



**SON DÖNEM TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ
VE İSLAMİ DÜŞÜNCE:
NEVZAT KÖSOĞLU ÖRNEĞİ**

Halil İbrahim YILDIRIM

**Yüksek Lisans Tezi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN
2022
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Halil İbrahim YILDIRIM

SON DÖNEM TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ VE İSLAMİ DÜŞÜNCE:
NEVZAT KÖSOĞLU ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

ERZURUM – 2022



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum *“Son Dönem Türk Milliyetçiliği ve İslami Düşünce: Nevzat Kösoğlu Örneği”* adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

14/01/2020

Halil İbrahim YILDIRIM

Aslı ıslak imzalıdır

*LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE

..... ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN danışmanlığında, Halil İbrahim YILDIRIM tarafından hazırlanan bu çalışma 14/01/2022 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet SeveR

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı ıslak imzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

**KÖSOĞLU'NUN FİKRİ ÖNCÜLERİ VE FİKİR DÜNYASI'NIN TEMEL
KAVRAMLARI**

1.1. GALİP ERDEM	8
1.1.1. Yazarlık Hayatı	8
1.1.2. Erdem'in Ülkücülük Anlayışı	10
1.1.3. Galip Erdem ve Din.....	12
1.1.4. Galip Erdem'de Milli Kültür.....	14
1.1.5. 12 Eylül Süreci	15
1.2. DÜNDAR TAŞER.....	18
1.2.1. Askeri Hayatı ve Milli Birlik Komitesi Serüveni.....	18
1.2.2. Taşer'in Siyaset Hayatı	21
1.2.3. Osmanlı'ya ve Dine Dair Görüşleri	24
1.2.4. Etkiledikleri	32
1.3. EROL GÜNGÖR	33
1.3.1 Erol Güngör ve Kültür Meseleleri.....	33
1.3.2. Güngör'ün Din Anlayışı.....	37
1.4. KÖSOĞLU'NUN FİKİR DÜNYASI'NIN TEMEL KAVRAMLARI	41
1.4.1. Kösoğlu'nda Amel-İman Kavramları.....	42
1.4.2 Kültür ve Üslup	45
1.4.3. Etnik Gruplar Ve Mozaik Kültür Meselesi	51
1.4.4. Kimlik Meselesi	54
1.4.5. Küreselleşme Ve Kültürün Muhafazası	56
1.4.6. İslam'ın Üç Medeniyet Hamlesi: Hicret, Endülüs Ve Tasavvuf.....	61

İKİNCİ BÖLÜM

NEVZAT KÖSOĞLU'NUN TÜRK DÜNYASI ve TÜRK MEDENİYETİNE DAİR
DÜŞÜNCELERİ

2.1. KÖSOĞLU'NUN TÜRK LÜK TANIMI	63
2.2. TÜRKLERDE HUKUKA BAĞLILIK	67
2.3. TÜRKLERİN İSLAMİYETİ KABULÜ	70
2.4. TÜRK-İSLAM TARİHİNDE TEOKRATİK YÖNETİM	73
2.5. OSMANLI İMPARATORULUĞU'NA DAİR GÖRÜŞLERİ.....	79
2.6. OSMANLI'DA ŞEYHÜLİSLAMLİK MAKAMI.....	80
2.7. BİR İMAN HAMLESİ OLARAK TASAVVUF HAREKETİ.....	81
2.8. DEVLET YÖNETİMİNDE FETVA	86
2.9. SOĞUMA DÖNEMİ ve KADIZÂDELİLER OLAYLARI	89
2.10. KANUN-İ KADİM'İN BOZULMASI ve ŞER'İ ŞERİF'E DÖNÜŞ VURGULARI	92
2.11. TANZİMAT, ISLAHAT, MEŞRUTİYET	97
2.12. CUMHURİYET DÖNEMİ ve İNKILAPLARA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ	103
2.13. CUMHURİYET DEVRİMLERİNİN KAYNAĞI ve LAİKLİK MESELESİ	103
2.14. HALİFELİĞİN KALDIRILMA SÜRECİ.....	108
2.15. AYDIN-HALK KOPUKLUĞU	112
2.16. TÜRK MEDENİYETİ'NİN YENİ BİR İMAN HAMLESİ	117
SONUÇ.....	119
KAYNAKÇA	123
ÖZGEÇMİŞ.....	131

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SON DÖNEM TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ VE İSLAMİ DÜŞÜNCE:
NEVZAT KÖSOĞLU ÖRNEĞİ

Halil İbrahim YILDIRIM

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

2022, 131 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

Doç. Dr. Mehmet SEVER

Türk milliyetçilerinin İslam'a bakış açısı son yüzyıl boyunca popülerliğini korumuş, modernleşme ve Türk kimliğinin oluşum sürecinde en çok istifade edilen kavramlardan birisi haline gelmiştir. Bununla birlikte milliyetçi gruplar laiklik, sekülerizm, şeriat, İslamileşme gibi kavramları çalışma alanları içerisine sokmuş, bu işlemin sonucunda da kendi muhayyilelerindeki Türk kimliği açığa çıkmıştır. Yakın dönem Türk milliyetçileri hakkındaki çalışmalara baktığımızda Nevzat Kösoğlu'nun kültür tanımları dikkatleri üzerine çekmiş, ancak onun bu alandaki din vurguları yeterine incelenmemiştir. Bu çalışma ile Kösoğlu'nun sahip olduğu milliyetçilik düşüncesinde İslami bakış açısının tam olarak nerede bulunduğu incelenecektir. Ayrıca onun ortaya attığı 'Türk' kimliğinin milliyetçilikten başka hangi İslami referanslara dayandığı konusu da çalışmamızın ilgi alanlarından biri olacaktır. Çünkü Kösoğlu 'milliyetçilik ve din' kavramlarının çokça tartışıldığı bir dönemde bu konuda fikirlerini kendi üslubuyla beyan etmiş, bu fikirler ilmi alanda ciddiyetle takip edilmiştir. Günümüzde de görüşleri ve fikirleri ile geniş kitleler tarafından kendisine sahip çıkılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat, Batılılaşma, Laiklik, Batıcı-İnkılâpçı Aydınlar, Millî Kültür, İslâmcılık, Cumhuriyet İnkılâpları, Küreselleşme, Türk aydını, Nevzat Kösoğlu.

ABSTRACT**MASTER'S THESIS****POSTMODERN TURKISH NATIONALISM AND ISLAMIC NOTION:
NEVZAT KÖSOĞLU CASE****Halil İbrahim YILDIRIM****Advisor: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN****2022, Page: 131****Jury: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN****Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN****Assoc. Prof. Dr. Mehmet SEVER**

The perspective of Turkish nationalists on Islam has remained prominent throughout the last century and has become one of the most utilized concepts in the process of modernization and the formation of Turkish identity. Besides, nationalist groups have introduced concepts such as secularism, secularism, sharia, and Islamization into their fields of study, and as a result of this process, the Turkish identity in their own imagination has been revealed. When the studies about recent Turkish nationalists are reviewed, Nevzat Kösoğlu's definitions of culture attract attention, but his emphases on religion in this area have not been adequately examined. This study will examine where the Islamic point of view is exactly located in Kösoğlu's nationalism ideas. In addition, it is aimed at investigating on which Islamic references the "Turkish" identity presented by Köseoğlu is based other than nationalism. Since Kösoğlu expressed his ideas on this subject in his own style at a time when the concepts of "nationalism and religion" were discussed vastly, these ideas were followed seriously in the scientific field. Today, he is embraced by large masses with his views and ideas.

Key Words: Tanzimat, Westernization, Secularism, Westernist-Revolutionary Intellectuals, National Culture, Islamism, Republican Revolutions, Globalization, Turkish Intellectual, Nevzat Kösoğlu.

ÖNSÖZ

Son 20 yıl içerisinde içinde bulunduğumuz siyasi hayatın da etkisiyle milliyetçilik ve muhafazakârlık eğilimleri yeni ve canlı bir perspektif kazanmıştır. Cumhuriyet Dönemi ile beraber Sümerler ve Hititlere uzandığı iddia edilen tarihsel bağlarımızın bu sefer Selçuklu ve Osmanlı arasında tekrar şekillendirilmeye başlandığına şahit olmaktayız. Tarihsel bağlarımız ne kadar tartışılırsa tartışılsın Türk milliyetçileri kendilerini tarihler ve hareketler üzerinden değil, kavramlar ve değerler üzerinden tanımlamaya devam etmiş, İslam'dan önce veya sonra, Osmanlı'ya veyahut Cumhuriyet'e ait her fikir Türk milliyetçilerinin entelektüel mirasından hak ettiği payı almıştır.

Çalışmamızda son yüzyılda Türk milliyetçilerinin başta din olmak üzere kültür ve medeniyet tasavvurlarını dönemin birinci kaynaklarından tasvir etme yolu amaçlanmıştır. Araştırmamızın konusunu oluşturan alan oldukça geniş ve öznel niteliklere sahip olduğundan tartışma başlıkları Nevzat Kösoğlu'nun çizgisinden devam ettirilmiş, konu bütünlüğünü bozmamak amaçlanmıştır. Çalışmamızın bir diğer zorluğu Osmanlı'ya nazaran oldukça genç duran Türkiye Cumhuriyeti'nde ortaya atılan tartışmalarının neredeyse tamamının tohumunun eski imparatorlukta atıldığını görmek olmuştur. Bu nedenle din, kültür ve medeniyete dair bütün yorumlarımızı Selçuklu ve Osmanlı medeniyetinden –hatta- İslamiyet öncesi Türk tarihinden başlatarak Cumhuriyet Dönemi ve onun yeni kavram dünyası ile birleştirmek durumunda kaldık.

Çalışmamızda Nevzat Kösoğlu'nun fikir dünyasını ilgi çekici bulmakla birlikte onun çağdaşı olan Galip Erdem, Dünder Taşer ve Erol Güngör gibi isimlerin zihin dünyaları tartıştığımız konuları tamamlayıcı nitelikte olmuş, dönemin ünlü tarihçileri ve sosyologları da konularımıza objektif ve zengin bir bakış açısı getirmiştir. Özellikle tartışmalı siyasi ve dini konularında hüküm vermek yerine görüş zenginliği oluşturulmaya çalışılmış bu konudaki nihai görüşler okuyucuya ve tarihe bırakılmıştır.

Bu eserin yazım sürecinde bilgi birikimini ve sahip olduğu literatür zenginliğini benden esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN'a teşekkürü bir borç bilmekteyim. Kendisinin bu alana ilgisi ve alandaki hâkimiyeti tez yazım sürecimi kolaylaştırıcı bir unsur olmuştur.

GİRİŞ

Ernest Renan, ulus kavramının ortaya çıkışına ve milliyetçilik duygusunun kökenlerine atıfta bulunurken bir ulusun tüm bireylerinin aynı şeylere sahip olması koşulunun yanında aynı zamanda hepsinin ortak bir şekilde pek çok şeyi unutmuş olmaları şartını koyar.¹ Geçtiğimiz yüzyılda Türk milliyetçilerinin ilgi alanlarına ve tartışma konularına baktığımızda bu ‘unutma’ işinde pek başarılı olamadıklarını görebiliriz. Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılışı ile ortaya çıkan Türkiye Cumhuriyeti, bazı seküler kesimlerde yeni bir başlangıç anlamına, bazı muhafazakâr kesimlerde de mazinin ve özlenen tarihin yeniden inşa edilmesi anlamına gelmekteydi.

Bu durumla ilgili olarak Niyazi Berkes tarihsel süreçte siyasi otoritenin çöküşünün gerçekleştiğinde toplumu bir arada tutan kuvvetin genellikle dini güçler olduğunu ifade eder.² Ancak Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunda dini güçlerin yükselişini bir müddet sonra laiklik ve sekülerizm gibi kavramlara bırakması oldukça dikkat çekicidir. Tezimizin ana konularından birinin de laiklik olması sebebi ile Berkes’in bir diğer görüşüne de ehemmiyet vermekteyiz. O, Türk tipi laikliğinin Batı’da ortaya çıkan laik sistemden farklı olduğunu, ülkemizde yapılan laiklik tartışmalarının çoğunda bu iki modelin aynı zannedilerek kıyas hatası yapıldığını düşünmüştür.³ O, Türk tipi laikliği, Türk-Osmanlı-İslam sentezinin modern çağa uyumu olarak görmekteydi. Berkes’in bu düşüncelerini ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde açıklamış olacağız.

Yaklaşık yüz yıldır toplumumuzda gerçekleşen siyasal çatışmaların temel sebebinin batıdaki aksine sınıf çatışmasından değil inanç çatışmasından kaynaklandığı düşüncesi de ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Böyle bir iddianın ortaya atılma sebebi, Cumhuriyet Dönemi’nde hâkim aydın kimliğine sahip kimselerin, güçlerini ağırlıklı olarak bürokrasiden almaları ve bu gücü korumak, herhangi bir sınıf geçişini engellemek için ‘laiklik, ilericilik, çağdaşlık, irtica, özgürlük’ gibi kavramları kendilerine siper etmesi sayılabilir. Her bir görüşün karşıt bir görüş yaratmasından kaçınılmayacağı gibi bu görüş karşısında kendisini bazen ‘gelenekçiler’ bazen ‘muhafazakârlar’ bazen de ‘milliyetçiler’ olarak tanıtan ve bu uygulamaları reddeden gruplar ortaya çıkmıştır. Örneğin Abdülhâkim Arvasi böyle bir reddedişi ve ‘yerli’ aydının bu elitlere öfke duymasını

¹ Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar* (Çev.: Ziya İshan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1946, 104.

² Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1982, 211.

³ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1984, 12.

normal karşılar ancak duyulan bu öfkeyi tek başına yeterli görmez. O, bu zıtlığın ‘yerli’ sayılabilecek aydını mutlak bir şekilde üretkenliğe götürmesini şart koşar.⁴ Fırat Mollaer de bu dönemde ortaya çıkan iki zıt kutbu değerlendirirken muhafazakârları Yahya Kemal Beyatlı’nın ifadesinden yola çıkarak “*kökü mâzide olan âtîler*”, cumhuriyetçileri de “*gözü istikbalde olanlar*” olarak ikiye ayırmaktadır.⁵

Yapılan bu ayırım ne kadar edebî olsa da cumhuriyetin erken dönemlerinde ‘muhafazakârlar’ kendilerini diken üzerinde bulmuşlardır. Yeni rejimin oldukça hassas ve önyargılı yaklaştığı bu kavram, çoğu zaman hiçbir ek çaba gerektirmeden ‘irtica’ ile aynı anlamda kabul edilebilmiştir. Her ne kadar cumhuriyet aydınlarının tamamı bu yaklaşıma sahip olmasa da mevcut ifadelerle bakılırsa bu yaklaşıma sahip olanlar hiç de kendilerini azınlık olarak görmüyorlardı. Dönemin Cumhuriyet Halk Partisi elitlerinden Recep Peker’in yaptığı muhafazakâr parti tanımı konumuz açısından oldukça ilgi çekicidir: “*Hakikatte bunlar uyanık olmayanlara hoşça gelen bir dış görünüş içinde saklanmış, en zararlı mürtecilerdir... Hayata yeni doğan, yeni inkılaplar yapan memleketlerde, mutedil veya muhafazakâr maskesi altında kendi hüviyetlerini saklayan ve en feci irticaları yapan partilere karşı çok uyanık olmak gerektir.*” Bu görüşleri ifade eden Peker o dönemde partinin genel kâtibiydi. Üstelik bu ifadeleri Ankara Hukuk Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi gibi cumhuriyetin yeni kuşak seçkinlerinin yetiştiği üniversitelerde İnkılap Tarihi derslerinde dile getirmekteydi.⁶

Kemalist seçkinler her ne kadar metafizik alanı gereksiz bir uğraş olarak gören pozitivist kişiler de olsa pragmatist bir din anlayışına karşı değillerdi. Onların hayallerindeki ulus inşasına katkıda bulunabilecek, yurttaş kültürüne dönüştürülmüş, hatta saltanattan cumhuriyete geçişte otorite boşluğunu doldurmaya yardım edecek bir din anlayışı onlar için oldukça kullanışlı unsurlardan biri olmuştur.⁷ Kısacası yurttaş oluşturma amacına hizmet eden din anlayışı Kemalizm’in tam da hayali idi.

Seçkinlerin gözünden görülen bu tablo elbette muhafazakârların temsili sayılamayacak kadar çarpıktı. En azından Türk muhafazakârlığı rejim değişiminden sonra

⁴ Mahmut Çetin, *Aydın Yabancılaşması (Üstseçkin Heterodoksi)*, Biyografi Net Yayıncılık, İstanbul 2009, 251-252.

⁵ Fırat Mollaer, “Mucitler ve Kâşifler ya da Kemalizm ve İslamcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı”, *Tezkire*, 43-44, Nisan- Eylül 2006, 149.

⁶ Fırat Mollaer, “Metodolojik Problemlerin Kısacasında Türk Muhafazakârlığı”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 4, 2005, 188.

⁷ Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, 181.

reaksiyoner bir tavırda bulunmamış, aksine Cumhuriyetçi bir karaktere bürünmüştür. Zaten cumhuriyetin ilanında bulunan muhafazakâr topluluk kendisini yeni rejimin bir mensubu olduğu kadar Tanzimat Fermanı'ndan (1839) beri devam ettirilen reformlar silsilesinin de bir mirasçısı olarak görmekteydi.⁸ Aynı şekilde İslâm dünyasında belki de dinden daha meşrulaştırıcı ve birleştirici bir değer bulunmadığından ister Tanzimat ister Cumhuriyet döneminde olsun, isterse modern veya muhafazakâr –hatta seküler- olsun, her türlü fikir ve icraatlar daima dini bir içerik ve yorumla zenginleştirilerek kitlelere sunulmuştur.⁹

Tez boyunca bahsettiğimiz bu inanç ve kültür çatışması sadece cumhuriyetin erken dönemiyle alakalı bir sorun olmaktan çok uzak bir meseledir. Nitekim bu durum 1970'lerin devlet adamlarında dahi kolaylıkla tespit edilebilir bir olgu idi. Bu dönemde görev yapmış üst düzey bürokrat ve girişimcilerden oluşan bir gruba yönelik yapılan bir araştırmada katılımcıların %80.2'sinin Türkiye'nin geri kalmasındaki sebeplerden birinin din olabileceği görüşüne sahipken, bunların %40.2'sinin de Türkiye'nin geri kalmasında bizzat dinin sorumlu olduğunu düşündükleri sonucu ortaya çıkmıştır.¹⁰

Ortaya çıkan bu tablo oldukça şaşırtıcı sonuçlar içerse de bu sonuçların nedenlerini anlamak için biraz daha geriye gidilmesi faydalı olacaktır. Özellikle Atatürk'ün vefatından sonra Kemalist seçkinler mensup oldukları ideolojiden uzaklaşmaya başlarlar. İsmet İnönü döneminde bu hızdan nasibini dini hayat da alır. Nitekim durum öyle bir yere gelir ki İnönü döneminin önde gelen CHP'li milletvekilleri İslam'ı gereğinden fazla ihmal ettiklerini kabul etmek zorunda kalırlar. Bu kabullenişin ise 1946 yıllarına denk geldiğini görmekteyiz. Bu dönemde CHP'nin şimdiye kadar hiçbir şekilde tavizde bulunmadığı laiklik ilkesinde bir kısım esnemelerin yaşandığını görülür. Özellikle 1948-1949 yıllarında meclise sunulan kanun tekliflerinde köylerde dini törenleri yönetecek bir din adamı kalmaması ve halkın dini konularda hurafelere kapılmaması gibi sebeplerle eğitilmiş din adamlarının yetiştirilmesi için okullar açılması istenecektir. Ankara İlahiyat Fakültesi'nin açılması da bu yıllara denk gelecektir.

⁸ Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, 164.

⁹ İsmail Kara, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (6): İslâmcılık* (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005, 44.

¹⁰ Ali Sarıkoyuncu- Öznür Yaşar, "Erol Güngör Örneğinde 1960-1980 Arası Türk Aydını Ve Din", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 39, 2014, 259.

1946 yılına değin dini alanı tek başına yönetme ve yönlendirme gücünü ilk defa diğer partilerle paylaşma tecrübesi yaşayan CHP, özellikle Demokrat Parti'nin güttüğü politikaya paralel olarak bu dönemde dini hayata dair eski baskıcı uygulamaları -parti içerisindeki ciddi itirazlara rağmen- bir kenara atar. Böyle bir rekabetin ardından iktidara geçen Demokrat Parti yönetimi mevcut ortamdan da yararlanarak bu yoldan gitmeye devam edecektir. Bu dönemde İslamcılarının yeniden siyaset alanına girişi ve dindar seçmenlerin her parti tarafından değerli kabul edilişi mevcut siyasi havayı birdenbire tersine çevirir. Seçmenler artık eskisi gibi yol, su, elektrik değil; camii, mescit ve din görevlisi gibi ihtiyaçlarının da dikkate alınmasını istemeye başlarlar. Belki de bu dönemler Türkiye'deki İslamileşmeye dair en erken ve en somut örnekleri içerisinde barındırmaktadır.¹¹

Geçtiğimiz yüzyılın Türk halkında bıraktığı bir başka etki de ordunun Cumhuriyet inkılaplarına karşı olan hassas dengesi oldu. Seçimle işbaşına gelmiş olan birçok hükümet ordunun bu hassasiyetine güven sağlayamamanın cezasını büyük bedellerle ödediler. Türk askerinin gerek irtica gerek komünizm ile olan mesafesi hem siyasiler tarafından hem de halk tarafından daima tereddütle izlendi. Ordunun bu müdahaleci tavrı geçtiğimiz yüzyılın sonunda o kadar normalleşti ki, insanlar artık çözülmeyen daimi sorunlar ve bunaltıcı ekonomik buhranlar karşısında 'ordunun ne zaman göreve geleceğini' kendiliğinden düşünmeye başladılar. Seçimle işbaşına gelen iktidarlar sürekli bu kırmızı çizgilerle yaşamak zorunda kaldılar. 1950'lerden itibaren hem siyasi hem de gündelik yaşamdaki normalleşme ve çok seslilik hareketleri daima hassas dengelerle yürütüldü. Bu denge öylesine hassas ve keskin çizgilere bağlıydı ki, seçimle iktidara gelen Demokrat Parti lideri Adnan Menderes '*iktidar olduk ama muktedir olamadık*'¹² diyerek statüko karşısındaki çaresizliğini ifade edecekti.

Demokrat Parti'nin ortaya çıkış ve onu takip eden yıllara paralel olarak Türk milliyetçileri-ve benzer şekilde muhafazakârları- şu durumun farkındaydı ki cumhuriyet elitlerinin şimdiye değin İslâm'a ve halkın dini yaşantısına dair yaptıkları baskıcı uygulamaların temel çıkış noktası keyfi ve baskıcı padişah yönetimlerinin geri gelme ihtimalini ortadan kaldırmaktı. Ancak uygulanan politikalar o denli ağır, anlamsız ve

¹¹ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis Yayıncılık, Nisan 2014, 291.

¹² Mahmut Hakkı Akın, "İki Modernleşme Arasında Türkiye'de Siyasal Kültür Değişmesi ve Medya", *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, 30, 2018, 159.

gerçekten uzaktı ki tüm bunların sonucunda aydınlar ve halk, baskıcı bir yönetimin halife, padişah ve İslam'dan bağımsız olarak Cumhuriyet Dönemi'nde de ortaya çıkabileceğinin farkına vardılar.¹³ Cumhuriyet Dönemi'nin belki de en fanatik modernleşme ve Batılılaşma taraftarı Abdullah Cevdet bile gelinen duruma karşı olan rahatsızlığını açıkça dile getirmekteydi. Dönemin baskıcı anlayışına karşı söylemiş olduğu şu sözler belki de onu çok sert bir şekilde eleştiren birçok muhafazakâr aydının dahi hislerine tercüman olmuştur:

*'Hürriyetlerin en birincisi ve mukaddesi vicdan hürriyetidir; 'itikadını intihap ve itiraf etmekte serbest olmıyan kimse ruhunun yarısını kaybeder'. İctihad'ın ilk hedefi olan bu noktaya varılmış mıdır? İctihad hürriyeti var mı?... Serpuş değiştirmegi, kadınların yüzü örtülü çıkmağa mecbur tutulmamaları gibi şeyleri asrilik hatimesi addetmek bizden uzaktır. Biz serpuştan ziyade serlerin değişmesini istedik... Başımızda şapka, heykellerin başına takılan şapkalar gibi kaldıktan sonra ne işe yarar?...'*¹⁴

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte muhafazakâr milliyetçilerin görüşlerine hâkim olan bir diğer düşünce de laikliğin dini ve manevi geleneklere karşı olan bakış açısı olmuştur. Muhafazakâr milliyetçiler Osmanlı'yı mutlak bir şekilde reddetme, Cumhuriyeti de mutlak kabul şeklinde yapılan bu siyasete genel olarak karşı çıktılar. Onların bu konu ile ilgili en sık başvurdukları örnek, Japonların kültürlerini ve dini inançlarını muhafaza ederek gerçekleştirdikleri modernleşme hareketleri olmuştur. Nitekim çağdaşlaşma hareketlerine bizimle aynı dönemde başlayan Japonya, hem bu hareketini başarılı bir biçimde tamamlamış hem de bizden farklı olarak herhangi bir alfabe değişikliği ve halkın dini ritüellerine müdahale gibi eylemlere girişmemişti. Burada dikkate değer bir diğer husus da cumhuriyet inkılaplarının bazen doğrudan bazen de dolaylı bir şekilde ama istisnasız olarak her seferinde ucunun mutlaka dini alanlara dokunmuş olmasıydı. Bu dokunmanın bazen düzenleyici bazen de ortadan kaldırıcı bir işleve sahip olduğu döneminin muhafazakâr aydınların dikkatinden kaçmamış, çoğu kez art niyetli hareketler olarak yorumlanmıştır.

Cumhuriyetin bir kısım yönetici kadrosu kendi kontrolleri dışında gelişen 'halk dininden' oldukça rahatsızdı. Halkta görülen bu inancın toplum içerisinde gayet tutarlı ve

¹³ Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, 353.

¹⁴ Ahmet Çiğdem, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (3): Modernleşme ve Batıcılık* (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004, 73-74.

işlevsel olduğuna inanmayı da kesin bir şekilde reddediyorlardı. Söz konusu yöneticiler toplumsal alanda halkın din anlayışlarını görmezden gelerek hepsini tek bir kategori içerisinde değerlendirme yolunu seçtiler: hurafe. Onların halkın dini normallerini yok saymaları, üstelik yok saydıkları bu dini alanı da yeri geldiğinde kontrolleri altına alma çabaları Şerif Mardin'e göre Osmanlı şeyhülislamlarının topluma bakış açılarından daha yeni bir bakış açısı değildi.¹⁵

Söz konusu bakışı açışı ile ilgili Erol Güngör'ün görüşlerine de önem vermekteyiz. O, çağdaşlaşma hareketine olan bakış açımızın bile yine Batı tarafından şekillendirildiğini ifade eder. Bu anlayışa göre çağdaşlaşma hareketlerini bizzat ortaya koyan Batı'nın bu davranışına 'modernleşme', Batı dışında kalan toplulukların bu hareket ve yeniliğe uyum çabaları da olsa olsa 'Batılılaşma' olarak kabul edilir.¹⁶ Böyle bir anlayışta Batı dışındaki herhangi bir toplumun Batı'ya benzeme çabası takdir edilebilir, ancak mevcut denklemde kendisine sadece taklit görevi verilmektedir. Toplumumuzda ise adına ister modernleşme ister Batılılaşma denilsin bugüne kadar yapılan tartışmaların taraflarına baktığımızda birbirleriyle anlaşma ihtimali oldukça zayıf olan iki grup görülür: geçmişe ve onun beraberinde getirdiklerine mesafeli duran inkılapçılar, sahibi olduğu gelenek ve kültürü koruma içgüdüleriyle onu değişim - hatta eleştiri- alanına kapalı tutan gelenekçiler.

Şunu da belirtmeliyiz ki Türk milliyetçiliğinin düşünce dünyası oluşurken Osmanlı'ya ve onun mirasına olan mesafeli yaklaşımı cumhuriyet inkılâpçılarının yanında bir kısım Türkçü şahıslarda da görmekteyiz. Bu hususla ilgili örnek olarak Erol Güngör'ün Ziya Gökalp hakkındaki görüşleri verilebilir. Güngör, her ne kadar Gökalp'ın kültür ve medeniyete dair fikirleriyle yakından ilgilenmişse de onun Osmanlı'ya olan bakış açısını eleştirir. Gökalp'ın Türk ve Osmanlı'yı birbirinden kesin olarak ayırması ve doğu medeniyeti kavramını İslam'dan ayrı olarak Bizans'ın bir devamı olarak görmesi Güngör'ün bu eleştirilerinin temel kaynağı olabilir. Nitekim Güngör'ün Gökalp'ın Osmanlı'ya dair fikirleri için '*Ziya Gökalp'in, Osmanlı'ya dair fikirleri, Anadolu'dan İstanbul'a tahsile gelen delikanlılarının ilk aylarda çektikleri ruhî sıkıntıların tesirleri altında söylenmiş gibidir*' ifadesini kullanması, bu konuda iki aydın arasındaki görüş farklılığının ne denli belirgin olduğuna dair ciddi bir delil niteliği taşımaktadır.¹⁷

¹⁵ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayıncılık (21. Baskı), İstanbul 2012, 145-146.

¹⁶ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (9. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996, 31.

¹⁷ Kemal Kahramanoğlu, "Erol Güngör ve Osmanlı Medeniyeti", *Erol Güngör'ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1998, 116.

Gerçekten de Cumhuriyet Dönemi'nde Osmanlı kimlik ve kültürüne dair karamsar bakış açısı ve reddediş tutumunun oluşmasında cumhuriyetçileri en çok etkileyen isimlerden birisi de Gökâlp olmuştur. Gökâlp'in, *'Türkçülüğün Esasları'* adlı eserinde dile getirdiği *"Yalnız memleketimize mahsus olan bu garip vaziyetin sebebi nedir? Niçin bu ülkede yaşayan bu iki enmuzec (kimlik), Türk enmuzeci ile Osmanlı enmuzeci birbirine bu kadar zıttır. Niçin Türk enmuzecinin her şeyi güzel, Osmanlı enmuzecinin her şeyi çirkindir..."*¹⁸ ifadesi söz konusu düşünceyi doğrular niteliktedir.

Bu minvalde verilebilecek başka bir örnek de Gökâlp'ten sonra en büyük Türkçülerden biri olarak kabul edilen Yusuf Akçura'nın Osmanlılık ve Müslümanlık üzerine yemin edilmesi şartından ötürü İttihat ve Terakki Cemiyetine katılmaktan sonra anda vazgeçmesi yönündeki davranışdır.¹⁹ Nitekim Akçura'nın görüşleri daha detaylı incelendiğinde İslam birliği fikrini gerçeklikten uzak bulduğu anlaşılır. Onun *"kuvveden fiile hiçbir zaman geçememiştir"* diyerek tanımladığı bu birlik düşüncesinin önündeki en büyük engeli Avrupalı devletler olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Akçura'ya göre İslami birleşmeye giden yol öncelikle ehl-i İslam üzerindeki Fransız, İngiliz ve Rus baskısını kırmaktan geçiyordu. Oysa bu devletlere kafa tutmak bir yana, Rumeli'deki Müslümanları korumaya gücü yetmeyen bir devletin Hindistan'daki Müslümanları etkilemeye çalışması hayal olmaktan bile uzaktır.²⁰

Konuşulan ve tartışılan konular ne kadar geniş ve derin olsa da bu tartışmaları ve tanımlamaları Nevzat Kösoğlu, Dündar Taşer, Galip Erdem ve Erol Güngör üzerinden yapmayı amaçladık. Bu şahısların kendilerini hem Türk milliyetçisi olarak tanımlamaları hem de kültür ve tarih temelli derin yaklaşımları tezimizin temel yöntemi olmuştur. Aynı şekilde bu dört isim birbirlerini kültür, tarih ve din anlayışı yönünden de kat'i bir şekilde etkilemişlerdi. Özellikle araştırmamızda düşüncelerini en geniş biçimde dile getireceğimiz Nevzat Kösoğlu'nun tarih anlayışının Taşer ve Güngör'e, ülkücülük anlayışının da Galip Erdem'e paralel olması bu fikir adamlarının aynı geleneğe farklı yönlerle dâhil olduklarının somut bir kanıtı olmuştur.

¹⁸ Ziya Gökâlp, *Türkçülüğün Esasları*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2019, 36.

¹⁹ Kahramanoğlu, 114.

²⁰ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, 103.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖSOĞLU'NUN FİKRİ ÖNCÜLERİ VE FİKİR DÜNYASI'NIN TEMEL KAVRAMLARI

1.1. GALİP ERDEM

Galip Erdem (1930-1997) 10 Mart 1930 yılında Rize'nin Fındıklı ilçesinde dünyaya gelmiştir. İlkokulu burada tamamlayan Erdem, babasının memuriyet görevinden ötürü eğitim hayatına sırasıyla Bitlis, Siirt ve Erzurum'da devam etmiştir. Ankara Hukuk Fakültesi'ni 1959 yılında tamamlamış, ardından çeşitli devlet makamlarında görev yapmıştır. Avukatlık mesleğinden çok yazarlığıyla ön plana çıkan Erdem, hayatı boyunca birçok dergi ve gazetede görüşlerini yazmış, çeşitli şiir, deneme ve fıkralarıyla görüşlerini farklı tarzlarla yazıya dökmüştür. Onun hayatındaki asıl gayesi ülkücülük, asıl uğraşı da ülkücüler olmuştur. Yazarlık, avukatlık ve memurluk görevlerini yapmasının belki de en büyük motivasyonu ülkücülere bu makamlarda hizmet vermek istemesidir. Nitekim Erdem, asıl mesleğini ülkücülerin daimi eğitimi ve ihtiyaçları olarak görüyordu. Bu nedenle 1982 yılında emekliye ayrılırken emekli ikramiyesini 12 Eylül Darbesi ile hapse atılan ülkücülere bağışlamıştır.

1.1.1. Yazarlık Hayatı

Yazarlık hayatı oldukça çalkantılı geçen Galip Erdem, Nevzat Kösoğlu'na göre yaşadığı dönemde 'kendine yer tutamayacak' kadar dürüst, fikirlerine sadık bir aydın profili çizmiştir. Bu dürüstlüğünün bir sonucu olarak yazdığı gazete ve dergiler sık sık değişirken, savunduğu ilkeler hiç değişmemiştir. Erdem'in kendisi de bu durumu o kadar kabullenmiştir ki gazete ve dergilerdeki ilk yazılarına; *'Belki inandıklarımın hepsini yazamayacağım, ama inanmadıklarımı asla yazamayacağım'* diyerek başlamıştır.²¹

Kösoğlu'na göre onu siyaset camiasına sokacak olan şey Erdem'in milliyetçilere ve daha özelde 'ülkücülere' karşı hissettiği sorumluluk duygusuydu. Yazılarında beyan ettiği fikirler aracılığıyla ülkücülerin eğitimini kendine dert edinmiş, 12 Eylül'den sonra Mamak'taki ülkücülerin halini topluma duyurma görevi üstlenmişti. Fikri propagandanın değerini ve işlevini çok iyi bildiği için kalemını asla boş bırakmayarak, her türlü milliyetçi

²¹ Nevzat Kösoğlu, *Galip Erdem* (3. Baskı), Ötüken, İstanbul 2016, 11.

camia ve basın aracılığıyla fikirlerini duyurmuştur. *Türk Yurdu*'nda başlayan yayın hayatı, *Tercüman* gazetesinde devam edecek, *Son Havadis*, *Bizim Anadolu*, *Yeni İstanbul*, *Düşünen Adam*, *Bozkurt*, *Ocak* ve daha birçok gazete ve dergide yazdıkları hiç değişmeyecek, ancak savunduğu görüşlerin sivriliğinden dolayı bu mecraların birçoğunda uzun ömürlü bir yayın hayatı olmayacaktır.

Galip Erdem, özellikle edebi yazılarında ülkenin içinde bulunduğu siyasi ve kültürel buhranların sorumlusu olarak aydın kesimini ön plana çıkarır. Onları kültürlerine bağlı olmamak, batıya hayranlık ve millete ihanetle suçlar. Laiklik gibi Avrupalı değerlere sığınarak milliyet ve mukaddesat düşmanlığı yapanları en ağır şekilde eleştirir ve onların yabancı kültürlerin propaganda aracı olduğunu belirtir. Erdem'in düşünce dünyasında aydın ile ülkücü kimliklerinin oldukça benzer olduğunu görmekteyiz. O'na göre bu isimleri hak edenler, kendi tarihine ve kültürüne son derece sadık, eğitimini milli anlayış ve şuur içerisinde tamamlamış ve Türk birliği hayali için dünyanın nimetlerini elinin tersiyle iten kimseler olmuştur.

Nevzat Kösoğlu, Erdem'in hayalindeki ülkücü ve aydın tanımını Cemil Meriç'teki '*Batının Yeniçerileri*' ifadesinin karşılığı olarak görür.²² Dikkatli incelendiğine Erdem'in, Kösoğlu'nun ve Meriç'in zihnindeki aydın kimliği Osmanlı'daki aydın kimliğine denk düştüğünü görmekteyiz. Onlara göre 'aydın' toplumla aynı camiye gitmekte, aynı kahvehanede dinlenmekte ve onunla aynı masada yemek yemektedir. Ancak Tanzimat ile birlikte bu aydın kimliği bozulmaya başlamıştır. Tanzimat'tan itibaren aydın, yaşadığı topluma uzaklaştığı ve yüz çevirdiği ölçüde aydın sayılmaktadır.²³ Oysa Osmanlı aydın ve toplum anlayışında Erzincanlı demirci ile İstanbul'daki Sultan aynı tarikatın mensubu olmakta, Van medresesinde eğitim gören köylü çocuğu ile Şeyhülislam aynı eğitimden geçmektedir. Aradaki farkın sebebi aydının topluma karşı almış olduğu refleks değil, İstanbul'un başkent olarak kültürün en değerli örneklerini kendisinde toplamış olmasıdır.²⁴

Erdem bir yazısında aydın kimliğinin bozulmasıyla ortaya çıkan çekişmelerin ve buhranların niçin bitmediğini bizzat açıklar: "Namık Kemal merhum 'Fikirlerin

²² Kösoğlu, *Galip Erdem*, 112.

²³ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (26. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2018, 27.

²⁴ Harun Yıldız, 'Erol Güngör'ün Hayatı ve Eserleri', *Erol Güngör'ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1998, 30.

çarpmasından hakikat şimşekleri doğar' demiş. Doğru bir söz; ama bize göre değil! Bizdeki çarpışmalardan hep küfür doğuyor, hep yalan ve iftira çıkıyor..."²⁵.

1.1.2. Erdem'in Ülkücülük Anlayışı

Erdem'in söylemleri ve fikirleri daima ülkücülük kimliği etrafında şekillenmiştir. Kösoğlu da onun milliyetçiliğinden çok 'ülkücü' yönüyle ilgilenmiş ve ona ithafen yazmış olduğu biyografik eserinde en çok bu kimlik üzerinde durmuştur. Galip Erdem'in de belirttiği üzere *"insanların herhangi bir fikri önemsemeleri hiç de önemli değildir; asıl önemli olan o fikrin gerektirdiği biçimde yaşamaktır"*.²⁶ İşte bu yaşama biçimi Galip Erdem'de 'ülkücülük' şeklinde tezahür etmiştir.

Ülkücülüğü tarihi bir kimlik ve zenginlik olarak gören Erdem, tarih içerisinde bazı milletlerin ülkücü kimseler çıkaramadığını ve bu nedenle kutsal bir amaca hizmet etmekten yoksun olduklarını dile getirir. Bazı milletler de kendi büyüklüklerinin bir göstergesi olarak sık sık ülkücü karaktere sahip fertlere sahip olabilmişlerdir. Erdem, bu anlayışa uygun olarak tarihte ilk defa Türk boylarını bir araya getiren Hun Devleti'ni örnek verir.²⁷ Mete Han'ın Çin ile ilişkilerini de olaya dâhil eden Erdem, Türk topluluklarındaki ülkücülük anlayışını Çin hükümdarının kendisinden toprak istemesi üzerine Hun Devleti'nin, Çin'e karşı zayıf bir durumdayken bile ona savaş açmasına bağlar. Erdem'in hayalindeki ülkücü portesini çizen Mete Han, ülküsü uğruna bütün değerlerden ve sevdiklerinden vazgeçmiş ancak söz konusu vatan olduğunda bir an bile düşünmeden her şeyini feda etmekten çekinmemiştir.

Türk milletini Mete Han gibi birçok örnek ülkücü yetiştiren bir kavim olarak gören Erdem, tarihimizde ülkücü zenginliğinin had safhada olduğu inancındadır. Ancak bu tür kişiliklerin gündelik hayatında akışında değil ancak zor zamanlarda belirebileceğini ifade eder. Özellikle savaşların kahramanlarla korkakların tespitinde turnusol kâğıdı işlevi gördüğünü ifade eder.

"'93 Harbi'nde Ruslar bir gece Aziziye Tabyaları'nı basmasaydı, Nene Hatun diye bir kahraman tanımayacaktık. Çünkü o, benzeri binlercesi gibi evinin tandırında

²⁵ Kösoğlu, *Galip Erdem*, 86

²⁶ Kösoğlu, *Galip Erdem*, 84.

²⁷ Galip Erdem, "Hunların Ülkücülüğü", *Bozkurt*, 22, (Temmuz 1974), 8-9.

*çocuklarına ekmek pişiren sıradan bir Erzurum kadını idi, Bolu Beyi biraz daha akıllı bir adam olup da, kendisine çelimsiz tay getiren adamın gözlerini kör etmeseydi, Köroğlu, Bolu Beyi'nin yanaşmalarından biri olarak hayatını sürdürecekti''...*²⁸ Erdem, içimizde ülkücü karaktere sahip kişilerin böylesi fazla olmasının bir sonucu olarak Türklerde cihan hâkimiyeti anlayışının ortaya çıktığını ifade eder.²⁹

Galip Erdem, ülkücülük kimliğini taşımanın hiç de kolay olmadığını farkındadır. Ülkücü adıyla çıkılan bu yolda birçok kişinin yolun sonunu göremeden farklı yollara saptığını veya zamanla farklı isimlendirmelerle yola devam ettiğine şahit olmuştur. Erdem, bu yoldan sapmaları nefsimize ve arzularımıza karşı verdiğimiz savaşın mağlubiyeti olarak görür. Söylemlerin kendisinden çok, eylemlerin belirleyiciliğinin farkındadır. Bu nedenle milliyetçilikle ülkücülüğü birbirlerinden ayırır. Ülkücülük halinin milliyetçilikten çok daha fazla fedakârlık gerektirdiğini, bu nedenle milliyetçiliğin ülkücülükle birleşmediğinde pek bir değer taşımayacağı görüşündedir.³⁰ Böyle bir birleşme olmadan şahsi menfaat ve çıkarların milli ülküler uğruna feda edilmesi hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Kendisi için de *''Gerçek ülkücülüğe yaklaşabildiğimiz hesabı, son nefesimizi verdikten sonra çıkarılacaktır.*''³¹ diyerek yolun sonuna kadar her türlü sapma ve yoldan çıkma ihtimalini görmezden gelmez. Bu yola baş koyan kişilerin ölene kadar 'ülkücü aday' sıfatı taşıdığını, öldükten sonra da 'ülkücü' sıfatını onun yaşamına ve kavgasına şahit olanların verebileceğini söyler.

Gençlere hitap ettiği yazılarında onlara bu yolla alakalı öğütlerde bulunur. Gençlerin bugünlerde ülkücülüğe getirdiği lekelerden dolayı kınadıkları ağabeylerinin, bir zamanlar en az onlar kadar ateşli birer ülkücü olduklarını, ancak zamanla 'hayat denilen düşmana' mağlup olduklarını söyler. Erdem, böylesi sapmaları ve mağlubiyetleri dönemin maddeci anlayışına, kişisel çıkarlardan vazgeçemeyişin sebebinin de uğruna acı çekilecek bir davaya sahip olamayışa bağlar.³² Erdem'e göre bu tür tuzaklardan sağ salim çıkabilmenin koşulu da kişinin öncelikle kendi nefsinin yenmesidir.

²⁸ Kösoğlu, *Galip Erdem*, 15.

²⁹ Galip Erdem, "Atalarımızın Ülkücülüğü", *Bozkurt*, 20, (Mayıs 1974), 8-9.

³⁰ Galip Erdem, "Milliyetçilik ve Ülkücülük", *Bozkurt*, 18, (Mart 1974), 8-9.

³¹ Kösoğlu, *Galip Erdem*, 117.

³² Galip Erdem, "Ülkücü Olabilmek Ülküsü", *Bozkurt*, 17, (Şubat 1974), 8-9.

Galip Erdem'in bu tanımlarından oldukça etkilenen Kösoğlu, Erdem'in ülkücülük anlayışını “*milliyetçiliğin ahlakı*”³³ olarak tanımlar. Nitekim kendisi de milliyetçilik ve ülkücülük gibi kavramları birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak görmüş, milliyetçilik adını verdiği “*milli asabiyet*” değerinin ancak kendi nefisini aşma gücünü gösterecek ülkücü kimseler tarafından oluşturulacağını ifade etmiştir.³⁴ Ona göre ülkücülük basit bir isimlendirme değil, mutlak edinilmesi gereken bir niteliktir. Aynı zamanda bu değer toplumu ilgilendirdiği kadar bireyi de ilgilendirir. Çünkü bu değer sayesinde kişi sadece toplumu değil kendisini de yüceltir.

1.1.3. Galip Erdem ve Din

Erdem, yazılarında dine olan bakış açısını da dile getirmiş, milletlerin oluşum sürecini din, soy ve dil gibi üç temel değere dayandırmıştır. Özellikle aralarında din ayrılığı bulunan toplumların birleşme ve kaynaşma imkânının zayıf olduğunu dile getiren Erdem, toplumun örf ve âdetlerinin din tarafından şekillendirildiğini, aralarında din birliği olmayan toplumların bu sebepten ötürü çatışmalara sürükleneceğini ifade eder. Mevcut çatışmalardan ötürü daimi ayrılık ve düşmanlıkların oluşacağını, bu durumun da kavimlerin ve toplulukların millet olmaları yolunda engel teşkil edeceğini dile getirir.³⁵

Erdem, bazı kesimlerin Milliyetçilik ile Müslümanlığı karşı karşıya getirme çabalarını görmüş, bu durumun hem düşmanların kurnazlığından hem de kendilerinin acziyetinden kaynaklandığını düşünmüştür. Böyle bir çatışmanın Milliyetçi ve Müslüman camianın ikisinin de zararına olacağı hususunda görüşler beyan etmiştir. O, özellikle komünistlerin bu iki grubu birbirine düşürmek için milliyetçilere tam bağımsızlık, İslamcılara da din hürriyeti konusunda telkinlerde bulunduklarını ve bunun da kısmen sonuç verdiğini ifade eder. Nitekim bazı milliyetçiler geri kalmışlığın suçunu İslam’a yüklemiş, bazı din adamları da milliyetçiliğin kâfirlik olduğu gibi beyanlarda bulunmuşlardır.

Erdem'in tespitini yaptığı durumla ilgili olarak Niyazi Berkes de gerilememizin sebebini İslam'da bulanların bir müddet sonra bu suçu Araplara kaydırarak toplumda bir Arap düşmanlığı yarattıklarını söylemiştir. Berkes bu anlayışın Araplarda da ortaya

³³ Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı* (2. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015, 21.

³⁴ Altan Çetin, *Nevzat Kösoğlu'nun Kavram Dünyası*, Otorite Kitap, İstanbul 2020, 136.

³⁵ Galip Erdem, *Türk Kimdir? Türk Nedir?*, Dünya Gündemi Gazetecilik Yayıncılık, İstanbul 2008, 120.

çıkıldığını ifade eder. Onun gördüğü manzara şudur ki bazı Arap topluluklar tıpkı bizim onları suçladığımız gibi bizleri suçlamakta, geri kalmışlıklarının suçlusu olarak Türkleri görmektedirler. Bu durumun başlıca sebebi olarak da Türk hâkimiyeti altında yaşamaları sebebiyle Batı’da yaşanan gelişmelerden koparılmış olmalarını görmüşlerdir.³⁶ Bununla ilgili Kemal Karpat da Arap kaynaklarında 1516 ve 1918 yılları arasında olanları dile getiren ciddi bir esere rastlamadığını dile getirir. Bu durumu oldukça meşhur olan bir Arap tarihçisine sorduğunda alacağı cevap manidar olacaktır: ‘‘Çünkü o yüzyıllarda gerçekten Arap tarihi yoktu.’’³⁷

Uygulanan bu tür politikaların Türk toplumu için yıkımdan başka bir şey ifade etmeyeceğini ifade eden Erdem böyle bir gidişata örnek olarak Sovyetlerin Türkistan’ı işgalinin ardından bu coğrafyada gerçekleşen şuur kaybını örnek verir. Milliyetçilik ve dincilik meselelerindeki çekişmeler Türkistan’ın ruh birliğini bozmuş, Sovyetler karşısında birleşmelerini engellemiştir. Erdem, bu olayın ibretle hatırlanması gerektiğini ifade etmiş, her iki tarafa da böylesine gereksiz bir tartışmadan uzak durması gerektiği tavsiyesinde bulunmuştur.³⁸

Erdem, dini meselelere gençlik yıllarından itibaren ilgi duyar. Daha lise çağında o dönemlerde yaşlıları için hayli ağır bir içeriğe sahip olan Velet Çelebi’nin *Maarif* adlı eserini okur. Ancak eserde geçen bir ifadeye takılı kalır: ‘‘*Namaz, insanı Allah’a götüren bir köprüdür; ama öyle insanlar vardır ki bu köprüyü atlayarak da Allah’a varırlar.*’’ Erdem, bu cümleyi sık sık kullanmaya başlar. Hocalarına ve din bilgiçliği taslayanlara karşı bu ifadelerin küfür anlamı taşıyıp taşımadığını sorar. Küfürdür cevabı verenlere de sözün Velet Çelebi’ye ait olduğunu söyleyince bu cevabı verenler susarlar. Erdem kime gitse aynı cevabı alır ancak içindeki kuşkuyu da ortadan kaldıramaz. En son meşhur Alvarlı Hoca’ya giderek aynı soruyu sorar. Alvarlı Muhammed Lütfi Efendi de aynı cevabı verir. Erdem aynı şekilde ‘‘*Ama, Efendi hazretleri bu sözü Veled Çelebi, Maarif’inde söylüyor.*’’ der. Alvarlı Efe hiç istifini bozmayarak ‘‘*Yine küfürdür*’’ der. Erdem hiç beklemediği bu cevap karşısında ne diyeceğini bilemez. Bir müddet sonra Alvarlı Hoca, Erdem’i süzdükten sonra: ‘‘*Maarif’te o cümleleri okuduğun zaman, namaz köpürüşünden atlayarak geçebileceklerden biri de ben olabilirim, diye içinden hiç*

³⁶ Niyazi Berkes, *İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm (Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler)* (2. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara 1975, 14.

³⁷ Kemal Karpat, *Osmanlı ve Dünya* (5. Baskı), Ufuk Kitap, İstanbul 2006, 93.

³⁸ Erdem, *Türk Kimdir? Türk Nedir?*, 236-237.

geçirdin mi, geçirmedi mi?’’ diye sorar. Erdem ‘‘Geçirdim Efe hazretleri’’ cevabını verir. Alvarlı Efe ‘‘İşte oğlum, onun için küfürdür.’’ cevabını vererek genç Galip Erdem’i yanından uğurlar.³⁹

1.1.4. Galip Erdem’de Milli Kültür

Galip Erdem’in milliyetçiliğe ve onun sosyal tezahürlerine yaptığı yorumlar da ilgi çekicidir. Erdem, milliyetçiliğin tanımının her toplumu kapsayan bir şekilde değil, aksine toplumların diğer topluluklardan farklılığını ispatlayacak şekilde ortaya çıktığını ifade eder. O, milliyetçiliğin tanımının bile toplumdan topluma zıt yönde değişebileceğini şu örnekle açıklar:

‘‘...Mesela, Alman ve Fransızlar arasındaki çekişme konusu olan Alsas-Loren yüzünden, millet tarifinde Almanlar dile, Fransızlar kültüre ağırlık vermişlerdir. Çünkü çekişme konusu olan bu bölge Almanca konuşmakta fakat Fransız kültür çevresi içinde bulunmaktadır. Gandi, Hint milleti için Hindistan vatanını yeterli gördü ve M. Ali Cinnah’ı ayrımcılıkla suçladı. Cinnah ise bir millet olmak için, din ortaklığının çok önemli olduğuna inanıyordu ve Pakistan bu unsura dayanarak doğdu.’’⁴⁰

Galip Erdem’in yapmış olduğu kültür tanımını İbrahim Kafesoğlu ilgi çekici bir örnekle süsler. Kafesoğlu, Batılı araştırmacıların konu Türk tarihi olduğunda göçebelik unsurunu kendi tarihsel gelişimleriyle kıyasladıklarını, bu düşünce tarzının da onları yanlış bir sonuca götürdüğünü söyler. Çünkü Batı’nın tarihsel gelişimi incelendiğinde onlar medeniyete tarımla birlikte adım atmış, bu nedenle diğer kavimlerin de bu çizgisel tarihi takip etmek zorunda oldukları gibi yanlış bir düşünceye sahip olmuşlardır.⁴¹ Oysa göçebelik, köylülük, avcılık gibi kavramlar ancak onları ortaya çıkaran coğrafya ve kültürel çevre dikkate alındığında anlam kazanabilecek kavramlardır.

Erdem, dünyada milli çıkarlar etrafında şekillenen bu anlayışın bütün devletlerin siyasi politikalarına sirayet ettiği görüşündedir. Dünyada milli menfaat uğruna her türlü politika yontulurken toplumumuzun kendi milli menfaatlerimize sahip çıkamayışını üzüntüyle karşılar. Öyle ki dünyanın en demokratik ülkesi kabul edilen Amerika’da dahi

³⁹ Kösoğlu, *Galip Erdem*, 18-19.

⁴⁰ Kösoğlu, *Galip Erdem*, 94.

⁴¹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (16. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998, 33.

milli menfaatler uğruna zenci hareketleri engellenmektedir. Aynı menfaat uğruna Çin Devleti en büyük Marksist ortağı olan Rusya'ya dahi ihanet edebilmekte, kendisine rakip olarak gördüğü bir diğer sosyalist devlet Vietnam'a karşı her türlü yardımı engellemektedir. Erdem'e göre eğer illa bir politikaya veya doktrine ihanet edilecekse bu ancak yüksek milli menfaatler uğruna gerçekleşmelidir.⁴² Erdem, bu tür menfaatler söz konusu olduğunda böylesi kararlar alamamanın Türk Milleti'ne ihanet anlamı taşıdığı görüşündedir.

Buna benzer bir görüş de Dündar Taşer'de karşımıza çıkar. Taşer, söz konusu ülke bütünlüğü ve bağımsızlığı olduğunda ne hürriyetin, ne demokrasinin, ne insan haklarının ne de başka bir ülkenin varlığının mevcut bütünlükten daha değerli olmadığını dile getirir.⁴³

Galip Erdem, kültür anlayışımızın mutlak suretle eğitim sistemimizi şekillendirmesi gerektiğini düşünenlerdendir. Ancak o, hayatı boyunca 'eğitimde reform söylemlerinin' şekilci birkaç hareketten öte gidemeyişinin ıstırabını duyar. Eğitim sisteminin öğrenciyi kendi toplumuna yabancılaştıran yönüne hiçbir zaman müdahale edilemediğini belirtir. Kendisini asla modern eğitim düşmanı olarak görmez, aksine bu tür suçlamaları kendisine yönelten kişileri yobazlıkla suçlar. Erdem'in asıl düşmanı Hun veya Göktürk İmparatorluklarına birkaç sayfa ayırırken, Roma ve Yunan tarihini sayfalarca anlatmaya doyamayan, Luther'in hayatını ezberletirken İmâm-ı Âzam'ı tanımayan bir genç yetiştiren, İlyada ve Odise destanlarını anlatırken Manas Destanı'nı dışarıda bırakan sistemdir.⁴⁴

1.1.5. 12 Eylül Süreci

Yaşadığı ve ifade ettiği fikirlerden farklı olarak 12 Eylül, Galip Erdem'in hayatında büyük değişiklikler yaratan dönemin başlangıcı olmuştur. Erdem, o dönemlerdeki bütün enerjisini ve imkânını tamamen bu uğurda harcamıştır. Gençliğinde yarıda bırakmış olduğu Ankara Hukuk Fakültesi'ndeki eğitimini, Mamak'taki ülkücülerin davalarında görev alabilmek ve onları savunabilmek amacıyla tamamlar. Onun yüreğinde ülkücülerle

⁴² Galip Erdem, "Mukaddes İhanet", *Bozkurt*, 15, (Aralık 1973), 8-9.

⁴³ Ziya Nur Aksun, *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye: Osmanlı Devlet Anlayışı* (15. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2019, 145.

⁴⁴ Galip Erdem, "Bir Hatıra ve Eğitim Anlayışımız", *Bozkurt*, 12, (Eylül 1973), 8-9.

Marksistlerin aynı cezaevinde hatta aynı koğuşlarda yatması derin yaralar açar. Devletin bizatihi koruması, kültür neferleri sayması gerektiği ülkücüler şimdi ‘her iki tarafı da eşitlemek’ amacıyla aynı muameleyi görmektedir. Bu denk tutulma eylemini hiçbir zaman kabullenemez.

Bu konuyla ilgili görüşlerini dönemin başbakanına ve yönetime el atmış bulunan Milli Güvenlik Konseyi’ne yazmış olduğu mektuplarda da en açık şekilde belirtmiş, yeri geldiğinde duruşunu belli etmek için görev yaptığı çeşitli devlet memurluklarından da istifasını vermekten çekinmemiştir. Ancak her şeyden öte milliyetçiliğe karşı yapılan bu muameleleri hiçbir zaman sindirememiş, faşist yakıştırmalarını Türklük düşmanlarının en büyük hilesi olarak görmüştür.

“...Dünyada Hitler, Mussolini ve Franko’dan başka vatansever ve milliyetçi yokmuş gibi, her vatansever davranışında faşizm kokusu alır, her milliyetçinin şahsında bir nazi taraftarı görürler. Ellerinden gelse, güçleri yetse, “Neden vatanını çok seviyorsun, niçin milletini yüceltiyorsun? diye hesap soracaklardır.”⁴⁵

Bu tür milliyetçilik karşıtı hamlelerin evrensel boyutta olduğunu ifade eden Erdem, özellikle Türk nüfusunun yoğun olduğu Sovyetler Birliği, Çin Halk Cumhuriyeti, Irak ve Bulgaristan gibi ülkeleri örnek verir. Erdem, bu devletler tarafından en tehlikeli görülenlerin Türklük bilincine sahip kimseler olduğunu ifade eder. Bu bilincin sindirilmesi için her ülkenin farklı politikalar uyguladığını ifade eden Erdem, Bulgaristan, Yugoslavya ve Yunanistan gibi devletlerin zorunlu göç uygulamalarını, Rusya ve Çin gibi devletlerin de azınlıkların milliyet şuurunu yok ederek onları ayrı bir millete mensup olduğuna inandırma çabalarını örnek gösterir.⁴⁶ Bu devletler başta olmak üzere birçok Türk’ün sırf ırkı nedeniyle esir hayatı yaşadığını iddia eden Erdem, dünya genelinde kendi döneminde yaklaşık yetmiş milyon Türk’ün bu yöntemlerle insani haklarından mahrum yaşadığını ifade eder.⁴⁷ Erdem, Cermen veya Lâtin olsun hiçbir topluluğun böyle bir eziyete maruz kalmadığını, söz konusu toplulukların Türk olmasından ötürü dünyanın bu durumu sessizlikle karşıladığını, bunun yanında dönemin çıkarıcı batı anlayışının zaten başka milletleri dert etmeyeceğini dile getirir. Erdem, bir sonraki soğuk savaş hareketine

⁴⁵ Kösoğlu, *Galip Erdem*, 213.

⁴⁶ Erdem, *Türk Kimdir? Türk Nedir?*, 68.

⁴⁷ Galip Erdem, ‘‘Esir Milletler ve Türk Dünyası’’, *Bozkurt*, 10, (Temmuz 1973), 8-9.

kadar ne Amerika'nın ne de Batı'nın, Rusya ve Çin'e karşı böyle bir politika güdebileceğine inanmaz.

Dönemin devlet adamları da Erdem'in eleştirilerinden nasibini alır. *Bozkurt* dergisindeki yazılarından birinde dönemin İçişleri Bakanı'nı ülkücülere karşı olmakla suçlar. Bakanlığın valilik ve kaymakamlara göndermiş olduğu, 'ülkücü adıyla bilinen, MHP'ye bağlı komandoların fakülte ve yüksekokullardaki faaliyetlerini arttırmalarına karşı uyarıları' adlı talimatı korkunç bir gaflet olarak kabul eder. Aksine İçişleri Bakanlığının milli ülkü ve hedefleri savunması hususunda ülkücülere teşekkür borçlu olduğunu hatırlatır.⁴⁸ Erdem'in eleştirilerinden dönemin Milli Eğitim Bakanı da nasibini alır. Başta Milli Eğitim Bakanlığı olmak üzere, eğitim sisteminin her bir parçasının ülkücü değerlere sahip bireyler yetiştirme amacında olması gerektiğini düşünen Erdem, aslında durumun tam tersi bir vaziyette olduğunu ifade eder. Öyle ki bakanlık ülkücü gençlerden rahatsız olmakta, sadece 'çalışkan ve bilgili' gençler istemektedir.⁴⁹ Erdem bu vasıfları her birey için gerekli görse de bunların her yaşta kazanılabilen özellikler olduğunu ifade eder. Ancak ülkü eğitiminin sadece ruh ateşinin en yüksek mertebede yandığı bu gençlik çağında verilebileceğini, bu şekilde eğitilen bireyin de kıyamete kadar milletini sahiplenecek bir nefer olacağını ifade eder.

Galip Erdem, hayatı boyunca verdiği mücadelenin zorluğundan dolayı yıpranmış, yine de siyasi görüşlerini dönemin popüler söylemleri ile süslememiştir. Bu durumu kendi yazılarında "Hayatın yemek, içmek ve serin serviler altında uyumaktan ibaret olmadığına..."⁵⁰ ifadesi ile peşinen kabul etmiştir. Kösoğlu'na göre Erdem, geniş kitlelere sahip olamamış olsa da ulaştığı kimselerde derin izler bırakmayı başarabilmiş insanlardan biri olmuştur. Bu yönüyle Galip Erdem, milliyetçilik temelinde oluşturduğu kimliğini ülkücü karaktere yükselterek Kösoğlu için örnek bir şahsiyet modeli olmuştur. Galip Erdem, işte bu şuurla geçirdiği 67 yılı sanki 500 yıllık yorgunluğa eş tutarak 12 Mart 1997 gecesi ruhunu teslim etmiştir.

⁴⁸ Galip Erdem, "Anlayamadık", *Bozkurt*, 13-14, (Ekim-Kasım 1973), 8-9.

⁴⁹ Galip Erdem, "Ülkücü Gençlik", *Bozkurt*, 16, (Ocak 1974), 8-9.

⁵⁰ Kösoğlu, *Galip Erdem*, 131.

1.2. DÜNDAR TAŞER

1925 yılında Gaziantep'te köklü bir ailede dünyaya gelen DüNDAR Taşer (1925-1972), çocukluk ve ilk eğitim yıllarını burada geçirmiştir. 1944 yılında Kara Harp Okulu'ndan Tank Asteğmeni rütbesi ile mezun olarak 1960'lı yıllara kadar ordunun çeşitli kademelerinde görev yapmıştır. Onu tarih sahnesine çıkaran asıl olay ise tank binbaşısı rütbesinde iken katılmış olduğu 27 Mayıs 1960 askeri ihtilâli olmuştur. İhtilâli gerçekleştiren askerler daha sonra Milli Birlik Komitesi adında bir araya gelecek ancak komite içerisindeki gruplaşmalar 17 Kasım 1960'da aralarında Taşer'in de bulunduğu birtakım subayların diplomatlık görevi görünümündeki sürgünleriyle sonuçlanacaktır. Hayatının bu hareketli dönemlerinden sonra Taşer siyaset sahnesine atılacak, bugünkü adıyla Milliyetçi Hareket Partisi olarak bilinen Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin kuruluşunda aktif yer alacak ve bugünkü Ülkü Ocakları'nın kurucularından olacaktır.

1.2.1. Askeri Hayatı ve Milli Birlik Komitesi Serüveni

Askeri kimliği onu tank binbaşısı rütbesine getirmişken Taşer, kendisini 27 Mayıs 1960 askeri darbesi ile Milli Birlik Komitesi içerisinde bulur. Kösoğlu'na göre Taşer'in taşıdığı ülkücü ve milliyetçi kimlik onu bu komite içerisinde denge unsuru haline getirir. İlerleyen süreçlerde bu komite kendi arasında ikiye bölünecek, aralarında Alparslan Türkeş ve DüNDAR Taşer'in de bulunduğu bazı gruplar çıkan anlaşmazlıklardan ötürü sürgüne gönderilerek daha sonra 'ondörtler' olarak adlandırılacak grubu oluşturacaklardır.

1960 darbesi ile ortaya çıkan Milli Birlik Komitesi, darbenin bir şekilde meşrulaştırılmasından sonra seçimlere gitmek yerine yeni bir anayasa ve yeni bir seçim yasası gibi yenilikler yapmak amacıyla geçici bir hükümete dönüşür. Ancak komitenin içerisinde ciddi görüş ayrılıklarına sahip kesimler bulunması bu süreci tartışmalı hale getirir. Herkes tarafından sevilmesi ve hırslı bir kişiliğe sahip olmayışından ötürü komitenin başında Orgeneral Cemal Gürsel getirilir. Alpaslan Türkeş, DüNDAR Taşer gibi isimler bu komitedeki radikal sayılabilecek kesimi oluştururken bu isimlerin karşılarındaki ılımlılar ise iktidarı sivillere bırakma eğilimine sahip kişilerden oluşmaktaydı. Bu rekabet bir süre sonra radikaller olarak görülen Ondörtler'in

tasfiyesiyle sonuçlanacak, ılımlı kanat sonuçtan memnun olurken bu durum ordu içerisindeki genç subayları ve askeri öğrencileri rahatsız edecektir.⁵¹

17 Kasım 1960 tarihinde gerçekleşen tasfiye sürecinde Milli Birlik Komitesi başkanı Cemal Gürsel'in etkisiyle aralarında Taşer ve Türkeş'in de bulunduğu 14 subay komiteden çıkartılır. 27 Mayıs hareketinden sonra gerçekleşen bu tasfiye süreci Ondörtler olarak bilinen grubun 'zoraki' bir şekilde yurtdışındaki elçiliklere diplomat olarak gönderilmeleriyle bambaşka bir hal alır. Taşer'in *Milli Hareket* dergisinde yazdıklarına göre kendisi de bu tayin işlerinden nasibini alacak ve Fas'ın Rabat şehrine gönderilecektir. Ancak bütün bu olanlar Ondörtler grubunu yıldırılmaz. Bu grup içerisinde Meksika'ya sürgüne gönderilen Orhan Erkanlı sekreter yapılarak grup içerisindeki iletişim mektuplar aracılığı ile devam ettirilir.⁵² Bir müddet sonra Ondörtler grubundan Muzaffer Özdağ, Dündar Taşer, Rıfat Baykal, Numan Esin, Ahmet Er ve Alparslan Türkeş askerlik mesleğinden istifa ederek soluğu siyaset meydanında alırlar.

Tasfiye sürecine kadar aralarında çok ciddi bir ortak bağ bulunmayan bu 'zoraki diplomatlar' bu süreçten sonra klikleşerek kendi içerisinde 2 farklı grup ortaya çıkarır. Ortaya çıkan bu gruplardan birinin başını Alparslan Türkeş çekerken bir diğesinde ise Orhan Kabibay karşımıza çıkar.⁵³ Her iki grubun benzerlikleri kadar kendilerine has farklılıkları da bulunmaktaydı. Örneğin her iki grupta da Atatürk inkılaplarının yarıda kaldığı ve reformların ancak askeri bir idare altında tamamlanabileceği görüşü hâkimdi. Ancak asıl farklılık bu noktadan sonra ortaya çıkıyordu. Kabibay önderliğinde sosyal demokrat kimliği ile tanınan bu grup daha çok İnönü yönetiminden rahatsız olan CHP'li milletvekilleriyle, Türkçü/milliyetçi ağırlığa sahip Türkeş grubu ise daha çok Adalet Partisi'nden umduğunu bulamayan vekiller ile sıkı bir ilişki geliştirmiştir.⁵⁴

Taşer, ilerleyen yıllarda 1960 darbesi ve Milli Birlik Komitesi'ne ait görüşlerini ifade ederken 1960 hareketinin gayesinden saptırıldığını, Aydanoğlu, Cemal Madanoğlu ve onların çizgisindeki bazı adamlar aracılığıyla hareketin Cumhuriyet Halk Partisi'ne satıldığını⁵⁵ ifade ederek 1960 darbesini amacından sapmış bir eylem olarak

⁵¹ Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, (Çev.: Sedat Cem Karadeli), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, 160.

⁵² Dündar Taşer, "İhtilâl ve Sonrası", *Milli Hareket*, 10, (Mayıs 1967), 12-13.

⁵³ Ferit Salim Sanlı, "27 Mayıs'ın 'Zoraki Diplomatları' : 14'lerin Yurtdışı Faaliyetleri, Gazi Akademik Bakış, 11 23, 2018, 221.

⁵⁴ Sanlı, 245.

⁵⁵ Nevzat Kösoğlu, *Dündar Taşer*, Ötüken, İstanbul 2015, 19.

nitelendirecekti. Taşer'in de vurguladığı gibi dönemin Milli Birlik Komitesi üyesi olan Cemal Madanoğlu'nun her fırsatta yönetimi bir an önce İsmet İnönü'ye devredip kışlaya geri dönme isteği bazı komite üyeleri tarafından sert bir şekilde eleştirilmesine neden olmuştur. Aynı şekilde bir başka Ondörtlüler üyesi olan Muzaffer Özdağ, Madanoğlu'na *‘Paşam siz istediğiniz yere gidebilirsiniz... Şunu bilin ki biz İsmet Paşa'nın kiralık askerleri değiliz ve olmayacağız. İhtilâl, İsmet Paşa'yı iktidara getirmek için yapılmamıştır. Her defasında İsmet Paşa'ya iktidar devretmekten bahsediyorsunuz. Kimin malını kime veriyorsunuz.’*⁵⁶ diyerek bu durumdan rahatsızlığını sert bir şekilde dile getirecektir.

Yaşanan bu süreçle ilgili olarak Feroz Ahmad, Milli Birlik Komitesi içindeki ılımlıların Demokrat Parti feshedildikten sonra iktidarı Cumhuriyet Halk Partisi'ne vermeye meyilli olduklarını ancak komite içerisindeki radikal kesimin tehdit unsurlarından arındırılmış bir Demokrat Parti'yi iktidarda görmek istediklerini ifade eder.⁵⁷ Ancak söz konusu radikaller bir müddet sonra Demokrat Parti'nin iktidara getirilmesinin imkânsız olduğunu anlamış, o andan itibaren de enerjilerini Cumhuriyet Halk Partisi'ni iktidardan uzaklaştırmaya harcamışlardır. Hatta bu amaç uğruna daha uygun bir siyasi ortam oluşuncaya kadar yönetimin askeri bir komitede kalması fikirlerini öne sürmüşlerdir. İlerleyen süreçte özgün bir çözüm üretmekten uzak olan Milli Birlik Komitesi çareyi akademisyenler tarafından hazırlanacak olan anayasada görmüştür. İstanbul Üniversitesi Rektörü Sıddık Sami Onar'ın başkanlığında kurulan komisyon 27 Mayıs hareketini de sıradan bir darbeden öte kurumsal bir *'devrime'* dönüştürmüştür.⁵⁸

Taşer, Ondörtler olarak bilinen grubun tasfiye sürecini de 27 Mayıs 1960 hareketine yapılan bir karşı darbe olarak görerek, bu karşı darbenin Cumhuriyet Halk Partisi etkisiyle gerçekleştiğini söyler. Taşer'e göre 27 Mayıs hareketi millet yararına iken 17 Kasımdaki tasfiye süreci Cumhuriyet Halk Partisi'nin yararınadır.⁵⁹ Ona göre zaten böyle bir hareket ancak tek parti sistemine yakışır bir durumdur.

⁵⁶ Cengiz Sunay, (2017). ‘‘27 Mayıs’tan 13 Kasım’a Milli Birlik Komitesi’’. 2. *Mediterranean International Congress on Social Sciences Kongresi (MECAS II)*, Ekim 2017, 162.

⁵⁷ Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)* (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Fethi), Hil Yayın, İstanbul 1996, 212.

⁵⁸ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (2. Baskı), (Çev.: Yavuz Alogan), Sarmal Yayınları, İstanbul 1995, 180.

⁵⁹ Dündar Taşer, ‘‘Fesadın İttifakı Çabuk Gelişti’’, *Milli Hareket*, 9, (Nisan 1967), 12.

1.2.2. Taşer'in Siyaset Hayatı

Taşer, askeri kimliğinden ötürü siyasete ancak 60'lı yıllardan sonra atılır. Ziya Nur Aksun, Taşer'in hayatında iki şeyin ani ve bir o kadar da üzücü şekilde gerçekleştiğini ifade eder; siyaset sahnesine girişi⁶⁰ ve onun bir trafik kazasında ölümü. Galip Erdem, bu gecikmeye rağmen Taşer'in çok kısa bir zamanda ülkücü camianın en ön saflarında yer almasını onun çıkardan ve menfaatten uzak karakterine bağlar. Galip Erdem'e göre Taşer, *'Alparslan Türkeş'in yanlışı, benim doğrudan üstündür.'*⁶¹ diyebilecek kadar Türkeş'e bağlı ve sadık bir kimseydi.

Taşer, sürgün olarak gönderildiği büyükelçilik görevinden istifa ederek siyasi hayatına 31 Mart 1965 günü Cumhuriyetçi Köylü Milleti Partisi'nde başlar. 1 Ağustos 1965 yılında yapılan olağanüstü kongreden Alparslan Türkeş parti genel başkanı, Dündar Taşer Genel İdare Kurulu üyesi olarak seçilir, partinin adı da Milliyetçi Hareket Partisi olarak değiştirilir. Taşer, özellikle üç hilalin parti amblemi olarak kabul edilmesinde etkin bir rol oynar.⁶²

Düşünce hayatında oldukça ciddi fikirler üreten Taşer, üniversitelerin özerkliğinden, dönemin hükümet başkanı Süleyman Demirel'in politikalarına dair bütün görüşlerini ve çözüm önerilerini ayrıntılı bir biçimde izah etmiş, ancak her seferinde samimiyetine ve tarafsızlığına inanmadığı Süleyman Demirel'e dair sitem ve eleştirilerinden geri durmamıştır.

Taşer'in nazarında Demirel, sistemin bozukluğunu kendi otorite eksikliği ile ortaya çıkarması yönüyle son derece faydalı bir kimse olmuştur. Taşer, Demirel ile birlikte aslında devlet yönetiminin başıboş olduğunu, kurumların kendi kendine ve birbirlerinden haberi olmadan çalıştığını halkın bizzat kendi gözüyle gördüğünü ifade eder. Bütün bunlardan yola çıkarak o günün Türkiye'sinde devlet nizamının çöktüğünü dile getiren Taşer, bu durumun siyasetçilerin ahlaksızlığından ve açgözlülüklerinden doğduğunu öne sürer. Bu görüşlerini *Devlet* gazetesinde yazmış olduğu *'Hırslı ve basit politikacılar siyasi usul tartışmalarını saygısızlık, iftira, hakaret haline getirdiler, birbirlerinin*

⁶⁰ Burada Aksun'un üzüntüsünün temel sebebi Taşer'in siyasete Milli Birlik Komitesi'nden ihracı ve yurtdışına diplomatlık görevi kılıfında sürgün edilişi gibi olaylar sonucunda girmiş olmasıdır.

⁶¹ Galip Erdem, "Taşer'in Ülkücülüğü", *Bozkurt*, 21, (Haziran 1974), 8-9.

⁶² Eyüp Toprak, "Dündar Taşer'de Milliyetçilik ve Milli Hâkimiyet Düşüncesi", *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi*, 2 (1), 2020, 70.

suratına tükürecek kadar aşağılık davranışlar oldu. Suratına tükürülen kişi bir süre sonra Cumhurbaşkanı seçildi ve sancakla selamlandı.’⁶³ ifadeleriyle açıklar.

Demirel’i sağcılar ve solcular arasındaki çatışmalarda tarafsız kalmakla suçlayan Taşer, böyle bir durumda tarafsızlığı asla kabul etmemiş, devletin kendisini ve kurumlarını koruyan sağ görüşlü insanlarla, bu kurumları hedef alan sol görüşlü insanları, Demirel’in kimsenin tepkisini çekmemek, siyasi oylarından da olmamak gayesiyle idare ettiğini söyler. Böylece Demirel, bu kavgalardan ve kavgaların topluma yansıyan etkilerinden rahatsız olan halkın olumsuz yargılarından etkilenmeyecektir.

Taşer, yaşanan sağ-sol çekişmelerinin o dönemde dünyada devam eden soğuk savaşın ülkemizdeki yansımalarından çok daha fazlası olduğuna inanmıştır. Dönemin hükümetlerinin sağ görüşlü kimselerinin karşısında konumlandığı Marksist hareketler ona göre ‘*Türkiye için, bir kaç yüz yıldır devam eden Rus tehlikesinin yeni bir ideoloji silahı ile güçlenmesi ve yakınlaşması idi.*’⁶⁴

Taşer, üniversitelerin özerkliğinin getirdiği imkânların tam da bu amaç için kullanıldığını, Marksist eylemlerin bütün üniversitelerde kontrolü ele alıp bütün eğitimciler üzerinde baskı kurduğunu ifade ederken, yeri geldiğinde ‘sağ’, yeri geldiğinde ‘ölkücü’ olarak adlandırılan grupların ise kendi çabalarıyla hayatta kalmaya çalıştıklarına bizzat şahit olur. Tam da bu nedenle ilerleyen yıllarda Ölkü Ocakları olarak bilinecek ‘Kültür Teknik ve Bilim Merkezleri’nin kurulmasında ön ayak olur. Onun nazarında eğitim işi Tanzimat’tan beri halledilmemiş bir meseledir. Çağın bütün teknik ilerlemelerine rağmen insanın birey olarak her daim değerli olduğunu, bu değerli bireyin eğitim sorunu çözülmeden de hiçbir sorunun çözülemeyeceği düşüncesindedir.⁶⁵ Taşer, bu sorunu biraz da siyaset alanı dışında çözmek istemiş⁶⁶, bu nedenle Ölkü Ocakları hareketini, milli değerler ve ölküler çevresinde toplumun tamamına yaymaya çalışmıştır. Ona göre emperyalizm ile gerçekleşen bu savaşta asıl öncelik gençlerin zihinlerini milli değerler ile inşa etmek olacaktır. Taşer bu şekilde eğitilmiş gençlere karşı emperyalizmin zafer kazanamayacağına gönülden inanan bir kimse olmuştur.

⁶³ Dündar Taşer, ‘‘Nizama Dair’’, Devlet Gazetesi, 19, (11 Ağustos 1969), 12.

⁶⁴ Kösoğlu, *Dündar Taşer*, 40

⁶⁵ Dündar Taşer, ‘‘Eğitim’’, Devlet Gazetesi, 15, (14 Temmuz 1969), 12.

⁶⁶ Mehmet Hanefi Bostan, *Türk Yurdu*, 22, (Kasım 1988), 24.

Taşer, eğitim dâhil olmak üzere bütün sorunlarımızın kendi üslubumuz çerçevesinde çözülmesi gerektiği kanısındaydı. Ona göre bugüne kadar sahip olunan eğitim anlayışı daima öncekini kötölemek maksadını taşımıştır. Bu anlayışın ölçüsüzlüğünün bir sonucu olarak ‘iyi’ ifadesinin yerini ‘yeni’ sözcüğünün almasını örnek verir.⁶⁷ Taşer, daima eskiyi hakir gören, yeniyle her işin çözüleceğinin inanan kişilere şu soruyu sorar: “*Cumhuriyet devrinde kapitülasyon yok, tekke yok, medrese yok, neşriyat yok. O halde gerileme neden durmamıştır?*”⁶⁸

Taşer ile birlikte aynı görüşe sahip bir diğer aydınımız da Erol Güngör olmuştur. Güngör, özellikle 1940’lara kadar olan dönem incelendiğinde teknolojik değişimin Osmanlı’dan pek farklı olmadığını, hatta Cumhuriyet Dönemi’nin ilk 30 yıllık bölümünde gerçekleştirilen manevi yönlü değişimlerin de toplumun sınai yapılanmasına ve ekonomik kalkınmasına ne denli etki ettiğinin tartışmalı olduğunu söyler.⁶⁹

Taşer, bu anlayışın temel sebebini Avrupa’daki ıslahat kavramının bizim toplumumuza yanlış aksettirilmesi olarak kabul eder. Avrupa’da ıslahat kavramının yanlış veya eksik çalışan bir kurumu düzeltmek anlamı taşıırken, bizde ise bu kavramın tam bir yıkım ve ortadan kaldırma hareketi olarak algılandığını öne süren Taşer, böyle olunca da doğal olarak ‘yeni’ kavramının ‘iyi’ kavramından daha rağbet gördüğünü söyler.⁷⁰ Yeni kavramının pek matah bir şey olmadığını, her ulusun da bizim gibi yeninin peşinde koşmadığını dile getiren Taşer, Rusya’nın 250 yıllık sıcak denizlere inme politikasından ve Batı’nın bize karşı olan değişmez düşüncelerinden yola çıkarak her konuda ‘yeni’ olanın her zaman makbul olamayacağını dile getirir. Taşer bu durumu biraz da aydınlarımızın her ‘yeni’ olanın ‘ihtiyaç’ olmadığını, ‘iyi’ olmadığını, ‘kıymetli’ olmadığını anlayamamalarından kaynaklandığını ifade etmiştir.

Taşer yenilenmenin asla dışarıdan müdahale ile olmayacağını, ne Mancini’nin ne de Renan’ın milliyetçilik düşünceleri ile toplumun kendisine şekil verilemeyeceği kanaatindedir. Böyle bir yanlış anlayış doğrultusunda Batıcıların pantolon, pelerin giyerek meselenin çözüleceğini zannetmeleri gibi Kâdızadeliler’in de kavuk ve kaftanın

⁶⁷ Dündar Taşer, “Gençlik”, *Bozkurt*, 13-14, (Ekim-Kasım 1973), 3.

⁶⁸ Toprak, 74.

⁶⁹ Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, 41.

⁷⁰ Aksun, 62.

haram kılınmasıyla bu sorunların ortadan kalkacağını düşünmeleri, Taşer'e göre Osmanlı'nın yaratıcılığının tükenişinin en somut örneklerinden biridir.⁷¹

Taşer'e göre dışarıda olana özenme alışkanlığımız yüzünden özümüze bakmaya fırsat kalmamıştır. İlerleme kılıfı altında kendini bu kadar yıpratın bir başka millet olmadığını dile getiren Taşer, böylesi yıpratıcı hamleler ile başarılı olan bir toplumu henüz duymadığını dile getirir. Taşer'i bu görüşe iten eylemlerden biri de harf inkılabı olmuştur. Yazımızın ilerlememize engel olduğu gibi basit bir görüşle bu işe girildiğini düşünen Taşer, bu duruma Japonya örneğini verir: *“Japonlar bugün çok ileri bir düzeye eriştiler. 30 bin hiyerogliften meydana gelen alfabelerini ‘Değiştirelim’ demediler. ‘Şintoizm’ diye anılan dinlerinin ilerlemeye engel olduğunu söylemediler.”*⁷²

Başta Dündar Taşer olmak üzere Türk milliyetçilerinin değerlere sahip çıkılarak da gelişebileceği hususunda Japonya örneğine sadık kalmalarının temel bir sebebi de 1905 yılında Osmanlı'nın en büyük düşmanı olarak Rus İmparatorluğu'nu ağır bir şekilde hezimete uğratmaları olmuştur. Bu şekilde gerçekleştirilebilecek bir modernleşme ile ilgili ayrıntılı fikirler ilerleyen yıllarda özellikle Mehmet Âkif tarafından dile getirilmiş, geçmişe ait kültür ve değerlerin muhafaza edilerek de modernleşilebileceği fikri İslamcı akımlarda daha gür bir şekilde dile getirilmiştir.

1.2.3. Osmanlı'ya ve Dine Dair Görüşleri

Söz konusu Osmanlı kültür ve medeniyeti olduğunda Dündar Taşer, kendine has üslubu ve sahip olduğu engin düşünceleriyle çevresini kati suretle etkilerdi. Bu yönüyle Taşer, yaşadığı dönemde Osmanlı'ya en çok özlem duyan ve özlemini eserlerinde dile getiren kişilerden biri olmuştur.⁷³ Güncel tartışmalara çözüm sunarken dahi referansları çoğu kez Osmanlı olmuştur. Taşer, Osmanlı'nın kudretine işaret ederek tarihte bir kez olanın yine tekrar olabileceğini, bunun Türk'ün devlet kurmadaki yeteneği ile bağlantılı olduğuna inanmıştır. O, kurulduğunda 400 atlıdan oluşan böylesine küçük bir uç beyliğinin kısa zamanda 38.000 kişilik bir ordu haline gelmesinde sultan-medrese ve sipahinin işbirliğinin en üst örneklerini görmekteydi. Günümüzde, herhangi bir Balkan

⁷¹ Dündar Taşer, “Biz Kimiz”, 1, Devlet Gazetesi, (7 Mart 1969), 12.

⁷² Aksun, 46.

⁷³ Toprak, 72.

devletinden biraz hallice olan durumumuzu da bu nedenle asla benimseyemez, bu durumu aydınlarımızın çürümüşlüğüne ve sefilliğine bağlardı.⁷⁴

Dönemin hâkim ideolojisine zıt sayılabilecek bir Osmanlı portesi çizen Taşer, içinde bulunduğu dönemin kültür eleştirisini daha çocukluk yıllarından başlatır. Taşer’e, Osmanlı’ya dair anlatılan yabancı milletlere ait toprakları elden çıkardığımız, kendimize ait olan Anadolu’ya yerleştığımız düşüncesi anlamlı gelmez:

“Öğretmenlerimiz bize hep yabancı milletlerin bizden ayrıldığını, bizim de kendi topraklarımıza çekildiğini söylüyorlardı. Biz bu tarih görüşü ile radyolarda her gün okunan Rumeli, Kırım ve Yemen türkileri arasındaki tezadı da fark edecek halde değildik. Ailemiz ve yakınlarımız arasında Hicaz’da, Gazze’de, Balkanlar’da hatta Azerbeycan’da savaşmış ihtiyarlar vardı; bunlar kaybettiğimiz topraklar için ağlar dururlardı. Öğretmenimize göre bunlar Arab’ın, Acem’in ülkesini korumak için boş yere kan dökmüşlerdi. Ama Kâbe’nin müdafaasında da bulunan dedem, Arap diye bir millet ve devlet tanımıyordu, o İngilizlere karşı topraklarını korumak üzere savaştığına inanıyordu. Bilgisine saygı duyduğum öğretmenimizin ilkokul görmemiş dedemden cahil olduğunu anlamam için aradan uzun yıllar geçti. Bir gün İstanbul ve Edirne de elden çıksa, öğretmenimiz herhalde onların zaten Bizans toprağı olduğunu, bizim yine vatanımıza çekildiğimizi söyleyecekti. Bize vatanın iyi bir tarifini yapan olmadı, ama öyle anlaşılıyordu ki, vatan, düşmanlarımızın bizden almadıkları yerdi. Wilson’un teklif ettiği plan gerçekleşseydi Türk vatani Konya vilayeti olacaktı. Acaba o zaman birisi çıkıp da bizim buraya Orta Asya’dan geldiğimizi, başkalarının yurdunda haksız yere bulunduğumuzu söylese ne yapacaktık?”⁷⁵

Taşer’in bu meselelerdeki özel ilgisinin nedeni radikal bir şekilde Osmanlı düşmanlığı güden zihniyet olmuştur. O, ister saltanat taraftarı ister cumhuriyetçi olsun kendisini Türk olarak gören kişinin, Türk milletine başkanlık etmiş kişileri hakir görmesini asla kabul etmez. Taşer’in gözünde, maziye sövmekten zevk alan bu kesim asla toplumun çoğunluğunu oluşturmaz, bu konudaki eleştirileri daha çok kendi neslinin okumuş, aydın kesimine yöneliktir.⁷⁶ Taşer, özellikle Kurtuluş Savaşı’nın kazanılmasının ardından milli hâkimiyeti tekrar eski gücüne sokma eylemlerinin, aydınlar tarafından

⁷⁴ Aksun, 142.

⁷⁵ Kösoğlu, *Dündar Taşer*, 52.

⁷⁶ Dündar Taşer, “Osmanlı Gerçeği”, *Devlet Gazetesi*, 136, (10 Ocak 1972), 12.

farklı yönlerle çekildiğini⁷⁷ ve bu nedenle aydın-halk kesimleri arasında ayrılıklar meydana geldiğini düşünür.

Taşer milliyetçilik karşıtı eylemlerden de son derece rahatsızdır. Türk solcularının Marksist olduklarını kendilerinin de inkâr etmediklerini dile getiren Taşer, Marksizm'in en temel ilkesinin din ve milliyet gibi kavramların uydurma olduğuna dair olan kuralını hatırlatır. Bu sebepten ötürü özünde Marksist ancak görünüşte solcu olarak görünen kimselerin asla milliyetçi olamayacağını söyleyen Taşer, verdiği örneklerle iddiasını güçlendirir. Sol kesimin kahramanı olarak nitelendirdiği Nazım Hikmet'in Kurtuluş Savaşı'nın en zorlu yılları olan 1921 ve 1927 arasında Rusya'ya kaçtığını, Türk milletinin ölüm kalım savaşı verirken kendisinin Moskova'da kara ekmek yiyip Lenin mısraları yazmakla vakit geçirdiğini söyler.⁷⁸ Bu döneminde emperyalist güçler İngiltere, Fransa ve İtalya'nın desteğiyle hareket eden Yunanlara karşı durmak yerine Rusya'ya kaçan Nazım Hikmet'in emperyalizm karşıtı söylemlerini samimi bulmaz. Taşer, cepheden altı gün ayrılanın kurşuna dizildiği bir dönemde memleketten altı yıl kaçan bir kimseyi milli kahraman ilan eden kişileri de Kurtuluş Savaşı ruhuyla alay etmekle suçlar.

Onun nazarında solcular Atatürk'ü anlamaktan çok onun ismini ve bu isimden gelen gücü kullanmanın peşinde olmuş kişilerdir. Aynı şekilde komünistlerin her fırsatta onları faşist olmakla suçlamalarını da ciddiye alınmaması gereken bir davranış olarak gören Taşer, zaten bu insanların kendilerinden olmayan herkese aynı etiketi yapıştırdıklarını, bununla da kalmayarak kendi aralarında bile fikir anlaşmazlığına düştüklerinde birbirlerini faşistlikle suçlamaktan çekinmediklerini dile getirir. Komünistlere yapmış olduğu bir diğer eleştiri de Stalin, Lenin gibi isimlere özenmenin gereksizliği üzerine olmuştur. Taşer, kendi zengin ve büyük tarihi dururken Avrupa'da, Çin'de ortaya çıkmış kişileri takip etmeyi kendisi için utanç sayar, böyle eğilimlere asla taviz verilmemesini ister.

Taşer'in bütün bu sitemli eleştirilerinin yanında ona her daim ümit ve inanç veren örnekler de yaşanmaktaydı. Özellikle Anadolu'da Türk'ün tekrar eski gücüne kavuşacağına inancı olan insanların varlığından bahseden Taşer, bu rüyanın devlet büyüklerinde veya aydın geçinen kesimde olmayışına sitem etmiştir. Bir Türkmen

⁷⁷ Toprak, 65.

⁷⁸ Dündar Taşer, "Solcular ve Atatürk", Devlet Gazetesi, 13, (30 Haziran 1969), 12.

beyinin kendisine ‘Türk’ün tekrar cihangir olacağı’ inancına sahip olup olmadığını sorması üzerine Taşer; ‘*Elbette var*’ cevabını verir. ‘‘*Şu uşaklar buna inanmıyor*’’ diyerek birkaç yeni yetme öğrenciyi gösteren Türkmen beyi de kendi inancını dile döker ‘‘*Bunun kitapta yeri vardır, inanmayan kafir olur ha!...*’’⁷⁹ Türkmen beyinin bu konudaki inancı Taşer’in oldukça hoşuna gider.

Taşer bu düşünceden etkilense de ilk başlarda ifade edileni tam olarak anlamaz. Daha sonra araştırdığında bu ifadenin Maide Suresi’nin 54. ayeti ile ilgili olduğunu fark eder. Bu ayetin mealinde geçen ‘‘*Ey müminler! Sizden dininden dönenlerin yerine Allah yakında öyle bir kavim getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı ise şiddetli ve kudretli, yücedirler. Allah yolunca cihâd ederler ve kimsenin çekiştirmesinden, kınamasından korkmazlar.*’’ ifadesinde müjdelenen kavmin Türkler olduğunu, tarih içerisindeki rolümüze bakıldığında da bu duruma gayet uyduğumuzu dile getirir.⁸⁰

Taşer’in Türk milletine olan inancı asla özgüvenden uzak, savunmacı bir anlayışa bürünmemiştir. O, Türk milletinin artık ileriye doğru hamle yapmasının kaçınılmaz olduğuna inanmıştır. Bu düşüncesini verdiği sarkaç örneğiyle dile getiren Taşer, Türk tarihini bir sarkaca benzetir, ona göre şimdiye kadar olan dönemimiz bu sarkacın bir gerileyiş hareketidir ancak bu gerileyiş sonsuza kadar sürmeyecek, ilerleme kaçınılmaz bir şekilde kendisini bize gösterecektir.⁸¹ Taşer, bu durumu med-cezir hareketine benzeterek 17. yüzyıldan sonra başlayan geri çekilme (cezir) hareketinin 1922’de Sakarya’da sona erdiğini, Sakarya’dan İzmir’e, Edirne’ye, Hatay’a vararak yeni bir yükseliş (med) hareketi başladığını düşünmüştür.⁸²

Taşer, Osmanlı tarihini incelediğinde geçmişimizdeki bütün devrimlerin ve değişimlerin, mevcut durum ne kadar kötü olursa olsun birtakım yeni belalar getirdiğini ifade eder. Buna karşın ayaklanmaların ve ihtilallerin kendine has bazı faydalarını da tespit eder. Taşer’e göre bu çeşit durumlar her ne kadar kendi dönemlerine bir kaos hali katmış olsa da geleceği yönelik çok daha kuvvetli kişileri ortaya çıkarmıştır. Örneğin, Genç Osman’ın şehit edilmesiyle oluşan kaos ortamının IV. Murad ve Köprülüler’in

⁷⁹ Kösoğlu, *Dündar Taşer*, 97.

⁸⁰ Aksun, 67.

⁸¹ Elif Bilge, ‘‘Yaşayan Dündar Taşer’’, *Bozkurt*, 9, (Haziran 1973), 8-9.

⁸² Aksun, 33.

ortaya çıkmasına, Patrona Halil isyanının da Avusturya ve Rusya ittifakına karşı Belgrad'ı yeniden alışımıza ortam hazırladığını düşünür.⁸³ Taşer bu tür hamlelerin toplumdaki gevşekliği bir nebze olsun toparlayıp onu düzene zorlama şeklinde bir etki yarattığına inanıyordu. Bize göre Taşer bu benzetmeyi yaparken biraz da asker kimliği ile kendisinin de geçmişte içinde bulunduğu ihtilal hareketlerinden yola çıkmış olabilir.

Türk tarihi hakkında Taşer'de bulunan inanç ve özgüven onun etrafındakilerin daima ilgisini çeker, ülkücüler onunla sohbetleşip yanından ayrıldıktan sonra kendilerini önceki durumlarından daha cesur bulurlardı. O, toplumun geri kalmışlığını tembellik, açgözlülük ve ahlaki zayıflık gibi suçlayıcı sebeplere bağlamadı, bu halleri de asla Türk toplumuna yakıştırmadı. O dönemde Almanya ve İsviçre gibi ülkelerde çalışan Türk işçilerinin çalışkanlıkları ve temizlikleriyle örnek gösterildiklerini hatırlatan Taşer, sorunun insan unsurunda değil sistemde olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle döneminde hapishanelerin %80'ini oluşturan kalabalığı ahlaksızlığın değil ihmal edilmişliğin bir sonucu olarak ifade eder.⁸⁴

İşte bu farkındalık ile kendi fikri altyapısını inşa eden Taşer her fırsatta Türk milletinin utanılacak bir geçmişi olmadığını, çünkü herhangi bir Avrupa devleti gibi sömürge ve zulüm ile topraklarımızı yönetmediğimizi dile getirir. Taşer'in, kendisini sıradan bir Balkan devleti olarak gören, atalarının sadece ellerinde kılıç ile fetih yapmak amacı taşıdığını düşünen insanlara karşı çok ciddi soruları vardır:

“Batılılar niçin bize nefretle karışık bir saygı duyuyor? Doğu Avrupa, Kuzey Afrika ve Güney-Batı Asya niçin bize eski efendileri olarak bakıyorlar? Kuzey Afrika'yı bizden istiklal heveslisi Berberiler mi geri aldı? Şimdiki Arap devletlerinin kurulması için dökülmüş bir damla Arap kanı var mı? Bulgaristan bizimle savaşa girerek mi istiklal (!) kazandı? Yugoslav devletini bizden ayırmak için çırpınan Sırp'lar mı kurdu? Budin'i bizden Macarlar mı aldı? Suriye'de ve Irak'ta hangi milletler yaşıyordu ki bunlar birer devlet oldular? Arap ülkelerinde ve Kuzey Afrika'da Türkler'e ait olmayan kaç eser gösterebilirsiniz?...”⁸⁵

⁸³ Aksun, 11.

⁸⁴ Dündar Taşer, “Kavganın Aslı”, Devlet Gazetesi, 50, (16 Mart 1970), 12

⁸⁵ Kösoğlu, Dündar Taşer, 53.

Belki de Taşer'in milliyetçi camiada bu denli saygı görmesinin nedeni hem doğru soruları sormuş, hem de doğru cevapları vermiş olmasıydı. Cumhuriyet Dönemi kültür politikalarına dair yaptığı eleştiriler çoğunlukla bu tür görüşlerden oluşuyordu.

Taşer'in bu dönemlere dair yapmış olduğu benzetme ve betimlemeler bizlere Yahya Kemal Beyatlı'nın üslubunu hatırlatır. Nitekim Yahya Kemal de 1922 yılında Tevhîd-i Efkâr gazetesinde yayımlamış olduğu *'Ezansız Semtler'* adlı yazısında döneminin kültür krizini Taşer gibi ince ve dertli bir üslupla bizlere anlatır:

*'Kendi kendime diyorum ki: Şişli, Kadıköy, Moda gibi semtlerde doğan, büyüyen, oynayan Türk çocukları milliyetlerinden tam bir derece nasip alabiliyorlar mı? O semtlerde minareler görünmez, ezanlar işitilmez, Ramazan ve Kandil günleri hissedilmez. Çocuklar Müslümanlığın çocukluk rüyasını nasıl görürler...'*⁸⁶

Taşer, cumhuriyetin sıfırdan bir tarih anlayışı oluşturmaya, hatta bu uğurda en görkemli, en ihtişamlı yıllarını inkâr ederek kendisini geçmiş zaman Anadolu uygarlıklarına bağlamasını da bu inkâra bağlamıştır. Ona göre *"Abdülhamid'i kötölemenin, Sultan Vahideddin'e vatan haini demenin Cumhuriyete güç katmayacağı belki de anlaşılmış ama yine de kiblemizin batı istikametinden çevrilme ihtimaline karşı ısrarla aynı çizgide devam ettirilmiştir."*⁸⁷

Taşer'in de ifade ettiği gibi cumhuriyetin ilan edilirken milliyet temeline dayanılmasının bir sonucu olarak Türk tarihi zorunlu bir şekilde ön plana çıkartılırken milli olmaktan uzak olan İslam düşüncesine mesafeyle yaklaşıldı. Taşer'in bu görüşüne paralel olarak Kemal Karpas da 1930-1945 yılları arasında gerçekleşen ve laikliğin kalıcılığını amaçlayan eylemlerin başında Tarih Kurumu'nun, Dil Kurumu'nun ve Halkevlerinin açılmasını görür. Karpas bu üç kurum ile inkılâpçıların artık zayıflamış gördükleri İslam kültürünü tamamen ortadan kaldırmayı amaçlarken onun yerine ulusal bir Türk kültürü oluşturma çabaları olduğunu ifade eder.⁸⁸ Bu bakış açısını Benedict Anderson da *Hayali Cemaatlar* adlı eserinde işler. Özellikle yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kendini yeniden inşa sürecinde kurduğu bankalardan birini Sümerbank, diğerini de Etibank olarak adlandırması, yazara göre bahsettiğimiz bu durumla paralel

⁸⁶ Fırat Mollaer, "Mucitler ve Kâşifler ya da Kemalizm ve İslamcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", *Tezkire*, 43-44, Nisan-Eylül 2006, 154.

⁸⁷ Kösoğlu, *Dündar Taşer*, 58.

⁸⁸ Karpas, Kemal, *Türk Siyasi Tarihi*, (Çev.: Ceren Elitez) (6. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2015, 29.

olarak gerçekleşir.⁸⁹ Bunun yanında cumhuriyetçilerin bazı kesiminde bulunan saltanat karşıtlığı, İslam düşmanlığıyla birleşerek Osmanlı'ya dair bütün reddedişlerin temel kaynağı olur. Bütün bu düşmanca tavırlar da halkta karşılık bulamayınca bugün sahip olduğumuz krizlerin ortaya çıkışı hazırlanmış olur.⁹⁰ Bu dönemin anlayışıyla ilgili yapabileceğimiz en büyük tespit bu dönemde Türk tarihinin İslâm öncesi dönemlerine ilgi duyulurken Osmanlı'ya ilgi duyulmaması bir yana onunla alakalı olan her konuda aşırıya kaçacak eleştiriler ve görüşler sarf edilmiş olmasıdır.

Taşer aynı şekilde toplumda Arapların cihan harbinde Osmanlı'ya ihanet ettiği şeklinde ortaya çıkan Arap düşmanlığına da kati suretle katılmamıştır. Böyle bir ihaneti inkâr etmez ancak bunun çok dar bir coğrafyada birkaç kabile tarafından gerçekleştirildiğini, bunun da bir kavmin ihaneti şeklinde ifade edilemeyeceğini düşünmüştür. Bahsedilen bu kabilelerden çok daha fazlasının harpte bize yararlarının dokunduğunu, ihanet eden kabilelerin de mutlak İngiliz desteği ve kışkırtmaları ile bu işe kalkıştığını söylerdi. Bağdat ve Gazze cephelerinde bizzat İngiliz ordusuna karşı savaştığımızı, buradaki bedevi Arapların rolünün 'garnitürden' öte geçemeyeceğini ifade etmiştir. Ancak ihanet içerisinde olanlara sitem etmekten de geri durmamıştır: '*Sonra Şerif, kral olmaya özendi. Hz. Peygamber'in torunu, şeriflikten daha kudretli olmayan bir taht için, Halife'ye karşı İngilizler'e hizmet sundu...*'⁹¹

Taşer'in bu görüşünü destekleyecek bir düşünce de Erol Güngör'ün kaleminden çıkar. Güngör'e göre cihan harbinde uygulanan cihad fetvası bir takım yanlış kanaatlere göre yorumlanmıştır. Öncelikle bu fetvanın başarılı olması için gereken iletişim altyapısı hazırlanmamış, fetvanın detaylarını açıklayacak ve Müslümanları organize edecek bir teşkilat hazır edilmemişti. Bunun en büyük göstergesi olarak cihan harbinde ele geçirilen, İngiltere'nin sömürge topluluklarından getirdiği Müslüman askerlerin ifadeleri olur. Askerlerin ifadesinde kendilerine halifeliğin tehlike altında olduğu söylendiği, ittihatçılar denilen dinsiz örgütün halifeyi esaret altında tuttuğu, İngiltere'nin desteğiyle halifenin kurtulması için bu savaşın gerçekleştiği ifadeleri ortaya çıkmıştır.⁹² Güngör, hilafet propagandasının böylesi kısıtlı imkânlarla rağmen gerçekleştirdiği etkiyi Enver Paşa

⁸⁹ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler – Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması-* (Çev.: İskender Savaşır) (9. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2017, 26.

⁹⁰ Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, 77.

⁹¹ Aksun, 144.

⁹² Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri* (11. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998, 140.

üzerinden verir. Enver Paşa'nın Türkistan coğrafyasına gidip burada "*Dâmad-ı Halife-i Müslimin*" unvanı kullanarak yaptığı propagandalar Rus İmparatorluğu'nu rahatsız etmekle kalmayacak, Afganistan ve Hindistan'da yaşayan Müslümanlara da ulaşacak, bunun sonucunda İngilizler karşı propaganda olarak orada bulunan Müslümanlara Enver Paşa'yı halifeyi (burada II. Abdülhamid'den bahsediliyor) tahttan indiren kişi olarak tanıtacaklardır.⁹³

Taşer, Birinci Cihan Harbi sırasında yaşanan bu tür başarısızlıkların sorumlusu olarak Osmanlı İmparatorluğu'na da pay biçer. O, Cihan Harbi sırasındaki bu tür ayrılıkçı hareketleri Osmanlı'nın kaçınılmaz dağılışımdan sonra kavimlerin kendi başlarının çaresine bakmaları telaşının bir sonucu olarak kabul eder. Bu duruma rütbeli bir Yunan askeri ile olan sohbetini örnek verir. Taşer, Yunan subayın küçük devlet olmaktan yakındığını görünce ona suçun kendilerinde olduğunu, Osmanlı'dan asla ayrılmamaları gerektiğini söyler. Ancak Yunan askerin "*biz küçük milletiz, yaparız. Siz ne yapıp da buna engel olacaktınız. Yine ısrar ediyorum, bizi tutamadınız.*" şeklindeki konuşması karşısında Taşer verecek hiçbir cevabı kalmadığını ifade eder.⁹⁴

Taşer'in anılarında bahsettiği bu tür şaşırtıcı olaylar bazen hiç beklemediği camialardan gelir. Genelkurmayda bulunduğu bir zaman diliminde orduya 'moral subayı' altında askere dini destek ve motivasyon verecek bir kadro açılmasının ihtiyacından bahseder. Askere, moral gecesi adı altında gayri ahlaki ortamlar içerisinde düzenlenen etkinliklerde dansöz oynatma şeklinde yapılan eğlencelerin askerin tahrik edilmesinden başka bir anlama gelmediğini ifade eden Taşer, yaptığı bu teklifi garipseyenler arasında ilahiyat mezunlarının olduğunu da belirtir, teklifin ilahiyatçılara hoş gelmemesine asla anlam veremez.

Taşer, üzerinde yaşayan nüfusun yüzde 90'ının Müslüman olduğu Ortadoğu pazarının mutlaka Türkler tarafından idare edilmesi gerektiği fikrini de öne sürmüştür.⁹⁵ İslam birliğine dair eylemleri de her fırsatta destekleyen Taşer, Türkiye'nin güneyinde bulunan Müslüman devletlerin pazarlarına girmeden asla büyük güç sayılamayacağını ifade eder. Bir dönem İslâm Paktı kurulacağı söylentilerine karşı çeşitli kişi ve gazetelerin "*Lâik Türkiye, teokratik memleketlerle ilişki kuramaz.*" gibi söylemleri boş sözler olarak

⁹³ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, 141.

⁹⁴ Aksun, 145.

⁹⁵ Aksun, 112.

görürdü. Ancak Taşer'e göre halk ile aydın arasındaki zıtlık giderilmeden, milli birlik sağlanmadan da bu hamlelerin gerçekleşmesi imkânsızdır.

Taşer'in dine ait görüşleri ile muhafazakâr kimliğe sahip olduğu bilinmektedir. Dini değerlere düşkünlüğü ile bilinen Taşer, Osmanlı'yı kültürel tarihi yönünden olduğu kadar dini yönden de sahiplenir. Her şeyden önce eserlerinde ve düşüncelerinde dile getirdiği devlet anlayışının temelinde Müslüman Türk milletini tanıtmak ve bu kimliği insanlara en doğru şekilde benimsetmek olmuştur.⁹⁶ Sünni Müslümanlık tipini Türk kültürünü bir arada tutan bir yapıtaş olarak gören Taşer, bu kimliğin toplumumuzun ruhuna işlediğini ve ayırmanın da mümkün olmadığını dile getirir. Bu anlayış doğrultusunda milli mücadelenin gerçek şairinin ne Mehmet Emin Yurdakul ne de Ziya Gökalp olduğunu, gerçek şairin Mehmet Âkif Ersoy olduğunu dile getirirken de kendisinde bulunan dini hassasiyetler ile hareket eder. Ona göre milli mücadelenin başarıya ulaşmasındaki temel faktör aydınlarla milletin beraber hareket etmesi olduğu kadar, İslami gayretin ve milli heyecanın insanları savaş meydanlarına dökme kuvveti olmuştur.

1.2.4. Etkiledikleri

Nevzat Kösoğlu, düşünce ve fikir dünyasında en büyük yeri belki de Dündar Taşer'e ayırmıştır. Kösoğlu'na göre Osmanlı'ya dair görüşleriyle Dündar Taşer her defasında tabuları yıkar, ezberlenmiş olaylara yeni bir bakış açısı getirirdi. Onun sohbetlerinde bulunan kimseler Taşer'i hayranlıkla dinler, geçmişe dair üzerlerinde getirmiş oldukları çekingenlik ve güvensizliği bir kenara atarlardı.

Dindar bir şahsiyet ve yaşantıya sahip olmasından ötürü Taşer başta Osmanlı olmak üzere milliyetçi görüşlerini daima din eksenli bir çizgide oluşturmuştur. Onun nazarında din, millet kavramını oluşturan unsurlardan biri olarak kabul edilmiştir. Ancak Batı için bu durumun geçerli olmadığını ifade eden Taşer, Batı'nın din kurumuyla kavgalı olduğunu fakat bizim için böyle bir şeyin geçerli olmadığını vurgular. Çünkü Türkler tarihte dinleriyle özdeşleşerek var olmuşlardır. Bu nedenden ötürü Batı'dan alınan şeyler hususunda son derece dikkatli olunmalıdır.⁹⁷

⁹⁶ Bostan, 27.

⁹⁷ Toprak, 79.

Taşer'in sahip olduğu, özelde Osmanlı genelde Türk medeniyeti odaklı tarih anlayışı Erol Güngör ile birçok ortak nokta taşıymaktaydı. Bu nedenle Güngör' n, Taşer'in gerek Türk kimliğine dair vurguları, gerek Osmanlı tarihine dair yanlış bilenen gerçekleri eserlerinde sıkça dile getirmesi bakımından Taşer'den etkilendiği söylenebilir. Öyle ki Erol Güngör, Taşer için *“Bizim milletimizin d n yaşadığı gerçeği, bugün de gördüğü rüyayı temsil ediyordu.”* diyerek onun idealist kişiliğinden övgüyle bahseder.⁹⁸

13 Haziran 1972'de geçirdiği kazada hayatına kaybeden Taşer, arkasında bütün milliyetçiler tarafından sahiplenilecek fikirlerini miras bırakır. Fikirleri ve duruşu ile etki bıraktığı şahsiyetler arasında Cemil Meriç, Necip Fazıl Kısakürek ve Ziya Nur Aksun gibi birçok şahsiyet bulunmaktaydı. Hatta Allah, Peygamber ve Abd lh kim Arv s  Efendi'den başka kimseyi beğenmeyen Necip Fazıl, Taşer için *“Hayret, askerden böyle bir adam çıksın”*⁹⁹ diyecektir.

Onun sohbetlerine ne kadar zıt fikirlere sahip olsalar da Bülent Ecevit, İsmet İnönü, Turan Güneş ve Deniz Baykal gibi siyasetçilerin de katıldığı bilinmektedir. Alpaslan Türkeş'in ona yakıştırdığı ‘Türkmen beyi’¹⁰⁰ ifadesini, Taşer'in sohbetlerinde bulunup onu yakından tanıyanlar da çok beğenir. Taşer erken sayılabilecek vedası nedeniyle Milliyetçi Hareket Partisi'nin ve Milliyetçiliğin olgunlaşmasını görememiştir. Özellikle vefatından sonra miras bıraktığı Milliyetçi Hareket Partisi, *“kendisi iktidarda ancak fikirleri zindanda”* bir parti olma özelliğini taşıyacaktı.¹⁰¹

1.3. EROL GÜNGÖR

1.3.1 Erol Güngör ve Kültür Meseleleri

Erol Güngör' n (1938-1983) düşünce hayatına giriş yaparken öncelikle Güngör' n İşlam davasını siyaset alanının bir uğraşı olarak görmediğini ifade etmeliyiz. Ona göre bu dava Müslümanların kültürlerini ve medeniyetini koruma amacı taşıdığından öncelikle fikir ve düşünce adamlarının bir meselesi olmalıydı. Bu nedenle onun tezleri ve

⁹⁸ Fatih Yıldız- Fikret  elik, Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık  zerinden Tenkidi: Erol Güngör  rneği, *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 62, 2012, 285.

⁹⁹ Bostan, 24.

¹⁰⁰ Kösoğlu, *Dündar Taşer*, 115.

¹⁰¹ Murat Yılmaz, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (4): Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, 676.

düşünceleri daima fikri bir altyapıya sahip olmuş, sosyolojik tahlilleri ve tarihsel tespitleri ile hem İslam'ı hem de Türk milliyetçiliğini kendisi için bir ilim alanı saymıştır.

Bunun yanında bir ilim adamının sahip olması gereken tüm sıfatlara sahip olduğunu düşündüğümüz Güngör, siyasi tarzdan uzak tarih anlayışıyla saygı ve sevgiyi temel almış, derin bir hoşgörü ve tevazuya sahip üslubunu hiçbir zaman terk etmemiştir. Tanzimat gibi büyük kavgaların yaşandığı bir konuda dahi ne körü körüne alkış tutmuş ne de insanları hainlikle suçlamıştır. O, mütefekkir kimliğinin karşılığını tarihi meselelerde dönemin şartlarını göz ardı etmeyerek ve her türlü tartışmayı ilim yapma amacı güderek gerçekleştirmiştir.

Örneğin Güngör, Tanzimat meselesine dair görüşlerini dile getirirken memleketi modernleştirmeye çalışan aydınlarla memlekete dışarıdan müdahalelere açık hale getiren kişileri aynı kefeye koymaz. Aynı şekilde modernleşme hikâyemizi incelerken ‘‘Yaşasın’’ veya ‘‘Kahrolsun’’ gibi basit sloganlardan da uzak durulması gerektiğini söyler. Kısacası Güngör, ilgilendiği konular ne olursa olsun tarafsızlığından asla ödün vermemiştir.¹⁰² Onun asıl amacı aydın sıfatına sahip herkesin ezbere ve ideolojik konuşmaktan vazgeçip, her türlü meselenin delillerle ele alınmasıydı. Çünkü Güngör biliyordu ki, bilginin hiçbir türüsünden asla zarar gelmezdi.

Güngör toplumda bulunan Avrupa ve ona dair olan her şeyin mükemmel olduğu anlayışını sert bir dille eleştirmiştir. Bu konuyla ilgili Güngör’de, Dünder Taşer’de de görmüş olduğumuz kendi tarihimiz ve değerlerimize sahip çıkma, eski özgüvenimizi tekrar kazanma vurgularını görmekteyiz. Güngör, toplumdaki Batı hayranlığını şu şekilde özetlemiştir:

‘‘ Son yıllarda yerli kültür eserlerinin bazılarına devlet eliyle gösterilen alâka sırf yabancılardan bunlara kıymet vermeleri sayesinde olmuştur. Fakat yabancılardan bunlardan daha önce ilgisini çeken şeylere birinci planda yer verilir. Hristiyan dünyasından hacı getirilmek için topraklarımız köstebek yuvası gibi delik-deşik edildiği halde Türk halkın türbeleri ziyaret etmesi yasaktır, çünkü bizim münevverin pozitifizmi! Avrupalılardan ileri olduğumuz tek noktayı teşkil etmektedir. ’’¹⁰³

¹⁰² Durmuş Yılmaz, ‘‘Erol Güngör’de Tarih Şuuru’’, *Erol Güngör’ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1998, 81.

¹⁰³ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1986, 44.

Güngör özellikle 1950’lerdeki toplumsal hayatı incelerken muhafazakâr kitleyi inkılapçılara nazaran daha istikrarlı bulur. Onların milli değerlere bağlı kalarak modernleşme hususundaki çabalarını takdir eden Güngör, bu çabada muhafazakârlığın modernleşme karşısında bir engel teşkil etmeyeceğinin somut örneklerini görmektedir.¹⁰⁴ Güngör’e göre asıl tartışılması gereken mesele muhafazakâr kitlenin yeniliklere karşı olup olmadığı değil, muhafazakârların nasıl bir değişim istedikleri meselesi olmalıdır.

Dönemin inkılapçı aydınlarını rüya âleminde yaşayan kişilere benzeten Güngör, onların körü körüne inandığı değerleri bir hakikat sayarcasına topluma benimsetmelerini sert şekilde eleştirir. Bu amaç uğruna her türlü müdahalede bulundukları eğitim sistemini tek tip insan oluşturma açısından tekelci bir oluşum olarak görür.¹⁰⁵ Güngör’e göre kendi yarattıkları hayali düşmanlar ve Batılı değerlere olan bu düşkünlükleri bu aydın kitlesi ve halk arasındaki soğukluğun günden güne artması için fazlasıyla yeterli olmuştur.

İnkılapçıların bu tür girişimlerini hiçbir mantık zeminine oturtamayan Güngör, yenilik adı altında geleneksel değerlere, dini inanca ve toplumun hâkim kültürüne savaş açan kimselerin Avrupa’da ancak deli veya akıl hastası olarak muamele görececeklerini, toplumun hiçbir kesiminin onları ciddiye almayacaklarını söyler. Güngör’ün düşüncesi ile paralel olan durum aslında şudur: Avrupa’da Sanayi Devrimi, modernleşme ve tüccar sınıfın zenginleşmesiyle vücut bulan laiklik düşüncesi, büyük çoğunluğu tarım işçilerinden oluşan Osmanlı toplumu ile karşılaştığında mutlak bir şekilde uyumsuzluk sorunu yaşayacaktır.¹⁰⁶

Güngör’e göre İslam’ın maddi bir güce sahip olma arzusundan ziyade devlet himayesi altında olma alışkanlığı Cumhuriyet Dönemi’nde devlet desteğinden mahrum kalan medreseler için başlı başına ölüm anlamına gelmiştir.¹⁰⁷ Batılılaşma hareketleri ile devlet gücünden mahrum kalan bu aydınlar modernleşme hareketlerinin hız kazanması ile adeta üvey evlat muamelesine maruz kalır. Üstelik din görevlilerinin maaşlarını aldıkları vakıflar da bu dönemde devlet tarafından el konulan kurumlar arasında olacak,

¹⁰⁴ Faruk Karaarslan- İbrahim Nacak, Erol Güngör Düşüncesinde Muhafazakâr Temalar, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 10 (39), 2014, 50.

¹⁰⁵ Abdullah Özbek, “Prof. Dr. Erol Güngör’ün Eğitim Görüşleri”, *Erol Güngör’ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1998, 67.

¹⁰⁶ Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, 265.

¹⁰⁷ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, 172.

kendilerine herhangi bir devlet görevi tanınmadığı için bu haklardan da mahrum bırakılacaklardır.

Bahsedilen bu hâkim kültüre savaş açma durumu öyle bir ideolojik saplantı haline gelir ki, 1911 yılında kurulan Türk Ocakları, dönemin Türk aydınlarının başlıca eğitim merkezi olmasına rağmen İslam kültürü çevresinde oluşan fikirlere ev sahipliği yapmasından ötürü dikkatleri üzerine çeker. Cumhuriyet Halk Partisi'nin durumdan rahatsız olması üzerine, Türk Ocakları'nı kendi ideolojik çizgisine yaklaştırma amacıyla modernizm ve laiklik adı altında müdahaleler başlar. Ancak bu girişimler de sonuç vermeyince Türk Ocakları'nı destekleme politikasından vazgeçilerek, partinin kendi anlayışı doğrultusunda Halkevleri kurulur.¹⁰⁸ Olayın bu aşamaya gelişi başlıca iki sebebe bağlanabilir. Bunlardan ilki Türk Ocaklarına mensup kişilerin Kazım Karabekir'in Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasını ve Fethi Okyar'ın Serbest Fırkasını geniş ölçüde desteklemeleri, ikincisi ise Türk Ocaklarının Türk Dünyasıyla yakından ilgilenmesinden ötürü Sovyetler Birliği'nin bu ocakların kapatılması yönünde hükümete yaptığı baskılar olmuştur.¹⁰⁹ İlk aşamada Cumhuriyet Halk Partisi'ne bağlanmış olan Türk Ocakları'nın 10 Nisan 1931 günü yapılan son olağanüstü kurultayında 264 şubesiyle feshedilmesi, tüm varlıklarını da Halk Evlerine devretmesi kararlaştırılır. Bu feshedilişin ardından Türk Ocakları'nın tekrar açılması için 10 Mayıs 1949 günü beklenecektir ki bu da 18 yıllık uzun bir kapanış süreci demektir.

Güngör, eserlerinde çalışma alanı olarak Osmanlı üzerine yoğunlaşsa da Cumhuriyet Dönemi ve bu dönemin dini yaşayışına dair olaylar da onun ilgisini çekmiştir. Özellikle İslamcı düşünce ve topluluklar bu dönemde Güngör'ün yazılarında önemli bir yer tutmuş olmakla birlikte aydınların dine bakış açıları Güngör tarafından dikkatle incelenmiştir. Özellikle *Yol* dergisindeki yazıları incelendiğinde dönemin sosyalist gruplarına dair yaptığı eleştiriler kolaylıkla göze çarpar. Dönemin sosyalist eğilimlerini derin bir çalışma konusu yapan Güngör, bu grupların oldukça güçlü olduğu bir dönemde dahi düşüncelerini hiç çekinmeden ifade etmiştir. O, sosyalist gruplarla ilgili

¹⁰⁸ Karpat, *Türk Siyasi Tarihi*, 57.

¹⁰⁹ Nevzat Kösoğlu, *Geçmiş Zaman Peşinde Yahut Vaizin Söyledikleri* (2. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013, 222.

söylemlerini bir adım daha ileri götürerek bu grupların eski inkılâpçılardan oluştuklarını, onların milli kültüre karşı olan düşmanlıktan beslendiğini dile getirmiştir.¹¹⁰

Güngör'e göre inkılâpçıların bu müdahaleleri, dinin geleneksel hayattaki ağırlığını ortadan kaldırma amacıyla gerçekleşmiştir. Topluma sil baştan şekil verilmeye çalışılan bu dönemlerde, gelenekler ve bu gelenekleri canlı tutan değerler tabii bir şekilde bu kesimler açısından tehdit unsuru olarak görülmüştür. Dine ve dini alanlara karşı olan bu bakış açısı inkılâpçılar nazarında öyle kalıplaşmıştır ki bir müddet sonra bir kişinin hem aydın hem de dindar olması imkânsız bir durum olarak görülmüştür. Güngör bu durumun kendi döneminde de aynı şekilde devam ettiğini bizlere iletir. Öyle ki söz konusu bu aydınlara göre yüksek eğitim almış bir kişi dindar olamaz. Böyle bir kişi olsa olsa dindar görünerek güç kazanmaya çalışan ve halkı sömürme gayesinde olan bir dolandırıcıdan başkası değildir.¹¹¹

1.3.2. Güngör'ün Din Anlayışı

Güngör dini meseleleri tartışırken bu eylemi daha çok laiklik ilkesi ve medreseler üzerinden gerçekleştirir. Aynı şekilde medreselerin tarihsel çizgisini incelerken olumlu ve olumsuz görüşlerini dile getirmekten çekinmemiştir. Güngör, medresede eğitim almış kişilerin inkâr edilemeyecek derecede ilim konularına hâkim olduklarını peşinen kabul eder. Ona göre dönemin aydın sayılabilecek kitlesi dahi medreselilerin Arapça üzerindeki hâkimiyetine yakın bir derecede Batı dillerine hâkim olamamakta, medreselilerin İslam hukukunu bildiği kadar Avrupa hukukunu bilmemektedirler. Ancak burada Güngör'ün bu durumla alakalı olumsuz yöndeki eleştirisi de gözden kaçmamalıdır. O, medrese mensubu kişilerin ilimleri kendilerine gösterilen dar bir pencereden görmelerini eleştirirken onları yeni ilim sahalarına kapalı olmakla suçlar. Üstelik ellerinde tuttıkları ilimlerin her zaman işlevselliğini koruyacağını ve bunları değiştirmeye kimsenin gücü yetmeyeceği şeklindeki görüşleri gerçekten uzak bulur.¹¹² Güngör'e göre medreselilerin bu düşünceleri onları modern eğitim sistemi karşısında çaresiz bırakacak ve oldukça uzun bir savunma dönemine sokacaktır. Böylesi bir savunma durumunu İslam'a

¹¹⁰ Yıldız, F., Çelik, F., 287.

¹¹¹ Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 39-40.

¹¹² Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri* (11. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997, 43.

yakıştıramayan Güngör, modernleşme ve medeniyet yaratma yarışında Müslümanların diğer toplulukların gerisine düşmesini kabul etmemiştir.

Güngör'ün bu görüşüyle ilgili olarak Şerif Mardin'in fikirlerine de önem vermekteyiz. Mardin'in "asık suratlı İslam" olarak nitelediği bu durumu Sünni ve dindar kimselerin davranışlarında görmekteyiz. Yenilgiyi kabullenmiş, zamanın dışında yaşamını sürdüren, kendisi ve çevresi ile kopuk bir Müslüman profili başta Güngör olmak üzere hiçbir dindar aydınımız tarafından kabul görmemiştir. Her şeyden öte İslam tarihinde fen ilimleri ve dini ilimler arasında herhangi bir çatışma ortaya çıkmamıştır. Oysa Avrupa'da uzunca bir süre bu iki alan çatışmış, bu çatışmaya rağmen Batı, bu alanları uzlaştırarak bugünkü medeniyet anlayışını inşa edebilmiştir.¹¹³

Yukarıda değindiğimiz medreselerin gerilemesi meselesi Güngör'de daha çok İslam hukukunun zamanla işlevselliğini yitirmesinin bir sonucu olarak görülür. Modern hayata uyum sağlama meselesinin bugünün Müslümanlarının gerçek bir problemi olduğunu ifade eden Güngör bu sürecin Müslümanların 'icthiat kapısının' kapandığı fikrine sahip olmalarıyla başladığını ileri sürer. İcthiat kapısının kapanması anlayışı önce hukukun donuklaşması, sonra hukukun yenilenmeyi reddetmesini ve son olarak da inkâr edilemez bir geri kalış durumunu beraberinde getirecektir.¹¹⁴

İslam'ı Türk toplumunun en değerli hazinesi olarak gören Güngör özellikle Cumhuriyet Dönemi'ndeki inkılâpçı aydınların dine karşı olan saldırgan tutumlarını eleştirir. Her defasında Türkiye'nin laik bir devlet olduğu, dini emirlerin veyahut din adamlarının devlette yeri olmadığını belirten söylemleri dine karşı müdahale aracı olarak görür. Kendilerini inkılâpçı olarak nitelendiren, yeri geldiğinde bu sıfatlarla Müslümanların ibadetlerine dahi müdahale edecek yetkiyi kendilerinde görenleri asla kabul etmez. Güngör elindeki politik gücü böylesine kullanan siyasileri 'müdahaleci laikler' olarak tanımlar.¹¹⁵ Güngör, bu politikaya rağmen kendilerini halka bir türlü benimsetemeyen reformcuların halk tarafından sorgulandığını, halkın onlara karşı çekimser kaldığını ifade eder. Güngör'ün kendi ifadesiyle "caminin dışındaki kimselerin 'içeridekiler' hakkında tavsiyelerde bulunması"¹¹⁶ halk tarafından daima şüpheyile

¹¹³ Mehmet Aydın, "Prof. Dr. Erol Güngör ve İslâmın Bugünkü Meseleleri", *Erol Güngör'ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1998, 150.

¹¹⁴ Yıldız, 35.

¹¹⁵ Yıldız, F., Çelik, F., 278.

¹¹⁶ Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, 185.

karşlanır. Gerçekten de halk kendi otoriteleri dururken dışarıdan, üstelik bilgi ve samimiyet yönü tartışılabilir kişilerden gelen görüşlere pek kulak asmamıştır. Nitekim ibadet dilinin Türkçeye çevrilmesine rağmen bu kararda öncülük edenlerin çoğunluğunun zaten ibadet eden kimselerden olmaması dikkatlerden kaçmamıştır.¹¹⁷

Güngör'e göre halk bu tip kimselerin gerçekten iman hareketine katılmak isteyenler bireyler mi yoksa kendi zihin dünyalarına göre halkı şekillendirmeye çalışan kibirli bir topluluk mu olduğu düşüncesinde bir türlü kesin kararı verememiştir. Dinde reform diye ortada dolanan insanların niyetlerini da samimiyetten uzak gören Güngör ne tür bir reform gerçekleşirse gerçekleşsin bu insanların ibadetle hiçbir şekilde alakalarının olmayacağını söyler. Güngör, meselenin özünde bu insanların dinle ilgilenmelerini değil, dine müdahale etme çabalarını eleştirir.¹¹⁸

Güngör'ün bu durumuna 1928 yılında yayımlanan *Dini Islah Beyannamesi*¹¹⁹ uygun bir örnek olacaktır. Dönemin gazetelerinde bir anda beliren bu beyanname üzerinde her ne kadar birçok ilim adamının imzasını taşısa da ilerleyen dönemlerde bu imzalar ne kabul edilmiş ne de reddedilmiştir. Genel kanıya göre İsmail Hakkı Baltacıoğlu tarafından kaleme alınan bu bildiri Fuat Köprülü, Yusuf Ziya Yörükân, İsmail Hakkı gibi isimlerin de imzasını taşımaktaydı. Bu bildirideki ifadelere bakacak olursak Cumhuriyet Dönemi'nde hayatın her alanında uygulanan yenilik ve devrimlerden din müessesinin de nasibini alacağı anlaşılmaktaydı. Nitekim metinde geçen ibadet dilinin Türkçe olması, ibadethanelerde musiki aletlerinin yaygınlaşması gerektiği gibi görüşler toplumun her kesiminden büyük tepki çekmiştir. İlerleyen zamanlarda başta Baltacıoğlu olmak üzere bildiride adı geçen birçok kimse böyle bir bildiriden haberleri olmadıklarını ifade etmişlerdir.¹²⁰

Güngör İslamcı ideolojileri incelerken Türkiye ile sınırlı kalmamış, İslam dünyasında ortaya çıkan dini akımları ve yönetim biçimlerini de çalışma sahası içine almıştır. İslam dünyasında I. Ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batıcılık düşüncelerinin bir değişime uğradığının farkında olan Güngör, bazı İslam ülkelerinde görülen Komünist

¹¹⁷ Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, 290.

¹¹⁸ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, (haz. R. Güler, E. Kılınç) (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996, 329.

¹¹⁹ Hakkında detay için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 2: Metinler, Kişiler*.

¹²⁰ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 2: Metinler, Kişiler*, Dergâh Yayınları (2. Baskı), İstanbul: 2014, 1166.

eğilimleri ve modern İslamcı akımları Müslüman topluluklarının kimlik krizinin bir sonucu olarak kabul etmiştir. Böyle bir krize sebep olarak Müslüman toplumlarda batı etkisiyle uygulanmaya çalışılan, İslam'a alternatif olarak sunulan ideolojilerin başarısızlıkla sonuçlanmasını ve Müslümanların ellerindeki petrol ve para gücünün farkına vararak dünyadaki siyasi yarışa ortak olma çabaları olarak görür.¹²¹ Güngör'e göre İslam ülkelerinde eskiye nazaran Batı'nın tek seçenek olduğu görüşü darbe almış, Müslümanların biraz da milliyetçilik kavramıyla kendilerine olan güveni bir nebze olsun artmıştır. Bu görüş doğrultusunda Güngör, İslam dünyasının İsrail Devleti'nin kuruluşunu ve yükselişini Batılı devletlere dayandırdığını, bu hareketin bir sonucu olarak da İslam dünyasında İsrail aleyhtarlığının Batı aleyhtarlığı ile özdeşleştiğini dile getirir.¹²²

Gelinen noktada böyle bir karşı hareketin Batılılar tarafından beklenmediğini ifade eden Güngör, Batılı devletlerin Müslüman toplumlarda verilen laik eğitim ve modernleşme hareketleri ile en azından ilerici-gerici çatışmaların Müslümanları oyalamasını beklediklerini, ancak İslam ülkelerinde eğitim yaygınlaşması ve ifade özgürlüğü gibi yenilikler sonucu muhafazakâr ailelerin çocuklarının eğitime katılımıyla beklenenden tam tersi bir durum ile sonuçlandığını görür. Ancak bu durumun bir istisnası olarak Türkiye'de eğitimin her kademesinin uzun yıllar boyunca din öğretiminden arındırıldığını ifade ederek, 1960'a kadar devam eden bu sürecin sonunda ortaya çıkan tabloda İslamcı aydın tipinin çok ağır bir yara aldığını, bu dönemdeki dini hayatın daha çok meşrutiyet dönemindeki eserler ve söylemlerin tekrarından ibaret olduğunu söylemiştir.¹²³

Güngör, İslâm dini üzerine yaptığı yorumlarda onu sadece insanların manevi hayatlarını düzenleyen bir kurallar bütünü olarak görmez. İslâm, her şeyden öte bir hayat tarzını ifade eden, en bireysel görünümlü ibadetlerde dahi sosyal yönlerin bulunduğu bir eylemler bütünü olmuştur. İslâm dininin hassasiyetle oluşturduğu hukuk ve adalet anlayışı, insana, dünyaya, sosyal ve ekonomik problemlere bakış açısının yanında ırk, nesep ve statü farkları gibi hususlara takılmaması Güngör'e göre onu her açıdan evrensel ve üstün bir din yapmaya yeterlidir.¹²⁴ Bunun yanında Güngör'e göre İslâmiyet'in insanları bir millet altında toplama amacı hiçbir zaman olmamıştır. O, İslam anlayışına

¹²¹ Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, 19.

¹²² Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, 22.

¹²³ Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, 170.

¹²⁴ Hasan Tanrıverdi, "Erol Güngör'de Dini Düşünce", *Dini Araştırmalar*, 13 (34), 2010, 38.

göre milletlerin ve toplumların tek bir bayrak altında toplanma zorunluluğunun olmadığını ifade eder. Fıkıhın, örfi alanlardaki serbestliğini buna dayandırır. İslâm'ın ilkeleri arasında tek bir devlet fikri işlenmemiş, bunun yerine Allah'ın emir ve yasaklarına uyan bir toplum modeli arzulanmıştır. Öyleyse Müslümanların tek bir bayrak altında toplanmaları fikri dinin değil olsa olsa siyasi oluşumların hedefi olmuştur. Güngör'e göre İslâm'ın hedefi milli bir devletin kurulmasından çok milli farkların gözetildiği bir ümmet birliği olmuştur.¹²⁵

Güngör, İslam'ı gerilemenin sebebi olmadığı olarak gördüğü gibi Hristiyanlığı da ilerlemenin bir nedeni olarak kabul etmez. O'na göre Batı'nın üstünlüğünü ortaya koyan kapitalist düşünce sistemi olurken, İslâm'ı geriye düşüren husus onun özünü oluşturan, Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak gördüğü insanın değerlerini yitirishi olmuştur. İslam'ı dayandığı insan faktörü ile dinamik bir din olarak gören Güngör, her çağda İslam'a yeni yorumlar getirilmesi gerektiği görüşündedir.¹²⁶

Sonuç olarak Erol Güngör, Cumhuriyet Dönemi inkılaplarını ve aydınların bu inkılaplar karşısındaki hareketleri üzerine çeşitli fikirler beyan etmiştir. Bunun yanında sosyalist gruplara ve dönemin pozitivist anlayışına karşı bir İslam savunmasına da girişmiştir. Bir ilim adamı gözüyle kültür ve din konularını herkesin anlayabileceği yöntemlerle izah etmiştir. Maddeci anlayışın karşısına İslâm dinini çıkarmış, bu dinin günümüz insanının problemlerini çözme hususunda diğer dinlerden üstün olduğu görüşünü dile getirmiştir.

1.4. KÖSOĞLU'NUN FİKİR DÜNYASI'NIN TEMEL KAVRAMLARI

Nevzat Kösoğlu (1940-2013), 7 Ekim 1940 yılında Erzurum'un İspir kasabasında dünyaya gelmiş, ilk ve ortaokul öğrenimini burada tamamlamıştır. Erzurum Lisesi'nde başlayan eğitim hayatı Karabük Demir Çelik Lisesi'nde devam etmiş, üniversite öğrenimini de İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde tamamlamıştır. İlerleyen yıllarda *Sabah* gazetesinin Ankara bürosunda çalışmış, daha sonra *Söğüt*, *Ocak* gibi çeşitli dergilerde yazarlık ve editörlük yapmıştır. Siyasete girdiği Milliyetçi Hareket Partisi'nden 1977 yılında Erzurum milletvekili olarak meclise girmiştir. 12 Eylül olayları

¹²⁵ Tanrıverdi, 39.

¹²⁶ Tanrıverdi, 42.

sırasında sanıklar arasında yer alarak bir buçuk yıl tutuklu kalmıştır. 1982 yılında beraat ettikten sonra siyaset alanından uzaklaşarak Türk kültürü ve Türk Medeniyeti üzerine ilmi eserler vermiştir. Türk kültürü alanındaki ilmi eserleri arttırmak amacıyla Söğüt Yayıncılığı kurmuş, Ötüken Yayınevi'nin kurucuları arasında yer almıştır. Bütün bunların yanında uzun yıllar Türk Ocakları Eğitim ve Kültür Başkanlığı görevinde bulunmuş, bu vakıf bünyesinde yer alacak Türk Okullarının da kurucusu olmuştur. Bir fikir adamı olarak Türk medeniyetine yaptığı katkıların sonucunda birçok ödülün yanında 2009 yılında Türkiye Büyük Milleti Meclisi tarafından *“Türk Kültürüne Hizmet Ödülü”* ile onurlandırılmıştır. Türk millî düşüncesinin son dönemdeki mimarlarından biri olarak kabul edilen Kösoğlu, arkasında özgün bir Türk Dünyası ve Türk Medeniyeti anlayışı bırakarak 10 Ekim 2013 tarihinde hayatını kaybetmiştir.

1.4.1. Kösoğlu’nda Amel-İman Kavramları

Kösoğlu’nun tarih ve medeniyete dair bütün bakış açılarında dayanak noktası kabul ettiği, kişilerin ve toplumların inanç ve aksiyonlarına dair düşünceleri eserlerinde amel ve iman birliği ifadeleriyle karşımıza çıkar. Kösoğlu eserlerinde sıklıkla kullandığı amel-iman kavramlarını asla dini-itikadı bir şekilde ele almaz. Onun ifadelerinde iman kavramı, toplumun ve kişilerin ilkelerine, ülkülerine olan bağlılıklarını, amel kavramı ise bu uğurda onların harekete geçme güçlerini ifade etmiştir. Bu bağlılık ve harekete geçme gücü ona göre bir İslam toplumunda olduğu kadar bir Hristiyan toplumunda da ortaya çıkabilir. Nitekim Kösoğlu, Avrupa’nın son asırlarda gerçekleştirdiği çağdaşlaşma hareketlerini, onların gerçekleştirdiği amel-iman birliğine bağlar.¹²⁷

Kösoğlu bu şekilde gerçekleşen amel ve iman birliğini Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşunu ve yükselişini oluşturan unsurlar olarak görürken, bu birliğin bozulmasını da aydın ve halk kesimi arasındaki bağların kopmasına kadar birçok toplumsal hareketin altında yatan sebeplerden biri olarak görür. Bunun yanı sıra Kösoğlu, İslam toplumlarında görülen kültürel soğuma hareketlerinin temel sebebi olarak onların amel ve imanlarındaki bozulmayı gösterir. Kösoğlu’nun amel ve iman bozulması olarak ifade ettiği şey Osmanlı tarihinde iki farklı şekilde kendini gösterir. İlk olarak devletin kurucu ilkelerinden sapılması olarak gördüğü kanun-ı kadimin zamanla etkisini yitirmesi, ikinci olarak da

¹²⁷ Nevzat Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat* (3. Baskı), Ötüken, İstanbul 2020, 56.

Tanzimat'la beraber kültürün yaratıcılığının yavaşlayarak yerini taklide ve taassuba bırakmasıdır.

O, medeniyetleri kuran enerjinin onların amel ve imanlarındaki sağlamlıktan geldiğini, bu kurucu gücün soğuma dönemine kadar hem toplumu hem de kültürü bizzat canlı tuttuğunu ifade etmektedir. Bir devletin yaşam süresini belirleyen asıl faktörün sadece erdemli yöneticiler (padişah, vezir, sadrazam vb.) olmadığını, halktan veya toplumun diğer kesimlerinden (din adamları, askerler, memurlar) başlayan amel-iman bozukluğunun, toplumun tamamının gündelik yaşamına ve hayal dünyasına olumsuz bir şekilde etki edebileceğini ifade eder. Kösoğlu bu tespitinden yola çıkarak, kültürün gücünü ortaya koymanın ve onu sağlamlaştırmanın yolunun, o kültürü temsil edecek insanların eğitiminden geçtiğini öne sürer.

Kösoğlu'na göre böyle bir eğitim sürecinde bireye kazandırılacak fikirlerin değeri bu eğitimin sonunda vadettikleri ile ölçülebilir. Bu nedenle özellikle ilk eğitim kademelerinde temel amaç çocuğun önüne bilgi yığmak değil, onun kimlik ve karakter eğitimlerini milli şuura ve kültüre uygun bir biçimde kazandırmak olmalıdır. Eğitim hayatına devam edeceği ortaöğretim kademesinde ise sağlam bir tarih altyapısı oluşturularak ağırlığını Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşturduğu bir tarih şuuru verilmelidir. Çocuğa ilerleyen zamanlarda verilecek ilmi bilgilerden daha önemli olan, bu eğitim sayesinde çocuk içinde bulunduğu toplum ve kültürün değerlerini içselleştirecek, yaşadığı toplumla arasına herhangi bir kültür krizinin girmesi engellenmiş olacaktır. Böyle bir yurttaş bilincine sahip olan bir birey *'Ben Türk'üm dediğinde, dört bin yıllık birikimi arkasında hissedebilmelidir'*.¹²⁸ Kösoğlu'nun bu görüşünden yola çıkarak Kösoğlu'nun Türk tarihini sadece İslamiyet'in kabulü ile başlatmadığını ve tarihimizin eski dönemlerinden de günümüz bireyinin eğitimine katkı sağlayabilecek değerlerin çıkarılabileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz

Kösoğlu, İslam medeniyetinin bir anda parlamasının sebebini o dönemin Müslümanlarında bulunan yoğun inanç ve aksiyon hareketlerine bağlar. Ona göre İslam'ın doğuş yıllarındaki bu yoğun cevher kendisini, müşriklikten müminliğe geçen sahabilerde fazlasıyla gösterir. Kösoğlu, bunlardan en meşhur örnek olarak Hattaboğlu Ömer'i verir. Yakın tarihimizde de benzer karakter değişimleri için Risale-i Nur

¹²⁸ Nevzat Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat* (3. Baskı), Ötüken, İstanbul 2020, 88.

hareketini örnek gösterir¹²⁹. Bu karakter değişimlerinin ne derecede etkili olabileceğini diğer toplumlarda yaşanan amel ve iman hareketleri ile örneklendirir.

Örneğin aslında hiçbir ciddi fikre dayanmayan Alman Nazi hareketinin çok basit bir şekilde Alman ırkçılığına ve Yahudi düşmanlığına dayandığını ifade eder. Ancak Hitler topluma mâl ettiği bu aksiyonu kısa zaman içerisinde büyük ekonomik başarılarla taçlandırmış ve bir inanç hareketine dönüştürmüştü. Eğitim ile de desteklenen bu hareket bire süre sonra Hitler'in hayalindeki topluluğu yaratmıştır. Temel düşünceleri oldukça zararlı olan bu hareket bütün bu eksikliklerine rağmen bir amel ve iman birliği ile oluşturabilmiştir. Kösoğlu, aynı şekilde Sovyet Marksizmi'nin ilk yıllarındaki başarısını, Sovyet halkının *'heyecanlarının yüksek, inançlarının diri'*¹³⁰ olmasına bağlar.

Kösoğlu'nun bahsettiği bu harekete geçirici güç kendisini genellikle dini hareketlerde gösterir. *'En büyük iman hareketinin dinler aracılığıyla'*¹³¹ gerçekleştiğini belirten Kösoğlu, bu hareketi başlatabilecek gücün hemen hemen her toplumda var olduğunu söyler. Başarısız olan örneklerin temel sebebi de toplumun sahip olduğu hareket gücünü inançlarıyla destekleyemiyor oluşudur. Eğer toplum sahip olduğu hayat enerjisini değerlerine ve kültürüne uydurur, kendi içinde inanç ve eylem bütünlüğünü sağlayabilirse, işte o zaman kendine has bu değerler ile kendi medeniyetini yaratır. Bu şekilde yaratılan medeniyet de kendine has üslubu ile kendini hemen belli eder. *'Öyle ki, bizimle oturup kalkanlar, bizimle selamlaşanlar, bizimle ahitleşenler bizim Türk olduğumuzu anlarlar'*¹³²

Kösoğlu, her ne kadar medeniyetleri yaratan itici güç olarak din kavramını görse de amel-iman ilişkisini tamamen bir dinin veya dini inancın tekelinde ele almaz. Onun zihnindeki iman anlayışı toplumun sahip olduğu ve inandığı fikirlere kendisini sıkı sıkıya bağlamasından geçer. Bu şekilde gerçekleştikten sonra Kösoğlu'nun 'din' olarak gördüğü itici güç kendisini İslam inancında da Hristiyanlık inancında da gösterebilir. Bir toplum fikirlerine ne kadar samimi bir şekilde bağlanmışsa, eylemlerini ne ölçüde bu fikirlerine göre yerine getiriyorsa, inancı da o denli güçlü olacaktır. Kösoğlu bu mesele ile ilgili

¹²⁹ Nevzat Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak* (4. Baskı), Ötüken, İstanbul 2017, 102.

¹³⁰ Nevzat Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası* (4. Baskı), Ötüken, İstanbul 2020, 12.

¹³¹ Nevzat Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik* (6. Baskı), Ötüken, İstanbul 2018, 151.

¹³² Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 172.

‘hak’ din olarak İslam dinini kabul ettiğimiz halde, ‘Protestan’ Hristiyan inancının Avrupa’ya kapitalist devrimi gerçekleştirecek eylem gücünü sağlamasını örnek verir.

Bu noktada Kösoğlu batıdaki reform olaylarının her ne kadar Avrupa’nın sınırlı bir bölümünde gerçekleşmiş olursa olsun, bir inanç tazeleme hareketi olarak sayılabileceğini, bugünkü Batı medeniyetinin oluşmasında bu itici gücün etkisinin olduğunu ifade eder.¹³³ Kösoğlu gibi Karpat da Osmanlı ve İslam örneklerinden yola çıkarak medeniyetlerin oluşumunda –bu oluşum hangi inanç çevresinde gelişirse gelişsin- dini bir zemini gerekli görmektedir. Karpat’a göre herhangi bir dine veyahut manevi desteğe dayanmayan toplumların ömürleri asla uzun süreli olamayacaktır.¹³⁴

1.4.2 Kültür ve Üslup

Nevzat Kösoğlu’nun medeniyet kavramına dair yaptığı yorumlar kültür ve onu meydana getiren üslup hakkında olmuştur. Kösoğlu, toplumdaki bu üslup anlayışının da aynı şekilde toplumun amel-iman birliğine göre şekillendiğini ifade eder. Ona göre toplumun temel ilgisi ve arzusu ne yönde ise eylemler de bu doğrultuda yaratılacaktır. Kösoğlu, bu durumu en sade şekilde *“anlıları öldürmenin yasak olduğu bir inanç toplumundan savaş tekniklerini geliştirmesi beklenemez”*¹³⁵ örneğiyle açıklar. Yine başka bir örneğinde Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet anlayışında toplumdaki Türklük kavramının İslam kimliği etrafında şekillenmesinden ötürü, Türkçe konuşan, ibadetlerini Türkçe yapan Karaman boyuna bağlı Hristiyan Türklerin, mübadeleye tâbi tutularak Yunanistan’a gönderilmesi örneğini verir.¹³⁶

Kösoğlu’na göre üslubunu ve kültürünü sahip olduğu amel-iman biçimine göre oluşturan medeniyetler artık o vakitten sonra karşılaştıkları hiçbir kültür ve düşünceden şüphe duymaz, aksine onları da kendi medeniyet hamleleri içerisine katar. Toplumların bu en üretken döneminde kültür, onu yaratanlar eliyle farklılığını tüm dünyayı kabul ettirir.

¹³³ Kösoğlu, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı*, 173.

¹³⁴ Kemal Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, (Çev.: Güneş Ayas) (3. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2009, 9.

¹³⁵ Kösoğlu, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı*, 158.

¹³⁶ Kösoğlu, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı*, 116.

Kösoğlu, böyle bir kabul edilişteki en büyük emeği ve sorumluluğu insana yükler. Bu süreci meydana getirebilecek fikirler ve eylemler ancak onu gerçekleştirebilecek kabiliyete sahip insanları yetiştirdiği toplumlarda ortaya çıkacaktır. Kösoğlu, bu görevi de sadece bir kişinin sırtına yüklemeyi, ona göre bu hamleden toplumun her bir ferdi bizzat sorumlu olacaktır. Çünkü medeniyet hamlesini ilmek ilmek örecekle olan da bozacak olan da bizzatı insanın kendisidir. Eğer toplum bu aksiyonu yakalar, hareketi toplumun tamamına mâl edebilirse işte o zaman *‘Sinan Selimiye’sini, Itri Nevakâr’ını yapmaya başlayacaktır.’*¹³⁷

Kösoğlu’nun, kültürümüzün bu yaratıcı gücüne dair verdiği örneklerin onun bu konudaki ilgisini ortaya koyar. O, Türklerin simge isimlerinden biri olan Mehmet isminin aslının Arapçadaki ‘Muhammed’ isminin Türk hançeresine uydurulmuş hali olduğunu söyler. Kültürümüzde ‘mehmetçik’ olarak topluma mal olmuş bu dönüşümden sonra artık kimse mehmet isminin Türkçe olmadığını iddia edemez. Onun bu kabullenişindeki esas yöntem, kültüre sokulan nesnenin kaynağından, maddesinden ve ifade ettiği anlamından bağımsız olarak hâkim kültürün onu işleyerek ‘kendisine’ dönüştürmesi olarak ifade edilmiştir.

Kösoğlu aynı şekilde bezinin Amerika’dan, boyasının Hindistan’dan gelmiş olmasının, Türk bayrağının kendisinden bir şey kaybettirmeyeceğini dile getirir. Bizim nazarımızda yine kutsaldır ve ona saygımızda herhangi bir değişiklik olmaz. Selimiye Camii’ni de örneklerine katan Kösoğlu, onun yapımında farklı milletlere ait mimari yöntemlerden, yabancı ülkelerden gelen yapı malzemelerine kadar bütün farklı girdileri sayar. Kubbesi, kemeri, taşı, minaresi bambaşka bir coğrafya ve kültürden gelmiş olabilir, ancak inşaat bittiğinde ortaya çıkan özbeöz Türk’ün Selimiye’sidir. Türk mimarisi denilen gerçeklik artık ortaya çıkmış olup inkârı da imkânsızdır. Yapılan bu ‘şekil verme’nin ardından artık sıradan bir kimse bile belli noktalara bakarak bu caminin Arap kültüründen, Fars kültüründen yahut Türk kültüründen hangisine ait olduğunu rahatlıkla söyleyebilir. Öyleyse denilebilir ki medeniyet güçlü olduğu bu yaratıcı döneminde ne kadar çok kültürle etkileşime geçerse ömrü de o denli uzun olacaktır. Hâkim kültür yaratıcı olduktan, toplum inanç ve eylem birliğini sağladıktan sonra medeniyet yaratma işi bundan ibarettir. Kültür ancak her daim kendini yenileyip, kendini baştan yarattıkça

¹³⁷ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 7.

canlı sayılabilir. Sadece kendi içerisine kapanmış, hiçbir alışverişe imkân sağlamayan kültür en hafif benzetmeyle ‘ölü’ kabul edilir. Kösoğlu’na göre böyle bir kültür olsa olsa ‘‘Avustralya’da zaman zaman keşfedilen yerli kabile kültürüdür’’¹³⁸.

Kösoğlu’nun bahsettiği bu durumu daha geniş bir perspektifte inceleyen Mümtaz Turhan, Osmanlı’nın kültürünü koruma hususundaki gücünü, imparatorluğun farklı dönemlerdeki kültürel ve ticari ilişkileri üzerinden değerlendirir. Turhan, Osmanlı’nın daha kuruluş yıllarından itibaren Avrupa ile gerek savaş gerekse ticaret yönünden sıkı ilişkiler kurmuş olduğunu ancak hiçbir zaman 17. yüzyıldan sonraki dönemlerde olduğu gibi edilgen bir ruh haline girmediğini ifade eder. Örneğin 14. yüzyılda Venedik ve Cenevizlilerle savaş, ticaret ve siyaset sebebiyle çok derin ilişkiler kurulmuş, ancak sonucu İtalyan kültürünün Osmanlı’yı etkilemesi olmamıştır. Belki de bu durum Kösoğlu’nun dile getirdiği kültürün yaratıcı döneminin en büyük göstergesiydi.¹³⁹ Ancak takvimler 19. yüzyılı gösterdiğinde Avrupa’daki yaşam tarzı ve üretim modeli Osmanlı’da yaşayan herkesin ilgisini çekmeye başlar. Bu yönelimin özellikle 1853 Kırım Savaşı ile hız kazandığını söyleyen Karpat, bu süreçte Ruslara karşı Osmanlı’ya yardıma gelen İngiliz askerlerinin İstanbul’a yerleşerek toplumun Batı’yı daha yakından tanımasını kolaylaştırdığını ifade eder.¹⁴⁰

Kösoğlu’na göre kültür bu canlılığını bir kez yitirdikten sonra dışarıdan gelen her müdahaleye açık olur. Toplum kendi değerlerine yabancılaşır, kendi olduğu için kendinden nefret eder. Kültürün bu şekilde özgüvenini yitirmesi ve devamında ortaya çıkan kimlik bunalımı özellikle Ahmet Hamdi Tanpınar’ın eserlerinde sıkça işlenen bir konu olmuştur. Nitekim *Mahur Beste* adlı romanında Tanpınar, kültürdeki canlılığın kaybı ile medeniyetin iflâsını bir tutar:

‘‘...sen bir medeniyetin iflâsı nedir, bilir misin? İnsan bozulur, insan kalmaz; bir medeniyet insanı insan yapan manevî kıymetler manzumesidir. Anlıyor musun şimdi derdin büyüklüğünü?... Cahilsin; okur, öğrenirsin. Gerisin; ilerlersin. Adam yok;

¹³⁸ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 20.

¹³⁹ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1987, 220.

¹⁴⁰ Kemal Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, (Çev.: Dilek Özdemir), İmge Kitabevi, İstanbul 2006, 490.

yetiştirirsin, günün birinde meydana çıkıverir. Paran yok; kazanırsın. Her şeyin bir çaresi vardır. Fakat insan bozuldu mu, bunun çaresi yoktur...’’¹⁴¹

Medeniyetimizin yaşamış olduğu kılık kıyafet değişimleri de milli üslubumuzun konuları arasında yer alması bakımından Kösoğlu’nun eserlerinde sıkça işlenen bir konu olmuştur. Özellikle Sultan II. Mahmud ile başlayan giyim kuşamdaki modernleşme hareketleri, fesin gündelik hayata girişi ve Cumhuriyet Dönemi’ndeki kılık kıyafet uygulamaları toplumun farklı tepkileri ve kabullenişleriyle tarihe geçmiştir.

Kösoğlu’na göre yaşanan bu değişimler ıslahat ya da devrim isimleriyle ortaya çıkmış olsa da halk tabanında ciddi tenkitlerle karşılanmıştır. O, bu durumun en önemli sebebini toplumun bu değişimleri kendi inanç ve medeniyet anlayışı içerisinde üretememiş olmasına bağlar. Bu düşünce yapısının ilk faturası II. Mahmud’a kesilmiş, padişah her ne kadar Osmanlı’nın duraklama döneminde yeni bir soluk getirme amacıyla hareket etmiş olsa da ‘gâvur padişah’ yakıştırmalarından kurtulamamıştır.

Gündelik hayata dokunan reform ve inkılapların arka planına bakacak olursak II. Mahmud’a karşı böylesine ağır bir isimlendirme politikasının sadece halk nazarında değil ulemâ nezdinde de bir karşılık bulduğunu söyleyebiliriz. Nitekim II. Mahmud döneminde gerçekleştirilen reformlarda görülen bir diğer husus ulemaya karşı bazı konularda cephe alınmış olmasıdır. Ulemâ ile arası reformlar sebebi ile oldukça açık olan II. Mahmud, onlara siyaset alanlarından çekilip sadece din işleriyle ilgilenmelerini söylemiş, şeyhülislamın Frenk geleneklerine karşı aşırı ilgi gösterilmesini eleştiren bir kararını da yırtarak bu yetkinin sadece hükümdara ait olduğunu ifade etmiştir.¹⁴² Bu olaylar iki taraf arasındaki soğukluğun belki de en açık örneklerinden birisi olmuştur. Bütün bunların yanında zorunlu hale getirilen kılık kıyafet uygulamaları, memurlar için sakalların tıraş edilmesi gibi zorunlu uygulamalar sonucunda ulema da halktan geri kalmayıp II. Mahmud’a ‘‘*Türklerin Deli Petrosu*’’ yakıştırmalarında bulunmuştur.¹⁴³

II. Mahmud’un ıslahatlarındaki yöntem yanlışlığı dönemin Avrupalı siyaset adamlarından Metternieh’in o zamanlar İstanbul’da görev yapmakta olan Baron von Stürmer’e yazdığı mektupta bahsi geçen konulardan biri olur. Bu mektupta Metternieh, Sultan Mahmud’un ıslahat yolunda seçmiş olduğu yöntemin yanlış olduğunu, yaptığı

¹⁴¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mahur Beste* (19. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, 91.

¹⁴² Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (4. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, 177.

¹⁴³ Karpas, *Türk Demokrasi Tarihi*, 95.

yeniliklerdeki en büyük hatanın yeniliklerin muhtevası dururken bütün enerjisini şekillerine harcamak olduğunu dile getirir. Bunun yanında Metternieh, Sultan Mahmud'un milli şekillere bağlı kalarak gerçekleştirdiğinde kolaylıkla başarılı olabileceği bir imkân varken yeniliği mutlak surette yabancı şekillere bağlı kalarak hazırlamasını ve uygulamasını yapılan hatalardan bir diğeri olarak görür.¹⁴⁴

Olaya toplumun gözüyle bakıldığında, toplum kendisini bir yenilenmenin içerisinde olmaktan çok 'gâvura' yenilmiş ve 'onun gibi' olmaya zorlanmış olarak görmekteydi. Kösoğlu'na göre halk belki de haklı olarak, gâvura benzemekle, kültürün eski yaratıcılığına kavuşmayı birbirinden farklı yollar olarak görüyordu. Batıdan gelen bu kılık kıyafet devrimlerine son derece eleştirel bakılırken, Osmanlı toplumunun fes'i kabullenışı ve onu kendine oldukça rahat şekilde mal etmesi bütün bu olaylardan ayrı bir şekilde incelenmesi gereken bir durumdur. Osmanlı'nın çöküş denebilecek bir evresinde gelen fesin farklılığı diğer hareketler gibi batıdan özenme yoluyla değil, imparatorluğun içerisinden, Kuzey Afrika'dan geliyor oluşuydu. Belki de bu küçük farklılık Osmanlı'nın onu işleyebilmesine imkân tanımıştı. Bahsettiğimiz bu küçük farklılığı Mollaer bizlere Celal Nuri'nin bir ifadesiyle özetler: '*Müslümanlar, terakkiyat-ı medeniyeyi ancak Müslüman bir menbadan istinbat ve kabul eylerler.*'¹⁴⁵

İşte bu düşünce son dönem Osmanlı aydınlarının belki de en fazla mesai harcadığı meselelerden biri olmuştur. Üstelik gerçekten de bu kabul o denli kuvvetli bir şekilde gerçekleşmişti ki imparatorluğun asırlar süren hayatının küçük bir döneminde kullanmış olduğu fes, bugün bile Avrupalı'nın zihnindeki Osmanlı tasvirini oluşturmuştu. Aslında bu örnek Osmanlı'nın son zamanlarına kadar yaratıcılık özelliğinin var olduğunun bir kanıtı olarak da kabul edilebilir.

Benzer bir örneği Cumhuriyet Dönemi için de kabul edebiliriz, her türlü serpuş ve fesin yasaklandığı Cumhuriyet Dönemi'nde de şapka olduğu şekliyle halk nezdinde kabul edilmemiştir. Bu konuyla alakalı olarak Turhan'ın eserlerinde halkın şapkaya bakış açısının örnekleri görülebilir. Şapka takmanın Türk halkının gözündeki esaret ile bir tutulduğunu ifade eden Turhan şu olayı anlatır: Bir İstanbul efendisi hizmetçilerinden birinin ne kadar sadık olduğunu denemek için ona elindeki şarabı içmesini emreder. Olay

¹⁴⁴ Turhan, 165-166.

¹⁴⁵ Mollaer, "Mucitler ve Kâşifler ya da Kemalizm ve İslamcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", 152.

karşısında şaşırıp kalan uşak çaresiz bir şekilde şu ifadeleri dile getirir “*Allah Allah! Efendim neredeyse bana şapka giy diyecek.*”¹⁴⁶

Şapkanın toplum içerisinde kabul görmesi için onu halktan biri yapacak dokunuşlar gerekmiştir. Bu doğrultuda denilebilir ki şapka ancak onun ‘Müslümanlaştırmasıyla’ toplumda kendine yer bulabilmiştir. Söz konusu ‘Müslümanlaştırma’ eylemi, halkın namaz kılarken şapkayı ters döndürmesi yoluyla gerçekleşir. Toplum kendi bakış açısını şapkaya bu şekilde yansıttıktan sonra artık o bizim kültürümüzün bir eseri olmuş, ‘Batılı olma’ özelliğini kaybetmiştir. Hatta Kösoğlu’nun ifadesiyle o kadar ‘bizim’ olmuştur ki, “*Ankara’nın ulus meydanına köylülerin girmesi yasaklandığında köylü olmanın ölçütü olarak kasket kabul edilir, kasketi olanlar meydana sokulmaz*”¹⁴⁷.

Kösoğlu’nun kültür meselesine dair yorumlarından biri de ‘kültür soğuması’ olmuştur. Ona göre kültür hamlesi gerçekleştirildikten sonra yaratıcılık serüvenine soluksuz bir şekilde girilir, ancak kültür zamanla yeni hamleler yapamamaya, karşılaştığı yeni fikir ve davranışlara eskisi gibi yön verememeye başlar. Kösoğlu, bu durumun temel sebebini toplumun inanç ve eylemlere bağlılığının zamanla azalması olarak açıklar ve “*ilk yansımasının aydınlarda ortaya çıktığını*”¹⁴⁸ söyler. Krizin devamında ilk olarak aydın kesim kendi inanç ve kültür birikimini sorgular ve kendince içinde bulunduğu duruma çözümler üretmeye çalışır. Ancak kültürdeki bu soğuma bir kez başladıktan sonra geri dönüşü neredeyse imkânsız bir hal alır. İnançtaki eksiklik aydının eylemlerini zedelerken, eylemlerdeki zedelenme de aydının inancındaki tutarsızlığı arttırmaktan başka bir şey yapmaz, bu süreç böyle devam eder. En sonunda içinde bulunduğu kriz durumunu çözemeyen aydın, kendi kültür ve medeniyetinden kuşku duymaya başlar.

Aydın kesimde yaşanan bu kuşku durumunun halk tabanında karşılığı tam zıttı bir şekilde ‘kendinden şüphesiz emin olma’ şeklinde olur. “*Halk kesiminde soğumanın başlamasıyla, koruyuculuk ve kendi üstüne kapanma temayülleri artar*”¹⁴⁹. Denilebilir ki aydın ne kadar kültürünün yaratıcılığından kuşku duyuyorsa, halk da kendi kültürünün güçlü ve yıkılmaz olduğundan o derece emin olur. Tarihimizde gerçekleşen aydın-halk

¹⁴⁶ Turhan, 227.

¹⁴⁷ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 55.

¹⁴⁸ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 116.

¹⁴⁹ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 117.

çatışmalarının da birçoğunun bu zıtlıktan kaynaklandığı düşünülebilir. Böyle bir denklemde halk ve aydının konumu daima birbirlerinin karşısıdır.

Nitekim Cumhuriyet Dönemi'nin ilerleyen yıllarında muhafazakâr aydınlarımızın üniversitelere dair eleştirilerinden biri bu kurumların öğretim planlarının ve içeriklerinin yabancı kaynaklardan alınması olmuştur. Kafesoğlu, aydınlarımızın halkın gerçeklerinden ve manevi değerlerinden uzak bir okumuş kitlesi olarak ortaya çıkmasını bu duruma bağlar.¹⁵⁰ Nitekim Peyami Safa'nın 14 Aralık 1959 yılında *Tercüman* gazetesinde yayımlanan '*İstanbul Üniversitesindeki Mescit*' yazısında üniversitedeki küçük bir odanın mescide çevrilmesine karşı gelenleri eleştirmiş, Avrupa ve Amerika'daki üniversitelerde dahi bizdeki mescitlerin benzeri yapılar olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Dönemin üniversite rektörünün mescidi laik bir üniversiteye uygun görmediği görüşüne de '*Batıda Allahsız okul ve üniversite yoktur.*'¹⁵¹ ifadesiyle karşılık vermiştir.

Kösoğlu toplumda gerçekleşen bütün bu soğuma ve bozulma hareketlerine rağmen toplum içerisinde millî kültürü ayakta tutacak, dönemin ruhuna uygun bir medeniyet tanımlı yapacak kişiler çıktığını da ifade eder. Kösoğlu'nun dünyasında Nurettin Topçu, Erol Güngör, Dündar Taşer gibi 'millî kahraman' sıfatını kazanan kimseler işte tam da böyle bir durumda, toplumun sahip olduğu kültüre yüz çevirmek yerine, onu içinde bulunduğu bu döngüden çıkarmak kavgasını verenler olmuştur.

1.4.3. Etnik Gruplar Ve Mozaik Kültür Meselesi

Kösoğlu, hem Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma sürecinde etnik grup ve azınlıkların önemli rol oynamasından hem de Cumhuriyet Dönemi'nde devam eden Ermeni meselesi ve Kürtçülük olaylarından ötürü etnik gruplara ve toplumda yaşayan kültür topluluklarına özel ilgi duyar. Bu olayları çok hassas konular olarak görür, çoğu zaman art niyetli Batılı devletlerin ve toplum içerisinde yaşayan bölücü grupların bu kavramlar üzerinden Türkiye Cumhuriyeti'ni yıpratmaya çalıştığını söyler. Türkiye Cumhuriyeti için 'Mozaik kültür' ifadesinin kullanılmasını talihsiz bir davranış olarak görür ve bu konudaki görüşlerini eserlerinde sıklıkla dile getirir.

¹⁵⁰ Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, 210-211.

¹⁵¹ Peyami Safa, *Eğitim Gençlik Üniversite: Objektif 7* (9. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016, 313.

Kösoğlu özellikle kendi döneminde mozaik kültür ifadesini sık kullanan dönemin cumhurbaşkanı Turgut Özal'a bir mektup yazar ve Özal'ın konuşmalarında ısrarla vurguladığı, Türkiye'de yaşayan ve farklı ırklara mensup kişileri Türk saymakla kimlik meselelerinin hallolacağı şeklindeki görüşünü yetersiz bulur. Çünkü bu şekilde yapılmış bir tasnif ırk temelli bir milliyet anlayışı ile sınırlı kalacaktır. Oysa *“Ziya Gökalp ve sonrasında gelen sosyologlarımız Türklük sıfatını ırk birliklerinden daha çok kültür birliğine dayandırmışlardır”*¹⁵². Ziya Gökalp'in düşüncelerinde ırk kavramının asla bir milleti bölücü bir unsur taşımadığını ifade eden Kösoğlu, Gökalp'in 'ırkın olsa olsa yarış atları için önemli olduğu'¹⁵³ düşüncesini nakleder. Yine aynı şekilde meşrutiyet döneminde kullanılan 'ırk' tabirinin günümüzdeki 'soy' değil 'milliyet' ifadesinin karşılığı olduğunu, İstiklal Marşı'nda da farklı yerlerde geçen ırk kelimesinin bu yönde kullanıldığını söyleyen Kösoğlu, bunu ilk dile getiren kişinin Niyaz Berkes olduğunu ifade eder.¹⁵⁴

Kösoğlu'na göre bu şekilde düşünüldüğünde, Boşnaklar Türk ırkından gelmemiş olmalarına rağmen Türk gibi yerler, Türk kültürü çevresine uyum sağlamışlardır ve çocuklarını Türk kültürüne uyumlu bir birey gibi yetiştirirler. İşte bu adaptasyon süreci sağlandıktan sonra o birey her ne kadar Boşnak ırkından gelse dahi bugünkü Boşnakların sayıca fazla olduğu bir coğrafyaya gittiğinde oraya uyum sağlayamaz, geri döner. Çünkü hangi ırktan gelmiş olursa olsun Türk kültürüne uyum sağlamış ve artık 'bizden biri' olmuştur. Aynı şekilde toplumumuzda bulunan, Türk kültürüne uyum sağlamış, etnik kökeni Çerkes olan birinin ırkının ne olduğunu, kendisini Çerkes olarak tanıtmaya kadar asla bilemeyiz.

Kösoğlu daha evrensel bir örnekle açıklamasına devam eder. Bir Alman, Amerikan kültürünü paylaştıktan; dilini, dinini, hayat tarzını Amerikanlaştırdıktan sonra evinde zaman zaman Alman yemeği pişirse de, dedesinin Prusya üniformalı fotoğrafını saklasa da o artık 'Amerikalı' olmuştur.¹⁵⁵ Türk kültürünün de bu tür kültür paydaşlıkları üzerinden var olduğunu söyleyen Kösoğlu, insanları kültürü üzerinden tanımlamak yerine mensubu olduğu etnik grup üzerinden tanımlayan düşünceleri samimi bulmaz. Hatta

¹⁵² Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 17.

¹⁵³ Kösoğlu, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı*, 50.

¹⁵⁴ Kösoğlu, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı*, 51.

¹⁵⁵ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 18.

Kösoğlu'na göre günümüzde ırka dayalı tasniflerin modası geçtiği halde durup durup sen *‘‘Laz kökenlisin, sen Kürt kökenlisin demek olsa olsa akıl bulandırıcıdır.’’*¹⁵⁶

Toplumda gerçekleşen mozaik kültür tartışmaları ise Kösoğlu'na göre oldukça muğlak bir konudur. Bu kavrama herkesin canının istediği şekli verdiğini söyleyen Kösoğlu, Türk toplumu söz konusu olduğunda bu şekilde bir nitelendirmeyi kabul etmemiş, bilinçli veyahut bilinçsiz bir şekilde ayrıştırma yoluna gidildiğini vurgulamıştır. Mozaik kültürün tanımını, ‘ana kültür içindeki etnisitelerin (ırk birliğine dayanan toplulukların) kültürel varlıkları’¹⁵⁷ olarak tanımlayan Kösoğlu Türk toplumunda böyle bir etnisitenin var olmadığını ifade eder. Böyle bir etnisite tanımı sağlayacak ne ırksal bir birliktelik ne de Türk kültüründen bağımsız bir topluluk olduğunu vurgular. Belki de bu tanıma en yakın olabilecek olan Kürt topluluklarını dahi bir ‘Kürt mimarisi, Kürt tarzı’ oluşturmamış olduğu için bu tanıma yerleştirmez, ancak onları diğer kültür oluşumlarından farklı olarak ‘alt kültür’ olarak niteler.

Kösoğlu, bu uğurda özellikle Avrupalı devletlerin Türkiye’de yaşayan Oğuz boylarının 24 boyunu etnisite olarak tanımlamalarını gerçeklik iddiası bulunmayan kara bir propaganda olarak görür. Avrupalı’nın bu oyununa kanıp savunma durumuna geçen siyasetçilerin Türkiye’yi bir mozaik kültürü ülkesi görüp, mozaik kültürün zenginliğinden dem vurmaları Kösoğlu’nu şaşırtır, ancak Kösoğlu bu tür tanımları hiçbir zaman kabul etmez. Onun, toplumda hâkim olan tek bir kültür olduğuna, bunun da Türk kültürü olduğuna inancı tamdır. Mozaik kültür onun zihninde ‘yamalı bohça’ benzetmesinden öte gitmez. Mozaik kültür savunucularının da her söze başladığında *‘‘Çerkes, Kürt, Türk, Elen, Arap’’* diye saydırmalarını da gizli bir ırkçılık hareketi olarak sunar.¹⁵⁸

Kösoğlu, toplumda yaşanan etnik gruplar ve mozaik kültür tartışmalarını çoğu zaman art niyetli, bazen de bilgisizce ve arkası düşünülmemiş ifadeler olarak görür. Üstelik Müslüman bir toplulukta bölücülük ve ayrımcılığa götürecek her tür davranıştan kesinlikle uzak durulması gerektiğini söyler. Bu doğrultuda Bediüzzaman Said Nursî örneğini verir. Said Nursî ‘Osmanlı dağılıyor, biz de bundan sona Kürtler için çalışalım’ teklifiyle gelenleri reddetmiş, tek çözüm yolu olarak İslam toplumunun birliğini görmüştür. Müslüman toplumu parçalamaya yönelik hareketleri ‘unsurculuk’ olarak

¹⁵⁶ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 12.

¹⁵⁷ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 17.

¹⁵⁸ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 41.

gören Kösoğlu, Mısır'da yaşayan Türklerin Türkçülük, Arnavutluk'ta yaşayan Arapların da Arapçılık yapmalarının, Müslüman topluluklar arasında bir bölünme ortaya çıkaracağı için yanlış bir hareket olduğunu söyler.¹⁵⁹

1.4.4. Kimlik Meselesi

Kösoğlu'nun ortaya koyduğu fikirlerin en büyük amacı, Türk kimliğinin çerçevesini oluşturmaktır. Onun ortaya koymaya çalıştığı bu kimlik, kendine özgü varlığını korudukça, toplum her türlü soğuma ve yenilenme hareketlerinden başarıyla çıkabilirdi. O, toplumu bir araya getiren, onu diğer ülke ve milletlerden farklı kılan her bir unsuru böyle bir kimlik tanımı içine alır. Türkülerden minarelere, sofrada adabından düğün merasimine kadar toplumun ortaya koyduğu her bir üslup Kösoğlu'na göre Türk kimliğinin hayata yansımasıdır.

Örneğin hem Arap kültüründe hem de Türk kültüründe 'örtünme' toplum tarafından aranan, istenen bir değerdir. Ancak bir Arap'ın örtünmesiyle bir Türk'ün örtünmesi en azından üslup şekilleriyle birbirlerinden farklı olur. Kösoğlu, bu üslubun nasıl oluşması gerektiği meselesini özellikle Osmanlı üzerinden örneklerle açıklar. Eserlerinde bu meseleyle ilgili Ahmet Hamdi Tanpınar'ın görüşlerine de sıklıkla yer verir:

*'Avrupa'dan gelen her saatin, hatta Avrupa işi bir komidinin dahi üzerine, kendi üslubunun imzası olan bir dantel işlemesinin konulmasıyla, artık onun 'müslümanlaşıverdiğini', öz üslubumuzun bir parçası halinde geldiği'*¹⁶⁰

Kösoğlu'nun örneklerinden biri de Yirmi sekiz Mehmet Çelebi Efendi'nin Fransa gezisinde Paris'in yerinden oynaması olur. Avrupa'nın, Osmanlı'ya ve Türk kimliğine karşı beslediği hayranlık ve merakı, caddelerin sefaret heyetini izlemek için ana baba gününe dönmelerini medeniyetimizin Avrupa'daki yansımaları olarak görür. Fransızların Osmanlı giyim kuşamını merakla incelemeleri, Fransız seçkinlerinin Osmanlı'ya has yemek üslubunu izlemek için Fransa kralından izin almaları, bir Türk rengi olarak kabul edilen turkuazın Avrupa'da nasıl moda olduğu Kösoğlu'na göre medeniyet yaratma gücümüzün en canlı örnekleri olmuştur.

¹⁵⁹ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 144.

¹⁶⁰ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 54.

Kösoğlu, yine bu mesele ile ilgili Bozkurt Güvenç'in 'Türk Kimliği' adlı kitabına ciddi eleştirilerde bulunur. O, her şeyden öte bu eserde Osmanlı Kimliği ve Türk Kimliği arasında bir ayrıma gidilmesini sert bir şekilde eleştirir. 'Türk' olduğunu daha kuruluş yıllarında Oğuz boylarına mensup olmasıyla ilan eden bir imparatorluğu sadece Anadolu'daki iskân ve göç politikalarına bakarak Türk kimliğinden ayırmak Kösoğlu'na göre olsa olsa Marksist bir tarih anlayışından etkilenmenin ürünüdür.¹⁶¹ O'na göre toplumda farklı statülerde yaşayan insanların her ne kadar gündelik hayatı birbirlerinden farklı olsa da, ortak bir kimliğe sahip oluşlarından bu uygulamaların içerikleri aynıdır. Bu şekilde düşündüğümüzde Türk kimliği artık toplumun her kesiminde karşımıza çıkabilir.

Kösoğlu bu şekilde tanımladığı ortak kimlik kavramını çeşitli örneklerle destekler. Örneğin, Osmanlı toplumunda sarayda doğan bir çocuk ile çiftçi bir ailede doğan çocuğun kulakların isimleri aynı ezan ve kamet ile okunacaktır. Ortaya çıkacak fark, eylemlerin başkalığından değil olsa olsa statü farklılığından kaynaklanacaktır. Çiftçi ailede doğan çocuğun kulağına ezan köyün imamı tarafından, sarayda doğan şehzadenin ise güzel sesli saray hafızları tarafından okunacaktır. Ancak okunan ezan yine de aynı ezandır. Aynı şekilde bu iki çocuk aynı yaşlarda sünnet olacak, cenazeleri musalla taşından aynı dualarla kaldırılacaktır. Bu yönden bakıldığında Kösoğlu'na göre toplumda yaşayan insanlar arasındaki isimlendirmeler ne kadar farklı olursa olsun, bu insanlar birbirlerinden farklı iki 'Türk' kavramı ortaya çıkaramayacaklardır.¹⁶²

Kösoğlu, özellikle kimlik meselesinde Kürt vatandaşların Avrupalı devletler tarafından kışkırtıldığını söyler ve Kürt kültürünü, Türk kültürü içerisinde bir alt grup olarak görür. Kösoğlu, sadece ortak bir ırktan gelmenin kimlik oluşumunu sağlamayacağını, kimliğin ırk birliğinden çok değerler birliğinden meydana geldiğini ifade eder. Kürtler, en değerli dehalarını ve yüzlerce yıllık enerjilerini bu toplum için harcayarak Türk kimliği altında farklılıklarını sürdürmüşlerdir. Bu şekilde düşünüldüğünde Kürtlerin kendilerine has bir kültür çevreleri olsa bile yaratıcılıklarını ve aidiyetlerini Türk kültürü üzerinden devam ettirmeleri onları Türk kültürünün özgün bir alt kümesi yapar. Sadece dil üzerinden bir farklılaşma göstermek de bir topluluğun bir kimlikten ayrıldığını kanıtlamaz. Kösoğlu, bu konuda Kürt vatandaşların çok dikkatli

¹⁶¹ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 32.

¹⁶² Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 32.

olmalarını tavsiye ederek, batıdan gelen bölücü telkinlere kulak asmamaları tavsiyesini verir.

Yaptığı kimlik tanımlarına oldukça sadık kalan Kösoğlu, kimlik kavramı üzerinde keyfi oynamalar ve nizama aykırı eklemeler yapılmasını hoş karşılamaz. Toplumun farklı kesimlerinde ortaya çıkan her bir üslup farklılığını dikkatle inceler. Örneğin Türklerin düğün ve nikâh törenlerinde hiç de âdetten olmayan davranışları gördüğünde yazılarında dahi öfkesini saklayamaz. Katıldığı bir nikâh töreninde yarı Arapça yarı Türkçe bir ilahi ile karşılaşır, böyle bir sunumu Türk geleneğinde görmez ve de anlamlandıramaz. Kendisine gelen davetiyede nikâhın camide yapılacağını görür, böyle bir nikâha gitmez. Bu davranışı Hristiyanlara has bir adet olarak görür. Nitekim bu görüşünü de Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) *'bizden olmayanlara karşı muhalefet'* hadisi ile destekler. Kösoğlu'na göre yeni türeyen bu hareketler dindarlık emareleri içerse de içerik olarak sadece basit bir özentiliktir. Kösoğlu, Türk'ün Müslümanlığını kendine has şekliyle korumaya kararlıdır. Onun bildiği, ona öğretilen Türk kimliğinde böyle uygulamalar hiç olmamıştır. Bu olaylara tepkisini şu ifadeyle özetler:

‘‘Biz ağaç kovuğundan çıkmadık; beş bin yıldır tören yapan, düğün dernek kurup sofraya yağmalatan bir cemiyetiz. Câmî denilen yeri de yeni keşfetmiyoruz... Nikâh bizim kültürümüzde her mekanda kıyılabilir, ama câmide kıyılmamıştır; yasak olduğu için değil, ibadet ve tören üslubumuzda olmadığı ve Hristiyanlar kilisede nikâh kıydıkları için’’.¹⁶³

Kösoğlu'nun burada tespit ettiği çarpıklıkların farklı bir tespitini Erol Güngör'de görmekteyiz. Güngör, Hristiyan kültürünün Türk toplumuna nüfuz etmesinin karşılığı olarak insanlarımızın Hristiyan inancına mensubiyetini değil kültür ve değerlerimizin Hristiyanlık bağlantılı yeni tutum ve davranışlarla şekillenmesini örnek verir.¹⁶⁴

1.4.5. Küreselleşme Ve Kültürün Muhafazası

Kösoğlu, siyasi ve dini referanslarını tarihsel süreçler üzerinden oluştursa da güncel meseleleri de bu sürece dâhil etmiş, kültürel yaratıcılığın sürekliliğini bu meselelerin halledilmesine bağlamıştır. İletişim ve etkileşimin bu denli yüksek olduğu bir çağda

¹⁶³ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 47-48.

¹⁶⁴ Yıldız, 25.

dünyanın ortak bir kültüre evrilme ihtimalini eserlerinde sıklıkla işlemiş, dünyadaki iletişimini bu denli hızlanmasıyla kültür çevreleri üzerinde birtakım etkiler yaşanacağını, bu etkinin de en çok kültürüne yabancılaşmış, yaratıcılıktan yoksun toplumları hedef alacağını ifade etmiştir.

“*Evrenselin yerelleşmesi, yerelliklerin de evrenselleşmesi*”¹⁶⁵ olarak görülen küreselleşme kavramı, dünyayı şimdiye kadar benzeri görülmemiş bir hızda kültürel etkileşime sokmayı başarmıştır. Küreselleşme kavramının kabul edilen bir diğer sonucu da eski dönemlerden farklı olarak dünyada olup biten birtakım yeniliklerden ve siyasi gelişmelerden sadece sürecin içindeki kitlelerin değil sürecin dışında kalan diğer toplulukların da net bir şekilde etkilenmesi olmuştur. Örneğin: Türkiye Cumhuriyeti’nin Avrupa Birliği’ne üyelik süreci kapsamında Avrupa’nın Gümrük Birliği Yasası’na uyum sağlaması, bunun yanında Avrupa Birliği’nin mevcut hukuk anlayışı doğrultusunda Türk Ceza Kanunu’nda yaptığı bazı değişiklikler bu minvalde verilebilecek örnekler arasında yer alabilir.¹⁶⁶

Burada dikkat edilmesi gereken husus ise şudur: Bu şekilde gerçekleşecek ilişkilerde teknoloji olarak ileri olan ‘çağdaş’ sıfatıyla diğer topluluklar tarafından arzulanacak, bu arzulanma durumu de kültürel emperyalizm dediğimiz olguyu kolaylaştırıcı hale gelecektir. Bu yönüyle küreselleşme Batı medeniyeti için yayılmanın belki de en etkili yollarından birisiyken, bahsettiğimiz kültürler için tam bir tehdit unsuruna dönüşmektedir.¹⁶⁷ Bahsettiğimiz bu durumla alakalı bir örnek vermek gerekirse ülkemizde tüketilen fast food ürünleri hem isim bakımından –*Big Mac, Hamburger, Coca Cola*- hem de ait olduğu kültür bakımından bir etkileşim oluşturmakta, sadece gıda sektörünü değil hedef kitlenin yaşam tarzını ve kültürel kodlarını da etkilemektedirler. Oysa bir Amerikan için lahmacun yemek sadece lahmacun yemek anlamına gelmektedir.

Küreselleşme kavramına dair yapılan olumsuz eleştiriler daha çok onun coğrafi keşiflerle ortaya çıkan sömürgeleştirme hareketlerinin modernize edilmiş şekli olduğu yönünde olmuştur. Günümüzde küreselleşme hareketlerinin bu modernleşme kapsamında devletler tarafından değil de çok uluslu şirketler tarafından gerçekleştiriliyor oluşu,

¹⁶⁵ Roland Robertson, “Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği”, (Çev.: İhsan Çapcıoğlu), *Dini Araştırmalar*, 6 (17), 2003, 353.

¹⁶⁶ Şevket Topal, “İslâm ve Küreselleşme: Fırsatlar ve Tehditler”, *Dini Araştırmalar*, 6 (17), 2003, 283.

¹⁶⁷ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 177.

sürecin sonunda büyük devletlerin kendinden daha küçük devletler üzerinde hâkimiyet kurduğu gerçeğini değiştirmemektedir.¹⁶⁸ Bu yönüyle küreselleşme kavramına dair karamsar bir bakış açısı geliştiren kişiler bu kavramı bir kurtuluş yolu olarak değil Batılı olmayan tüm değerleri parçalayan bir mekanizma olarak görmüşlerdir. Özellikle Soğuk Savaş döneminin kapanmasıyla dünya üzerindeki kutuplaşmanın teke indiği düşünülürse bu sürecin bir Amerikanlaştırma politikası haline gelebileceği söylenmiştir.¹⁶⁹

Kösoğlu, küreselleşmenin bu tehditkâr haline rağmen dünyanın tek bir kimliğe evrileceği iddialarına pek sıcak bakmaz. Bu konudaki düşüncelerini Sovyetler Birliği üzerinden örnekendirir. Ona göre Sovyetlerin seksen yıl süren ortak bir insan tipi projesi, başarısızlıkla sonuçlanmış, ‘*Sovyetler Birliği’nin parçalanmasından sonra Kazak yine aynı Kazak, Özbek yine aynı Özbek olarak ortaya çıkmıştır.*’¹⁷⁰

Ancak bu devletlerin günümüzdeki profillerine bakacak olursak mutlak bir etkilenmeyi de inkâr edemeyiz. Kösoğlu, bu yönlendirici etkiyi kabul ederek küreselleşmenin bu denli hızlı olduğu bir çağda toplumların kendi kültürlerini dış dünyaya kapatarak bu kavramla savaşılmayacaklarını belirtir. Bu etkilenme karşısında alınacak en etkili önlem toplumun kültürel kodlarını etkili bir şekilde güçlendirmek olacaktır. O, toplumsal değerlerin küreselleşme karşısında sadece halk tabanına yayılarak ayakta durabileceğini söyler. Aksi takdirde toplum karşılaştığı bu yeni eylem ve düşüncelerle baş edemeyecek, yaratma sıfatından da mahrum olduğu için toplum taklit yoluna gidecektir.

Ancak bu taklit de toplumun kendi değer yargıları ile değil etkilendiği kültürün değer yargıları ile gerçekleşecek olduğundan bu alışveriş, toplumda kargaşa ve ikilemden başka bir şey yaratmayacak, Kösoğlu’nun Necip Fazıl’dan verdiği örnekle ‘*cebimizde unuttuğumuz evin anahtarını sürekli farklı yerlerde aramakla*’¹⁷¹ vakit geçecektir. Kösoğlu’na göre böyle bir taklidin sonucu olarak asla kendi gözümüzle görüp kendi zihnimizle olaylara bakamayacak, yapıp ettiğimiz her şey Batı’da yapıp edilenin ikinci, üçüncü tekrar olmaktan öte gidemeyecek, yazdıklarımız da asla Batı’nın literatürüne giremeyecektir.¹⁷²

¹⁶⁸ Topal, 286.

¹⁶⁹ Nadim Macit, ‘‘Küreselleşme, Siyaset ve Din’’, *Dini Araştırmalar*, 6 (17), 2015, 97.

¹⁷⁰ Kösoğlu, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı*, 55.

¹⁷¹ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 141.

¹⁷² Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 63.

Oysa Kösoğlu'na göre küreselleşme gibi bir kavramı İslam için bir tehdit unsuru olmaktan ziyade İslam için işlevsel bir hale getirmek de bizim elimizdedir. Küreselleşmenin dünyayı küçük bir 'köy' haline getireceği hususunda hemfikir olduğumuza göre birbirlerinden bu denli farklı toplulukların bir arada yaşayabilmesi için medeniyetler arasındaki farklılıkları idare edebilecek bir düşünce yapısına ihtiyaç duyulacaktır. İslâm dininin tarihi süreç içerisinde birçok farklı medeniyet ve kültürü bir arada yaşatabilme tecrübesi göz önüne alındığında geriye kalan tek problem Müslümanların küreselleşme ve İslam kavramlarını dünyaya nasıl anlatacağı olacaktır.¹⁷³

Kösoğlu, küreselleşmenin en zor etkilediği alanları başlıca din, dil ve musiki olarak görür. Özellikle dinin kendine has düşünce ve eylem yapısı dikkate alındığında küreselleşmenin yönünü belirleyici gücü kolaylıkla tespit edilebilir. Kösoğlu, toplumların ve kültürlerine birbirleriyle yakınlık-uzaklık ilişkilerinin de çoğu zaman din ekseninde ele alındığını ifade eder. Aynı şekilde küreselleşmeye dair olumsuz izlenimler de din çerçevesinde değerlendirilmiş, küreselleşmenin getirdiği bireyselleşme, kâr hırsı ve kapitalist anlayış karşısında dinin kapsayıcı ve koruyucu yönü ciddi bir alternatif olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁴

Bahsettiğimiz durumlardan farklı olarak özellikle Batı haricindeki toplumların kendi kimliklerini din üzerine veyahut din yardımı ile inşa etmeleri onları küreselleşme karşısında zorlu bir tercih yapmaya sürükler. Ya küreselleşme ve ona dair tüm kavramlara savaş açılarak 'radikal' bir kimliğe bürünülecek ya da küreselleşme ve onun getirdiği zenginliklerden yararlanılırken dinin 'klasik yorumundan' feragat edilecektir.¹⁷⁵ Her iki seçim de bir o kadar zorlu ve sonuç bakımından bir o kadar da karmaşıktır. Kösoğlu'na göre toplumumuz bu açıdan hem kendi kimliğini koruyup hem de 'Batılı' kimliğe sahip olmak gibi zor bir yola çıkmış, her ikisinden de feragat etmiş ancak hiçbirini elde edememiştir. Bu yolun zorluğu ve her iki kimliğe ait ortak değerler yaratma işi yine de fedakâr toplumların üstesinden gelebileceği bir problemdir.

Kösoğlu'na göre bu değerler her ne kadar hayatın dış görünümüyle alakalı olsa da aslında insanların ve toplumların iç dünyalarını kuran başlıca hareketlerdir. Bu değerlere

¹⁷³ Bilal Aybakan, "Küreselleşme Sürecinde İslâmi Değerler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (3), 2006, 402.

¹⁷⁴ İhsan Çapcıoğlu, "Küreselleşme, Kültür ve Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2), 2008, 157.

¹⁷⁵ Çapcıoğlu, 171.

eğilme görevini bütün Türk dünyasının ana istikameti olarak gören Kösoğlu, özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Türkiye'nin kendisinde bulunan potansiyeli gerçekleştirmesi için öncelikle Türk devletlerinin bulunduğu bu coğrafyada atılım yapması gerektiğini söyler. Durağan ve hareketsiz bir duruşu Türkiye Cumhuriyeti'nin çıkış yolu olarak görmez. Onun tanımlarında kuruluş ve yükselme halindeki toplumların en büyük özellikleri daima hareket içerisinde olmaları olmuştur. Öyleyse bu hareket en azından Türki devletlerle iletişim şeklinde başlamalı *''Türkiye, batının bir kenarı yahut doğunun bir uzantısı değil, doğrudan doğruya bir merkez olduğunu''*¹⁷⁶ fark etmelidir. Böyle bir hareketin öncelikle dil, din ve musiki kanallarıyla gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünen Kösoğlu'nun düşünce dünyasında böyle bir hareketin karşılığı tam anlamıyla bir kültür hamlesi olacaktır.

Bu konuyla ilgili görüşleri toparlayacak olursak küreselleşme kavramının önündeki en büyük engelin Batı dışındaki toplumlarda 'zorla' Batılılaştırma yöntemi olduğuna dair olan inanç söylenebilir. Bu inancın bir sonucu olarak birçok toplumda küreselleşme, bir çağdaşlaşma hareketi yerine Batı'nın sömürgeleştirme aracı olarak algılanmıştır.

Aynı şekilde Türk çağdaşlaşmasında Batıcı elit gruba karşı olan en büyük eleştiri onların Batı'nın her alanda en iyi olduğuna dair olan kuşkusuz inançları olmuştur. Çağdaşlaşma tarihimizde dikkat edilmesi gereken husus da budur: Biz Batı tarafından herhangi bir sömürgeleştirmeye maruz kalmadık, sadece katıldığımız bir cihan harbini kaybettik. Ancak Batı karşısındaki bilişsel üstünlüğümüzü ve kültürel özgüvenimizi kesin bir şekilde yitirdik.¹⁷⁷ Batı'ya karşı daha sonra oluşacak olan ilişkilerimizi modernizasyon kavramından öte belki de yenilmişlik harcıyla inşa ettik.

Bireylerin ve toplumların değişim psikolojilerine bakılacak olursa bir insanın kendini doğulu görmekten batılı görmeye geçişi ile çağdaşlaşma hareketine katılımı birbirlerinden tamamen farklı anlamlara gelmektedir.¹⁷⁸ Dikkat edilmesi gereken bir başka husus da özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında -özellikle Avrupa dışındaki ülkelerin- Batı'ya yenilmiş olmalarına rağmen Batı'nın çizmiş olduğu yoldan farklı, alternatif bir ilerleme modeli çıkaramamış olmalarıdır. Sömürge toplumlar dahi özgürlüklerini kazanmak için öncelikle Batılı güçlerle savaşmış, bağımsızlıklarını

¹⁷⁶ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 227.

¹⁷⁷ Mollaer, "Metodolojik Problemlerin Kısacasında Türk Muhafazakârlığı", 179.

¹⁷⁸ Kocabaşoğlu, 33.

kazandıktan sonra da modernleşme kuramlarını Batı'nın mevcut sistemlerini takip ederek oluşturmak zorunda kalmışlardır.¹⁷⁹

1.4.6. İslam'ın Üç Medeniyet Hamlesi: Hicret, Endülüs Ve Tasavvuf

Kösoğlu'nun görüşlerinin çıkış noktası, İslami birikimi ve Türk kültürüne olan bağlılığı olmuştur. O, kültürümüzün ve toplumumuzun her çağda giriştiği yenilenme hamlelerini bu manevi değerlere dayandırmıştır. Kösoğlu, yazılarında İslam'ın şimdiye değin başarılı bir şekilde üç medeniyet hamlesini yaptığını, bir sonraki hamlenin de kültür kodlarımızda mevcut olduğunu dile getirmiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Kösoğlu bu üç iman hamlesini belirtmekle kendi tarihi görüşünü sadece 'kalın çizgilerle' göstermek istemiştir. Ona göre bu hamleler içerisinde belirtmediği 'Selçuklu çıkışı' başlı başına bir hamle, Orta Asya'daki Timur hareketi veyahut 'Timur Rönesansı' yine bu kriterleri fazlasıyla taşıyan bir yenilenme ve açılış hamlesi olmuştur.¹⁸⁰

İslam'ın ilk medeniyet hamlesi olarak 'Hicret' hareketini gören Kösoğlu, bu hamle sayesinde Mekke'de sıkışan, oldukça dar bir mekân içerisinde hamleler yapmaya çalışan Müslümanların kendilerine yeni bir hayat sahası edindiğini ifade eder. Hicretin sonucu olarak Müslümanların Medine'de edindiği yeni meselelerle, kendilerinde bulunan yaratıcı gücün uygulama sahalarını genişlettikleri görülür. Kösoğlu'na göre göç hareketi, kuruluş ve yükselme döneminde bulunan bir medeniyet için sahip olduğu yaratıcılığı, yepyeni bir hareket alanına uygulamak demektir. Eğer Müslüman toplum bu dönemde yaratıcılığını kaybedecek olsaydı şüphesiz bu hicret hareketi onlar için kaçınılmaz bir 'asimilasyon' olacaktı. Ancak Müslümanlar bu dönemde gerçekleştirdikleri dönüşüm hamleleriyle bu etkileşimden başarılı bir şekilde çıkmışlardır.

İkinci medeniyet hamlesini Endülüs Müslümanlarına atfeden Kösoğlu bu hamleyi aynı şekilde 'göç' temalı bir harekete dayandırır. Ancak bu sefer göç kendi coğrafyası içine değil farklı bir coğrafyaya doğru gerçekleşmektedir. Afrika kıtasında yaşayan Berberilerin ve uzak Arap diyarlarından gelen Müslümanların, sahip oldukları iman heyecanı ile hareket eden bu göç hareketi, kendi kültürel problemlerinin yanı sıra Avrupa

¹⁷⁹ Mollaer, "Metodolojik Problemlerin Kısacasında Türk Muhafazakârlığı", 181.

¹⁸⁰ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 84.

coğrafyasının da kültürel problemlerini karşısına alarak kendisine muazzam bir çalışma sahası oluşturmuştur.

Kösoğlu bu iman hareketlerinin soğuma dönemlerini, hamlelerin devamında bir geleneğin oluşturulması ve katı müesseselerin ortaya çıkmasıyla başlatır.¹⁸¹ Kültür artık bu dönemde yaratıcılıktan muhafazakârlığa geçmiş bulunmaktadır. Mevcut kültür ve kurumlar korumaya geçilir, toplumsal değerler konusunda zihni hassasiyetler artsa bile davranışlarda buna paralel bir yükseliş görülmez. Böyle bir durumun devamında yeni bir kültür hareketinin gelmemesi kültürü iyice soğuma ve savunma durumuna geçirir, fikirlerdeki katılaşmalar da gittikçe artar.

Kösoğlu işte tam da böyle bir zamanda kültürün soğumasına imkân vermeyen ‘tasavvuf’ hareketlerini, İslam’ın üçüncü medeniyet hamlesi olarak görür. Ancak bunu dönemin İslam coğrafyasının tamamına uygulamaz. İslâm coğrafyasının Mağrib gibi güney kısımlarının bu hareketi gerçekleştirmede kısmen başarısız olduğunu söyleyen Kösoğlu, bu iman hareketini daha çok Türkistan bölgesindeki Kuzey hareketinde, Türk boyları arasında görmektedir.¹⁸² İşte böyle bir iman hamlesinin sonucu olarak ortaya çıkan eser ‘Osmanlı İmparatorluğu’ olmuştur. Osmanlı’nın da aynı şekilde göç hareketlerini canlı tutup batıya yönelmesi, tasavvuf hareketinin insan unsurunu en etkili şekilde kullanabilmesine imkân tanımıştır. Bu şartlarda ortaya çıkıp, böylesine yüksek bir gerilimi kullanan toplum kendine has bir üslupla Osmanlı medeniyetini gerçekleştirmiştir.

¹⁸¹ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 83.

¹⁸² Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 84.

İKİNCİ BÖLÜM

NEVZAT KÖSOĞLU'NUN TÜRK DÜNYASI ve TÜRK MEDENİYETİNE DAİR DÜŞÜNCELERİ

Nevzat Kösoğlu, yayımladığı kitaplarda, dergi yazılarında ve katıldığı seminerlerde görüşlerini tarih temelli tezlerle ortaya koymuştur. Kitaplarının içeriği okura daima onun derin tarih bilincini yansıtır. Türklük tanımını Orta Asya boylarından, Türklerin İslamlaşma hareketine, halifelik seçimlerinden Selçuklu hükümdarlarının mezhebi kimliğine kadar oldukça geniş bir çerçevede işler. Bu bilgi birikimini yazmış olduğu 4 ciltlik *‘Türk Dünyası Tarihi ve Medeniyeti Üzerine Düşünceler’* adlı eserinde detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu eserinde Hun İmparatorluğundan başlayarak ‘İlmihal Medeniyeti’ olarak adlandırdığı Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılışına ve Cumhuriyetin ilanına kadar olan süreçleri detaylı bir şekilde işlemiştir.

Kösoğlu’nun eserlerinde Cumhuriyet Dönemi’nden günümüze kadar olan süreci de konu başlıkları olarak görmekteyiz. Ancak asıl uğraşı alanı daima Osmanlı İmparatorluğu olmuştur. Kösoğlu, devletin kuruluş, yükselme ve dağılış dönemlerini, bu dönemlerin devlet adamlarını ve o günün dünyasında yaşanan hareketliliği kendine has üslubu ile dile getirmiştir. Özellikle günümüze ait sorunların hem cevabını hem de nedenlerini geçmişteki mazimizde aramaktan çekinmez ve tavsiyeleri de daima bu yönde olur. O, devletleri kuran zihinleri o devletin var oluş sebebi olarak sayar ve bu kurucu ilkelerin ihlallerini daima kriz sebebi olarak kabul eder.

2.1. KÖSOĞLU'NUN TÜRKLÜK TANIMI

Kösoğlu yapmış olduğu Türklük tanımında önceliği Türklerin adalete bağlılık değerine verir. O, İslamiyetten önce Türkleri örfüne ve töresine, İslamiyetten sonra da şeriatına bağlı bir kavim olarak görmektedir. Bu nedenle Türkler arasında adalet kavramı, uyulması gereken bir örf, adet ve şariat şeklinde ortaya çıkmıştır. Türk isminin eski anlamlarından birinin ‘törelî’ olduğunu vurgulayan Kösoğlu, Türk olmanın en temel şartını ‘töre’ye uymak olarak görür.¹⁸³ Öyle ki Türkler kimi zaman örfü kimi zaman da şeriatı yeryüzüne egemen kılma amacı gütmüş, yeryüzünü bu ülkü altında toplamak

¹⁸³ Ayşe Melek Kösoğlu Özyetgin, *Nevzat Kösoğlu Armağanı*, Ötüken, İstanbul 2019, 275.

anlamına gelen cihan hâkimiyetini kendilerine amaç edinmiş kimseler olmuştur. Türklerin hayalindeki cihan hâkimiyeti ülküsü İslam'a geçiş ile hız kesmemiş, kendisini yeni formlara: *İla'yı Kelimetullah* (Allah'ın adını yüceltmek) ve *Nizam-ı Âlem* (Dünyaya düzen getirmek) adıyla Kızıl Elma'ya dönüştürmüştür.

Kösoğlu'na göre Türkler arasında yönetimin her ne kadar güçlü olan boylar tarafından sağlandığı söylene de, böyle bir idare ancak adalet sıfatını taşıması ve adil temellere dayanması şartıyla geçerlilik kazanabilirdi. Nitekim töreye uymadığı gerekçesiyle itaatten vazgeçilen ve kendisine isyan edilen hakanların sayısı az değildir. Bu nedenle O, töre ve şeriatın, devletin üzerinde ve onu sınırlayıcı özelliğe sahip olduğunu ifade eder.¹⁸⁴ Kösoğlu, bu şekilde bir uygulama ile kendisinden 'kut' unvanı çekilen Kapağan Kağan'ın öldürülmesini, Türklerdeki bu anlayışın bir yansıması olarak kabul eder. Adalet sıfatını kaybeden devletlerin mutlak suretle çöküntüye uğrayacaklarını ifade eden Kösoğlu, bu görüşünü kültürümüzdeki "*bir memleket küfr ile durur ama zulm ile durmaz*"¹⁸⁵ ifadesi ile açıklar.

Kösoğlu, Türk'ün adalet değerinin bir zamanlar ne kadar hassas olduğunu Osmanlı'dan bir örnekle şöyle açıklar;

*"Fransız ihtilalinin tesirlerinden olarak, bir kısım Avusturya vatandaşı gencin, şapkalarına kırmızı-mavi kordela takarak Beyoğlu'nda gezmelerinden rahatsız olan Avusturya elçisi Osmanlı hükümetinden bunlara müdahale edilmesini ister. Sadriâzâmın verdiği cevap çok hoştur: Osmanlı ülkesinde başına küfe koyarak gezenlere bile kimse müdahale edemez"*¹⁸⁶

Her ne kadar temel değerlerden de olsa Kösoğlu'nun eserlerinde Türklerin yardımseverliğine ve merhametine yapılan atıflar da çok sayıdadır. Öyle ki II. Haçlı Savaşı'nda yenilgiye uğrayan Haçlı askerlerine yiyecek yardımı yapan Türkler, bunun yanı sıra onları tedavilerini de üstlenirler. Kösoğlu'nun deyiimiyle "*Haçlı aklının anlayamadığı bu merhamet*" sayesinde yaklaşık üç bin haçlı askeri Müslüman olur. Bu

¹⁸⁴ Nevzat Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet* (4. Baskı), Ötüken, İstanbul 2017, 339.

¹⁸⁵ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 134.

¹⁸⁶ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 132.

durum Haçlı kaynaklarında ‘‘Ey, hıyânetten daha zalim olan merhamet! Türkler iyilikleri ile dinimizi satın aldılar’’ ifadesiyle geçer.¹⁸⁷

Söz konusu bu merhamet ele geçirilen kölelere uygulanan muamelelerde de karşımıza çıkar. Özellikle Osmanlı sultanların kölelere vermiş oldukları sadakalar hem sayıları hem de miktarları bakımından meşhurdur. Osmanlı’ya esir düştükten sonra hayatının büyük bir bölümünü İstanbul’da geçiren Bretten’li köle Michael Heberer’in bu konuda çeşitli ifadeleri mevcuttur. Heberer, Osmanlı kadırgalarında forsalık yaptığı dönemlerde forsalara kötü muamelede bulunan zalim tekne sahibinin bir saray kadını tarafından azarlandığını ifade eder. Başka bir örnekte nüfuzlu Osmanlı kadınlarının forsalarda çalışan kölelere sadaka dağıtmaları Heberer tarafından dile getirilir.¹⁸⁸

Kösoğlu’nun yaptığı Türklük tanımlarında dikkat çeken bir başka husus Türklerde kölelik anlayışı görmemesidir. Türkler’in savaş sonucu ele geçen esirleri genellikle sürüleri için çoban olarak kullandığını ifade eden Kösoğlu, köle ticaretinin Türklerde İslamiyet’i kabulden sonra ortaya çıktığını belirtir.¹⁸⁹ O’na göre Osmanlı’da kölelerin durumu dünyanın geri kalanına göre daha iyimser örnekler barındırıyordu. Örneğin bazı köle sahipleri, kölelerinin kendi hesaplarına çalışıp para biriktirerek özgürlüklerini satın alma haklarını onlara tanımaktaydı. Kadı sicillerinde de örnekleri olan bu durum sonucunda köle bazen belli bir müddet hizmet ettikten bazen de belirlenmiş bir işi yaptıktan sonra özgürlüğüne kavuşacağına dair bir taahhünameyi alabiliyordu. Oysa 17. yüzyılda XIV. Louis, Fransız efendilerine getireceği kazancı göz önüne alarak tersanelerde çalışan köleleri affetmek bir yana, cezasını tamamlayan Fransız mahkûmlarını bile bırakmaya gönüllü değildi.¹⁹⁰

Osmanlı’daki bu farklı anlayış köleliğin kaldırılması konusunda da kendisini ön plana çıkarır. Avrupa’da İngiltere’den sonra köleliğin kaldırıldığı ikinci devlet Osmanlı İmparatorluğu olur. Sultan Abdülmecid’in 1847’de yayımladığı fermanla köle ticareti kesin olarak yasaklanır. Çok daha öncesinde II. Abdülhamid İslamiyet’te köleliğin

¹⁸⁷ Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 1- Kültür, Tarih ve Türk Tarihi* (2. Baskı), Ötüken, İstanbul 2015, 135.

¹⁸⁸ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*, (Çev.: Ayşe Berktaş) (2. Baskı), Kitap Yayınevi, İstanbul 2010, 186.

¹⁸⁹ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 116.

¹⁹⁰ Faroqhi, *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*, 188-189.

ekonomik bir değeri olmadığını ifade ederek ve bu sistemin dönemin şartlarına göre değerlendirilip sonuçlandırılması gerektiğini söyleyecektir.¹⁹¹

Kösoğlu, Türklük anlayışına musiki geleneğimizi de dâhil eder. Onun nazarında türküler Türk kimliğinin kendine has imgeleri arasındadır. O, türkülerini bu milletin binlerce yıllık yaşanmışlıklarının ve birikimlerinin hayata yansımaları olarak görür. Çin Seddi'nden kalkıp Anadolu'ya gelirken türkülerimizi de yanımızda getirmişizdir. Türkünün ve musikinin Türklerde ilk dönemlerden beri var olduğunu söyleyen Kösoğlu, buna Attila'nın Burgon kralına bir Hun mızıkacı takımı göndermesini örnek verir. Aynı şekilde Türklerde savaş esnasında gevşeklik gösterildiğinde sazların devreye girip askerlerin morallerinin yükseltilmesinin amaçlanması, musikinin erken dönemde kullanımına verilebilecek en iyi örnek olur.¹⁹² Kösoğlu, türkülerini Türklük tanımıyla öyle iç içe geçirir ki, milli kimlik arayışı içinde olanlara beş vakit namaz üzerine beş vakit de türkü önerir: *'Ey cemaat! milli amentümüzün rükünlerindendir türkülerimiz'*¹⁹³

Kösoğlu, türkülerimizde bulunan ana motifin hasret olduğunu ifade ederek bu motife derin anlamlar yükler. Musikimizde bulunan bu hasret motifi bazen sılaya, bazen sevgiliye bazen de uçan turnaya bağlanır. Öyle ki on dokuzuncu yüzyılda âşık kahvehanelerinde bu motifle hikâye anlatanlar, zaman zaman dinleyicilerin saldırısına uğramış, yeri geldiğinde hikâyelerine sonunu değiştirerek sevgilileri buluşturmak zorunda kalmışlardır.¹⁹⁴ Bu motifi Türk tarihindeki Kızılmelema imgesi ile açıklayan Kösoğlu, hasret motifinin aslında geleceğe dair taşıdığımız özlem ve hayallerimizin işareti olduğunu ifade eder:

*'Kızılmelema, bir kavmi peşinden koşturan ve yaklaştıkça uzaklaşan bir gaye motiftir. Yüz yıllar boyunca Kızılmelema Ayasofya Kilisesi'nde iken, İstanbul'un fethi ile Rim Papa Kilisesi'ne (Roma) ve Beç Sarayı'na (Viyana) geçmiştir...'*¹⁹⁵

Bu ifadelere bakıldığında Kızılmelema tükenmez bir hasreti ifade etmekte, hasret duygusu ise insanı daima diri tutan, ileriye götüren bir duygu olarak kabul edilmektedir.

¹⁹¹ Kemal Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, (Çev.: Şiar Yalçın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004, 319.

¹⁹² Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 77.

¹⁹³ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 61.

¹⁹⁴ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 129.

¹⁹⁵ Nevzat Kösoğlu, "Kültür Değişimleri ve Arabesk", *Türkiye Günlüğü*, 5, Ağustos 1989, 6.

O, bütün bu düşüncelerin kaynağı olarak bir hadis-i şerifi örnek gösterir: “*Mümin dünyada gurbette gibidir*”.

2.2. TÜRKLERDE HUKUKA BAĞLILIK

Kösoğlu, Türk tarihinin hangi dönemini anlatırsa anlatsın, onların töreye ve adalete sıkı sıkıya bağlı olduklarını, yükselişlerini ve diğer milletler tarafından ‘beklenen’ olarak kabul edilmesini de bu ilkeye bağlamıştır. O, bir devletin felsefesini incelerken üzerinde durulması gereken en önemli unsurun hâkim gücün ‘öteki’ anlayışı olduğunu ifade eder. Bu örneği açmak gerekirse eğer Roma toplumunda Roma’lı değilseniz “barbar” ya da Arap toplumunda da Arap değilseniz ‘Acem’ olarak nitelendirilirsiniz. Ancak Kösoğlu bu örneği Türklerde uygulayamaz.

Türklerin eski dönemlerinde ‘töreye bağlılık’ olarak kendisini gösteren bu değer İslamiyet’in kabulünden sonra ‘kitaba bağlılık’ veya ‘şeriata bağlılık’ olarak Türk kimliğinin vazgeçilmez unsuru olmuştur. Öyle ki 1876’da ilan edilen Kânûn-ı Esâsî fikrine karşı çıkanların başında dönemin meşhur devlet adamı Ahmet Cevdet Paşa gelmiş, Müslümanların Kânûn-ı Esâsisi’nin şariat olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁶

Osmanlı imparatorluğunda şeriata ve hilafete bağlılık duygusu o denli ileri bir seviyededir ki Türkler ile daimi rekabet halinde olan Arap ve İran toplulukları dahi Osmanlı’nın bu gücünü inkâr etmemişlerdir. Nitekim Berkes, özellikle 17. yüzyıldan sonraki dönemlerde siyasi olarak tam bir kaos hali yaşanmasına rağmen imparatorluğun nasıl ayakta kaldığı sorusuna cevap olarak bu makama olan saygınlığı ve makamın toplum nezdindeki hâkimiyetini gösterir. Son yüzyıllarda hem siyasi kabiliyet hem de dini hassasiyet bakımından birçok zayıf padişah başa geçmiş olsa da, şeriata olan bağlılık nedeniyle padişahlık makamının tanınırlığı ve saygınlığı kat’i surette zedelenmemiştir.¹⁹⁷

Şeriata uygunluk hassasiyeti Osmanlı hukuk sistemini öylesine kuşatmıştır ki padişahın aldığı bazı kararlar, yeri geldiğinde şeyhülislamlık makamı tarafından, yeri geldiğinde de yeniçeriler tarafından eleştirilebilir durumda olmuştur. Burada biraz da adâleti temsil etmekle görevli sayılan şeyhülislamlık makamının bu temsili

¹⁹⁶ Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 4- Zor ve Yoğun Bir Yüzyıl* (2. Baskı), Ötüken, İstanbul 2016, 268.

¹⁹⁷ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 146.

gerçekleştirirken yeniçerilerin de içinde bulunduğu Kapıkulu Ocaklarını icra gücü olarak kullanması yatar. Kösoğlu'nun ifadesiyle öyle zamanlar gelir ki *“hukuk ve kılıç bir araya gelince, Müslümanların halifesi ve Türklerin Hakanı'nın o muazzam prestiji bir anda yok olur.”*¹⁹⁸ Bu yönüyle Osmanlı hukuk sistemi incelendiğinde padişah için ‘devletin sahibi’ ifadesi yerine ‘devletin başı’ ifadesi daha uygun düşer.

Bu hassasiyet imparatorluğun tam bir kaos içerisinde bulunduğu 1841 yılında dahi kendinden ödün vermez. 1841’de Fransız ticaret kanunundan uyarlanan şirketlerin iflâsı ve poliçeler üzerinde duran kanun hakkında görüşülmeye başlanır. Tasarıyı Meclis-i Vâlâ’ya getiren Reşit Paşa’ya bu kanunların şeriata uygun olup olmadığı sorulur. Paşa’nın *“Şeriatın bu konuda yapacak bir şeyi yoktur”* demesi üzerine ortalık karışır. Ulema *“Bu küfürdür”* diyerek itirazlara başlar. Çok geçmeden Reşit Paşa, Abdülmecid tarafından görevden alınır.¹⁹⁹

Kösoğlu’na göre İslamiyet’in kabulünden önce töreden saptığı iddia edilen Kapağan Kağan’ın tahttan indirilip öldürülmesi, İslamiyetten sonra da yeniçeri askerlerinin ‘şariat isteriz’ sloganıyla aynı temel ilke etrafında dönüp durması Türklerde hukuka bağlılık ilkesinin farklı zamanlardaki benzer tezahürleri olur. Özellikle İslamiyet’in kabulünden itibaren Kur’an ve Sünnetten yola çıkarak devlet yönetiminde kabul edilen ana ilke ‘adalet’ olmuş, adaletin sıhhatli bir şekilde gerçekleşebilmesi için de ‘emanetlerin ehline verilmesi’ ve ‘danışma ile işlerin yürütülmesi’ görüşleri Türklerin devlet yönetimini şekillendirmiştir.

Devlet yönetiminde adalet ilkesine uyulmadığında zulmün ortaya çıkacağını ifade eden Kösoğlu, İslâm tarihinde siyasetnâmelerin, hükümdarların adaletten şaşmalarını engellemek amacıyla yazıldığını ifade eder. Kösoğlu, Nizâmülmülk’ün Siyasetnâme’sinde bulunan bir ilke ile olayın ciddiyetini açıklar: *“Melik inkâr ve küfürle ayakta kalabilirse de, zulümle ayakta kalamaz”*.²⁰⁰

Bunun yanında Osmanlı şehzadelerinin eğitimi için 15. yüzyılda Sinan Paşa tarafından yazılan *‘Maârifnâme’* adlı eserde de hükümdara ülkedeki tüccarlara iyi davranılması öğütlenmiş, onların sayesinde ülkede ucuz malların ve refahın

¹⁹⁸ Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü* (2. Baskı), Ötüken, İstanbul 2016, 11.

¹⁹⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1970, 110.

²⁰⁰ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet* (4. Baskı), 117.

yaygınlaşacağı dile getirilmiştir. Bu sayede hükümdarın şöhretinin diğer memleketlere ulaşacağı söylenerek, yönetime dair öğütler bu tür eserlerle dile getirilmiştir.²⁰¹

17. yüzyılda yaşamış olan Koçi Bey ve 19. yüzyıl fikir adamlarından Tatarcıklı Abdullah Molla başta olmak üzere Osmanlı aydınları yazmış oldukları siyasetnâmelerde şer'i şerife (İslam şeriatına) uyulmadığı konusunda şikâyetlerini dile getirmiş, eserlerde sıklıkla hukukun üstünlüğü ilkesi vurgulanmıştır.²⁰² Kösoğlu 17. yüzyıldan itibaren bu tür siyasetnamelerin sayısının devlet yönetiminde hukuka bağlılığın azalmasına paralel olarak arttığını söyler.

Kösoğlu'na göre toplumda bir kez adalet değeri kaybolursa, ne onu geri kazanmak ve de ortaya çıkan zulmü durdurabilmek mümkün olmayacaktır. Cezalar ne kadar caydırıcılık unsuru taşırsa taşırsın asıl önemli olanın ceza verecek yöneticilerin ne denli adalet sahibi olduğudur. Nitekim Osmanlı'nın son dönemlerinde cezaların arttırılması ve her gün yeni bir ferman çıkarılmasının ne adaleti geri sağladığı, ne de ortaya çıkan zulümleri durdurabildiği görülmüştür. Kösoğlu'nun da ifade ettiği gibi *“adâlet, cezâ tehdidi altında kurulamadığı gibi, zulüm de cezâ tehditleri ile önlenemez”*.²⁰³

Kösoğlu, Osmanlı'nın yıkılışında adalet değerinin bozulmasının süreci hızlandırıcı etkisinden de bahseder. Mahkemelerin önemini gitgide yitirmesi, bireysel hukuk sisteminin çağı yakalayamaması ve en önemlisi de hukuk kurallarının sadece 'Kadı'nın merhametinden ibaret olması onun tespit ettiği nedenlerden birkaçıdır. Öyle ki padişah yeri geldiğinde tüm hukuk sistemini atlayarak kararlar alabiliyor, adalete sadece padişahın huzuruna çıkıp derdini anlatabilen şanslı kesim ulaşabiliyordu. Böyle devam eden bir sürecin sonunda isyanlar veyahut en iyi ihtimalle hoşnutsuzluklar görülmesi kaçınılmaz oluyordu.²⁰⁴

Kösoğlu'na göre bu durumun düzeltilebilmesi için Avrupa'dan alınan eşitlik kavramının adalet değerinin alternatifi olarak görülmesi de Osmanlı tebaasını pek memnun etmez. Özellikle Müslüman halk Islahat Fermanı'ndaki (1856) eşitlik maddelerinden dolayı devletin sahibi ve asli kurucu statülerinin kaybedilmesinden, bazı azınlıklar da diğer azınlıklarla eşit tutulmalarından rahatsız olur. İmparatorluğun

²⁰¹ Karpat, *Osmanlı ve Dünya*, 84.

²⁰² Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 99.

²⁰³ Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 2- Tarihin Türk Asırları* (2. Baskı), Ötüken, İstanbul 2016, 211.

²⁰⁴ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 122.

Müslümanlardan sonra en sadık halk olarak gördüğü Rum ahalisi ‘‘Devlet bizi Yahudilerle beraber etti. Biz İslam’ın tefevvukuna (üstünlüğüne) razı idik’’²⁰⁵ diye itiraz ederler.

2.3. TÜRKLERİN İSLAMİYETİ KABULÜ

Kösoğlu’nun tarih tezlerinden biri de Türklerin İslâmiyet’i kabulünün, her iki tarafa da özlerindeki potansiyele ulaşma imkânı tanımış olduğu iddiasıdır. Ona göre Türklerin İslâmiyet’in koruyuculuğunu ve halifelliğini üstlenmesine karşılık olarak İslam inancı da Türklerde var olan iman, adalet ve cihan hâkimiyeti ülkülerini güçlendirmiştir. Türklerde mevcut bulunan cihan hâkimiyeti inancı kendisini ilây’ı kelimetullah (Allah’ın adını yüceltmek) ve nizâm-ı âlem formunda bulmuştur. Bütün bu fikri yenilenmelerden sonra ortaya çıkan cihad anlayışı kendisini tüm dünyaya ‘kızıl elma’ olarak gösterecektir. Bu evrimin farklı bir yansıması da, İslamiyet’ten önce Türkler’in sosyal hayatlarını ve devlet yönetimlerini töre’ye göre düzenlerken, bu değerin İslam’la beraber ‘şeriata bağlılık’ olarak güncellenmiş olmasıdır.

Bu geçişlerinin kısmen sancısız denilebilecek şekilde gerçekleşmesi Kösoğlu’nda farklı bir düşünceyle karşılık bulur. Kösoğlu her ne kadar erken dönemde Türklerde İslamiyet’le bağdaşmayacak bir takım görüşler bulunduğunu kabul etse de, onlarda bulunan ‘töreye bağlılık’ değerini çok da uzak olmayan bir geçmişte ilahi bir tebliğ ile karşılaşmalarının sonucu olarak görür.²⁰⁶

Kösoğlu’na göre Türkler erken dönemde hava, su, ateş ve toprak gibi maddeleri kutsal kabul etmekle beraber Göktürkler zamanında din anlayışlarının tek Tanrı inancına yükseltmişlerdir. Şaman kültürünün bir din görüntüsü vermediği, daha çok büyücü kimliğine dair işaretler olduğuna inanılmakla birlikte Türklerin eski inançları üç kategoride incelenmektedir: tabiat güçlerine inanç, atalar kültü ve Gök Tanrı inancı.

Bunlar arasında özellikle Gök Tanrı inancı daha çok bozkır hayatı yaşayan Türk toplulukları arasında görülmekte, her ne kadar milli bir Tanrı görüntüsü verse de ilahi sıfatlar bakımından bizlere oldukça yakın gelmektedir. Gök Tanrı, dileme ve irade yoluyla hükümdarları belirlemiş, hükümdarın ve onun çevresinin itibarı Tanrısal

²⁰⁵ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 4- Zor ve Yoğun Bir Yüzyıl*, 236.

²⁰⁶ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet*, 340.

egemenlik çerçevesinde şekillenmiştir. Orhun yazıtlarında geçen ‘‘Tanrıya benzer, Tanrı’da olmuş Türk Bilge Kağan, Babam kağan ile anam hatunu Tanrı tahta oturttu, Tanrı irade ettiği için, kutum olduğu için Kağan oldum.’’²⁰⁷ ifadesi böyle bir görüşe verilebilecek en somut örnek olabilir. Bu inançta, savaşlarda Gök Tanrı’nın yardım etmesi ile zafer kazanılır, Gök Tanrı kendisine itaat etmeyeni cezalandırır ve iktidarı hak etmeyenlerin elinden alır. Bunun yanında kozmolojik yönleri de bulunan bu Tanrı, can verip öldürmesi, bitkiyi meydana getirip şafağın sökmesini sağlaması gibi özelliklerle zihnimizdeki ilahi tebliğe oldukça yakın gözükmektedir.²⁰⁸

Kösoğlu, bu dönemde kabul edilen ‘tengri’ anlayışının hem ‘mavi gök’ hem de ‘tek tanrı’ anlamlarına gelirken ilerleyen zamanlarda bu kavramın sadece ‘tek tanrı’ ifadesine indirgendiğini ifade eder. Yine Mengü Kağan’ın kendisine gelen İslam elçisine söylemiş olduğu ‘‘Biz tek bir Tanrı’ya inanır ve taparız. O’nun emri ile yaşar ve ölürüz. Dünya ve ahirette mücâzat ve mükâfat da O’na aittir. Tanrı, görünen ve görünmeyen her şeyin hâlikidir...’’²⁰⁹ ifadesi Kösoğlu’na göre Türklerin İslami referanslara çok da uzak olmadıklarının bir kanıtı olarak sayılabilir.

Bu ifadeye benzer bir anlatım da Taşer’in anılarında görülür. Taşer’e göre hakkında destanlar yazılan Oğuz Han tek Allah’a inanmakta, yakınlarını bu inanca davet ederek bu görüşü yaymak için gaza edip savaşmaktadır. Çeşitli rivayetlerde Oğuz Han’ın rüyasında Peygamber’i görüp iman ettiği hatta ona Korkut Ata’yı elçi olarak gönderdiği anlatılır. Taşer’e göre bu rivayetler ister tarihle çelişsin isterse de uydurmaca olsun Türk’ün ecdadını Müslümanlaştırma eğilimi barındırması bakımından oldukça önemlidir.²¹⁰ Ona göre bu öylesine büyük bir davranıştır ki Araplar dahi bu şekilde geçmişlerini Müslümanlaştırma yoluna gitmemişlerdir.

Kösoğlu İslamiyet’in kabulüyle birlikte Türklerin, dini görüşlerinin yanında diri ve hareketli yaşayış tarzlarının da Arap topluluklarını etkilediğini ifade eder. Bu konuda Arap kültürünün değerli isimlerinden biri olan Câhız’ı örnek veren Kösoğlu, onun yazmış olduğu ‘Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri’ adı ile Türkçe’ye çevrilen eserinde Türklerin halife ordusunda görev aldığı erken dönemlerde savaşlarda

²⁰⁷ Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 249.

²⁰⁸ İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini* (2. Baskı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980, 58-59.

²⁰⁹ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 1- Kültür, Tarih ve Türk Tarihi*, 51.

²¹⁰ Aksun, 168.

göstermiş oldukları cesaret ve kabiliyetlerini hiçbir abartı ve mübalağa katmadan samimi bir şekilde methettiğini ifade eder.

Türklerin bu yönünü Hâricîlerin savaşçı karakterine benzeten Câhız bu görüşünü dönemin Ermenisten ve Azerbeycan valiliği yapan Yazid b. Mazyad'ın ifadesi ile ortaya koyar: *'Allah'a and olsun Türk eli kolu bağlı olarak bir kuyuya atılsa, mutlaka bir çaresini bulup kurtulur.'*²¹¹ Câhız'ın söz konusu eserde görüşlerini naklettiği bir diğer isim de halife Me'mûn'un büyük kumandanlarından biri olan Humayd b. Abd el-Hamid olmuştur. Türkleri ve onların yaşayışlarını yakinen bildiği görülen Humayd'ın bir Türk ile karşılaşmaktansa yüz Harici ile karşılaşmayı tercih ettiği görülür. Bunun yanında Humayd, Hâricîler ile Türkleri karşılaştırmaya devam eder ve bir Hâricînin yayına bir tane ok koyamadan bir Türk'ün on tane ok atabileceğini söyler.²¹² Haricilerin Arap toplumunda savaşçılıkları ve korkusuzlukları ile bilindiği göz önüne alındığında, Türklerin savaş kabiliyetlerine ve cesaretlerine olan ilgi ve hayranlığın ne denli yüksek olduğu daha rahat anlaşılmaktadır.

Kösoğlu tarihe 'Türk asrı' olarak geçen dönemlerin temelinde Türklerin imani canlılığını ve İslam'ın harekete geçirici etkisini görür. Böylece Abbasi ve Emevi imparatorluklarından sonra İslam dünyasına yeni bir harekete meydana getirebilme gücü Türklerin eline geçmiş olur. Üstelik bu hareket gücü diğer milletler tarafından da kabul görmüş, doğudan batıya bütün dünya Türk ve İslam kimliğini bir bütün olarak kabul etmiştir. Müslüman dünyası için Türklük, Osmanlı hatta başkent İstanbul bile o denli İslâm'la iç içe geçmiştir ki, Orta Asya'da yaşayan Müslümanlar hac ibadeti için çıktıkları yolda İstanbul'a uğrayıp halife ile birlikte cuma namazı kıldıktan sonra Mekke ve Medine'ye doğru yol almışlardır.²¹³

Bu hususta Kösoğlu, Türk topluluklarının İslamiyet'i kabulünün zorlama ve zulüm altında olmadan gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre İslâm ordularının Türklerle karşılaşması ilk evrede değil ilerleyen dönemlerde gerçekleşir. Türkistan bölgelerinde yakılıp yıkılma hareketleri görülür ancak bu hareketler içeriye girememiş, Türk topluluklarının savunmasıyla karşılaşmıştır. Bu karşılaşmalarda savaşların yaşanmasını

²¹¹ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 118.

²¹² Ebu Osman Amr Cahız, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri*, (Çev.: Ramazan Şeşen), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1967, 67.

²¹³ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 200.

tabii bir hareket olarak görür. Sadece bu olaylardan yola çıkarak Türklerin İslamiyet'i zorla kabul ettikleri yönündeki söylemleri gerçekçi bulmaz.

Bu sürecin daha yumuşak bir şekilde gerçekleştiğini ifade eden Kösoğlu, bu görüşünü Sasaniler örneği ile açıklar. İslam ordularının erken dönemde ezici ve sert darbelerini yaşayan Sasaniler, Müslümanlığa geçseler dahi tepkisel olarak bazı aykırı düşünce ve hareketler ortaya çıkarmışlardır. Ancak Türklerde böylesi hareketlere rastlanmaması bu geçişin daha yumuşak olduğunu kanıtlar niteliktedir.²¹⁴ Kösoğlu'na göre belki de böyle bir yaşantının sonucu olarak 1055 yılında Tuğrul Bey'in Müslümanların halifesini koruma altın almasını makul karşılayabiliriz ancak aynı örneği dönemin Sasani anlayışından bekleyemeyiz. Kösoğlu bu görüşüne yakın bir ifadeyi, Prof. Dr. Erol Güngör'den nakleder: *“Türkler İslâm medeniyetinin büyük hamlelerini temsil ederken, İran genellikle bu hamleleri engellemeye çalışan reaksiyoner bir cemiyet halinde kalmıştır.”*²¹⁵

2.4. TÜRK-İSLAM TARİHİNDE TEOKRATİK YÖNETİM

Kösoğlu'nun fikirlerinde görülen bir diğer husus Türk devletlerinin yönetim şeklini dini açıdan tartışmış olmasıdır. Türklerin İslamiyet'e giriş süreciyle veyahut halifeliliğin Türklere geçişiyle yönetimde dine has uygulamalar kabul edilmiş olsa da, Kösoğlu bu uygulamaları teokratik yönetimi için yeterli bulmaz.

Türklerin İslam'ı kabulünden önceki süreçte de hükümdarlar kut alarak başa geçmiş olsa da onlara gösterilen saygı ve bağlılık, kutsallık ve ilahilik içermemiş, savaşların sonucuna veya devlet yönetiminde aldıkları kararlara göre yeri geldiğinde kendilerine karşı çıkmış, hatta isyan edilerek tahttan indirilmişlerdir. Aynı şekilde Kösoğlu, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın, İslam geleneğinde halifenin belirlenmesini sağlayan *'ehli hall ve akd'* anlayışını, Avrupa'daki parlamento sistemine benzetmiştir.²¹⁶ Ona göre her şeyden öte Türk devletlerinde iktidar hakkı teokratik olmaktan öte gelenek ve kılıç hakkıdır.²¹⁷

Kösoğlu'na göre ister kut alma yoluyla hâkimiyet kurulsun isterse de halife unvanı alınsın, teokratik yönetimin gerçekleşmesi için bunlardan çok daha kutsal bir dayanak

²¹⁴ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 24.

²¹⁵ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 123.

²¹⁶ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 279.

²¹⁷ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 74.

olması gerekir. Kösoğlu, teokratik yönetimi ise zaten mümkün görmez. Ona göre peygamberin şahsına münhasır dönemi bir yana, ne dört halife dönemi ne de ondan sonraki yönetimler teokrasi özelliğini taşımaz. Çünkü böyle bir yönetimin ilk şartı ‘hatadan uzak olma ve sorumlu olmama’ durumudur ki böyle bir durum Hz. Peygamber döneminde dahi görülmemiştir.²¹⁸ Böyle bir yönetimin temel şartı olan ‘hatasız insan olma’ ilkesinin imkânsızlığını Abese suresinin ilk 12 ayeti ve Tevbe suresinin 43. ayetlerinin sebab-i nüzûlünde görebiliriz.

Kösoğlu olaya irade yönünden de yaklaşır ve şunları söyler:

*‘‘Hz. Peygamber otoritesini hukuk nizamından değil, doğrudan Allah’tan alıyordu. Ancak, bu teokratik de değildi; çünkü teokraside, egemenlik hakkını Tanrı’dan alan kral yahut kurumlar, Tanrı adına, fakat kendi iradeleri ile devleti yönetirler. Halbuki Peygamber, doğrudan Tanrı iradesi ile ve doğrudan Tanrı adına müminleri yönetmektedir.’’*²¹⁹

Kösoğlu, bu şekilde gerçekleşen yönetime uygun iki örnek verir: Kilisenin Roma devleti ve Şia inancı etrafında oluşan imamet anlayışı.²²⁰

Kösoğlu’nun yanı sıra İslam’da tekrasinin imkânını Niyaz Berkes de tartışır. O, Türk devlet teşkilatlanmasında devletin dinin üstü konumunda yer aldığını ifade eder. Din, kuruluş döneminde devlete hukuk ve adalet yönünden yol göstermiş, bunun yanında cami ve tarikatlar aracılığı ile de toplumu oluşturan bireye nüfuz etmiştir. İslamiyet’i bir topluluk dininden öte kişiler dini olarak gören Berkes bu örgütlenme yönüyle İslamiyet’in, Hristiyanlıktan da, onun ortaya koyduğu kilise devletinden de kesin olarak farklılaştığını dile getirir.²²¹ Bu görüşün yanında Berkes, dönemin şartları göz önünde alındığında dinsel bir rejimde hâkim inançtan başka inançlara yer verilmediğini belirtirken, Osmanlı’da Müslümanların yanında Yahudilerin, Hristiyanların hukuksal statülerinin varlığının kabul edildiğini söyler. Buna karşılık teokratik yönetim örnekleri görülen Avrupa’da farklı dinlere dair hukuksal statü bir yana Hristiyanlığın hâkim olduğu bölgelerde farklı Hristiyan mezheplerine dahi herhangi bir hak verilmemiştir.²²²

²¹⁸ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet*, 228.

²¹⁹ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet*, 55.

²²⁰ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 74.

²²¹ Berkes, *İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm (Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler)*, 210.

²²² Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 30.

Bu tespitlerden yola çıkarak Müslümanların teokrasi kavramından habersiz olduklarını, bu nedenle de laiklik kavramını dinsizlik olarak algılandığını ifade eden Berkes, bu sonucu onların bu konudaki bilgisizliğine verir. O, teokrasinin karşıtı olan sistemin laiklik değil demokrasi olduğunu ifade eder.²²³

İfade edilen bu görüşlere paralel olarak Kafesoğlu da cumhuriyet ile beraber laiklik ilkesinin gerekliliğini kaçınılmaz olduğunu ifade der. Ona göre milliyetçi olup halkçı olmamak nasıl mümkün değilse cumhuriyetçi olup laik olmamak da aynı şekilde mümkün değildir.²²⁴ Burada farklı diyebileceğimiz bir diğer düşünce Kemal Karpat'tan gelmektedir. Karpat özellikle 1930-1945 arasında gerçekleşen laiklik uygulamalarını sert bir şekilde eleştirir. Bu konuda laikliğin her ne kadar dinsizlik ve ateizm propagandasında bulunmasa da dinsel eğitimi büyük ölçüde kısıtlaması ve eğitilmiş kesimin İslam'a karşı olan agresif tutumu sebebiyle toplumdaki aşırı bölünmenin temel sebebi olduğunu düşünür. Bütün bu üstenci tavırlar ve seçkin bir kesimin dini hayatı yönlendirme çabalarını ise halkçılık ilkesinin ihlali olarak görür.²²⁵ Geleneksel kültüre bağlı olan insanların yönetime hiçbir şekilde dâhil edilmemesi, sadece aldıkları eğitimi öne sürerek 'üstün' Batı medeniyetini ancak kendisinin anlayabileceğini düşünen bu topluluk, uyguladıkları laiklik anlayışıyla cumhuriyetin bir diğer kurucu ilkesi olan halkçılık ilkesinin pabucunu çoktan dama atmışlardır.

Kafesoğlu'nun düşünce dünyasındaki laiklik kavramı da kendine has bazı özelliklere sahiptir. O, bu kavramı uygulanışı ve tarihsel süreci bakımından 'Türk laikliği' olarak görür. İslam dünyasına laiklik fikrinin Türkler eliyle sokulduğunu ifade ederken bu eylemi 11. yüzyıla kadar götürür. Bu yüzyılda kurulan Selçuklu Devleti'ne kadar halife şeriat gereği hem devlet başkanı hem de dini işlerden sorumlu kişi olmuştur. Ancak Türkler bu sistemde bir değişikliğe gitmiş, halifenin dini hakları korunarak dünya işlerinin idaresinin sultana ait olduğu yeni bir yönetim sistemi benimsemişlerdir.²²⁶

Aynı zamanda Abbasi geleneğince saltanatın sahibi Halife olduğundan Türk hükümdarlara daha çok 'emir', 'hakan' gibi unvanlar verilmekteydi. Fakat önce Gazneli Mahmud'un, ardından da Tuğrul Bey'in bu geleneği bozarak en büyük otoriteyi temsil

²²³ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 160.

²²⁴ Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, 175.

²²⁵ Karpat, *Türk Siyasi Tarihi*, 39-40.

²²⁶ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, Milli Eğitim Basınevi, İstanbul 1970, 88.

eden ‘Sultan’ unvanını kullandıkları görülür.²²⁷ Bu durum da Abbasi halifelerinin varlığının artık şekilsel statüyle sınırlandığını, hâkimiyetin tam anlamıyla Türk yöneticilere geçtiğini bize göstermektedir.

Bununla beraber İslam hukukunda hükümdar eşlerinin bahsi geçmemesi ve yönetime dair onlara herhangi bir yetki verilmemesine dair anlayış da Türk-İslam devletleriyle bozulmuştur. Tuğrul Bey’in eşi Hatuncan hatun ve Alp Arslan’ın eşi Seferiyye hatunun yönetimdeki etkileri herkes tarafından bilinmektedir. Harzemşah hükümdarı Alâeddin Tekiş’in eşi olan Terken hatunun kendine ait bir divanı ve sarayı bulunmasının yanı sıra sultanın emirlerinde imzasının bulunmadığı takdirde emrin geçersiz sayılması bu konuyla ilgili verilebilecek en somut örneklerdendir.²²⁸

Hükümdarın hâkimiyetini hiçbir grupta paylaşmamasına dair örnekler Osmanlı’da da görülmekteydi. Nitekim imparatorluğun en dindar isimlerinden biri sayılabilecek Abdülhamid dahi kendisine verilmiş olan devlet otoritesini hiçbir zaman din adamlarıyla paylaşma yoluna gitmemiştir. Aynı şekilde sultanın kendi hükümdarlığı sırasında İslamcılık politikasını bu denli yoğun kullanmasının sebebi de sultanın teokrasiye olan düşkünlüğü değil, bu fikirlerin onun politik amaçlarına uygun oluşudur.²²⁹ Oldukça dindar olduğu bilinen sultanın devlet işlerinde yeri geldiğinde laik ayrımlara gittiği de görülebilir. 1888 yılında Kâmil Paşa’nın Abdülhamid’e şaraptan alınacak olan ihracat vergisinin düşürülmesini tavsiye ettiğini sultanın da bu durumu onayladığı kaynaklarda geçmektedir.²³⁰ Karpat bu durumu bir ikiyüzlülük veyahut çifte standart olarak değil devlet çıkarlarını kollama amacı taşıyan pratik bir laiklik hamlesi olarak yorumlar.

Kösoğlu İslam’ın yönetim biçimi ve siyaset gibi alanlara direk olarak müdahale etmekten ziyade bu konumda bulunan insanların ahlaki yeterliliklerini sorgulama yoluna gittiğini ifade eder. Bir yönetim biçiminden bahsedilecek olsa bile bu biçimin hangi sistem olması gerektiği müphemdir. Çünkü yönetime geçiren vekâlet ve kabulün örnekleri hep farklı olmuştur. İlk halife seçim ve biat ile, ikinci halife vasiyet üzerine, üçüncü halife şura ile dördüncü halife ise kendisinden önceki yönetime ayaklananlar aracılığı ile başa geçirilmiştir. Hatta bu durum detaylı incelendiğinde, ilk halifenin

²²⁷ Erol Güngör, *Tarihte Türkler* (8. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1999, 163.

²²⁸ Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 363.

²²⁹ Karpat, *İslâm’ın Siyasallaşması*, 320.

²³⁰ Karpat, *İslâm’ın Siyasallaşması*, 282.

seçiminin yapıldığı Benî Saide gölgeliğinde tartışmalar ilgi çekicidir. Kösoğlu'na göre bu toplantıda ortaya ne kadar iddia atılmış olursa olunsun hiçbir Kur'an yahut Hadis'e dayandırılmamış, seçim geleneksel ilişkiler ve Arap kültürünün etkisinde geçmiştir.²³¹ Dört halife devrinden sonraki dönemlerde ise yönetim saltanat ve halifelik unvanı ile devam ettirilmiştir. Kösoğlu, işte böyle bir durumda ilahi metinlerde devlet, rejim, egemenlik ve siyaset ilkelerinin aranmasının başarısızlıkla sonuçlanacağını, bu tür arayışların kültür ve gelenek etrafında şekillenmesi gerektiğini dile getirir.²³²

Anayasa ve kanunlarda bulunan dini ifadeler nedeniyle de teokratik yönetim iddialarını kabul etmeyen Kösoğlu, yönetimin hukuksal ilkelerinin dini referanslara dayandırılmasını normal karşılar. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nda kanunlar İslam hukukuna göre türetilirken, başka bir devlette de Roma hukuku ile kanunların oluşturulmasını teokratik yönetim dışında bir durum olarak görür.²³³ Bu kanunlar toplumda din devleti figürünün oluşmasından ziyade devletin gündelik yaşama hitap eden kamu hizmetlerini uygun bir biçimde yürütme arzusundan kaynaklanır. Bu görüşe benzer bir düşünce Kösoğlu'nın eserlerinde görüşlerine sıkça başvurduğu bir ilim adamı olan Niyaz Berkes'te görülür.

Berkes, fıkıh olarak bilinen hukuk sisteminin varlığını teokrasi ile bağdaştırmaz. Şariat olarak bilinen bu hukuk kurallarının peygamberin ölümünden 100-200 yıl sonra oluştuğunu ifade eden Berkes, Osmanlı'nın da hukuk kurallarını oluştururken Kuran ve Hadis bilgisinin yanında bölge ve kentlerin örf ve adetlerini, Roma ve Sasani içtihatlarını devletin hukuk sistemine dâhil ettiğini belirtir. Bu konuyla alakalı olarak Güngör, İslam hukukunun anayasal maddeler özelliği taşımaktan çok ilim adamlarının görüşleri doğrultusunda geliştiğini, böyle bir oluşumun da devlet hukuku olarak anılmaktan öte 'hukukçuların hukuku' olarak anılması gerektiğini ifade eder.²³⁴

Bu hukukun uygulayıcısı kabul edilen kadı kimliğini de değerlendirmeye tutan Berkes, kadıyı teokratik bir sistemin elemanı olarak değil devlet adına yargılayan bir kanun görevlisi olarak görür.²³⁵ Aynı şekilde başlangıçta kazaskerlikle sınırlı olan şeyhülislamlık makamı, savaşlarla alakalı dini meselelerin çözüm ihtiyacından ötürü

²³¹ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 187.

²³² Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 345.

²³³ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 75.

²³⁴ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, 83.

²³⁵ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 162.

ortaya çıkmıştır. Zamanla hukuk işlerinin birinci dereceden sorumlusu olan bu kurum doğal olarak fetva makamının da sahibi olacaktır.²³⁶

Kösoğlu, teokratik yönetimin Türklerde ve diğer Müslüman devletlerde neden gerçekleşmediğini kilise kurumunun tarihsel süreciyle açıklar. Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından, Avrupa'da otorite Kilise ve diğer krallıklar üzerinde paylaşılmaya çalışılmış, Orta Çağ'ın başında bu rekabet kilisenin lehine sonuçlanmıştır.²³⁷ Hâlbuki İslam devletlerinde böyle bir gerilim asla ortaya çıkmamıştır. Çünkü İslam dini için devletten ayrı bir teşkilatlanma yoluna gidilmemiş, hükümdarlar da kendilerini dinin koruyucuları ve uygulayıcıları olarak görmüştür. Batı'da Kilise kendisini devletten özerk bir yapı olarak ortaya koyabilmişken, Müslümanlar daha Medine Dönemi'nde dini, devletin vazgeçilmez bir parçası olarak kabullenmişlerdir ve kendilerinden sonraki yönetimler de bu ilkelerden hiç şaşmamıştır.²³⁸ Nitekim '*kilise*' kavramı Avrupa kültüründe başlı başına bir kurum ve sistemi ifade ederken, Müslümanların cami dendiğinde sadece namaz kılınan bir yeri hayal etmesi bu iki din arasındaki zihinsel farklılığı en açık şekilde koymaktadır.²³⁹

Kösoğlu'nun bu düşüncelerine paralel olarak Güngör, kilisenin elinde tuttuğu bu gücün teokratik etkisini İslamiyet açısından çok farklı bir biçimde yorumlar. Güngör'e göre Orta Çağ'ın sonunda Avrupa'da kilise, aydın kesim üzerindeki etkisini kaybetmiş olmasına rağmen kendisini savunacak bir zümreye ve maddi güce hala sahiptir. Özellikle sahip olduğu maddi güç kilisenin kendi zihniyetine dair eğitim öğretim faaliyetlerini yerine getirmesini oldukça kolaylaştırmıştır. Ancak İslam dünyasında süreç hiçbir zaman bu şekilde gerçekleşmemiştir

İslam geleneğinde din kurumunun devletten ayrı bir teşkilatlanma yoluna gitmemiş olması, kendisini koruyacak ve ona sahip çıkacak bir yönetim anlayışına muhtaç kalmasına yol açmıştır. Öyle ki Müslümanların yaşadığı yerlerde İslam hâkimiyeti kaybedildikten sonra dini hayatın rahatça yaşanabilmesi için en yakın Müslüman yerleşim yerine göç edildi. Taşer, bu göç hareketini yorumlarken Türk topluluklarında devletin kutsal olduğunu ancak ondan da kutsal olanın bayrak olduğunu ifade eder. Özellikle

²³⁶ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 93.

²³⁷ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 33.

²³⁸ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 34.

²³⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 538.

Osmanlı'nın Balkanlardan geri çekilmesinin ardından orada yaşayan Müslümanlar da Osmanlı bayrağının dalgalandığı en yakın yerleşim yerine göç ederler. Bunun yanında Kırım'ın elden çıkışında da bu hassasiyet görülür. Kırım'da yaşayan Müslümanlar ya kendilerine liderlik edilecek bir bey gönderilmesini ya da kendilerine göç edilecek bir yer gösterilmesini isterler.

2.5. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NA DAİR GÖRÜŞLERİ

Nevzat Kösoğlu, eserlerinde ve görüşlerinde ortaya attığı kavramları genellikle Osmanlı İmparatorluğu üzerinden ortaya koymuştur. O, hem şahsi olarak Osmanlı tarihine ilgi duyuyor hem de geçmişte yapmış olduğumuz medeniyet yaratma işini Osmanlı'nın kendisine has üslubuyla açıklamaya çalışıyordu. Aynı şekilde kültürel soğumaya sebep olabilecek etkiler ve devlet yönetimine dair eğilimler, onun eserinde Osmanlı tarihi üzerinden şekillenmiştir.

Osmanlı'nın ortaya çıkışını tarihsel olarak bütün hazırlıkların tamamlanmış olmasına bağlayan Kösoğlu'na göre bu hazırlıklar Türklerin İslamiyet'e geçişiyle beraber kazandığı hareket imkânı, Türkistan tarafından gelen göçlerin fetih ve yayılma hareketlerini beslemesi ve tasavvuf hareketlerinin ortaya çıkmasıyla bütün bu imkânların en üst seviyede kullanılmış olmasıydı. Bu hareketlerin ortaya çıkışını kendi üslubuyla değerlendiren Kösoğlu, aynı şekilde soğuma ve dağılma döneminin sebeplerini yine bu çizgiden yola çıkarak açıklamaya çalışır.

Tarihsel süreç içerisinde sonuç her ne olursa olsun, Kösoğlu her daim Osmanlıyı bir 'Türk' devleti olarak görmüş ve bu meselede tartışmaya girmekten hiçbir zaman çekinmemiştir. Bu konuyla ilgili olarak eserlerinde İsmail Hami Danişmend'ten aktarmış olduğu bilgiler dikkat çekmektedir. Örneğin; kuruluş döneminden Fatih'e kadar bütün vezir ve veziriazamların Türk soyundan gelmesi, tüm Osmanlı tarihi boyunca 93 sadrazamın Türk soyundan, 122 sadrazamın yabancı soydan²⁴⁰ gelmesi, Şeyhülislamın 131 tanesinin yani tamamının Türk olması²⁴¹ gibi örnekler Kösoğlu'nun bu konudaki görüşlerinin temelini oluşturmaktadır.²⁴²

²⁴⁰ Bunlar arasında Müslüman milletlere ait olanlar da vardır.

²⁴¹ Kösoğlu burada İsmail Hami Danişmend'in belki birkaç tanesi yabancı olabilir dediğini de ekliyor.

²⁴² Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 38-39.

Kösoğlu, devletin kurucu unsuru ve hâkim millet olarak Türkleri görmenin yanı sıra imparatorluk içinde bulunan azınlıkları ve diğer milletleri bu hâkim kültürün zenginlikleri olarak görmekteydi. Kösoğlu bu meseleyle ilgili Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın yapmış olduğu, İslam medeniyetinin gerileme sebeplerinden biri olarak Arap ve Fars kültürlerinin yorulup yaratıcılığını kaybetmesi, bunun üzerine medeniyeti taşıma ve iletme yükünün sadece Türklerin omzuna kalmış olduğu tespitini, Osmanlı'nın gerileme sebeplerinden biri olarak kabul etmiş, bu fikri eserlerinde sıklıkla dile getirmiştir.²⁴³

2.6. OSMANLI'DA ŞEYHÜLİSLAMLIK MAKAMI

Şeyhülislamlık makamı Kösoğlu'nun fikir dünyasında hem Türklerde hukuk sisteminin en işlevsel yönünü hem de İslam dininin hukuk kurumlarını etkilemesinin en açık örneği olarak sıkça karşımıza çıkar. O, Türk toplumlarında adalet sisteminin en güvenilir halkası olarak bu makamı öne çıkarmış, devlet yönetiminde bozulmanın da ilk olarak bu makamlarda kendisini gösterdiğini dile getirmiştir.

Osmanlı devlet sisteminde Şeyhülislamın kendisine ve onun ait olduğu makama olan saygı o denli yüksekti ki, erken dönemlerde şeyhülislamın görevden azledilmesi mümkün olmamıştır. Bu makama getirilen kişiye sonsuz bir güven beslenir hatta devlet adamlarına ve sadrazamlara verilen idam hükmü şeyhülislamlara uygulanmazdı. Öyle ki dönemin şeyhülislamının atından sıçrayan çamur Yavuz Sultan Selim'in kaftanına sıçramış, asabiliği ile meşhur padişah böyle bir duruma hiddetlenmenin aksine şeyhülislamdan gelen bu çamuru şeref saymıştır.²⁴⁴

Kösoğlu, Osmanlı tarihinde azledilme kuralını bozan ilk hükümdarın Kanunî olduğunu belirtir. Bu durumun sebebi olarak da dönemin şeyhülislamı olan Muhyiddin Efendi'nin tasavvuf düşmanlığı ve Muhyiddin Arabî, Mevlana Celaleddin Rumî gibi mutasavvıflara dil uzatmasından ötürü, Mevlana'ya büyük hürmeti olan sultan tarafından görevinden alınmasını gösterir. Ancak bu görevden alma sonrasında Muhyiddin Efendi müderrisliğe geri dönmüş, daha sonra da kazaskerliğe getirilmiştir.²⁴⁵ Osmanlı'daki hukuk sisteminin bozulmasıyla beraber bu kurum da yıllar içerisinde giderek sahip

²⁴³ Kösoğlu, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı*, 15.

²⁴⁴ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 2- Tarihin Türk Asırları*, 190.

²⁴⁵ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 248.

olduğu gösterişi kaybetmiş, 1634 yılında Şehid Hüseyin Efendi olarak anılacak olan Şeyhulislam Âhizâde Efendi, IV. Murad Han tarafından önce azledilecek, daha sonrasında ise idam edilecektir.²⁴⁶ Her ne kadar Sultan Murad'ı hal etmek isteği yolunda söylentiler olsa da Kösoğlu'na göre yüzyıllar içerisinde gerçekleşen bu değişimler adalet sisteminin ve ona olan güvenin eriyişinin en açık göstergeleri olacaktır.

2.7. BİR İMAN HAMLESİ OLARAK TASAVVUF HAREKETİ

Kösoğlu, hem Türklerin İslamiyet'e geçişle başlayan cihan hâkimiyeti serüvenini hem de Osmanlı'nın bu kadar kısa zamanda yükselip bu kadar uzun bir zaman dünyaya hâkim oluşunu onun bünyesinde gerçekleşen tasavvuf hareketiyle açıklar. Böyle bir hareketi İslamiyet'in üçüncü büyük medeniyet hamlesi olarak görür. Ona göre Horasan'daki bir insanla İzmir'deki insanı birbirine manevi bir şekilde bağlama kabiliyetine sahip olan böyle bir düşünce işlev bakımından Mason hareketlerinden bile daha güçlü sayılabilir.

Türkleri birbirlerine bu şekilde bağlayan tasavvuf ağının daima Türklüğe bağlı kaldığını ifade eden Kösoğlu, bu hareketin gücünü göstermek için bugün doğuda yaşanan Kürt topluluklarında dahi Türk çıkışlı olan Nakşî hareketinin hâkim olmasını örnek verir.²⁴⁷ Selçuklu ve Osmanlı döneminde böyle bir hareket sayesinde hem insanlara cihad için gerekli imani cesaret veriliyor, hem de imparatorluk içerisinde insan eğitimi İslâm ahlakına uygun bir şekilde gerçekleştiriliyordu. Özellikle uçlardan batıya doğru gelen Türkmenler kendilerine verilen tasavvufi eğitim ile batıya doğru devam eden akınların en büyük destekçileri oluyordu. Bu dönemde Bektaşî babalarının da hizmetiyle Osmanlı'nın vurucu gücü olan Yeniçeri Ocağı kurulacak, bu vurucu güç hem fetih hareketlerini üstlenecek hem de padişah ve şeyhülislamlık arasında bir denge unsuru sağlayacaktı.

Bir hâdis âlimi olan Yusuf Hemedani'nin öğrencisi Hoca Ahmet Yesevi'yi Türk tasavvuf hareketinin kurucusu olarak gören Kösoğlu, Yesevi dervişlerin bütün Türk diyarlarına yayılarak Sünni hareketin yayılımını üstlendiğini ifade eder. Bu doğrultuda imparatorluğun kuruluş dönemlerinde gördüğümüz Osman Gazi'nin Şeyh Edebâli ile Orhan Gazi'nin Geyikli Baba ile ve I. Murad'ın Postinpuş Baba ile olan ilişkileri ve onlara

²⁴⁶ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 249.

²⁴⁷ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 51.

karşı olan hürmetleri bu dönemin hükümdarlarının tasavvuf anlayışını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.²⁴⁸

Kösoğlu tasavvuf hareketlerini incelerken onları ‘güney kuşağı’ ve ‘kuzey kuşağı’ olmak üzere iki farklı kategoriye ayırır. Özellikle Yesevî anlayıştan hareketle kuzey kuşağı tasavvuf hareketini daha başarılı olarak görürken aynı hareketi güney kuşağında göremez. Özellikle Moğol saldırıları döneminde tasavvuf hareketinin Anadolu’da iyice yaygınlaştığını ifade eden Kösoğlu, bu yaygınlaşmayı kuzey kuşağı hareketinin insanları harekete geçirme gücünde, onları ‘*ilâ’yi kelimetullah*’ için mücadeleye çağıran üslubunda görür.²⁴⁹ Ona göre böylesine güçlü bir hareketin olduğu bir toplumdan Osmanlı’nın ortaya çıkmış olması aslında yapılmış hazırlıkların doğal bir sonucudur.

Ancak aynı heyecanı güney kuşağında göremeyen Kösoğlu bunun temel sebebi olarak bu topluluklarda İslamiyet’e ‘taze’ geçmiş Türk unsurlarının kısıtlı sayıda oluşunu gösterir. Bu dönemlerde kalabalık Türk kitlelerinin bulunduğu Türkistan bölgesindeki kuzey kuşağı, Mağrib’te bulunan güney kuşağına nazaran dini heyecan bakımından çok daha kuvvetli olmuştur. Aynı şekilde güney kuşağının toplumsallaşmaktan öte daha bireyci ve kendi içinde kapanık bir kimliğe büründüğünden bahseden Kösoğlu, bu yönüyle onları ‘*kendi postunu kurtarma*’²⁵⁰ çabasında görür. Kuzey kuşağına nazaran güney kuşağındaki bu soğukluğun şeriat-tasavvuf kavgasına da yansıdığını ifade eden Kösoğlu, bu iki alanın kuzey tasavvuf kuşağında hareket ve iman heyecanı ile dengede tutulduğunu söyler. Bu bakımdan tasavvuf hareketlerini daha çok Osmanlı özelinde inceleyen Kösoğlu büyük Osmanlı çıkışının teşkilatlanmasının medreseliler tarafından, fetih hareketlerinin daima yüksek tutulan geriliminin de tasavvuf düşüncesinden beslendiğini ifade eder.²⁵¹

Kösoğlu’nun bu görüşüne paralel bir görüş de Erol Güngör’de karşımıza çıkar. Güngör, Müslümanların onuncu ve on birinci yüzyıldaki inanç karmaşası içinden Sünni Müslümanlık ile çıktığını, bu çalkantı sonucunda sufiliğin durularak Sünni Müslümanlığın çizgisine oldukça yaklaştığını ifade eder.²⁵² Güngör’e göre birleşme

²⁴⁸ Ejder Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, 154.

²⁴⁹ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 179.

²⁵⁰ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 1- Kültür, Tarih ve Türk Tarihi*, 203.

²⁵¹ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 196.

²⁵² Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, 19.

medrese ile tekkelerin yakınlaşması anlamına gelmiş, Sünni düşünce evliyanın ağırlığını tanıırken, tasavvuf düşüncesi de kendisini şeriat çizgisi ile sınırlamıştır.

Türk topluluklarındaki bu durumu derinlemesine inceleyen Kösoğlu, bu konu kapsamında ‘şeyh’ kimliğini detaylı bir şekilde inceler. Şeyh’i fertlerle tek tek ilgilenip, onları hem ruhi bakımdan doyuran hem de eğitimlerini bizzat üstlenen kişiler olarak görür. Şeyh-mürit ilişkisinin son derece özel olduğunu ifade eden Kösoğlu, şeyhin bütün mürşitlerine ayrı ayrı yaklaştığını, onlara içinde bulunduğu durumlara göre farklı eğitimler verdiğini ifade eder. Bazen sesli bazen de gizli yapılan zikirleri, bazen oturularak bazen de ayakta gerçekleşen ayinleri, bazı mürşitlere inzivaya çekilme tavsiye edilirken bazen de sohbetlere davet etmeyi, farklı mizaçlara özel yöntemlerin bir sonucu olarak görür. Bu yöntem bakımında şeyh-mürşit arasındaki ilişkiyi günümüzdeki terapi seanslarına benzeterek, tekkeleri de aynı şekilde terapi merkezleri olarak görür.²⁵³

Böyle bir hareket etrafında ortaya çıkan ‘veli’ karakterine de değinen Kösoğlu, özellikle Osmanlı’da erken dönem fetih hareketlerinde daima velilerin imzasını görür. Onun deyimiyle ‘*Diyâr-ı Rûm’da velilerle deliler ele yürürler.*’²⁵⁴ Bu şekilde ortaya çıkan veli ve gazi kavramlarını her türlü siyasi menfaat ve dünyevi hırslardan uzak gören Kösoğlu, asıl amacın daima cihad ve gaza faaliyetleri olduğunu, devlet yönetiminde yer almak, vezir olmak gibi hedeflerin bu şahsiyetlerde görülmediğini dile getirir. Ona göre bu anlayış aynı zamanda Osmanlı’nın merkeziyetçi bir güç olmasında oldukça olumlu bir etkiye sahip olacaktır. Kösoğlu, kuruluş dönemindeki bu şahsiyetlere örnek olarak Konur Alp, Samsa Çavuş, Abdurrahman Gazi ve Aykut Alp gibi isimleri verir.

Tasavvuf hareketlerinin bütün bu olumlu yönlerinin yanında olumsuz yönlerine de eserlerinde genişçe yer ayıran Kösoğlu, özellikle soğuma dönemlerinde tasavvuf-şeriat arasındaki ikiliklerin ve çatışmaların şiddetlendiğini ifade eder. Bazı dönemlerde medreselilerin mutasavvıfları dinsizlik ve zındıklıkla suçlarken, mutasavvıfların da medreselileri dinin özünden bihaber olmakla suçladıklarını dile getirir. Aynı şekilde göçebe Türkmenler üzerinde görülen tasavvufi hareketlerin Şii etkiler taşıması da zaman zaman huzursuzluk ve fitne kaynağı olarak görülecektir. Özellikle Azerbaycan üzerinden gelen baba lakaplı dervişlerin bu tür etkilenmelere açık olduğunu ifade eden Kösoğlu,

²⁵³ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 159.

²⁵⁴ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 1- Kültür, Tarih ve Türk Tarihi*, 201.

Bâtını hareketlerin bazı Yesevi tarikatlarına karışarak fitne hareketlerine sebep olduğunu aktarır.²⁵⁵

Moğol istilas1 döneminde İslam coğrafyasında bulunan birçok tekkenin yozlaştığını ifade eden Kösoğlu, bu yönleriyle mutasavvıfların medreselilerin açık hedefi haline geldiğini belirtir. Bu türden Bâtını faaliyetlere Şeyh Celâl örneğini veren Kösoğlu, Turhal'da isyan ederek mehdiliğini ilan eden Şeyh Celâl'in Şah İsmail'in desteğiyle Tokat'a girdiğini ifade eder. Olayın sonucunda her ne kadar Şeyh Celâl'in kellesi alınmış da olsa kendisinden sonra devlete karşı gerçekleşecek olan 'Celâli' isyanlarına isim vermesi bakımından Şeyh Celâl'in bu isyan hareketi önemlidir.²⁵⁶

18. yüzyıla gelindiğinde ise toplum ve kültürdeki soğumaya paralel olarak Bektaşî babalarının resmen Osmanlı'ya savaş açtığını belirten Kösoğlu, askerleri savaştan soğutmak ve savaşa gitmemek için Bektaşî babalarının ellerinden geleni yaptıklarını ifade eder. Kösoğlu'nun anlattığına göre bu uğurda cepheye gidecek olan askerlere: *''Behey ahmaklar, boş yere neden canınızı telef edersiz, size gazâ ve şehîdlik diye yutturulan lâfların aslı yoktur. Osmanlı Pâdişâhı kendi sarayında sefâsına bakıyor, Efreñç Kırallı kendî cümbüşünde, sizin burada dağbaşlarında, metrislerde canınızı telef etmeniz ne ma'nâsı var ?...''*²⁵⁷ diyebilecek kadar gözlerini karartmışlardır. Dönemin meşhur âlimlerinden Aziz Mahmut Hüdayi, padişaha yazdığı mektubunda gördüğü manzara için *''bu taifenin içinde şeriat ve sünnet eseri yoktur.''*²⁵⁸ ifadesini kullanır. Bu şeriat ve sünnetten uzaklaşma durumu öyle sonuçlar ortaya koyar ki dönemin Bektaşîleri arasında Tanrı ve peygamberi alaya alan fıkraların ortaya çıktığı dahi söylenmektedir.²⁵⁹ Bütün bu hadiselerin sonunda Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra, sıranın Bektaşî tekkelerine gelmesi kaçınılmaz olacaktır.

Özellikle Bektaşîlere karşı girişilen bu hareket çoğu zaman dini, bazen de ekonomik gerekçelerle gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda II. Mahmud'un amacının Bektaşîleri ortadan kaldırmanın yanı sıra bu tekkelerin sahip olduğu maddi gücü ele geçirerek hazine yararına kullanmayı amaçlamış olduğunu söyleyebiliriz. Hatta padişah ve devlet adamları bu müsadere uygulamasını meşru zemine oturtan fetvaları da temin ederek toplumda

²⁵⁵ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 1- Kültür, Tarih ve Türk Tarihi*, 165.

²⁵⁶ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 2- Tarihin Türk Asırları*, 138.

²⁵⁷ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü*, 283.

²⁵⁸ M. Çetin, 64.

²⁵⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (4. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1994, 346.

oluşabilecek herhangi bir rahatsızlığı daha ilk baştan ortadan kaldırmanın hesabını dahi yapmışlardır.²⁶⁰ II. Mahmut döneminde görülen bu uygulamaların ortak amacının - toplumun belirli kesimlerinde ciddi nefret hareketleri uyandırmış olsa da- bozulmaya başlayan merkezi otoritenin saygınlığını yeniden kazanmak olduğu ifade edilebilir. Nitekim hükümdarın merkezi otoriteye sık sık kafa tutan yeniçeri ocağını kaldırması, âyanları hizaya çekmesi, ulemanın yetkilerini kısıtlayıcı hamleler yapılması bize gösteriyor ki hükümdar merkezdeki gücü herhangi bir kurum ve toplulukla paylaşma niyetinde olmamıştır.²⁶¹

II. Mahmud döneminde bir şekilde bastırılan Bektaşî gücünün yansımalarını ilerleyen zamanlarda devlet kademelerinin üst basamaklarında sıklıkla görmekteyiz. Kösoğlu bu duruma örnek olarak mason kimliğinin yanında bir de Bektaşî kimliğine sahip Talat Paşa örneğini verir. Özellikle bu dönemde Bektaşî dervişlerinin kendilerini Masonlarla bir tuttukları ve onlarla çok sıkı ilişkiler geliştirdikleri söylenmiştir. Bektaşilik ve diğer heterodoks tarikat mensupları giderek Jön Türkler ve Masonlar ile özdeşleşecek, bu özdeşleşme de Cumhuriyet Dönemi'nin aydın-bürokrat kimliğini yaratacaktır. Bu dönemin aydın tiplerinde zaman zaman hastalık derecesinde ortaya çıkan irtica hassasiyetinin sebebi de bu gruplardaki ortak İslam düşmanlığı olacaktır.²⁶²

Yine soğuma döneminde tasavvuf ehlinde ortaya çıkan keşf ve ilham gibi düşüncelerin her ne kadar kişinin ancak kendisini bağladığı bilinse de, Kösoğlu durumun topluma bu şekilde yansımadığını, çoğu durumda keşf ve ilhama dayalı bilgilerin toplumdaki akılcılığı ortadan kaldırdığını söyler.²⁶³

Kösoğlu'nun bu konudaki fikirleri Yahya Kemal Beyatlı ile benzerlik göstermektedir. Beyatlı, Müslümanlığın saf ve temiz halinin ancak tasavvuftan uzak bir şekilde yeniden oluşabileceği kanaatinde olmuştur. Mollaer'in bize naklettiğine göre Beyatlı ile Tanpınar arasında geçen bir sohbette Tanpınar'a *'eğer tasavvuf ve Melamilik araya girmese idi, tıpkı İngilizler gibi işinde ve ibadetinde çalışkan insanların cemaâtinde olurduk'* dediği görülür. Bunun da yanında Beyatlı *'eline def alan, 'ben Allahım' der.*

²⁶⁰ Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, Simurg Yayınları, İstanbul 2003, 163.

²⁶¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi (Makaleler IV)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, 130.

²⁶² M. Çetin, 160-161.

²⁶³ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 53.

Böyle bir cemiyeti nasıl idare edersin? Ve nasıl terakki ettirirsin'' diyerek tasavvufun hududu olmayan düşünceleri konusunda şikâyetini dile getirmiştir.²⁶⁴

Kösoğlu'na göre kültürümüzün soğuma dönemlerindeki bir başka tutarsızlık da şu şekilde gerçekleşmiştir: toplumun eylem ve inançlarındaki bozukluk bir müddet sonra mutasavvıflara da yansımıştır. Kültürün yaratma döneminde kişisel hırsları bastıran, onları ortadan kaldıran tasavvuf düşüncesi, bozulma ve soğuma dönemlerinde dünyeviliği aşağılayan, insanlara toplumdan el etek çektiren bir tavır haline gelmiştir.²⁶⁵

Bütün bunların yanı sıra günümüz tarikatlarına dair tespitlerde de bulunan Kösoğlu, özellikle Doğu'da faaliyet gösteren medrese ve tarikatların her ne kadar eğitimlerini gizli, saklı biçimde yapsalar da Türk Devleti'ne bağlı olduklarını ifade eder. Ancak bu medreselerin son 30 yılda etkilerini gitgide kaybettiklerini, yabancı yönlendirmelere açık hale gelip, Kürtçülük hareketinin kurbanı olduklarını ve zamanla da bu hareketin merkezi haline geldiklerini bizlere aktarır.²⁶⁶

2.8. DEVLET YÖNETİMİNDE FETVA

Kösoğlu'nun eserlerinde şeyhülislamlık makamı kadar bu makamdan çıkar dini görüşler de (fetva) ilgi konusu olmuştur. Kösoğlu'nun gözünde şeyhülislamlık makamı adalet sisteminin işleyişini, fetva makamı ise bu işleyişe karşı olan bağlılık ve saygınlığı ifade etmektedir.

Kösoğlu, Osmanlı'da hukuki açıdan böyle bir kurumun var oluşunu dönemin Avrupası ile kıyaslamıştır. Ona göre Osmanlının kuruluşundan beri var olan, padişahından çobanına kadar herkesin hayatını düzenleyen bu kurallar bütünlüğünü, Avrupa devletleri ancak 19. asırda yaptıkları hukuki düzenlemeler ile elde edebilmişlerdir.²⁶⁷ Osmanlı tarihi bir yana, Milli Mücadele döneminde İstanbul Hükümeti, Kuvay-i Milliye'cileri fetva makamı ile itibarsızlaştırmak istemiş, böylece Anadolu-İstanbul arasında yoğun bir fetva savaşları meydana gelmiştir.²⁶⁸ Belki sadece

²⁶⁴ Mollaer, "Mucitler ve Kâşifler ya da Kemalizm ve İslamcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", 172.

²⁶⁵ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 195.

²⁶⁶ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 51.

²⁶⁷ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 2- Tarihin Türk Asırları*, 79.

²⁶⁸ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 2- Tarihin Türk Asırları*, 206.

bu örnek bile fetva uygulamasının toplumda sahip olduğu yerin ve temsil ettiği makamın ağırlığının en açık örneklerinden birisi olabilir.

Kösoğlu, Türk toplumunda sosyal hayatın fetva ile düzenlendiğini, insanların karşılaştıkları durum ve problemlerin ‘kitapta’ yeri olup olmadığını sorarak, problemlerini din anlayışları doğrultusunda çözmek istediklerini dile getirir. Kösoğlu’nun ifadesi ile bu şekilde işleyen bir ‘ilmihal medeniyeti’ insanların gündelik hayatını dine ve ahlaka en uygun şekilde düzenleme görevini elinde tutar.²⁶⁹ Bu nedenle fetva hukuki olmaktan da öte devletin tam erişiminde olmayan hatta dini bilgisine güvenen herkesin görüş belirttiği ortak alanlardan birisi haline gelmiştir. Ayrıca bu makam devlet yönetiminin de işini kolaylaştırmış, alınan kararlar fetva ile onaylanarak hukuki geçerliliği arttırılmış, halk nazarında da dini ağırlığı sebebiyle uygulanabilirliği artmıştır. Ancak tarih içerisinde bozulma ve soğumanın etkisiyle bu kurum da asli özelliklerini kaybetmiş, uygunluğun ‘kitapta aranması’ zamanla ‘kitabına uydurma’ hareketi haline gelmiştir.²⁷⁰

Osmanlı’da hukuka bağlılığın oldukça yüksek olduğu dönemlerde fetva makamı yeri geldiğinde padişahın alabileceği kararları dahi kısıtlama potansiyeline sahip olmuştur. Bu konuyla ilgili Prof. Dr. Halil İnalcık’ın tespitini aktaran Kösoğlu, Osmanlı’da Sultanî hukuk olarak bilinen, hükümdarın örf ve âdete dayanarak kanun koyma yetkisinin Şeyhulislam Pirî Mehmed Efendi’nin fetvasıyla belli şartlara bağlandığını aktarır. Bunlar dört tane olup şu şekilde açıklanmıştır.

*‘Şeriatte konu ile ilgili hüküm olmayacak, bu hususa dair yaygın bir âdet yahut kıyasa esas olacak umumî bir anlayış bulunacak, hükümdarın iradesi olacak, nizâm-ı âlem bunu gerektirecek.’*²⁷¹

Aynı şekilde bu ifade daha basit bir şekilde Ebussuud Efendi’nin bir fetvasında da karşımıza çıkar *‘Emr-i Sultani ile nâmeşru olan nesne meşru olmaz...’*²⁷² Osmanlı tarihinde görülen bir başka örnek de Osmanlı’yı oldukça uğraştıran Karamanoğulları Beyliği hakkındadır. Karamanoğulları’nın ortadan kaldırılması için savaş açılması hususunda fetva bulmakta zorlanılmış, ulema Müslüman bir devlete savaş açma fikrine

²⁶⁹ Kösoğlu, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı*, 102.

²⁷⁰ Kösoğlu, *Millî Kültür ve Kimlik*, 139.

²⁷¹ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet*, 240.

²⁷² Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet*, 239.

uzunca bir süre yanaşmamıştır.²⁷³ Görülen o ki Osmanlı'da dini alanla ilgili olmayan meseleler bile bir şekilde din adamlarının onayından geçirilmek zorunda hissedilmiştir. Nitekim gayrimüslim bir Avrupa devletine verilecek olan kapitülasyonda dahi şeyhülislamlık makamının olur cevabına ihtiyaç duyulmuştur.²⁷⁴ Bu örnekten çıkarabileceğimiz iki farklı sonuç vardır; birincisi imparatorlukta dini hassasiyetler veyahut şeriatı uygunluk ilkesi çok ciddi bir şekilde ön plandaydı. Bir diğer husus da alınan kararlarda her ne kadar padişahın otoritesi etkili olsa da kararların mutlak bir şekilde hukuk sistemi tarafından onaylanması gerektiği olmuştur.

Kösoğlu'nun '*Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*' adlı eserinde dile getirmiş olduğu olay bahsettiğimiz bu durumla ilgilidir. 1682 yılında vezir-i âzam Kara Mustafa Paşa Viyana'yı ele geçirmek istemekte, ancak hükümdar IV. Mehmed Hân henüz süresi bitmemiş olan Uyvar anlaşmasını tek taraflı bozmak istememektedir. Bu anlaşmanın bozulması için Kara Mustafa Paşa IV. Mehmed'i, Macaristan içlerinde ve serhatlerde zulüm yapıldığını ileri sürerek sefere ikna eder. Bu duruma karşısında arabuluculuk ile yeni bir anlaşma isteyen Avusturya-Macaristan elçisinin bütün talepleri olumsuz sonuçlanınca soluğu şeyhülislam Ali Efendi'nin yanında alır. Elçi, şeyhülislama '*Şer'iat-i Muhammedî üzre boğazına makrama (bez, örtü) takıp aman dileyene kılıç olur mu? Üzerine sefer caiz midir?*' sorusunu sorar, şeyhülislamdan caiz değildir cevabını alır. Elçi bu fetva ile sadrazamın huzuruna çıksa da sadrazam kararı dinlemez ve bu fetvaya rağmen sefere çıkılır.²⁷⁵ Bu olayda sonuç her ne olursa olsun elçinin hukuk yollarını denemiş olması ve bu yollarla kendisini haklı çıkarabilmesi Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hukuk işleyişini ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Nitekim Kösoğlu, bu olayın ender oluşunu günümüz dünyasına yapmış nükteli bir benzetme ile bizlere gösterir: Amerika Birleşik Devletleri-Irak savaşında Irak başkanı Saddam Hüseyin'in yardımcısının Amerika Yüksek Mahkeme'sine başvurarak bu savaşın haksız yere açıldığını iddia etmesi, Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin ABD aleyhine bir karar vermesi günümüz hukuk sisteminde dahi akıllara gelme ihtimali olmayan bir olaydır.

²⁷³ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, 174.

²⁷⁴ Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, 4.

²⁷⁵ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 254-255.

2.9. SOĞUMA DÖNEMİ ve KADIZÂDELİLER OLAYLARI

Kösoğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama ve dağılma dönemlerine eserlerinde geniş bir yer ayırır. Genel kanının aksine imparatorluğun içinde bulunduğu çağdan bilimsel olarak çok geride olmadığını söyleyen Kösoğlu, imparatorluğun içinde bulunduğu asıl sorunun sahip olduğu zihni daralmayı bir türlü tersine çevirememesini gösterir.

Tarihsel sürece bakıldığında Osmanlının Avrupa'yı teknolojik açıdan yakalamasının imkânsız bir mesele olmadığı görülebilir. Kösoğlu'na göre bizim dağılma dönemi dediğimiz süreçte Osmanlı telefon-telgraf hatları kurmakta, fabrika ve okul açmaya devam etmektedir. Hatta seri atışlı Amerikan tüfeklerini Avrupa'da ilk kullanan ordu Osmanlı askeri olmuştur.²⁷⁶ Özellikle 17. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı'nın yaptığı savaşlar incelendiğinde dönemin büyük güçlerine karşı ciddi bir şekilde direnebilmesi imparatorluğun askeri sistemlerinin modasının geçtiği düşüncesini kısmen askıya alabilir. Bunun yanında Osmanlıların etkisiz askeri gücüne örnek olarak verilen devasa topların gerçekte 'gösteriş' amacıyla üretildiğini, asıl savaş tarzının –tıpkı Avrupalı askerlerde olduğu gibi- orta ve küçük ölçekli silahlarla gerçekleştirildiğini söylemek daha isabetli bir görüş olacaktır.²⁷⁷

Kösoğlu'na göre kültürdeki soğumanın en büyük etkisi toplumda değişiklik meydana getirecek gücün ortadan kalkmış olmasıdır. Bu dönemlerde Osmanlı ile Avrupa arasında görülen bilgi ve teknoloji farkı olsa olsa ikinci bir sebep olabilir. Çünkü bir toplum bilgi ve birikimi bakımından diğer toplumlardan ne kadar geride kalırsa kalsın, yaratma ve canlılık gücünü kaybetmemişse bu fark hızlı bir şekilde ortadan kalkabilir. Burada bahsedilen çöküş dışarıdan görünenden çok daha vahim olup, yitirilen şey askeri teknik, ticaret sistemi gibi dünyevi kazanımlar değil, başlı başına bir Osmanlı medeniyeti olmuştur.

İmparatorluğun içinde bulunduğu kültürel soğumayı Batılı değerlere sahip olamamaya bağlayan kişilere karşı çıkan Kösoğlu, soğumanın ancak içeriden yapılacak hamle ile ortadan kaldırılabileceğini düşünüyordu. Nitekim bu konuda Osmanlı'nın

²⁷⁶ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 4- Zor ve Yoğun Bir Yüzyıl*, 253.

²⁷⁷ Suraiya Faroqhi, *Türkiye Tarihi; Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839*, (Çev.: Fethi Aytuna), Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, 22.

gerilemesini medreselerde felsefe okutulmamasına bağlayan kişileri eleştirir. Osmanlı'da niçin filozof yetişmemiştir sorusuna ‘‘Fransa’da niçin müfessir yetişmediyse onun için’’²⁷⁸ cevabını verir.

Toplumdaki soğuma belirtilerini her kesimden verdiği örneklerle dile getiren Kösoğlu, bu konuda en önemli payı devlet yönetiminde yaşanan kriz ve devlet adamlarında görülen liyakatsizliklere ayırır. Özellikle soğuma döneminde toplumda görülen rüşvet hareketleri en üst düzeye çıkmış, devlet makamları el altından para karşılığı satılmaya başlanmıştır. Devlet yönetimindeki basiretsizlikler, çıkan her isyanda padişah ve vezir değişimi yaşanması, devlet yönetiminin uzun soluklu bir siyaset izlemesini de imkânsız kılmıştır. Toplumda ‘hediye’ olarak ortaya çıkan rüşvet, zamanla açıktan verilmeye başlanmış, rüşvet ile makam sahibi olan devlet memurları yönetimin bu denli hızlı değişmesini koltukları için bir tehlike sayarak, para karşılığı elde edilen makamların en kısa zamanda kendisini amorti etmesi amacıyla daha ilk günden rüşvet çarklarını döndürmeye başlamıştır. Özellikle bu dönemlerde görevlerinden azledilen ve servetine el konulan devlet adamlarının servetinin büyüklüğü şaşılacak düzeydedir. Kösoğlu, bazı vezirlerin sefer masraflarını tek başına üstlenerek savaşa gidildiğini örnek verir ki Osmanlı’da devlet kapısında bu kadar zenginleşmenin hiçbir nazarî imkânı olmamıştır.²⁷⁹ Bu hareketler devlet yönetimini bozduğu kadar toplumun da devlete karşı pozisyon almasını sağlamış, Celâli adıyla ortaya çıkan isyan hareketleri Anadolu’nun her tarafında yayılmıştır.

Kösoğlu, 17. yüzyıla doğru Osmanlı’da gerçekleşen soğuma ve bozulma hareketlerinin etkilerini ilim camiasında da inceler. Özellikle bu dönemde toplumun kültürel faaliyetlerini gerçekleştiren iki farklı camia medreseler ve tarikatlar olmuştur. Bozulma ve soğuma zamanla bu mecralara da girecek, toplumun bu iki önemli kurumunu birbirlerinin boğazına yapışacak duruma getirecektir. Bu konuda Kösoğlu’nun vermiş olduğu en dikkat çekici örnek Osmanlı’nın son dönemlerinde yaşanan Kadızâdeliler hareketi olmuştur.

Kadızâdeliler hareketi 1631 yılında Kadızâde Mehmet Efendi’nin Ayasofya Câmiî vaizi olmasıyla başlar. Mehmet Efendi, vaazlarında Birgivi Mehmet Efendi’nin ‘*Tarikat-*

²⁷⁸ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 51.

²⁷⁹ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü*, 96.

i Muhammediye’ isimli kitabını esas alarak bütün bozulma ve kötülüklerin şeriata aykırı davranışlardan ortaya çıktığı, Asr-ı Saâdet haline bir an evvel dönülmesi gerektiği vurgularını yapar.²⁸⁰ Cemaatinin sayısını günden güne arttıran Kadızâde günden güne Saray’a da nüfuz etmeye başlar. Dönemin hükümdarı IV. Murad ile arası iyi olduğu bilinen Mehmet Efendi verdiği fetvalar ile de hükümdarın söylemlerine paralel gider. Örneğin sultanın tütün konusundaki hassasiyeti bilindiğinden Mehmet Efendi de tütün kat’i şekilde haram sayarak, terki konusunda ısrar edenin ve hükümdara muhalefet edenin katli vacip olduğuna dair hükümde bulunur. Bu konuyla ilgili İnalcık’ın rivayetine göre padişah, gizli bir şekilde tütün içen bir yeniçerinin idamına karar vermiştir.²⁸¹

Saraydan aldığı destekler ve halk nazarında itibar kazanmasının ardından Kadızâde Mehmet Efendi’nin zamanla bi’dat saydığı uygulamalara karşı söylemleri de bu güce paralel olarak artar. Nitekim Kadızâdeliler topluluğu işi Peygambere salavat getirmeyi ve türbeleri ziyaret etmeyi haram kılmaya kadar götürürler. Bunların yanında tasavvuf erbabının semâlarının da haram olduğu iddia edilince Kadızâdelilerin temsil ettiği medreseliler ile tasavvuf erbabı arasında tartışmalar başlar.

Kösoğlu, Kadızâdelilerin günden güne güçlerini arttırırken, Osmanlı tarihçisinin ifadesiyle ‘*sırren mühürlü keselerin Kadızâdelilerin ceplerine yürüdüğünü*’ belirterek devlet içindeki rüşvet hareketlerine de bulaştıklarını ifade eder. Ancak ilerleyen süreçte öyle uygulamalara girerler ki toplum nezdinde iyice sivrileşirler. Kadızâdeliler bir gün Fâtih Câmii’nde Cuma namazı esnasında müezzinlerin nâme ve makam ile na’t-ı şerif okumalarına engel olmaya çalışınca ortalık karışır, tarafların kan dökmesine zorla engel olunur. Padişah’tan cümle bidatleri ortadan kaldırmak için izin isteyen Kadızâdeliler işi öyle abartırlar ki birden fazla minaresi olan her caminin, bidat sayılan bu minarelerini de yıkmak isterler.²⁸² Mani olmak isteyenlere karşı silahlı mücadele girme hazırlıklarına başlanınca Sadrıâzam Köprülü Mehmed Paşa, padişahı ikna ederek ortalığı karıştıranlarına katline dair fetva aldırır. Kadızâdelilerin Fatih Câmii’ndeki toplantıları basılır ancak fetva uygulanmaz, olaydan sorumlu olanlar sürgüne gönderilir.

Kösoğlu, devlet yönetiminde ne kadar yanlış uygulamalara gidilirse gidilsin, bu sorunların medrese ve tarikat cemiyetlerinin doğru tespit ve hamleleriyle

²⁸⁰ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü*, 87.

²⁸¹ İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 120.

²⁸² Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü*, 90.

çözülebileceğine inanıyordu. Onun nazarında özellikle Kadızâdeliler olayı Osmanlı'nın soğuma ve gerilemesini ortadan kaldıracak son ümitlerini de yok etmiştir. Nitekim Osmanlı'nın son dönemleri incelendiğinde devlet yönetimine dair en doğru tespitlerin ve çözüm önerilerinin medreselerden yetişmiş ilim adamlarından geldiği görülmüştür. Kösoğlu'na göre medrese ve tarikatların ortak bir paydada çaba sarf etmesi yerine birbirleriyle kanlı bıçaklı hale gelmeleri toplumda var olan düzensizliği arttırmaktan başka hiçbir işe yaramamıştır.

2.10. KANUN-İ KADİM'İN BOZULMASI ve ŞER'İ ŞERİF'E DÖNÜŞ VURGULARI

Kösoğlu, imparatorluğun yenilenme hareketlerinde başarısız olmasını ve Osmanlı'nın duraklama, dağılma süreçlerine girmesini aynı sebeplerle açıklar: Kanun-ı kadimin bozulması. Onun nazarında bir devletin kaynak kodları anlamına gelen bu kavram, Osmanlı'yı kuran anlayışa sadakat ve kurucu temel ilkelere sahip çıkmak şeklinde tezahür eder. Osmanlı tarihinde görülen şer'i şerif'e dönüş vurgularında da, zaman zaman yeniçerilerin ayaklanıp 'şariat isteriz' demesinde de bu ilke amaçlanır; yaşanan bütün hukuksuzluklara rağmen İslam dininin adalet anlayışına geri dönüş.

Kösoğlu, Osmanlı özelinde en güçlü vakitlerin hukuka en bağlı olunan dönemler olduğunu ifade eder ve Türklerde İslamiyet'ten önce de var olan töreye bağlılık terbiyesinin İslamiyet'i kabülden sonra da aynı kuvvetle devam ettiğini ifade eder.²⁸³ Ona göre şer'i şerif'e riayet ve kanun-ı kadime sadakat Osmanlı'daki hukukun üstünlüğü ilkesinin en açık delili olmuştur. Bu bağlamda Tatarcıklı Abdullah Efendi'nin görüşünü kendisi de kabul eder:

“Devlet-i Aliyye'nin, ortaya çıktığı zamandan beri diğer İslâm devletlerine üstün olması, ‘te'yid-i dîn-i Ahmedî ve te'sîs-i şer'i Muhammedi’” etmesi ve ilim adamlarına gerekli izzet ve ikrâmı göstermesindendir.”²⁸⁴

Devlet içerisinde yüzyıllar boyunca azar azar yaşanan bu bozulmalar bazı alimlerin gözünden kaçmaz. Hükümdarı uyarmak ve eski düzeni sağlamak için siyasetnâme tarzında çeşitli lâyhalar ve mektuplar yazılır. Bu isimlerden bazıları olarak 17. yüzyılda

²⁸³ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 133.

²⁸⁴ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü*, 354.

yaşamış olan Koçi Beyi ve 19. yüzyıl alimlerinden Tatarcıklı Abdullah Molla'yı örnek gösteren Kösoğlu, dönemin içinde bulunduğu hali tespit eden bu alimlerin eserlerinde hukukun üstünlüğü meselesine vurgu yaptıklarını, devlet yönetiminde yaşanan zulümleri de adaletten uzaklaşmanın bir sonucu olarak gördüklerini ifade eder.

Padişahlar her ne kadar ıslahat ve yenilik hareketleriyle bu problemi çözmeye çalışsalar da olayın bilincinde olan bu fikir adamları soğumanın ancak toplumun kendi içerisinden çıkacak bir yenilenme hamlesiyle ortadan kaldırılacağı görüşünde hemfikir olmuşlardır. Bu şekilde yapılan çağrılar, gelenekçilik kaygısından çok bu isimlerin hukuka bağlılık bilincine dayandıran Kösoğlu kendi fikri tezleri ile onları destekler:

‘‘Şer’-i şerîf ve kanûn-ı kadîm üzre kurulmuş müesseseleri bir başka kültürün ölçüleri ile düzeltmek mümkün değildir. Yine aynı kültürün ölçüleri ile fakat, değişen şartlara göre yeniden düzenlemek söz konusudur. ’’²⁸⁵

Ancak aceleyle alınan kararlar, zorlamayla ve ceza tehdidi ile çıkarılan kanunlar hiçbir işe yaramaz. Aksine zaman içerisinde bozulma ilerledikçe çözümler daha da zorlaşır. Bütün bu yanlışlıklar devlet yönetiminde zulüm, rüşvet ve liyakatsizlikle taçlandırılır. Artık bu tür usulsüzlükler öyle açıkça yerine getirilir ki padişahlar dahi durumdan yakınmaya başlar. Sultan III. Mehmed Han ‘‘Dünyâda sözü doğru, hak tanır bir âdem bulamadım’’ diyerek bu sitemi dile getirir ve gördüklerini de bir bir söyler:

‘‘Şeyhülislam Bostanzâde Efendi’ye iltifât eyledim, derhâl cahil bir kardeşini Rumeli Kazaskeri yaptı ve gene cahil bir gence Selânik Kadılığı’nı rica eyledi. Sonra, babam hocası Sa’deddîn’de doğruluk ve hak bilirlilik ümîd eyledim; derhâl o da bir genç oğlunu Anadolu Kazaskerliği’ne ve birini de İstanbul Kadılığı’na arz edip, mevâli ve ulemâ arasında beni bed-nâm ve kendisini rüsvây eyledi... ’’²⁸⁶

Kösoğlu’nun üzerinde durduğu bu bozulma ile ilgili bir başka örneği de Ahmet Cevdet Paşa’dan dinleriz:

‘‘Mekâtib-ı Umûmiyye Nazırı Mevâliden Vehbi Efendi, Fıtır Bayramı bayramlaşmasında; Padişah’ın eteğini öpeceği yerde ayağını öpmüş, bunun üzerine padişah eteğini tutup ‘bunu öpmeli’’ demiştir. Vehbi Efendi hacâlet terleri ile dönüp

²⁸⁵ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü, 138.

²⁸⁶ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü, 100.

gidince Padişah sağında oturan Rauf ve Reşid Paşalara hitaben ‘‘bu da Ulema taklidi’’ demiştir.’’²⁸⁷

Dışarıdan bakıldığında basit bir yağcılık olayı gibi gözüken bu durum aslında hem padişah hem de ulema için onur kırıcı bir davranış olarak görülmüştür. Nitekim ulema sınıfı o güne değin padişaha olan sadakatini onun eteğini öperek göstermekteydi. Bu nedenle padişahın eteğinin öpülmesi gerekirken kalkıp da ayağının öpülmesi aslında ulema sınıfının bozularak, eski günlerinden çok uzakta olduğunu ifade etmektedir. Sultan Abdülmecid’in söz konusu durumdan rahatsız olması da bahsedilen bu durumdan kaynaklanmaktadır.

Bütün bu olayların yanında saray kadınları da devletteki bozulmayı bir adım ileri götürür. Topluma nüfuz eden alafranga özentiliği saraya da yansır, o güne kadar gayet mütevazı ve tutarlı olan saray harcamaları bu dönemde adeta çığırından çıkar. Pahalı eşyalar, araba gezintileri ve gösterişte rekabete varan bu hırs saray kadınlarını alışverişte yolsuzluk yapmaya kadar götürür. Cevdet Paşa’nın anlattıklarına göre bu iş öyle bir hal almaya başlar ki saray kadınları bir tüccardan yüzbin kuruşluk mal alırlar, yanında ellibin kuruş da nakit alır, bunun karşılığında ikiyüz elli binlik bir senet yazdırırlardı.²⁸⁸ 1880 yılında vefat eden bir saray kadının arkasında Galata bankerlerinden alınmış 16.000 altın liraya denk gelen yüklü bir borç bıraktığı ortaya çıkar.²⁸⁹ Özet olarak toplumdaki yozlaşma ve gösteriş kültürü sarayın içerisinde de katlanarak devam etmiştir. Çok geçmeden sarayın bu harcamalarından haberdar olan Abdülmecid Efendi küplere biner. Başta damatları olmak üzere paşaları da karşısına dikerek: ‘‘Sultan hanımlar gece mehtaplarda gezermiş. Benim gece mehtapta gezen kızım yoktur. Onları da reddedeceğim. Bu heriflerin hareketleri artık namusuma dokunmaya başladı.’’ diyerek damatlarını azarlar.²⁹⁰

Oysa Osmanlı kudretinin en yüksek olduğu dönemlerde durum tam tersi olmuştur. Dönemin şeyhülislamı şahsi menfaat elde etmek ötedursun canları pahasına padişahın aldığı kararları hukuka uygun hale getirmeye çalışmışlardır. Kösoğlu, dönemin şeyhülislamı Zembilli Ali Efendi’ye ‘‘Bütün dünyayı fethetmekten veya milletleri İslâm’a

²⁸⁷ Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 305.

²⁸⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Sultan Abdülhamid’e Arzlar (Ma’ruzat)*, haz. Yusuf Halaçoğlu (3. Baskı), Babıalı Kültür Yayıncılığı, İstanbul 2017, 24.

²⁸⁹ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, 61.

²⁹⁰ Paşa, 29.

getirmekten hangisi daha makbuldür?’’ sorusunu soran Yavuz Sultan Selim Han’ın şeyhülislamdan Müslüman olmalarının daha makbul olacağı cevabını aldıktan sonra hükümdarın zorla bütün Hristiyanların Müslüman ve bütün kiliselerin câmii yapılmasını emrettiğini anlatır. Haberi öğrenen müftü süratle olaya müdahale eder, dinde zorlama yoktur ayetinin yanı sıra cediti Fatih’in Hristiyanlara vermiş olduğu emânî hatırlatarak böyle bir müdahalenin hem şer’-i şerif’e hem de kanun-ı kadime aykırı olduğunu söyler.²⁹¹ Osmanlı tarihine bakıldığında Sultan Selim Han’ın öfkesi ve otoritesi meşhur olsa da müftünün bu şekilde olaya müdahale etmesi ancak hukukun üstünlüğünün delili olarak sayılabilir. Bu durumun genel bir kabul olduğunu belirten Kösoğlu, Osmanlı hakanlarının ve kamuoyunun alınacak kararlarda, yapılacak işlerde, teşkilatların yönetilmesi ve düzenlenmesinde kanun-ı kadime uygunluğun mutlaka gözetildiğini ve bu konuda karar verecek kişilerin genellikle medreseliler arasından seçilmiş olduklarını ifade eder.²⁹²

Yaşanan bozulmalara karşı neden etkili bir çözüm geliştirilemediği sorusuna Kösoğlu, yapılan ıslahatlar daha çok askeri alanlarda yenilenmenin amaçlaması cevabını verir. Nitekim bu alanda yapılan ıslahatlar da ya destek görmüyor ya da art niyetli kişiler tarafından sürekli olumsuz yönlere çekiliyordu.²⁹³ Ancak Osmanlı’da ender bir azınlığın farkında olduğu bir diğer görüş de devletin gerilemesindeki temel sebebinin askeri olmaktan çok ekonomik sebeplere dayandığıydı.

Kösoğlu’nun bu görüşüne paralel olarak Berkes böyle bir durumun ortaya çıkışını batıda ortaya çıkan ve ekonomik gücü temele alan merkantilist sisteme bağlar. Örneğin Osmanlı’da eskiden beri zanaatkârlardan dolayı bir vergi olarak devletin ihtiyacı olan askeri malzemeleri ya bedavaya ya da çok düşük bir ücret karşılığında üretmeleri istenirdi. Devlet bu şekilde borçlanmaktan kurtuluyor gibi gözükse de üreticiler ellerinde herhangi bir maddi zenginlik bulunduracak kadar güçlenemediğinden Batı’daki ekonomik sistemlerle yarışmak bir yana zaman geçtikçe düşük kârlılıktan ötürü üretimi de azaltmak zorunda kalacaklardır.²⁹⁴

²⁹¹ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 2- Tarihin Türk Asırları*, 206.

²⁹² Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 1- Kültür, Tarih ve Türk Tarihi*, 205.

²⁹³ Niyazi Berkes, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz* (Cilt. 1), Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İstanbul 1997, 16.

²⁹⁴ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, (Çev.: Elif Kılıç) (4. Baskı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2005, 246.

II. Mahmud döneminde imparatorluk tarihinin en ciddi devalüasyonlarından biri yaşanacak, 1808 yılında bir İngiliz poundu 19 gümüş kuruş iken 1839'a gelindiğinde 104 kuruşa yükselmiş olacaktı.²⁹⁵ Bu örneklerin yanında devletin ithalat ve ihracat mallarına koymuş olduğu vergiler de ekonomik açıdan sürdürülebilir değildi. Mardin, Osmanlı ticaret sisteminin ithal mallara %3 oranında vergilendirme yaparken, ihracat mallarına %12 vergi uyguladığını bizlere aktarır.²⁹⁶ Anlaşılan o ki Osmanlı gelir ihtiyacı olduğunda, sınırlarında yapılan ithalattan vergi almak yerine vergi mükelleflerinin sırtına yük bindirme yolunu tercih ediyordu. Özellikle imparatorluğun son yüzyılında maliye her zaman devletin yumuşak karnı olmuştur. Hükümetler artık Galatalı yerli bankerlerden yüksek faizli, düşük vadeli borç almaya başlamıştır. Boş hazine ve ödenmeyen maaşlardan ötürü halk, artık sadece Avrupalı devletlere değil aynı zamanda devletin başına geçen başarısız reformculara düşman olacaklardır.²⁹⁷

Kösoğlu'na göre bütün bu maddi rekabetler bir yana bırakılmış olsa bile Batı bizim nazarımızda hala 'gaza ve cihad' edilecek bir düşman kimliği taşıyordu. Bu nedenle gerçekleştirilmeye çalışılan reformlardaki hâkim düşünce, dönemin modern Batı tekniğini ve medeniyetini elde etmek değil, aksine ilk modele geri dönerek geleneksel olanı tekrar hâkim kılmak olmuştur.²⁹⁸

Ancak tarihsel gidişat incelendiğinde reform hareketleri öze dönüş yolu olmaktan çıkıp bir taklit merci haline gelecek, Güngör'ün deyimiyle "kaçınılmaz kötü olarak görülen" bu düşman, sürecinin sonunda "vazgeçilmez iyi" haline gelecektir.²⁹⁹ Güngör'e göre böyle bir ikiliğin sebebi olarak kabul edilmesi gereken görüş şu şekildeydi: Batılılaşma teziyle başlayan bu hareket temelde Batı'nın teknolojik gelişmişliğini örnek alma amacı taşımaktaydı. Aydın kesim Batı'nın teknolojisini almak demenin onun ilim ve tekniğini öğrenmek anlamına geldiğini biliyordu. Artık teknoloji basit aletler yapmaktan öte üst üste binmiş karmaşık bilgilerden oluşmaktaydı. Bu doğrultuda hedef artık Batı'nın ilim ve kültür anlayışını almaksa, bu alışveriş Batı'nın kültürüne, onun

²⁹⁵ Carter Vaughn Findley, *Modern Türkiye Tarihi*, (Çev.: Güneş Ayas), Timaş Yayınları, İstanbul 2011, 53.

²⁹⁶ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 109.

²⁹⁷ Lewis, 119.

²⁹⁸ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınları, İstanbul 1975, 18.

²⁹⁹ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, 23.

dünya görüşlerine ve toplumsal alışkanlıklarına bulaşmadan nasıl gerçekleşecekti? İşte asıl zor olan ve tartışmaya açık olan konu daima bu olmuştur.³⁰⁰

Bu konuyla ilgili olarak Cemil Meriç, batıyla yaptığımız bu alışverişi kötü bir taklit olarak nitelendirse de yine de en mantıklı geleceğin Avrupa'da olduğunu görece kadar da gerçekçidir. Meriç'in hayalindeki nihai devlet şeklinin Avrupa medeniyetinin bir üyesi olmaktan çok Avrupa medeniyetini şarklaştırma gücüne sahip bir devlet olduğu söylenebilir.³⁰¹

2.11. TANZİMAT, ISLAHAT, MEŞRUTİYET

Kösoğlu, Osmanlı'da gerçekleşen yenilik hareketlerini de titizlikle incelemiştir. O ilk olarak Tanzimat'la başlayan 'eşitlik' söylemlerini son derece tehlikeli bulur. O günün Avrupa'sında dahi din ve mezhep farklılıklarına karşı gösterilen katı tutumun devam ettiğini ifade eden Kösoğlu, Osmanlı'nın da bu farklılıkları yok sayıp eşitlik üzerine toplumu yeniden inşa etmesini dönemin gerçeklerinden uzak bir hareket olarak görür. Öyle ki yenilik hareketleri bir evreden sonra topluma çekidüzen vermenin ötesinde Avrupalı devletlerin desteklerini almaktan başka bir amaç taşımamıştır.

Asla taklit seviyesinden öteye geçemeyen bu hareketler zaman zaman Avrupalıların bile eleştirilerinden kurtulamaz. Islâhât Fermânı'nın yayınlanmasından sonra dönemin Avusturya başvekili Prens Meternih "*Türk kalın, kendiniz olarak kalın ve kalkının*"³⁰² tavsiyesinde bulunur. Görülen o ki imparatorlukta hâkim düşünce Batı'nın medeni gelişmişliğinin yakalanamayacak kadar ileride olduğu ve bu mesafeyi kısa yoldan kat etmek için de tek yolun tıpatıp ona benzemek olduğu düşüncesi olmuştur. Bu konuyla ilgili İsmail Hâmi Danişmed'in görüşlerini nakleden Kösoğlu, Tanzimat hareketiyle Mehmet Emin Âli Paşa ve Fuat Paşa'nın amacının padişahın yetkilerini sınırlandırarak, kuvvetler ayrılığına dayanan ve tamamen Osmanlı'ya has bir demokrasi sistemi ortaya koymak olduğunu söylerken sonrakilerin yenilik hareketlerini tamamen Batı taklitçiliğine çevirdiğini ifade eder.³⁰³ Zaten yüzyıllar boyunca duraklamanın ve hareketsizliğin bir

³⁰⁰ Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, 26.

³⁰¹ Meriç, 63-64.

³⁰² Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 4- Zor ve Yoğun Bir Yüzyıl*, 212.

³⁰³ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 275.

sonucu olarak imparatorluk içerisinde bu politikadan farklı bir çözüme cesaret edecek bir aydın topluluk kalmamıştır.

Faroqhi 1839 yılından başlayarak 1876'da Sultan Abdülhamid'in Meşrutiyet'i kaldırarak ipleri tekrar eline almasına kadar geçen süre içinde devlet yönetiminin padişahlardan öte Fransız hayranı sadrazamlar tarafından yönetildiğini ifade eder.³⁰⁴ Bu durum Mümtaz Turhan'ın eserlerinde de karşımıza çıkar. Turhan, özellikle II. Mahmud döneminden itibaren gitgide artan Avrupalıya benzeme ihtiyacının zamanla Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabulden çok Batı'ya koşulsuz şartsız teslim olma haline dönüştüğünü söyler. Turhan, Batı'nın üstünlüğünü kabulün son derece isabetli, ancak seçilen yöntem ve usulün bir o kadar isabetsiz olduğunu dile getirir.³⁰⁵

Kösoğlu'na göre Tanzimat'ın devamındaki bu hareketler en çok Osmanlı çatısı altında yaşayan Müslümanlara zarar vermiş, söz konusu fermanlar gayrimüslimleri tatmin etmek bir yana dursun onların hırslarını daha da arttırmıştır. Buna rağmen azınlıklar dahi eşitlik fikrine sıcak bakmamış, bu yeni kavram karşısında tereddüt etmişlerdir. Nitekim azınlıklar, Osmanlı içerisinde statüleri belirlenmiş olduğundan kendi kültürleri içerisinde yaşamaktan oldukça memnundurlar. Islahat Fermanı okunurken arz odasında fermanı dinleyen bir papaz, ferman okunup kesesine koyulunca bu konudaki niyetini dile getirir: *‘‘Bir daha bu keseden çıkmamasını Cenâb-ı Hak’dan temenni ederim.’’*³⁰⁶

Kösoğlu'nun dönemin tarihçilerinden naklettiklerine bakılırsa bir müddet sonra durum öylesine karmaşık hale gelir ki Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler durumdan kısmen memnun olmakla beraber şikâyetlere başlarlar, devlet içerisinde saygın bir yere sahip olan Rumlar kendilerinin Yahudilerle bir tutulmasından son derece rahatsız olur: *‘‘... devlet bizi Yahudiler’le beraber etti, biz İslâm’ın tefevvukuna râzı idik, deyu itiraz ederler.’’*³⁰⁷ Aynı şekilde hakaret sayılabilecek unvan ve sıfatların kaldırılması konusunda da tuhaf sayılabilecek ikilikler ortaya çıkar. Gayrimüslimleri alçaltıcı ‘gâvur’ kelimesi yasaklanınca bazı gayrimüslimler zaman zaman Müslümanları kendilerine gâvur demekle suçlarlar. Galata Karakolu Tabur Ağası'nın bu şikâyetlerden bıkkınlığını dile getirişi dönemin tezat hayatını oldukça net bir şekilde bizlere anlatmaktadır:

³⁰⁴ Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, 268.

³⁰⁵ Turhan, 169-170.

³⁰⁶ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 108.

³⁰⁷ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 108.

‘‘Ay oğul, anlatamadık mı; bundan böyle gâvura gâvur denilmeyecek, söyleyi söyleyi dilimizde tüy bitti.’’³⁰⁸

Kösoğlu’na göre Tanzimat döneminde esen bu özgürlük rüzgarının yanında bir de ayrılıkçı milliyetçi hareketlerin ortaya çıkması Osmanlı’yı tümünden zor durumda bırakır. Ziya Gökalp, Osmanlı üzerinde yaşayan kavimlerden öncelikle gayrimüslimlerde kabul gören milliyetçilik düşüncesinin hızlı bir şekilde Arnavut ve Araplara da nüfuz ettiğini söyler. Türklerin milliyetçilik hareketlerinde neden en sona kaldığı sorusuna Gökalp, Osmanlı Devleti’nin kurucu topluluğunun Türklerden oluşması sebebiyle imparatorluk anlayışına zarar vermemek amacıyla bu hareketin en son ihtimal olarak görüldüğünü ifade eder. Ancak bu hareketlere karşı alınan önlemler bu düşüncüyü durdurmak bir yana yavaşlatmayı dahi beceremez. Arnavutlar içerisindeki huzursuzluk ve isyan her ne kadar Abdülhamid’e karşı gözükse de Gökalp’in anılarından olayların bambaşka sebeplerle yaşandığı aşikârdır. Gökalp, İstanbul’da tanıştığı ve siyasette oldukça etkili olduğu bilinen Arnavut bir doktorun ifadelerini bizlere aktarır:

‘‘Biz Arnavutlar istibdadı (baskıcı yönetimi) yıkmak için Türklere yardıma hazırız. Fakat bilmelisiniz ki, bizim nazarımızda bir Abdülhamid istibdadı yok, bir Türk istibdadı vardır: bugünkü idareden mesul olan, doğrudan doğruya Türklendir. Eğer bu zalim hükümete nihayet vermezseniz biz tüfeklerimizi sizin temsil eden şahsa değil, bizzat sizin göğsünüze çevireceğiz.’’³⁰⁹

Osmanlı’daki yenilenme hareketlerinin neden başarısız olduğuna dair düşüncelerini çeşitli eserlerinde dile getiren Kösoğlu, durumun en temel gerekçesi olarak yenilenme hareketini başlatacak insan unsurundaki zayıflamayı dile getirir. Nitekim 1839 yılında gerçekleşen Tanzimat hareketinin sonucunda değerli bir kazanım görülmediği gibi keyfi uygulamalara alışmış olan devlet adamlarının hareketlerinde de bir değişiklik olmamıştır. Dönemin aydınlarından Namık Kemal’in ifadeleri incelendiğinde aynı bu durumu görebiliriz. O, Tanzimat’ın Müslüman halkın acizetine sebep olduğunu düşünerek bu reformların yaratıcılıktan uzak olduğunu ifade eder. Ona göre Tanzimat hem modern bir devlet yaratma yönünden hem de dinsel yenilenme iddiası bakımından kötü bir taklitten ibarettir.³¹⁰

³⁰⁸ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 4- Zor ve Yoğun Bir Yüzyıl*, 239.

³⁰⁹ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, 41.

³¹⁰ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 41.

Namık Kemal'in bu fikrine paralel olarak 1861'de Abdülmecid'in ölümünden sonra tahta geçen Abdülaziz, her ne kadar Tanzimat düşüncesine uygun fermanların devam edeceği yönünde görüş bildirse de devlet yönetimindeki keyfi uygulamalar bütün hızıyla devam eder.³¹¹ Denilebilir ki görülen bu ruh hali Osmanlı reformlarının tamamında görülen alışlageldik uyuşukluğun bir resmi olmuştur. Batılılaşma ve buna dair tüm kavramlar günü kurtarma amacına hizmet etmiş, biraz da Batılı devletlerin zorlaması ile gerçekleşmiştir. Bir müddet sonra dış tehdit ihtimali ortadan kalkınca reformlar gevşemiş, bir sonraki kriz dönemine kadar uyuşukluk hali devam etmiştir.³¹²

Meşrutiyet hareketi ise beraberinde büyük sorunlar ile ortaya çıkar. Kösoğlu'na göre dönemin padişahı Sultan Abdülhamid Han her ne kadar meşrutiyet fikrine sıcak baksa da kurtuluşun sadece rejim değiştirmekle gerçekleşmeyeceğinin farkındadır. Hatta meşrutiyetin ilanından evvel Avrupa anayasalarını inceletirken sık sık şu ifadeyi kullanır: *‘‘Türk'ün menfaati mahfûz kalır mı? Bilemiyorum...’’*³¹³

Kösoğlu, toplumu bir arada tutması gereken her bir yenilenme hareketinin azınlıkların ayrılık hareketlerini daha da körüklediğini ifade eder. Meşrutîyetin ilanıyla beraber karşılaşılan manzara Osmanlı için pek de iç açıcı olmaz. Bütün bu meşrutîyet ve hürriyet sloganları toplumdaki azınlıkları ayrılık hareketleri için daha da kamçılar, ilan edilen her ferman sonrasında toplumun başka bir yerinden yeni bir azınlık sorunu ortaya çıkar. Meşrutîyet'in ilanıyla Meclis-i Meb'ûsân kısa süre içerisinde azınlıkların ve çeşitli ayrılıkçı grupların temsil edildiği bir yer haline gelir. Rum milletvekilleri Rumca'nın resmi lisan olarak kabulünü isterken Ermeni ve Arap mebuslardan da aynı istekler gelmeye başlar. Türkler ise bu tabloda resmen azınlığa düşerler. Neticede bu meclis kısa bir süre sonra padişah tarafından 93 harbi öne sürülerek kapatılır. Denilebilir ki bu meclis kabul edildiği haliyle devam etseydi gayrimüslimlerin ekonomik, kültürel ve ticari hayatları kesintisiz bir şekilde güçlenirken imparatorluk içerisindeki Türkler belki de sonsuza kadar alt tabakada kalmaya devam edecekti. Nitekim kendilerini Jön Türkler olarak gören topluluk bir müddet sonra tam da bu iddialarla ortaya çıkar.

Dönemin ittihatçıları başta olmak üzere birçok kesim meclisin bu şekilde kapatılmasına tepki gösterirken günümüzde bu hareketin son derece isabetli bir hamle

³¹¹ Turhan, 175.

³¹² Berkes, 200 Yıldır Neden Bocalıyoruz (Cilt. 1), 26-27.

³¹³ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 4- Zor ve Yoğun Bir Yüzyıl*, 128.

olduğunu düşünen milliyetçiler çoğunluktadır. Özellikle Abdulhamid'e olan özel ilgisi nedeniyle Hüseyin Nihal Atsız'ın konu ile ilgili görüşlerini aktarmak uygun olacaktır.

Atsız, Abdulhamid'i toplumda en büyük haksızlığa uğramış isimlerden biri olarak kabul eder. Atsız'ın nezdinde padişahın en büyük başarısı Osmanlı'yı zorla savaşa sürüklemek isteyen Hristiyanların bulunduğu, Arap ve Arnavut milliyetçi hareketlerinin yuvası haline gelen Meclis'i kapatmak olmuştur.³¹⁴ Bu noktada koyu bir Abdülhamid savunması da yapan Atsız, padişahı hem siyasi dehası hem de temiz karakteri ile devleti ayakta tutmaya çalışan bir kişi olarak görür. Nitekim dönemin ittihatçılara ithafen kullandığı ifadeler Atsız'ın nazarında padişahın yerini son derece açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

*“Hürriyet kahramanları (!), hürriyeti yok edip yüzlerce masumu astırdıktan sonra, savaşa soktukları devlet yenilince, hırsızlar gibi kaçtılar. Gök Sultan, bir tek siyasî idam yapmadan, en korkunç siyasî güçlükleri atlatarak 33 yıllık saltanatında devleti ayakta tuttukten sonra tahtından indirilirken, Moskof çarının Rusya'ya davetini, Selanik'ten Alman gemisiyle İstanbul'a gelirken de Alman İmparatorunun davetini reddederek vatanında bir sürgün ve mahpus gibi yaşamayı tercih etti.”*³¹⁵

Kösoğlu'na göre 16. ve 17. yüzyıla kadar Avrupalı devletlerle anlaşma dahi imzalamayıp onlara tek taraflı amannameler veren Osmanlı, artık ayakta durabilmek için Avrupalı devletlerin isteklerine sorgusuz sualsiz boyun eğmek zorunda kalır. Yapılan savaşlarda artık cephedeki askerlerin değil, savaşın sonucunda imzalanan anlaşmadan hoşnut olmayan diğer Avrupalı devletlerin yardımı aranır. Kösoğlu'nun anlattığına göre dönemin sadrazamı, devleti kabuksuz çiğ yumurtaya benzetir; *“maazallah, bir diken dokunsa akıp gidecek.”*³¹⁶

Mümtaz Turhan, bu dönemde yapılan ıslahatların bir türlü başarıya ulaşamamasını herhangi bir hazırlık aşamasına tabi tutulmadan uygulanmalarına bağlamaktadır. Nitekim bu dönemde içinde insanların çalışacağı fabrikalar kurulur ancak içerisinde çalışacak insanların eğitimi düşünülmez. Bu durumu toplumun geneline yayan Turhan, memurlar yetiştirilmeden kanunların, muallimler eğitilmeden mekteplerin açılmasını Tanzimat döneminin en büyük fenalığı olarak görür. Bunun yanında Tanzimat adamlarının eskiyi

³¹⁴ Hüseyin Nihal Atsız, *Türk Tarihinde Meseleler* (16. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, 110.

³¹⁵ Atsız, 114.

³¹⁶ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 109.

yıkmadan yeniyi getirme çabalarını da takdir eder. Bu yönüyle kendine has bir yorumda bulunan Turhan, aksine bu durumu Tanzimat'ın en doğru hamlelerinden biri olarak görür. Çünkü O, yeniyi iyice yerleştirip onu halka benimsetmeden eskiyi direkt olarak ortadan kaldırmanın bir facia olduğunu düşünmektedir. Yaptığı bu tanıma uygun olarak medreselerin kaldırılmadan mekteplerin ortaya çıkmasını uygun görürken, yeniçeri askerlerinin alternatifleri oluşturulmadan ortadan kaldırılmasını büyük bir hata olarak kabul eder.

Turhan'ın bu konudaki eleştirisi eskinin kaldırılmadan yeninin gelmesi durumu değil, yeninin eskiye göre farkını ortaya koyamıyor olmasıdır. Eğer yeni her yönüyle eskiye karşı olan üstünlüğünü ortaya koyabilseydi er ya da geç toplum tarafından benimsenecekti. Örneğin medreselerin yerine gelen mektepler bir türlü medreselere göre üstünlüklerini gösteremiyorlardı. Turhan bu durumu da yine öne sürdüğü yetişmiş adam sıkıntısına bağlar: *“Nasıl gösterebilirsin ki, mekteplerin hemen hepsinin hocaları ya medrese mezunu veya medrese mensuplarıydı.”*³¹⁷

Hilmi Ziya Ülken toplumda ortaya çıkan bu sorunu yine medrese kurumu üzerinden açıklar. Özellikle son yüzyılda medresede yetişen aydınların halkı etkilemede ve onlarla iletişime geçmede başarısız olduğunu söyleyen Ülken bu başarısızlığı medrese eğitiminin içeriğine bağlar. Aydınlar medrese ve tekkelerde ya Arap kültürü ya da Fars kültürü hâkimiyetinde yetişmekteydi. Halk ise bu ortamlardan uzak bir şekilde kendi geleneksel anlayışını devam ettirmekteydi. Aydınlar kendi aralarında Batılı veyahut çağdaş denilebilecek fikirleri tartışırken halk kültürü tekke ilahisi, mevlit ve Battal Gazi menkıbelerine takılı kalmıştı.³¹⁸

Kösoğlu, yine de tüm bu başarısızlıklara rağmen 18. yüzyıl Osmanlı Devleti'ni çağından kopmuş bir devlet olarak görmemiştir. Hatta 18. yüzyıldaki yenilik çabalarını da çok geç kalınmış bir hareket olarak görmez.³¹⁹ Ona göre batının bizden kaçınılmaz bir şekilde ileride olduğu fikri o dönemlerde öyle hastalıklı bir hale gelmişti ki bizden olan her şey kötü, Avrupa'dan gelen her şey iyi muamelesi görmekteydi. Kösoğlu, bu yanılsamanın bize has olduğunu, batının bile bizim kendimize baktığımız gibi bize bakmadığını söyler. Nitekim bu dönemlerde bile Türk topları Avrupa'nın bütün

³¹⁷ Turhan, 182-183.

³¹⁸ Ülken, 346-347.

³¹⁹ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü*, 298.

tersanelerinde kullanılmış, Türklere has olan ordu teşkilatı, askeri taşımacılık ve askeri sanatlar Avrupa’da ciddi karşılık bulmuştur.³²⁰ Ancak 19. yüzyıldan itibaren bilimsel bilgilerin hızlı bir şekilde çoğalması ve deneysel gelişmelerin ortaya çıkması Osmanlı ile Avrupa arasındaki farkı belirgin bir hale gelecektir.

2.12. CUMHURİYET DÖNEMİ ve İNKILAPLARA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Nevzat Kösoğlu, Cumhuriyet Dönemi’ne dair devrimleri incelerken onları sık sık Osmanlı’da gerçekleşen yenilik hareketleriyle kıyaslar. Özellikle dönemin çalkantılı tarihi olaylarını özel bir ilgiyle inceler. Atatürk ve Kazım Karabekir arasında yaşanan ihtilaflardan, Bediüzzaman Said Nursi’ye kadar dönemin siyasi ve dini hayatını ayrıntılı biçimde bize nakleder. Tespitlerini ise daha çok Cumhuriyet devrimlerine ve bu devrimlerin uygulanış biçimlerine yoğunlaştırır. Kurtuluş Savaşı’na ve onu meydana getiren tarihsel bağları samimi bir şekilde savunsa da Osmanlı’nın son dönem yenilik hareketlerinde olan zaafları cumhuriyetin erken dönemlerinde de görür.

Bu konularda özellikle Dündar Taşer’in tarih anlatımına bağlı kalan Kösoğlu, Osmanlı’yı toptan yok sayan, ona öç alınması gereken bir geçmiş olarak bakan zihniyetten uzak durur. Aksine günümüzde hala sıkıntısını yaşadığımız yenileşme problemlerinin çözümünü geçmişimizde aramamız gerektiğini düşünür. Özellikle halifeliğin kaldırılma sürecinde meclisin ruh halini ve cumhuriyetin ilanıla beraber gerçekleşen rejim değişikliğini kendine has görüşlerle dile getirir. Osmanlı’da başlayan aydın-halk arasındaki uyumsuzluğunun Cumhuriyet devrimleriyle giderilemediğine, aksine bu uçurumun daha da keskinleştiğine dair görüşlerini çeşitli örneklerle ifade eder.

2.13. CUMHURİYET DEVRİMLERİNİN KAYNAĞI ve LAİKLİK MESELESİ

Kösoğlu, özellikle Kurtuluş Savaşı yıllarını incelerken dönemin muharebelerini ve gündelik hayatını detaylı bir şekilde işler. Ancak düşünce yoğunluğunu bu dönem sonrasında uygulanmaya başlayan devrim hareketlerine yönlendirir. O, Cumhuriyet döneminde başlayan ve bugün hala devam eden çabalarımızın çağdaşlaşma olarak değil Batılılaşma hareketleri olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Bu düşüncesini ise şu denkleme dayandırır: Bir toplumda çağdaşlaşma hareketi olduğunun en büyük belirtisi

³²⁰ Turhan, 229.

kurumları yıkmadan ve ortadan kaldırmadan onları çağın gerektirdiği şekilde yeniden düzenlemek ve devamını sağlamaktır. Oysa Cumhuriyet döneminde böyle bir amaç güdülmemiş, Medeni Kanun, İsviçre hukukundan yapılan bir çeviri ile kabul edilip uygulamaya konulmuştur. Kösoğlu, yıllarca uygulamada kalmasına rağmen tam anlamıyla toplumda uygulanamayan bu kanunun kendisinin bile artık çağdaş olmaktan uzak olduğunu düşünür.

Niyazi Berkes, getirilen medeni kanunu kurumsal değişikliklere yol açması bakımından başarılı, toplumu yönlendirmesi bakımından da başarısız bulmuştur. Örneğin bu kanun çok eşli evlilikleri kanunen ortadan kaldırdığı halde kanunun ilanından yıllar sonra bile bu tür evliliklere toplumda yer yer rastlanacaktır.³²¹

Hem Kösoğlu'nun hem de Berkes'in verdiği bu örnekler sonucunda, ilan edilecek devrimlere dair kültürel altyapı hazırlanmadığı takdirde bu yeniliklerin kötü bir taklit özelliği taşıyacağı söylenebilir. Erol Güngör de Batılılaşma hareketinin bu yönüne dikkat çekmiş, İslam ülkelerinin hızlı bir şekilde Batılılaşma iştahının bir sonucu olarak neyin doğru neyin yanlış olduğuna bakılmaksızın hızlı bir taklit sürecinin başlatılmış olduğunu ifade etmiştir. Tanzimat ile başlayıp günümüze kadar gelen kültürel karmaşayı bizlere en iyi İsmail Hami Danişmend ifade edecektir:

*“Avrupa’da görülen her şeyin taklid edilebileceği kanaati bizim için bir ‘an’ane-i siyasiye” haline gelmişti ve daima da bu hata işlenmişti... Meselâ Rus kıyafetini, Belçika tüfenklerini, Türk sarıklarını, Macar eğelerini, İngiliz kılıçlarını ve Fransız terbiye-i askeriyesini bir araya getirerek Avrupavâri alelacayıp bir ordu teşkil ettik.”*³²²

Kösoğlu'nun nazarında samimi bir çağdaşlaşma hareketi Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış, Osmanlı'nın yetiştirdiği son kalifiye devlet adamlarından biri olan Ahmet Cevdet Paşa örneğidir. Kösoğlu, Cevdet Paşa'nın hazırlamış olduğu Mecelle'nin, Arazi Kanunnamesinin yahut Hukuk-ı Aile Kararnamesinin hazırlanışlarını verdiği tanıma uygun bir çağdaşlaşma hareketi olarak görür.³²³ Bu konuyla alakalı olarak Güngör de Mecelle ile ilgili görüşlerini ifade ederken bu eserin İslam hukukunun kendi geleneği

³²¹ Niyazi Berkes, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz* (Cilt. 2), Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İstanbul 1997, 54.

³²² Lewis, 234-235.

³²³ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 160.

bir yana modern hukuk düzenine dair verilebilecek en muazzam eser olduğu kanaatindedir. Bu eserin ortaya çıkışı da bizatihi Cevdet Paşa'nın çabalarıyla gerçekleşir.

Mehmet Emin Âli Paşa'nın Fransız Medeni Kanunu'ndan hareketle bir Medeni Kanun çıkarma arzusuna Cevdet Paşa şiddetle karşı çıkar. Çıkan bu anlaşmazlığın ardından bir komisyon kurulur, ortaya çıkan eser ise Mecelle olacaktır.³²⁴ Her ne kadar uygulama imkânı ve ömrü bakımından şanssızlığa uğramış bir eser olsa da Güngör'e göre bu eser İslâm hukukunun çağı yakalama kabiliyetini ispatlaması bakımından kendi dönemini aşan bir eser niteliği kazanmıştır. Cevdet Paşa'nın değeri en azından kendi dönemi içerisinde Sultan II. Abdülhamid tarafından fark edilmiştir. Sultan 1880'de Mecelle Komitesi'ni dağıtmış olmasına rağmen Ahmet Cevdet Paşa'yı kendisine yakın tutmuş, devlet işlerinde görüş ve tavsiyelerine sık sık başvurmuştur. Bu yakınlığın kurulmasında her ikisinin de İslamcı düşüncelere sahip olmaları ve yenilikçi hareketlere kıymet vermeleri sebep olarak gösterilebilir. Nitekim bu yakınlık o derece kuvvetlenmişti ki 1895 yılında Cevdet Paşa vefat ettiğinde sultan, Paşa'ya ait bütün evrakların saraya getirilmesini emreder. Bunun yanında Cevdet Paşa, sultanın isteği üzerinde Osmanlı yönetimine ve maliyesine ilişkin temel görüşlerini dile getirdiği ve *Maruzat* adını verdiği eserini kaleme alır.³²⁵

Osmanlı'nın yenilik hareketlerini işlev yönüyle Cumhuriyet devrimlerinden ayıran Kösoğlu, Osmanlı'da hâkim amaç olarak kurumların işlevliğini tekrar kazandırmaktan bahsederken, Cumhuriyet devrimlerinde bu kanaatin mevcut olduğundan şüphelidir. Kösoğlu, cumhuriyetin ilk yıllarında Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin hazırlamış olduğu medreselerin çağdaşlaştırılması tasarısının reddedilip, Batılı uzmanlar tarafından sıfırdan üniversite kurdurma fikrini böyle bir düşüncenin ürünü olarak görür.

Kurucu yönetimin Batılılaşma hareketlerine bu kadar bel bağlamasının sebebinin önceki ıslahat hareketlerinin başarısızlıkla sonuçlanması olduğunu düşünen Kösoğlu, cumhuriyetçilerin bu sebeple Batılı kurumları sorgulamadan, anlık ihtiyaca göre işlev vererek uygulamaya soktuğunu düşünür. Berkes de Cumhuriyet devrimlerinin yapısını ve uygulanış tarzını incelediğinde Atatürk'ün inkılap tarzının II. Mahmud ile birebir aynı olduğunu görür. Nitekim getirilen kılık kıyafet yenilikleri, inkılapçının dış görünümü,

³²⁴ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile* (18. Baskı), Kronik Kitap, İstanbul 2018, 186.

³²⁵ Karpaz, *İslâm'ın Siyasallaşması*, 348-349.

devrimlerin onu getirenin kendi örneğinde tanıtılması ve yeri geldiğinde halkın devrimlere zorlanması Berkes'i bu görüşe iten benzerlikler olacaktır.³²⁶ Bunun yanında II. Mahmud'un yeniçerilere rağmen modern bir ordu kurma teşebbüsü, ayanların mallarına el koyarak onları sindirme girişimi dikkate alındığında görülüyor ki o da tıpkı Atatürk gibi büyük bir cesaretle ciddi riskleri göze almış bir şahsiyet olmuştur.³²⁷

Kösoğlu'nun belki de en çok sitemde bulunduğu olaylardan biri de cumhuriyetin ilanını ile Osmanlı'ya kalın bir çizgi çekilmesi, bazı kesimlerin milatlarını cumhuriyet saymaları olmuştur. O, bütün bu olaylar bir yana, günümüzdeki halimize baktığında 100 yıl öncesinden daha ileri gittiğimizi söyleyemez. Çünkü ileriye yönelik yeni ve büyük hamleler yapabilmek ancak geçmişimizden aldığımız destekle gerçekleşecek bir eylemdir. Bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

‘‘ Cumhuriyetten bu yana büyük hamleler yaşanmıştır; ama oransal olarak, Osmanlı döneminden daha güçlü olduğumuzu söyleyemiyoruz. Osmanlı'nın en son döneminde bile daha çok toprak, daha çok kaynak sahibi idik ve sözümüz daha geçerli idi. Eskiden İngiltere, Rusya ve Fransa gibi düşmanlarımız vardı; cumhuriyet ise çocuklarımıza Yunan'ı düşman olarak öğretmektedir. Bu bile tek başına bir büyüklük ölçüsü değil midir?... ’’³²⁸

Onun bu düşüncede bahsettiği küçülme zamanla devlet adamlarının niteliklerine de yansır. Cumhuriyet Dönemi yöneticilerini Osmanlı ile kıyaslayan Güngör, bugün devletin üst kademelerinde görev yapan birçok kişinin Osmanlı'nın kudretli günlerinde en düşük mevkilerde görev alabilecek kapasitede olduklarını dile getirir.³²⁹

Kösoğlu görüşlerini dile getirirken cumhuriyeti küçümsemek gibi bir amacının olmadığını belirtmektedir. Nitekim cumhuriyeti kuran kadronun da Osmanlı'nın yetiştirdiği kimseler olduğunun farkındadır. O, Osmanlı örneği üzerinden hem geçmişimizden ders çıkarma hem de içinde bulunduğumuz zaafı telafi yolunu amaçlamıştır. Kösoğlu, hem siyasi iradeye hem de dönemin aydınlarına olan sitemini Erol

³²⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 194-195.

³²⁷ Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, 57-58.

³²⁸ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 177.

³²⁹ Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, 63.

Güngör'ün ifadesiyle yapmıştır: “*Sadece küçülmekle kalmamış, kendimizi iyice küçük görmeye de alışmış bulunuyoruz.*”³³⁰

Kösoğlu yaşanan bütün bu tezatların yanında toplumumuzda yaklaşık yüzyıldan beri süregelen din-ilim tartışmalarını, batıdan alınan kavramlara imani ilkeler muamelesi yapılmasına bağlar. Bizim dinin ilimle çatışıp çatışmadığını tartışarak enerjimizi harcarken batı dünyasında nice dindar ilim adamların hayatını rahatça devam ettiğini ifade eden Kösoğlu, bu durumun sıradan bir hâl olması gerektiğinin anlaşılamadığını, pozitivizm ve diğer Batılı kavramların bizde bulunan inançsız kesimler tarafından istismar edildiğini dile getirir.³³¹

Erol Güngör cumhuriyet inkılapçılarının zihinsel dünyalarını Avrupa medeniyetinin yalnızca iki kavramıyla sınırladıklarını belirtir: laiklik ve pozitivizm. Bu nedenle cumhuriyet inkılapçılarına kıyasla Osmanlı aydınlarının daha şuurlu bir yenilik peşinde koştuğunu söyleyen Güngör, Osmanlı aydınlarındaki devletin eksikliklerini kapatma amacının cumhuriyet inkılapçılarında tamamen kültürel değişim odaklı bir amaca döndüğünü söyler.³³² Üstelik bu kültürel değişimden beklenti öylesine yüksektir ki inkılaplar sonucu Batı'dan bize geçecek olan bilimsel yeniliklerin her şeyi çözeceği konusunda bu zihniyetteki aydınlar hemfikir olmuştur. Öyle ki bu ilim anlayışına uymayan her şeyin zamanla ortadan kaybolacağı hatta insani ilişkilerden aile kurumuna kadar her değer bu ilime göre şekilleneceği kanısındaydılar. Güngör, sonucun koskoca bir hüsrana olduğu şu ifadeleriyle dile getirir:

“*Türkiye’de ahlâkın sosyal bir sistem olduğu neredeyse unutuldu, çünkü ‘müsbet ilim’ veya ‘rasyonel düşünce’ bizim bir cemaat olarak yaşamamıza yarayacak hiçbir şey getirmiş değildi.*”³³³

Kösoğlu, inkılapların en problemli ilkelerinden biri olarak gördüğü laikliği de aslında bizim kültürümüzün bir kavgası olarak görmez. Hatta laikliğin Osmanlı'dan beri zaman zaman tartışıldığını ve asıl amacın katılaştıran zihin hayatına yeni bir bakış açısı getirmek olduğunu söyler. Onun bu düşüncesinden hareketle laiklikten ilk beklentinin dini alanda hurafeleri ortaya çıkarmak, dini görüntü altındaki geleneksel bozulmayı

³³⁰ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 177.

³³¹ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 55.

³³² Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, 40.

³³³ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996, 174-75.

ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir. Kösoğlu ilk dönemlerde laiklik tartışmalarında asıl beklentinin dini olanla dini olmayan arasındaki farkı ortaya koymak iken inkılapçıların aşırılıklarıyla sürecin tamamen milli mukaddesleri tahrip etmek ve dini motifleri ortadan kaldırmak şeklinde evrildiğini ifade eder.³³⁴ Zamanla bu görüş ortaya çıkış amacından tamamen saparak tarihini ve üslubunu reddetmek, milli kimlik olarak atfedilen bütün değerlerden kaçınmak halini alır.

Kösoğlu'nun bu görüşüne paralel olarak Berkes de bu dönemde yaşanan laiklik tartışmalarının temel sebebini bizdeki okumuşların İslam hakkında en ufak bir bilgiye sahip olmamalarına bağlar. Böyle bir durumun sonucu olarak okumuşlarımız Atatürk'ün ortaya koyduğu laiklik düşüncesini de tipik bir Fransız laikliği zannedeceklerdir.³³⁵ Berkes burada tespitini bir adım daha ileri götürerek, laiklik ilkesinin ortaya çıkışını Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan selefi hareketlere bağlar. Özellikle Muhammed Birgivi ve Kadızâde hareketlerinin hem ulemaya, hem sufilere hem de devlet kurumlarına karşı olan agresif tutumları Türk laikliğinin oluşumunu zorunlu kılmıştır.³³⁶

Bu düşünceleri tamamlayıcı bir ifade de Saim Halim Paşa'dan bizlere ulaşır. Halim Paşa, Avrupa'da çıkan dinsizlik akımıyla İslamiyet'te bulunan dinsizlik akımını tamamen birbirinden ayrı düşünceler olarak görür. Ona göre Hristiyanlık dinsizlik düşüncesine son derece müsait bir din iken İslamiyet'te dinsizlik, bütün ahlak kurallarının ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. Bu nedenle Osmanlı'da bu şekilde ortaya çıkacak olan dinsizlik düşüncesi toplumu ahlâken zayıf düşürecek ve kaçınılmaz olarak devletin dağılmasına yol açacaktır. Dinsizliği Müslüman bir toplumun başına gelebilecek en kötü durum olarak gören Paşa, devletin mutlak bu surette bu şekil bir dinsizlikle savaşması gerektiğine inanmıştır.³³⁷

2.14. HALİFELİĞİN KALDIRILMA SÜRECİ

Kösoğlu, cumhuriyetin erken dönemlerinde aydın ve siyasetçi kesimde yaşanan kültürel krizin en açık örneği olarak halifeliğin kaldırılma sürecini görür. Bir oldubitti

³³⁴ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 4- Zor ve Yoğun Bir Yüzyıl*, 420.

³³⁵ Berkes, *İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm (Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler)*, 211.

³³⁶ Berkes, *İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm (Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler)*, 213.

³³⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 440.

süreci olarak ifade ettiği bu durumu dönemin milletvekilleri ve Kazım Karabekir örneği üzerinden tartışmaya açar.

Kösoğlu'nun bu süreçte belki de en büyük şaşkınlığı yüzyıllardır devletin değerleri içerisinde yer alan bu kurumun bir hamlede ve itirazsız sayılabilecek bir şekilde ortadan kaldırılmış olmasıdır. Neredeyse tamamı Osmanlı aydınlarından oluşan bir mecliste saltanatın ve arkasından halifeliğin kaldırılmasında birkaç kişi haricinde belirgin bir ses çıkmamasına şaşırır çünkü ortada en azından yüzyılların ağırlığına sahip bir kurum ve hanedan vardır. Ona göre bu dönemin aydınları batıya karşı son derece açık olmanın yanı sıra kendilerine ait heyecanı ve özgüveni de artık kaybetmiştir.³³⁸ O, bu süreci dönemin aydınlarındaki soğuma temayüllerinin en belirgin şekli olarak görür.

Kösoğlu özellikle bu sürece dair tarihi ayrıntıları titizlikle irdeler. Mustafa Kemal Paşa'nın ilk başta halifelik makamının itibarını korumak için saltanatla olan bağıni kesme iddiasıyla harekete geçtiğini, ancak ilerleyen zamanlarda hilafetin de kaldırılmasıyla bu hamlenin ilk andan itibaren politik bir amaç taşıdığını ifade eder.

Mecliste hilafetin kaldırılma teklifiyle beraber yapılan tartışmalar oldukça dikkat çekicidir. Gümüşhane vekili Zeki Bey'in bu tartışmalarda eleştirilerini çekinmeden ortaya koyduğunu ifade eden Kösoğlu, bu duruşuyla onu son Osmanlılardan biri olarak anar. Yapılacak onca iş varken hilafetle uğraşmanın milli birliği sarsmaktan başka bir işe yaramayacağını söyleyen Zeki Bey'e karşı meclisin çoğunluğundan gelen laf atma ve sözünü kesme hamleleri oldukça dikkat çekicidir.

Kösoğlu, Birinci Meclis'te yer alıp herhangi bir biçimde muhalifliği görünen kimselerin İkinci Meclis'ten bir şekilde uzaklaştırıldığını ifade ederken yaşanan bu durumu gayet normal karşılar. Her ne kadar Zeki Bey'in görüşlerine katılan Halit Bey'den bahsetse de görülen o ki mecliste aykırı bir ses asla destek bulmamış veyahut karşı çıkmak isteyenler bir şekilde sindirilmiştir. Kösoğlu, mecliste yaptığı bir konuşmadan sonra Zeki Bey'in kürsüden inerken söylediği sözleri manidar bulur.

‘‘Efendiler. Biz saltanata düşman değiliz, eşhasa düşmanız. Zira, bugünkü günde gördüğüm şudur: Cumhuriyet devam ettiği halde, saltanata doğru yürüyor.’’(Salonda gürültüler...)³³⁹

³³⁸ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 153.

³³⁹ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 336.

Kösoğlu, bu olayların yaşandığı günlerde birtakım kimselerde Mustafa Kemal'in asıl amacının saltanat veya diktatörlük olduğuna dair şüphelerin oluştuğunu ifade eder. O bu duruma örnek olarak askeri başarılarını Halk Fırkası'nı kurarak taçlandıran Mustafa Kemal'in, hamlelerini önceden söylentiler aracılığıyla yaydığını, yeri geldiğinde bazı şahıslarla birebir olarak görüşmeler yaptığını, yeri geldiğinde de komisyon odalarını ziyaret ederek *'muhtemelen bir kısım kafalar kesilecek'* şeklindeki beyanlarını örnek gösterir.³⁴⁰ Kösoğlu, özellikle bu tür hareketlerin yaşandığı bir dönemde ona karşı mücadele eden kimselerin çıkış noktasının hilafet meselesi olmasını da gayet manidar bulur.

Kösoğlu, ilk dönemlerde İstanbul Hükümeti ile Kuva-yı Milliye arasındaki ilişkilerin incelendiğinde hırçınlık eden ve her defasında yaptığı hamlelerle aradaki uçurumları daha da açan tarafın çoğunlukla Mustafa Kemal olduğunu öne sürer. Bu hareketi de planlı bir siyasetin parçası olarak yorumlar. Öyle ki bir subay olan Şehzade Osman Fuat Efendi'nin Milli Mücadele'ye katılma arzusuna karşı çıkararak kendisini İzmir yakınlarından geri çevirir. İlerleyen süreçte de Sultan Vahdeddin'e ağır ifadelerle saldırır.³⁴¹ Bütün bu olaylar karşısında İzmir'in işgaliyle beraber millî galeyanı arkasına alan doğal olarak Kuva-yı Milliye hareketi olur.

Kuvay-ı Milliyeciler arasında yaşanan ihtilaflardan da söz eden Kösoğlu, bu bağlamda Erzurum'daki Muhafaza-i Mukaddesat hareketini örnek verir. İlk günlerden beri Mustafa Kemal'in hareketlerinden şüphelenen bu grup, Teşkilatı Esasiye Kanunu'nun çıkmasından hemen sonra Saltanat ve Hilafet makamının tehlikeye girmesinden endişe eder. Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığında kurulan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Gurubu'nun yeni kararlarını tanımayacağını açıklar, adlarını da Muhafaza-i Mukaddesat ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti olarak değiştirir. Yaşanan bu krizin Kazım Karabekir Paşa'nın araya girmesiyle çözüldüğün söyleyen Kösoğlu, Karabekir Paşa'nın, Mustafa Kemal'in o günlerde söylediği *'Türkiye'nin başında bir Halife-i İslâm olacak ve bir hükümdar sultan bulunacaktır.'* ifadesinden Mustafa Kemal'in ileriye yönelik halifelik iddiasından kuşkulandığını fakat olayın üzerinde fazla

³⁴⁰ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 324.

³⁴¹ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 302.

durmadığını nakleder.³⁴² Ancak Kösoğlu'nun naklettiği, Karabekir Paşa'ya ait diğer bir ifadede bu konudaki görüşünün netleştiği artık kesindir:

*‘‘Bir zaman hocalardan mutaasıp bir halde hutbe ve nutuklarda hilafet ve saltanatı almaya uğraştı. Muvaffak olamayınca müthiş sola kaydı. Dinî ve an'anevi varlıkları kanla yıktı.’’*³⁴³

Halifeliğin kaldırılmasından kısa bir süre önce İstanbul'da halife Abdülmecit ile görüşen Karabekir bu görüşmede halifeyi oldukça tedirgin görür. Konuşmalarının sonunda halifenin kendisine *‘‘ Benim bu sarayda resim takımlarımla bir iki bohçam var. İstemezlerse bunları alır giderim.’’* demesi Karabekir'de halifenin tehdit edildiği izlenimleri iyice artar. Açıktan açığa ilk siyasi kavgaların başladığı bu dönemde halifeliğin kaldırılma girişimleri Kazım Karabekir'de diğerlerinden farklı bir düşünce uyandırır. Karabekir'e göre Mustafa Kemal çıkamadığı bu makamı yıkmak kararı almıştır.³⁴⁴

Ancak Atatürk ve Karabekir arasından yaşanan bu siyasi krizi sadece saltanat ve halifelik kapsamında değerlendirecek umuyoruz ki her iki şahsiyetin de hakkını teslim etmemiş oluruz. İki isim arasındaki farkın en bariz noktası savaş sonrasında toplumu yeniden yapılandırma çabalarında görülüyordu. Atatürk –ve daha çok Kemalist elitler- toplum için tedrici ve üstüncü bir değişim öngörürken Karabekir de ülkenin bir geçiş döneminde olduğu vurgusunu yaparak iktidarın bazı hamlelerinin amacını aştığını belirtiyordu. Karabekir'de bağımsızlığını kazanmış bir toplumun kendi kaderini kendi elleriyle kurabileceği inancı mevcuttu ve mevcut sistemde bu hakkın halka verildiğini düşünmüyordu.³⁴⁵

Gruplar arasındaki çekişmelerin yazılı basına da sıçradığını ifade eden Kösoğlu, dönemin ünlü gazetecilerinden Hüseyin Cahit Bey'in, hanedan hakkında yazdığı edepsiz yazılar konusunda Yunus Nadi'yi akıl hastası olarak nitelendirdiğini ifade eder. Dönemin hukuk öğrencilerinden de buna benzer tepkiler alan Yunus Nadi, Kösoğlu'na göre

³⁴² Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 317.

³⁴³ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 298.

³⁴⁴ Uğur Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor* (16. Baskı), Tekin Yayınevi, İstanbul 1995, 116.

³⁴⁵ Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, 167.

‘*dönemin egemen zihniyetiyle*’ cevap verir, gençlere ‘‘*mukaddesat-ı diniye ve milliye klişelerine*’’ takılıp kalmamalarını tavsiye eder.³⁴⁶

Kültür meselelerinin böylesine hararetli tartışıldığı bu dönemde verebileceğimiz en radikal örneklerden birisi de kuşkusuz Abdullah Cevdet olacaktır. Jön Türkler arasında Batılılaşma konusundaki azmini en açık şekilde ortaya koyanlardan biri sayılabilecek Abdullah Cevdet özellikle Avrupa’daki yaşantılarının etkisiyle İslam’a güven duygusunu kaybetmiş bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Onun Batılılaşmaya karşı koşulsuz şartsız olan teslimiyet hali kendi döneminde dahi eleştirilerin odağı olmasını engelleyemez. 1910 yılında Abdullah Cevdet hakkında gelen sayısız şikâyetler sonucu İbrahim Hakkı Paşa kabinesi Cevdet’in Reinhart Pieter Anne Dozy’in *İslam Tarihi* adlı eserinden yapmış olduğu çeviriyi yasaklatır ve eldeki nüshaların Galata Köprüsü’nden denize atılmasına karar verir. Böylesi bir olayın başlıca sebebi Dozy’in bu eserdeki İslam’a karşı aşağılayıcı sözlerinden de öte, Cevdet’in de onun üslubundan aşağı kalmayan önsözü olmuştur.³⁴⁷ Abdullah Cevdet’in bu tür olaylardaki sabıkası öylesine kabarıktır ki cumhuriyetin ilanı sırasında bile hakkında açılmış olan kutsal değerlere hakaret davaları devam eder. Abdullah Cevdet’in ‘‘*Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir.*’’³⁴⁸ ifadesine bakılırsa o ve onun gibi düşünenlerin Batılılaşma uğruna ellerinden neler çıkarabilecekleri daha rahat anlaşılır. Ancak Abdullah Cevdet’in bütün bu görüşleri yanı sıra ortaya attığı ve belki de bugün hala cevaplanamamış bir sorusu da gözlerden kaçmaz. Onun modernleşme meselesine ve batıya olan ilgisi şu paradoksu ortaya çıkarır:

‘‘*Bir tek medeniyet varsa, neden o medeniyete eklemlenmekte güçlük çekiyoruz; eğer başka medeniyetler varsa, neden o medeniyetler Batı medeniyetinin düzeyine varmaktan acizler?*’’³⁴⁹

2.15. AYDIN-HALK KOPUKLUĞU

Kösoğlu’nun Cumhuriyet Dönemi’ne dair tespitlerinin temel çıkış noktası Osmanlı’dan başlayarak cumhuriyetin erken döneminde had safhaya çıkan aydın ve halk arasındaki kültürel yabancılaşmadır. Özellikle Cumhuriyet Dönemi’nde gördüğü portre

³⁴⁶ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet*, 330.

³⁴⁷ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 1994, 228.

³⁴⁸ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 18.

³⁴⁹ Kocabaşoğlu, 72.

birkaç şuurlu şahsiyet haricinde Osmanlı aydınlarının artık tamamen kültürlerine yabancılaşmış bir hale gelmiş olduğudur. Kösoğlu'na göre bu aydınlar medeniyetimizin mağlubiyetini ve Batı'nın yükselişini kabullenmiş kimselerdir.³⁵⁰ Bu dönemin aydınlarının neredeyse tamamının Batı kültürü içerisinde yetiştiğini söyleyen Kösoğlu bu kişilerin düşüncelerini de yetiştikleri batı kültürünün ürünleri olarak kabul eder.

Kösoğlu, Toynbee'nin Kuvay-ı Milliyecilerin ilişkilerinin onların Ankara'da bulunmalarından ötürü dünyanın geri kalanı ile kopuk olduğunu, bu kopukluğun da zihinlerindeki batı kaynaklı fikirlere daha sıkı sahip olmalarına yol açtığı görüşünü nakleder. Politik anlamda tartışılan fikirlerin çoğunun Fransız Devrimi'nden kaldığını ifade eden Toynbee, 1920 ve 1923 yılları arasında Ankara'da yaşanan dönemi 1789'dan kalma Paris manzarasına benzetir.³⁵¹ Artık yön tamamen Avrupa'ya çevrilmiş, bazen hukukî ve bazen de fiilî zorlamalarla bu yön topluma benimsetilmeye çalışılmış, bütün bunlar gerçekleşirken de eskiye dair bütün zenginlikler bir kenara atılmıştır.

Bütün bu benzetmelere rağmen Atatürk'ün yönetimi ve hayalindeki sistem ne İspanya'daki Franco sistemine ne de İtalya'daki Mussolini sistemine benzemekten çok uzaktır. Atatürk bu isimlerden farklı olarak Türkiye'nin 20. yüzyıla oldukça hızlı girmesini amaçladığı yepyeni bir tarzda ilerlemekteydi. Bu nedenle hâkimiyetini gelenekler, inançlar ve sembollere dayandırma yolunu asla seçmedi.³⁵² Bu konuyla ilgili verilebilecek bir diğer örnek de 1920'lerde Türkiye ile aynı dönemlerde demokratikleşen Japonya olacaktır. Türkiye'nin aksine Japonya 1920'lerin getirmiş olduğu heyecan ile 1930'larda tekrar militarizme kaymış ve İkinci Dünya Savaşı sonunda felakete uğramıştı. Oysa Atatürk siyasi hayatının hiçbir döneminde 'altı ok'u siyasi bir yayılım aracı olarak görmemiştir.³⁵³

Kösoğlu'nun izlenimine göre cumhuriyeti kuran yönetici kesim Batılılaşma hedefine o kadar bel bağlamışlardı ki, bu hedeften sapmamak için bazen kişisel tercihlerini dahi görmezden gelmek zorunda kalmışlardı. Nitekim Mustafa Kemal de inkılaplar uğruna sadece Atatürk soyadını almakla kalmamış, kendi ön adında da bir düzeltmede bulunmuştur. Kamal olan adını Türkçe'nin büyük ünlü uyumuna uyacak bir

³⁵⁰ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 182.

³⁵¹ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, 304.

³⁵² Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 84.

³⁵³ Findley, 262.

şekilde Kemal olarak düzelterek aslındaki ‘olgun’ anlamını – ki Öz Türkçeciler yeni adın ‘kale’ anlamına geldiğini savunuyorlardı- gözden çıkarmak zorunda kalmıştı.³⁵⁴

Erol Güngör’ göre böylesine radikal Batılaşma hareketleri ve girişilen inkılaplar, hem Tanzimat’tan itibaren gidilen yolun hem de Batılı devletlerin baskılarının sonucu olacaktır. Nitekim O, Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran kadronun Lozan görüşmelerinde Batı tipine uygun düşecek bir devlet düzeni kurulacağı sözü verildiği görüşündedir.³⁵⁵

Aydın-Halk arasındaki kopukluğu daha çok gerçekleştirilmeye çalışılan yenilikler üzerinden anlatan Kösoğlu bu yeniliklerden bazılarını hiçbir şekilde bir mantık süzgecinden geçiremez. Bunun temel sebebini söylemlerin ve eylemlerin birbirlerinden tamamen zıt olmalarına bağlar. Örneğin 1927 yılının Milli Eğitim Bakanı, ‘Türklüğü merkeze alan bir eğitimi’ amaçladıklarını söylese de Türk müziği okul programlarından çıkarılmakta, yerine Türk hançeresiyle uzaktan yakından alakası olmayan mandolin dersi konulmaktadır.³⁵⁶ Olayın devamında daha çarpıcı bir örnek olarak Atatürk döneminde Türk müziğinin radyolarda çalınmasının dahi yasaklandığı söylenir. Kösoğlu bütün bu olayları incelerken cumhuriyeti kuran aydınların müziğin kişilik ve karakter eğitimindeki yerini bilmediklerini hatta daha iyi bir niyetle onların bu konuda doğru bilgilendirilmediklerini düşünür.

Kösoğlu’na göre Rumeli türküleri söyleyip hüzünlenen bir gönül sahibinin (burada Atatürk’ten bahsediyor) bu türküleri okullarda ve radyolarda dinletmekten alıkoyan şey başka türlü nasıl açıklanabilir? Bütün bunların yanında Kösoğlu, milliyetçi hareketlerin devamlılığının bir sonucu olarak kısa bir süre sonra bu yasağın kaldırılacağını söyler ve özellikle 1926 yılından itibaren Türk müziğinin halk müziği etrafında yeniden inşa edilmesi gibi örnek çalışmalardan da bahseder. Ancak sadece musiki alanında yaşanmış olan bu tezatlar dahi aydın ve halk arasındaki çarpıklığı ortaya koymaya yeterlidir. Bu konuyla alakalı tartışmaların ve tezatların kökeninin Meşrutiyet dönemine kadar uzandığını ve bu görüşlerin Cumhuriyet Dönemi’ni de etkilediğini söyleyen Kösoğlu bu meseledeki temel tartışmalarının klâsik musikimizin Türk olup olmadığı etrafında döndüğünü ifade eder.

³⁵⁴ Ziya Yörük, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (4): Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, 315.

³⁵⁵ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, 80.

³⁵⁶ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 215.

Kösoğlu'na göre bu tartışmaların tezat yönü ise aydınlarımızın musikimizin Türk olmadığına, onun Bizans ve Arap kaynaklarından cereyan ettiğine olan inancıdır. Ancak aynı dönemlerde Mısır'da süregelen tartışmalar da oldukça ilgi çekicidir. Mısırlılar da bizim reddetmeye çalıştığımız bu musikinin Arap kaynaklı olamayacağına, adı üstünde 'alaturka' olarak adlandırılan bu musikinin olsa olsa Türk'ün eseri sayılabileceğini iddia etmektedirler.³⁵⁷

İnkılapların bazen onu gerçekleştiren zihniyetten daha hızlı değişimler geçirdiğini söyleyen Kösoğlu, bütün bu olaylara iyi niyetle yaklaşmasına rağmen bu yanlış uygulamaları asla inkâr etmez. Olaya farklı bir açıdan yaklaşan ünlü tarihçi Toynbee girişilen bu tip inkılap faaliyetlerinin herhangi olumsuz sonucunda onu ortaya koyan insanların büyük bedeller ödeyeceğini ifade eder. Alınan bu risk bakımından III. Selim ile Atatürk'ü kıyaslayan Toynbee iki inkılapçı şahsiyetin bu büyük riski aldığını ancak III. Selim'in bu inkılapları uygulamadaki başarısızlığını hayatıyla ödediğini belirtir.³⁵⁸

Kösoğlu, günümüze kadar devleti yöneten hükümetlerin bu gibi basit ancak o kadar tehlikeli işlerle uğraşmasalardı, bugün yaşanan kültürel buhranların da çoğunun bize ulaşmayacağına inanmıştır. Öyle ki yaşanan bütün bu ikilikleri türkülerin önemine değindiği bir yazısında biraz da sitemli bir şekilde şöyle dile getirir:

*‘‘Biz ki, ihtiyar dünyamızın görmediği, duymadığı en keskin kültür ihtilâlini yapmış, öz musikimizi yasaklamış, asker süngüleriyle âşıklarımızın sazlarını kırmış, camilerimizi samanlık yapmış bir milletiz; ölülerimiz bile gün geldi imamsız kaldı, ama türkülerimiz hep söylendi; onları susturamadık.’’*³⁵⁹

Kösoğlu, özellikle bu dönemde Mehmet Âkif Ersoy, Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Hamdi Tanpınar, Peyami Safa, Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi millet adamlarının yetişmesini kendimize olan güvenimizi yeniden kazanmak için büyük bir şans olarak görmüştür. Nitekim bu isimler ölçüyü Batı'dan alsalar bile bu değerleri toplum için yeniden işleyecek kabiliyet sahip kimselerdir.

Böyle isimlerden biri olan Ziya Gökalp, Batılı yeniliklere karşı mevcut kültürü de koruma derdine sahip aydınlarımızdandır. Böyle bir hassasiyetin sonucu olarak Gökalp'in

³⁵⁷ Nevzat Kösoğlu, *Tarihe Konuşmalar* (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010, 79.

³⁵⁸ Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 174.

³⁵⁹ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 21.

medeniyet-kültür ayırımına gittiğini söyleyen Kösoğlu, Gökalp'in medeniyetin evrensel, kültürün ise milli olduğunu açıklayarak mevcut tarihi ve kültürel birikimi muhafaza etmek amacıyla olduğunu öne sürer. Onun kültürün halktan, medeniyetin de Avrupa'dan alınabileceği şeklindeki görüşüne ise bu dönemde pek itimat edilmez. Hatta Kösoğlu'na cumhuriyet yönetimi böyle bir kararla Gökalp'le aynı fikirde olan milliyetçilerle olduğu kadar, Batı'nın sadece tekniğini alalım diyenler İslamcı aydınlarla da ters düşmek zorunda kalır.³⁶⁰

Böyle değerli kimselerin yanında kültürel yenilgiyi tamamen kabullenmiş, değişimin tek yolunun tüm kurumlar aracılığıyla Batılılaşmak gibi düşüncelere sahip kimselerin de varlığından bahseden Kösoğlu, böyle bir duruma Nurullah Ataç örneğini verir. Ataç'ın kendi kültürünü reddedişinin sonucu olarak Batı kültürünün bütünüyle, olduğu gibi alınması gerektiğini, bu da yetmezmiş gibi böyle bir değişim için Latince ve Yunanca'nın mutlak bir surette öğretilmesi gerektiğini dile getirdiğini söyler.³⁶¹ Ataç'ın dil konusundaki seçiciliği o duruma gelir ki modern Türkçe ile dile getirdiği yazılarında “ve” bağlacını kullanmaz.³⁶² Kültürel değişimi tek ve kaçınılmaz bir son olarak gören Ataç, Batılılaşma uğruna eskiye dair olan her şeyin hızlı ve acımasız bir şekilde reddedilmesi gerektiğini savunur. Bu savunuş Ataç'ta öylesine kompleksli bir hâl alır ki Ataç, Batı müziğini sevmediği halde bu müziğin Türkiye'ye sokulması fikrini ısrarla öne sürer. Başta Ataç olmak üzere bu ideolojiyi benimseyen Türk aydınlarının ruh halini en iyi betimleyen şahıs Ahmet Hamdi Tanpınar olacaktır. Eserlerinde kültür, inanç-eylem çatışması gibi konuları sıklıkla işleyen Tanpınar *Huzur* adlı romanında Türk aydınının geldiği ruh halini ve güvensizlik duygusunu en açık biçimde ortaya koyar:

*‘...Kendimizi sevmiyoruz. Kafamız bir yığın mukayeselerle dolu; Dede'yi Wagner olmadığı için, Yunus'u Verlaine, Baki'yi Goethe ve Gide yapamadığımız için beğenmiyoruz. Uçsuz bucaksız Asya'nın o kadar zenginliği içinde, dünyanın en iyi giyinmiş milleti olduğumuz halde çırlıçıplak yaşıyoruz. Coğrafya, kültür her şey bizden yeni bir terkip bekliyor; biz misyonlarımızın farkında değiliz. Başka milletlerin tecrübesini yaşamağa çalışıyoruz.’*³⁶³

³⁶⁰ Kösoğlu, *Türk Olmak ya da Olmamak*, 71.

³⁶¹ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 182.

³⁶² Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 409.

³⁶³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur* (24. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, 267-268.

Nitekim Kösoğlu da Nurullah Ataç'ın *''Ben aslında, Latincenin kültür dili olarak kabul edilmesini isterim, ancak buna imkân görmediğim için uydurmacılık yolunu tercih ediyorum.''* demesi üzerine ona, *'uydurmacılığın babası'* unvanını verir.³⁶⁴

2.16. TÜRK MEDENİYETİ'NİN YENİ BİR İMAN HAMLESİ

Kösoğlu tarihe dair bütün düşüncelerinin yanı sıra günümüze ve yakın geleceğe dair tespitlerini de bizlerle paylaşır. O, yakın geçmişte yaşanan bütün olaylara rağmen Türk milletinin geleceğini oldukça parlak görmüştür. Özellikle yakın gelecekte Orta Asya'da bulunan Türk devletlerinin bu harekette mutlak etkisi olacağını, Türkiye Cumhuriyeti'nin de yönünü mutlaka buralardan geçirmesi gerektiğini düşünmüştür. Avrupa'nın artık tartışılmaya başlandığını, var olan tek medeniyetin imkânı olarak görülmediğini dile getiren Kösoğlu, böyle bir anlayışın toplumumuzda bulunan Batıcı okumuşları tedirgin ettiğini dile getirir.³⁶⁵ Bu konu özelinde Batı kültürünün de son dönemlerde birtakım buhranlar geçirdiğini söyleyen Kösoğlu, Batı toplumlarında gitgide artan sapık inanç ve görüşlerin ve Hint mistizmine duyulan merak ve arzunun kökünde batı toplumlarının yeni bir anlam arayışı olduğunu dile getirir.³⁶⁶

Kösoğlu böyle bir iman hamlesinin karşısında en büyük düşman olarak Rus devletini görür. Özellikle komünist hükümetler Türkiye'nin Orta Asya'da bulunun soydaşlarıyla her türlü iletişimlerini kesmeyi birinci amaç edinmiş ve bu uğurda akla hayale gelmeyecek planlar yapmıştır. Örneğin Türkiye'nin Arap alfabesini kullandığı dönemde Türki topluluklar da bu alfabeyi kullanmaktaydı. Ancak komünist yönetimin ilk icraatlarından birisi aradaki iletişimi kesmek için bu toplulukları Latin alfabesine geçirmek olmuştur. Bir müddet sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin de Latin alfabesine geçmesi üzerine bu durumdan endişelenen Sovyet yönetimi bu sefer de bu topluluklar üzerinde Kiril alfabesini uygulamaya geçirmiştir.³⁶⁷

Aynı şekilde Sovyet yönetimlerinin dine karşı aldığı tavırlar da burada yaşayan Türklerin dini kimliklerini neredeyse yok etme durumuna getirir. Bütün bu olaylar sonucunda baskıcı Sovyet yönetiminin dağılmasını büyük bir fırsat olarak gören Kösoğlu,

³⁶⁴ Kösoğlu, *Tarihe Konuşmalar*, 43.

³⁶⁵ Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 4- Zor ve Yoğun Bir Yüzyıl*, 426.

³⁶⁶ Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 85.

³⁶⁷ Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, 200.

önceki dönemlere nazaran daha rahat hareket etme imkânı bulan bu devletleri Türk Medeniyetinin canlılığını kazanmak için anahtar olarak görür. Aynı görüş Dündar Taşer'in ifadelerinde de görülür. Taşer, Türkiye'nin ve Türk dünyasının geleceğinin Rusya'nın mevcut durumu ile ters orantılı olduğunu ifade eder. Taşer'e göre Türk siyasetinin temel politikasının Rusya emelleri ile daima zıt olmalıdır. Bu duruma Osmanlı örneği veren Taşer durumu en açık şekilde 18. yüzyıl dışişleri Bakanı Râşid Efendi'nin *"Osmanlı devletinin sürdüreceği daimî siyaseti Rusyalı aleyhine olmaktır; geçici siyaseti ise Rusyalı ile olmaktır."* ifadesi ile vermiştir.³⁶⁸

Ancak Kösoğlu böyle bir kültür hamlesinin gerçekleşebilmesi için iki değer bu topluluklara yeniden kazandırılması gerektiğine inanır: din ve milliyet. Ayrıca böyle bir hareketin sadece ekonomik kaygılar üzerinden gerçekleşmesinden son derece endişelenen Kösoğlu bu konuda ciddi uyarılar yapar ve hareketin merkezinde mutlaka İslamiyet, tarihi bilinç ve demokrasi anlayışının bulunması gerektiğini vurgular.³⁶⁹ Şu durum da gözden kaçırılmamalıdır ki Sovyetlerin dağılışının ardından etkisini kaybeden Rus etkisi yerini dil olarak Türkçe'ye değil, İngilizce'ye bırakmaktadır.³⁷⁰ Böyle bir durumun Türkiye'nin aleyhine olduğu söylenebilir. Bunun yanında Türkiye'nin girişeceği böyle bir hamlenin Batı tarafından da engelleneceğini düşünülürse Türkiye Cumhuriyeti'nin planını daha uzun vadeli ve din birliği yönünden olduğu kadar dil birliği vurgusuyla hazırlaması bu amacı daha gerçekçi kılacaktır. Aksi takdirde bu konuyla alakalı yaşanan olumsuz örneklerin gelecekte de karşımıza çıkması bir sürpriz olmayacaktır. Nitekim 1993 yılında dönemin Cumhurbaşkanı Özal'ın Kırgızistan ziyareti sırasında Kırgız bir ozan Özal'ı şu sözleriyle karşılamıştır: *"Orta Asya'dan At üstünde ve çekik gözlü gittiniz/ Uçakla ve mavi gözlü geri geldiniz."*³⁷¹

Böyle bir yenilenme girişiminde öncelikle bizim de yapmamız gereken bazı hamleler olduğunu hatırlatan Kösoğlu, sekülerleşmeye dair görüşlerini bu başlıkta dile getirir. Kösoğlu, sekülerleşme hareketini din ve dine dair alanlarda aramaz. Böylesine bir hamlenin bugün bu kavramı ortaya atan Avrupa topluluklarında bile tam olarak bu şekilde gerçekleşmediğini ifade eder. Kösoğlu'nun sekülerleşme hareketinden kastı siyasi ve

³⁶⁸ Aksun, 147.

³⁶⁹ Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, 218.

³⁷⁰ Olivier Roy, *Yeni Orta Asya Ya Da Ulusların İmal Edilişi*, (Çev.: Mehmet Moralı) (4. Baskı), Metis Yayıncılık, İstanbul 2016, 262.

³⁷¹ Roy, 262.

politik alanda gerçekleşecek hareketlerdir. Kösoğlu, siyasi alanda gerçekleşecek sekülerleşme hareketinin dini hayatı etkilemeyeceğine aksine dine dair istismarları engellemekte faydalı olacağına inanmaktadır.³⁷² Kösoğlu'nun yeni bir yaratma gücü oluşturacak hamlelerin daima din üzerinden geçmesi gerektiği görüşünü kabul edersek yenilenme sürecinde böyle bir hamle kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Kösoğlu, Batı'nın geçmişte reform hareketleri ile böyle hamleler gerçekleştirdiği görüşünü eserlerinde sıklıkla dile getirmiştir.

Türk medeniyetinin yakın bir gelecekte kalkınmasının yolunu vermiş olduğu bu örneklerden geçiren Kösoğlu, başta Türkiye olmak üzere yakın coğrafyamızda oluşan tüm koşulları göz önüne aldığına böylesi bir kültür hareketinin imkân gücünü oldukça yüksek bulacaktır.

SONUÇ

Bu çalışmamızda başta Nevzat Kösoğlu olmak üzere Türk milliyetçilerinin dine, kültüre ve tarihe bakış açıları incelenmiştir. Araştırmamızda görüşlerini incelediğimiz birçok aydın, Cumhuriyet Dönemi inkılaplarının kaynak ve üslup yönünden birtakım sıkıntılara sahip olduğu şeklinde ortak bir görüşe sahip olmuşlardır. Ancak Türk milliyetçilerinin her ne kadar cumhuriyetin ilanı ve erken dönem cumhuriyet inkılaplarıyla ilgili tartışmalarına şahit olsak da onların cumhuriyeti bir değer olarak koruma eğilimlerini açık bir şekilde görmekteyiz. Son yüzyıl içerisinde milliyetçiler ve muhafazakârlar birbirlerine rakip olmaktan ziyade bazen birbirlerinin destekçisi, bazen de birbirlerinin alternatifleri olmuşlardır. Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan İttihat ve Terakki cemiyetinin hem dini kaygılar hem de milliyetçi eğilimler göstermesi belki de ilerleyen dönemler için aydınlarımıza bu yönde bir mesaj vermiş olabilir.

Araştırmamızın merkezini oluşturan Nevzat Kösoğlu'nun görüşleri incelendiğinde onun kültür ve medeniyete dair yaptığı tanımların milliyetçi ve muhafazakâr gruplar arasında kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Radikalliğe kaçmadan din, ırkçılığa girmeden milliyet vurguları üzerinde durması Kösoğlu'nun milli kimlik anlayışının temelini oluşturmuştur. Hayatının bir bölümünde aktif olarak siyasetle uğraşan ve 1977 yılında

³⁷² Kösoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat*, 57.

Erzurum milletvekili olarak seçilen Kösoğlu, 1980 ihtilalinden sonra aktif siyaseti bırakarak, Türk kültürü ve medeniyeti üzerine dair yaptığı çalışmalara ağırlık vermiştir.

Kösoğlu, kültür ve medeniyet alanlarındaki görüşlerini milliyetçi ve muhafazakâr kimliği doğrultusunda oluşturmuştur. Aynı şekilde onun din konusundaki hassasiyeti de eserlerinde kolaylıkla tespit edilebilir. Kültür ve kimlik meselelerini yine bu din anlayışı etrafında şekillendirmiştir. Osmanlı'daki yükseliş ve bozulma hareketleri, Cumhuriyet Dönemi inkılapları ve aydınlarına olan bakışı açısı Kösoğlu'nun din anlayışından mutlak bir şekilde etkilenir.

Ancak Kösoğlu'nun eserlerinde sıklıkla vurgulanmış olduğu amel-iman kavramları itikadi bir mesele olmaktan uzaktır. O, bir medeniyetin sahip olduğu değerlere olan bağlılığını iman, bu değerler uğruna toplumun harekete geçme kapasitesini de amel kavramı altında yorumlamıştır. Kösoğlu'nun eserlerinde en çok kullandığı ifadelerden biri olan amel-iman meselesini medeniyetleri oluşturan başlıca unsur olarak görmesi onun fikir dünyasının zenginliğini bizlere göstermektedir. İhvan hareketinde de bulunan bu görüşe benzer fikirlerin Kösoğlu'nda ihvan hareketinden bağımsız olarak oluştuğunu söyleyebiliriz. Kösoğlu'nu böyle bir yoruma götüren etkinin ihvan hareketinden ziyade Kösoğlu'nda bulunan Ziya Gökalp etkisi olduğunu söylemek daha anlamlı olacaktır.

Osmanlı kültür ve medeniyet anlayışı doğrultusunda *şeyhülislamlık, fetva, kanun-ı kadim* ve *şer'i şerif* kavramlarına dair yapmış olduğu yorumlar da Kösoğlu'nun adaletle bağlılık değerine olan ilgisini ortaya koymaktadır. O, Türklük tanımında en ciddi vurguyu Türkler'in törelerine, yasalarına olan bağlılıkları üzerinden yapar. Türk kimliğinin oluşumunda töreye ve geleneğe olan bağlılığı, onların hukuka bağlılık anlayışının temeli olarak kabul eder.

Nevzat Kösoğlu, Dündar Taşer, Galip Erdem gibi Türk milliyetçileri küreselleşme, laiklik, sekülerizm, modernizm gibi kavramları da yakından takip etmekle beraber ilgilerini ve tartışma alanlarını sadece Batı ile sınırlı tutmamışlardır. Onlar Osmanlı tecrübesinden aşına oldukları Rus tehdidine karşı her daim halkı ve siyasetçileri uyarılmış, son yüzyılda her ne kadar kendi meselelerimize kapanmış olsak da ezeli düşmanlarımızdan biri olarak Rus Devleti'nin var oluş amacını daima bizlere hatırlatmışlardır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ise Türkistan coğrafyasına yönelik bir Türk Medeniyeti tanımına hızlı bir şekilde girişmişlerdir.

Türk milliyetçilerinin geçtiğimiz yüzyıla dair görüşleri incelendiğinde onların siyaset sahnesinden çok fikir ve düşünce alanlarında boy gösterdikleri söylenebilir. Özellikle kültür ve din temelli kavramların yorumlarını yapmak, bu kavramları topluma uygun hale getirmek onların en çok mesai harcadığı alanlardan birisi olmuştur. Milliyetçi ve muhafazakâr grupların Türk-İslam tarihi anlayışı birbirine yakın olmakla birlikte özellikle Osmanlı tarihi üzerinde yapmış oldukları tanımlar zaman zaman milliyetçi ve muhafazakâr kimliğinin iç içe geçtiğini göstermektedir. Bunun yanında Osmanlı'da Tanzimat (1839) ile başlayan yenilenme hareketlerinin Cumhuriyet inkılaplarıyla olan tarihsel bağı milliyetçiler nezdinde de kabul edilmiştir. Ancak Tanzimat ve Cumhuriyet Dönemi aydın-devlet adamı anlayışı her daim tartışmalı meselelerden birisi olmuştur.

Kösoğlu, Tanzimat ile başlayan yenilenme hareketlerinin ruhunu içinde bulunduğu toplumdan ziyade dış kültürlerden alması sebebiyle başarısız hareketler olarak niteler. Onun nazarında kültürün soğuması olarak kabul edilen medeniyetin yeni hamleler yapamama durumu, Tanzimat'tan günümüze kadar devam etmektedir. Bu nedenle Cumhuriyet Dönemi inkılaplarının Osmanlı'da başlayan yenilenme hareketlerinin devamı veyahut sonucu olduğunu belirtir. Bu görüşüne paralel olarak Cumhuriyet Dönemi inkılapçıların yeni olarak sunduğu şeylerin daha önceden ortaya atılmış ancak çeşitli engeller ve şüpheler dolayısıyla uygulamaya geçirilememiş fikirler olduğunu ifade eder. Örneğin Milaslı İsmail Hakkı, yazının kolay okunması için ayrı harf düzenini önermiş, bu önerme Cumhuriyet Dönemi'nde Latin harflerine geçme suretiyle tamamlanmıştır. Fuat Raif, cumhuriyetçilerden çok daha önce Türkçede sadeleşme hareketlerini, Ahmet Mithat Efendi ve Musa Akyiğit de devlet himayesinde bir kalkınma modelini dile getirmişlerdir. Kız çocuklarının zorunlu eğitime dâhil edilmesi de II. Abdülhamid döneminde düşünülmüş ancak savaşlar sebebiyle uygulanamamıştır. Kösoğlu'na göre muhafazakârlar da en az cumhuriyetçiler kadar yenilik taraftarıydılar. Aralarındaki fark, cumhuriyetçilerin bu yenilikleri ıslık hızında gerçekleştirmek istemeleri olmuştur.

Günümüz milliyetçilerinin din ve kültür meselelerine bakış açıları şunu göstermektedir ki, bugün Batıdan veyahut başka medeniyetlerden neyi almamız gerektiği tartışmaları artık gereksizdir. Tartışılması gereken şey, bugüne kadar neleri aldığımız ve bu aldıklarımızı ne denli kültürümüze ve toplumumuza uygun hale getirmiş olduğumuz hususudur. Merhum Nevzat Kösoğlu da bilgi ve birikimlerini bu yönde harcamış,

PDF Eraser Free

geçmişimizde girişmiş olduğumuz kültür ve medeniyet yaratma hamlelerini detaylı bir şekilde inceleyerek bugün yapmamız gerekenleri bizlere göstermiştir.



KAYNAKÇA

- Ahmad, Feroz, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, (Çev.: Sedat Cem Karadeli), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)* (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Fethi), Hil Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (2. Baskı), (Çev.: Yavuz Alogan), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.
- Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset* (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018.
- Akın, Mahmut Hakkı, "İki Modernleşme Arasında Türkiye'de Siyasal Kültür Değişmesi ve Medya", *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, 30, 2018, 154-164.
- Aksun, Ziya Nur, *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si: Osmanlı Devlet Anlayışı* (15. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2019.
- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler –Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması-* (9. Baskı) (Çev.: İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul 2017.
- Atsız, Hüseyin Nihal, *Türk Tarihinde Meseleler* (16. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018.
- Aybakan, Bilal, "Küreselleşme Sürecinde İslâmî Değerler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (3), 2006, 397-412.
- Aydın, Mehmet, "Prof. Dr. Erol Güngör ve İslâmın Bugünkü Meseleleri", *Erol Güngör'ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1988, 148-157.
- Berkes, Niyazi, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz* (Cilt. 1), Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İstanbul 1997.
- _____, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz* (Cilt. 2), İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İstanbul 1997.
- _____, *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1982.
- _____, *İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm (Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler)* (2. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara 1975.

- _____, *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1984.
- _____, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınları, İstanbul 1975.
- _____, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (4. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.
- Bostan, Mehmet Hanefi, “Dündar Taşer ve Türk Tarihi İle İlgili Fikirleri”, *Türk Yurdu*, 9, Kasım 1988, 24.
- Bilge, E., “Yaşayan Dündar Taşer”, *Bozkurt*, 9, (Haziran 1973), 8-9.
- Cahız, Ebu Osman Amr, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri Ve Türkler’in Fazîletleri*, (Çev.: Ramazan Şeşen), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1967.
- Çapcıoğlu, İhsan, “Küreselleşme, Kültür ve Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2), 2008, 153-183.
- Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar*, Metis Yayınevi, İstanbul 2014.
- Çetin, Altan, *Nevzat Kösoğlu’nun Kavram Dünyası*, Otorite Kitap, İstanbul 2020.
- Çetin, Mahmut, *Aydın Yabancılaşması (Üstseçkin Heterodoksi)*, Biyografi Net Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Farooqi, Suraiya, *Anadolu’da Bektaşilik*, Simurg Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya* (2. Baskı), Kitap Yayınevi, İstanbul 2010.
- _____, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam* (4. Baskı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Türkiye Tarihi; Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839* (Cilt 3), Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.
- Findley, Carter Vaughn, *Modern Türkiye Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- Erdem, Galip, “Anlayamadık”, *Bozkurt*, 13-14, (Ekim-Kasım 1973), 8-9.
- _____, “Atalarımızın Ülkücülüğü”, *Bozkurt*, 20, (Mayıs 1974), 8-9.
- _____, “Bir Hatıra ve Eğitim Anlayışımız”, *Bozkurt*, 12, (Eylül 1973), 8-9.
- _____, “Esir Milletler ve Türk Dünyası”. *Bozkurt*, 10, (Temmuz 1973), 8-9.

- _____, ‘‘Hunların Ülkücülüğü’’. *Bozkurt*, 22, (Temmuz 1974), 8-9.
- _____, ‘‘Milliyetçilik ve Ülkücülük’’, *Bozkurt*, 18, (Mart 1974), 8-9.
- _____, ‘‘Mukaddes İhanet’’, *Bozkurt*, 15, (Aralık 1973), 8-9.
- _____, ‘‘Taşer’in Ülkücülüğü’’, *Bozkurt*, 21, (Haziran 1974), 8-9.
- _____, *Türk Kimdir? Türk Nedir?*, Dünya Gündemi Gazetecilik Yayıncılık, İstanbul 2008.
- _____, ‘‘Ülkücü Gençlik’’, *Bozkurt*, 16, (Ocak 1974), 8-9.
- _____, ‘‘Ülkücü Olabilmek Ülküsü’’, *Bozkurt*, 17, (Şubat 1974), 8-9.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2019.
- _____, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996.
- _____, *İslamın Bugünkü Meseleleri* (11. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997.
- _____, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (9. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996.
- _____, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996.
- _____, *Tarihte Türkler* (8. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1999.
- _____, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1896.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- Karpat, Kemal, *İslâm'ın Siyasallaşması* (Çev.: Şiar Yalçın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma* (Çev.: Dilek Özdemir), İmge Kitabevi, İstanbul 2006.
- _____, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din* (Çev.: Güneş Ayas) (3. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Osmanlı ve Dünya* (5. Baskı), Ufuk Kitap, İstanbul 2006.

- _____, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Türk Siyasi Tarihi* (Çev.: Ceren Elitez) (6. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2015.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Eski Türk Dini* (2. Baskı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980.
- _____, *Türk Milli Kültürü* (16. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998.
- _____, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, Milli Eğitim Basınevi, İstanbul 1970.
- Kahramanoğlu, Kemal, “ Erol Güngör ve Osmanlı Medeniyeti”. *Erol Güngör’ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1988, 113-120.
- Kara, İsmail, “ İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, Yasin Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (6): İslâmcılık*, (ss. 34-47), İletişim Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 2: Metinler, Kişiler* (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Çiğdem, Ahmet, ‘Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon’, Uygur Kocabaşoğlu (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce (3): Modernleşme ve Batıcılık* (ss. 68-81) (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Kösoğlu, Nevzat, *Dündar Taşer*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- _____, *Galip Erdem* (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- _____, *Geçmiş Zaman Peşinde Yahut Vaizin Söyledikleri* (2. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013.
- _____, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet* (4. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2017.
- _____, “Kültür Değişimleri ve Arabesk”, *Türkiye Günlüğü*, 5, Ağustos 1989, 4-6.
- _____, *Küreselleşme ve Milli Hayat* (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2020.
- _____, *Milli Kültür ve Kimlik* (6. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018.
- _____, *Tarihe Konuşmalar* (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.

- _____, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 1- Kültür, Tarih ve Türk Tarihi* (2. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- _____, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 2- Tarihin Türk Asırları* (2. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- _____, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 3- Zirvede Yüzyıl ve Gündönümü* (2. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- _____, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler- 4- Zor ve Yoğun Bir Yüzyıl* (2. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- _____, *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı* (2. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- _____, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası* (4. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2020.
- _____, *Türk Olmak ya da Olmamak* (4. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2017.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çev.: Metin Kırıatlı), Türk Tarih Kurumu Basınevi, Ankara 1970.
- Macit, Nadim, ‘‘Küreselleşme, Siyaset ve Din’’, *Dinî Araştırmalar*, 6 (17), 2015, 87-115.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji* (21. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- _____, *Türk Modernleşmesi (Makaleler IV)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa* (26. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Mollaer, Fırat, ‘‘Metodolojik Problemlerin Kısacasında Türk Muhafazakârlığı’’, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 4, 2005, 171-194.
- _____, ‘‘ Mucitler ve Kâşifler ya da Kemalizm ve İslamcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı’’, *Tezkire*, 43-44, (Nisan-Eylül 2006), 148-178.
- _____, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- Mumcu, Uğur, *Kazım Karabekir Anlatıyor* (16. Baskı), Tekin Yayınevi, İstanbul 1995.
- Nacak, İbrahim, Karaarslan, Fatih, Erol Güngör Düşüncesinde Muhafazakâr Temalar. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 10 (39), 2014, 45-60.

- Okumuş, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Ortaylı, İlber, *Osmanlı Toplumunda Aile* (18. Baskı), Kronik Kitap, İstanbul 2018.
- Özbek, Abdullah, "Prof. Dr. Erol Güngör'ün Eğitim Görüşleri", *Erol Güngör'ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1988, 64-71.
- Özyetgin, Ayşe Melek Kösoğlu, *Nevzat Kösoğlu Armağanı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2019.
- Paşa, Abdullah Cevdet, *Sultan Abdülhamid'e Arzlar (Ma'ruzat)* (Haz.: Yusuf Halaçoğlu) (3. Baskı), Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul 2017.
- Ramazanoğlu, Yıldız, "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", Yasin Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (6): İslâmcılık*, (ss. 804-812), İletişim Yayınları, İstanbul 2005.
- Renan, Ernst, *Nutuklar ve Konferanslar* (Çev.: Ziya İshan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1946.
- Robertson, R., "Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği" (Çev.: İhsan Çapcıoğlu), *Dinî Araştırmalar*, 6 (17), 2003, 351-360.
- Roy, Olivier, *Yeni Orta Asya Ya Da Ulusların İmal Edilişi* (Çev.: Mehmet Moralı) (4. Baskı), Metis Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Safa, Peyami, *Eğitim Gençlik Üniversite: Objektif 6*. (9. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- Sanlı, Ferit Salim, "27 Mayıs'ın "Zoraki Diplomatları" 14'lerin Yurtdışı Faaliyetleri", *Gazi Akademik Bakış*, 11 (23), 2018, 221-248.
- Sarikoyuncu, Ali, Yaşar, Öznur, "Erol Güngör Örneğinde 1960-1980 Arası Türk Aydını Ve Din", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (39), 2014, 259-268.
- Subaşı, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.
- Sunay, Cengiz, "27 Mayıs'tan 13 Kasım'a Milli Birlik Komitesi", 2. *Mediterranean International Congress on Social Sciences Kongresi (MECAS II)*, Ohrid, Macedonia, 2017, 155-167.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Huzur* (24. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Mahur Beste* (19. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.

Taşer, D., ‘‘Biz Kimiz’’, *Devlet Gazetesi*, (14 Temmuz 1969), 12.

_____, ‘‘Eğitim’’, *Devlet Gazetesi*, (14 Temmuz 1969), 12.

_____, ‘‘Fesadın İttifakı Çabuk Gelişti’’, *Milli Hareket*, 9, (Nisan 1967), 12.

_____, ‘‘Gençlik’’, *Bozkurt*, 13-14, (Ekim-Kasım 1973), 3.

_____, ‘‘İhtilâl ve Sonrası’’, *Milli Hareket*, 10, (Mayıs 1967), 12-13.

_____, ‘‘Kavganın Aslı’’, *Devlet Gazetesi*, (16 Mart 1970), 12.

_____, ‘‘Osmanlı Gerçeği’’, *Devlet Gazetesi*, (10 Ocak 1972), 12.

_____, ‘‘Nizama Dair’’, *Devlet Gazetesi*, (11 Ağustos 1969), 12.

_____, ‘‘Solcular ve Atatürk’’, *Devlet Gazetesi*, (30 Haziran 1969), 12.

Topal, Şevket, ‘‘İslâm ve Küreselleşme: Fırsatlar ve Tehditler’’, *Dinî Araştırmalar*, 6 (17), 2003, 281-296.

Toprak, Eyüp, ‘‘Dündar Taşer’de Milliyetçilik ve Milli Hâkimiyet Düşüncesi, *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi*, 2 (1), 2020, 65-84.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1987.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (4. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1994.

Yıldız, Fatih, Çelik, Fikret, *Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık Üzerinden Tenkidi: Erol Güngör Örneği*, *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 62, 2014, 269-294.

Yıldız, Harun, ‘‘Erol Güngör’ün Hayatı ve Eserleri’’, *Erol Güngör’ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1988, 15-63.

Yılmaz, Durmuş, ‘‘Erol Güngör’de Tarih Şuuru’’, *Erol Güngör’ün Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 1, 1988, 78-83.

PDF Eraser Free

Murat Yılmaz, (2003). ‘‘Dündar Taşer’’, Tanıl Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (4): Milliyetçilik* (ss. 668-685), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Ziya Yörük, (2003). ‘‘Politik Psişe Olarak Türk Kimliği’’, Tanıl Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (4): Milliyetçilik* (ss. 309-323), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı-Soyadı	
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İslam Mezhepleri Tarihi
Bildiği Yabancı Diller	-
Bilimsel Faaliyetleri	-
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	Milli Eğitim Bakanlığı (2016-....)
İletişim Bilgileri	
E-posta	
Tarih	14.01.2022