın siyasi düşüncesinin temel ilkelerinden ve Gökalp'le ortaklaştığı özelliklerden biri, toplumun tarihî ve sosyal özgünlüğüne bağlı kurum yapılanmasıdır. Sabahattin Bey'in mecliste çıkan kanunun toplumun özel yaşamından doğmadığını bu sebeple de başarısız olacağını söylemesi meclisin halkın temsilcilerinden oluştuğu gerçeği ile çelişir. Onun asıl vurgusu, ülkenin kanunla yani meclisle kurtarılamayacağı düşüncesi üzerinedir.

Gökalp ile Paşa ve kısmen Sabahattin Bey'de istibdat ve demokratik rejim sorunu düşünce alanındaki gerilimin önemli unsurlarındandır. Gökalp bu sorunu öncelikle kavram düzeyinde çözmeye çalışır. Başka bir ifadeyle, Batı kaynaklı bir rejim sorununu özgün kavramlar üreterek aşmaya çalışır. Mesela, velâyeti otorite ile sultayı da emperium tabiri ile karşılamaya çalışması gibi.

Toparlayacak olursak, Gökalp, millî hâkimiyeti yazı hayatı boyunca olumlu bir zaviyeden değerlendirmiş Paşa ve Sabahattin Bey ise olumsuzlayan bir konumda yer almışlardır. Gökalp ve Paşa hâkimiyet meselesini sosyal sınıflar açısından değerlendirir. Paşa Müslüman toplumda sınıfın varlığını reddederken Gökalp Batı ve Türk toplumda benzer sınıf gruplarının bulunduğunu ayrıca, Batı’da kaybolan bazı sınıfların bizde varlığını sürdürdüğünü belirtmiştir. Sınıf açısından değerlendirme, Paşa’da modern sistemin reddedilmesine gerekçe olurken, Gökalp’te ise uyum sağlamanın bir imkânı mahiyetindedir. Paşa, Gökalp ve Sabahattin Bey’de millî hâkimiyet ve temelleri tartışması, kabul etme ve reddetme gerekçesi açısından evrensel ilkelere değil koşulların özgünlüğü durumuna göre değerlendirilir. Ayrıca, Paşa’da hâkimiyet olgusu ilahî kökenli bir açıklama içerirken Gökalp’te seküler/laik bir açıklama süreci öne çıkar.

6.3. DİN DÜŞÜNCESİ

6.3.1. Dinin tanımı ve işlevi

Toplumu oluşturan kültürel değerlerden devletin sahip olduğu niteliğe kadar geniş bir çerçevede din temel bir tartışma konusu olmuştur. Laiklik ve şeriat tartışmasından toplumun geri kalması konusuna kadar pek çok tema düşünürlerimizde bir karşılık bulmuştur. Sait Halim Paşa’nın düşünce sisteminin merkezinde bir sabite olarak din/İslâm yer alır. Düşünce dünyasını inşa eden Batı veya Doğu kökenli kavramları kullanırken bir yöntem olarak kıyaslama yaparak kavramı içeriklendirir, bir anlam verir ve kullanır. Herkesin aynı anlamı verdiği düşünülen “Din” kavramını kullanırken de aynı şekilde önce anlam açısından hangi içerikte kullanıldığının çözümlemesini yapar. Farklı toplumlarda dinin ne anlama geldiğini, hangi işlevi gördüğünü ve nasıl bir değişime uğradığının üzerinde önemle durur. Gökalp’in tarihî sosyolojik bakış açısı ve dinin aynı toplum tipinde aynı işlevi gören yaklaşımının aksine Paşa’nın din görüşleri diğer düşünceleri gibi Batılılaşma eleştirileri doğrultusunda biçimlendiği görülür. Dinin ortaya çıkışı, bireydeki ve toplumdaki işlevi, siyasî ve sosyo-kültürel yapı içindeki işlevi bu sorunlar yumağına bağlı olarak kendini gösterir. Paşa, “Din” kavramından hareketle dinlerin bütün toplumlarda benzer işlev görüyormuş gibi evrensel ve indirgemeci bir şekilde ele alınmasını eleştirir. Dinler toplumdaki sosyo-kültürel işlevleri göz önünde bulundurularak özgün rolleri ile

değerlendirilmelidir. Hristiyanlık ve İslâm evrensel bir “din” formunda değil tikel formunda incelenmelidir. Gökalp ise din çözümlemesinde, hem tarihî süreçteki toplum modellerine bağlı olarak evrensel bir açıklama getirirken hem de tikel açıdan değişimi Türklerin din kavrayışları ve inançları doğrultusunda açıklayan bir yöntem takip eder. Baha Tevfik’de, Paşa’nın eleştirdiği genel din yaklaşımına bağlı bir algılama söz konusudur. Dinlerin taşıdığı farklılıklarla pek ilgilenmez.

Paşa, dinin amacını dile getirirken dine zaman ve mekân ötesi bir hizmet işlevi atfeder. Din, insanın bütün eylem alanlarını gözeten, kontrol eden, tekamüle sonsuz derecede yetenekli bir “yüce hizmet” yerine getirir. Ayrıca, insana “hayır ve hakikatin doğru yolunda rehber olmak” ve “sonsuz meçhullerle dolu fizik ötesi dünyasında şaşırmaya mahkûm olan düşüncesine istikamet göstermek” de dinin işlevlerindendir. Din yerine getirdiği bu işlevlerin karşılığında ise kendisine “hürmet ve bağlılık” ister.

Gökalp ise dini, çok katmanlı ve işlevli bir sosyal kurum olarak değerlendirir. Bir sosyal kurum olarak dinin diğer kurumlarla ilişkisinin mahiyetini ve biçimini belirlemek temel bir sorun alanı görülür. Mesela dinin işlevinin bir boyutu olarak dinin sosyal hizmetleri denildiğinde siyasî, hukukî, iktisadî, bedii, lisanî, ilmî müesseseleri kendi dairesi dahiline alması demek olmadığını özellikle ifade eder. Bütün kurumlar toplumdaki özerk yapılarını ve işlevlerini korumaktadır. Oysa Paşa, dinin, sosyal kurumlarla bir bütün oluşturduğunu ve ayrıştırılamayacağını savunarak Gökalp’in görüşünün aksini savunur. Gökalp için din, ibadetler ve itikatlardan ibarettir. Sosyal işlevini de bunların sosyal yansımalarındaki dünyevi faydalarında arar. Fakat ibadetin sadece bunlara indirgenmesine de karşı çıkar. Çünkü bu yaklaşım ibadetlerin manevî pisliklerinden uzaklaşmak mahiyetini yok etmektedir. Gökalp’te vurgu, maddi faydalarda değil, manevî faydalarındadır. Dinin en çok kuvvet verdiği şey ahlâktır. Gökalp, dinin ahlâktan daha yüksek bir ahlâk olduğunu dile getirir. Dinin rolü yalnız fertlere şahsiyet vermekten ibaret değildir, cemiyetlere şahsiyet veren de yine dindir. Gökalp’in toplum ve devlet düşüncesinde din temel kurucu bir yapı unsuru olarak konumlanır. Dini ele alış yöntemi devlet ve toplumda olduğu gibi tekâmülcü ve tarihî sosyolojik bir yöntemdir. Gökalp dini, toplumun ma’şeri vicdanından kaynaklanan tipik bir toplumsal hayat tezahürü, sosyal bir olay olarak değerlendirmektedir.

Baha Tevfik, dini, birey ve toplum çözümlemesine dahil eder. O, dinin temeline bencilliği koyar, yani insan psikolojisi ile dini temellendirir. Buna göre din, insanın bencillik ihtiyacını karşılamak amacıyla başvurduğu hayâli bir üründür. Sadece din değil, evlat, aile, vatan, hayvan gibi şeylere yönelik sevginin temelinde de bencillikten başka bir şey yoktur. Gökalp ve Paşa'da bireysel, sosyal ve teolojik açıdan değerlendiren ve bireyin bütün yaşamını etkileyen bir olgu olan din, Baha Tevfik'te bencilliğe indirgenir. Fakat başka metinlerde bireysel indirgemeciliğin tam tersi bir tavır içinde olduğu da görülür. Mesela, insanı kapsayan bütün olgular toplumsaldır ve toplumsallığın bir ürünüdür. Din de toplumsal sürecin bir ürünüdür ve toplumsallık da her dönemde bulunduğu için bu olgular kendi koşullarında yeniden üretilmektedir. Baha Tevfik, bu düşünceleri Emile Durkheimci olması hasebiyle Gökalp ile bir kesişim noktası oluştursa da Gökalp'te din, sosyo-kültürel ve teolojik yönüyle kendinden bir değer taşır. Baha Tevfik Tanrı, ahiret gibi bilimsel gözleme konu olamayacak dediği dinî inançlarla insan ürünü olan dinî edebiyat, mimari, sanat gibi kültürel ürünleri aynı kategoride görmez. Dinin kaynağının ilahî boyutunu yok saymakta ısrarcıdır.

6.3.2. Dinin siyasî boyutu

Dinin siyasî işlevi üzerinde yürütülen tartışmalar dinin gündemde kalmasını, toplumla ve devletle olan ilişkilerinin nasıl olduğunu ve olması gerektiğini bize gösterir. Bu açıdan düşünürler dinin siyasî işlevi üzerinde hassasiyetle durmuşlardır.

Baha Tevfik, bilimin ve teknolojinin gelişmesine bağlı olarak dinin gerileyeceği yönündeki modernliğin varsayımını kabul eder. Tanrı inancının da bilim tarafından yanlışlandığını savunur. O, dinin toplum ve devletle olan ilişki biçiminde Fransa'yı model alır. Buna göre devletin yönetiminde ve mekanizmasında din yönlendirici ve biçimlendirici işlev görmemelidir. Toplumun işleyişinde de seküler bir yaşam kabul edilmeli ve din bireyin özel alanına çekilmelidir. Ahlâkın da laik bir karakterde olması Baha Tevfik'in düşüncesinin önemli bir parçasıdır. Mesela Osmanlı devleti ve toplumu için laik bir ahlâkî yapıyı savunur. Bunun gerekçesini, Osmanlı devletinin çok dinli bir toplum yapısına sahip olması ve bunun sonucunda da farklı dinlere mensup toplumlar arasında çatışma çıkması potansiyeli ile açıklar. Kısacası

Baha Tevfik'in laik bir ahlâk ve sosyo-politik yapı tasavvurunun arka planında felsefi gerekçeler yanında, Osmanlı toplum yapısının kozmopolit karakterinin de belirleyici olduğu görülmektedir.

Paşa da laiklik konusunda görüş beyan etmiştir. Batı'nın laikleşmesi/sekülerleşmesi olgusuna yönelik tartışmalara bağlı olarak sorunu ele alır. Onun bu konudaki görüşleri Baha Tevfik'in yaklaşımının tam tersidir. Din, bireyin bütün yaşamını kuşatan bir olgu mahiyetindedir. Toplum, doğa, evren dinden bağımsız değil aksine onun bir cüz'üdür. Bu dinle bütünleşme kavrayışı dünyevî-dinî, dünyevi-siyasî gibi kategorileştirmeleri de aşma çabasının bir ürünüdür. Böylece laiklik veya sekülerlik sorunu da ortadan kalkmış olur. Bu açıdan İslâmiyet sadece bir "din" olmanın ötesinde anlam taşır. Çünkü İslâmiyet, siyasî ve toplumsal bir yasadır. Dinî yasanın maddeleri ile adlî maddeler aynıdır, ayrılmaz. Paşa'ya göre din ve dünyevi alandaki ikilik II. Mahmut'un reformlarının sonucudur. Devlet ve toplum yaşamında bu ikilik gözlemlense de devletin dininin İslâm olması devam etmiştir. Fakat Paşa bu ikiliğe şeriata zarar verdiği gibi toplumda da çatışmaya sebep olduğu için karşıdır. Devlet ortadan kalkarsa İslâmiyet'inde ortadan kalkacağını düşündüğünden din ile devleti birbirinden ayırmayı küfür kabul eder.

Paşa'nın bu yaklaşımının Durkheim'deki Tanrı'nın/dinin kaynağını toplum olarak tasavvur eden tekleştirme yaklaşımı açısından benzerlik taşıdığı görülür. Ama Gökalp, din ile toplumu özdeşleştirmez. Ayrıca, toplumun ve devletin dinle ilişkisinde iki düşünürün birbirine karşıt bir düşünceye sahip olduklarını belirtmek gerekir. Gökalp, dini sosyal yapının bir unsuru özelinde ele alırken Paşa'da bir tözcü yaklaşım söz konusudur. Baha Tevfik ise dinin toplumun birtakım zafiyetlerinin sonucu gördüğü için dine toplum içinde bir zayıf veya güçlü bir rol biçmez. Fakat devletin ideolojisinde ve yönetiminde etkili bir etken gördüğü için de Fransız tipi bir laikliği savunur. Gökalp, din ve devleti özdeşleştiren Paşa'nın aksine söz konusu özdeşliğe karşı çıkar. Bu yönüyle uzlaşmaz bir karşıtlık içindedirler. Gökalp, Baha Tevfik gibi din karşısında bigane değildir. Devletin ve dinin farklı işlevlerinden bahsederek laik bir sistemi savunur ama dine de kendi sınırları içinde yapıcı ve vazgeçilmez bir işlev yükler.

Gökalp ve Paşa, Şeriat konusunda farklı mahiyette bir terminolojiye sahiptir. Paşa'ya göre şeriat, bütün tabiat kanunları gibi insan fıtratına uygun ve doğal bir uygulama alanıdır ve ruhani değildir. Gökalp'in "içtimaî fıkıh" yaklaşımında "nas" ve "örf"ü fıkıhın kaynağı kabul etmesi göstermektedir ki, iki düşünür dünyevi ve dinî olanın sıkı ilişki içinde bulunması konusunda örtüşen bir yaklaşıma sahiptir. Gökalp'e göre, her toplumun canlı hukuku örfünü teşkil eder. Örfü yok sayarak sadece nas üzerinden gitmek de gerçekliğe aykırılıktır. Zamanın değişmesi ile hükümlerin de değiştiği ilkesi Gökalp'te temel bir hareket noktasıdır. Bu görüşlerde şeriatın insan doğasına uygunluğuna vurgu bir müşterekliğin ifadesi olsa da keskin bir farklılık da söz konusuydu. Oysa Paşa, İslâm kurumlarının değişmezliğini vurgular. Aksini iddia edenleri eleştirir. Bu değişmezlik İslam'ın dogmatikliğinden değil, olgunlaşmış olmasından kaynaklanır. Paşa, ihtiyaçların daima değişmesine karşılık insan tabiatının değişmediğini hep aynı kaldığını savunur.

Sabahattin Bey'in düşünce sisteminde din belirleyici bir unsur taşımaz. Diğer konularda görüldüğü gibi din de sosyal yapı içinde edilgen bir konumdadır. Din toplumları ilerletmez veya geriletmez. Din sosyal yapıya göre etkinlik derecesini belirler. Kimi zaman dini bilgileri politik polemikleri esnasında bir dolgu malzemesi olarak kullanır. İstibdat rejimini eleştirir ama bu rejimin meşruiyetinin sağlanmasında dinin işlevine dahi değinmez.

6.3.3. Dinin toplumsal işlevi

Düşünürlerin metinlerinde dinin toplumsal boyutu dinler tarihi, ideolojik ve felsefi akımlar, milletin inşası, kimlik ve kişiliğe yansımaları, toplum inşasındaki işlevi gibi çok farklı açılardan farklı temalar üzerinden tezahür etmektedir. Ziya Gökalp kitap ve makale düzeyinde, Paşa bütün metinlerinde, Baha Tevfik ise çevirileri ve yazdığı felsefe tarihi gibi metinler içinde din ve dinler tarihi konusuna değinmişlerdir.

Gökalp, dinleri toplumdan bağımsız çözümlemeyi. Toplumun tarih boyunca geçirmiş olduğu tekamüle bağlı işlevsel bir din söz konusudur. Yani her toplum tipinin birlik ve dayanışmasını sağlayacak bir din tipinden bahseder. Tekamülün son merhalesi kabul ettiği modern toplum tipi "millet" de din ekseninde ele alınırken İslâm kendinden bir din biçimiyle değil, millet formuna uyarlanmış bir İslâm tahayyülü ile

ortaya çıkar. Tekâmül eden toplumlarda din kurucu bir işlev statüsündedir. Bu yüzden de din modern toplumda, eski toplum tiplerindeki işlevi ve statüsü ile yer almaz. Gökalp, modern Türk toplumuna uyum sağlayabilecek bir İslâm yorumu geliştirmeye çalışır. Din üzerinde kültürün etkisini yoğun ve çok boyutlu bir şekilde vurgulaması da bu amacın bir sonucudur.

Gökalp, Fransa'yı veya herhangi bir Avrupa ülkesini model olarak laik/seküler bir yapıyı savunmaz. Aksine bunu modern toplum tipinin bir karakteri olduğunu ve tarihî sürecin bir sonucu olarak zaten bu yapıya evrileceğini savunur. Sosyoloji ile ulaşılabilecek bu sonuca sosyo-politik yapının hazırlanmasını öngörür. Bu bağlamda dinin sosyolojik çözümlemesinde varlıkları ikiye ayırır: "Mukaddes" ve "zenim/kutsal olmayan" (profane). Bu ayırım modern seküler bir hayat tarzına yönelmenin kuramsal bir izahıdır. Ona göre, mabut ve ona bağlı olan her şey mukaddesken bunun dışında kalan şeyler ise zenimdir. Ayrıca, Şeyhülislam'lığın kaldırılmasını talep etmesi, mahkemelerin ve eğitimin şeriat'tan ayrılması, din dilinin Türkçeleşmesini savunması laik bir sisteme giden yolun döşenmesi anlamına gelir.

Paşa'da ise önemli bir yer tutan "dinden uzaklaşma" sorunu, toplum ve devlet yaşamının sekülerleşmesi ekseninde ele alınabilecek bir temadır. Gerek Tanzimat'ın yanlış reform uygulamaları gerekse İslâm'dan önceki kültür ve zihniyetin devam etmesi İslâm'dan uzaklaşmanın iç sebepleri olarak görür. Avrupa'nın İslâm'a olan kin ve nefretlerini de dış sebep olarak değerlendirir. Çözüm yolu ise İslâmiyet'in inanç, ahlâk, yaşayış ve siyaset ilkelerinin tam olarak uygulanması demek olan İslâmlaşmaktır. Paşa'da din ve devlet birbirinden ayrılmaz. İslâm insanın yaşamının bütün boyutlarını etkiler ve şekillendirir. Bu sebeple dini diğer toplumsal kurumlardan ayırmak söz konusu değildir.

Paşa için din yani İslâm bir beşeriyet dinidir. Bu sebeple İslâm itikat, ahlâk, siyasî ve sosyal yapı bireyi kuşatan bir bütündür, ayrılmaz. İslâm'ın bu kapsayıcılığı sayesinde kurumları bugüne kadar gelebilmiştir. Gökalp ise Paşa gibi dine toplum içinde temel bir işlev yüklerken kültürün temel unsurlarından biri olarak görür. Fakat dini, toplum ve devlet ile özdeş görmez. Toplum tipine göre dinin formunun ve

işlevinin değiştiğini vurgular. Mesela bir kavim ile imparatorluğun veya milletin bünyesinde “din” farklı görevleri vardır.

Baha Tevfik’te din olgusunun kendisi önemli bir yer tutmakla birlikte, toplumla ilişkisi açısından Gökâlp ve Paşa’nın metinlerindeki yoğunluk derecesinde yer almaz. Bu açıdan doğrudan İslâm ve Hristiyanlık değil, olgu olarak din Baha Tevfik’in düşüncesinde yer bulmuştur. Baha Tevfik’in felsefî yaklaşımına bağlı olarak dini teolojik değil, pozitivist ve materyalist bir yaklaşımla çözümler.

Ele aldığımız düşünürler içinde sadece Sabahattin Bey dine karşı bigâne kalmıştır. Yaşadığı dönemde Türkiye’de düşüncesini temsil ettiği Le Play de dahil, Weber, Durkheim gibi sosyolojinin kurucuları kabul edilen sosyologlar din olgusu üzerine özel olarak eğilmişler, sosyal teorilerinin merkezî kavramlarından biri haline getirmişlerdir. Buna rağmen Türkiye’de sosyolojinin kurucularından kabul edilen Sabahattin Bey’in toplum çözümlemesinde dinin yer bulamamış olması dikkat çekicidir. Bir çeşit kapitalizmi savunan Sabahattin Bey az da olsa bir din ve kapitalizm ilişkisini çözümlemekten uzak durmuştur. Kendi toplum görüşünde dinin olumlu veya olumsuz işlevini çözümlemesine dahil etmemiştir.

Modern bir toplum tipi olarak “millet” yapılanmasında dinin rolü Gökâlp ve Paşa’nın çalışmalarında yer bulmuştur. Özellikle Gökâlp, din ve millet ilişkisi üzerinde sistematik bir çözümleme gerçekleştirmiştir. Gökâlp’te din, modern toplum tipi olan “millet” tartışmasıyla yöndeş ilerler. Gökâlp, millet olma sürecinde “bir milletin doğması” sözünden, dinin millî lisanda yazılması ve kullanılması, siyasî istiklalinin geri alınması, harsının müşterek medeniyet içinde müstakil şekilde tecessüm etmesini anlar.

Paşa, Gökâlp gibi millet ve din ilişkisi konusunda görüş beyan eder. Mevcut toplum gerçekliğinin kabulü ve din çözümlemesini de bu kabulden hareketle inşa eder. Onda soyut bir din tasavvuru söz konusu değildir. Gökâlp’te ise din ve toplum ilişkisi tarihî tekâmül içinde toplumun farklı kurumları ile ve diğer toplum modelleri kıyaslaması ile sistematik şekilde ele alınır. Dönemin belirgin tartışmalarının başında gelen İslâm’da millet ve milliyetin varlığı konusunda olumlu görüş sarf etmesi, Paşa’yı diğer İslâmcı düşünürler içinde de özgün bir konuma oturtur. Çünkü milliyetin varlığı

ve yokluğu, iyi mi kötü mü olduğu tartışması İslâmcı aydınların Türkçülere yönelttiği suçlamalar sonucu ortaya çıkmıştır (Çalen, 2017). Paşa İslâm'da milliyetin varlığını reddetmediği gibi bireyi de sosyal ve siyasî bir unsur olarak kabul eder. Paşa'nın "Millet" tanımı ve tasavvuru sosyolojik bir karakterdedir. Bu yönüyle Gökalp'in tanımı ile örtüşmekle birlikte Paşa'da din ayrıca vurgulanmaz. Paşa, gerçek bir milliyetçiliğin de gelecekte İslâm ile kendini göstereceğini vurgular. Paşa'nın millet ve milliyetçiliğin geleceği açısından İslâm'a özgün bir rol biçmesi Gökalp'in metinlerinde de yer alır. Türklerin millet olmasında İslâm'ın belirgin işlevinden bahseden Gökalp, Türk kavminin İslâm ümmetinden, Selçuk ve Osmanlı saltanatlarından da önce var olduğunu ama İslâm'ın Türkleri "millet" haline getirdiğini söyler (Gökalp, 1981: 159).

Ümmet, millet, Osmanlılık gibi tartışmaların her biri yeni bir toplum tartışmasıdır. Toplum tartışmalarının dinle ilişkisi bağlamında Gökalp ve Paşa'nın düşüncesinde önemli bir yer tutar. Paşa'da yeni tartışma alanı olan toplum, millet ve millî kültür gibi anlam dünyasının referans çerçevesini İslâm oluşturur. Bu düşünce alanları dine etkisi açısından bazı metinlerde olumlu bir değerlendirmeye tabi tutulurken bazılarında da olumsuzdur. Milletlerin kültürünün etkisi, sonuçları açısından çelişkili bir şekilde ele alınır.

Paşa'nın düşüncesinde topluma ve kültüre biçilen determinist rolde Gökalp'le örtüşmesi önemlidir. Fakat, Paşa'da bu sefer determinist işlev pek makbul görülmez çünkü, dinin özünü bozduğu da dile getirilir. Müslümanların Sunnî, Şîî vb farklılaşmasının kaynağı olması açısından millet olgusu olumsuz görülürken, Gökalp'te topluma bağlı olma durumu normatif niteliği açısından olması gerekeni ifade eder. Paşa medeniyetlerin yaratılmasında dine önemli bir görev yükler. Gökalp düşüncesinde din medeniyetin kurucu unsuru değildir. Medeniyet din dışı bir yapıdır. Ama medeniyetin kendi içinde din, unsurlardan biridir.

Paşa'nın sosyolojik düşünce sisteminde, dönemin yaygın tartışmalarından toplumun ilerleme ve gerileme sorunu da din merkezli ele alınan konulardandır. Gerileme sorununda dini sorumlu tutma noktasında Batılı ve Müslüman aydınları farklı kategorilerde değerlendirir. Avrupalıların geri kalmasında dinleri ve ruhban

sınıfları ciddi bir engelde bulunmuşlardır. O yüzden mazur görülebilir. Batılıların İslâm'ı geri kalınmanın sebebi gören yargıları, Hristiyanlık tarihindeki deneyimlere bağlı özdeşleştirmeye dayanır. Paşa, geri kalışımızın sebebini tek cümle ile, “Dinimizin emirlerine lüzumu kadar önemle bağlı bulunmayışımızdan ileri geldiği”ni düşünür. Onun bu konudaki çözüm önerisi ise İslâmlaşmadır. Yani, Müslümanların, ahlâk, cemiyet ve siyaset bakımlarından gittikçe daha çok Müslümanlaşmaya istek göstermesidir. Gökalp ise toplumun geri kalışını doğrudan din üzerinden tartışmaktan ziyade toplumun tekâmülcü/evrimci yaklaşımına bağlı bir tartışma yürütür. Toplumun çizgisel bir gelişimi söz konusu değildir, aksine, büyür, parçalanır, birleşir, dağılır. Toplumlar ilerlerken geriye de gidebilir. Bu düşünceden hareketle tek belirleyicisi din olan bir gerileme ve ilerlemeden söz etmez. Ona göre, bizi yükselten etkenleri halk medeniyetinde, inhitata düşüren müessirleri de resmi müesseselerimizde aramak lazımdır.

Gökalp, Avrupa'nın ilerlemesi ve Müslüman toplumların geri kalması meselesi bağlamında din bilim ilişkisine de değinir. O, dinin, milli kültürün en önemli unsuru olduğunu vurgularken bilimsel açıdan da dinin gerekliliğini açıklar. Paşa ise, Batı'nın da ilerlemesini sağlayan fen, deney ve gözlem yönteminin Müslümanlar tarafından bulunduğu düşüncesi karşısında “Müslüman milletler, dinlerinde bulunan sonsuz nimetlerden ne için istifade edemediler?” diye sorar. Japonlar nasıl dinlerini terk etmeden modernleşmişlerse biz de başarabiliriz. Ayrıca, Müslüman milletler, değişimi ve getirdiği zaruretleri gözardı etmişler bu değişme uygun olarak dinlerini yorumlayıp yaşamamışlardır. Sonuç gerileme ve bozulmadır.

Sabahattin Bey'in düşünce sisteminde din, sosyal yapıya göre değişkenlik gösteren bir değişkendir. Aynı dine veya mezhebe sahip olanların aynı olay karşısında farklı davranış sergilemesi ve tutuma sahip olmasını sosyal yapının bir sonucu görür. Örneğin “Katolikliğin İspanya ile Fransa'daki tesiri başka, Birleşik Amerika Devletleri'ndeki tesiri yine başkadır” diyerek toplumsal yapısına bağlı olarak dinlerin biçim aldığını ve işlev gördüğünü vurgular. Sabahattin Bey'in bu tavrı İslâm konusunda da geçerlidir. Mesela, İslâm'ın ilerlemeye mâni olup olmadığı tartışmasında İslâm'ın ilerlemeye mâni olduğunu düşünenler yanılmaktadır çünkü “terakkiye mâni olan dinimiz değil, fakat içtimâî teşekkülümüzdür.”

Toplumun geri kalmasında dinin rolü konusunda gerek Paşa'nın gerekse Gökalp'in sorunu tek bir faktöre bağlamadığı görülür. Paşa, sorun tespitinde dinin emirlerine uymamak, gibi içsel sebeplere ağırlık verirken İslâm şeriatının insanın doğasına uygunluğuna vurgu yapar. Tarihe projeksiyon tutarak Avrupa'nın gelişmesini sağlayan bilim ve metot gibi yöntemlerin Müslümanlardan öğrendiğini vurgular. Fakat bu tespitleri boşa çıkarırcasına Müslüman milletlerin İslâm'dan önceki kültürlerinin tesirlerinden kurtulamamasını da bir etken görür. Gökalp ise, toplumun tekamülü, mensup bulunulan medeniyet, bilim ve dinin farklı işlevlere sahip olması, öznel etkenler gibi çok yönlü sebeplere bağlı bir çözümlemeye başvurmuştur. Sabahattin Bey ise, geri kalma konusunda da diğer konularda olduğu gibi sosyal yapıya indirgeyen bir yaklaşım içindedir. Paşa ve Gökalp Türklerin İslâm'ı yaşayışları açısından diğer milletlerden olumlu yönde farklılaştıklarını vurgulamaları ile de ortaklaşırlar. Gökalp, diyanette Müslümanlar içinde en mümin, Türkleri görür. Taassubsuz, zuhdî aşırılıklardan uzak, halis bir imanla mümindirler. Paşa da, Müslümanlığı kabul eden milletler arasında İslâm'ın esaslarını en iyi anlayan ve en güzel şekilde tatbik edenin Türkler olduğunu vurgular. Bu da onlara, büyük bir imparatorluk kurarak İslâm'a bütün öteki milletlerden daha fazla hizmet etmek imkânı vermiştir. Baha Tevfik ise, dinin modernleştikçe kaybolacağına inanmakla beraber İslâm'ın Osmanlı devleti nezdindeki konumuna ve etkisine karşı çıkar. Çünkü, Osmanlı devleti farklı dinlere mensup gruplardan oluşmaktadır. Buna rağmen Baha Tevfik, Sabahattin Bey gibi, kendi düşüncesinin savunulmasında ve toplumdan gelecek muhtemel tepkileri önlemek amacıyla İslâm'a uyumlaştırıcı araç işlevi yüklemeyi de ihmal etmemiştir.

SONUÇ

Bugün Türk sosyolojisinin anlaşılması, sosyolojinin ve özellikle modernitenin hangi koşullar altında nasıl ortaya çıktığını anlamadan mümkün değildir. Osmanlı Devleti'nin son çeyrek asrı bir çöküş dönemi olması hasebiyle sosyolojinin genel karakterini de bu koşullar belirlemiştir. Türk sosyolojisinin nasıl bir metodolojik yönelime sahip olduğu, nasıl felsefî bir zemine dayandığı ve hangi sorun alanlarına yoğunlaştığını sağlıklı bir şekilde çözümleyebilmek için dönemin farklı ideoloji ve felsefe yaklaşımını benimsemiş aydınların toplum, devlet ve din gibi üç temel alandaki görüşlerinin tartışılması bizim için önem arz etmiştir. Tez yazımlarında yaygın bir şekilde görüldüğü gibi, sadece bir yazarın/sosyoloğun/filozofun eserlerinde bir temanın ele alınması veya iki farklı kişinin belirli temalar ekseninde karşılaştırılması, sorunu sınırlı bir anlama ve çözümlemeye maruz bırakacağı aşîkardır. Bu açıdan toplumdaki farklılıkları temsil edebilecek bir genişlikte farklı ideolojilere ve felsefî yaklaşımlara mensup aydınların düşüncelerinin ortaya konulması ve karşılaştırılması önemlidir. Biz de bu çalışmada, diğer tezlerden farklılığını da oluşturan, söz konusu çeşitliliği yansıtabildiğimizi düşünüyoruz. Bu sebeple, İslâmcı, Türk milliyetçisi, liberal ve anarşist/materyalist aydınların toplum, devlet ve din konusundaki düşünceleri bize Türk sosyolojisinin nasıl bir zemine dayandığını hem metodolojik ve kuramsal hem de tematik açıdan ortaya koyacaktır.

Modernleşmenin yoğun olarak tebellür ettiği bu dönemde, aydınların tartışma gündeminde, günümüz terminolojisini kullanacak olursak, çok költürcölük, millî kimliklerin oluşum süreci, bürokrasinin güçlenmesi, sanayileşme, milliyetçilik, otoriterlik, din ve milliyet çatışması, eğitim, anayasa, millet meclisi, gibi temalar görülebilmektedir. Bu tartışmaların vukuu bulduğu politik koşulları ise İmparatorluk,

Meşrutiyet, demokrasi, basın özgürlükleri, ayrılıkçı hareketler vb. yapı, süreç ve olayların çerçevelediği gözlemlenmektedir. Düşünürlerimiz benzer konular üzerine eğildiklerinde tartışmaların içerikleri epey bir farklılaşmaktadır. Mesela ele aldığımız düşünürler, eğitimin savundukları fikirlerin uygulamaya aktarılması ve ülkenin ilerlemesi noktasında önemini vurgulamaktadırlar. Fakat eğitimin müfredatı, yöntemi, amacı gibi konularda ise ayrışma başlamaktadır.

Konular kadar kullanılan kavramlar seti de düşünürlerin taşıdıkları hassasiyetlerin farklılığını ortaya koymaktadır. Türkiye’de sosyolojik düşünce geleneği Avrupa’da ortaya çıkmış kavramları kullanarak kendi toplumsal ve siyasî sorunlarını çözmek istemiştir. Fakat bu kavramların içeriğini kendi toplumlarının gerçekliği ile tahkim etmişlerdir. Bu savımız Ziya Gökalp ve Baha Tevfik örneğinde geçerliliğini ispatlarken Sait Halim Paşa ve Sabahattin Bey örneğinde ise geçersizliği görülmüştür. Buna göre, düşünürlerimiz düşünce sistemlerini görünür kıldıkları dil ve kavramlar seti konusunda farklı tavır ve tutum sahibi olmuşlardır. Çalışma boyunca Ziya Gökalp ve Baha Tevfik’in dil konusunda belirli bir hassasiyet taşıdığı görülmüştür. Düşünürlerin sahip olduğu kavramlar setiyle çözümlediği sorunlar büyük ölçüde Batı’dan uyarlanmıştı. Bu da düşünürlerin yeni sorunlara ve fikirlere yeni kavramlar üretme çabaları ile sonuçlanmıştı. Gökalp’in diğerlerine nazaran yeni kavramların üretiminde hassasiyet gösterdiği görülmüştür. Gökalp, sosyolojik düşüncesinin merkezine de dili koymuş, sadece dilbilimi açısından değil milletleşme sürecinde de dilin işlevine ve önemine güçlü vurgu yapmıştır. Yeni bir bilim olarak sosyoloji yanında etnolojiden folklor, Türk din tarihinden edebiyata yeni disiplinleri yeni kavramlar seti ile ifade etmeye gayret etmiştir. Bunun için de “hars”tan “mefkûre”ye yeni kavramlar üretmeyi önemsemiştir. Bütün düşünce hayatı boyunca özellikle Yeni Lisan’dan itibaren Türkçe hassasiyeti taşımıştır. Paşa ise benzer bir hassasiyet taşımamıştır. Bütün Batı ve Batıcılık eleştirisine rağmen eserlerini Fransızca yazmıştır. İslâm ümmetini ve Osmanlı Devleti’ni konu edindiği hâlde yazılarında çoğunlukla Batı kamuoyuna hitap etmiştir. Hemen her metnini Fransızca yazmasının nedeni muhtemelen budur (Arslanbenzer, 2021: 546). Sabahattin Bey, hem Fransızca hem de Türkçe yazmıştır. Bazı mektupları ise İngilizcedir. Eserlerini yazmak zorunda kaldığı yanlış anlaşılma konusunun da aslında bir terminoloji meselesi olduğunu unutmamak gerekir. Baha Tevfik ise Gökalp’in de öncüsü olduğu

Yeni Lisan hareketinin Türkçe konusundaki tutumunu benimsemiştir. Temel ilgi alanı olan felsefede yeni kavramlar üretme kaygısında olmuştur. Bunun için tamamlanmamış olsa da felsefe sözlüğü yazmıştır. Gökalp ve Baha Tevfik, Batılı kavramları aynen kullanmamış Türkçeleştirilmelerine özel bir gayret göstermiştir.

Temel savlarımızdan olan Türk sosyolojisinin doğuşunda toplumsal düzen ve değişim tartışmaları ile devletin içinde bulunduğu çöküş sürecinin etkisi yönündeki iddiamızı destekleyen fikirleri dört düşünürün metinlerinde gördük. Düşünürlerimiz genellikle modernitenin toplum, devlet, din ve bunların bağlantılı olduğu kurum, kavram, olay ve olgular üzerine tartışmalar yürütmüşlerdir. Modernitenin zirvede olduğu bir dönemde yaşamış olmalarından olsa gerektir ki modernitenin bizatihi kendisini bir tartışma konusu haline getirmemişlerdir. Konuya kısmen değinen ve modernitenin sosyolojisini yapmaya çalışan Gökalp olmuştur. O, modern devletin ve modern toplumun nitelikleri üzerinde görüş belirtmiş modernliğin temsilcisi toplumlarla kıyaslamalara girişmiştir. Bu sebeple düşünürlerimiz aynı zamanda modernitenin birer temsilcisi özelliğini taşır. Modernitenin bu temsilcileri, bir bakıma ideal tip işlevi görmesi hasebiyle, modernleşmenin Osmanlı-Türk toplumunda nasıl tezahür ettiği, ortak noktaları ve farklılaştırıcı unsurları tespit edebilmemiz açısından önemli bir gözlem imkânı sunmaktadır.

Bu noktada Gülhane Hattı Hümayun ile II. Meşrutiyet dönemi sosyo-politik ve kültürel süreçleri bugün de etkisini ve varlığını sürdüren sonuçlara sebep olmuştur. Sosyolojik düşüncenin temsilcilerinden tartışma temalarının tezahür ettiği bu dönem sorun tespitleri ve bu sorunlara çözüm yöntemlerinin siyasî farklılaşmaları da ortaya çıkardığı görülmektedir. Bir ülkenin sorunlarının siyaset kurumunun dışında olması asla düşünülemez. Bu sebeple ele aldığımız düşünce temsilcilerinin temel özelliği, siyasetle içli dışlı olmaları, düşünce yapısı açısından da pratiğe dönük bir eğilimi temsil etmeleridir. Siyaset kurumuyla içli dışlı olma, aynı zamanda sosyolojinin teorik açıdan temel istikametlerinin de belirlenmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda Türk sosyolojisinde de Avrupa'daki gibi toplum, devlet, din ve iktisat tartışmaları öne çıkmıştır.

Bu açıdan dikkat çeken Türk sosyolojisinin kurucusu olarak anılan Ziya Gökalp ve Sabahattin Bey yanında Sait Halim Paşa'nın temsilciliğini yaptıkları siyasî

yapının Jön Türk hareketinden çıkmış olmasıdır. Ziya Gökalp ve Sait Halim Paşa Jön Türk hareketinden doğan İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisinde yer alırken Sabahattin Bey de Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti'nde siyaset yürütmüşlerdir. Entelektüel gelişimine ve öngördüğü yeni siyasî ve toplumsal projesine bağlı olarak Sabahattin Bey farklı bir yol seçmiştir. Bu ayrışmanın merkezîyetçilik ve âdem-i merkezîyetçilik etrafından belirginleşmesi siyasî projelerinin de bu doğrultuda gelişmesine sebep olmuştur.

Bir sonuç olarak Jön Türklerin de ortaya çıktığı 19. Yüzyılı her ne kadar İlber Ortaylı Osmanlı Devleti'nin en uzun yüzyılı olduğunu iddia etse de, asıl olarak İmparatorluğun en uzun yüzyılı, parçalanmanın son dönemi olan 20. Yüzyılın ilk çeyreği, daha özel olarak 1908-1923 arasını gösterebiliriz. Bu dönem İmparatorluk'un yıkılışını ve Türkiye'nin yeniden doğuşunu içinde barındırır. II. Meşrutiyet, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı, Anadolu'nun ve İstanbul'un işgali ile Osmanlı Devleti'nin hukuken ve fiilen sona erişti, İstiklâl Harbi, saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet'in ilanı bütün bunlar 15 yıllık bir zaman dilimine sığmıştır. Bu dönemde yaşayan aydınların da bu hızlı ve radikal değişime göre bir tutum ve tavır içinde olmaları kadar doğal bir durum yoktur. Mevcut siyasî ve toplumsal duruma göre ortaya konulan bir fikrin ve görüşün düşünce yapısındaki bir çelişki olarak görülmesi yanlış bir tutumdur.

Bu bağlamda düşünürlerin taşıdıkları çelişkilerin bir başka boyutu daha vardır. Bir dönem dile getirilmiş olan düşünceler metne geçirildiğinde sabitleşir. Bir toplum için bir dönemki yazılanlar tutarlılık gösterebilir fakat zamanla toplumun değişmesi buna mukabil metnin sabit kalması, yazıldığı zamanda tutarlı olan düşünceleri tutarsız konuma getirebilir. Burada bizim için önemli olan hermenötik bir yöntem uygulayarak zamanında yazılmış olan metnin o zaman için çelişki taşıyıp taşımadığı, metnin kendi içerisinde tutarlılık ve çelişki içerip içermediğine öncelik vermek olmuştur. Mesela Sait Halim Paşa ilkesel olarak Batı düşünce ve sistemini veya partilerini Müslüman toplumların toplumsal yapısına veya siyasî sistemine uymadığını iddia eder ve eleştirir. Fakat, İslam toplumlarının Batı'daki gibi sınıflı bir toplum olmadığını söylese de Batı'nın kavramlarıyla düşünür ve tartışır, hatta bir parti kurma girişimi, en azından programını hazırlamış olması ilke, düşünce ve eylemi arasındaki bir çelişkidir. Keza aynı şekilde Sabahattin Bey millet sisteminin azınlıkların bağımsızlığına alt yapı oluşturması ve imparatorluğun parçalanmasına sebep olduğunu görmezden gelir.

Avrupalı ülkelerin bütün ticari desteklerini görmezden gelerek âdem-i merkeziyetçi sistemin gayrimüslimlerin zenginleşmesine sebep olduğunu iddia etmesi keza bir tarihî ve toplumsal gerçekliğin gözardı edilmesi sebebiyle çelişki olarak önümüzde durur. Baha Tevfik'in Tanrı'nın varlığının bilimsel olarak ispatlanamayacağını belirtmesine rağmen yokluğuna bilimsel gerekçeler göstermesi de bir çelişkidir. Ama Gökâlp'in ilk yazı dönemindeki Osmanlıcı tutumunun Balkan Savaşları ile Türkçü-İslamcı bir tavıra yönelmesi ve Arap ve Türk birliğinden bahsetmesi, Arap ve Arnavut isyanını takip eden süreçte de Türk merkezli bir çizgiye yönelmesi onun düşüncesinde bir çelişkinin göstergesi değildir. Bu sadece İmparatorluğun mevcut siyasî, toplumsal, demografik yapının değişmesinin Gökâlp'teki tezahürüdür. Dönemin aydınlarındaki bu iki farklı tutumun ayırt edilmesi önemlidir.

Ana savlarımızdan “Türkiye’de sosyolojik düşünce geleneğinin ilk temsilci kuşağı sosyolojiyi bir kurtuluş reçetesi yani toplum sorunlarının tespiti, çözümü, anlamı için bir çözümleme aracı olarak görmüşlerdir” önermesi ele aldığımız düşünürler örneğinde tebellür ettiği görülmüştür. Baha Tevfik de dahil ele aldığımız düşünürler ile sosyoloji arasında çok sıkı bağlar olduğu görülmüştür. Diğer disiplinlerden faydalanma da büyük ölçüde sosyolojinin imkanları ölçüsünde tecessüm etmiştir. Bu bağlamda ele aldığımız düşünürlerin meslekten sosyolog olmadığı bir sorun gibi görülebilir. Oysa Avrupa’da da klasikleri teşkil eden düşünürler de meslekten sosyolog değildir. Çünkü, sosyoloji Durkheim’le birlikte kurumlaşmaya başlayan bir disiplindir. Ne Marks ne de Weber mesleğe bir sosyolog olarak başladı. Bu sebeple çalışmamızın nesnesini teşkil eden düşünürlerin mesleklerine odaklanmadan onları metin merkezli ele almak, araştırma nesnelerini, yöntemlerini, kavramlar setini öne çıkarmak gerekmektedir. Bu açıdan başta Gökâlp olmak üzere dönemin aydınlarının sadece sosyoloji gibi bir alandan değil, pek çok disiplinle bağlantılı bir düşünme tarzları vardır. Paşa ağırlıklı olarak siyaset bilimi ve sosyolojik bir kavramlar setiyle sorunları çözümlerken Baha Tevfik ise felsefeyi merkeze almış dil bilimi ve psikoloji ile meşguldür. Sabahattin Bey, gündelik politika, siyaset bilimi ve sosyolojik bir çerçevede görüşlerini sarf etmiştir. Onun eserlerinin ismi bile politik tartışmalarının ürünü olduğunun açık göstergesidir. Bu noktada Gökâlp Türkiye’de sadece sosyoloji değil, edebiyattan dine, folklordan tarihe pek çok disiplinin de ya kurucusudur ya da kendisinden yoğun bir etkilenme söz konusudur. Bugün

sosyolojinin pek çok alt dalının dahi “ilk”leri Gökalp ile başlar. Çalışmada da görüldüğü gibi din tarihinden edebiyata, folklordan mitolojiye pek çok disiplinin ortaya çıkmasında ve biçimlendirilmesinde etkin rol oynamıştır. Bütün bunlar bize ele aldığımız düşünürlerimizin sosyoloji disiplinini merkeze almakla birlikte diğer disiplinlerden de gerektiğinde faydalandıklarını göstermektedir.

Dört düşünürümüzün ayrıca, Avrupa düşüncesiyle ilişki kurma biçimi de farklılık göstermektedir. Sabahattin Bey'in Le Play okulundan Edmond Demolins'in düşüncelerine şaşmaz sıkı bağlılığı kimi zaman eleştiri konusu olmuştur. Öyle ki, eserlerinde değindiği konulardan çözüm biçimine her biri Demolins'ten aktarmadır. O kadar ki, mikro, orta, makro bütün toplumsal ve siyasî sorunların kaynağını Demolins gibi sosyal yapıda görür. Ona göre, cemaatçi sosyal yapıdan bireyci sosyal yapıya geçiş bütün sorunların çözülmesini sağlayacaktır. Ziya Gökalp ise her ne kadar E. Durkheim'in Türkiye'deki temsilcisi gibi görünse de Sabahattin Bey-Demolins benzeri bir bağlılık ilişkisi görülmez. Durkheim'in yöntemini kimi sorunlara ve konuların araştırılmasına uyarlasa da çoğu zaman özgün bir yöntem ve kavramlar seti geliştirme gayretinde olmuştur. Bu yönüyle onun düşüncelerini büyük ölçüde dönüştürmüş Türk toplumu yapısına uyarlamaya çalışmış yeni bir kavramlar seti ortaya koymuş, diğer düşünürler nazaran özgün bir çizgide yer almıştır. Sait Halim Paşa ise, doğrudan etkilendiği kişileri vurgulamamakla birlikte sorunları ele alış tarzı ve kullandığı kimi terminoloji (Marksizm terminolojisi gibi) ile ip uçları verir. Avrupa siyaset bilimi literatürü ve tartışmalarından genelde etkilenmiş olmakla birlikte, toplumun doğrudan somut sorunlarından ziyade daha soyut ve teorik tartışmalara öncelik vermiştir. Düşünce yapısı Doğu Batı çatışması ekseninde tezahür eder. Ona göre, Doğu'yu temsil eden İslâm ve Batı birbiriyle asla uzlaşmaz. Dini, kültürü, değerler sistemi, toplumsal ve siyasî kurumları, ihtiyaçları, çözüm teknikleri bambaşkadır. Burada özcü bir yaklaşım söz konusudur. “Doğu'nun yolu Mekke'ye Batı'nın yolu Roma'ya çıkar” sözü de bu özcü yaklaşımın sembolik bir ifadesidir. Baha Tevfik ise felsefe içerikli yazıları ve materyalist yaklaşımıyla sorunları çözümleme yolunu tercih etmiştir.

Ele aldığımız düşünürlerin toplum, devlet ve din düşüncesindeki farklılıklarda yetiştikleri sosyo kültürel ortamın belirleyiciliği söz konusudur. Sabahattin Bey ve Sait Halim Paşa hanedan ailesine mensup aristokratik bir sınıfta yetişirken Avrupa'da okumuşlar özel eğitim almışlardır. Baha Tevfik İzmir'de doğmuş büyümüş bu

kozmpolitik yapının etkisiyle düşüncelerini ortaya koymuştur. Ziya Gökalp ise Anadolu'nun ücra bir köşesinde, memur çocuğu olarak dünyaya gelmiş orta sınıf bir ailedendir. Yaşamının önemli kısmı yoksulluk içerisinde geçmiştir. Bütün bu sosyo-kültürel koşulların ve yetiştikleri coğrafi ve iktisadi şartların onların düşünce yapılarındaki farklılıkların oluşumunda ve ele aldıkları konuların çeşitliliğine yansımada, tutumlarının belirlenmesinde etkili olduğu şüphesizdir.

Meşrutiyet dönemi aydınlarının önemli bir özelliği de dışa kapalı olmamalarıydı. Bizim de ele aldığımız düşünürlerin hepsi farklı kaygılarla da olsa başka ülke ve toplumlarla ilgilenmişlerdir. Mesela Ziya Gökalp, ölünceye kadar Türk dünyası ve İslâm dünyası ile olan düşünsel bağıni koparmamıştır. İslâm ve Türk dünyasının birliğı yönünde bir sosyolog olarak önemli düşünceler, bilgiler üretmiştir. Bunlar zamana göre kimi öne çıkmış kimi arka planda kalmış olsa da onun dışa açık yönünü gösterir. Keza Paşa da diğer İslâm milletlerinin dayanışması ve birliğı yönünde görüşler sarf etmiştir. Sabahattin Bey ve Bahar Tevfik ise ne Türk ne de İslâm dünyasıyla bir bağ kurmuştur. Sabahattin Bey Osmanlı toplumuna Anglo-Sakson Batı düşüncesinin aktarılması ve Osmanlı'nın bu sisteme sosyo-politik ve ekonomik açıdan eklemelenmesi için büyük gayret sarf etmiştir.

Çalışma boyunca elde ettiğimiz bazı sonuçların günümüz aydınlarınca da dile getirildiğı görülmüştür. Mesela Kurtuluş Kayalı (2018), Türkiye'de düşünce adamlarının dönemin siyasî koşullarına göre konumlandırıldıklarını belirtirken şu sözleri sarf eder:

Türkiye'de düşünce adamlarının değerlendirilmesi genellikle her dönemin ideal ölçülerine göre gerçekleştirilmektedir. Türkiye gibi bir ülkede de ideal ölçüler çoğunlukla siyasal eğilimin öne çıkarılması şeklinde olmaktadır. Siyasal tavır o kadar öne çıkmaktadır ki, farklı bir siyasal konumda bulunanlar ciddiye alınıp önemsenmemektedir. Düşünsel düzeyi, soyutlama seviyesi daha gelişkin olanlar pek o kadar ciddiye alınmamaktadır. Bir başka şekilde söylemek gerekirse, güncel siyasal yaklaşımlar ve taraflılık daha önemli görülmektedir (s. 13).

Bu önemli bir tespittir. Osmanlı döneminde de görülmekle birlikte özellikle Cumhuriyet döneminde siyasî koşullar iktidara bağılı olarak belirli düşünürleri öne çıkarmıştır. Düşünürlerin ne yazdığından bağımsız statülerinin belirlenmesinde siyasî atmosfer belirleyici olmuştur. Mesela her ne kadar Ziya Gökalp, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin baş aktörü olarak görülmüşse de, kendisine böyle bir misyon biçilmiş olsa da sonraki gelişmeler bu yargının abartılı bir fikir olduğunu gösterir. Cumhuriyet'in

kuruluş döneminde kayda değer hizmetleri söz konusu olmuşsa da Atatürk sonrası kendisine ve eserlerine resmî alanda ilgi söz konusu değildir. Çünkü, Atatürk sonrasında ciddi bir kültürel ve ideolojik değişim (veya sapma) ortaya çıkmıştır. Atatürk'ün Türk millî kültür ve kimliği eksenli politikası yerini Grek-Latin kültürünü merkeze alan hümanist bir politikaya bırakmıştır (Türkdoğan, 2015). Ziya Gökalp'in eserlerinin kitaplaşıp yayımlanması milliyetçi hükümetler dönemine denk gelen doğumunun 100. yılı vesilesiyledir. Bunlar da yaklaşık yedi yıllık bir süre zarfında yayımlanabilmiştir. Bu durum dahi Gökalp'in Cumhuriyet'in sonraki dönemlerinde siyasî alanda gözde sosyoloğu konumunda bulunmadığının göstergesidir. Gökalp'in aksine, unutulmaya terk edildiği, sistemin dışladığı, görmezden geldiği gibi kanıların hakkındaki düşünceleri besleyen Sabahattin Bey ise Cumhuriyet döneminde daha yoğun bir ilgi görmüştür. Ölüm tarihi olan 1948 ve özellikle de 1950'lerden itibaren eserleri yayımlanmış, hakkında paneller, kitaplar, özel dergi sayıları yayımlanmış ve gündemden düşmemiştir. Burada yine siyasî koşullar belirleyici olmuştur. İktidarın el değiştirmesi, Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi, liberal uluslararası dünya sistemine uyum sağlanması gibi olaylar ve süreçler Sabahattin Bey'in öne çıkmasına sebep olmuştur. Osmanlı döneminde siyasî faaliyetleri ve polemikleri ile öne çıkan Sabahattin Bey'in, soğuk savaş döneminde sosyolog kimliği öne çıkarılmakla kalınmamış kurucu sosyologlardan biri olarak nitelendirilmiş ve literatüre yerleşmiştir. Bugün dahi Sabahattin Bey'in fikirlerinin hükümete etkisi konusunda doktora tezleri yazılmaktadır (Güneş, 2005; Salim 2020). Bu bile tek başına Sabahattin Bey'in makbul sosyolog kimliğini sürdürdüğünü gösterir. Oysa Gökalp'in herhangi bir iktidara etkisi konusunda bir doktora çalışması yapılmamıştır. Bu veriden Cumhuriyet döneminde Gökalp'in mi yoksa Sabahattin Bey'in mi daha etkili olduğu görülebilir. Sait Halim Paşa ise maalesef mensubu olduğu İslâmcılar tarafından bile görülmemiş, unutulmaya terk edilmiştir. İlk gündeme gelmesi zıt bir ideolojik kutupta yer alan Tarık Zafer Tunaya (2003) sayesinde. Hakkında ilk yüksek lisans tezi 1986 yılında doktora tezi ise 2007 yılında yazılmıştır. Baha Tevfik'in önemli eseri Yeni Ahlâk ise, 1990'lı yıllarda devlet yayınları arasından çıkmıştır. İlginç olanı ise bütün çeviri eserlerinin, Sait Halim Paşa'nın eserlerinin aksine, İslâmcı bir hükümet döneminde yayımlanma imkânı bulmasıdır.

Düşünürlerimizin kimi Sabahattin Bey gibi gündelik siyasetle, kimi siyaset kurumunda Sait Halim Paşa gibi devlet adamı, kimi de Ziya Gökalp gibi parti merkez kurulunda yer almıştır. Fakat bunlar içinde siyasetin gücünü kendi düşüncesini ve sosyolojinin gelişmesi ve kurumsallaşması için kullanan sadece Gökalp olmuştur. Mesela Paşa sadrazam olmasına, İttihat Terakki'yi yönetmiş olmasına rağmen İslâmcılık düşüncesini kurumlaştırma adına herhangi bir teşkilatlanmaya girişmemiştir. Sabahattin Bey de bütün siyasî gücünü ve imkanlarını iktidar çekişmeleri doğrultusunda kullanmıştır. İstanbul'un işgal edilip Mütareke başladığında Gökalp ve Paşa İstanbul hükümeti ve İngilizler tarafından tutuklanıp sürgüne gönderilirken Sabahattin Bey ülkeye geri dönmüştür. Bu dönüşü bilimsel düşüncesinin kurumlaşmasına değil iktidar mücadelesi ile geçmiştir. Bu yılları görmeye Baha Tevfik'in ise ömrü yetmemiştir. Gökalp, İttihat Terakki Cemiyeti'nin merkez yönetim kurulunda yer almasına rağmen gündelik siyasetten uzak durmuş ve iktidarın gücünü millî devlet ve millî hayatın teorik zeminin inşasına ve sosyolojinin kurumlaşmasına adanmıştır. Bu arada, düşünürlerimiz fikirlerini ortaya koyarken memleketin kurtuluşu her zaman öncelikli bir güdü olmuştur. Onların devlette bizzat görev almaları veya siyasetin içinde bulunmaları da bu kaygının bir tezahürüdür. Memleketin kurtuluşunda toplum ve devletin hangisinin öncelik taşıdığı konusunda ise diyalektik bir ilişki görülmektedir. İkisinden birinin değil her ikisinin de ayrılmaz bir ilişki ağı içinde yer aldığından bir öncelik söz konusu değildir. Fakat Sabahattin Bey ve Baha Tevfik örneğinde görüldüğü gibi bireyselci kavga ve çıkarların belirleyici olduğu örnekler de vardır.

Çalışmanın ana temalarından olan toplum düşünürlerimizin her birinin özgün görüşler sarf ettiği görülmektedir. Her ne kadar isimler üzerinden bir tartışma yürütmemiş olsalar da dönemin entelektüel gündemi onları bazı konuların öne çıkarılmasına ve tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Mesela birey ve toplum tartışması farklı tonlarda da olsa bütün düşünürlerimizde vardır. Gökalp'te birey-toplum ikiliği gündeme geldiğinde onun bireyi yok saydığı, toplumun içinde erittiği buna mukabil toplumu kutsayan biri olduğu algısı mevcuttur. Metinleri ise incelendiğinde böyle bir "yok sayma" veya "kutsama"nın söz konusu olmadığı görülmektedir. O, toplumu mutlak bir surette çok sayıda insanın bir araya geldiği bir toplama olarak görmez. Toplum, fertleri arasında ahlâkî dayanışma bulunan bir zümredir. Onun biyolojik

varlık olarak “fert” ve mefkûrelerle donanmış ferdiyet olarak “şahsiyet” kavramları ve “büyük adamlar” gibi temalar ekseninde yürüttüğü tartışmalar bu iddiaları yanlışlamaktadır. Metinlerinde toplumun işleyişinde bireyin rolü güçlü bir şekilde vurgulanır. Göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus ise, ferdin değil ama ferdiyetçiliğin “zararlı” görülmüş olmasıdır. Ona göre, bir kişinin ferdiyetçi olması, diğerlerinde de bu duyguları uyandırır ve böylece kendini beğenmiş, yalnızca kendini düşünen fertler ortaya çıkmış olur ki, bunlar her türlü toplum yapılarının dağılmasına kaynaklık edebilir.

Ziya Gökalp’te birey toplum dikotomisinde toplumun öne çıkışı bir tercih olarak kendini gösterir. Liberallerin bireyi kutsayıp toplumu yok sayması gibi Gökalp toplumu kutsayıp bireyi yok saymaz. Toplum için bireyin öneminin farkındadır. O yüzden de “büyük adam” “kahramanlar” gibi meseleleri gündeme getirir. Toplum için bireyin önemini vurgular. Yazılarında içsel olarak bireyin varlığını kabul etmiştir. Burada sosyolojik bir bireycilik anlayışı vardır. Fakat yeniden kurulan bir toplumda bireycilikten ziyade, (birey değil) toplumun ve kolektif kimliğin öne çıkarılması, toplumun gözetilmesi gerektiğine inanmış, bunu bir ihtiyaç hissetmiştir. O yüzden bir tercih olarak toplum öne çıkar. Bu onun bireyi önemsiz gördüğü, toplumu parçalayan, tehlikeli bir unsur olarak gördüğü anlamına gelmez. Yani birey toplumun karşısı değildir. Nitekim eğitim üzerine yürüttüğü tartışmalarda görüldüğü gibi, toplumsal kimliğinden soyutlanmış bir bireyden ziyade “sosyolojik bireyi” eğitim sisteminin öznesi olarak öne çıkardığı görülür. Eğitim, bireyi “Türk” yapmalıdır. Soyut bir insan değil. Nitekim yeni toplumda kolektif bir kimliğin inşası elzemdir ve bunun için de Türk kimliğini örtük ve açık öne çıkarmıştır. Bireysel kişilikleri ve onu aşan bir kolektif kişilik birbirinin alternatifi değildir. Ama Gökalp’in dile getirdiği buhran dönemlerinde kolektif kişilik normal dönemlerde de bireysel kişilikler öne çıkabilir. Onun bütün vurgularının bir buhran dönemine ait olduğu da akılda tutulmalıdır.

Toplumsal yapıya bağımlı bir determinist olan Sabahattin Bey’de ise ideal birey tarihsizdir. Tarihî bir gelişim süreci çerçevesinde teşekkül eden bir sonuç değildir. Eğitim ile kurgulanan toplumsal ve iktisadî bir aktördür. Bu aktör sosyoloji literatüründe sıkça kullanılan, siyasî ve sosyal değişimi yapısal düzeyde ve sistematik bir şekilde açıklayabilmek için kullanılan merkez-çevre modeli açısından da mevcudu ters yüz edici özelliktedir. Çevrenin merkez etrafında kümелendiği mevcut düzende

iktidarın çevre tarafından kullanılması ve denetimi mümkün değildir. Toplumu bütün boyutları ile kaplayan ve sıkı bir şekilde kontrol eden otoriter ve totaliter bir iktidar yapısı söz konusudur. Sabahattin Bey'in merkez-çevre tasarımı ise bu sistem ters yüz edilmektedir. Birey sadece devletten değil aile ve toplumdan da bağımsızlaşan bir kişilik olarak ilişki ağına dahil olmaktadır. Onun birey kurgusu, devlete bağımlı olmama noktasında tebaa-hanedana bağlılık ilişkisi yerine hukukî açıdan devlet-cemaat ilişkisi kurgulayan ama bütüncül bir yurttaşlık bilincinden yoksunluk üzerine kuruludur. Onda, ekonomik gelirini memur zihniyetiyle devletten temin etmekten ziyade kendi yetenek ve gayretlerinin belirleyici olduğu girişimci birey öne çıkmakta, bunun sonucunda da tüketici bireyden üretici bireye geçiş sağlanmaktadır. Bu yeniden yapılanan ilişkiler ağı da radikal bir yeniden merkez-çevre ilişkiler sistemi öngörür.

Liberalizmin varlık koşulu olan “Birey”, Sabahattin Bey'in kuramında da önemli bir unsur ama bu birey, siyasî bir felsefeye dayanarak siyasî bir siyasî sistemde var olabilecek bir birey değildir. Siyasî felsefeden değil bütünüyle sosyoloji ekolünden mülhem bir birey olunca liberal uygulama alanı olarak parlamentonun açılışı yani Meşrutiyeti de ülke için ikincil önemde görebilmektedir. Çünkü, ona göre, âdem-merkeziyet ve şahsî teşebbüse dayalı bir bireyci toplumsal yapı olmadığı müddetçe cumhuriyet, meclis, meşrutiyetin bir önemi yoktur. Siyasî bir özne olarak birey, siyasî bir projenin değil sosyolojik bir projenin unsuru olarak sunulmaktadır. Toplumsal bir yeniden tasarım olarak Meşrutiyet ve anayasa da bu sosyolojik proje karşısında gözardı ediliyor, önemsizleşiyor. Evet, bir toplumsal örgütlenmeden bahseder, bunun bireyi inşa edeceğinden de bahseder, ama bazı ifadelerinden liberalizmin de içinde bulunduğu ideolojileri aynı kefeye koyar ve olumsuzlar. Onda birey liberal siyasî düşüncenin bir ürünü değil. Burada farklılaşan bir nokta da bireyin modern “hak” ve “özgürlük” gibi kavramlarla tartışılmamasıdır. Birey “üretici”, “girişimci” vasıfları ile varlık kazanır. Buradan toplumsalla ilişki kurulur. Kendi kazanan ve üreten bireyin menfaati toplumun menfaati ile de örtüşür. Bu örtüşmeye büyük önem verir. İleri toplumlarda bu örtüşmenin gerçekleştiği çünkü onların bireyci ve âdem-i merkeziyetçi bir toplumda yer aldığını ama bizim gibi cemaatçi yapılarda menfaatlerin örtüşmeyip çatıştığı vurgulanır. Her ne kadar söylemde metodolojik birey söz konusu olsa da onun düşünce yapısında bireyin işlevi ile toplumun işlevinde bir çatışma değil uzlaşma mevcuttur. Bu da pozitif ve evrimci felsefenin bir tezahürü olarak görülebilir.

Paşa ise doğrudan birey ve toplum ilişkisini tartışmaz. Konuyla ilgili, birey veya toplumun önceliği gibi tartışmalardan ziyade, Sabahattin Bey gibi, toplumsal yapıya yaptığı vurgu üzerinden bir fikir sahibi olabiliyoruz. Onun toplumsal kuramında ana amaç bireyin ve toplumun mutluluğudur. İkisi de dinden kaynaklanan toplumsal ve doğa yasalarında mutluluğa ulaşmanın yolları araştırılır. O yüzden Paşa'nın sosyal kuramında birey ve toplum doğa ile iç içe düşünülür. Din, İslâm, aydın, Batılılaşma, İslâmlaşma, ıslah, ahlâk, gelenek, sınıf, demokrasi, aristokrasi, devlet, millet, hâkimiyet gibi kavramlar hem siyasî hem de toplumsal düşüncesinde önemli bir yer tutar ve bütüncül bir bakış açısıyla işlevsel yönleriyle çözümlenir. Paşa, çözümlemesinin merkezine toplumsal yapıyı koyar. Gelişmişlik açısından Batı ve İslâm ülkeleri arasında hiyerarşik bir model kurmaz, yani medeniyetin zirvesi Avrupa gibi bir yaklaşıma iltifat etmez. Her iki toplumu da eksiklikleri ve fazlalıkları ile değerlendirir. Bilim, fen, teknoloji açısından Batı ilerlemiştir ama ahlâk, inanç ve sosyal yapı açısından ise geridir.

Anarşist felsefeye yakınlığı ile öne çıkan Baha Tevfik, “toplumsal hayat”ta en önemli esasın birey olduğunu vurgular. Bireysel psişğin yasalarının toplumsal psişğin yasalarıyla tam olarak örtüşmediğini ama toplumsal ilkelerin bireye ve özelliklerine dayandığını dile getirir. Onun düşüncesinde birey, sadece toplumsal yapıda değil siyasî alanda da belirleyicidir. Hükümetin bağımsızlığı, bireyin bağımsızlığına bağlıdır. Bireyin eğitimi ve gücünün sonucu bir yandan millî hâkimiyeti doğururken diğer yandan da bireyin ezilmesi ve sönmesi de istibdatı doğurur. Başka bir ifade ile, her devlet bireylerden oluşur, millî hâkimiyet ve devletin bağımsızlığı da bireylerdeki irade gücü ve metanet özellikleriyle ölçülebilir. Bireyin hâkim olmadığı devlet, mahkumiyete hazırlanmalıdır. Bireyin bağlanma özelliği arttıkça, bireyler yapısı olan hükümette de bu gereksinim uyanır.

Baha Tevfik, birey toplum ikiliğini sosyolojik düzeyde de dile getirir. Uçların birinde birey diğerinde toplum bulunur. Bunlar birbirinin zıddıdır. Bireyden uzaklaştıkça topluma, toplumdan uzaklaştıkça da bireye yaklaşırız. Biri güçlendikçe diğeri zayıflar, biri zayıfladıkça diğeri güçlenir. Bu açıdan “riya” da onun toplum kuramında önemli bir yer tutar. Riya, toplum varlığının önemli bir unsurudur. Karakterlerinden aldıkları eğitime her bir özellikleri farklı olan insanlar ancak riya

sayesinde anlaşılabilmektedirler. Birbirlerini sürekli tasdik etmek, hoş görünmeye çalışmak en hafif riyadır.

Düşünürlerimiz sadece birey toplum ilişkisi ekseninde toplum sorununu gündeme getirmezler. Toplumun pek çok bileşeni onların entelektüel gündeminde yer almıştır. Belli başlı temaları burada genel bir çerçevede ele almak uygun olur. Gökalp, toplum olgusunu tartışırken tek değişkene bağlı değil aksine çok boyutlu bir çözümlemeye başvurduğu görülür. Toplumun yapısal unsurları, değişimleri, değişimlerin yönleri, toplumsal aktörleri, rolleri, statüleri ve bunlardaki değişimler, toplumsal etkileşimler, dönüşümler onun toplum çözümlemesinde ayrıntılı bir şekilde yer bulur. Toplumlar düz bir çizgisel tarih boyunca tekâmül ettikleri düşüncesine ihtiyatlı yaklaşır. Toplum büyür, parçalanır, birleşir, dağılır. Ayrıca, toplumların yükseliş ve çöküş dönemlerinden bahseder. Bu dönemlerde toplumların karakteristik değişimler sergilediğini belirtir. Mesela, şahsiyet zayıflar, ferdiyet güçlenir. Sosyalleşmeler azalırken karışımlar artar. Ona göre, toplumların doğuşu ya bölünme ya da birleşme yoluyla gerçekleşir. Her birinin kendi ilkeleri vardır.

Çalışmamızda bütün düşünürler yeni bir toplum tahayyülüne sahip olmakla birlikte, Gökalp dışında, bütüncül olarak toplumu, din, kültür, devlet, iktisat, eğitim, sanat gibi bütün yapı unsurlarıyla ele alan ve çözümleyen olmamıştır. Gökalp, erken bir dönemde “Yeni Hayat” adını verdiği gelecek toplum tasavvurunu inşa etmeye girişmiştir. Zamanın siyasî ve toplumsal koşullarına bağlı olarak kimi zaman kapalı bir şekilde yazmış olsa da Balkan Savaşları’ndan sonra daha açık şekilde düşüncelerini dile getirmiştir. 1911’de Genç Kalemler’de yayınladığı “Yeni Hayat ve Yeni Değerler” başlıklı makalesinde Yeni Hayat derken yeni bir aile, yeni bir iktisat, yeni bir siyaset, yeni bir sanat, yeni bir ahlâk, yeni bir felsefen bahsetmiştir. Yani toplumun bütün unsurlarında yeni bir dönüşüm daha doğrusu yeni bir toplum amaçlamaktadır. Yeni hayat millî hayattır. Başka bir ifade ile yeni toplum “Millet”tir.

Gökalp’in düşünce sisteminde toplum sorunu bağlamında kimlik konusu da önemli bir yer tutar. Türklük, Osmanlılık, Müslümanlık üzerinde tanımlamanın ötesine geçer ve bir toplum ve devlet için ne anlama geldiği, nasıl bir konumda yer alması gerektiği üzerinde tartışmasını yürütür. Gökalp özellikle milliyet ve İslâm ilişkisini bir sorun olarak belirler ve bilhassa bu konu üzerinde odaklanır. Geç kaldığımız

milliyetler çağında artık kendi yerimizi almamız gerektiğini söylerken sadece Türk milleti adına değil bütün Müslüman milletler arasında bir milliyet davasından bahseder. Türklük görünür oldukça İslâmcıların da saldırılarının arttığı bir ortamda İslâm ve millet ilişkisine bir başka ilgiyle eğilir. Ona göre milliyet fikri güçlendikçe İslâm ümmetçiliği fikri de o derecede güçlenecektir. Türkçülerin gayesi, çağdaş bir İslâm Türklüğüdür. Türk olmak için Türk kültürü ile yetişmiş ve Türk mefkûresi için çalışmayı temel şart koyar. Millet olmayı sadece bir kültürel mesele olarak görmez, aynı zamanda demokrasi, hukuk, eşitlik, uluslararası ilişkiler bağlamında da tartışır ve ideal bir millet olmanın çerçevesini inşa eder.

Sabahattin Bey'in üzerine eğildiği sorunlar sınırlıdır. Temel düşünme kategorisi bireyci toplum ve cemaatçi toplum yapısıdır. Onun yaklaşımında sorunların kaynağı cemaatçi toplum yapısı ise çözüm de bireyci toplum yapısıdır. Başka bir ifade ile cemaatçi yapıda sorunlar, çalışma, mülk, aile veya kabile, parti, topluluk ya da devlete dayanılarak çözülmek istenir. Bireyci yapıda ise fert, hayatın bütün zorluklarını kendi gücü ve özel teşebbüsüne dayanmakla çözmeye çalışır. Sabahattin Bey, bireyin ve âdem-i merkeziyetin karşısına toplum ve merkeziyetçiliği koyarak iyi-kötü dikotomisi yaratır. Kendi savunduğu sistemin dışındaki alternatifleri değersizleştirerek bunun sonucunda da yok etmeye veya dönüştürmeye yönelik bir retorik inşa eder. Sabahattin Bey için bir toplum analizinin merkezinde dönüşüm vardır ve bu dönüşüm de siyasî iktidardan değil toplumdan başlanır. Tespit edilen bütün sorunlar da bu varsayımdan hareketle çözümleme ve tartışma yoluna gidilir. Bütün düşünce örüntüsü bireyci toplum yapısı ve cemaatçi toplum yapısı düalitesine dayanan Sabahattin Bey'in bu genellemeci yaklaşımında Cumhuriyet ile Monarşi veya Meşrutiyet arasında bir fark görülmez. Toplumsal yapı değişmediği müddetçe cumhuriyet de olsa, monarşi de olsa hükümet biçiminin bir önemi yoktur.

Elbette çok tartışma yaratan âdem-i merkeziyet modelinin temel varsayımı hem bireylerin özerkliğini sağlamak hem de azınlıkların ve sınıfların varlıklarını korumak olarak sunulur. Birey ve cemaat ilişkisi özgürlük ve haklar açısından Sabahattin Bey'de herhangi bir tartışma konusu değildir. Bu düşüncelerin anlatılması ve toplumca kabul edilmesi için de Teşebbüs-i Şahsî Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti kurulmuş ve Terakki Gazetesi çıkarılmıştır. Sabahattin Bey'in kurmuş olduğu cemiyetin programı incelendiğinde bir sivil toplum örgütü ve bir dernek mahiyetinden ziyade bir parti

programı özelliğine sahip olduğu görülür. Programın içeriği, bir partinin iktidara geldiğinde yapacağı vaatleri içermektedir. Devlet yönetiminin nasıl olacağı, eğitimin niteliği ve örgütlenmesi, ülke güvenliği, vergi sistemi, taşınmaz mallar, devletlerarası ilişkilerin hangi esaslara dayanacağı gibi ilkeler söz konusudur.

Sabahattin Bey'in Osmanlı-Türk modernleşmesinde siyasî ve kültürel özne olarak ayakları üzerinde duran girişimci bireyi belirlemesi ve bu bireyin de evrensel, soyut, tarih ve mekân dışı bir tasviri mevcut, gerçek toplumun sorunlarının tespiti ve çözümündeki işlevselliği de tartışılır hâle getirmektedir. Elbette epistemik bir öznenin “sorun çözücü” işlevine göre bir değerlendirme sorunlu görülebilir. Ama, Sabahattin Bey'in bizatihi kendisinin bütün sorunların kaynağı ve çözüm menbaı olarak “girişimci bireyi” koyması söz konusu eleştiriyi de geçersiz kılmaktadır. Bireyin bütün yaşamını kapsayan olayları, süreçleri, durumları açıklama iddiasındaki “girişimci birey”in belirleyiciliğini hâkim kılmak ve bütün tarihî arka plana rağmen tavizsiz bir şekilde sabitleştirme gayreti, bunun sonucunda ise, özcü “girişimci birey” yaklaşımı çözüm bulma, alan açma, yorumlama gibi zihnî gelişimin önünü tıkayan metodolojik bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır.

Çalışmanın hem düşünür hem de devlet adamı kimliğine sahip ve entelektüel bir derinliği olan şahsiyeti Sait Halim Paşa'dır. Paşa'nın düşünce dünyasını belirleyen ana çerçeve “Siyasî ve yönetsel durumlar toplumsal koşullara bağlıdır. Toplumsal koşullar da toplumu oluşturan bireylerin ahlâk ve anlayışına bağlıdır” ilkesine dayanır. Toplumsal değişim yaklaşımı da “Bir milletin gelenek ve göreneklerinin bir günde değiştirmenin mümkün olmadığı” ilkesidir. Bu ana ilkeler bir bakıma onun sosyolog kimliğinin bir ifadesidir. Batı'nın yolunun Roma'ya İslâm'ın yolunun Mekke'ye çıktığı önermesi de Batı ile olan doku uyumsuzluğuna ve iki medeniyet arasındaki farklı ontolojik ve epistemolojik zemine vurgu yapar. Sorunlara yaklaşımının ana önermelerini böyle ortaya koyarken sorunun kaynakları konusunda Batıcı aydınları baş köşeye oturtur. Aydınları “kendi toplumuna yabancılaşmış” ve “asalak zihniyet sahibi” olarak nitelerken bunların şimdiye kadar ki uygulamalarının kötü sonuçlar doğurduğu eleştirisini getirir. Bu uygulamalar devam ederse Müslüman toplumlar bir çöküş yaşayacaklardır.

Paşa, toplumun tanınması noktasında düşünce sistemini kuruyor, desek yanlışmış olmayız. Temel yöntem, farklılıkların bilinmesi, vurgulanması, sınırlarının çizilmesi ilkeleri üzerine kuruludur. Doğal olarak bu yöntemin temel amacı da içinde yaşadığı milleti/toplumu tanımadır. Toplumun tanınmasında da sosyolojiyi ve siyaset biliminin kavramlar setini etkin şekilde kullanır. Bu kavramlar kullanılırken sosyolojiden faydalanılır ve toplumsal farklılığı ortaya koyacak şekilde içeriği yeniden formatlanır. Kendini tanımak farklılıklar, İslâm, tarih, anane, gelenekler, inançlar üzerine kuruludur. Sorunlar yıkıp yeniden yapmak/kurmak yöntemiyle değil, tadil edici, ıslah edicilik usulüne göre çözümlenmelidir. Islah ediciliğin sabitesi ise İslâm ve tarihî tecrübeye dayanan toplumsal kurumlardır. Bütün toplumsal ve siyasî kurumlar bu toplumun sorunlarına, çatışmalarına, eksikliklerine göre vücut bulduğu için zorla değiştirilmesi veya tasfiye edilmesi zararlıdır.

Bütün düşünce evreninin inşa edici temel kavramı İslâm'dır. İslâm, toplumsal bir gerçeklik olarak hem sorunların ortaya çıkışında kendisinden uzaklaşılması ile hem de bir çözüm olarak kendisine başvurulması ile başat bir işlev görür.

Çalışmamızın diğer düşünürlere göre en aykırı ve anarşist karakterli şahsiyeti Baha Tevfik'tir. Baha Tevfik, biyolojik-evrimci bir materyalisttir ve toplumu da bu felsefe zemininde dönüştürmek amacını güder. Bunun için de mevcut ahlâkî hedefine koyar ve yeni bir ahlâk tahayyül eder. Yeni ahlâk nizamı için öncelikle dine dayanıyor dediği mevcut ahlâk sisteminin çözümlemesini yapar ve sonucunda bu ahlak sisteminin yıkılması gerektiğini belirtir. Ona göre, Meşrutiyetin başında din eğitimi ile birlikte verilen ve dine dayanan ahlâk iflas etmiştir. Bunun bariz göstergesi Balkan Savaşları'ndaki yenilgidir. İddia edildiğinin aksine bu yenilginin sebebi, dine dayanan ahlâkın zayıflamış olması değil, bizzat bu ahlâkın iflas etmiş olmasıdır. Savaşla birlikte bu ahlâkın çürümüşlüğü görünür olmuştur. İlerlemenin önündeki en büyük engel de bu ahlâk bozukluğudur. Bu ahlâkî bozukluğunu da kadın-erkek ilişkileri bağlamında temellendirir. "İki yüzlü ahlâk" kısaca, iffetsiz bir erkeğin namuslu sayıldığı halde, iffetsiz bir kadın namussuz sayılmasıdır.

Baha Tevfik hem siyasî hem de felsefî açıdan bireycidir. Onun bireyciliği biyolojik determinizmden beslenir. Kendisi biyolojik materyalisttir. Eserlerinde de ağırlıklı olarak biyolojik ve psikolojik açıklamalar ve çözümlemeler öne çıkar. Baha

Tevfik, yaşamın temelinde mutluluğun bulunduğunu savunur. Biyo-psikolojik temelli bireyciliği, onu toplum karşıtlığı veya toplumun devre dışı bırakıldığı bir düşünce dünyasına götürmez. Biyolojik bir bireycilik, söyleminde hâkim olsa da birey, toplum ile bir anlam evrenine sahip olur. Sosyal psikolojik bir birey tasavvuru onun düşüncesinde diğer toplumsal olay ve olguların çözümlenmesinde belirleyicidir. Bireyin hayatında, tutum ve davranışlarında rehber olarak vicdanı görür. Vicdan ise, her toplumda farklı bir biçime bürünür. Bu da davranışın her toplumda aynı biyolojik etkenlere bağlı olsa da değişik bir içeriğe sahip olabileceği anlamına gelir.

Baha Tevfik Türk kimliği konusunda da fikir belirtmiştir. O, ideolojik ve felsefi yaklaşımı itibariyle kolektif kimliğe pek sıcak bakmaz ama bir reddi söz konusu değildir. Türklük, milliyetçilik, millilik gibi kavramların başat rol oynadığı söylemi eleştirir. Eskiye özlem duyan, eski isimleri savunan, eski kültürü yaşamaya çalışan milliyetçiliği eleştirir. Osmanlıcı olan Baha Tevfik, laik bir ahlâkın benimsenmesini ve çok dinli bir devlet olan Osmanlı Devleti'nin laiklik ekseninde yeniden yapılanmasını savunur.

Çalışmamızda ele aldığımız bir diğer konu devlettir. Düşünürlerimiz toplum hakkında olduğu gibi devlet konusunda da farklı düşünceler dile getirmişlerdir. Mesela Gökalp'in düşünce evrenindeki temel sütunlardan biri toplum/millet ise diğeri de devlettir. Millet ve millî devlet “yeni hayat” metaforunda simgeleşen çok farklı zaman içinde farklı görünürlüklerle tezahür eden düşünce kalıplarını ve fikri birbirine içsel olarak bağlayan zihniyet örüntüleridir. Bütün teorik çözümlemelerinin arka planında bu iki kavramın izahı ve anlam içeriğinin inşası vardır. Bu bağlamda o devleti tarihî bir perspektifle sosyolojik bir yaklaşımla çözümler. Devlet tipleri toplumun tiplerine bağlı olarak değişir. Toplumun tekamülüne bağlı gelişen devletin her birini ayrıntılı bir şekilde çözümler. Gökalp ağırlıklı olarak İslâm öncesi devlet ve toplum tiplerine yönelirken Malta'da sürgünde ilken verdiği konferans notlarında İslâm dönemi devletlerinden de bahseder.

Onun düşüncesinde devlet sorunu beraberinde toplumsal değişim sorununu da getirir. Bu noktada Gökalp sanılanın aksine Batıcı değildir. Muasırlaşmayı yani modernleşmeyi savunur. Muasırlaşmak onun literatüründe Batılılaşmaktan yani Avrupalılaşmaktan farklı bir değişim türüdür. Metinlerinde de açıkça görüldüğü gibi,

Batı tipi modern bir toplum modelini öngörür. Mesela, modern bir aile tipini savunur ama Türk kadınının bir Fransız kadını, bir Alman kadını gibi olmayacağını da açıkça söyler. Batıyı siyasî Batı ve medenî Batı diye ikiye ayırması da Batıcı olmadığının bir göstergesi olarak sayılabilir. Avrupa karşısında güçlü olmamız, bağımsız kalabilmemiz için Batı medeniyetini benimsememiz gerekir. Batıcıların yaptığı gibi Avrupa'nın her şeyi ile alınması, taklit edilmesi söz konusu değildir. Onun Avrupa karşısındaki tutumu nesnel anlamıyla Batılılaşmak değil, modernleşme olarak tanımlanabilir. Modernleşmek ise, bilim, teknoloji ve sanayileşmekten ibarettir.

Sabahattin Bey'in ise doğrudan devleti ele alan bir çalışması yoktur. Yazmış olduğu makale, risale ve mektuplarında Osmanlı Devleti'nin sorunlarına değinirken mensubu olduğu Le Play ekolünün İngiliz devlet tasavvurunun Fransız devlet yapısına uyarlanması içeren yaklaşımını benimsediği görülür. Bu sistemin aynen Osmanlı Devleti'ne aktarılmasını ön gören âdem-i merkeziyetçilik modelinin tartışmasız ve koşulsuz bir savunusunu yapar. Başta Ermenilerin ayrılıkçı örgütleri ile olan yakın ilişkisi olmak üzere İmparatorluk içindeki etnik gruplara özerklik öngören yaklaşımları sebebiyle sert eleştirilere muhatap olmuştur. Bu sebeple siyasî nitelikli metinlerinde yoğun olarak “âdem-i merkeziyet”, “Tevsi-i mezuniyet” ve “teşebbüs-i şahsi” kavramlarının polemik türünde tartışması yer alır. Tartışmalarda ve açıklamalarında büyük ölçüde âdem-i merkeziyet sisteminin yapısı, unsurları ve kazanımları üzerinde yüzeysel bir şekilde durduğu için mevcut devlet yapısını ayrıntılı bir şekilde çözümleyen bir çalışmasına da rastlanmaz. Osmanlı devlet yapısı üzerine değinileri ise kendi politik fikirlerini savunmak üzere kullandığı eleştirilerden ibarettir.

Sabahattin Bey, yönetim sistemini tanımlarken “kundaktaki çocuk” metaforunu kullanır. Vilayet memurlarının, vilayet meclislerinin merkezle ilişkilerinin kundaktaki çocuklar gibi sınıksı bir şekilde birbirine bağlı kalmasından bahseder. Bu örnek doğal olarak kendi ayakları üzerinde duran, özgür, bağımsız, kimseye dayanmayan bir kişilik olarak teşebbüs-i şahsi ilkesinin devlet yönetimine uyarlanması çerçevesinde düşündüğümüzde farklı bir anlam taşımaktadır. Egemenliğin paylaşıldığı, bağımsızlık peşinde koşan bir siyasî âdem-i merkeziyet. Burada sadece idarî değil siyasî bir bağımsızlık da söz konusudur. Sabahattin Bey gayrimüslimlerin kendilerini geliştirdikleri ve zenginleştirdiklerini düşündüğü âdem-i merkeziyet

sisteminin uygulandığı Balkanlardaki halkların Osmanlı Devleti’ni parçalayarak ayrı devlet kurmaları hakkında herhangi bir söz etmemesi de bu görüşü pekiştirmektedir.

Sabahattin Bey’in düşünce yapısında merkezî bir konumda bulunan âdem-i merkeziyet görüşü İmparatorluğun azınlıklarının içinde bulunduğu gerçeklikten kopuktur. Çünkü, tarihî verilerin bize gösterdiği, azınlıkların özellikle de Ermenilerin, herhangi bir reform ile de ülkeye bağlılığının mümkün olmadığını göstermektedir. Arnavutlar ve Araplar gibi çoğunluğu Müslüman olan azınlıkların temsilcilerinin de isyan ettikleri, bağımsız olmak için fırsat kolladıkları görülmüştür. Sabahattin Bey, âdem-i merkeziyet düşüncesini, Osmanlı toplum yapısına uygun olduğu için tercih etmez. Toplum projesinin merkezinde yer alan teşebbüs-i şahsi formülüne en uygun siyasî-idarî sistem olduğunu düşündüğü için tercih eder. Teşebbüs-i şahsi, eğitimden, aileye, ekonomiden dine bütün sorunları çözüyorsa, bütün bu çözüm tekniklerinin pekiştiricisi, siyasî çerçevede âdem-i merkeziyettir.

Sabahattin Bey’in düşüncesinde reform hareketleri de hiyerarşik bir niteliktedir. Öncelikli olanlar sosyal reformlardır. Sosyal yapıdaki değişim Marksist bir dille alt yapıyı oluşturur ve toplumun diğer katmanlarındaki unsurların değişimine ön ayak olur. Başka bir ifadeyle sosyal yapıdaki değişim siyasî ve iktisadî alandaki değişimlere önceliklidir. Bunun neticesinde de sosyal yapıda görülen sorunların çözülmesi, yok olması diğer sorunların da çözülmesini beraberinde getirecektir. Cemaatçi toplum yapısından bireyci toplum yapısına geçilerek sosyal yapıdaki sorunların çözülmesini sağlayan dönüşümün siyasî boyutu ise âdem-i merkeziyete göre yapılanan bir devlet sistemidir. Değişimin sürekliliğini sağlayacak ve yeniden üretecek olan ise girişimci birey ve özgür özneler yaratacak eğitim kurumlarıdır.

Çalışmamızın bir diğer aktörü olan Sait Halim Paşa’nın devlet ve siyaset düşüncesinde toplum düşüncesinde olduğu gibi kavram ve olgular tarihî bir özgünlük içinde tanımlanır ve kullanılır. Düşünce sisteminin inşasında kullandığı kavramlar Batı’dan aktarılmıştır ama ortaya çıkış koşullarının sosyo-politik temeli, içeriği ve işlevi çözümlenerek İslâm/Osmanlı/Türk toplum yapısı ile kıyaslandıktan sonra, yeniden içeriklendirilerek kullanılır. Sınıf, demokrasi, aristokrasi, hürriyet, eşitlik gibi kavram ve olgular İslâm-Osmanlı-Türk toplumunda özgün bir anlam kazanmışlardır. Buhranlarımız eserinde tartışılan temel tema “devlet”tir. Devletin çöküşünün

toplumsal, entelektüel kaynakları, sebeplerini ortaya koyarak çözüm teklifi sunmaktır. Sorunun kaynağını Batı, yöntemi taklit, sorumlu aktörü aydınlar ve ulema olarak tespit etmiştir. Çözümü kendi toplumunun tarihî değerleri ve İslâm'dan doğan sosyal ve siyasî kurumların yeniden ihya edilmesi olarak ortaya koyar.

Paşa, devlet olgusu üzerinde tartışırken de Batı ile İslâm'ın devlete yaklaşımındaki farklılık üzerinden hareket eder. Bu bir sorunlara yaklaşım yöntemidir. Batı'da siyasî kurumlar sosyal mücadelelerden doğup gelişirken aynı sebepler aynı mücadelelerin devamını da sağlamaktadır. Ayrıca, Batı, kendi ihtiyaçları doğrultusunda sosyal ve siyasî kurumlarını oluşturmuşlardır. Bu yüzden ne kadar değiştirilirse değiştirilsin bize uymaz. Bu tutumda katı bir özcü yaklaşım görülür. Birbiriyle yakınlaşma, etkileşim, karşılıklı bir ilişkisellik söz konusu olmaz. Bu bağlamda Paşa, aydınları Müslüman milletlerin Batılı milletlerden alacağı bir şeylerinin bulunmadığı konusunda uyarır. Ama Batılıların istifade edebileceği pek çok şey İslâmiyet'te mevcuttur. Bu bağlamda Paşa, Sabahattin Bey gibi siyasî rejimden ziyade bu rejimi doğuran sosyal yapının değişmesi gerektiğini düşünür. Paşa, bir toplum için en ideal siyasî sistemin, kendi toplumsal sisteminin ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayan, kendi toplum ilkelerini en iyi şekilde yorumlayan sistem olduğunu belirtir. İslam milletleri için de en güzel ve doğru kurumlar, İslâmî değerler ile uyumlu olanlardır.

Modernleşme konusuna da eserlerinde önemli bir yer veren Paşa'ya göre Batılılaşmak toplumsal parçalanmaya sebep olmuştur. Entelektüel alanda fikrî zenginliği yok etmiştir. Aynı zamanda Batılaşmak kendi medeniyetinin inkâr edilmesi anlamını taşır. Batılaşmanın sosyo-politik alanda sorunlar doğurmasının nedeni milliyete aykırı olmasıdır. Paşa'nın Avrupa'daki gelişmelerin sebebini “Kader icabı” olarak görür. Buna bağlı olarak modernleşmenin arka planındaki sanayileşme, bilim, felsefî düşünce ve teknoloji gibi gelişmeleri göz ardı eder. Bu durum olaylara genel yaklaşımı olan sosyolojik bakış açısından bir sapmayı gösterir. Oysa farklı metinlerde Batıyı üstün kılan özelliğinin bilim ve tecrübe olduğunu ifade etmişti. Bu özelliklerin de İslâm'ın tesiri ile ortaya çıktığını iddia etmişti.

Çalışmada görüşlerini ele aldığımız Baha Tevfik, felsefeyle uğraşmış ve felsefî açıdan da toplum hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Hükümetin etkinliğinin

bireye dayandığını savunan Baha Tevfik, güçlü bir devleti savunanların yeterli argümanları ortaya koymadıklarını vurgular. Devletin merkeziyetçiliğini ve gücünü bireye verdiği zarar sebebiyle eleştirir. Ona göre, merkeziyetçilik bireye değer veren doğanın yasalarına aykırı bir sistemdir. Doğanın bireye verdiği özel yetenek ve yetilerin eşitlenerek yok edildiğini savunur. Bu görüşlerinin aksine güce ise olumlu bir değer atfeder. Hobbes'un "hak kuvvetlinindir" ilkesini savunur. Güçlü olmak zayıfa zarar verebilir ama bu bir haksızlık değildir. Zayıf için bir hak veya bir yasa olamaz. Veleve ki böyle bir yasa varsa da bunu zayıf olan uygulatamaz, der. Hobbes'un bu düşüncelerini "böyle harekete doğal olarak mecbur olduğumuzu gösterdiği" için değerli görür. İnsanları yaratılıştan "fırsatçı" ve "çıkar düşkünü" olarak değerlendirir.

Tezimizde ele aldığımız bir diğer tema olan din, Sabahattin Bey dışında bütün düşünürlerimizin üzerinde yazdığı başat konuların başında gelmektedir. Gökalp düşüncesinde din, sadece manevî ihtiyaçları karşılayan bir inanç ve ibadet unsuru değildir. Toplumun bütün yapı unsurlarıyla, bireyin bütün etkileşim alanına dahil olan bir olgudur. Fakat dini her şeyin merkezinde de görmez. Din insanın bütün ihtiyaçlarını gideremez. Din, bilim, sanat her biri insanın bir belirsizliğini giderir. Dinin asli bir işlevi, kalplere tevekkül, ilham vermektir. Mesela, ilmin zihinlere verdiği tedbir ile dinin kalplere verdiği tevekkül birbirini tamamlar. Gökalp, ilk yazı döneminde de sonraki dönemlerindeki gibi din toplum ilişkisine değinir. Toplumun geri kalma sorununa din merkezli yorumlar yapar. 1909'da başlayan Selanik dönemi entelektüel yaşamı açısından da bir dönüm noktasıdır. Bundan sonra sosyolojik düşüncesinin gelişimine bağlı olarak din, devlet ve toplum yaklaşımında da yeni açılımlara başvurur. Bu süreçte toplum, devlet ve din olayını tarihî tekamüle bağlı olarak çözümler. Her toplum tipine bağlı bir din söz konusudur. Dinin toplumdaki işlevi bu yapıya uygun işler. Mesela klan, kavim ve ümmet tipi vardır ve her birinde din kurucu bir işleve sahip olarak farklı bir yapıya mündemiçtir. Bugün modern toplum tipi "millet"tir ve din de millet yapısına göre yeni bir form kazanmaktadır. Dil burada özel bir işlev görür. Bu konudaki görüşleri de süreklilik taşır. Bir milletin varlığını kazabilmesi için dinin millî dilde yazılması, kullanılması zorunludur. Dinî Türkçülük, din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması demektir.

Gökalp'in din konusundaki önemli tartışma alanlarından biri de, dinin millî kültürün oluşturulmasında veya Türkleştirilmesindeki rolüdür. Dikkatlerden

kaçmaması gereken bir husus genelde Aleviliğin Heterodoks bir yaklaşım olarak Türk Müslümanlığı olduğu yönündeki günümüzde yaygın olan yaklaşımın kabulü ve herhangi bir olumlu atfı Gökalp'te söz konusu değildir. Bugün Aleviliğin, Türk yorumu olduğu düşüncesi yaygın olarak kabul edilirken Gökalp de böyle bir kabul söz konusu değildir. Gökalp'in metinlerinde yaptığı atıflar, verdiği örnekler, düşünürler, mutasavvıflara baktığımızda Sünni bir İslâm anlayışını savunduğunu görürüz. İslâm'ın Sünni yorumunu Araplıkla Alevi yorumunu Türklükle özdeşleştirmek söz konusu değildir onun metinlerinde. Gökalp, Türklerin Müslüman olmadan önceki Tanrı anlayışlarıyla Müslüman olduktan sonraki Tanrı anlayışlarındaki birtakım benzerliklere ve bazı dinî tutumlardan hareketle ortaklıklar kurmaya çalışır. Mesela Türklerin Allah'ı sevmesini Gök Tanrı'ya olan sevgilerinin bir yansıması olarak görür. Gökalp, 1914 yılında yazdığı bir şiirde Müslüman milletler arasında ortak kongreler düzenleyerek ortak bir eğitim sisteminin imkanlarını tartışırken, Müslüman milletler arasındaki iletişim terminolojisinin ortaya çıkarılmasını da savunur. Cumhuriyet döneminde de bu zihnî süreklilik devam eder. Malta sürgünü sonrası Anadolu'ya geldiğinde de yani 1922-1923 yıllarındaki yazılarında da Müslüman milletler arasında ümmet dayanışmasının yaratılması yönünde tasarımlar ortaya koyar. Ümmet projesi ile kültürel bir birlikten ziyade milletlerarası bir işbirliği ve dayanışma amaçlar. Uluslararası emperyalizme karşı da bir güç merkezi, birlik yolu olarak düşünür.

Gökalp'in din ile bağlantılı ele aldığı laiklik düşüncesinin felsefî arka planında medeniyet değiştirme, yeni toplum modeline geçiş sürecindeki değişimler, çatışmalar, ilişkiler, temaslar vardır. Bütün bu ilişki biçimlerinin temelinde ise dinin nasıl konumlandırılacağı sorunu yer alır. Fıkıh ve örf tartışması da bu bağlamda görülmelidir. Kendi geliştirdiği sosyolojik fıkıh yaklaşımıyla modern toplum ve devlet yapısına uygun bir hukuk sisteminin tesis edilebilmesi için İslâm'a uygunluğu noktasından bir tartışma yürütür. Bu bağlamda fıkıh ve örfü ayrıntılı bir şekilde tartışır. Örfü fıkıhtan ayrı değerlendirmez. Fıkıh aslen örfün içinden çıkmıştır. Fıkıh her toplumda örfle sıkı temas halinde bulunur ve buna göre işlenir. Gökalp, fıkıh ve örf tartışmasını toplumun değişmesine rağmen fikhin değişmeden kalması ekseninde yürütür. Bu da ikisi arasında uyum sorunu doğurmakta ve beklenen işlevi yerine getirememektedir. Modernleşmenin gelişimine bağlı olarak dinin toplumun geri kalmasının sebebi görenler fikhin bu durumuna dayanmaktadır. Bu sebeple fıkıh ve

örf tartışması aynı zamanda dinin yani İslâm'ın modernleşme önünde bir engel teşkil edip etmediği sorununu da çözmüş olacaktır. Gökalp, örfü, hukukun tek kaynağı olarak ortaya koyarken laik bir sistemi hedefler, bunun da İslâm'la çelişmediğini sürekli olarak vurgular. Bunlar sadece Cumhuriyet döneminde değil Meşrutiyet döneminde de dile getirmiş olduğu düşüncelerdir. Bu yüzden düşünsel bir süreklilik arz ettiğini özellikle vurgulamak gerekir. Laikliğin İslâm'la çelişmediğini Kur'an'dan ayetler, İmam-ı Azam'dan, İmam Malik'ten ve Ebu Yusuf'tan hükümlerle ispatlamaya çalışır. Hiçbir din İslâmiyet kadar her zaman ve mekânda milletlere uygulanabilirlik özelliği sergilemez. Ona göre, laiklik dine karşı değil, aslında dinin de amaçladığı bir sistemdir. Bütün bunlar göstermektedir ki, Müslüman milletlerin modernleşmesi için herhangi bir mâni bulunmamaktadır.

Gökalp'in buradaki temel kaygısı muasırlaşmak, Türkleşmek ve İslâmlaşmak ekseninde toplumun değişiminde görülen çatışmaların ve çelişkilerin dengeli bir şekilde düzene konulmasıdır. Kimi zaman çelişkili yargılar görülse de bunlar mevcut değişimi anlama ve biçimlendirme kaygısının ürünüdür. Metinlerinde Batı medeniyetinin temelinde İslâm'ın bulunduğunu iddia etmesi de İslâm ile Avrupa medeniyetinin aslında çatışmadığını uyumlu hâle geldiğini ifade etmek içindir. Bu sebeple tercihinin Batı medeniyetinden yana yaparken daha doğrusu modernleşme üzerine yaparken Türk kültürünün de bu modernleşme doğrultusunda biçimlenmesi gerektiğini savunur.

Dünya görüşünün merkezine İslam'ı yerleştiren Paşa, dini toplumsal ve siyasî sorunlar bağlamında gündeme getirir ve geri kalmamızdaki rolünü tartışır. Tarihte Batı medeniyetini de ortaya çıkaracak kadar gelişkin bir medeniyet meydana getiren İslâm'ın bugün Müslüman milletlerin geri kalmasının sebebi olarak görülmesini eleştirir. Bu tezi sert bir şekilde eleştiren Paşa, geri kalmamızın toplumsal ve siyasî köklerini çözümlerken din de burada devreye girer. Dinin Müslümanların geri kalmasındaki sebep olarak gören yaklaşımları eleştirirken çelişkiye düştüğünü tespit eden Çalen, Paşa'nın ilerleme-gerileme tartışmasında din olgusuna biçtiği rolü sorgular. Çalen'e göre, İslâmcı aydınlar Müslümanların geri kalmasını "Müslümanların yanlış İslâm yorumunu" ekseninde tartışarak dinin özünden uzaklaşmasında görürler. Ona göre, Paşa da, gerilemenin ve tabii ki ilerlemenin, dinî değil toplumsal ve tarihî bir olgu olduğunu söyler. Ancak gerileme ve ilerleme

konularında doğrudan bir etkisi olmayan dini, çok geçmeden İslâmiyet özelinde bütün insanlık için bir ilerleme kaynağı hâline getirir. Toplumsal ve tarihî bir zeminde tartışılmasını gerekli gördüğü İslâm'ın geriliği meselesini de dinin yanlış yorumlarına bağlayarak, son tahlilde tıpkı eleştirdiği Batılılar gibi yine bir din meselesine indirgediğini söyler.

Paşa, Müslümanların İslâmlaşarak, İslâmî esasları doğru yorumlayarak Batı medeniyetinden daha üstün bir medeniyet kurulabileceklerini iddia eder. Şayet bugün Müslüman milletler İslâm dininin esaslarını doğru bir şekilde anlayıp tatbik edebilirlerse gerilikten kurtulup Batı medeniyetinden üstün bir medeniyet kurabileceklerdir. Ona göre din, bize sadece ibadetleri vazife kılmaz, aynı zamanda ahlâkî ve sosyal bir takım telakki ve ilkelere de sahip kılar. Biz bu telakki ve ilkelere vahdâniyyet (Allah'ın birliği) inancından dolayı uyarız. Müslümanların siyâsî düşünce tarzı ve yapısı, işte bu prensiplerden doğmuş ve yine ancak o sâyede günümüze kadar yaşamıştır.

Baha Tevfik'in din ve Tanrı düşüncesi büyük ölçüde felsefî bir yaklaşım neticesi oluşmuştur. Ona göre, madde ezelî ve ebedidir. Madde yok olmaz, sadece maddenin şekli değişir. Madde, manevî olanın zıddıdır. Maddeden bağımsız bir ruh yoktur. Ruh, aslen maddenin farklı bir görünüşüdür. Ruh ve vicdan da manevî bir varlık değildir. Manevî varlıklar da aslında hayalidir. Tanrı da insanın benliğinin bir ürünü olan hayali bir varlıktır. Baha Tevfik'in bencillik anlayışı da onun dinin kökenine dair görüşlerinin şekillenmesinde rol oynamıştır. Bilim ilkeleri ile dini ve Tanrı'yı ele almaya çalışsa da pozitivizmin temel ilkesi gereğince Tanrı gibi deney ve gözlem nesnesi olamayan bir şeyin incelenmesi onun içine düştüğü çelişkinin bir yansımasıdır. Bilimin gelişmesi ile dinin de yok olacağını savunur. Ateizmin bilimsel bir temellendirmesini yapmaya çalışır. Bunun için psikoloji ve biyolojiyi kullanır.

Ele aldığımız düşünürlerin her biri devletin bir çöküş süreci içinde yer aldığının bilincindedir veya hissetmektedir. Bu tutum da kendisini toplumsal düzen ve değişim tartışmalarında göstermektedir. Devletin çöküşünün bilincinde olanlar bu çöküşten yeni bir devlet ve toplum doğurmanın da entelektüel kaygısını taşımaktadır. Çözüm önerileri de yeni bir devlet ve toplum üzerine inşa edilmektedir. İşlerin kötü gittiğini ve düzeltilebileceğini düşünenler ise çözüm önerisi olarak mevcut devlet ve toplum

yapısının ihyası üzerine entelektüel mesai harcamaktadır. Her bir düşünürde ortak olan nokta ise, her ne kadar yöntemleri ve içerikleri farklı olsa da modernleşmenin/Batılılaşmanın gerektiğidir. Mevcut sosyo-politik sorunların farkındadırlar ve bunların çözülmesi gerektiğinde kararlıdırlar. Bu açıdan, Ziya Gökalp bütün entelektüel mesaisini son kertede millî bir devlet ve millet kurma amacı doğrultusunda harcar. Benzer bir toplumsal ve siyasî tahayyül diğer düşünürlerde söz konusu değildir. Onlar büyük ölçüde mevcut devlet sistemi üzerinde bir takım ihya-reform girişimleri önerisinde bulunurlar. Yeni bir devlet modelini öngörmezler. Bu da Gökalp'i diğer düşünürlerden ayıran önemli bir özelliktir. Paşa'nın düşüncesinde devlet kurumunun dönüştürülmesi için yasamadan başkanlığa siyasî yapıyı normatif düzeyde ele alır. Gökalp, millî devlet düşüncesini savunurken Paşa ise aksine doğrudan ifade etmese de millî devlete şiddetle karşıdır. Metinlerinde milletin egemenliğine dayanan bir devlete karşı çıkması bizi bu sonuca götürür. Zamanla bunun doğal olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Fakat onun için önemli olan millî devlet değil İslam devletidir. Bu sebeple de millî hâkimiyete karşıdır. Paşa, devlet açısından güçlü bir başkan talep eder. Toplumun ve devletin bütün kurallarının ilahi kaynaklı olmasına önem verir. Onun güçlü ama denetlenebilir bir başkan ideali parlamenter sisteme de karşı olmasının bir sonucudur. Meclisin yasama işlevine de karşıdır. Yasalar ulema grubu tarafından yapılmalıdır. Baha Tevfik ve Sabahattin Bey de ise doğrudan bir millî devlet ve millet tartışması görülmez ama Sabahattin Bey'in millî egemenliği cemaatçi toplum yapısının bir ürünü görmesi millî devlete de karşı olduğu gibi bir sonuca bizi götürebilir. Baha Tevfik bireyciliği ve âdem-i merkeziyetçiliği ile Sabahattin Bey'in takipçisidir.

Düşünürlerimizde görülen merkeziyetçilik ve âdem-i merkeziyetçilik tartışması da bir bakıma modern devlet ve geleneksel devlet tartışmasıdır. Bu tartışmalar da Sabahattin Bey ve Ziya Gökalp'in şahsında simgeleşir. Paşa, âdem-i merkeziyeti savunmasa da mevcut devlet yapısının İslamlaştırılmasını savunarak geleneksel devletin devamı konusunda Sabahattin Bey ve Baha Tevfik ile aynı çizgide yer alır. Fakat Paşa, devletin üniter yapısı konusunda da Gökalp ile aynı çizgidedir. Sabahattin Bey devletin âdem-i merkeziyetçi bir yapıya sahip olmasını ister ve merkeziyetçiliğe şiddetle karşıdır. Bütün sorunların kaynağını cemaatçi yapının bir yansıması olan merkeziyetçi yapıda görür. Gökalp, modern devletin merkeziyetçi

yapıya sahip olduğunu belirtir ve millî egemenliğe dayanan bir modern devlet inşa etme amacındadır. Paşa da bu noktada merkeziyetçidir ama millî egemenliğe karşıdır ve güçlü bir devlet başkanı taraftarıdır. Kısacası, Gökâlp devletin çöktüğünün bilincindedir ve bu çöküntünün içinden yeni bir devlet modeli olarak modern bir devlet ve millet yaratmanın mücadelesini verir. Paşa, Sabahattin Bey ve Baha Tevfik ise mevcut siyasî ve toplumsal yapının ihyası üzerinde dururlar.

Devletin çöküş sürecindeki tartışmalarda din/İslâm vazgeçilmez bir konumdadır. Toplumun yaşamında dinin önemli bir işlev görmesi, devletin de İslâm ekseninde bir örgütlenme yapısına sahip olması, geri kalma ve ilerleme tartışmalarında dinin rolü tartışması dini önemli kılıyordu. Batılılaşmanın başat konusu bir bakıma dinin işlevine dayalıydı. Bu sebeple Gökâlp'te devlet, toplum ve din ilişkileri ayrılmaz bir formda ilerler ve birbirinden bağımsız değildir. Ziya Gökâlp çökmekte olan imparatorluğun içerisinden bir millet ve millî devlet çıkarmak için dinin ve dine dayanan hukuk sisteminde ve kurumlarında radikal dönüşümler yapılması taraftardır. Bütün bunlar millete ve millî devlete hazırlık amacını taşır. Bu sebeple din Gökâlp'in düşüncesinde millî devletin ve milletin oluşumunda önemli bir işlev görür. Gökâlp'te din düşüncesi kompleks bir yapıdadır. Hem toplumla ve devletle ilişkisi hem de tek başına bir din olarak üzerinde önemle durmuştur. Bir din olarak İslâm'ın teolojik boyutuyla ilahiyat boyutundan ziyade topluma ve devlete olan etkisi açısından önemlidir. Özellikle toplumda kültürel olarak edinmiş olduğu işlevi üzerinde bilhassa durur. Toplumun imparatorluktan millete evrilme aşamasında dinin de millet formuna uygun bir dönüşümünün gerektiğini vurgulaması, din ve toplum ilişkisindeki vazgeçilmez yöneme göndermede bulunur. Devlet olarak ise laik/seküler bir sistemi savunur. Bu bağlamda Fransız düşüncesinden etkilenmiş olmasına rağmen Fransa'daki dini devre dışı bırakan toplumdan ve devletten soyutlayan bir laiklikten ziyade devleti ve toplumu dinle güçlendiren, ayırmayan ama dinin ve toplumsal kurumların her birinin işlevini kendi sınırlarına çeken bir anlayışa sahiptir. Mesela yargı sisteminden dinin belirleyiciliğinin çıkarılması onun din karşıtlığı anlamında değil iki kurumun da kendi asli işlevini yerine getirmesi anlamındadır. Bu Fransız tipi laikliğin bir yansıması olarak dini sıkı bir şekilde kontrol etmek veya dışlamak anlamını taşımaz.

Paşa'da İslam devlet ve toplum görüşünün temel biçimlendiricisidir. Din, devlet, toplum ve bireyin hayatında ayrılmaz bir konumda bulunur yani yaşamı manevî ve dünyevi olarak ayırmaz. Bu sebeple de laiklik bir sorun olarak metinlerinde ayrıca tartışılmaz. Dine uyulmamasını, dinden uzaklaşılmasını krizin sebebi olarak görür. Batı'nın gerisinde kaldığımızı düşünür ve bunun çözümü olarak da İslamlaşmayı savunur. İslamlaşma çok genel olarak İslâm'ın insan yaşamının bütün alanlarını kuşatması ve düzenlemesidir. Paşa'da da din Gökâlp'teki gibi kültüre bağlı olarak şekillenir ve edilgen bir konumda yer alır. Çünkü her toplumun dini kavrayışının değiştiğini vurgulaması ve bir Türk İslam'ından Arap İslam'ından Fars İslam'ından bahsetmesi bunun bir ifadesidir. Baha Tevfik'te ise din toplumsal bir olgu değil tamamen biyolojik psikolojik bir unsurdur. Din ilahî kaynaklı değil, beşeridir. Din toplumsal boyutundan sıyrılmalı, ahlâkın temeli olarak görülmemeli ve bireysel boyutta ele alınmalıdır. Aslında din bireyin uydurmuş olduğu bir sistem olduğu için sosyolojik bir olgu olarak görülmez. Kısacası, toplum yaşamında olduğu kadar devlet yaşamında da yer almamalıdır. Sabahattin Bey'de ise din ne toplumsal boyutuyla ne de siyasî boyutuyla analiz edilmez. Sadece dinin toplumun bireyci ve cemaatçi yapısına göre işlev gördüğünü vurgulaması açısından o da dinin edilgenliğine vurgu yapmış olur.

Osmanlı Devleti'nin dağılma/çöküş döneminde toplum ahlâktan geleneğe, kültürden eğitime bütün boyutları ile tartışılmıştır. Devletle birlikte, Batılılaşmanın somut tezahürünün görüldüğü tartışmaların yürütüldüğü esas zemin toplumdur. Fikirlerin farklılaşması, çatışması ve müşterekleşmesi rahatlıkla toplumda gözlemlenebilmektedir. Mesela, Ziya Gökalp'in toplum düşüncesinde birey ve toplum ilişkisi belirli bir dengede tutulur. Bu denge de iş bölümünün arttığı modern toplum geliştikçe bozulmaya başlar. Gökalp'in toplum kuramında mesleki iş bölümü yeni bir dayanışma modeli olarak modern toplumun ayırt edici bir niteliğidir. Burada meslek örgütlenmelerinin yeniden dayanışmayı sağladığı korporatist toplum modeli öne çıkar. Gökalp'in bu yaklaşımında ne liberalizmin bireyi ne de Marksizm'in sınıfı, analizine temel oluşturur. Sabahattin Bey'de temel analiz birimi bireydir. Toplumsal yapıya bağımlı bir determinist yaklaşım söz konusudur. Bütün sorunların temelinde bireyciliğin ve bireyci toplum yapısının inşa edilmemesi bulunmaktadır. Toplumu önceleyen ülkeler dünyadaki geri kalmış ve gelişmemiş bölümünü oluşturur. Şahsî

teşebbüs ve bireysel girişimcilik düşünce dünyasının temel kavramlarıdır. Baha Tevfik'te de bireycilik esastır. Baha Tevfik'te topluma nazaran birey öncelenir. Fakat toplumun işlevi de reddedilmez. Her şey toplumla ilgili görülür ve toplumsal durum iyileştirme için vardır. Bütün bilimler, fenler, dinler, edebiyat, tarih bununla ilgilidir. Mesela fizik dahi toplumla ilgili yaşamı kolaylaştırmıyorsa ve gereksinimlere cevap vermiyorsa yararsızdır. Ayrıca, insan tek başına yaşayamaz, tek başına yaşasa bugünkü teknolojinin hiçbiri olmazdı. Toplumsallığın en büyük esası olarak Baha Tevfik “güç”ü görür “hak güçten doğar” derken tek gerçek de budur. Baha Tevfik riyaı da toplumun önemli bir bileşeni olarak görür. İnsanlar birbirleriyle ancak riya sayesinde karşılıklı anlaşabiliyorlar. İnsanlar birbirlerine yalan söylemeye onlardan olduğundan fazla göstermeye razı olmasalar birbirleriyle yaşayamazlardı. Devlet ve topluma bakış açısı Sabahattin Bey ile ortaklaşır. Onun yolundan gider. Gökalp'in şiddetle karşı çıkmış olduğu bireycilik Baha Tevfik ve Sabahattin Bey'de somutlaşır. Paşa'da da Gökalp'teki gibi bir birey-toplum dengesi gözetilmeye çalışılır. Bireyin yeteneğine ve gayretine bağlı olarak toplumdaki eşitsizlikler aşmaya ve statü atlamaya çalışılır. İnsanların bireysel ve toplumsal yaşayışlarında devamlı bir ahenk ve denge mevcuttur. Ayrıca, Sabahattin Bey'deki gibi toplumsal yapıya bağlı bir determinist yaklaşımı savunur. Paşa'nın toplum düşüncesini anlamakta yasa kavramı önemli bir araçtır. Müslüman toplumların gerilemesi ilahî kaynaklı bu toplumsal yasaları ve tabiat bilimlerinin kanunlarını bilmemekten kaynaklanmaktadır. Bu yüzden gerileme sebebi de tabiat kanunlarını yani bilimi bilmemek ve toplumun kanunlarını tanımamaktan kaynaklanır. Sabahattin Bey de Paşa gibi toplumsal yapının önemine vurgu yapar. Toplumsal sorunların çözülmesinde sadece rejim değişikliğini değil toplumsal yapının da değişmesi gerektiğini vurgularlar.

Ele aldığımız düşünürlerin temel düşünsel kategoriler açısından önemli ölçüde ortaklaştıkları görülmektedir ve sosyal yapı kavramı bütün düşünürlerimizde ortak bir özellik taşır. Siyasî örgütlenmenin farklı biçimleri olan merkeziyet ve âdem-i merkeziyet kavramlaştırması bütün düşünürlerimizde ortak bir kavramlaştırmadır. Dönemin sosyo-politik değişim tartışmasında hâkim olan temel görüş modernleşme/Batılılaşma ve buna karşı çıkanlar ve savunanlar olarak tebellür ettiği için kullanılan kavramlar ve temel kategoriler de önemli ölçüde ortaklaşmaktadır.

Düşünürlerimizin yaşadığı zaman diliminde gerek Avrupa'da gerekse Osmanlı'da metodolojik açıdan pozitivist yaklaşımın güçlü olduğu görülmektedir. Ziya Gökalp, Sabahattin Bey, Baha Tevfik ve kısmen Paşa'da pozitif bir yaklaşımın egemen olduğu görülür. Baha Tevfik pozitif bir metodoloji ve materyalist bir epistemolojiyi savunurken Sabahattin Bey de aynı şekilde metodolojik açıdan pozitivist ve epistemolojik olarak materyalist bir geleneği temsil eder. Ziya Gökalp ise Durkheim etkisiyle pozitivist kabul edilmekle birlikte idealist bir epistemolojiye sahiptir. Yani salt pozitivist değil anlamacı bir yaklaşımı da benimser. Paşa da bilime ve doğa bilimlerine itibar etmesiyle pozitivist kabul edilebilir ama onun da insanı anlama ve fen bilimlerinden farklı olma noktasında Gökalp gibi idealist bir epistemolojiyi kabul ettiğini belirtebiliriz.

Düşünürlerimizin Batılı düşünürlerle veya düşünce sistemleriyle etkileşimlerini de burada ele almak gerekir. Gökalp yaygın kanaatin aksine Durkheim'in doğrudan bir temsilcisi veya taşıyıcısı olmamıştır. Baha Tevfik'in ifadesi ile normatif toplumsal siyasî felsefesi Durkheim'den olduğu kadar Rousseau ve Kant'tan etkiler barındırır. Ayrıca Gökalp, Taha Parla (1999)'nın ifadesi ile Durkheim'den özgün ve Durkheim'dan daha geniş bir sistemin sahibidir (s. 51). Sabahattin Bey, doğrudan Edmond Demolis'in aktarıcısı konumundadır. Tamamen onun ilgilendiği konularla ilgilenir ve onun kavramlar setini kullanır. Bu yönüyle de Sabahattin Bey yerli ve yabancı araştırmacıların eleştirisine muhatap olmuştur. Baha Tevfik de biyolojik ve evrimci materyalist bilim insanı ve filozofları olan Charles Darwin'den, Ludwig Büchner'den, Ernest Haeckel'den ve Friedrich Nietzsche'den etkilenmiştir. Paşa'nın eserlerinde ise Marksizmin kavramları, Rousseau ve Montesquieu'nun siyasî sistemlerinin etkisi bulunmakla birlikte doğrudan bir atıf içinde yer almaz. Düşünürlerin Batılı düşünce çevrelerinden etkilenmesi normal olmakla birlikte özgünlüklerini onların kavramlar sistemini ülke şartlarına uyarlayabildikleri ve yeni katkıları sunabildikleri ölçüde ortaya çıkmıştır.

Düşünürlerimizi birleştiren ortak bir nokta da pozitivist anlamda bilimsel nitelikli çalışmalarının yanında normatif bir düşünce tarzını benimsemiş olmalarıdır. Yani sadece toplumu ve siyasî yapının nasıl olduğu değil nasıl olması gerektiği konusunda da fikir beyan etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Abadan, Y. (2018). Tanzimat Fermanı'nın Tahlili. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. H. İnalcık, M. Seyitdanlıoğlu (Ed.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
- Ağırman, F. (2022). *Said Halim Paşa: Yaşadığı Dönem ve Düşünceleri*. İstanbul: Pınar.
- Akarsu, B. (1984). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (3. Baskı). Ankara: Savaş Yayınları.
- Akgün, M. H. (2022). Said Halim Paşa'nın Perspektifinden Hükümet Sistemi Meselesi. V. Işık, Y. Şahbaz (Ed.). *Said Halim Paşa: Geleneğin Muhafızı, Değişimin Faili*. İçinde. (508-533). İstanbul: Kadim Yayınları.
- Akşin, S. (1994). 1839'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu. *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri*. 13-14 Mart 1985 (Bildiriler) içinde (5-12). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akşin, S. (2005). *Jön Türkler ve itihat ve Terakki*. Ankara: İmge.
- Alkan M. Ö. (Yay. Haz.) (2007). *Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne Prens Sabahattin Bütün Eserleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri*. (Çev. İskender Savaşır). İstanbul: Metis.
- Appleby, J. (2012). *Amansız Devrim: Kapitalizmin Tarihi*. (Çev. A. C. Akkoyunlu). İstanbul: Alfa.
- Armaoğlu, F. (1997). *Siyasal Tarih: 1789-1914*, Ankara: TTK.
- Arslan, H. (2013). "Derkenar: Etik Cemaat", *Robert Nisbet, Sosyolojik Düşünce Geleneği*. İçinde (XI-XLII). (Türkçesi: Yusuf Kaplan), İstanbul: Paradigma.
- Arslanbenzer, H. (2021). Said Halim Paşa'nın Çelişkileri. Asım Öz (Ed.). *Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür*. İçinde (543-547). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Aster, E. V. (2003). *Fransız İhtilali'nin Siyasi ve İktisadi Fikirleri*. (Çev. M. Mermi). Ankara: Berikan Yayınları.
- Atayman, V. (Der.). (2011). *Aydınlanma*. İstanbul: Bs Yayınları.

- Ateş, M. (2004). *Baha Tevfik'te Din ve Tanrı Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Ana Bilim Dalı. Konya.
- Ateş, M. (2017). Baha Tevfik'in Tanrı Problemine Yaklaşımı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*. 17(2). 259-280.
- Ateş, M. (2019). *Baha Tevfik'te Din ve Tanrı Problemi*. İstanbul: DBY Yayınları.
- Atılgan, G. (2018). İdeoloji. (Haz. G. Atılgan, E. A. Aytekin). *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde (285-297). İstanbul: Yordam.
- Aydın, E. ve Atmaca C. A. (2018). Âdem-i Merkeziyet Fikrine Bediüzzaman Said Nursi'nin Kürd Muhitinin Yerel Vasıfları Açısından Yaklaşımının Değerlendirilmesi. *Kent Akademisi*, 11 (2) 332-344.
- Badem, C. (2017). *Kırım Savaşı ve Osmanlılar*. (Çev. E. B. Özbilen). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Barbier, M. (1999). *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. (Çev. Ö. Gözel). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Beki, M. E. (2021). *İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa ve Siyasi Düşünceleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). T.C. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Bilim Dalı. İstanbul.
- Berlin, I. (2010). *Romantikliğin Kökleri* (Çev. M. Tuncay). İstanbul: YKY.
- Beydilli, K. (1994). Küçük Kaynarcadan Yıkılışa. (Ed. E. İhsanoğlu). *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Cilt-I* içinde (66-139). İstanbul: IRCICA.
- Bulut, Y. (2012). Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(10), 91-103.
- Burke, P. (2015). *Avrupa'da Rönesans: Merkezler ve Çeperler* (Çev. U. Abacı). İstanbul: Isık Yayınları.
- Burke, P. (2016). *Yeniçağ Avrupası'nda Diller ve Topluluklar* (Çev. Ç. Çakın). İstanbul: Isık Yayınları.
- Carr, E. H. (2012). *Milliyetçilik ve Sonrası* (Çev. O. Akın). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, A. (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.

- Çağan, K. (2008). Son Dönem Osmanlı Siyasetinde İslamcılık ve Batılılaşıma. (Ed. A. Öz.) *Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet*. İçinde. (325-360). İstanbul: Pınar.
- Çalen, M. K. (2014). Terminoloji, İdeoloji ve Tarih Tasavvuru Bağlamında II. Meşrutiyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin Mirası. (Ed. İkbâl Vurucu). *Türk Milliyetçiliği: Yeni Yaklaşımlar Yeni Tartışmalar*. İçinde. (559-589). Denizli: Türk Ocakları Yayınları.
- Çalen, M. K. (2017). *Osmanlıcılık ve İslamcılık Karşısında Türkçülük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Çalen, M. K. (2021b). *Tarih ve Kimlik: Türklük-Müslümanlık-Osmanlılık*. İstanbul: Ötüken.
- Çalen, M.K. (2021). İslam'ı Şark'tan Arındırma Olarak İslamcılık yahut Said Halim Paşa ve İnhitat-I İslam Üzerine Eleştirel Notlar. Asım Öz (Ed.). *Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür*. İçinde (563-573). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Demircioğlu, Z. (2021). *Türkiye 'de Sosyolojinin Doğuşu: Düşünce Çevreleri ve İlişkiler*. Ankara: Nobel
- Dumont, P. (2019). Tanzimat Dönemi (1839-1878). (Ed. R. Mantran). (Çev. S. Tanili). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. İçinde (568-645). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dumont, P. ve Georgeon, F. (2019). Bir İmparatorluğun Ölümü (1908-1923). (Ed. R. Mantran). (Çev. S. Tanili). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. İçinde (715-804). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ege, N. N. (1977). *Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdafaaaları*. İstanbul: Güneş Neşriyat.
- Engin V. ve Vurgun A., (2014). 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Osmanlıcılık-Türkçülük Algısı 19. Yüzyıl Başlarında Modernleşme Çabası. *Türkler Uzun Bir Serüvenden Kısa Notlar*. İçinde. 177-215. İstanbul: Arvana Yayınları.
- Engin, V. (2017). *Bir Devrin Son Sultanı II. Abdülhamid*. İstanbul: Yeditepe.
- Erdem, G. (2010). İslahât Fermânı'na Yeniden Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51 (1). 327-348

- Erdem, T. (2009). Feodaliteden Sanayi Toplumuna. (Ed. T. Erdem). *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler*. İçinde, (31-71). İstanbul: Lotus Yayınları.
- Erşahin, S. (1998). Meşihat-ı İslamiye'den Diyanet Riyasetine: Ziya Gökalp'in Şeyhülislamlık Tasarısı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38. (1-4). 333-60.
- Ertan, İ. (2021). Osmanlı Materyalist Felsefe Neşriyatında İki Örnek: Dağarcık ve Felsefe Mecmuası. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*. XXI (43). 607-632.
- Evkuran, M. (2022). Sünnî Siyaset Teorisinin Son Uğrağı Olarak İslamcılık Said Halim Paşa'nın Politik-Teolojik Söylemi Üzerine-. (Ed. V. Işık ve Y. Şahbaz). *Said Halim Paşa: Gelenegın Muhafız, Değişimin Faili*. İçinde (148-181). İstanbul: Kadim.
- Faure, P. (1992). *Rönesans*, (Çev. H. Boysan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fildiş, B. (2018). Yerli Sosyolojide Science Sociale Etkisi: Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin 1957 İlmi Kongresi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1 (45). 148-165.
- Findley, C. V. (2019). *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, İstanbul: Timaş.
- Freyer, H. (2018). *Sanayi Çağı*, (Çev. B. Akarsu, H. Batuhan). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk*. (Çev. B. E. Behar, G. G. Özdoğan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Genç, M. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Georgeon, F. (2006). *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930* (Çev. A. Berktaş). İstanbul: YKY.
- Georgeon, F. (2019). "Son Canlanış (1878-1908)", (Ed. R. Mantran). (Çev. S. Tanili). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. İçinde (647-714). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*. (Çev. Ü. Tatlıcan). İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Giddens, A. (2010). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. (Çev. Ü. Tatlıcan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Goff, J. L. (2017). *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Gök, A.A (2001). Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslimler: Millet Sistemi, Tarihi Gelişimi ve Milletlerarası Antlaşmalar. *Türkiye ve Siyaset*. (3). Temmuz-Ağustos 2001, Ankara. 101-108.
- Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Varlık Yayınları
- Gökalp, Z. (1976a). *Makaleler-I* (Haz. Ş. Beysanoğlu). İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1976b). *Türk Medeniyeti Tarihi* (Haz. İ. Aka ve K. Y. Koprman). İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1976c). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (Haz. İ. Kutluk). Ankara: Devlet Kitapları.
- Gökalp, Z. (1977b). *Makaleler -IV* (Haz. F. R. Tuncor). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1980). *Makaleler-IX: Yeni Gün-Yeni Türkiye-Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar* (Haz. Ş. Beysanoğlu). İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1981). *Makaleler-VIII* (Haz. F. R. Tuncor). İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1982). *Makaleler VII: (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* (Haz. M. A. Çay). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (2006). *Yeni Hayat, Doğru Yol*. İstanbul: Elips
- Gökalp, Z. (2016a). *Çınaraltı Yazıları -1924-*. (Haz. S. Çonoğlu). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökalp, Z. (2016b). *Millî Tettebbûlar: Millî Tettebbûlar Mecmuası Yazıları* (Haz. A. Duymaz). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökalp, Z. (2018). *Yeni Mecmua Yazıları* (Haz. S. Çonoğlu). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökalp, Z. (2019). *İslam Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları* (Haz. S. Çonoğlu). İstanbul: Ötüken.
- Gökalp, Z. (2023a). *Türkçülüğün Esasları* (Haz. S. Çonoğlu). İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Gökalp, Z. (2023b). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (Haz. M. Özsarı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Gökalp, Ziya. (1977a). *Malta Mektupları*. (Haz. Fahrettin Kırzioğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Görgün, H. (2009). Sosyalizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (37). 382-388.
- Göyünç, N. (1994). Tanzimat'a Yöneltilen Eleştiriler. *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri Bildiriler*. İçinde. (105-111). Ankara: TTK.
- Gülsoy, U. (1999). Islahat Fermanı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cild, 19. 185-190
- Gümüş, M. (2008). Anayasal Meşrûfî Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi. *Bilig*. Güz. (47). 215-240.
- Günay, Ü. (1989). Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (3). 223-237.
- Gündüz, M. (2022). Said Halim Paşada 'İlim, Maarif ve Usul', Arayış. (Ed. V. Işık ve Y. Şahbaz). *Said Halim Paşa: Geleneğin Muhafızı, Değişimin Faili*. İçinde (387-397). İstanbul: Kadim.
- Güneş, H. N. (2005). *İlköğretim Programlarının. Temel Felsefesi İle Prens Sabahattin'in Fikirleri Arasındaki Kavramsal İlişkiler*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı. İstanbul.
- Güngör, S. (2017). Ziya Gökalp ve Kurucu İdeoloji. (Ed. M.Yiğit ve İ.Vurucu). *Yeni Okumalar Işığında Ziya Gökalp İç* (231-253). Konya: Palet Yayınları.
- Güran, T. (1989). *Tanzimat Döneminde Osmanlı Mâliyesi*. Ankara: TTK.
- Güran, T. (2014). *19. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Güran, T. (2018). Tanzimat Döneminde Tarım Politikası. (Ed. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İçinde. (481-490). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hakyemez, Y. Ş. (2008). Osmanlı-Türk Anayasacılığında II. Meşrutiyet Durağı. (Ed. A. Öz). *Yüzyüncü Yılında II. Meşrutiyet*. İçinde. (129-157). İstanbul: Pınar Yayınları.

- Hanioğlu, M. Ş. (1987a). Osmanlı Devleti'nde Meslek-i İçtima Akımı. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. (5). İstanbul: İletişim Yayınları. 382-386.
- Hanioğlu, M. Ş. (1987b). Batıcılık. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. (5). İstanbul: İletişim Yayınları. 1382-1388.
- Hanioğlu, M. Ş. (1987c). Osmanlıcılık. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. (5). İstanbul: İletişim Yayınları. 389-1393.
- Hanioğlu, M. Ş. (1987d). Türkçülük. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. (5). İstanbul: İletişim Yayınları. 1394-1399.
- Hanioğlu, M. Ş. (1992). Batıcılık. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (5). 148-152
- Hanioğlu, M. Ş. (2001). Jön Türkler. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (23). 584-587
- Hanioğlu, M. Ş. (2012a). Türkçülük. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (41). 551-554.
- Hanioğlu, M. Ş. (2012b). Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe olmayan Felsefesinin İlmihâli: Madde ve Kuvvet. Louis Büchner. Mâdde ve Kuvvet. İçinde (19-33). (Çev. B. Tevfik ve A. Nebil). (Haz. K. Kahramanoğlu ve A. Utku). Konya: Çizgi Kitapevi.
- Hanks, M. E.W. (2019). *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789* (Çev. H. Çalışkan). İstanbul: TİB Kültür Yayınları.
- Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri* (Terc. C. Meriç). İstanbul: Sebil Yayınevi.
- Hocaoğlu, D. (2014). *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*. İstanbul: KOCAV Yayınları.
- Hof, U. (2004). *Avrupa'da Aydınlanma* (Çev. Ş. Sunar). İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Huberman, L. (2002). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla* (Çev. M. Belge). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Işık, V. (2021). *Said Halim Paşa: Bir Islah Düşünürünün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri*. İstanbul: Ketebe.
- Işın, E. (1985). 19.yy'da Modernleşme ve Gündelik Hayat. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. İçinde. (538-563). İstanbul: İletişim Yayınları.

- İlhan, K. (2020). Türk Siyasi Tarihinde Âdem-i Merkeziyetçilik. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). T.C. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı. Elazığ.
- İnalcık, H. (1964). Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu. *Belleten*. XXVIII (109-112). Ankara. 603-622.
- İnalcık, H. (1992). *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*. İstanbul: Eren
- İnalcık, H. (2013). *Rönesans Avrupası Türkiye 'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- İnalcık, H. (2018). *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2018a). Sened-İ İttifak ve Gülhane Hatt-I Hümayûnu. (Ed. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İçinde. (). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2018b). Tanzimat Nedir?. (Ed. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İçinde. (13-37). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- İnalcık, H. (2018c). Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler. (Ed. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İçinde. (). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Kaçmazoğlu, H.B. (1999). *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Birey.
- Kaçmazoğlu, H.B. (2011). *Türk Sosyoloji Tarihi-II: II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*. İstanbul: Doğu Kitapevi.
- Kaçmazoğlu, H.B. (2012a). *Türk Sosyolojisinde Temalar: Doğu-Batı Çatışması*. İstanbul: Doğu Kitapevi.
- Kaçmazoğlu, H.B. (2012b). *Türk Sosyolojisinde Temalar: Türkçülük, İslamcılık, Muhafazakarlık*. İstanbul: Doğu Kitapevi.
- Kaçmazoğlu, H.B. (2013). *Türk Sosyoloji Tarihi-I: Ön Koşullar*. İstanbul: Doğu Kitapevi.
- Kansu, A. (2020). 20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm. (Ed. M. Ö. Alkan). *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce Cilt 1: Cumhuriyete Devreden*

- Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi. İçinde (277-295). İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Kara, İ. (1987). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. (5). İçinde. (1405-1420). İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Karakaş, M. (2015). Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme. (Ed. C. Özyurt ve A. Tak). *Ziya Gökalp Kitabı. İçinde. (103-163). Ankara: Hece Yayınları.*
- Karal, E. Z. (2003). *Osmanlı Tarihi-VII. Cilt: Islahat Fermanı Devri (1861-1876). Ankara: TTK.*
- Karal, E. Z. (2007a). *Osmanlı Tarihi V. Cilt Nizam-I Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789 - 1856), Ankara:TTK*
- Karal, E. Z. (2007b). *Osmanlı Tarihi VI. Cilt Islahat Fermanı Devri (1856 - 1861). Ankara: TTK.*
- Karal, E. Z. (2007c). *Osmanlı Tarihi: VIII. Cilt: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907. Ankara: TTK.*
- Karal, E. Z. (2018). Gülhane-i Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi. (Ed. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu. İçinde. (65-83). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.*
- Karpat, K. (2009). *Osmanlıdan Günümüze Kimlik ve İdeoloji. (Çev. G. Ayas). İstanbul: Timaş.*
- Karpat, K. (2019). *Osmanlı Modernleşmesi. İstanbul: Timaş.*
- Kayalı, K. (2018). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri. İstanbul: İletişim.*
- Kazım N. D. (1975). *Ziya Gökalp. İstanbul: M.E.B.*
- Keyder, Ç. (1985). Osmanlı Devleti ve Dünya Ekonomik Sistemi. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. (3). İçinde. (642-652). İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Kılıç, R. (2000). Ziya Gökalp'de Din ve Medeniyet İlişkisi. *Dini Araştırmalar 3 (7). 7-16.*
- Kocaoğlu, B. (2006). Mütareke İstanbul'unda Âdem-i Merkeziyetçi Bir Oluşum: Radikal Avam Fırkası. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi. 2 (9-10). 151-180.*
- Kocka, J. (2018). *Kapitalizmin Tarihi. İstanbul: Say Yayınları.*

- Kodaman, T. (2008). II. Meşrutiyet Dönemi İttihat-Terakki Fırkası ve Panislamizm. (Ed. A. Öz). *Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet*. İçinde. (233-247). İstanbul: Pınar.
- Korkmaz, Ö. (2021). *Türk Siyasî Hayatında İki Modernist: Prens Sabahattin ve Ahmed Rıza'nın Siyasî Fikirlerinin Karşılaştırılması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). T.C. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Bolu.
- Koz, A. T. (2019). *Bir Jön Türk Olarak Prens Sabahattin ve Siyasî Düşüncesi*, T.C. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakın Çağ Tarihi Bilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bolu.
- Kütükoğlu, M.S. (1994). Osmanlı İktisadî Yapısı. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti. Cild: 1*. (Ed. E. İhsanoğlu). İçinde. (513-650). İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yayını.
- Lang, S. (2018). *Avrupa Tarihi* (Çev. M. Ç. Büyükakça). Ankara: Nobel Yaşam.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çev. Metin Kırıatlı). Ankara: TTK.
- Llobera, J. R. (2007). *Batı Avrupa'da Milliyetçiliğin Gelişimi* (Çev. E. Akman). Ankara: Phoenix.
- Löwy, M. (2017). *Marksistler ve Ulusal Sorun*. (Çev. K. Ülker). İstanbul: Versus.
- Mantran, R. (2019). Şark Meselesi'nin Başlangıçları (1774-1839). (Ed. R. Mantran). (Çev. S. Tanili). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. İçinde. (520-565). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mardin, Ş. (1985) "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İktisadî Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. (3). İçinde (618-634). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1987). "İslamcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1987, S.1400
- Mardin, Ş. (2019). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1905*. İstanbul: İletişim.
- Marr, A. (2018). *Büyük Dünya Tarihi*. (Çev. Ç. I. Ece). İstanbul: Yakamoz Kitap.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. O. Akınhay, D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Memduh Süleyman. (1997). Gerçek Gericiler ve Avrupalılaşmak. Baha Tevfik, Felsefe-i Ferd. İçinde. (88-94). İstanbul: yumuşak g yayınları.

- Nef, J. U. (1970). *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*. (Çev. E. Güngör). İstanbul: Devlet Kitapları.
- Nisbet, R. (2007). *Muhafazakarlık: Düş ve Gerçek*. (Haz. K. Bülbül). Ankara: Kadim.
- Nisbet, R. (2013). *Sosyolojik Düşünce Geleneği*. (Çev. Y. Kaplan). İstanbul: Ankara.
- Okan, O. (2008). Prens Sabahattin Literatürü Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. (11). 477-498.
- Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Ortaylı, İ. (2010). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş.
- Ortaylı, İ. (2019). *Osmanlı'da Değişim ve Anayasal Rejim Sorunu*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ökten, K.H. (2003). *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*. İstanbul: Alfa.
- Örs, H.B. (2008). İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak. (Der. H.B. Örs). *19.Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. İçinde (3-46). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özcan, U. (2015). İmparatorluk-Meşrutiyet-Cumhuriyet Tartışmaları Arasında Birinci Kuşak Türk Sosyologlarının Siyasal Hassasiyetleri ve Siyaset-Sosyoloji İlişkisi. *Sosyoloji Konferansları*, 52, 483-498.
- Öztuna, Y. (1994). *Büyük Osmanlı Tarihi, Cild:5*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Öztürk, F. (2002). Sunuş. Baha Tevfik, Yeni Ahlak ve Ahlak Üzerine Yazılar. (Haz. F. Öztürk). İçinde. (1-10). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Öztürk, F. (2023). II.Meşrutiyet Döneminde Ahlâk Öğretimi ve Baha Tevfik'in Yeni Ahlâkı. https://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/145/ozturk.htm. Erişim Tarihi 2.04.2023.
- Özyurt, C. (2012). Bireyci Toplum Savunusu Olarak Prens Sabahattin Sosyolojisi. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 8 (32), 175-198.
- Pamuk, Ş. (1985). 19. Yüzyılda Osmanlı Dış Ticareti. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. (3). İçinde. (653-665). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pamuk, Ş. (2016). *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

- Pamuk, Ş. (2017). *Osmanlıdan Cumhuriyete Küreselleşme, İktisat Politikaları ve Büyüme*, İstanbul: İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pamuk, Ş. (2018). *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme*. İstanbul: İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Parla, T. (1999). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye 'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Prens Sabahattin, (2018). *İttihat ve Terakki'ye Açık Mektuplar, Türkiye Nasıl Kurtarılabilir ve İzahlar*. (Haz. A. Z. İzgöer). İstanbul: DBY.
- Ramsaur, E. E. (1972). *Jön Türkler ve 1908 İhtilali* (Çev. N. Ülken). İstanbul: Sander yayınları.
- Ranke, L. V. (1965). *Büyük Devletler* (Çev. B. S. Baykal). İstanbul: MEB.
- Reyhan, C. (2007). *Osmanlı'da İki Tarz-ı İdare Merkeziyetçilik- Âdem-i Merkeziyetçilik*. Ankara: İmge Kitapevi.
- Reyhan, C. (2020). Prens Sabahattin. (Ed. M. Ö. Alkan). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. İçinde (146-151). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Reyhan, C. (2020). Prens Sabahattin. (Ed. M. Ö. Alkan). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. İçinde (146-151). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Said Halim Paşa. (2017). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. (Haz. M.E. Düzdağ). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Said Halim Paşa. (2019). *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*. (Çev. F. Yücel). İstanbul: Kronik.
- Said, E. (1998). *Oryantalizm*. (Çev. N. Uzel). İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Sait Halim Paşa, (2019). *Bütün Eserleri*, (Haz. N.A. Özalp). İstanbul: Büyüyen Ay
- Salim, M. (2020). *Prens Sabahaddin'in Sosyolojik Fikirleri Bağlamında AK Parti'nin "Yeni Türkiye" Yaklaşımı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Isparta.
- Santamaria, Y. (1998). *Ulus-Devlet: Bir Modelin Tarihi*. (Haz. Jean Leca). *Uluslar ve Milliyetçilikler*. İçinde. (32-41). İstanbul: Metis.
- Sarıca, M. (1981). *100 Soruda Fransız İhtilali*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

- Sarınay, Y. (2005). *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları: 1912-1931*. (3. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Saygın, T. (2016). *Baha Tevfik ve Bilimsel Felsefe Olarak Materyalizmin Bir Savunu Denemesi*. FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi). Güz (22). 263-278.
- Schulze, H. (2005). *Avrupa'da Ulus ve Devlet*. (Çev. T. Binder). İstanbul: Literatür Yayınları.
- Seyitdanlıoğlu, M. (2009). Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii (1839-1876). *Tarih Araştırmaları Dergisi*. 28(46), 53-69.
- Smith, A. D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*. (Çev. S. Bayramoğlu ve H. Kendir). Ankara: Dost Kitapevi.
- Smith, A. D. (2004). *Millî Kimlik*. (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim.
- Somel, S. A. (2020). Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913). (Ed. M. Ö. Alkan). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. İçinde (88-116). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Su, A. E. (2019). Baha Tevfik'in Mizah Gazeteciliği ve Logosu Eşek Olan Mizah Gazeteleri. *Millî Folklor*. 31 (122). 94-112.
- Şahin, A. (2008). Haklar ve Özgürlükler Teorisi Bağlamında 1876 Anayasası Üzerine Bir İnceleme. (Ed. A. Öz). *Yüzyüncü Yılında II.Meşrutiyet*. içinde. (177-203). İstanbul: Pınar.
- Şeyhun, A. (2010). *Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921)*, İstanbul: Everest Yayınları.
- Tanör, B. (2019). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*. İstanbul: YKY.
- Tevfik, B. (2014a). Bizim Sözlerimiz. (Çev. B. Tevfik, A. Nebil) *Ernst Haeckel Vahdet-i Mevcud: Bir Tabiat Aliminin Dini*, içinde. (Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: R. Demir, B. Yurtoğlu, A. Utku). Konya: Çizgi Kitapevi. 23-24.
- Tevfik, B. (2014b). *Muhtasar Felsefe*. (Haz. G. Eren, A. Utku), Konya: Çizgi Kitapevi
- Tevfik, B. (2014c). *Felsefe-i Edebiyat ve Şa'ir Celîs*, (Yay. Haz. K. Kahramanoğlu ve A. Utku). Konya: Çizgi Kitapevi.
- Tevfik, B. (2015). İslâmiyet ve Feminizm (Terc. B. Tevfik). Odette Lacquerre, *Feminizm: Âlem-i Nisvân*. (Haz. K. Bakır ve A. Utku). Konya: Çizgi Kitapevi. 57-69.

- Tevfik, B. (2016a). Mektep Dersleri: Felsefe Nedir?. *Felsefe Mecmuası*. (Yay. Haz. A. Öztop). Konya: Çizgi Kitapevi. (1). 283-284.
- Tevfik, B. (2016b). Mektep Dersleri: Bilimler, Fenler ve Ahlak. *Felsefe Mecmuası*. (10). 477-483
- Tevfik, B. (2016c). *Teceddüd-ü İlmî ve Edebî*. (Yay. Haz. V. Kılıçarısın). Konya: Çizgi Kitapevi.
- Tevfik, Baha (2014d). Bir Son Söz. (Çev. B. Tevfik ve A. Nebil). (Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: R. Demir, B. Yurtoğlu, A. Utku). Ernst H. *Vahdet-i Mevcud: Bir Tabi'at Aliminin Dini*. İçinde. (116-117). Konya: Çizgi Kitapevi.
- Thomas, D. S. (2022). Said Halim Paşa'nın İslam Devleti Mümkün müydü?. (Ed. V. Işık ve Y. Şahbaz). *Said Halim Paşa: Geleneğin Muhafızı, Değişimin Faili*, İçinde. (424-451). İstanbul: Kadim.
- Tilly, C. (2001). *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu 990-1992*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Toprak, Z. (1985). II. Meşrutiyet Döneminde İktisadî Düşünce. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. (3). İçinde. (635-640). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Toulmin, S. (2002). *Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi*. (Çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma.
- Tunaya, T. Z. (1999). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri-I*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapevi.
- Tunaya, T. Z. (2003). *İslamcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi
- Tuncay, M. (1987a). Hüseyin Hilmi Çevresi ve Osmanlı Sosyalist Fırkası. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. (6). İçinde. (1450). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tuncay, M. (1987b). Osmanlı Devleti'nde Sol Akımlar ve Partiler. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. (6). İçinde. (1445-1450). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkdoğan, O. (2005). *Ulus-Devlet Düşünürü Ziya Gökalp*, İstanbul: IQ Yayınları
- Türkdoğan, O. (2015). *Kemalist Sistem ve Sosyo-Kültürel Yapısı*. Konya: Çizgi Kitabevi

- Türküne, M. (1994). *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. (2. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Weber, M. (2011). *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Çev. M. Köktürk). İstanbul: Bilgesu Yayınları.
- Wenden, C. W.W. (1998). Ulus ve Yurttaşlık: Hem Rakip Hem Ortak. (Haz. J. Leca). (Çev. S. İdemen). *Uluslar ve Milliyetçilikler*. İç. (39-48). İstanbul: Metis.
- Westfall, R.S. (2000). *Modern Bilimin Oluşumu* (Çev. İ. H.Duru). Ankara: Tübitak.
- Woodruff, W. (2002). *Modern Dünya Tarihi*. (Çev. H. Vardar ve A. Vardar). İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Yıldırım, A. T. (1999). *Türkiye’de Âdem-i Merkeziyet Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, E. (2022). Said Halim Paşa’nın Sosyal Teorisi. (Ed. V. Işık ve Y. Şahbaz). *Said Halim Paşa: Geleneğin Muhafızı, Değişimin Faili*. İçinde. (324-354). İstanbul: Kadim.
- Yılmaz, M. (2001). Bir Eğitim Adamı Olarak Prens Sabahattin. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). T.C. Ankara Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Yakınçağ Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara.
- Yiğit, M. (2015). *Millî İrada: Ziya Gökalp’te İktidarın Meşrutiyyet Kaynağı*. İstanbul: Aygan.